DIE LEHRE

VON DER

FIDES IMPLICITA

DARGESTELLT VON

D. **GEORG HOFFMANN**
PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT
PASTOR AN ST. BERNHARDIN IN BRESLAU

DRITTER BAND

VOM ENDE DES REFORMATIONSZEITALTERS BIS ZUR GEGENWART





LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1909

Vorwort.

Nach fünfjährigen Vorarbeiten war ich in der Lage, i. J. 1903 den ersten Band dieses Werkes, welcher die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche behandelt, nach weiteren drei Jahren, i. J. 1906 den zweiten Teil, welcher sich mit der Stellungnahme der Reformatoren zu dieser Lehre befaßt, erscheinen zu lassen. Nach wieder drei Jahren ist es mir vergönnt, mit diesem dritten Bande, der die Geschichte des Problems auf dem Boden der evangelischen Kirche von den nächsten Epigonen der Reformation bis zur Gegenwart darstellt, das Ganze zum Abschluß zu bringen.

Indem hiermit zum ersten Male der historische Entwickelungsgang der genannten Lehre in möglichster Vollständigkeit aufgezeigt wird, darf ich hoffen, durch die Behandlung eines weithin unbekannten, aber darum nicht minder wichtigen und interessanten Gebietes zur Ausfüllung einer Lücke in der dogmengeschichtlichen Literatur in etwas beigetragen zu haben. Andererseits dürfte der Umstand, daß es sich bei dem vorliegenden Werke und besonders bei diesem dritten Teile um einen Neubruch handelt, für eine nachsichtige Beurteilung der Mängel, die auch dieser Arbeit anhaften, in Anschlag zu bringen sein.

Hatte ich für die beiden ersten Bände an Ritschls nachgelassener Abhandlung über die fides implicita wenigstens für gewisse Strecken der Untersuchung einen Wegweiser, so war ich für die vorliegende Arbeit fast lediglich auf den Ertrag eigener Forschungen angewiesen. Indessen glaube ich des ebenso reichlich vorhandenen wie verstreut liegenden Stoffes in dem Maße habhaft und Herr geworden zu sein, daß

ein deutlicher Überblick über die Behandlung der Frage nach dem Recht oder Unrecht eines impliciten Glaubens im Verlaufe der nachreformatorischen Lehrentwickelung möglich geworden ist. Auch in diesem dritten Bande habe ich die Aussagen und Urteile der zitierten Autoren möglichst ausführlich und wortgetreu wiedergegeben, sowohl um das zum Teil unter erheblichen Schwierigkeiten beschaffte Quellenmaterial authentisch festzulegen, als auch um dem Leser durch die Vorführung vollständiger Gedankenzusammenhänge zu selbständiger Beurteilung des von jenen Autoren zu unserem Probleme eingenommenen Standpunktes Gelegenheit zu bieten.

Während der Drucklegung wurde mir durch die Güte der Hochw. theol. Fakultät zu Leipzig die Nachricht, daß nach Ermittelungen des Herrn Prof. D. Kirn laut Wilh. Ferd. Wellers handschriftlicher Chronik der Fakultät als Verfasser der von mir unter Henoch Zobels Namen angeführten ersten Monographie über die fides implicita (vgl. S. 200 ff.) Prof. Joh. Ad. Scherzer zu betrachten wäre. Die Chronik nenne die Schrift unter den Themen, die unter Scherzers Autorschaft, nicht nur unter seinem Präsidium verhandelt wurden. Außerdem sei in den „Acta collegii theologici“ eine Disputation Scherzers ‚De fide implicita‘ zum Jahre 1677/78 verzeichnet. Dagegen trägt das Titelblatt der mir vorliegenden Dissertation (März 1678) nur den Hinweis auf Scherzers Präsidium bei der öffentlichen Verhandlung über dieselbe, während Zobel als ‚autor‘ genannt ist. Als solchen bezeichnet ihn auch die Unterschrift des Feller'schen Epigramms (vgl. S. 201, Anm.). Entweder berichtet also die Chronik ungenau, oder auch Scherzer hat eine Dissertation oder wenigstens Thesen für eine Disputation über die fides implicita verfaßt. Weitere Nachrichten über Zobel fehlen. Die genannte Chronik berichtet nur, daß er Pfingsten 1676 eine Rede „De oleo pentecostali“ und Ostern 1678 eine solche „De quaestione, an Christus clauso sepulcro resurrexerit“ gehalten habe.

Die „Nachträge zur Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche“ habe ich vorangestellt, weil die Abhandlung mehrfach auf sie zurückgreifen mußte.

Das Inhalts- und Autorenverzeichnis hat wieder Herr Pfarrer Dr. Fey in Cösseln aufgestellt. Ich sage ihm für diesen Freundesdienst aufrichtigen Dank.

Inhaltsverzeichnis.

Kap. I. Nachträge zur Lehre von der „fides implicita" innerhalb der katholischen Kirche. S. 1—43.

Peter von Corbeil, nicht Wilhelm von Auxerre, erster Zeuge für den Gebrauch der Ausdrücke „implicite" und „explicite", und zwar zur Erklärung des „ex fide in fidem" (Röm. 1, 17), S. 1—4. Gleiche Erklärung in anonymen Glossen zum Lombarden, S. 4—5. Die Synode von Lavaur (1368) und die Unkenntnis der Laien in Glaubenssachen, S. 5—7. A. Geilhoven als Vertreter der fides implicita in ihrer laxesten Form, S. 7—8. Auseinandersetzung mit R. Seeberg über die vorreformatorische Geschichte des Begriffs, S. 8—16. Ergänzungen zur nachreformatorischen Geschichte desselben: die Jesuiten Gregor von Valentia (vgl. F. i. I, S. 248ff.)[1], S. 16—20, und Becanus, S. 20—23; der Konvertit Joh. Scheffler, S. 23—29; der Mystiker Michael de Molinos, S. 29—30. Der Einfluß der Konstitution „Etsi minime" auf das Kompendium von Sobiech, S. 30—32. Bautz, S. 33—36, und Chr. Pesch, S. 36—38, als Vertreter der laxesten Auffassung. Der Einheitskatechismus Pius' X., S. 38—40. „La foi chez les prêtres", S. 41—42. Die fides implicita und der Modernismus, S. 42—43.

Kap. II. Geschichte des Begriffs „Köhlerglaube". S. 44—63.

Vermutlicher Ursprung der Köhleranekdote, S. 44—45. Der Köhlerglaube (Lohgerberglaube) als Musterfrömmigkeit bei Agrikola, S. 45—51. Der Köhlerglaube im Sprichwort, S. 51—52. Verspottung des Köhlerglaubens bei J. A. Gleich, S. 53—54. Friedrich d. Gr. und der Glaube des „maître cordonnier", S. 54—55. Goethe und Merck, S. 55—56. Der Glaube der Carbonari, S. 56—57. K. Vogt, „Köhlerglaube und Wissenschaft", S. 57. W. Braubach, „Köhlerunglaube", S. 57—59. Der Protestantismus als Köhlerglaube bei Schwane, Denifle, A. M. Weiß, S. 59—60. Wörterbücher und Sprichwörtersammlungen des 19. Jhdts., S. 60—63. Vierfache Erklärung des Begriffs, S. 63.

Kap. III. Die religiösen Bewegungen neben der Reformation. S. 64—79.

Schwenckfeld, S. 64—65. Seb. Franck, S. 66—68. Ihre Nachfolger: Val. Weigel, Jak. Böhme, Kaim, Werdenhagen, S. 68—70. — Th. Münzer, S. 70—71. Denck, S. 71—72. — Der Rakauer Katechismus, S. 72—79. Ergebnisse, S. 79.

[1]) Die beiden ersten Bände dieses Werkes werden mit „F. i. I" und „F. i. II" zitiert.

Kap. IV. Die lutherische Orthodoxie bis zu Joh. Gerhard. S. 80—134.
Die Konkordienformel, S. 80—85. M. Chemnitz, S. 85—88. Sein und Joh. Gerhards Urteil über den Glauben des Marcioniten Apelles, S. 88—90. Das Regensburger Religionsgespräch von 1601, S. 90—93. Hafenreffer, S. 94—95. De Dominis, S. 95—98. Balth. Meisner, S. 99—103. Nik. Hunnius, S. 103—120. Fr. Balduin, S. 120—126. Joh. Gerhard, S. 127—134.

Kap. V. Der Synkretismus und die lutherische Orthodoxie bis zu Dav. Hollaz. — Die ersten Monographien über die Lehre von der „fides implicita". S. 135—262.
Calixt, S. 135—155. Brandanus Dätrius, S. 155—157. Hülsemann, S. 157—164. Consensus repetitus, S. 164—167. Calov, S. 168—173. Dannhauer, S. 173—177. Musäus, S. 177—184. J. H. Hermann, S. 184—191. J. Fr. König, S. 191. Kromayer, S. 191—199. Joh. Meisner, S. 199—200. Die erste Monographie über die Lehre von der fides implicita von Henoch Zobel, S. 200—244. Quenstedt, S. 244 — 248. J. W. Baier, S. 248—252. Die zweite Monographie von J. A. Gleich, S. 252—253 (vgl. S. 53—54). Hollaz, S. 253—260. Hauptergebnisse für das Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, S. 260—262.

Kap. VI. Reformierte Bekenntnisse seit Calvins Auftreten. S. 263—272.
Confessio Raethica, S. 263. Helvetica posterior, S. 263—265. Gallicana, S. 265. Scotica, S. 266. Erlauthaler Bekenntnis, S. 266. Ungarisches Bekenntnis, S. 266—267. Confessio Belgica, S. 267—268. Bekenntnis der Frankfurter Fremdengemeinde, S. 268—269. Emdener Katechismus, S. 259. Heidelberger Katechismus, S. 269—271. Westminster-Konfession, S. 271—272.

Kap. VII. Die reformierte Schultheologie von Joh. Ursinus bis zu Franz Gomarus. S. 273—292.
Ursinus, S. 273—278. Danäus, S. 278—282. Kuchlin, S. 282—284. Polanus, S. 284. Chamier, S. 284—287. Gomarus, S. 287—292.

Kap. VIII. Arminianismus, Amyraldismus und Independentismus. — Reformierter Scholastizismus. S. 293—328.
Grotius, S. 293—294. Amyraut, S. 294—300. De la Peyrere, S. 300—302. Milton, S. 302—304. Hobbes, S. 304—305. Voet, S. 305—320. Marck, S. 320—327. Hauptergebnisse, S. 327—328.

Kap. IX. Der Pietismus in der reformierten Kirche. S. 329—371.
Coccejus, S. 329—343. Lodensteyn, S. 343—344. Witsius, S. 344—356. La Placette, S. 356—361. Osterwald, S. 361—362. Hottinger, S. 362—363. van Thuynen und Lampe, S. 363—368. J. A. Turretini, S. 368—370. Jung-Stilling, S. 370—371.

Kap. X. Der Pietismus in der lutherischen Kirche. S. 372—397.
Spener, S. 372—378. Gottfr. Arnold, S. 378—381. Freylinghausen, S. 381—382. Breithaupt, J. Lange und Chr. Thomasius, S. 382—384. S. J. Baumgarten, S. 384—389. Zinzendorf, S. 389—395. Just. Kerner, S. 395—396. Endurteil, S. 396—397.

Kap. XI. Die Aufklärung vor und nach Kant. S. 398—449.
Einleitendes, S. 398—400. Reimarus, S. 400—405. Lessing, S. 405 — 407. Töllner, S. 408—414. Döderlein, S. 414—419. Kant, S. 419 — 432. Tieftrunk, S. 432—436. Wegscheider, S. 436—439. Dav. Schulz, S. 439—446. F. B. Köster, S. 446—448. Rückblick, S. 448—449.

Kap. XII. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart. S. 450—533.
Schleiermacher, S. 450—455. Ew. Stier, S. 455—456. W. Gaß, S. 456. von Zezschwitz, S. 456—464. Al. Schweizer, S. 465. H. von der Goltz, S. 465—466. J. Kaftan, S. 466—472. W. Bornemann, S. 472—473. H. Scholz, S. 473—474. Ed. König, S. 474—477. Bleek, S. 477—478. Ad. Harnack, S. 479—482. R. Seeberg, S. 482—487. Ev. Allianz, S. 487—488. Preußische Agende, S. 488—490. O. Baumgarten, S. 490—494. O. Ritschl, S. 495—505. Wobbermin, S. 505 — 506. Evang. Kirchenlied, S. 506—508.
Evangelischer Heilsglaube und Autorität . . . . . S. 508—519
Evangelischer Heilsglaube als impliciter Glaube . . . S. 519—533

Schriftstellerverzeichnis . . . . . S. 534—536

Corrigenda.

S. 56, Z. 20 v. o. lies: „Wahrheit und Dichtung".
S. 91, Z. 1 v. u. fehlt : hinter „unterscheiden".
S. 204, Z. 16 v. o. lies: „dieser Schülerglaube" statt „diesen Schülerglauben".
S. 292, Z. 10 v. o. fehlt , hinter „mala".
S. 295, Z. 1 v. o. gehört das , nicht hinter, sondern vor „disp.".
S. 384, Z. 1 v. u. lies: „ihnen" statt „hnen".

Kapitel I.

Nachträge zur Lehre von der „fides implicita" innerhalb der katholischen Kirche.

Bevor ich an die mir gestellte Aufgabe herantrete, habe ich etliche Nachträge zur Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche voranzuschicken. Ich sehe mich dazu durch dankenswerte Hinweise meiner Kritiker, durch mir selbst inzwischen zugänglich gewordenes weiteres Material, nicht zuletzt durch die einschlägigen Ausführungen des seitdem unter der Ägide Pius' X. herausgegebenen Einheits-Katechismus sowie durch die Bedeutung, welche das Dogma vom impliciten Glauben in den Geisteskämpfen des modernen Katholizismus aufs neue erlangt hat, im Interesse der Vollständigkeit meiner Abhandlung genötigt. Es ist mir wertvoll gewesen, daß der erste Teil derselben auch seitens katholischer Rezensenten weitgehende Anerkennung gefunden hat[1], wenn man auch den darin gerade den katholischen Theologen gestellten Problemen zumeist aus dem Wege gegangen ist. Der Schüler Denifles, Martin Grabmann in Eichstätt, fühlt sich sogar eigentümlich davon berührt, daß dieser Gegenstand der katholischen Theologie, der in so kurzer Zeit zwei protestantische Theologen als Bearbeiter gefunden hat, bisher trotz der vielen Traktate „de fide" von keinem katholischen Theologen in einer eingehenden Monographie behandelt worden ist, und schließt mit dem Wunsche, daß meine Arbeit katholische Theologen dazu anregen möge, diesem Probleme eine eingehende dogmengeschichtliche Untersuchung mit Beiziehung der einschlägigen katholischen und protestantischen Fachliteratur zu widmen. Ich stimme ihm durchaus bei, wenn er

[1]) Vgl. Tüb. Theol. Quartalsschr. 1905, I (A. Koch); Schles. Pastoralbl. 1905, Nr. 11 (Dr. A. K.); Lit. Rundschau 1906, Nr. 6 (M. Grabmann).

für die Darstellung der mittelalterlichen Lehrentwicklung die der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre vorausgehenden ungedruckten Summen des Robert von Melun, Magister Martinus, Simon von Tournai, Petrus von Capua, Präpositinus u. a. berücksichtigt sehen will. Leider waren sie mir nicht erreichbar.

Wie bereits F. i. I, S. 61, festgestellt wurde, mußte nämlich bisher Wilhelm von Auxerre[1] († nach 1230) als ältester Zeuge für den Gebrauch der Ausdrücke fides implicita und explicita, credere implicite und explicite angesehen werden, jedoch ohne als Urheber dieser Terminologie gelten zu können, obschon noch der Lombarde († 1164) nur die Ausdrücke „fides velata in mysterio" und „credere in mysterio" — und zwar den ersteren auch nur zur Bezeichnung des Glaubensinhaltes, nicht der Glaubensfunktion — anwandte; vgl. F. i. I, S. 58 f. Auch Petrus von Poitiers († 1205) geht in seinen spätestens 1175 vollendeten Sententiarum libri V (III, 21; bei Migne Bd. 211, S. 1093 f.), wie ich hinzufügen darf, nicht über den Wortschatz seines Magister hinaus: „Moderni am„pliorem habent fidem, quam antiqui. Ad hoc dicunt quidam, „quod antiqui quatuor tenebantur credere, sc. nativitatem Christi, „passionem, resurrectionem, adventum ad judicium[2]. Et ista „quidem credebant distincte, ut enumerata sunt, ut Abraham, „Isaac, Jacob. Alii vero simpliciores credebant ista sub vela„mine, fidem habentes velatam, sicut est etiam „hodie, quia quidam bestiales homines sunt, qui non sciunt „distinguere articulos fidei, nec etiam nominare, qui tamen „salvantur in fide majorum ecclesiae. Unde Job: „‚Boves arabant' etc. per boves majores, per asinas simplices „intelligens." Spricht übrigens der Pictavienser hier, gleich dem Lombarden, sowohl den vorchristlichen wie den gegenwärtigen simplices das Recht zu, bezüglich der genannten vier Artikel einen verhüllten Glauben zu hegen, so hat er doch noch deutlicher als dieser, auch die von anderen vertretene Meinung als nicht weniger probabel bezeichnet, daß die Vorchristlichen nur die beiden Artikel von Christi Geburt und Wiederkunft zu glauben hatten. Indem nämlich nach

[1]) Wilhelm von Auxerre ist nicht 1215 gestorben, wie F. i. I, S. 61 angegeben war; vgl. Denifle, Chartular. Univ. Paris. I, S. 139. 145; Archiv f. L. u. K.Gesch. d. M.Alters III, 629; M. Grabmann, a. a. O.

[2]) Mag. III, d. 25; Augustin, de nupt. et conc., l. 2, c. 2.

dem Vorgang Gregors d. Gr. die bekannte Täuferfrage, Mt. 11, 3, auch von ihm dahin verstanden wird, ob Christus sterben und zur Unterwelt hinabsteigen werde, wird aus diesem Zweifel des nach dem Zeugnis der Schrift Vollkommensten aller Vorchristlichen gefolgert, daß er Tod und Auferstehung Christi ignorieren durfte, ohne damit an seiner Vollkommenheit Einbuße zu erleiden. Hieraus wird dann für alle Vorchristlichen das gleiche Recht hergeleitet: „Ergo non tenebatur aliquis credere illa quatuor, sed tantum duo." Selbstverständlich wären dann im Sinne unseres Autors die vorchristlichen wie die modernen simplices ebenfalls von einem distinkten Glauben auch nur an diese zwei Artikel befreit.

Auf einen Fundort der Termini fides explicita und implicita, der sicher noch etwas weiter zurückliegt als die Summa aurea Wilhelms von Auxerre bin ich nun aber durch Denifles Buch „Die abendländischen Schriftausleger über Justitia fidei" (Röm. 1, 17), Mainz 1905, aufmerksam gemacht worden. In seinem vor 1200 geschriebenen Kommentar bemerkt Peter von Corbeil († 1222), zu dieser Stelle des Römerbriefes: „Ex fide in fidem. Per hoc videtur, quod per „unum articulum possit homo salvus fieri. Ubi, sc. in V. T., „unus deus colebatur; ergo non colebat (aus dem Vorangehenden „ist homo als Subjekt zu ergänzen) trinitatem. Contra Act. VIII „(15); ibi dicit glosa, quod Judaei colebant tres personas. Item „in prima Johannis (II, 22) dicit glosa, quod frustra confitetur „patrem, qui negat filium. Solutio: in veteri lege colebant „trinitatem implicite, modo autem explicite colimus," vgl. Denifle, a. a. O. S. 91. Die Glosse des Benediktiners Walafried Strabo († 849) zu den Paulinen, welche hier angezogen wird, hatte nämlich das „ex fide in fidem" des Römerbriefs dahin kommentiert[1], daß der neutestamentliche Standpunkt dem alttestamentlichen gegenüber ein Fortschreiten von einem Glaubensartikel zum andern, also zu einer „alle Teile des Glaubens" umfassenden und von allen geglaubten Anzahl von Glaubensartikeln bedeute. Diese Aussage der Glosse könnte nun nach Peter von Corbeil den Anschein er-

[1]) „Ex fide in fidem, propter omnes partes fidei. Ex fide V^{is} T^{i}, ubi unus deus, in fidem N^{i}, ubi pater et filius et spiritus s. Ex fide primi adventus in fidem secundi, ex fide primae resurrectionis in fidem secundae, ex fide promissionis in fidem redditionis, ex fide praedicantium in fidem populorum, ex fide seminantium in fidem metentium."

wecken, als hätte der Mensch im A. T., wo man nur den einen, nicht den dreieinigen Gott verehrte, eben durch diesen einen Artikel selig werden können. Nun bezeugt aber die Glosse Strabos zu zwei anderen Schriftstellen, daß schon die Juden die drei Personen der Trinität verehrt haben, wie man denn auch den Vater nicht bekennen könne, wenn man den Sohn leugne. Die Lösung dieses Widerspruchs wird darin gefunden, daß im A. T. die Trinität implicite verehrt wurde, während wir sie jetzt explicite verehren. Daß wir den frühesten Gebrauch der Ausdrücke implicite und explicite aber gerade bei Peter von Corbeil feststellen können, ist noch aus einem andern Grunde wertvoll. Dieser Theologe ist nämlich in Paris der Lehrer des jungen Grafen Lothar von Segni, des nachmaligen Innocenz III. gewesen. Somit besitzen wir wenigstens einen Anhaltspunkt dafür, woher dieser Papst (vgl. F. i. I, S. 63 ff.) seine Kenntnis jener Termini gewonnen haben mag.

Auch eine Gruppe anonymer Glossen zu dem Paulinenkommentar des Lombarden, die untereinander in Abhängigkeit stehen und nach Denifle (a. a. O. S. 97 f.) vor 1230 entstanden sind, sprechen sich unter Verwendung des Ausdruckes fides implicita in ähnlicher Weise noch ausführlicher zu Röm. 1, 17 aus: „Qui transit ex fide in fidem, i. e. „ab uno articulo transit in alium, ita enim vult glosa; sed si „quis hac fide unius articuli habet fidem, sed ab illo articulo „transit in alium, sicut hic dicitur, ergo prius non habebat „fidem illius et tamen habebat fidem. Ergo fides potest „haberi sine notitia omnium articulorum, et si fides, „ergo caritas. Solutio: ad hoc, quod modo (d. h. jetzt) habeatur „fidei virtus ab aliquo, debet habere notitiam omnium articu- „lorum in symbolo contentorum, licet magis explicite „praelatus quam subditus; sed non ita erat antiquitus, „sc. in V. T., quando fides non erat sic manifesta.“ Dann folgt auch hier, wie bei Peter von Corbeil, ein Hinweis auf Akt. 8, 15 und 1. Joh. 2, 22. „Dicimus, quod ideo unus deus dicitur „coli in V. T., quia manifeste loquitur de uno deo, ut: „Audi, „Israel, dominus deus tuus unus est“, Dt. 6, 4; sed ibi non est „expressa notitia trinitatis, erat tamen ibi necessaria „fides trinitatis implicita ad minus; in N. autem T. „est expressa et ideo dicitur coli trinitas in N. T. potius quam „in V.“ Prinzipiell wird also zugestanden, daß man, auch ohne

alle Glaubensartikel zu kennen, Glauben haben kann. Das forderte schon die Rücksicht auf die Undeutlichkeit der Offenbarung im A. T. Handelt es sich aber um Artikel, die für alle zu glauben notwendig sind, indessen noch nicht so deutlich und allgemein offenbart vorliegen, so ersetzt die fides implicita den Glauben, den man an diese Artikel noch gar nicht haben kann, wenn auch ein solcher impliciter Glaube das Mindeste ist, was man unter diesen Verhältnissen fordern kann. Im N. T. gilt für alle die Verpflichtung zur expressen Kenntnis aller Artikel. Das Quantum derselben aber wird sofort auf das Maß des Symbolums eingegrenzt und auch hier den subditi eine minder explicite Kenntnis als den praelati, d. h. den mit der Seelsorge beauftragten Geistlichen zugestanden [1].

Nächst diesen ältesten Fundorten für den Gebrauch jener Termini erregt es nun aber unser Interesse, daß in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich auch eine Synode, wenn auch nur eine provinzielle, mit unserer Frage beschäftigt hat. Es ist dies die Synode von Lavaur (Concilium Vaurense) in der Provence von 1368, welche sich nicht bloß mit der Verurteilung der sogenannten „Apostelbrüder", sondern auch mit der Unkenntnis der Laien in Glaubenssachen befaßte. Die Synode ordnet an: Die einzelnen Kirchenleiter sollen die Parochianen und subditi an Sonn- und Festtagen über die Grundsätze oder Artikel des Glaubens, die zehn Gebote, die

---

[1]) Vgl. ferner Guerricus de S. Quintino, O. P. († ca. 1245): „Dicit autem ibi glosa: ex fide V. T. etc., ubi est unus deus, in fidem Ni, ubi est pater et filius et spiritus sanctus. Ex hoc videtur, quod in V. non erat fides trinitatis. Contra Act. 8: ‚Qui cum venissent' etc. Glosa: ‚Ante patrem credebant et spiritum'. Item (super) 1. Joh. 4 ‚Frustra patrem colit, qui filium negat', sed Judaei non frustra colebant patrem: ergo non negabant filium. Respondeo: In V. explicite credebatur articulus de uno deo, quia expressus erat in lege — — —. Articulus autem trinitatis non erat ita expressus. Unde non tenebantur credere explicite" (vgl. Denifle, a. a. O. S. 113). Dasselbe findet sich auch fast wörtlich bei dem vermeintlichen Predigermönche Odo Gallus (vgl. Denifle, a. a. O. S. 119). Endlich der Minderbruder Johannes de Casali († nach 1375) sagt zu Gal. 3, 21: „Et hoc est, quod dicit: Prius autem quam veniret fides, sc. revelata et explicita in evangelio, sub lege custodiebamur, per cultum unius veri dei conclusi in eam fidem, quae revelanda erat; est enim eadem fides in N. et V. T., sed in V. erat implicita et figuris velata, in N. vero est explicita et revelata" (vgl. Denifle, a. a. O. S. 202). Allerdings berücksichtigen diese beiden Zitate den Glauben der neutestamentlichen simplices nicht.

sieben Todsünden und anderes, dessen Kenntnis etwa sonst noch zum Heile notwendig ist, belehren, nicht über alles auf einmal, sondern abwechselnd und gesondert. Auch die Kranken sollen belehrt werden, damit keiner in Unwissenheit sterbe: „ignorans ignorabitur", 1. Kor. 14, 38. Allein, um den Untergebenen doch kein zu schweres Joch aufzulegen, werden dann auch hier wieder Abstriche gemacht. Als das, was jeder Gläubige, nachdem er in die Jahre der Unterscheidung gekommen ist, glauben muß, werden die articuli fidei und die sacramenta novae legis genannt. Fides heißt zwar glauben, was man nicht sieht; aber das gilt doch nicht von allem, was wir nicht sehen, sondern nur von dem, was sich auf die christliche Religion bezieht, oder auf das, was uns die heilige Schrift als credenda vorlegt und die katholische Kirche lehrt. Weil nun jedoch der Umfang der Schrift für die Einfältigen und die anderweitig Beschäftigten zu groß ist, als daß sie alles wissen könnten, — die superiores in ecclesia sind freilich zum Schriftverständnis „secundum plus et minus pro differentia officiorum et statuum" verpflichtet —, so haben die Apostel das Symbolum mit den je sieben Artikeln über die Gottheit und die Menschheit Christi verfaßt, „ut fides eorum, quae ab „omnibus explicite vel saltem pro magna parte credi et cognosci „oportet, haberetur in promptu". Die Zwölfteilung des Symbols nach der Zahl der Apostel wird gegenüber der Vierzehnteilung nach der Zahl der credenda als die schlechtere abgelehnt. Sämtliche 14 Artikel aber sind in folgenden vier Versen enthalten:

1. „Unum crede deum 2. Patrem, 3. Filium, 4. quoque Flamen,
5. Qui creat 6. et recreat homines, 7. quos salvificabit,
8. Conceptus, 9. natus, 10. passus, 11. descendit ad ima,
12. Surgit 13. et ascendit, 14. veniet discernere cuncta."

Damit ist deutlich schon wieder eine weitere Verkürzung des Glaubensstoffes zugelassen. Zur Explikation des Apostolikums dient auch nach den Ausführungen dieser Synode das Nizänum; das in diesem implicite Enthaltene expliciert gegenüber den Ketzern das Athanasianum.

Vor der Ankunft Christi genügte es allerdings für die einfältigen Laien, bezüglich der Artikel von der Trinität und Inkarnation einen im Glauben der majores implicierten Glauben zu haben und explicite nur an Gottes Dasein und Vergeltung zu glauben, woran ja nach dem Apostel jeder, der zum Herrn

hinzutritt, immer glauben muß. Jetzt, wo die Gnade offenbart ist, sind majores wie minores verpflichtet, die Artikel von der Trinität und Inkarnation sowie die andern genannten, besonders die, welche in der Kirche insgemein festlich begangen oder öffentlich vorgelegt werden, wie der vom Leiden, von der Auferstehung Christi u. a., explicite zu glauben, freilich nur dem schlichten Wortverstande nach. „Et hoc „intelligimus quantum ad ipsorum articulorum substantiam, „secundum quam homo ipsos articulos distincte cognoscit, non „quantum ad ea difficilia, quae continentur in articulis, et vim „veritatis ipsorum, per quam possunt ab haereticorum impu„gnatione defendi. Nam quantum ad talia sufficit simplicibus „de omnibus articulis habere fidem implicitam, i. e. in talibus „credere, quod credit ecclesia.“ In diesem Sinne, so erklärt die Synode, scheinen auch die Worte gewisser Lehrer aufzufassen zu sein, welche sich über diese Materie auslassen. Die Bestimmungen der Synode decken sich vollkommen mit denen des Aquinaten, und zwar auch darin, daß, wie schon erwähnt, auch für die majores keine vollkommene explicite Kenntnis jener „difficilia“ verlangt wird: „Majores autem istam „explicationem totaliter in via ista scire non possunt. Tenentur „tamen unusquisque tantum scire, quantum pertinet ad officium „suum.“ Vgl. Harduin, Acta conc. VII, S. 1804–7 (Paris 1714).

Hat sich diese Synode also zu der strengeren Auffassung der Lehre vom eingewickelten Glauben bekannt, so kann ich aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch einen Vertreter der von den beiden Innocenzen inaugurierten, dann vom Nominalismus übernommenen laxesten Anschauung in Arnold Geilhoven von Rotterdam namhaft machen. In seinem „Gnotosolitos“ (l. 1, rubr. 5, qu. 8) hat er auf die Frage, ob die Laien das Symbolum kennen müßten, es als genügend bezeichnet, wenn diese den Inhalt implicite glauben, selbst wenn sie mit ihren Worten gegen das eine oder andere Dogma verstießen und daher ketzerische Gedanken vermuten ließen. „Articulos fidei debent laici scire saltem implicite. Et credere implicite est credere quicquid credit ecclesia.“ Und zwar beruft sich Geilhoven hierfür auf kirchliche Autoritäten, wie er denn auch die Erklärung der beiden genannten Päpste: „In tantum valet fides implicita“ etc. (vgl. F. i. l, S. 63 f. 75) wörtlich anzieht. Demnach erscheint das Urteil Molls (K.Gesch. d. Niederlande II, 3, 15 f.) begründet, daß

besondere Schriften über das apostolische Symbolum damals in den Niederlanden weder vorhanden gewesen noch vermißt worden sind. Der katechetische Unterricht legte den Nachdruck auf die Sittenlehre, während aus dem Gebiete der Glaubenslehre wohl nur die Sakramente ein wenig eingehender besprochen wurden. Gewiß wurde ja auch wieder die Forderung erhoben, daß jeder Gläubige die 12 oder 14 Artikel kennen müsse, ja daß Gerichts- und Taufzeugen Vaterunser und Symbol hersagen sollen (vgl. Wierdsma, Oude Friesche wetten, S. 129); allein im Hintergrunde steht doch immer als Deckung die Berechtigung zum impliciten Glauben, die auf ein deutliches Wissen um die einzelnen Glaubensgegenstände verzichtet. Und wenn zu gleicher Zeit ein anderes Konzil, das zu Tortosa in Spanien[1], i. J. 1429 den Laien auch „omnem materiam de fide catholica disputandi" untersagte, so konnte auch durch diese Maßregel nur das Ausdehnungsgebiet des impliciten Glaubens erweitert und dessen Recht bestärkt werden. Hatte doch schon Wilhelm von Auxerre (vgl. F. i. I, S. 62) die Verpflichtung zum expliciten Glauben nur für die aufrecht erhalten, denen es obliegt „reddere rationem de ea, quae est in eis, fide".

Nun hat R. Seeberg in der „Deutschen Lit. Ztg." 1903, Nr. 49, in einer Besprechung des ersten Bandes dieses Werkes zur Orientierung seiner Leser die Hauptlinien in der vorreformatorischen Geschichte des Begriffes fides implicita kurz zusammenzustellen unternommen. So dankenswert die hier gegebenen Ausführungen Seebergs sind, so sind sie doch auch als „Richtlinien" für die geschichtliche Entwicklung der Lehre meines Erachtens nicht erschöpfend genug. Denn die geschichtliche Entwicklung ist eben eine ungleich kompliziertere gewesen, als es nach der Exposition Seebergs erscheinen könnte. Seeberg geht von dem Satze aus, daß die fides implicita in der Formel: „Ich glaube, was die Kirche glaubt" zum Ausdrucke komme. Die früheste Vorstellung ist unzweifelhaft die gewesen, daß der Glaube der minores in dem der majores, der docti enthalten sei, und zwar ist es, wie Gregor d. Gr. in seiner Erklärung zu der bekannten Hiobstelle (1, 14) ausführt (vgl. F. i. I, S. 40 f.), die brüderliche Liebe, welche diese geistliche Gütergemeinschaft für die minores

[1]) Vgl. Harduin VIII, S. 1078.

vermittelt. Und ebenso früh tritt auch die andere Vorstellung auf, daß nicht bloß der Glaube einer Person in dem Glauben einer anderen Person, sondern auch der Glaube an die ganze Lehre im Glauben an einen Auszug aus derselben, an das Symbolum, der Glaube an ein Dogma im Glauben an ein anderes Dogma enthalten sei, wie das Senfkorn schon die Fülle der Zweige in sich schließt. Das Wort ἐγκολπίζειν, welches bereits Cyrill von Jerusalem, vgl. F. i. I, S. 30, hierfür gebraucht, entspricht dem lateinischen „implicare". Darin aber hat Seeberg zweifellos Recht, daß die fides implicita sich mit innerer Notwendigkeit aus der Tatsache ergab, daß die Kirchenlehre in philosophischen Formeln ausgeprägt wurde, welche über die Fassungskraft der simplices hinausgingen Dadurch rückte in der Tat diese Lehre immer mehr vom Verständnis des Glaubens in dem ursprünglichen Sinne der Unterwerfung unter die lebendig erfahrene Kraft Gottes ab, und es wurde dadurch eine Umbildung des Glaubens in der Richtung der intellektuellen Zustimmung zum Dogma bedingt. Nur müssen wir zur Ergänzung dieser Worte Seebergs hinzufügen, daß der Glaubensbegriff schon längst zu dem eines geschichtlichen Fürwahrhaltens herabgesunken war. Wenn Seeberg die innere Notwendigkeit des Auftretens der fides implicita sodann aber auch daraus begründet, daß jene philosophischen Formulierungen der Kirchenlehre kirchenrechtliche Geltung erlangten, so möchte ich es als das Prius bezeichnen, daß sie durch staatsrechtliche Autorität aufgenötigt wurden. So hat das Dekret des Valentinian, Gratian und Theodosius von 380 das mit wissenschaftlichen Begriffen stabilierte Trinitätsdogma allen Untertanen des römischen Reiches pflichtmäßig auferlegt, vgl. F. i. I, S. 33, und Ritschl, F. i., S. 26. Ferner aber müssen wir gegen jene zweite Begründung Seebergs den Einwand erheben, daß er zwischen den Formeln: „credo, quod ecclesia credit" und „credo, quod ecclesia docet" nicht unterschieden hat. Schon Ritschl hat darauf hingewiesen, a. a. O. S. 27, daß die erstere Formel wohl die Gültigkeit eines Dogmas auch dann für die Kirche als fortbestehend hinstellt, wenn die unendliche Überzahl ihrer Glieder sich dagegen gleichgültig verhält, daß aber diese Formel doch die Kirche nicht als eine Autorität für den Glauben der Laien, sondern als ein Vorbild gegenüberstellt, das sie nicht notwendig zu erreichen brauchen. Aller-

dings sind es ja im wesentlichen die Kleriker, welche sich durch ihren expliciten Glauben als die Kirche direkt erweisen, aber sie kommen doch nur als die vollständig Glaubenden in Betracht, nicht aber als die Träger direkt göttlicher Lehrautorität für die Laien, wenn sie diesen auch die göttliche Offenbarung vermitteln sollen und zu diesem Behufe explicite glauben müssen. Aber eben die Deutung des impliciten Glaubens als des Glaubens an das, „quod ecclesia credit", nicht docet, läßt die Kirche nur als das Gesamtsubjekt des vollständigen Glaubens erscheinen. Tatsächlich prästieren ihn die Kleriker, aber auch die Laien gehören mit ihrem impliciten Glauben der Kirche zu. Denn, wenn tatsächlich einer für den andern die Leistung expliciten Glaubens zu übernehmen vermag, wenn wirklich das Fürwahrhalten eines Dogmas das eines andern, wiewohl unbekannten, in sich schließt, dann sind expliciter und impliciter Glaube für die Erlangung der Seligkeit von gleichem Werte. Auf dieser Grundvoraussetzung ruht die Lehre vom impliciten Glauben, mag uns jene nun richtig erscheinen oder nicht. Allein es darf nochmals betont werden, daß in diesem ganzen Gedankenzusammenhange, der in der Formel „credo, quod ecclesia credit" seinen Ausdruck findet, von einer spezifischen Lehrautorität der Kirche = Klerus zunächst nichts enthalten ist. Die Glaubensartikel, welche vom Klerus gelehrt werden, gelten als Kompendium der Heilsoffenbarung in der heiligen Schrift. Man kann in dieser ganzen Betrachtungsweise Ritschl zustimmen; aber daß er sie grade an Thomas illustrieren will, ist, wie wir bereits im ersten Bande dieses Werkes nachgewiesen haben, falsch. Gerade Thomas hat es abgelehnt, daß der Glaube der majores in allen Fällen und unter allen Umständen der Glaube der Kirche sei. Der implicite Glaube der minores ist in dem Glauben der majores nur soweit impliciert, wie diese an der göttlichen Lehre festhalten. Indem die minores einen im Glauben der majores implicierten Glauben haben, glauben sie nicht etwaigen subjektiven Überzeugungen derselben, sondern sie glauben nur das, was der durch jene majores vertretene Glaube der Gesamtkirche ist. Ausdrücklich lehrt Thomas: „Minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide ecclesiae", vgl. F. i. I, S. 122 ff. Und so stark es auch Thomas, geradeso wie Duns, betont, daß die heilige Schrift die alleinige, aus-

reichende Quelle für die Erkenntnis der Glaubenswahrheit ist, so ist doch auch Thomas bei der Formel angelangt: „credo, quod ecclesia docet", nicht weil ihm die Kirche eine Autorität neben der Schrift wäre, sondern weil es ihm gewiß ist, daß sich die Lehre der Kirche mit der der heiligen Schrift deckt. In diesem Sinne ist das Wort zu verstehen, daß sich die veritas prima in der heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche manifestiert, und in diesem Sinne hat er eine neue Ausgabe des Symbolums, aber wohlgemerkt, nicht die Ausgabe eines neuen Symbolums der alleinigen Autorität des Papstes, als des Vorstehers der ganzen Kirche, vorbehalten, vgl. F. i. I, S. 124 f.

Allerdings hat, wie Harnack, Dogm. Gesch. III, $^{1/2}$ S. 432 sagt, die Gefahr, die Religion in ein kirchliches Reglement zu verwandeln, dem abendländischen Katholizismus zu keiner Zeit gefehlt. Ist die Kirche aber Herrin des Glaubens, so ist dann freilich jeder einzelne Gläubige dem Dogma der Kirche unterworfen, gleichviel ob er es versteht oder nicht. Die Lösung dieser Antinomie bringt dann in der Tat mit innerer Notwendigkeit die fides implicita. Aber auch bei der richtigen Feststellung dieser Tatsache hat Seeberg in den von ihm gegebenen Richtlinien für die geschichtliche Entwicklung des impliciten Glaubens die Entdeckung Ritschls unberücksichtigt gelassen, daß sich durch das Mittelalter hindurch zwei Reihen von Beurteilung der fides implicita verfolgen lassen, welche sich gegenseitig ausschließen. Während nämlich die Schultheologen auch von den Laien einen expliciten Glauben an die Artikel fordern, welche zur Feststellung der Erlösung durch Christus gehören, sowie an die Dogmen von der Trinität und Inkarnation, welche deren Voraussetzung bilden, wobei die Laien nur von dem Verständnis der wissenschaftlichen Begriffe, durch welche diese Dogmen erläutert werden, dispensiert sein sollen, haben die Kanonisten seit den Tagen der beiden Innocenze den Laien einen expliciten Glauben nur bezüglich der beiden Sätze der natürlichen Religion von Gottes Dasein und Vergeltung zugemutet, während sie im übrigen dazu berechtigt sein sollen, nur zu glauben, was die Kirche glaubt, auch ohne den Inhalt dieses Glaubens zu kennen. Dabei ist jedesmal vorausgesetzt, daß das Glauben wesentlich in der verstandesmäßigen Zustimmung zu den Offenbarungswahrheiten besteht, welche den Inhalt der Glaubensartikel bilden.

Hierbei ist aber wieder nicht außer acht zu lassen, daß sich die Scholastik in der zweiten Hälfte des Mittelalters gerade in der Richtung eifrig bemüht hat, zwischen Glauben und Wissen scharf zu unterscheiden. Ritschl weist auf die Tatsache hin, daß Thomas alle physische Erkenntnis, auch die metaphysische Erkenntnis von Gott, aus dem Gebiet des Glaubens eliminiert hat. Freilich hat er den Glauben nur als eine Abart des Wissens zu definieren vermocht. Und daraus ist es zu erklären, daß er auch die metaphysischen Distinktionen passieren ließ, welche dem prinzipalen Dogma von der Trinität anhafteten, und sogar den Laien den Glauben an dasselbe, wenn auch unter Befreiung von diesen technisch-theologischen Bestimmungen zumutete. Aber eben daß er diese Befreiung aussprach, zeigt, daß er die gestellte Zumutung doch als eine zu schwierige Auflage empfunden hat. Hat er doch, vgl. F. i. I, S. 126f., zugestehen müssen, daß dem Glauben an die Trinität jede praktische Bedeutung für dieses Leben abgehe. Hier hat sich nun Duns als der ungleich konsequentere erwiesen, indem er die Laien von jedem expliciten Glauben an das Trinitätsdogma entband, eben weil er es deutlich erkannte, daß die damit verbundenen wissenschaftlichen termini technici jenseits der Fassungskraft der Laien liegen. Aber bis zu der Konsequenz, dieses Dogma völlig zu streichen, ist Duns ebensowenig wie Thomas fortgeschritten; vielmehr haben beide es als Aufgabe der majores aufrecht erhalten, sich das genaue Verständnis der daran haftenden theologischen Distinktionen anzueignen und demgemäß explicite daran zu glauben.

Nun hat Seeberg treffend darauf hingewiesen, daß der Glaube doch wiederum als ein göttliches Geschenk oder als ein sakramental mitgeteilter Habitus galt, und daß es eben hierdurch auch möglich wurde, selbst der fides implicita eine gewisse Innerlichkeit zu wahren. Sofern der Glaube eine von Gott geschaffene Richtung des Geistes ist, konnte man sich ja zu der Annahme berechtigt glauben, daß er alle einzelnen Glaubenslehren gleichsam im Keime in sich trage. Auch darin dürfen wir Seeberg zustimmen, daß dann der waldensische Biblizismus und die Predigttätigkeit der Bettelorden die Aufmerksamkeit wieder stärker auf die Bedeutung der Predigt für den Glauben und damit auf die psychologische Entstehung und Entwicklung des Glaubens gelenkt hat. Die

fides acquisita bekam die Vorhand vor der fides infusa. Welche Mühe wendet Duns auf, um das Recht zur Annahme eines eingegossenen Glaubens zu begründen, und schließlich findet er doch keinen anderen Rückhalt dafür als die Autorität der Schrift und der Tradition, vgl. F. i. I, S. 135ff. Infolge dieses Zurücktretens der Bedeutung der fides infusa mußte natürlich die fides implicita sich immer mehr veräußerlichen. „Es trat jetzt erst nackt die Forderung hervor, etwas Unverstandenes einfach auf Autorität hin zu glauben, ohne innere Vermittelung anzunehmen. Dazu aber kam, daß die Kritik am Dogma seitens der Theologie nach Duns Scotus die Vernunftgemäßheit des Dogmas fraglich machte. Deshalb mußten jetzt auch die Theologen für sich fides implicita in Anspruch nehmen (Okkam)." Allerdings wenn Seeberg meint, daß erst jetzt diese Forderung erhoben worden sei, sich der Autorität der Kirche in blindem Gehorsam zu unterwerfen und in diesem blinden Gehorsam sogar ein Verdienst des Glaubens zu erblicken, so muß darauf verwiesen werden, daß der Nominalismus hiermit „nur einen allgemein katholischen Ansatz zur Reife gebracht, denn Tertullian so wenig wie Thomas haben daran gezweifelt, daß aller Glaube mit Unterwerfung beginnt", vgl. Harnack, Dogm.G. III, 1/2 S. 432. Gewiß hat es nicht an Umbildungen dieses Glaubensbegriffes gefehlt. Man hat ihm andere Lichter aufgesetzt, indem man die innere Zustimmung oder die Liebe als seine Koeffizienten in den Vordergrund stellte; aber dabei blieb doch die Grundvorstellung, daß er Gehorsam sei, und daß mit diesem Gehorsam das Verdienst des Glaubens beginne, unerschüttert. Hieraus erklärt es sich auch, daß schon lange vor der religiösen Dekadenz im Nominalismus Päpste, wie die beiden Innocenze, als Patrone der fides implicita auch in deren krassesten Erscheinungsformen auftreten konnten; vgl. Döllinger, Akad. Vortr. II, S. 419. Im Nominalismus freilich treibt diese Lehre ihre wildesten Ranken, weil man überhaupt nicht mehr weiß, wie man anders als eben vermittelst dieses Glaubens noch etwas von innerer Stellung zu diesem oder jenem Dogma markieren soll.

Endlich aber ist nicht zu übersehen, daß die Frage nach dem Rechte der Zulassung eines impliciten Glaubens doch nicht bloß im Hinblick auf die Situation der gegenwärtigen kirchlichen Laienwelt aufgeworfen worden ist, sondern daß

sie auch die der vorchristlichen simplices im israelitischen Volke wie in der Heidenwelt ins Auge faßt, ja daß sie auch auf die von der Verkündigung des Evangeliums nicht erreichten Heiden der christlichen Ära Bezug nimmt. Ist das Christentum allein der Träger der wahren Offenbarung, ist seine alttestamentliche Vorstufe nur verhüllte Offenbarung, sind alle anderen Religionen infolge des Sündenfalles verderbte und falsche Religionen, und bietet demgemäß nur die Annahme der Glaubenslehren des Christentums (Mk. 16, 16; Akt. 4, 12; 1. Tim. 2, 4f.) die Garantie für die Erlangung der Seligkeit, sollen dann wirklich alle Vorchristlichen, die nichts von Christus gewußt haben, verdammt sein? Die rückhaltlose Bejahung dieser Frage mußte für die Ausbreitung des Christentums von den bedenklichsten Folgen sein. Wie verständlich ist der Widerstand, den der Friese Radbod der christlichen Lehre entgegensetzt: „Lieber mit meinen heidnischen Vätern in der Hölle, als mit euren christlichen Priestern im Himmel.“ Soll also doch noch eine Möglichkeit da sein, daß vorchristliche simplices selig werden konnten, so erschließt die Lehre von der fides implicita diesen Ausweg. In Israel haben doch wenigstens die Erzväter und Propheten explicite Offenbarungen empfangen. So konnten auch hier die minores implicite glauben, was jene explicite glaubten, indem sie jene majores mit ihrer Stellvertretung in der expliciten Glaubensleistung betrauten. Und wenn es die Geschichte Hiobs bewies, daß sogar Heiden explicite Offenbarungen zuteil werden konnten, so konnten auch heidnische simplices sich im impliciten Glauben an diese heidnischen majores anschließen. Denn freilich genügte es nicht, nach Hebr. 11, 6 nur an Gottes Dasein und Vergeltung zu glauben — das haben heidnische Philosophen auch getan —, sondern man muß nach den vorhin erwähnten Schriftstellen auch an Christus glauben, um selig zu werden. Solange aber der Inhalt dieses Glaubens noch nicht allgemein publiziert ist, kann man im Heidentum nur selig werden, indem man sich an solche anschließt, die irgendwelche explicite Offenbarung darüber empfangen haben. Wie man sich nun allerdings diesen Anschluß heidnischer simplices an die durch Offenbarungen ausgezeichneten heidnischen majores vermittelt denken soll, wie die simplices auch nur in der Lage gewesen sein sollen, diese majores herauszufinden, ohne daß diese

etwas von der ihnen gewordenen Offenbarung verlautbaren ließen und deren Inhalt damit auch jenen in irgendwelchem Umfange bekannt wurde, darüber erhalten wir nirgends Aufschluß.

Es muß aber auch darauf hingewiesen werden, daß schon bei Hugo Viktorinus und dem Lombarden der Glaube der gegenwärtigen innerkirchlichen simplices immer nur als Paradigma für den der vorchristlichen erscheint. Ritschl, F. i., S. 53 (vgl. auch F. i. I, S. 51), hat es für unergründlich erklärt, warum das, was für die Kirche gegenwärtig bedeutsam war, so beiläufig erwähnt werde. Wenn nun aber doch jene beiden Schriftsteller und nicht nur sie, sondern, wie wir auch oben S. 2 uns überzeugen konnten, auch so und so viele ihrer Nachfolger ihre Aussage über die vorchristlichen Gerechten in den Hauptsatz, dagegen die über die minores der Gegenwart nur in einen vergleichenden Nebensatz gestellt haben, so ist es eben deutlich, daß die Frage nach dem Endschicksal der vorchristlichen simplices für sie die wichtigere gewesen ist. Das ist nun allerdings die Frage, welche für Ritschl weder eine Aufgabe des religiösen Erkennens noch ein Thema für die Theologie bedeutet, vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I[1], S. 116. Und hieraus wird seine Verwunderung verständlich. Um so mehr aber sollte diese Frage in einer Zeit, welche die religionsgeschichtlichen Studien so nachdrücklich aufgenommen hat, auf erneutes Interesse rechnen können. Jedenfalls kann man keine Geschichte der Religionsgeschichte schreiben, ohne der Versuche zur Lösung religionsgeschichtlicher Probleme zu gedenken, welche in der Lehre von der fides implicita vorliegen.

Insofern diese Lehre nun aber auch auf besondere Offenbarungen des christlichen Glaubensinhaltes an Heiden rekurriert, enthält sie auch ein enthusiastisches Moment. Freilich ist das Beispiel Hiobs nicht das einzige. Indem nämlich Hugo Viktorinus auch auf die Witwe von Zarpath verweist, wird die Möglichkeit aufgezeigt, daß heidnische simplices auch durch Berührung mit einem berufenen Vertreter der Offenbarungsreligion, wie Elias, zu einem impliciten Glauben gelangen konnten, vgl. F. i. I, S. 51f. Ja, der Lombarde hat sogar auf das von seinem Lehrer angewendete Beispiel Hiobs verzichtet, vgl. F. i. I, S. 59. Dagegen hat Albertus Magnus zwar den Glauben an einen Erlöser als für die natürliche Erkenntnis erreichbar angesehen und schon in dem

Opfer Abels einen Hinweis auf die Notwendigkeit des Opfers Christi erblickt, der einen impliciten Glauben daran begründen könne, aber es doch außerdem für unmöglich erachtet, daß die Güte der Vorsehung einem Menschen, der alles, was an ihm lag, zu seiner Vorbereitung getan habe, nicht eine Offenbarung über den Mittler entweder durch einen inspirierten Menschen oder durch ein sonstiges Zeichen geben sollte, vgl. F. i. I, S. 87. Und auch der Aquinate lehrt, daß vielen Heiden, wie nicht nur Hiob sondern auch die Sprüche der Sibylle bezeugen, eine Offenbarung über Christus geworden sei. Ja, auch einer, der im Walde oder unter wilden Tieren aufgewachsen ist, wird, wenn er nur in der Erstrebung des Guten der Vernunft folgt, von der göttlichen Vorsehung entweder einen Glaubensprediger zugesandt erhalten oder durch Inspiration über das zu glauben Notwendige unterrichtet werden, vgl. F. i. I, S. 117ff. Wie im ersten Bande nachgewiesen, hat die gleiche Frage auch für die Theologen der Gegenreformation, besonders auch in bezug auf die Völker des neu entdeckten Erdteils, erneutes Interesse gewonnen. Dabei tritt aber der Annahme einer unmittelbaren Inspiration heidnischer simplices die Erwägung entgegen, daß diese dann wohl zum Glauben, aber nicht zur Taufe gelangen würden, die doch nach Mk. 16, 16 die Bedingung für das Seligwerden ist. So kommen Männer, wie Dominikus Sotus, vgl. F. i. I, S. 228ff., nicht über ein „non liquet" hinaus.

Da Seeberg die Richtlinien für die Geschichte des impliciten Glaubens nur bis zur Reformation hin gezeichnet hat, sind auch die Komplikationen unberücksichtigt geblieben, unter denen die Lehre bei den späteren katholischen Theologen erscheint. Einmal nämlich beschäftigt sie seit Melchior Canus, vgl. F. i. I, S. 222ff., die Frage, ob die fides implicita nur zur Rechtfertigung oder auch zur ewigen Seligkeit ausreiche. Sodann wird von Dominikus[1] Bannez bis zur Gegenwart unterschieden und in verschiedenster Weise entschieden, welche Artikel als zum Heile absolut notwendig oder nur mit relativer Notwendigkeit (necessitate medii oder praecepti) explicite zu glauben sind.

Von den gegenreformatorischen Theologen kommt bei dem Ingolstädter Jesuiten Gregor von Valentia (1551—1603)

[1]) Nicht: Michael, wie F. i. I, S. 239 angegeben war.

zu den F. i. I, S. 228 ff. gegebenen Ausführungen noch eine „Oratio de veris ac falsis doctoribus“ [1], Ingolstadt 1585, als Ergänzung in Betracht, worin er das Recht des Autoritätsglaubens im allgemeinen und das des impliciten im besonderen mehr praktisch-polemisch verficht. Ein nach 1. Kor. 12 von Gott in der Kirche eingesetzter Lehrer muß entweder auf ordentliche Weise durch die Bischöfe oder auf außerordentliche Weise durch Gott selbst seine Lehrautorität empfangen haben, und zwar in dem Maße, daß auch die, welche an und für sich die Wahrheit einer Lehre nicht zu fassen und zu beurteilen vermögen, ihm eher als einem andern, der anders lehrt, mit Überlegung zustimmen können. Dazu ist ja das Amt der Lehrer da: „ut accommodate ad cujusque captum ea exponant, quae necessario credi debent“, S. 11. Vor allem aber sollen die rudes et ineruditi durch die Autorität der Lehrer zur Zustimmung bewogen werden, nicht als ob sie wegen der menschlichen Autorität der Lehrer glauben müßten, wie die Sektierer meinen, sondern weil diese Autorität sie sicher bewegen muß, wegen der göttlichen Offenbarung das unfehlbar glauben zu wollen, was ihnen ein legitimierter Lehrer als göttlich offenbartes Glaubensobjekt vorgelegt hat. Auch hier also zeigt sich der bekannte circulus vitiosus: Die göttliche Autorität beglaubigt den Lehrer, und dem Lehrer soll man glauben, daß die göttliche Autorität etwas beglaubigt hat. Aber nach Augustin, de utilit. cred., cp. 16, ist es eben allein die Autorität, durch welche der Lehre Unkundige veranlaßt werden können, zur Wahrheit zu gelangen. Daher die kurzen Katechismen, die seit Augustin zur Information der rudes im christlichen Glauben geschrieben und auch von Sektierern nachgeahmt worden sind. Sie enthalten allein das, „quae sufficere possint, non ut dijudicare ipse penitus „atque discernere doctrinam veram a falsa valeas, sed ut credas „certe cum assensione atque intelligentia quadam (!) ea, quae „doctorum atque adeo ipsius ecclesiae auctoritas merito tibi „persuasit“, S. 13. Derartig legitimierte und autoritativ wirkende Lehrer finden sich selbstverständlich bei Lutheranern, Kalvinisten und Sektierern nicht. Um die Menschen davon zu überzeugen, daß ihre Lehre die schriftgemäße, apostolisch

[1]) Soviel ich ermitteln konnte, nur vorhanden in der kgl. Univ.-Bibl. zu München, Sammelbd. Theol. 1087, S-B 208.

überlieferte, einst durch Wunder bekräftigte sei, stützen diese Lehrer sich vielmehr immer nur auf ihre eigene Behauptung und fordern, daß man ihr Glauben schenke. Aber wie sollen nun Leute, die selbst nicht die klare Wahrheit der Lehre von soviel Irrtümern unterscheiden können, durch die Wahrheit der Lehre an und für sich mit Überlegung zum Glauben gebracht werden? Es genügt ja nicht, nur die Wahrheit der einen oder anderen Lehre durchschauen zu können, um die Legitimation der Lehrer zu konstatieren. Ein einziger Irrtum in irgend einem Glaubenssatze, hartnäckig festgehalten, macht zum Häretiker und schließt von der alleinseligmachenden Kirche aus. Das Athanasianum sagt deutlich: „Quam (catholicam fidem) nisi quisque integram inviolatamque servaverit“ etc. Und wenn es dann weiter heißt: „Fides autem catholica haec est“, so soll damit durchaus nicht, wie etliche leichtfertig vorgeben, gesagt sein, daß der vollständige, heilsnotwendige Glaube allein in den Artikeln von der Trinität und der Inkarnation enthalten sei, sondern nur, daß diese Artikel in hervorragender Weise zur fides catholica gehören. Will man sich also durch die Lehraussagen selbst leiten lassen, ob man bezüglich der gesamten Glaubenslehre lieber diesem als jenem Lehrer zustimmen soll, so muß man ein selbständiges Urteil fällen. Dazu aber sind Fürsten, Adlige, Kaufleute, Handwerker, ungebildete Leute aus dem Volke und Bauern gar nicht imstande.. Sie können wohl, von Gelehrteren unterrichtet, die Glaubensgegenstände, so gut es geht, einfältig erfassen und glauben, aber bei den heute so zahlreichen Kontroversfragen, bei der allseitigen Mannigfaltigkeit der Beweisführungen vermögen sie durchaus nicht die Wahrheit der Glaubenslehre aus ihr selbst heraus zu beurteilen und zu durchschauen, S. 17 f. Es ist geradezu ein Wahnsinn, wenn die Sektierer den genannten Leuten eine derartige Fähigkeit zuschreiben oder vorspiegeln. Und was der gemeine Haufe sich heute in dieser Hinsicht anmaßt, entspricht teils seinem frechen Leichtsinn, teils ist es die Schuld dieser Lehrer, die dem Volke nicht die ausgeführte, wahre Form der Lehre bieten, sondern nur ein der Fassungskraft der simplices angepaßtes Zerrbild. Nun bildet sich die misera plebs ein, die Sache selbst zu erfassen, während sie doch nur den Schatten statt des Körpers umfaßt. Das Volk hält es für sehr leicht verständlich, daß es nur einen Mittler, also

nicht mehrere, also keine Heiligen gibt. Aber es fragt sich doch, von welcher Art von Interzession Paulus 1. Tim. 2, 5 so schreibt. Das Volk glaubt dem Prediger, der ihm ohne jede eingehende Auseinandersetzung sagt: „Jesus Christus ist uns zur Gerechtigkeit gemacht; also werden wir durch seine, nicht durch die uns inhärierende Gerechtigkeit gerecht gemacht.“ Aber zwischen causa efficiens und causa formalis der Gerechtigkeit lernt das Volk nicht unterscheiden. Ebenso steht es mit dem: „Trinket alle daraus!“ Da ist jedes alte Weib in der Kirche, selbst wenn sie schläft, so scharfsinnig, daß es ihr einleuchtet, der Kelchgenuß ist allen geboten. Aber natürlich wird ihr nichts davon vorgetragen, zu wem Christus so gesprochen, und welche Würde sie in der Kirche einnahmen. Allein die Glaubenslehre umfaßt ja noch viel mehr als diese Kontroverspunkte. Die Lehrer der Sektierer wollen also nur unter dem Vorwande der Wahrheit den Glauben und die Zustimmung der Menschen einheimsen. Von einer Zustimmung aus Sachkenntnis kann nicht die Rede sein. Selbst ein kluger, aber der Theologie unkundiger Mann muß sich doch sagen: „Non res ipsas (licet earum quidem audio vocabula) ita mente comprehendo, ut ad prudenter judicandum de veritate doctrinae controversae oporteret. Ich verstehe nicht genügend, was überhaupt Erbsünde, inwiefern sie Substanz (Flacius) oder Akzidens ist, was justitia inhaerens oder imputativa, was dispositio ad gratiam, was sacrificium, was opus operatum, was meritum ex condigno etc. bedeutet. Auch dazu bin ich nicht imstande, die Schriften, Zeugnisse und Beweise der dissentierenden Parteien zu verstehen und untereinander zu vergleichen. Und schließlich verpflichtet mich doch Gott nicht dazu, Theologie zu studieren, um den unverderbten Glauben zu besitzen. Es bleibt also nur übrig, mich durch Autorität zur Zustimmung zu dieser oder jener Lehre bewegen zu lassen.“ Eine genaue Abwägung aber wird ergeben, daß hinsichtlich der natürlichen Stützen dieser Autorität — Geistesanlage, Studien, Alter, Menge derer, die in derselben Lehre übereinstimmen, — die katholischen Lehrer den sektiererischen in nichts nach-, in verschiedenen Punkten sogar voranstehen, hinsichtlich der wunderbaren Stützen ihnen aber ohne Zweifel überlegen sind, denn die Sektierer können für ihre Glaubwürdigkeit keinen Wunderbeweis beibringen. Einem solchen Manne, der die katholischen Kontroverslehren, ohne sie selbst

zu verstehen und zu beurteilen, auf Autorität hin für wahr hält, steht selbst der Weltenrichter machtlos gegenüber: „Obsecro, quid in illo tremendo judicio opponet deus huic „principi viro, huic nobili, huic mercatori, huic opifici, huic „quisquis sit homini illiterato, qui hunc in modum apud se „ratiocinatus, doctrinam potius Catholicorum de multiplicibus „illis quaestionibus hodie controversis veram atque divinam „esse crediderit? An convinci poterit, minus prudenter id cre„didisse?“ (S. 26—31). — Man wird zugestehen müssen, daß Gregor von Valentia mit dem Vorwurfe des gleichen Autoritätsglaubens, den er gegen die „Sektierer“ in den Reformationskirchen erhebt, nicht völlig im Unrecht gewesen ist. Daß die Zustimmung zur reinen Lehre auch von solchen gefordert und geleistet worden ist, die kein eingehendes Verständnis davon besaßen, ist nicht zu bestreiten. Aber die Gemeinden der Orthodoxie waren doch auch tatsächlich theologisch gebildeter und interessierter, als der katholische Polemiker es zugestehen will.

Der viel zitierte Jesuit Martin Becanus (1561—1624) behandelt in seinem „Compendium manualis controversiarum“[1] unsere Frage bereits mit Rücksicht auf die synkretistische Strömung seiner Zeit. Viele „politici“ meinen, daß die Katholiken im katholischen, die Lutherischen im lutherischen, die Kalvinisten im kalvinischen Glauben selig werden können. Dies kann auf zweierlei Art verstanden werden. Entweder alle und jeder einzelne können „in sua fide“ selig werden, wenn sie nur nach Joh. 3, 15 an Christus als Fundament des Glaubens glauben, und das tun sie ja auch alle drei. Das wäre dann ein unbestimmter, konfuser Glaube an ihn, der sich auf die hauptsächlichsten mysteria de Christo im besonderen nicht einläßt. Oder alle und jeder einzelne können selig werden, wenn sie die 12 Artikel des Symbolums glauben, weil darin die summa seu regula totius fidei christianae enthalten ist. Auch das tun alle drei. Und dieser Glaube ist dann ein distinkter an Christi Gottheit und Menschheit, sowie an die Mysterien seines Lebensganges, wie sie das Symbolum aufzählt. Aber die erste Interpretation ist

---

[1]) Die gesammelten Werke des Becanus erschienen Mainz 1630 u. ö., das Manuale Köln 1696 mit Zusätzen aus anderen seiner Schriften. Das Compend. man. zitiere ich nach der Ausg. Heidelbg. 1759 f, 2 tomuli.

falsch. „Non enim sufficit ad salutem, si confuse tantum credas in Christum.“ Sonst könnten auch Arianer, Donatisten, Pelagianer u. a. Ketzer selig werden, die doch auch, wenigstens confuse, an Christus glauben. Solches Unkraut soll aber nach dem Evangelium verbrannt werden. Und wozu dann noch die Streitigkeiten und das Anathematisieren zwischen den drei Bekenntnissen? Allein die Schriftstellen, die man für jene erste Auslegung anzieht, sind nicht von Christus in confuso, sondern distincte et in particulari von den vornehmlichsten offenbarten Mysterien zu verstehen. Joh. 3, 15 redet deutlich von dem eingeborenen Sohne Gottes, und bei 1. Kor. 3, 11, wo Christus Fundament des Glaubens heißt, sind die Mysterien, von denen Paulus Röm. 1, 4; Gal. 4, 4; 1. Kor. 1, 23; 15, 3. 14; Eph. 4, 8 spricht, als eingeschlossen zu denken und anderes ähnliches, was das Athanasianum erwähnt. Die zweite Interpretation: alle können selig werden, welche die 12 Artikel des Apostolikums glauben, will Becanus unter folgenden vier Einschränkungen gelten lassen: 1. wenn man diese Artikel explicite nach ihrem wahren und legitimen Sinne glaubt; 2. „si reliquos articulos, qui „non sunt in symbolo, ut minimum credas implicite, i. e. si „generatim credas, quod ecclesia credit, et paratus sis in „particulari credere, quidquid ab ecclesia credendum proponi„tur“; 3. wenn man keinen Irrtum festhält, der dem wahren Glauben zuwider ist; 4. wenn man die Gebote Gottes beobachtet. Becanus zieht auch sofort aus diesen Einschränkungen die nötige Konsequenz: Das alles trifft bei Lutheranern und Kalvinisten nicht zu, denn sie glauben nicht den Artikel von der sancta catholica ecclesia, sind auch nicht bereit, andere von dieser Kirche vorgelegte Artikel zu glauben, geben ihre Irrtümer nicht auf und beachten die göttlichen Gebote des Dekalogs so wenig, daß sie sogar lehren, dieselben könnten gar nicht beobachtet werden (!). Also können sie in ihrem eigenen Glauben nicht selig werden (l. V, c. 1).

Ebenso präzis sind Becanus' Ausführungen über den Kinderglauben. Luther lehrt, daß die Kinder aktuellen Glauben haben, der teils durch den Exorzismus, teils durch die Gebete der Kirche erzeugt wird. (C. armat. vir. Cochlaeum). Dann wäre der von der Schrift nicht erwähnte Exorzismus bei der Taufe wichtiger als diese, da er ja die fides justificans wirkte. Von den Anhängern Luthers lehren die einen eine fides actualis

der Kinder (L. Hutter, Compend.), die anderen pios motus (Mel. Loci 1558), die dritten beides (Dav. Chyträus, Catech. cp. 7; 1589); aber keiner kommt auf den Exorzismus zurück. Die Katholiken lehnen mit Augustin (Ep. ad Dardan., cp. 57, qu. 2) aktuellen Glauben und pios motus ab. Sie lehren eine fides habitualis, sagen aber doch auch, daß die Kinder actu glauben, weil sie actu getauft werden (Augustin, de peccati meritis et rem., l. 1, c. 27) und weil sie mit fremdem Glauben glauben (Augustin, Sermo 10 de verbis apostoli: „Accommodat illis mater ecclesia aliorum corda, ut credant"). Erwachsene können freilich nur durch aktuellen Glauben gerechtfertigt werden, „at infantes salvari possunt partim fide aliena, partim propria habituali". Die Luther'schen Beweisstellen für aktuellen Kinderglauben werden verworfen. Mt. 18, 6 redet von schon größeren Kindern. Johannes d. T. hat als Embryo nicht geglaubt, sondern ist gehüpft. Ein Beispiel macht auch noch keine allgemeine Regel, sowenig wie der redende Esel Bileams beweist, daß alle Esel reden. Die Paten aber lügen nicht, wenn sie für das Kind antworten: „Credo"; denn sie wollen damit nur sagen, daß das Kind actu alieno glaubt (vgl. Thomas III, qu. 68, a. 9 ad 3). „Prodest fides aliena, sicut obest peccatum alienum" (l. II, c. 2).

Im übrigen hat Becanus, der zur Abgrenzung gegen die Sektierer jeden konfusen Glauben an Christus ablehnte, den simplices die Ausübung der fides implicita doch wieder im weitesten Umfange zugestanden: „Rudiores, qui non possunt „omnes et singulos (articulos) in particulari capere et addiscere, „excusantur a peccato, si eos implicite et in universali credunt, „quod tunc fit, quando explicite credunt, vera esse omnia, „quaecunque ab ecclesia proponuntur" (Theol. schol., Tr. 1 de fide, c. 12, n. 14, in Opp. t. 1). Hier sieht nämlich auch Becanus in den beiden jederzeit zu glauben notwendigen Artikeln von Gottes Dasein und Vorsehung alle anderen Artikel als eingeschlossen an (a. a. O. cp. 2, q. 3, concl. 1), freilich nicht sofern diese Prinzipalartikel uns durch das Naturlicht, sondern sofern sie uns durch die Offenbarung bekannt gemacht und mit übernatürlichem Glauben geglaubt werden (a. a. O. concl. 2, n. 3 ff.). Demnach sind die andern Artikel nicht mit evidenter logischer Konsequenz aus jenen beiden abzuleiten. Allein Becanus behauptet, wer jene beiden infolge der Offenbarung Gottes expresse glaubt, der hat nicht

nur den ausdrücklichen Willen, sie zu glauben, sondern von dem könne man auch annehmen, daß er auch alle übrigen Artikel um derselben Offenbarung willen glauben wolle. Und zweitens dürfe man doch sagen, daß die übrigen Artikel in jenen beiden teils ex natura rei teils ex libera dei voluntate implicite enthalten seien, nämlich alle Artikel von Gott und der Dreieinigkeit der Natur der Sache nach in dem Artikel von Gottes Dasein und alle noch übrigen Artikel nach Gottes freiem Gnadenwillen in dem von der Vorsehung. Die logischen Fehlschlüsse dieser Argumentation sind natürlich von der protestantischen Kritik nicht unbemerkt geblieben, wie wir noch später auszuführen haben werden.

Zu den leidenschaftlichsten Verfechtern des impliciten Glaubens gehört auch Johann Scheffler (Angelus Silesius, 1624–77[1]). Mit dem Fanatismus des Konvertiten behauptet er im Traktat VII „Vom Recht des Papstes über die Deutschen", I, 374 f., die Deutschen schuldeten dem römischen Papste absoluten Gehorsam, selbst wenn er nicht der allgemeine Hirte, der oberste Bischof wäre, schon darum, weil sie von ihm als ihrem geistlichen Vater das Christentum empfangen hätten. Jahrhunderte lang sind sie seine unmündigen Kinder gewesen, und Bauern, Bürger und Edelleute, ja selbst Fürsten und Könige beweisen es, daß sie auch heute noch nicht ihres Vaters Verstand erlangt haben. Das Urteil der lutherischen und kalvinischen Professoren und Prediger über die erstgenannten drei Stände ist hiermit konform. Auch sie halten diese Stände im Vergleich mit sich selbst für Kinder. Diese sollen ihnen schlechthin Beifall geben, den vorgetragenen Glaubenssachen nicht zu vorwitzig nachforschen, sondern die gegebene Auslegung als die richtige annehmen. Weder kalvinische noch lutherische Bauern, Bürger und Adlige sind deshalb kalvinisch oder lutherisch, weil sie die Schrift so gut verstehen oder auslegen können, wie ihre Reformatoren oder Lehrer, sondern weil sie als unmündige Kinder einfältig glauben, was ihnen jene vom Verstande und von der Auslegung der Schrift vorsagen. Sie alle „leben nur des an den Katholischen verworfenen Köhlerglaubens, d. i., glauben, was ihre Prädikanten glauben, welches dannenhero gar klar

[1]) Vgl. die von dem Grüssauer Abte Bernhard Rosa besorgte Sammlung der Scheffler'schen Streitschriften „Ecclesiologia oder Kirchenbeschreibung", Neisse und Glatz 1677, 2 Bände.

ist, weil sie der Erlernung der Sachen nie obgelegen, und so ihnen ein Zweifel vorkommt, sich deswegen bei jenen befragen müssen". Sie sind nicht besser als die Schwenckfelder, die sich immer auf ihren Herrn Kaspar beriefen. Will man einwenden, kalvinische und lutherische Stände vermöchten es sehr wohl, selbst in der Schrift zu forschen und ihrer Prädikanten Lehre daran zu prüfen, so hält Scheffler dagegen, daß sie dann in der Schrift doch nur das sehen, was ihre Prädikanten haben wollen, wenn sie nicht von diesen Schwärmer, Schwindler und Abtrünnige gescholten werden wollen. Auf jeder Seite erzeugt der Lehrer seinen Jünger vermittelst vorgefaßter Meinungen, bei denen der letztere als bei der einmal erkannten, vermeintlichen Wahrheit auch bleiben soll, ohne sich um andere Religionen zu kümmern. Was aber Kalvinisten und Lutheranern recht ist, muß dem römischen Papste aus dem anfangs genannten Grunde tausendmal mehr recht sein. Nicht die Glieder des Leibes haben den Verstand, sondern echt schriftgemäß (1. Kor. 12) das Haupt. Es gebührt also den Gliedern nicht zu fragen, ob das Haupt recht oder unrecht lehre. Sie haben ihm nur zu gehorchen, im übrigen aber sollen sie den Schöpfer sorgen lassen, der das Haupt mit dessen Verstande den Gliedern vorgesetzt hat. Daß sie das nicht getan, ist das Unrecht der deutschen Kirchen, wie denn auch hierin der Ursprung aller und jeder Ketzerei liegt. Dürften die Untertanen fragen, wie ihr Herr sie regiert, und sich dem Gehorsam gegen ihn entziehen, dann wäre keine Obrigkeit eine Stunde lang sicher. Dem frommen Christen aber steht das um so weniger zu, als Christus für den Glauben des Hauptes gebeten hat. Derselbe kann also nicht abnehmen, und somit kann der Papst nichts wider den Glauben lehren (a. a. O. I, 375—79).

Hat Scheffler hier dem blindesten Autoritätsglauben das Wort geredet, so hat er in seinem „zweiten Sendschreiben wegen der unsinnigen Lästerungen Ägidii Strauchs, Prädikanten zu Danzig, die er in seinen Purim-Predigten wider den Papst und dessen Ablaßerteilung herausgeschüttet hat", die Ausführungen der von Luther samt der Bannbulle ins Feuer geworfenen „Summa" des Angelus de Clavasio[1]

[1]) Ich kenne den Wortlaut der Angelika (Nürnberg 1492) nur nach Dannhauer, Hodomoria spiritus Papaei II, phantasma 9: „Error circa fidem

über die Verdienstlichkeit impliciten Glaubens trotz expliciten Irrglaubens nachdrücklichst in Schutz genommen (Eccles. I, S. 1098f.): „Es ist ja wahr, daß, wenn ein Einfältiger von einem vornehmen Prediger (nicht Prädikanten) oder Bischofe, den er als Christum zu hören schuldig ist, in seiner Einfalt einen Irrtum für wahr annähme und denselben in der Meinung, dem Glauben gehorsam zu sein, glaubte, doch bereit wäre, besseren Unterricht anzunehmen, er nicht allein durch diesen Irrtum nicht sündigte, sondern auch den Himmel verdiente, indem er, den Bischof hörend, täte, was ihm Christus befohlen hat. So ist's auch wahr, daß ein altes Weib, die es nicht besser verstünde, keine Todsünde beginge oder einer Ketzerei zugetan wäre, wenn sie gleich glaubte, daß die heilige Dreifaltigkeit eine Frau wäre, so sie es nur in der Meinung glaubte, daß es die Kirche dafür hielte: weil ihr dieser Irrtum in ihrem Unverstande an der Seelen Seligkeit nicht schadet, indem sie doch glaubte, daß die heilige Dreifaltigkeit drei Personen in einem Wesen sind, weil sie glaubte, was die Kirche glaubt, und nicht im Willen, etwas Ungereimtes von Gott zu glauben, sondern nur in ihrem Unverstande irrte." — In seiner „Vertädigung der vorgehenden Sendschreiben oder Schauführung des lästernden Höllenhundes" von 1674 macht Scheffler es dem oben genannten Danziger Prediger zum Vorwurf, daß er den Bischof Hosius (vgl. F. i. I, S. 230ff.) zum Urheber des Spottwortes „Köhlerglaube" gemacht habe. Es sei doch etwas anderes, das Wort zur Verspottung der Gefangennahme der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gebrauchen, wie Strauch es tue, als mit der einfachen Erzählung von dem Köhler die Frage beantworten, ob man die Leute auf den Glauben der Kirche verweisen dürfe, wie das eben bei Hosius der Fall sei. Die lutherischen Theologen hätten aber zu Regensburg und Leipzig selbst zugestanden, daß niemand — weder Lehrer noch

aliquando est meritorius, aliquando cum peccato veniali, aliquando cum mortali. Meritorius est secundum ipsum, quando aliquis audit aliquem praedicatorem famosum vel episcopum praedicasse aliquem errorem et simplex credit animo oboediendi fidei, paratus tamen corrigi (vgl. Innocenz III, F. i. I, 63f.). Cum peccato veniali: ut vetula credit trinitatem esse unam foeminam; et quia credit, ecclesiam sic tenere, sic credit; et tamen non est haereticus, quia conditionaliter sic credit, si ecclesia sic tenet et credit. Cum mortali, quando homo scienter credit contra articulos fidei vel determinationem ecclesiae."

Hörer — als allein die Kirche das Privilegium habe, nicht zu irren, und es daher besser sei, der Kirche zu glauben als sich selbst. Strauch aber wolle, man solle zwar den Vorstehern der Kirche gehorchen, aber gleichwohl, wie die Berrhöenser, die Geister prüfen, also doch wieder den Vorstehern nicht gehorchen. Als ob die Geister, die der Kirche über 1600 Jahre vorgestanden hätten, unbekannt und neue Propheten wären, die jeder lesenskundige Henkersknecht erst an der Schrift prüfen müßte. Es ist demnach keine teuflische Eingebung, wenn man mit Hosius nichts für gefährlicher erachtet, als aus der Schrift, vornehmlich im schweren Todeskampfe streiten zu wollen. Wehe sonst dem armen lutherischen Schweinehirten, wehe allen, die wohl lesen können, es aber aus Schwachheit nicht vermögen. Wohl hingegen allen Katholischen, die den Teufel mit dem Köhlerglauben verjagen und auf den Glauben der Kirche ohne einige gefährliche Disputation selig hinscheiden können. Dieser Köhlerglaube, der sich nach Christi Befehl auf den Glauben der Kirche bezieht, besteht durchaus nicht in bloßer Unwissenheit. „Er weiß, daß er glaubt, was Gott zu glauben befohlen hat, wenn er glaubt, was die Kirche glaubt, obgleich implicite.“ Er weiß, daß er an Christum glaubt und ihn erkennt, soviel es ihm zu seiner Seelen Seligkeit nötig ist, weil die Kirche ihm den predigt und vorstellt. Gewiß kann man diesen Glauben mit Augustin eine fidelis ignorantia nennen, aber außer ihm hilft doch kein Wissen von Christus, wenn man auch mehr von ihm wüßte, als alle Theologen der Christenheit. Und darum ist es temeraria scientia, in der Bibel allzuviel lesen zu wollen, ob auch die Kirche glaube, was ihr Gott zu glauben befohlen hat, zumal diese doch, selbst nach dem Zugeständnis der lutherischen Theologen, das Privileg der Unfehlbarkeit hat. Wenn jeder Lesebengel die Schrift um Rat fragen und verstehen kann, dann muß daraus höllische Zerrüttung und alle Ketzerei hervorgehen. Nicht einmal die Prädikanten selbst können auf die Bibel hin eins werden, wer recht hat, trotzdem sie sich nun 150 Jahre lang darum zerzaust haben. Wollte aber ein lutherischer Schweinehirt seinem Prädikanten vorhalten, nach seinem Schweineverstande habe er gefunden, daß der Prädikant nicht schriftgemäß predige, so würde dieser ihn in seinen Schweinestall weisen und zu einfältiger Glaubung des Luther'schen Evan-

gelii vermahnen. Damit weisen die Prädikanten selbst die Ihrigen auf den Köhlerglauben hin. Mißbilligen also auch sie das Prinzip der Selbstbelehrung, wie sollte es dann die katholische Kirche billigen, zumal der Gehorsam gegen die Kirche, den Röm. 12, 1 einen vernünftigen Gehorsam nennt, keineswegs des Verstandes beraubt, sondern gerade den Verstand vor Zerrüttung durch Ketzerei schützt. Wer diesen Gehorsam Eselsgehorsam schilt, schilt den hl. Geist und sich selbst. Der Prädikantischen Betrug aber hält die Seelen unter dem Schein der Bibellesung vom Gehorsam gegen den katholischen Glauben ab und will nur, daß sie seiner eigenen Auslegung blind gehorsam sein sollen, während doch weder ein einzelner Prädikant, noch ein Kollegium, noch eine Partikularkirche das Vorrecht besitzt, die Schrift unfehlbar auszulegen. Christus aber hat durchaus nicht allen lehrbedürftigen Laien befohlen, sich aus der Schrift selbst zu belehren. Die Berrhöenser taten das billig, da Paulus nicht ihr ordentlicher Vorsteher oder die Kirche war, der sie als Kinder zu gehorchen schuldig waren. Der hl. Geist will nicht, daß wir jedem Hergelaufenen ohne Prüfung glauben sollen. Unsere Laien aber, auch die vornehmen, brauchen nicht erst in der Schrift zu suchen, ob ihnen die vom hl. Geiste fortdauernd geleitete Kirche Christum recht predige; sie nehmen vielmehr die katholische Predigt in christlicher Einfalt mit dem intellectu passivo oder dem Verstande der Kinder Gottes an (Eccles. I, S. 1164—72).

Der Traktat „der katholisch gewordene Bauer und der lutherische Doktor", der Augustins von Melanchthon zitiertes Wort: „Evangelio non crederem" etc. als Motto trägt, ist beinahe eine Dramatisierung der Köhleranekdote. Der Bauer sagt, die Lutherischen wollten immer alles mögliche aus der Bibel beweisen, was gar nicht darin stehe. Der Doktor muß das zugeben; „wenn jemand auf die Worte dringe", könne man es nicht immer aus der Schrift zeigen, wie auch Luther bezüglich der Kindertaufe bekannt habe. Der Bauer erklärt, eben hierdurch an der lutherischen Lehre irre geworden zu sein. Wenn die Lutherischen ihm wenigstens den „apostolischen Mann" zeigen könnten, durch den sie den rechten Verstand der Schrift erhalten haben, so würde er ihnen assentieren. So aber habe er sich an die katholische Kirche gehalten, da er weder lesen noch schreiben könne, also auch

die Schrift nicht verstehe, sondern nur denen glauben müsse, die sie und deren Verständnis von den Aposteln empfangen haben. Der Doktor hält es für unnötig, einen solchen apostolischen Mann zu nennen: „Wir haben den rechten Verstand der Schrift, weil wir sie jedem vorlegen und jeden urteilen lassen, ob nicht unsere Auslegung mit ihr übereinstimme". Zudem bezeuge Luther, sie sei das sonnenklarste Buch auf Erden, sodaß ein jeder ohne Unterschied des Standes, wenn er nur lesen kann, sie auch zu verstehen vermag. Der Bauer erwidert, der Schweinehirte seines Dorfes, der lesen könne und mit ihm katholisch geworden sei, habe doch nicht sehen und verstehen können, daß ein einziger lutherischer Artikel klar in der Schrift enthalten sei. Ja selbst der Dorfschulze und der Junker in der Nachbarschaft hätten es nicht vermocht. Und auch der Doktor selbst habe ihm nie zeigen können, wo es stehe, wieviel Glaubensartikel seien, und welche alle man bei Vermeidung der Verdammnis glauben müsse. Daß Luther ein apostolischer Mann sei, könnten die Lutherischen auch nicht beweisen. Somit empfehle es sich mit der katholischen Kirche den „Ältesten, Vornehmsten und Zahlreichsten" zu glauben. Habe doch der Doktor selbst bei einer Grenzbesichtigung nicht den beiden jungen Förstern, sondern den alten, meisten und vornehmen geglaubt. „Ich bin ein einfältiger, gemeiner, ungestudierter Mann, der die Glaubensartikel nicht verfechten kann, und darum meinen Glauben kürzer fassen und mich auf etwas Unfehlbares setzen muß. Weil ich denn kraft angeführter und von euch selbst bestätigter Schrift glaube, daß die wahre allgemeine Kirche nicht fehlen — — kann, so glaube ich auch nur insgemein und halte alles für wahr, was die allgemeine Kirche glaubt und für wahr hält, ob ich's gleich nicht verstehe oder ausgrübeln kann." Der Doktor selbst werde ihm zugestehen müssen, daß dieser einfältige Glaube an die unfehlbare Kirche zur Seligkeit ausreiche, da Gott, der allen Menschen geholfen wissen will, die Seligkeit nicht so hoch gespannt haben könne, daß man alle Glaubensartikel verstehen müsse, da sonst Tausende von Bauern, Knechten und Handwerkern aus Vorsatz Gottes verdammt wären. Der Doktor gibt zu, daß man in diesem einfältigen Glauben selig werden könne, wenn man sich nur nicht der papistischen Abgötterei teilhaftig mache. Auf diesen

Vorwurf reagiert der Bauer wunderbarer Weise auf einmal mit starker fides explicita. Er weiß, daß er nur Gott anbetet, die Heiligen bloß als Fürbitter anruft, auch deren Bilder nicht mit göttlicher Anbetung verehrt, daß er die Verdienste Christi preist und dadurch selig zu werden hofft, aber nicht wie ein fauler Knecht ohne eigene, daß er das Sakrament in einer Gestalt empfängt, wie die Emmausjünger. Und hat's der Herr so getan, so kann seine Frau, die Kirche, nicht unrecht tun. So wisse auch er sich zur Hochzeit geladen und sei zufrieden mit dem, was Braut und Bräutigam ihm vorsetzen, auch mit den Brosamlein (vgl. Ecclesiol. I, S. 888—98).

Es ist nicht zu leugnen, daß Scheffler ein hervorragendes Geschick hat, die Schwächen der Gegner zu erspähen. Was er in negativer Weise gegenüber einer Orthodoxie, die zwischen Religion und Dogmatik nicht mehr zu unterscheiden vermag, über die Universalkirche, die auch nach lutherischer Lehre als irrtumslose Autorität gelten soll (vgl. F. i. II, S. 56 ff.), über die Behandlung der simplices auch durch die lutherischen Theologen und Prediger u. a. ausführt, ist mit glücklicher Hand zur Verteidigung des eigenen Standpunktes herausgegriffen. Wichtiger noch ist für uns die Beobachtung, daß es bei Scheffler nicht zutrifft, daß die Mystik, wie man sonst wahrnehmen kann, die Starrheit der kirchlichen Lehrunterschiede erweicht. Am wichtigsten aber ist es, an ihm zu sehen, wie innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft der Vertreter einer vielfach recht unklaren kontemplativen Mystik zum beredten Anwalt des ebenso unklaren impliciten Glaubens geworden ist.

Wie stark die über die Meditation hinauswachsende, abstrakt mystische Kontemplation mit der fides implicita verwandt ist, beweist auch das Beispiel Michaels de Molinos (1640—97). Unter den 68 Sätzen, welche Innocenz XI., derselbe Papst, der auch die laxen Sätze der jesuitischen Kasuistik über den impliciten Glauben verworfen hat, vgl. F. i. I, S. 293 ff., im Jahre 1687 und zwar auf Betreiben der jesuitischen Partei verdammte, befinden sich auch folgende[1]: „6. Vita aeterna est illa, in qua non cognoscitur nec lumen

[1]) Ich zitiere nach Becanus, Compend. manual., Heidelberg 1759 f., t. 2 am Ende.

„nec amor nec resignatio et non oportet deum cognoscere „et hoc modo recte proceditur. 7. Non debet anima cogitare „nec de praemio nec de punitione nec de paradiso nec de in„ferno, nec de aeternitate. 21. In oratione opus est ma„nere in fide obscura et universali cum quiete et „oblivione cujuscunque cogitationis particularis ac „distinctae attributorum dei ac trinitatis et sic in dei prae„sentia manere ad illum adorandum et amandum eique inser„viendum sed absque productione actuum: quia deus in his „sibi non complacet." Es wird auch von einer derartig abstrakten mystischen Kontemplation gelten, daß Anschauungen ohne Begriffe blind sind, — gerade so blind wie die fides implicita. Es entspricht dieser Verwandtschaft durchaus, wenn in einem weiteren der vom Papst verdammten Sätze der Theologe als zur Kontemplation minder geeignet bezeichnet wird, als der homo rudis, dessen Domäne ja auch das Gebiet des eingewickelten Glaubens ist.

Eine Anzahl katholischer Schriftsteller der gegenreformatorischen Epoche bis zum Ausgange des 17. Jahrhunderts, welche im ersten Bande dieses Werkes noch nicht berücksichtigt werden konnte, wird bei der Darstellung des Standpunktes, den die evangelischen Theologen jenes Zeitraums zu unserem Problem einnehmen, noch Berücksichtigung finden. Das mir inzwischen erst bekannt gewordene, s. Zt. viel verbreitete Compendium theologiae moralis von Simon Sobiech (1749—1832), des auch von Joh. Ant. Theiner verehrten Rektors am Breslauer Klerikalseminar, welches am Ende des 18. Jahrhunderts erschien[1], steht deutlich unter dem Einflusse der strengeren Anforderungen an den expliciten Glauben in der Konstitution „Etsi minime" Papst Benedikts XIV. (vgl. F. i. I, S. 307 ff.). Nachdem Sobiech die üblichen Definitionen von fides explicita und implicita, necessitas medii und praecepti gegeben, auch festgestellt hat, daß das Materialobjekt des Glaubens alle von Gott offenbarten, geschriebenen wie überlieferten Wahrheiten bilden, nennt er als heilsnotwendige Artikel: 1. Gottes Dasein, 2. Gottes doppelte Vergeltung, 3. die drei Personen der Gottheit, 4. die Annahme der menschlichen Natur durch die zweite Person zum Zwecke unserer Erlösung,

[1]) Erschienen 1798, 1806, 1824, 1838 (Breslau). Die Zitate sind nach der letztgenannten Ausgabe gegeben.

5. die Unsterblichkeit der Menschenseele, 6. die Notwendigkeit der götttlichen Gnade zur Seligkeit. Nec. praec. sind zu glauben: 1. die Artikel des Apostolikums, 2. die sieben Sakramente und die zu deren Empfange notwendige Disposition, besonders Eucharistie und Buße, 3. das Vaterunser, 4. der Dekalog und die Kirchengebote, 5. nach bestehendem Usus der englische Gruß. Ist der Beichtvater im Zweifel, ob der Pönitent alles nec. med. Notwendige weiß, so muß er danach fragen; denn ohne Kenntnis dieser Stücke gibt es keine Absolution. Also muß derselben entweder eine Belehrung vorausgeschickt werden, oder der Pönitent ist zu entlassen, bis er unterrichtet zurückkehrt. Hat er das nec. medii Notwendige sein ganzes Leben lang noch nicht gewußt, so muß er nach empfangener Belehrung Generalbeichte ablegen, da in diesem Falle alle vorangehenden Beichten ungiltig sind. Diese verschärfte Praxis finde ich bei Sobiech zum ersten Male vorgeschrieben. Kennt Pönitent aber das nec. praec. Notwendige nicht, so kann er absolviert werden, wenn er seine Nachlässigkeit bereut und den festen Vorsatz hat, das Versäumte nachzuholen, aber nicht, wenn er, schon früher einmal ermahnt, inzwischen lässig gewesen ist. In Todesgefahr soll der Beichtvater den Pönitenten, dessen Unwissenheit er bemerkt, über das nec. med. Notwendige und, soweit möglich, auch über das nec praec. Notwendige belehren und ermahnen, seine Nachlässigkeit zu bereuen. Ist eine Belehrung wegen allzugroßer Schwäche nicht mehr möglich, so soll der Beichtvater durch Abfragen über jeden einzelnen heilsnotwendigen Artikel fides explicita hervorrufen, also den Sterbenden fragen: „Glaubst du, daß ein Gott ist?“ etc., und dieser soll jedesmal mit „Ich glaube“ antworten. Die Absolution erfolgt in diesem Falle nur sub condicione.

Alle jene vorgenannten Artikel können nun gedächtnismäßig auf dreierlei Weise erfaßt werden: 1. quoad substantiam, d. h. nach dem einfachen Wortlaut, — wenn jemand weiß, daß die drei Personen nur ein Gott sind, — und so müssen es die Gläubigen wissen; 2. quoad modum, d. h. nach der durch die Kirche überlieferten Explikation des Glaubensgeheimnisses, — wenn jemand weiß, wie es möglich ist, daß, obwohl drei Personen sind, doch nur ein Gott ist, und in welcher Relation die drei Personen zueinander stehen, — so müssen es die curati, parochi und Seelsorger wissen, 3. quoad

difficultates et controversias, welche sich bezüglich der Glaubensartikel erheben oder von anderen entgegengehalten werden, — so müssen es Bischöfe, Prälaten und Doktoren wissen. Indessen macht auch Sobiech zugunsten der rudes eine Ausnahme. Da sie oft das, was sie zu glauben verpflichtet sind, z. B. die Kirchengebote, nicht gedächtnismäßig aufsagen können, so darf es ihnen auch im einzelnen abgefragt werden, z. B. „Wozu bist du an Sonn- und Festtagen verpflichtet?“ Und auf diese Weise zeigen auch sie, daß sie es quoad substantiam wissen: „quod in rudibus quandoque sufficit“.

Daß der Glaube aber wirklich zur Seligkeit notwendig ist, zeigt Hebr. 11, 6; und zwar für die kleinen Kinder ist es die durch die Taufe eingegossene fides habitualis, für die Erwachsenen außer dieser noch die fides actualis. „Nec sufficit „ad salutem, si adulti implicite dumtaxat credant omnia, quae „ecclesia credit aut credenda proponit, sed requiritur, ut illa, „quae sunt necessaria nec. med. explicite, reliqua vero saltem „implicite credantur“, fügt Sobiech unter ausdrücklicher Berufung auf die Bulle Benedikts XIV. hinzu. — Innere Glaubensakte hervorzurufen ist man verpflichtet, 1. wenn man den Vernunftgebrauch erlangt und die Notwendigkeit und Verpflichtung zu glauben erkannt hat, weshalb die kleinen Kinder zeitig zu belehren sind; 2. wenn der Glaube durch Ketzerei oder Unglauben verloren ging, um den Habitus wiederzugewinnen; 3. bei Glaubensversuchungen, und zwar ein expliciter Glaubensakt bezüglich des Artikels, gegen den sich die Versuchung richtete; 4. vor Empfang der Sakramente; 5. wenn ein Gebot dazu nötigt, die contritio hervorzurufen, die notwendig den Glauben voraussetzt; 6. in Todesgefahr; 7. öfter im Leben, da ja der Gerechte ex fide leben soll, was doch nicht möglich wäre, wenn er nur ein- oder zweimal im Jahre den Glauben hervorriefe. Ob man dazu aber an jedem Sonn- und Festtage verpflichtet ist, ist nicht sicher; doch ist es ratsam, weil Gott am meisten durch die theologischen Tugenden verehrt wird. Daher sind in der Breslauer Diözese die Seelsorger durch ein Diözesan-Dekret verpflichtet, diese Tugenden nach der Predigt mit dem Volke zu erwecken, damit es den Ungebildeten nicht an Gelegenheit hierzu mangle (a. a. O. S. 60 ff.).

Die von Sobiech vertretene strengere Ansicht von der Zulässigkeit impliciten Glaubens ist aber keineswegs die

herrschende oder allgemein geteilte geblieben. Schon F. i. I, S. 392, hatten wir bei dem Jesuiten Aug. Lehmkuhl zu konstatieren, daß bis auf die Gegenwart die laxe Auffassung Innocenz' IV. als prinzipiell berechtigt verteidigt wird. Der Mangel einer autoritativen Bestimmung, wo die Grenze zwischen fides explicita und implicita läuft, kam dem zustatten. So hat auch das Kirchenlexikon von Wetzler und Welte, 2. A., V, 672, in dem Glauben an die göttliche Vorsehung für unser Heil den Glauben an Christus impliciert erachtet und Hebr. 11, 6 als Mindestmaß des expliciten Glaubens auch für die christliche Zeit anerkannt, da es schwer sei, anzunehmen, nach Christus sei die Erlangung des Heils für solche, die nicht in der Lage waren, eine ausdrücklichere Kenntnis der christlichen Offenbarung zu erlangen, unmöglich geworden, nachdem sie vorher möglich gewesen sei. Wohl hat Loofs, Symbolik I (1902), S. 309, darauf hingewiesen, daß an die des Vernunftgebrauchs fähigen Christen in der Regel größere Forderungen gestellt würden (vgl. K. Martin, Lehrb. d. kath. Rel., 15. Aufl., Mainz 1873, II, S. 298), und auch A. Koch, Th. Quartalsschr. 1905, I, S. 146, verweist darauf, daß die „Kath. Religionslehre f. d. vier obersten Klassen der Gelehrtenschulen", Rgsbg. 1891, II, S. 3, erkläre, „alles zu glauben, was Gott offenbart hat, reiche zur Seligkeit nicht hin". Dagegen sagt Bautz, Grundzüge der kathol. Dogm. (1888) I, S. 20, klipp und klar: „Heilsnotwendig (nec. med.) ist selbstredend die fides implicita an den gesamten Inhalt der Offenbarung. Die fides explicita aber braucht sich nach der mindestens wahrscheinlichen Ansicht Lugos u. a. Theologen nec. med. nur auf das Dasein Gottes und die übernatürliche ewige Vergeltung zu erstrecken (Hebr. 11, 6). Vgl. Kleutgen, Theologie I, n. 77 und Hettinger, Apologetik II, S. 440. Andere Theologen fordern freilich überdies den ausdrücklichen Glauben an die Trinität und den Erlöser. Nec. praec. jedoch soll die fides explicita den ganzen Inhalt des apostolischen Symbols, die zehn Gebote, die Sakramente und das Gebot des Herrn zum Gegenstande haben, und soll sich überdies ein jeder nach Kräften bemühen, seine fides implicita mehr und mehr zur explicita zu gestalten." Substanz des Glaubens sind demnach für Bautz nur die beiden Hebr. 11, 6 genannten Wahrheiten, welche die ganze Heilslehre keimartig, der Potenz nach in sich schließen, wie in

der Substanz des Samenkorns der ganze Baum der Kraft nach beschlossen liegt (vgl. oben S. 9). Wer also jene beiden Wahrheiten glaubt — und sie wurden schon zur Zeit des natürlichen Gesetzes geglaubt —, glaubt implicite alles. Der Glaube ist sonach seiner Substanz nach stets derselbe geblieben. Entwickelt hat er sich insofern, als Gott das, was in der Substanz desselben beschlossen lag, nach und nach durch seine Offenbarung explicite zur Entfaltung brachte (a. a. O. S. 56 f.). Man fragt billig, warum bedurfte es zur Entfaltung des keimartig in jenen beiden Prinzipalartikeln Gegebenen noch einer besonderen göttlichen Offenbarung? Mußte es sich nicht mit innerer Notwendigkeit daraus entfalten, eben wie der Baum aus dem Samenkorn? Und wenn der Glaube an die Prinzipalartikel heute wie unter dem Naturgesetz zur Seligkeit ausreicht, wozu dann noch diese Entfaltung von Glaubenswahrheiten, die, auch nur nec. praec. dem Glauben auferlegt, doch nur eine überflüssige Last für denselben bedeuten? Aber das macht Bautz keinerlei Sorge. Er erklärt weiter, daß die Offenbarung Gottes mit der Zeit der Apostel abgeschlossen ist und eine inhaltliche Bereicherung derselben nicht mehr stattfindet, wohl aber eine Zunahme des Verständnisses des in der Kirche vorliegenden Glaubensinhaltes an Tiefe und Umfang, ein Fortschritt in der Dogmenbildung. Nicht alles, was die Offenbarung enthält, ist von Anfang an in der Kirche klar und ausdrücklich gelehrt und geglaubt worden. Das beweist der Dissensus über die Gültigkeit der Ketzertaufe und die unbefleckte Empfängnis Marias. Aber wir fragen, ist dann nicht Falsches in der Kirche gelehrt und geglaubt worden, ohne daß die Kirche trotz ihres unfehlbaren Wahrheitsbesitzes sofort dagegen einschritt? Denn die Annahme lehnt Bautz entschieden ab, daß die Kirche etwa nur einige Grundwahrheiten explicite, alles andere aber implicite geglaubt habe, und erst durch fortgesetzte Forschung, besonders der Häresie gegenüber, der Inhalt des Glaubens im Bewußtsein der Kirche entwickelt und formuliert worden sei. Wie die Apostel eine vollendete theologische scientia infusa hatten, so hat auch die Kirche von Anfang an und vor allen feierlichen Definitionen eine fides explicita nicht bloß der Grundwahrheiten, sondern auch der meisten andern gehabt. Nur über manche Punkte hat sie erst im Laufe der Zeit näheren Aufschluß empfangen, und in Rücksicht auf diese

hat also auch ihre fides explicita an Umfang zugenommen und nimmt sie immer noch zu (a. a. O. S. 55 ff.). Dieser Umfang könnte doch aber dann im Laufe der Jahrhunderte ganz beträchtlich werden! Und wie stimmen diese Ausführungen mit der Regel des Vincenz von Lerinum: „Id „teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus cre„ditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum“ (Commonit., cp. 3)? Nun hat Bautz zwar nicht, wie der Kardinal Franzelin (vgl. F. i. I, S. 378), diesen Satz auf den Kopf gestellt: „Die Glaubensvorlage ist immer, überall und von allen geglaubt worden, wenigstens implicite.“ Bautz gibt zu, daß Vincenz nicht von der fides implicita redet, die ja an sich gar nicht erkennbar ist, sondern von der explicita. Diese als Maßstab zu gebrauchen, sei ganz richtig, denn was von Anfang an allgemein in der Kirche explicite geglaubt wurde, das sei sicherlich echte katholische Tradition. Aber nun soll man nach Bautz dieses Kriterium ja nicht dahin mißverstehen, daß alles das, was nicht immer explicite geglaubt wurde, nicht echte katholische Tradition sei; denn manches wurde und wird ja auch heute noch bloß implicite geglaubt, was sicher zum Inhalte der Offenbarung und der Tradition gehört (a. a. O. S. 13). Diese ihm imputierte Unterscheidung zwischen beiden Glaubensarten soll nun gar Vincenz selbst bezeugen. „Eben deshalb“ lehre er, wenn man noch auf eine andere Weise erkennen wolle, ob irgendeine Lehre der Tradition angehöre, so müsse man zuvor sehen, ob diese fragliche Lehre in der Gegenwart (explicite) von der ganzen Kirche geglaubt werde. Sei dies aber zweifelhaft, dann solle man sich an die Vergangenheit, an die Väter wenden, ob sie da von der Gesamtheit (explicite) geglaubt worden sei. Bautz vergißt völlig sein eigenes Zugeständnis, daß das überall, immer und von allen Geglaubte die Unvollständigkeit und Mehrdeutigkeit der Schriftlehre korrigieren soll. Vincenz denkt gar nicht daran, daß es neben diesem Korrektiv noch einen andern, geheimen, nur implicite geglaubten Lehrbesitz gebe. Nicht um zu erkennen, ob eine heute nicht von der ganzen Kirche explicite geglaubte Lehre doch Tradition sei, soll man auf das Altertum rekurrieren, ob sie da vielleicht von allen explicite geglaubt worden ist, — das würde ja voraussetzen, daß die Entwicklung der Lehre seitdem nicht vorwärts, sondern rückwärts gegangen ist, daß etwas, das einst expli-

cite geglaubt wurde, jetzt nur implicite geglaubt wird, — sondern der Irrlehre gegenüber, die die ganze Kirche zu infizieren droht, wird auf das Altertum und in ihm auf den Konsens wenigstens der meisten Priester und Lehrer verwiesen.

Noch schroffer stellt sich auf den Standpunkt Innocenz' IV. der Jesuit Chr. Pesch, Praelect dogm., t. 8 (1898): „Sufficit, plurima implicite credere" (Propos 31). Da aber impliciter und expliciter Glaube Korrelatbegriffe sind, so muß natürlich wenigstens „etwas" auch explicite geglaubt werden. Das implicite Geglaubte muß sich ja auch immer an ein explicite Geglaubtes anschließen. Nach Hebr. 11, 6 wird demnach in Prop. 29 gelehrt: „Fide ad salutem necessaria credendus est deus existens et remunerator" und dementsprechend in Prop. 30: „Fidem explicitam Christi redemptoris et ss. trinitatis necessariam esse nec. med. absoluta probari nequit." Und warum ist dieser Glaube nicht notwendig? Sonst könnte ein Heide, der schon genügend an Gottes Dasein und Vergeltung, aber noch nicht an Christus und Trinität glaubt, bei plötzlicher Todesgefahr nicht gültig getauft werden. Eine so schwer bedrückende Notwendigkeit darf nicht ohne zwingenden Grund statuiert werden. Paulus hat sie Hebr. 11 nicht statuiert, und Gott selbst fordert von den Erwachsenen als heilsnotwendig zur justificatio nur das, was aus der moralischen Natur der Sache heraus sich als notwendig herausstellt, um die justificatio de congruo zu verdienen. Dazu gehört aber der explicite Glaube an Christus nicht, denn dieser ist nur ex ordinatione et positivo jure divino notwendig. Im N. T. ist höchstens eine gewisse Notwendigkeit dieses Glaubens zuzugestehen, die etwas größer ist als die nec. praec., weil ja der Glaube an Christus hier die notwendige Disposition für die Taufe und den Eintritt in die Kirche ist.

Zwar weiß Pesch sehr wohl, daß „einige" Theologen, indem sie zu den vier bisher verhandelten noch die Artikel von dem Schöpfer und Regierer, von der Notwendigkeit der Gnade zur Seligkeit und von der Unsterblichkeit der Seele hinzufügen, zu einer Siebenzahl heilsnotwendiger Glaubensartikel gelangt sind. Daß Thomas von Aquin tatsächlich auch für Inkarnation und Trinität expliciten Glauben fordert, wird sehr schlau damit umgangen, daß dem maßgebenden Kirchenlehrer die Unterscheidung zwischen nec. medii und praecepti imputiert wird, die er hierbei gar nicht zur An-

wendung gebracht hat. Daß die genannten sieben Artikel nec. praec. zu glauben sind, leugnet natürlich auch Pesch nicht. Noch gewaltsamer aber wird mit Augustin verfahren, der die justificatio allerdings nicht durch natürliche Kräfte, sondern allein durch die im Glauben ergriffenen Verdienste Christi geschehen lasse. Aber Pesch meint, diese Behauptung bleibe doch auch dann wahr, wenn gewisse Leute, die niemals von Christus gehört haben, durch übernatürlichen Glauben gerechtfertigt würden. Auch dieser übernatürliche Glaube nämlich sei nur infolge der Verdienste Christi wirksam, an den jene eben implicite glauben. Und so erfolge ja auch bei ihnen die justificatio nicht aus natürlichen Kräften oder Verdiensten. Kein Mensch werde leugnen, daß in diesem Sinne (d. h. also im impliciten) der Glaube an Christus stets notwendig sei. Wolle man mehr aus Augustin deduzieren, so müsse man auch den Glauben an Inkarnation, Tod, Auferstehung etc. für notwendig halten, und das würden wohl auch die Gegner nicht wollen. Deutlicher als mit dieser letzten Bemerkung konnte Pesch es nicht bezeugen, daß er die Geschichte der Lehre von der fides implicita in seiner eigenen Kirche nicht kennt.

Von großem Interesse aber ist seine Mitteilung, daß nach dem Berichte eines dem 18. Jahrhundert angehörigen Theologen Dens (de virtute, n. 39) schon Innocenz XI., also derselbe Papst, der die laxesten Sätze der Jesuiten über die fides implicita wie auch die Lehre Michaels von Molinos verdammte, im Jahre 1682 alle Bücher verboten haben soll, welche jene Siebenzahl heilsnotwendiger Artikel enthielten, ohne jedoch eine andere feste Determination hierüber zu geben. Der Papst habe nämlich in der symbolartigen Fixierung dieser Artikel einen Eingriff in sein alleiniges Recht, ein Symbol aufzustellen, erblickt. Zudem werde hier mit rein privater Autorität bestimmt, daß jene sieben Punkte heilsnotwendig zu glauben seien, während innerhalb der Kirche doch noch darüber disputiert werde. Pesch teilt mit, daß dieselbe oder eine ähnliche Notiz sich auch bei anderen Theologen des 18. Jahrhunderts finde. Trotzdem ist diese päpstliche Prohibition in authentischem Wortlaut bis zu dieser Stunde nicht aufzufinden gewesen. Und ihre Wirkungslosigkeit ergibt sich daraus, daß die sieben heilsnotwendigen Punkte auch heute noch in Katechismen und Gebetbüchern angeführt sind, was Pesch

durchaus mißbilligt, da große Theologen dieser Zählung ablehnend oder skeptisch gegenüberstehen.

Um so wertvoller und bedeutsamer muß es erscheinen, daß der neue Einheitskatechismus Pius' X.[1] von 1905 auch unserer Frage näher getreten ist. Wird man ihm natürlich auch keinen „kathedratischen" Charakter vindizieren, so ist es doch der unfehlbare Lehrer der Kirche in Glaubenssachen, der ihn vorgeschrieben. Ob er die Entscheidungen seiner Vorgänger, der beiden Innocenze, gekannt hat? Erstaunlich und wenig von pädagogischer Erfahrung zeugend ist das, was bereits der vorangeschickte Auszug, „die ersten Katechismusbegriffe" für die ganz Kleinen (per i fanciulli di tenera età)", S. 12, von diesen verlangt. Sie sollen „den Akt des Glaubens sagen": „Ich glaube fest, weil es Gott, die ewige Wahrheit, seiner heiligen katholischen Kirche so offenbart hat und durch sie auch uns offenbart, daß ein einziger Gott ist in drei göttlichen Personen, einander gleich und von einander unterschieden, nämlich Vater, Sohn und hl. Geist, daß der Sohn Mensch geworden ist, indem er durch den hl. Geist menschliches Fleisch und menschliche Seele in dem Schoße der reinsten Jungfrau Maria angenommen hat, daß er für uns am Kreuze gestorben ist, auferstanden, aufgefahren zum Himmel und von dort wiederkommen wird am Ende der Welt, zu richten alle Lebendigen und Toten, um für immer den Guten das Paradies und den Bösen die Hölle zu geben. Auch glaube ich aus dem gleichen Grunde alles, was die nämliche heilige Kirche glaubt und lehrt." Also schon die Kinder im zarten Lebensalter haben expliciten Glauben an Trinität, Inkarnation und die Hauptereignisse des Lebens Jesu zu leisten, während ihnen für alles übrige fides implicita zugestanden wird. Daneben aber sollen sie auch, also wohl nec. praec., Credo, Vaterunser und Kirchengebote aufsagen.

In dem folgenden „Catechismo breve" wird der Glaube zunächst als eine übernatürliche, in unsere Seele eingegossene Tugend definiert, durch welche wir, gestützt auf die Autorität Gottes, glauben, daß alles wahr ist, was er offenbart hat und was er durch die Kirche uns zu glauben vorlegt (S. 77). Allein

[1]) „Compendio della dottrina cristiana prescritto da Sua Santità Papa Pio X alle diocesi della provinzia di Roma", Rom 1905; autorisierte deutsche Übersetzung von H. Stieglitz, Kempten und München 1906.

wir können nicht alle offenbarten Wahrheiten begreifen, weil manche von ihnen Geheimnisse sind, welche die Kräfte unserer Vernunft übersteigen (S 78). Wir müssen sie aber glauben, weil Gott selbst sie offenbart hat (S. 22) Die Hauptgeheimnisse sind die durch das Kreuzeszeichen markierten: 1. die Einheit und Dreieinigkeit Gottes und 2. Inkarnation, Leiden und Tod Christi[1] (S. 20). S. 78 folgt dann die entscheidende Frage[2]: „Ist es genug, um selig zu werden, alle Glaubenswahrheiten im allgemeinen und unbewußt zu glauben?" Antwort: „Es ist, um selig zu werden, nicht genug, im allgemeinen und unbewußt alle Glaubenswahrheiten zu glauben, denn es gibt manche Wahrheiten, welche von allen notwendigerweise mit einem ausdrücklichen und besonderen Glaubensakte geglaubt werden müssen, wie z. B. die Einheit und Dreieinigkeit Gottes, die Inkarnation und der Tod unseres Erlösers." Diese beiden Mysterien werden also auch hier wieder nur als Beispiele, wenn auch nach dem Vorangegangenen als die hauptsächlichsten, für die zur Seligkeit notwendig explicite zu glaubenden Wahrheiten aufgeführt. Auch Pius X. hat sich also der Aufgabe entzogen, das nec. med. Glaubensnotwendige zu fixieren und damit die Grenze zwischen fides explicita und implicita festzulegen. Die Unsicherheit der Entscheidung wird nicht gemindert, indem auf die folgende Frage: „Wo sind die Hauptwahrheiten, die Gott der christlichen Kirche offenbart hat, enthalten?" das Apostolikum genannt wird. Es fehlt nämlich dabei jede Bestimmung, ob alle darin enthaltenen Glaubenswahrheiten wirklich auch nec. med. explicite zu glauben sind. Allerdings definiert der „Catechismo maggiore", der den Hauptbestandteil des Lehrbuches ausmacht, das dreimalige „Ich glaube" des Symbols mit den Worten: „Ich halte alles fest für wahr, was in diesen 12 Artikeln

---

[1]) Die Einheit Gottes wird beim Kreuzeszeichen ausgedrückt, indem man dabei sagt: „Im Namen" und durch diesen Singularis eben diese Einheit Gottes bekräftigt, die Dreieinigkeit durch die an diesen Singularis anschließende Nennung der drei realiter unterschiedenen Personen. Die Inkarnation, das Leiden und Sterben Christi drückt das Zeichen selbst aus, das daran erinnert, daß der menschgewordene Gottessohn am Kreuze gestorben ist, S. 20 f.

[2]) „Per salvarsi basta credere generalmente e in confuso tutte le verità della fede? — Per salvarsi non basta credere in generale e in confuso tutte le verità della fede, perchè vi sono alcune verità che si debbono credere necessariamente da tutti, con atto di fede espresso e particolare, quali sarebbero l'Unità e Trinità di Dio, l'Incarnazione e morte del nostro Salvatore."

enthalten ist, und ich glaube diese Wahrheit fester, als wenn ich sie mit eigenen Augen sähe, weil sie Gott, der sich nicht irren und nicht lügen kann, der heiligen katholischen Kirche offenbart hat und durch sie auch uns offenbart." Ja, es wird betont, die Artikel des Credo enthalten alles, was wir „principalmente" von Gott, Christus und der Kirche zu glauben haben (S 88). Leider schweigt der größere Katechismus völlig über die Zulässigkeit des impliciten Glaubens. An und für sich könnte die eben wiedergegebene Glaubensdeklaration sehr wohl ein Ausdruck auch des impliciten Glaubens an alle Artikel sein. Aber schon die kleinen Kinder sollten ja das Apostolikum aufsagen können. Soll es aber wirklich, weil es alle prinzipalen Glaubenswahrheiten enthalte, nicht nur nec. praec., sondern med. explicite geglaubt werden, so könnte doch eingewendet werden, daß gerade eines der beiden hauptsächlichsten Mysterien, die Dreieinigkeit, darin nicht wörtlich ausgesprochen ist. Völlig klar erscheint demnach nur, daß der Einheitskatechismus den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung nebst dem impliciten Glauben an alle übrigen Artikel nicht als zur Seligkeit ausreichend ansieht, daß also die strengere thomistische Anschauung über die laxe eines Lehmkuhl, Bautz und Pesch gesiegt hat.

Wir hatten schon F. i. I, S. 402, darauf aufmerksam gemacht, daß die Frage, inwieweit auch majores und doctores zum impliciten Glauben berechtigt sind, in der Gegenwart stark in den Hintergrund getreten ist. Wie es in Wirklichkeit mit der Ausübung dieses Glaubens auch durch Priester steht, darüber gibt uns, wenigstens Frankreich betreffend, Albert Houtin, der unermüdliche Mitkämpfer Loisys, in seinem Buche „La crise du clergé", Paris 1907, besonders in dem als Anhang beigefügten Aufsatze des Abbé de Meissas[1] (1837—1906) „La foi chez les prêtres" psychologisch hochinteressante Aufschlüsse. Überzeugend wird geschildert, wie die Suggestion der Seminarerziehung und die Autosuggestion in den täglichen asketischen Übungen des Priesters ihn auch ohne jedes eigene intellektuelle Interesse im Festhalten am Kirchenglauben bestärkt. Ganz besonders verweist de Meissas auf die suggerierende Wirkung des Sakramentsbesuchs, wobei man sich in

[1]) Er war zuletzt Professor der Patristik an der Schule der Hautes Études der Sorbonne und starb in Issy-les-Moulineaux.

anbetender Stellung von der Wahrheit der Realpräsenz des Gottessohnes durchdringt und mit ihm Zwiesprache hält, indem man selbst nicht bloß antwortet, sondern auch die Fragen stellt. „L'autosuggestion de la foi à la présence réelle — „implique la foi à l'Incarnation, à la Rédemption, en un mot „à tout le catholicisme" (S. 299). Jeder Zweifel gilt als Wirkung des Teufels, als Strafe des Unglaubens. Das Rezept dagegen lautet: „ne plus chercher et se raccrocher à des exercices de piété". Und es ist der Trägheit und dem intellektuellen Schwachmut der meisten Priester nur allzu willkommen, während der Drang anderer zum Studium auf Gebiete hingelenkt wirkt, die dem Glauben nicht gefährlich sind (S. 302—6). Das dürftige Motiv, am Glauben der Kirche festzuhalten, ist für viele nur das, daß es der Glaube eines edlen Freundes, der Glaube der Mutter, der Glaube ihrer Kindheit, oder der Glaube ist, der dem Priester eine sehr hohe Meinung von sich selber gibt (S. 307). Als ein Beispiel impliciten Glaubens aber auch bei den höchsten Gliedern des Klerus darf die Charakteristik gelten, die Houtin selbst von dem Kardinal Perraud, Bischof von Autun (1828—1906), entwirft: „Il „n'avait pas besoin de chercher la vérité. En bon catholique „il était sûr de la posséder. La vérité, pour lui, c'était l'en„seignement de l'Église romaine en bloc. L'illusion „peut être respectable, mais ce n'en est pas moins une illusion. „Si, encore, il s'était appliqué tout entier, c'est-à-dire d'in„telligence, de volonté, de cœur à la connaissance, à la jouissance, „à la défense des vérités enseignées par le catholicisme, sa „part eût pu rester belle. Mais, loin de s'aider de toute son „âme dans ce laborieux exercice, il n'est pas servi de la prin„cipale des facultés: la raison. Il est resté fixé dans le sen„timent. — Il a été et il n'a été qu'un mystique." Also auch in der Seele dieses Kardinals zeigt sich uns implicites Fürwahrhalten der Kirchenlehre en bloc und mystische Devotion in bester Harmonie. — Wir werden es nach dem allen verständlich finden, daß auch der sog. Laienkardinal Frankreichs, der Redakteur der Revue des deux mondes, Ferd. Brunetière, auf die Frage, was er glaube, die Antwort gegeben hat, man solle nur nach Rom gehen und sich dort die Kirchenlehren angeben lassen. Teilt er doch den Standpunkt des Nominalismus auch darin, daß er in Wissenschaft und Religion zwei sich absolut nicht berührende Reiche sieht. In dem

ersten herrscht Vernunft und Erfahrung, im zweiten allein der Glaube[1].

Endlich muß noch der erneuten Bedeutung gedacht werden, welche der Begriff des impliciten Glaubens auch für die Abgrenzung der heutigen vatikanischen Kirchenlehre gegen die Forderungen des Modernismus gewonnen hat. Im März 1908 brachte die liberale „Straßburger Post" einen Artikel von „hochgeschätzter, autoritativer" Seite (Ehrhard?), den das katholische Luzerner „Vaterland" unter dem 15. März mit sichtlicher Befriedigung reproduzierte. Die katholische Autorität will darin nachweisen, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit schon längst in der Kirche vorhanden gewesen, aber erst 1870 formuliert worden sei. Es verhalte sich mit diesem Dogma ähnlich, wie mit den meisten (!) anderen: sie haben ein dreifaches Stadium durchlaufen. Im ersten sind sie Gegenstand der einfachen fides implicita gewesen, ohne Analysis; im zweiten kamen sie wegen auftauchender Streitfragen zu genauerer Erörterung und wurden von vielen schon fide divina geglaubt, in einem dritten Stadium wurden sie genau formuliert und kraft der propositio ecclesiae für alle Gegenstand der fides explicita. Wer aber nun erwarten sollte, etwas über das embryonische Dasein des Unfehlbarkeitsdogmas im Stadium der fides implicita zu hören, würde sich sehr enttäuscht sehen. Es wird nur bemerkt, daß dies Dogma im zweiten Stadium von Gallikanern, Febronianern und gemäßigten Episkopalisten auch bestritten worden ist. Dabei wird sogar konzediert, daß deren Ansichten als Schulmeinungen berechtigt waren, solange der feierliche Ausspruch des kirchlichen Lehramts noch ausstand. Nun hat auch der Jesuit Louis Billot, Professor an der Gregorianischen Universität in Rom, in seiner Schrift: De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi, 2. A. 1907[2], in ganz ähnlicher Weise drei Stufen, welche jedes Dogma zu ersteigen hat, unterschieden. Aber er hat doch vorsichtiger, als der Straßburger Theologe, den ersten Status nicht als den der fides implicita, sondern der fides simplex, des naiven, nicht reflektierenden Glaubens mit

[1]) Vgl. Lit. Zentralbl. 1904, Nr. 11, S 535; Christl. Welt 1897, S. 730 f. — Vgl. auch den Ausspruch des Prof. Pasteur, F. i. I, S. 399 f.

[2]) Vgl. cp. 2, § 2. — Die erste Ausgabe erschien 1904 unter dem Titel: „De sacra traditione contra novam haeresim evolutionismi".

seinen schlichten Bekenntnissen zu Vater, Sohn und Geist, zur Menschwerdung Christi, zur regula fidei etc. bezeichnet. Freilich konnte der Straßburger Theologe solche Beispiele einfältigen Fürwahrhaltens, wie sie Billot aus der Patristik zitiert, für das Unfehlbarkeitsdogma nicht beibringen. So hat er denn für fides simplex fides implicita eingesetzt. Aber er behauptet, daß nicht bloß dieses Dogma, sondern auch die meisten andern sich zuerst im Stadium der fides implicita befunden haben. Diese Anschauung steht also in direktem Widerspruche zu der u. a. auch von Bautz (vgl. oben S. 34) vertretenen, daß die Kirche von Anfang an eine fides explicita der meisten Glaubenswahrheiten, nicht etwa bloß der prinzipalen, gehabt habe. Während nun die Modernisten zwar im allgemeinen die Verbindlichkeit der durch den Papst erlassenen Dogmen anerkennen, ihnen aber nur eine relative Wahrheit zuschreiben und auf eine Zeit hoffen, in welcher diese Dogmen infolge einer weitergehenden Entwicklung entweder revidiert oder fallen gelassen werden sollen, treten die vatikanischen Theologen dafür ein, daß die Entwicklung der Dogmen durch die Stadien der fides implicita oder der fides simplex sowie der unvollkommenen theologischen Explikation hindurch mit der päpstlichen Definition für alle Zeiten vollendet und abgeschlossen ist[1]. Der Standpunkt des Vincenz von Lerinum wird also völlig aufgegeben. Freilich, wenn Loisy, Autour d'un petit livre, S. 306, behauptet: „Le „catholique peut donc croire à l'autorité de l'Église et à ce, „que l'Église enseigne. Il ne pense pas pour cela, que le „formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle „perfection, que rien n'y sera jamais changé par voie d'inter-„prétation", so zeigt das, daß auch er die fides implicita so wenig wie den katholischen Kirchenbegriff überwunden hat.

[1]) Vgl. Berner „Katholik", 1908, Nr. 13, S. 114.

Kapitel II.

Geschichte des Begriffs „Köhlerglaube".

Die Köhleranekdote, die uns Luther in seiner Schrift an die Frankfurter von 1533 (vgl. F. i. I, S. 212f.) wohl in ihrer ursprünglichen Fassung überliefert hat, hat, wie bereits im ersten Bande dieses Werkes nachgewiesen wurde, die mannigfachsten Reproduktionen und Variationen erfahren, so bei Erasmus (vgl. F. i. I, S. 217f.), Pighius (vgl. F. i. I, S. 218f.), Hosius (vgl. F. i. I, S. 232f.), Claudius Espensäus (vgl. F. i. I, S. 235f.), Bellarmin (vgl. F. i. I, S. 280f.). Als frühste Bezeugung derselben durfte die Notiz von Pighius gelten, daß er, der ungefähr 1490 geboren wurde, sich erinnerte, sie schon als Knabe gehört zu haben (vgl. F. i. I, S. 217). Aber auch die völlig veränderte Relation unserer Erzählung bei Bellarmin, in der der Köhler durch einen zweiten Gelehrten ersetzt ist, der aus den Gluten des Fegefeuers dem überlebenden Freunde erscheint, um ihn zu belehren, daß man sich den dogmatischen Versuchungen des Teufels gegenüber allein auf den Glauben der Kirche zurückziehen müsse, berief sich auf den Bischof von Padua, Petrus Barocius. Hatte ich dabei (vgl. F. i. I, S. 280) die Vermutung ausgesprochen, daß dieser mir damals unbekannte Schriftsteller dem 16. Jahrhundert angehöre, so hat mich Zöckler (Theol. Lit. Bl. 1904, Nr. 5, S. 56f.) darüber informiert, daß Barozius (Pietro Barozzi) nur mit seinen letzten Lebensjahren in das genannte Jahrhundert hineinreicht. Der seiner Zeit berühmte Dichter und Erbauungsschriftsteller hat schon von 1470—88 in Belluno und von 1488 bis zu seinem Tode 1507 in Padua als Bischof gewirkt (vgl. Ughelli, Italia sacra V, 457 und Tiraboschi, Stor. lett. Ital. VI, 3, S. 928f.). Ist also die von Bellarmin dem Barocius nacherzählte Ge-

schichte in dieser so stark modulierten Fassung bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt gewesen, dann muß sie in ihrer originalen Gestalt noch viel weiter zurückreichen. Zutreffend sagt Rud. Hildebrand in seinem lehrreichen Artikel „Köhlerglaube“ in Grimms Deutschem Wörterbuche (Bd. 5): „Die Geschichte“ — wie sie uns Luther aufbewahrt hat — „sieht aus, wie von einem katholischen Volksprediger erfunden zur Empfehlung des einfachen Kirchenglaubens.“ Und in der Tat, wie volkstümlich drastisch wirkt die monotone Unterredung des hochgelehrten Doktors mit dem schlichten Köhler auf der Prager Brücke nebst ihrer Nutzanwendung, daß auch jener hochgelehrte Mann in seinem letzten Stündlein unter harter satanischer Anfechtung nicht eher Frieden gefunden, bis er sprach: „Ich glaube, das der Köhler glaubt.“ Und ebenso volkstümlich drastisch auch die von Luther beigefügte Bemerkung, daß selbst der große Kirchenlehrer Thomas von Aquino, der in Wirklichkeit der fides implicita weit engere Grenzen gezogen hat (vgl. F. i. I, S. 121ff.), sich in seiner Sterbestunde dem Teufel gegenüber nicht anders zu salvieren vermocht habe, als indem er die Bibel in den Arm nahm und sagte: „Ich glaube, was in diesem Buche steht.“ So wird man den Ursprung der Anekdote sehr wohl in den Kreisen jener Prediger aus dem Bettelorden suchen dürfen, die im 13. Jahrhundert gerade im Gegensatze zu der in starren dogmatischen Formen sich bewegenden, noch dazu in lateinischer Sprache gehaltenen scholastischen Predigt sich vor dem Volke besonders gern auch des wirkungsvollen Mittels dialogischer Dramatisierung bedienten, vgl. Hauck R. E, Bd. 15, S. 647f.

Für ein so hohes Alter der Köhleranekdote spricht desgleichen, daß Joh. Agrikola in seinen „300 deutschen Sprichwörtern“ von 1529 unter Nr. 234 eben schon als Sprichwort anführt: „Ich will glauben, wie der Koler glaubt“, und noch besonders hinzusetzt: „Das ist ein gemein Sprichwort in deutschen Landen. Des Kolers Glaub ist der beste Glaub.“ Damit ist zugleich bezeugt, daß es auf deutschem Boden erwachsen ist. Als ein weiterer Zeuge erscheint der „Fürstl. grafschaftliche Tyrol. Landreim“ von 1558 (vgl. Hormayrs Taschenbuch für die vaterl. Gesch. 1841, S. 14), worin der Köhlerglaube ebenfalls als Musterfrömmigkeit gepriesen wird:

(Die Köhler) „sein frumb leut, wie das sprichwort sagt.
des kolers glaub den teufel verjagt."

Ja, Joh. Fischart (1550—90) wendet in seinem „Gargantua" (vgl. Neudrucke deutscher Literaturwerke, ed. Alsleben, Halle 1886, S. 251) das Wort bereits in übertragenem Sinne von blinder Nachfolge an: „Derhalben erzeigt Gurgelstroß des Köhlers Glauben, nämlich daß er wäre, wie seine gewesenen Zuchtpfleger, welche wie er, das Pflegekind, waren"; d. h. Gurgelstroß führt auch in seiner Studienzeit denselben schlechten Lebenswandel, den seine schlechten Erzieher ihm anerzogen hatten.

Was Wunder, daß man es auch auf evangelischer Seite versuchte, das dem Volke in Fleisch und Blut übergegangene Sprichwort in evangelischem Sinne zu deuten. Bereits in Luthers „Sermon über die Prüfung der Geister" (vgl. F. i. II, S. 44ff.) fanden wir die Äußerung: „Das 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 usw., und an Jesum Christ, der empfangen ist vom hl. Geist, geboren, gelitten, gestorben usw., ich glaube an den hl. Geist, Vergebung der Sünden. Das glaubt der Köhler. Den Brauch der Kreaturen nimmt dieser (antichristische) Geist auch hinweg. Der antichristische Geist teilet die Geschlechte, 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." Wir hatten schon damals festgestellt, daß auch dieser Sermon, wie die anderen 20 „über unterschiedliche evangelische Texte", einer eingreifenden Überarbeitung durch Joh. Agrikola unterzogen sein dürfte. Mußten wir es doch als ausgeschlossen erachten, daß derselbe Luther, der in der Schrift an die Frankfurter den Köhlerglauben so bestimmt verwirft, hier doch die Köhleranekdote, wenn auch in einem anderen Sinne, wieder aufgenommen hätte, um den Köhler als Muster schlichten Bibelglaubens zur Nachahmung zu empfehlen. Daß wirklich Agrikola seine Gedanken in jenen Sermon eingetragen hat, wird uns durch seine breiten Ausführungen zu dem Sprichworte „Ich glaube, wie der Köhler glaubt", unwiderleglich bestätigt. „Man sagt", so fährt er hier fort, „daß ein mächtiger Bischof einen Köhler,

der im Walde weit von den Leuten nicht viel predigen gehört, habe gefragt, was er doch glaube. Hat ihm der Köhler geantwortet, er glaube, was die christliche Kirche glaubt. Der Bischof fragte, was dann die christliche Kirche glaubte. Der Köhler antwortet: Daß uns Christus Jesus durch sein Blut vom Tode erlöset hat. Dieses Köhlers Glaub ist ja der beste Glaub. Denn er heißet die christliche Kirche nicht diese oder jene Kirche, sondern auch seinen Wald und Einöde heißet er eine Kirche und alle Örter, da also geglaubt wird, wie der Psalm sagt, wie Christus' Reich und Erbe sei der ganzen Welt Kreis. Dieser Köhler hat freilich diesen Bischof nicht für ein Stück der christlichen Kirche, die in aller Welt ist, gehalten, sonst hätte er gesagt: Ich glaube, wie ihr und der Papst, und wie uns die Pfaffen weisen und lehren. — — Man lieset von St. Antonio, daß er meinte, er wäre hoch bei Gott, weil er für sich selbst fromm war, daß ihn Gott zu einem Lohgerber gehen hieß gen Alexandrien. Gott wollte ihm durch den Lohgerber weisen, was er tun sollte. Antonius war etliche viele Tage bei dem Lohgerber, aber er sah keine Heiligkeit, auch keinen Schein irgendeiner äußerlichen Frömmigkeit. Zuletzt entdeckt ihm Antonius die Ursache seiner Zukunft, und bittet ihn, er wolle ihm nicht bergen, was er doch täte und glaubte. Der Lohgerber gab ihm zur Antwort: er wüßte Gott nicht sonderlich zu dienen, denn er (Gott) bedürfte seines Dienstes nicht, auch seiner Werke nicht. Gott wäre reich und teilet uns seinen Reichtum mit, er aber wäre ein armer, elender Sünder. Antonius fragt: Was tust du denn, wenn du schlafen gehst und aufstehest? Der Lohgerber antwortet: Wenn ich schlafen gehe, so befehl ich meine Seele, mein Weib und Kind, auch meine Nahrung Gott vom Himmel und spreche: Ach, lieber Gott, gib allen Leuten den Himmel um ihrer Frommkeit willen und mir die Hölle um meiner Sünde willen. Des Morgens tue ich aber also (wieder so), darnach gehe ich an meine Arbeit und warte der treulich, betrüge niemand, sondern ich helfe, wer meiner Hilfe bedarf. Da hub Antonius an und sagte zu sich selber: Ach, Herr Gott vom Himmel, soweit habe ich es nicht gebracht. — — Dieser Lohgerber hat des Köhlers Glauben, er hält Gott für seinen Vater, bekennt ihm seine Sünde und daß er der Hölle schuldig sei, er hält sich geringer denn alle Menschen auf Erden, das ist die tiefste

Demut. Er bittet für alle Leute, befiehlt sich Gott mit allem, was er hat, schlecht und einfältig, arbeitet treulich, hilft jedermann, schadet niemand und ist frommer denn Antonius, der ein solch heilig streng Leben führte vor der Welt Augen. Ps. 25: Schlecht und gerecht behüte mich. — — Zu unsern Zeiten ist durch den Luther das Evangelion wieder an den Tag kommen, denn der Luther predigt auch des Köhlers Glauben, nämlich daß Jesus Christus hat für uns genug getan, und wir haben's nie verdient, wir sind aus Gnaden selig geworden, ohne Zutun unserer Werke. Diese Lehre wird angefochten von den höchsten Gewalten auf Erden. Aber Gott hat sie dennoch errettet. — — Der Papst mit den Seinen haben fremde Glossen dawider aufgebracht, er (Luther) aber ist bei den lauteren, klaren Worten geblieben. — — Es haben sich erhoben greuliche Irrtümer über den Worten Christi: Das ist mein Leib usw. Luther bleibt auf den bloßen Worten und zwingt sie nicht. Jene zwingen sie auf einen andern Verstand, aber des Köhlers Glaub ist der beste Glaub, der ist schlecht und einfältig, läßt sich genügen an dem, das Christus gelehrt und eingesetzt hat; darum ist er recht. Jener Glaub ist krumm und sucht Ausflucht, darum ist er unrecht. Wir haben von Gott nichts, denn, was er sagt; das sollen wir glauben. Diese Einfalt ist des Köhlers Glaub. Christus ist gesetzt zum Prediger und Haupt der Christenheit. Wenn nun der Papst sagt, er sei das Haupt der Christenheit, so glaubt es der Köhler nicht, denn Gott hat es nicht gesagt. Wenn der Papst die Ehe verbeut, so glaubt es der Köhler nicht; denn Gott hat die Ehe zulassen wollen, da er selbst nicht von der Not befreiet hat. Wenn die Bischöfe sagen, sie haben Gewalt, Sünde zu vergeben, so glaubt es der Köhler nicht, denn er bleibt auf der Einfalt, daß Gott Christum zum Gnadenthron gesetzt hat. Wer an den glaubt, der soll haben Vergebung der Sünden. Gott gebe, daß wir in allen Nöten glauben, wie der Köhler, und auf dem Wort beharren mögen: Wir sind aus Gnaden selig geworden" usw. — Offenbar zu weiterer Empfehlung solchen Köhlerglaubens bemerkt Agrikola noch am Schlusse: „Es sind die Köhler in den alten deutschen Geschichten gelobt worden, als die den armen, vertriebenen Leuten Liebe und Dienst beweiset haben, wie man liest von einer Königin von

Frankreich u. a. Kunz von Kaufungen stahl Ernst und Albrecht, des Kurfürst Friedrich Söhne von Sachsen, im Schloß Altenburg und brachte sie davon; sie wurden aber durch einen Köhler erlöst. Daß auch etwann die Köhler äußerlich ehrbare, fromme Leute gewesen sind (sc. liest man). Wie sie aber jetzund sind, wissen unsre Hüttenmeister im Land Mansfeld wohl, die mit ihnen umgehen." Darnach scheinen sie ihr gutes Renommee nicht gewahrt zu haben.

Aus diesen Ausführungen Agrikolas ergibt sich zunächst, daß die Vermutung, Luther habe in seiner Schrift an die Frankfurter die von ihm so abschätzig beurteilte Sprichwörtersammlung Agrikolas, die zuerst 1528, dann 1529 in zwei Teilen erschienen war, doch benützt (vgl. Kawerau, Agrikola, S. 109, Anm. 2), nicht haltbar ist. Luther kennt die Anekdote in einer ganz anderen Fassung, die wir, wie schon bemerkt, für die originale halten. Bei ihm trifft ein Doktor einen Köhler auf der Prager Brücke, bei Agrikola ein Bischof einen Köhler, anscheinend im Walde. Bei Luther besteht die Pointe der Erzählung in der Empfehlung der fides implicita an den Kirchenglauben, die der Reformator verwirft. Bei Agrikola ist der Köhler der vorbildliche Vertreter schlichten Vertrauens auf die Gnadenbotschaft des Evangeliums und schlichten Fürwahrhaltens der wörtlichen Aussagen der Schrift. Ganz richtig sagt Latendorf, Agrikolas Sprichwörter, Schwerin 1862, S. 152: „In dem Sinne, wie man heute den Köhlerglauben der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüberstellt, kennt Agrikola dieses Sprichwort nicht; ihm bezeichnet der Ausdruck Köhlerglaube nur die einfache, kindliche Frömmigkeit, namentlich im Gegensatz zur mönchischen Selbstüberhebung. Den blinden Autoritätsglauben bekämpft Agrikola nicht minder ernst, als es unsere Zeit nur immer tun mag." In der Tat, was Luther unter Köhlerglauben versteht, weist auch Agrikola ab. Hätte der Köhler, sagt er, den Bischof für den Vertreter der wahren Kirche und für diese die römische Kirche gehalten, so hätte er geantwortet: „Ich glaube wie ihr und der Papst, und wie uns die Pfaffen weisen und lehren." Um so lebhafter erinnert uns der ganze Tenor seiner Ausführung an jenen Sermon von der Prüfung der Geister. Man beachte nur das hier wie dort wiederkehrende: „Das glaubt der Köhler." „Das glaubt der Köhler nicht." Hier wie dort wird auch die schlichte Annahme des Schriftwortes

von der göttlichen Einsetzung der Ehe dem päpstlichen Zölibatsgebote gegenüber als der rechte, einfältige Köhlerglaube gelobt. Damit ist die Überarbeitung jenes Sermons durch Agrikola erwiesen.

Gegenüber dem in Antonius vertretenen mönchischen Vollkommenheitsideal endlich bietet die eingeflochtene Geschichte von dem einfachen Lohgerber[1], der den rechten Köhlerglauben hat, eine vorzügliche Illustration zu dem reformatorischen Lebensideal, das die Augustana, Art. 27, aufstellt: „Perfectio christiana est: serio timere deum, et rursus „concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod „habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare „auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem, interim „foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his „rebus est vera perfectio et verus cultus dei; non est in

---

[1]) Jos. Mausbach, Professor in Münster (Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung (Apol. Tagesfragen, Heft 1), M.-Gladbach 1903, S. 52) verweist auf eine ähnliche italienische Volkssage, in der einem Mönche ein Musikant, ein Bürgermeister und ein Handelsherr gleichgestellt werden. Es handle sich aber dabei keineswegs um eine Reaktion des Volksgemütes gegen übertriebenes Rühmen des Klosterlebens. Vielmehr liege eine alte Mönchslegende zugrunde, welche schon die Eremiten der egyptischen Wüste ihren Schülern erzählten, um sie in der Demut zu erhalten. s. Rufin, Hist. monach. (Migne XXI, 435 ff.). Allerdings berichtet Rufin, daß dem hochberühmten Anachoreten Paphnutius in der Thebais (nach dem Florarium Sanctorum manuscriptum 8. Martii ist er 321 gestorben) diese drei Männer von Gott als Bilder gleicher Heiligkeit gewiesen worden seien. Aber die Sache liegt nicht so einfach, wie Mausbach meint. Das Verdienst jenes Musikanten besteht nämlich in erster Linie darin, daß er, der früher Räuber war, einmal eine gottgeweihte Jungfrau vor der Schändung durch seine Spießgesellen bewahrt hat, das Verdienst des Dorfschulzen außer in Gastfreundschaft, Rechtlichkeit, Friedfertigkeit und Wohltätigkeit auch darin, daß er sich 30 Jahre lang der ehelichen Gemeinschaft mit seiner Frau enthalten hat, und das Verdienst des Kaufherrn darin, daß er von einer reichen Schiffsladung 10 Säcke Hülsenfrüchte ins Kloster transportieren ließ. Alle drei haben sich also schon im weltlichen Stande als Freunde des Mönchswesens betätigt, und allen dreien persuadiert Paphnutius, durch völligen Verzicht auf die Welt ihrem bisherigen Leben erst die wahre Vollendung zu geben. Wohl sagt nach Rufin derselbe Paphnutius am Ende seines Lebens: „nullum in hoc saeculo debere despici". Aber diese Moral klingt doch eigentümlich, nachdem er jene drei alle zur Weltentsagung bestimmt hat. Treffend gibt das Florarium den Leitgedanken jener Erzählung wieder: „tres viros ereptos saeculo lucratus est Deo". Sie wird also die Mönche nicht in der Demut, wohl aber in der Überzeugung bestärkt haben, daß der Stand des Mönchtums auch einen Zustand größerer Vollkommenheit ermögliche.

„coelibatu aut mendacitate aut veste sordida.“ Hat doch Melanchthon in der Apologie (Art. 27; Müller, S. 279) tatsächlich die gleiche Anekdote als ein treffliches Exempel für evangelische Vollkommenheit verwendet, nur daß er Antonius nicht mit einem Lohgerber, sondern mit einem Schuster ins Gespräch führt.

Auf dem Gebiete rein theologischer Erörterungen hat Agrikola für seine Evangelisierung des Köhlerglaubensbegriffes, soweit ich zu sehen vermag, keine Nachfolger gefunden. Unverkennbar aber hat sich der mystisch-spiritualistische Seb. Franck noch in seiner „Namenlosen Sammlung“ von Sprichwörtern aus dem Jahre 1532 an ihn angeschlossen. Er zitiert unter Nr. 148 und 149: „Ich will glauben, wie der Köhler glaubt, schlecht und gerecht“ und bemerkt dazu: „Des Köhlers Glaub ist, daß Jesus Christus für uns hat genug getan, und wir habens nie verdient, wir sind aus Gnaden selig worden, ohne Zutun unserer Werk.“ Späterhin hat er bekanntlich von einer Erlösung durch das einmalige Versöhnungsopfer Christi nichts mehr wissen wollen. Aber, indem er Agrikolas Deutung des Köhlerglaubens adoptierte, geschah es doch wohl schon aus der Abneigung gegen jedes explicite Dogmengefüge der neuen wie der alten Kirche heraus, die für ihn charakteristisch ist. So hat er auch in der Vorrede zu seiner „Guldin Arch“ darauf hingewiesen, daß in der Urkirche die Zustimmung zu den 12 Glaubensartikeln und den 10 Geboten ausreichend gewesen sei. Vgl. Hegler in Haucks R. E. Bd. 6, S. 146 ff.

Borchardt-Wustmann, Sprichwörtliche Redensarten im deutschen Volksmunde, 5. A. (1895), S. 274, Nr. 682, kennt neben der Franck'schen Definition des Wortes Köhlerglaube auch eine Köhlergeschichte. Aber die Situation ist eine andere, wie in der Luther'schen Überlieferung. Die Geschichte spielt nicht auf der Prager Brücke, auch nicht zwischen einem Köhler und einem Doktor, der dann in der Todesstunde den Anläufen des Teufels nur mit dem Köhlerbekenntnisse zu begegnen vermag, sondern es wird berichtet, daß der Teufel in Bischofstracht einen sterbenden Köhler gefragt habe und von ihm die bekannte Antwort erhielt. Agrikola wußte nur von einem wirklichen Bischofe zu erzählen, der im Walde einen Köhler trifft. Die Borchardt-Wustmann'sche Relation dürfte wohl auf der kurzen Notiz in Lehmanns

Florilegium politicum auctum (Frkft. 1662) I, 153 beruhen: „Durch einfältige Disputation überwand der Köhler im Wald den Teufel[1].“ Beide Relationen verbanden sich, und so entstand daraus der Teufel in Bischofstracht.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Köhlerglaube = fides implicita an alles, was die Kirche lehrt, findet sich dann wieder in zwei Epigrammen des freimütigen Friedrich von Logau (1604—55). Das eine, das auch den Titel „der Köhlerglaube“ trägt, lautet: „Was die Kirche glauben heißt, — Soll man glauben ohne Wanken; — Also darf (bedarf) man weder Geist, — Weder Sinnen noch Gedanken“ (III, 2, 85). Wird hier im allgemeinen der Köhlerglaube als eine Leistung des absoluten Stumpfsinns bezeichnet, so exemplifiziert das zweite Sinngedicht „Von einem Köhler“ dies an einem einzelnen Dogma: „Ein Köhler starb und stund; — Wie mußt' es zu denn gehn? — Er fiel nie; denn er glaubt — Auch nie das Auferstehn“ (II, 3, 44). Weil der Köhler nichts, also auch nicht die Auferstehung explicite glaubt, ist er sogar im Sterben stehen geblieben und nicht hingefallen, während doch das Hinfallen die notwendige Voraussetzung für ein Aufstehen ist.

Völlig verfehlt ist es, wenn Kasp. Stieler (der Spate), Der deutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs (Nürnberg 1691, S. 665), fides carbonaria mit fides incerta, battologica erklärt. Gewiß kann man von protestantischer Seite aus geltend machen, daß das Objekt der fides carbonaria völlig unbestimmt sei, aber daß diese fides (also im subjektiven Sinne) eine incerta sei, wird man auf katholischer Seite ebensowenig zugeben, wie auf protestantischer Seite, wenn man hier für ein unverstandenes Dogma das sacrificium intellectus fordert. Von Battologie aber ist beim Köhlerglauben überhaupt nicht die Rede.

---

[1]) Auch sonst bringt das Sprichwort gern Teufel und Köhler wegen ihrer gleichen Farbe in Verbindung; vgl. Luthers Sprichwörtersammlung von E. Thiele, Weimar 1900, S. 98: „Gleich und gleich gesellet sich gerne, sprach der Teufel zum Koler.“ So auch bei Seb. Franck und Eyenolf, Sprichwörter, 1555, und Cyr. Spangenberg, Wider die böse Siben ins Teuffels Karnöffelspiel (Frkft. 1562/3): „Gleich und gleich gesellt sich gern, sprach der Teufel und fand sich zum Köhler, weil er denselben schwarz und räuchrig im Wald befand.“ Ebenso wird es als Holstein'sches Sprichwort erwähnt: „Gleich sucht sich, findet sich, seed de Düvel und kam tom Kohlenbrenner.“ Auch bei Shakespeare: „Like will to like, as the Devil said to collier“.

Eher kann man dem kurfürstlich sächsischen Hofprediger Joh. Andr. Gleich in Dresden beipflichten, der in seiner sonst sehr oberflächlichen „Dissertatio epistolica de fide carbonaria s. Vom Köhlerglauben“ [1] (2. A. Leipzig 1697) auf den Jesuiten Gregor von Valentia (vgl. F. i. I, S. 248 ff.) verweist, dessen mir unzugänglich gebliebene Schrift „Analysis de ecclesia“, S. 205, den Köhlerglauben als fides compendiosa bezeichne, und es dann als eine Einbildung der Päpstler abweist, als wäre gerade die fides carbonaria eine besonders feste und starke Stütze, als läge allein in diesem Glauben das Fundament der Religion verborgen und als wären damit die Grenzen, innerhalb deren man selig werden kann, umschrieben. Wohl sei bei Sim. Majolus, Dier. canic. to. 1, S. 407, zu lesen, daß man ehemals Häuser und Tempel mit Kohlen fundamentierte, ja Franz Balduin, De officio judicis [2], bezeuge, daß man zuweilen die Ackergrenzen durch eingegrabene Kohlen bestimmte, weil nichts dauerhafter und beständiger sei, als diese; aber jeder Verständige werde doch hierin offenbare Possen und Fabeln erblicken, mit denen Absurditäten gedeckt werden sollen. „Ad carbones abeant isti carbonarii cum incertis suis hypothesibus.“ Und um den Köhlerglauben noch verächtlicher zu machen, erinnert Gleich daran, daß schon der Codex Theodosii die Einfuhr der Kohlen in die Münzen und Waffenfabriken unter die schmutzigen Geschäfte gezählt habe [3]. Er rät endlich den Gegnern, dem Beispiel der Neapolitaner zu folgen, die auf Befehl Papst Johanns XXII. ihre Gladiatorenspiele, die sie festa carbonaria nannten, abschafften. Und obwohl jene weder Gott noch Menschen Glauben schenken, will er doch für sie

---

[1]) Gleich hat die Dissertation seinem jungen Freunde Joh. Köhler (!) zu dessen Magisterpromotion gewidmet. Sie findet sich in der Breslauer Stadtbibliothek unter Dissertt. To. 188, Nr. 37.

[2]) Dies Zitat hat Gleich aus Joh. Calvin (Kahl), Prof. der Rechte in Heidelberg, Lexicon juridicum, 2. A. 1610, S. 322 unter „Carbonibus“, entnommen: „Carbonibus olim defossis veteres quidam populi agrorum fines distinguebant propterea, quod res nulla durabilior magisque perpetua sit, quam carbones sub terra defossi. Balduinus, tit. de off. jud.“

[3]) Joh. Calvin, a. a. O. unter „Carbonis“: „Carbonis praebitio olim „in sordidis muneribus numerabatur, l. 15 et leg. 18 de extraord. muner. in „C. Th., ex quibus emendanda est leg. 13 de excus. mun. libr. 10 clausula in „hunc modum: Carbonis quoque (nisi eum, quem moneta solenniter vel fa„bricatio secundum veterem morem poscit armorum) ab hujus modi viris prae„bitio desistat.“ Gleichs Wiedergabe ist unrichtig.

beten, daß Gottes Geist sie erleuchte, wie einst der Seraph mit feuriger Kohle die Lippen des Jesaias berührte. Mit solchem Gebete werden wir feurige Kohlen der Barmherzigkeit auf ihr Haupt sammeln.

Frisch, Nouveau dictionnaire des passagers, bot in der 2. Ausgabe von 1719 (nach Rud. Hildebrand in Grimms Deutschem Wörterbuche) die Luther'sche Köhlerantwort als Erklärung. „Fides carbonarii sive hominis simplicissimi." In der 3. Ausgabe, welche mir vorlag, habe ich nur die Definition „einfältiger, ungelehrter Glaube" gefunden. Ob sie in lobendem oder tadelndem Sinne verstanden werden soll, bleibt also dahingestellt.

Erinnert man sich, daß Agrikola den Glauben des Lohgerbers von Alexandria als den rechten Köhlerglauben im evangelischen Sinne pries, daß aber, wie die Apologie bezeugt, eine Variante der Antoniusanekdote an die Stelle des Lohgerbers einen Schuster setzte, so wird man vielleicht hierin einen Fingerzeig sehen können, wie der große Sohn der Aufklärung, Friedrich II. von Preußen, dazu gekommen ist, in jenem bekannten „Panégyrique du Sieur Jacques-Matthieu Reinhart, maître cordonnier[1]", den er im Winter 1758/59 in Breslau verfaßt hat, den blinden Glauben gerade eines Schuhmachermeisters halb im Ernste, halb ironisierend zu verherrlichen. „Nie", sagt der königliche Leichenredner, „war ein Glaube inbrünstiger, als der seine. Von all unseren heiligen Büchern waren die Propheten des Alten Bundes und die Offenbarung des hl. Johannes die, die er mit dem größten Fleiße und Vergnügen las, weil er, wie er zu sagen pflegte, ganz und gar nichts von ihnen verstand. Er wünschte, die ganze Religion wäre nur Geheimnis, um seinen Glauben besser zu üben. Er verstand, seine Vernunft in dem Maße gefangen zu nehmen, daß er niemals über das nachsann, was er gelesen hatte; denn nichts war unglaublich für ihn. — — Diese Gottesfurcht, dieser blinde Glaube verschaffte ihm jene unerschütterliche Ruhe der Seele, die er bis an sein Ende zu bewahren wußte. — — O ihr Ungläubigen, — — entsaget eurer stolzen Vernunft, die euch in die Irre führt, und nehmt die Herzenseinfalt dieses Wiedergeborenen an, die ihn errettet,

[1]) Preuß, Oeuvres de Frédéric le Grand, XV, S. 93—117.

dieses Heiligen, der seine Ehre darein setzte, nichts zu verstehen und doch zu glauben.“ Wie auch Ed. Zeller (Fr. d. Gr. als Philosoph, S. 133ff.) und der anonyme Verfasser eines Aufsatzes in den „Deutsch-evang. Blättern 1906, 9, S. 636ff., zugestehen, will der König tatsächlich die schlichte Frömmigkeit des einfachen Mannes, die „in dem Glauben an die Bibel eine religiöse Pflicht erkennt und diesen Glauben als Unterwerfung unter das geschriebene Wort auffaßt, die gerade dem Unverstandenen und Unverständlichen gegenüber am klarsten hervortritt“, wenn auch natürlich nicht als sein eigenes Ideal von Religiosität, so doch als das Normale hinstellen. Er leugnet es nicht, dieser Reinhart hatte sein Herz Gott hingegeben, „und aus dieser Quelle flossen die achtungswerten Taten, von denen ich euch berichtet habe“. Allein die Leichenrede trägt doch unverkennbar auch das Gepräge starker Ironie. Als Philosoph weiß sich der König über den Standpunkt eines Glaubens, der zu jedem Opfer des Verstandes bereit ist, unendlich erhaben. Wiederholt hat er es ausgesprochen, daß die große Masse zu schwach und zu wenig ans Denken gewöhnt sei, um sich von der Herrschaft des ungereimtesten Aberglaubens zu befreien: „Bei meiner Geburt fand ich die Welt dem Aberglauben ergeben; bei meinem Tode werde ich sie ebenso zurücklassen. Das Volk verschluckt ein Dutzend Glaubensartikel (das Apostolikum!) wie Pillen und nimmt es damit nicht so schwer, wie mit dem, was seine Freiheit oder seinen Beutel angeht; es sieht nicht, daß seine dogmatische Unfreiheit die Sklaverei unvermeidlich zur Folge hat“ (Oeuvres XXIV, S. 138). Was wirklich evangelischer Glaube ist, davon hat der König, wie wir deutlich sehen, keine Ahnung, und zwar umsoweniger, als sich ihm die Religion seiner Kirche, ja die positive Religion überhaupt, wie Zeller zutreffend bemerkt, wesentlich als ein Lehrsystem darstellte, dessen Unwert er an seiner eigenen philosophischen Überzeugung bemaß.

Goethes Bekanntschaft mit den Termini implicite und explicite bezeugt sein „Götz von Berlichingen“ (1773) in der Bamberger Szene des 1. Aktes. Hier unterhalten sich der Abt von Fulda und Dr. jur. utr. Olearius über den Codex Justinianeus: „Abt: Eine Sammlung aller Gesetze! Potz! Da müssen wohl auch die Zehn Gebote drin sein. — Olearius: Implicite wohl, nicht explicite. — Abt: Das mein' ich auch,

an und für sich, ohne weitere Explikation.“ Es ist klar, daß Goethe hier in der Person des Abtes die Unwissenheit der geistlichen Würdenträger verspotten will. Der Abt versteht beide Ausdrücke nicht. Anstatt aus der Antwort des Olearius zu entnehmen, daß die 10 Gebote zwar nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach im Corpus juris enthalten sind, hält er sich allein an das: „Nicht explicite“ und interpretiert nun ganz falsch: Verbotenus, an und für sich, stehen die 10 Gebote darin, aber ohne weitere Erklärung. Auffallend bleibt es doch, daß Goethe grade diese Termini gewählt hat, um an ihnen die theologische Unbildung des Abtes bloßzustellen. Hat er gewußt, welche bedeutsame Rolle sie in der Geschichte des katholischen Glaubensbegriffes spielen, ja daß gerade von den praelati eine mehr explicite Kenntnis der Glaubensgegenstände erfordert wird? In der Tat hat sich der Dichter, der in seinem „Ewigen Juden“ die frühchristlichen Sekten schildern wollte, schon während seiner Krankheit in Frankfurt und dann in Straßburg in der theologischen Literatur umgesehen. Seine Hauptquelle ist Arnolds Ketzergeschichte, die er auch in „Dichtung und Wahrheit“ erwähnt. Den Ausdruck „Köhlerglaube“ hat er jedenfalls bei Arnold (a. a. O. B. 16, Kap. 18, 5) finden können, und zwar ganz im Sinne der Luther'schen Anekdote angewendet. Dagegen gebraucht Goethes Freund Merck (vgl. Briefe an und von M.) in einem Schreiben vom 18. Okt. 1788 das Wort im Sinne des schlichten, einfachen Gottvertrauens. Er klagt: „Es fehlt mir an Köhlerglauben, und was gäbe ich jetzo darum, wenn ich beten könnte.“

Für den Nachweis über die Verbreitung des Wortes ist es nicht ohne Interesse, daß auch jene Carbonari, welche in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in Neapel für die Einheit Italiens im republikanischen Sinne eintraten, den Beweis für das Altertum ihrer Verbindung aus der deutschen Geschichte ableiteten. Das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe gegen Räuber und Feinde habe die Köhler in den großen Wäldern Deutschlands zum Zusammenschlusse und zur Verabredung bestimmter Notsignale gebracht. So sei durch ihre Dazwischenkunft der sächsische Prinzenraub vereitelt worden (s. Agrikola!). Die Verbindung sei immer fester geworden und habe sich über Deutschland nach Frankreich und den Niederlanden verbreitet. Als Großmeister ihres

Ordens verehrten die italienischen „Köhler“ Franz I. von Frankreich, der, als er sich einst verirrt hatte, bei den Köhlern in Schottland Beistand gefunden haben soll. Ihr Geheimnis und der Eid, der sie aneinander band, hieß der „Köhlerglaube“. In einer an Papst Pius VII. gerichteten, aus Neapel vom 20. Sept. 1820 datierten Vorstellung betonen sie, daß ihr Eid ihnen gebiete, „zu leben und zu sterben in dem römisch-katholischen und apostolischen Glauben und mit ihrem Blute diese Religion zu verteidigen“. Da aber der 6. und 7. Artikel ihrer Lehre nicht bloß gegen die Religion, sondern auch über die Religion zu sprechen verbot, scheint auch die von ihnen dem Papste gegenüber so stark betonte fides romana catholica eine fides implicita an alles, was die Kirche lehrt, gewesen zu sein; vgl. Jak. L. Sal. Bertholdy, Denkwürdigkeiten der geh. Gesellschaften in Unteritalien, insbesondere der Carbonari, aus dem Original übersetzt von Herm. Döring, Weimar 1822.

In weiteste Kreise ist das Wort Köhlerglaube in der Mitte des vorigen Jahrhunderts wieder durch die Streitschrift Karl Vogts „Köhlerglaube und Wissenschaft“, 1855, hineingetragen worden. Aber so scharf auch mit dem in diesem Worte ausgeprägten Vorwurfe der wissenschaftlichen Rückständigkeit gegen den Göttinger Hofrat Rud. Wagner zu Felde gezogen wird, so weiß doch auch Vogt nicht mehr, was das Wort im ursprünglichen Sinne bedeutet. Ein auf jede Kritik verzichtendes, nur auf die Autorität der Schrift hin erfolgendes Fürwahrhalten biblischer Geschichten, wie z. B. der hier in Frage stehenden Schöpfungsgeschichte, ist wohl ein expliciter Autoritätsglaube, aber noch lange kein Köhlerglaube im Sinne der Luther'schen Anekdote; vgl. a. a. O. S. 75 u. 78.

In seiner Gegenschrift: „Köhlerunglaube und Materialismus oder die Wahrheit des geistigen Lebens“ Frankfurt a. M. 1856, hat Wilhelm Braubach[1] dem Köhlerglauben einen Köhlerunglauben gegenübergestellt. Seine Annahme, daß dies Wort in dieser Zusammensetzung vor ihm wohl noch nicht gebraucht worden sei, ist unzutreffend. Schon Lavater schreibt: „Es gibt einen Köhlerunglauben, der dem Köhler-

[1]) Die Abhandlung scheint sehr selten geworden zu sein. Sie findet sich in der Breslauer Stadtbibliothek.

glauben so ähnlich sieht, wie ein Ei dem andern“ (Ausgew. Schriften von Orelli, IV, 235). Braubach spricht von einem Köhlerglauben, der in seinem Gefolge nichts von der christlichen Religion der Liebe im Geist und in der Wahrheit, sondern nur ihr Gegenteil in fanatischer Verblendung offenbart, der in der Seele des Sünders gegen die wütet, die er als Irrende oder Fehlende erkennt oder verkennt. Das kann natürlich nur ein starrer expliciter Autoritätsglaube sein. Der Köhlerglaube, den Luther schildert, würde auch nicht fanatisierend, sondern abstumpfend wirken. Aber was ist nun Köhlerunglaube? Wenn hervorragende Naturforscher Menschenseele, Gott und Freiheit nur als leere Hirngespinste darstellen, Unsterblichkeit nur der Materie zueignen etc., dann kann es nicht fehlen, daß die übrige Menschenwelt, namentlich die Masse des armen Volkes, die jeder Wissenschaft bar bleiben mußte, diese Behauptungen auf Treu und Glauben annimmt, weil sie sich schon lange hat daran gewöhnen müssen, andere materielle Wahrheiten auf die Autorität solcher Männer der naturwissenschaftlichen Forschung anzunehmen und bewährt zu finden. Auch solche, die mit einer skeptischen Miene gern einen höheren Standpunkt, als der des Volkes ist, markieren, pflegen eine solche neue Wahrheit als willkommen zuzulassen. Aber wenn nun so viele, die doch nicht im entferntesten imstande sind, die wissenschaftlichen Gründe oder Halbgründe für die Ablehnung des bisher Angenommenen zu würdigen, nur auf die Autorität jener Naturwissenschaftler hin glauben, was ist das anders als Köhlerglaube für den Materialismus und Köhlerunglaube gegen höhere Wahrheit (a. a. O. S. 6 ff.)? In der Tat dürfte ein solcher Autoritätsglaube an wirklich oder angeblich begründete Ergebnisse der Naturwissenschaft, wenn auch nicht mit Braubach durch das Wort Köhlerglaube zu bezeichnen, aber doch jener fides minus explicita gleichzustellen sein, die Thomas von Aquino den Laien zugesteht, indem er sie von dem Verständnisse und Gebrauche technisch-theologischer Definitionen dispensiert. Jedenfalls aber ist es richtig, daß das dilettantenhafte Wissen, welches zahlreiche „Gebildete“ sich auf die Autorität weniger Forscher hin angeeignet haben, ihnen noch lange keine Berechtigung gibt, die christliche Religion für einen inferioren, überwundenen Standpunkt anzusehen; und zwar um so weniger, als sie den in kurzen Epochen wechselnden

Gesichtspunkten der Forschung nicht zu folgen vermögen. Ritschl, F. i., S. 83 f., kann daher in dem Anspruche jener Kreise, durch ihr angelerntes, fragmentarisches Wissen dem christlichen Glauben überlegen zu sein, nur das verräterische Kennzeichen für einen Verfall des geistigen Lebens sehen, dem gegenüber nur eine religiöse und sittliche Erhebung, wie sie der christliche Glaube mit sich führt, das einzige in der Geschichte nachweisbare Gegengewicht zu bilden vermag. Wenn endlich eine völlige Aufhebung des Mangels an geistiger Bildung so wenig wie eine völlige Entfernung des leiblichen Elends auf Erden durchführbar ist, so sieht Braubach gewiß mit Recht die einzige Abhilfe und den einzigen Ausgleich darin, „daß die wahrhaft sittlich-religiöse Ausbildung aller sie über dem Sumpfe erhalte und aus ihm errette, in welchen ihr Mangel sie hineingeraten läßt. Nur ein aufgeklärtes Bewußtsein im Sittlich-Religiösen kann und muß die Menschen, in den niedrigsten wie in den höchsten Schichten der Menschheit, vor Religionslosigkeit oder vor der Überlieferung in eine Religion des Hasses und der Rache wahren, nur dieses kann sie hinführen zu einer wahrhaft christlichen Liebe, welche, entfernt von Haß, Verfolgung und Rachegefühl, sie nicht ungestalt macht zu Köhlerglauben und Köhlerunglauben", a. a. O. S. 90—92. Und es muß Braubach zu besonderem Lobe angerechnet werden, wenn er für die Gewinnung dieses aufgeklärten, lebendigen Bewußtseins des Sittlich-Religiösen, durch welches die Religion der untersten Schichten zu christlicher Gleichheit mit den Gebildeten und wissenschaftlich Höherstehenden gelangt, auf Joh. 7, 17 verweist: „So jemand will den Willen des tun, der mich gesandt hat, der wird inne werden" etc.

Jedoch nicht bloß auf Seite der materialistischen Weltanschauung hat man expliciten Autoritätsglauben verächtlich als Köhlerglauben bezeichnet; auch auf römisch-katholischer Seite hat man den Spieß umgekehrt und in gleichem Sinne die Protestanten zu den eigentlichen Vertretern des „Köhlerglaubens" zu stempeln versucht. Schon Jos. Schwane (vgl. F. i. I, S. 373) hatte in seiner „Speziellen Moraltheologie" es als den Komparativ von „töricht und unbegründet", als einen eigentlichen Köhlerglauben hingestellt, wenn die symbolgläubigen Protestanten bloß auf die Autorität der Reformatoren oder einer Anzahl Theologen hin bestimmte Glaubenssymbole

annähmen. Wir haben schon a. a. O. dem entgegengehalten, daß diese Behauptung Schwanes auf keinen symbolgläubigen Protestanten zutrifft. Wie zu erwarten, hat sich Denifle (Luther und Luthertum [2] I, 2, ed. A. M. Weiß) die Gelegenheit nicht entgehen lassen, den gleichen Vorwurf in einer etwas anderen Wendung wieder aufzunehmen. Nach ihm gehört ein Köhlerglaube dazu, Luthers Behauptungen über die Heilsgewißheit, über die Gewißheit seiner Lehre, die sich nur in Widersprüchen und Albernheiten bewegt, anzunehmen. Sein Schüler Alb. Maria Weiß „Lutherpsychologie" 1906, S. 60 f., hat den Meister noch überboten. Luthers Theologie und die der alten Orthodoxen ist ihm ein Gestrüpp der widersprechendsten und unvereinbarsten Sätze, von Ja und Nein, Glaube und Leugnung, Wundersucht und Rationalismus! Dabei sollen jedoch die Theologen des 16. (nur des 16.?) Jahrhunderts, deren Theologie eben auch nur Gestrüpp genannt wurde, unleugbar ihr Mögliches getan haben, um aus diesen Gegensätzen ein System zu drechseln, einen kunstvollen Riesenzopf zu drehen. „Betrachten wir aber deren spitzfindige Terminologie, z. B. fides directa, reflexa, discursiva, explicita, implicita (!), magna, parva, receptiva, operativa, generalis, specialis, justificans, salvifica — — — —, so begreifen wir, daß dagegen eine Reaktion eintreten mußte." Und diese hat dann nicht bloß mit diesem verknöcherten Scholastizismus, sondern mit allem ohne Ausnahme aufgeräumt. Dieser moderne Protestantismus ist nicht mehr Häresie, kaum noch Unglaube, nahezu Nihilismus. — Damit sind also die Ausdrücke fides explicita und implicita dem Schullexikon der lutherischen Orthodoxie als Spezialeigentum überwiesen. Es wäre ebenso zutreffend gewesen, wenn Weiß auch noch die Termini fides informis und formata hinzugefügt hätte. Ganz abgesehen davon aber, daß, — wie Weiß wiederum nicht zu wissen scheint — ein guter Teil der angeführten „spitzfindigen" Ausdrücke einfach biblischen Ursprungs ist, woher haben denn die lutherischen Orthodoxen diesen verknöcherten Scholastizismus überkommen? Und wenn es Weiß begreiflich findet, daß dagegen eine Reaktion eintreten mußte, dann begreift er vielleicht auch, daß auch gegen dessen maßgebendes Vorbild, den verknöcherten mittelalterlichen Scholastizismus, eine Reaktion erfolgen mußte, — die Reformation.

Die Wörterbücher und Sprichwörtersammlungen des 19.

Jahrhunderts bieten fast alle nur ungenügende Definitionen des Begriffs Köhlerglaube, selbst da, wo zur geschichtlichen Begründung die Köhlerantwort richtig nach der Luther'schen Anekdote wiedergegeben ist. Die Köhlergeschichte selbst tritt uns wieder in ihren verschiedenen Varianten entgegen. Die Übersetzung des Wortes mit fides caeca bei Scheller, (Deutsch-lat. Lexikon, 5. A. 1822) und mit fides temeraria bei Georges, Deutsch-lat. Wörterbuch, 7. A. 1882[1], ist so allgemein gehalten, daß auch ein expliciter Autoritätsglaube darunter verstanden werden könnte. Körte, Die Sprichwörter der Deutschen, Leipzig 1837, S. 252 f., Nr. 3471/72, berichtet, daß der böse Geist im Walde den sterbenden Köhler versucht habe (vgl. oben S. 51 f. Lehmanns Florilegium). Dieser aber habe erwidert: Ich glaube und sterbe darauf, was die christliche Kirche glaubt und hält. Und durch diesen einfältigen Glauben sei der böse Feind überwunden worden. Dagegen das Sprichwort „Köhlerglaube ist der beste" begründet Körte unter wörtlicher Anlehnung an Agrikola mit der von Sage und Geschichte bezeugten christlichen Liebesübung der Köhler an Vertriebenen und Verirrten. Was Agrikola nur nebenbei bemerkt hatte, wird hier zur Hauptsache gemacht: Köhlerglaube ist der beste, weil er ein Glaube ist, der sich in der Liebe tätig zeigt. Eiselein, Die Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes, Freib. 1840, S. 329, weiß, wie Borchardt-Wustmann, von dem Teufel in Bischofstracht. Aber der Köhlerglaube, der sich in jenem bekannten Zirkel bewegt, ist doch nicht — wie Eiselein definiert — ein Glaube, dessen Grund man nicht angeben kann, sondern ein Glaube, dessen Inhalt man nicht angeben kann. Als zureichender Grund für einen solchen Glauben wird vielmehr deutlich genug die Autorität der Kirche angeführt. Sanders, Wörterbuch, 1860, s. „Glaube", definiert unter Hinweis auf Luthers Erzählung den Köhlerglauben wieder als blinden Glauben (s. o. bei Scheller). Wie wohl aber hierunter auch ein expliciter Autoritätsglaube verstanden werden kann, beweist das beigefügte Zitat aus Bürger († 1794) (352 b): „Je mehr der Köhlerglauben meiner Jugend abnahm." Ein zweites Zitat aus Gutzkow (R. 5, 193) redet in übertragenem Sinne von einem „politischen Köhlerglauben, den man Loyalität,

[1]) Hier auch „köhlergläubig" = credulus, nimis facilis ad credendum.

Treue nannte". Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon, Lpz. 1867—80, II, 1461, bietet die gleiche Erklärung des Sprichwortes: „Der Köhlerglaube ist der beste", wie Körte. Der Glaube ist der beste, der fruchtbar ist in guten Werken. Aber das Sprichwort habe diese Bedeutung verloren. Jetzt verstehe man unter Köhlerglauben nur einen blinden, überzeugender Gründe entbehrenden Glauben, so sehr sich auch der Verfasser der „Seherin von Prevorst"[1] abgemüht habe, vermöge eines unpassenden Bildes darzutun, daß die Nacht höher stehe als der Tag, der blinde Glaube höher als das Wissen und daß das Denken die niedrigste Funktion der Seele sei. Zu der Redensart: „Es ist ein Köhlerglaube" zitiert dann auch Wander die Antwort des Köhlers an den Teufel mit dem Bemerken, daß gegen den, der mit solchen Gründen fechte, nichts anzufangen sei, denn hier scheitere nicht bloß die Versuchung des Teufels, sondern auch der Angriff der Logik.

Eine nicht minder falsche historische Anordnung der verschiedenen Definitionen unseres Wortes bietet auch Rud. Hildebrand in Grimms schon erwähntem Deutschen Wörterbuche, Bd. 5, 1873. Er versteht unter Köhlerglauben den unbedingten Kirchenglauben, besonders des gemeinen Mannes. Auch hier fehlt wieder das entscheidende Merkmal, daß der Inhalt dieses Glaubens dabei unbekannt bleibt. Dann fährt Hildebrand fort: „Früher der treuherzige, feste Glaube eines gemeinen Mannes im lobenden Sinne, anschließend an eine Teufelsgeschichte." Hierzu wird auf Luthers Erzählung verwiesen. Aber die Teufelsgeschichte gehört zu der nicht späteren, sondern früheren Auffassung des Köhlerglaubens als impliciten Kirchenglaubens, der wohl vom katholischen, aber nicht von Luthers Standpunkt aus als lobenswert erscheint. Auch das neueste „Spruchwörterbuch" von Franz Freiherr von Lipperheide (1907) begnügt sich mit der unbefriedigenden Auskunft: „ein naiver, kindlicher Glaube im Gegensatz zur wissenschaftlichen Erkenntnis", ohne daß das auch hier erwähnte Gespräch zwischen dem Köhler und dem Teufel zu einer schärferen Fassung des Begriffes geführt hätte.

Endlich darf noch erwähnt werden, worauf schon das

[1]) Vgl. unten Justinus Kerner.

Grimm'sche Wörterbuch aufmerksam macht, daß das Wort sich auch in anderen Sprachen eingebürgert hat; niederländisch: kolenbranders geloof; dänisch: kulsviertro; französisch: foi du charbonnier[1]; spanisch: fé del carbonero.

Der Begriff hat also folgende Definitionen erfahren:

1. unbedingter Kirchenglaube ohne Kenntnis des Inhalts; von katholischer Seite als musterhaft dargestellt, von Luther verworfen;

2. unbedingter Glaube an alles, was die Kirche lehrt, mit expliciter Kenntnis einer größeren oder geringeren Anzahl von Glaubensartikeln, aber ohne Verständnis von deren theologischer Definition und Begründung (so die Neuscholastik);

3. Heilsglaube an den Erlöser, verbunden mit schlichtem expliciten Fürwahrhalten der biblischen Erzählungen und Lehren; von Agrikola als Luthers Köhlerglaube gelobt;

4. kindlicher expliciter Glaube an die Lehren des Religionsunterrichts ohne Rücksicht auf theologische Kritik oder auf Bekämpfung durch andere Wissenschaften.

Die 3. Definition identifiziert den Köhlerglauben zum Teil, die 4. ganz mit dem weiteren Begriffe Autoritätsglaube, von dem er ursprünglich nur eine Spezies bildet.

---

[1]) Bei Littré, Dictionnaire 1873: „foi ferme mais sans science. La foi du centenier (wohl nach Matth. 8, 10), la foi du charbonnier sont passées en proverbe".

Kapitel III.

Die religiösen Bewegungen neben der Reformation.

Es liegt auf der Hand, daß diejenigen religiösen Bewegungen, welche neben der Reformation hervortraten, — mochten sie sich nun der mystischen Spekulation oder eines nüchternen Rationalismus befleißigen — wie die Lehrautorität der Kirche, so auch die fides implicita verworfen haben. Freilich ihre Stellung zur Schrift ist keine einheitliche. Die einen haben der Lehre der Kirche gegenüber durchaus nicht etwa den Geist der Schrift, sondern deren massivsten Buchstaben geltend gemacht; die anderen haben die unmittelbare Offenbarung des Geistes in ihrem Innern über den tötenden Buchstaben der Schrift oder an Stelle desselben gesetzt. Indessen haben die Versuche, die Autorität der Bibel völlig auszuschalten, keinen dauernden Erfolg gehabt. Die meisten haben sich begnügt, unter Anerkennung der singulären Autorität der Schrift die Forderung zu stellen, daß der tote Buchstabe durch den Geist lebendig gemacht werden müsse. Von einer fides implicita an den Inhalt der Schrift konnte somit ebenfalls auf keinem dieser Standpunkte die Rede sein.

Für die spekulative Mystik, die sich an die des Mittelalters anschließt, kommt der Glaube, wenn man sich auch Lutherscher Redeweise bedient, lediglich als inneres Fühlen, als die Form der Teilnahme am Wesen der Gottheit, als Mitteilung der göttlichen Natur in Betracht. So mahnt Kaspar Schwenckfeld[1] (1489—1561) in seinen „Sendbriefen von der Päpstischen

[1]) Vgl. Harnack, Dogm. Gesch. III ½, S. 656 f.; Grützmacher in Haucks R. E. Bd. 18; Möller-Kawerau, K. Gesch. III ², S. 474 ff.

Lehre und Glauben“ (Epistolar. t. 2, l. 1, S. 407) wohl: „Gut wäre es, daß die Lutherischen zwischen dem gerechtmachenden und einem historischen Glauben recht Unterschied hielten. Es ist aber zu besorgen, daß sie für den gerechtmachenden einen historischen und für den lebendigen Glauben einen toten Glauben haben ergriffen, wie es leider die Folge und die Frucht allzuviel ausweisen.“ Ja, er wendet sich in deutlicher Anlehnung an Luther'sche Aussprüche (vgl. F. i. II, S. 16) gegen jede „fides implicita in fide alterius“: „Dieweil nun ein jeglicher Christenmensch soll zum Reich des Glaubens aufs neue geboren werden, so ist leicht abzunehmen, daß auch ein jeder für sich selbst in Wahrheit muß wissen und empfinden, wie es mit seinem Glauben getan sei, wie seine Sachen mit Gott stehen und zugehen, ob er ein Christ, ein anderer neuer Mensch werde oder nicht werde. Kürzlich, er muß im Herzen selbst wissen, was und wem er glaubt. Denn so wenig ein Mensch für den andern kann natürlich geboren werden, so wenig kann einer für den andern glauben und durch den Glauben für den andern geboren werden“, a. a. O. S. 334. Aber er läßt auch hier nicht unklar, in welchem Sinne er das Wort Glaube versteht: „Drum so kann man bei unserm christlichen Glauben, weil er vom Licht kommt, das uns zur Wahrheit führt und des Wesens Christi, ja göttlicher Natur teilhaftig macht, nicht also die Augen zuschließen, unwissend und blind sein, wie die Heiden bei ihrem Glauben und Gottesdienste tun, die eine vorgeschriebene Regel haben und weiter nicht dürfen fragen, warum oder was sie glauben und halten“, a. a. O. S. 337. Dabei soll es unvergessen sein: eben daß der Glaube, auch wie er ihn versteht, eine innerseelische Erfahrung des allerdings unvermittelten Wirkens des Geistes Christi ist, macht Schwenckfeld zum erklärten Gegner der fides implicita. „Wo es also mit dem christlichen Glauben getan wäre, wie etliche aus Unverstand der göttlichen Geheimnisse des Reiches Christi vorgeben, so würden wir nimmermehr etwas Gründliches und Beständiges von Gott, von unserm Herrn Jesu Christo, noch von seinem Reiche und der Seligkeit wissen und erkennen, — — müßten stets auf einen Wahn oder auf den Sand bauen oder ja auf unser eigen Werk trauen“, a. a. O. Wir dürfen noch hinzufügen, daß Schwenckfeld die Schrift, wenn man den Geist zum Buchstaben mitbringt, doch als Zeugnis für die Richtigkeit der inneren Offenbarung wertet.

Sebastian Franck[1] (1499—1542; vgl. oben S. 51) läßt das „innere Wort“ dem Menschen sogar mit der Gottebenbildlichkeit angeboren sein, „ein Gespür von Gottes Art und Wesen, also daß wir Gottes fähig und etlichermaßen nach diesem Bilde göttlicher Art sind“ (Paradox. 102). Dieser Logos, diese religiös-sittliche Anlage, dieses innere Licht findet sich demnach als unbewußtes Christentum auch in der außerchristlichen Welt, im Judentum wie auch im Heidentum: „Das Neue Testament, im Alten verdeckt und begraben, ist in aller Menschen Herzen.“ Abraham hat den Tag des Herrn gesehen; die Väter sind alle unter der Wolke gewesen. Die rechten geistlichen Israeliten und Christen sind ein Volk (Parad. 83—85). „Also sind auch unter den Heiden zu allen Zeiten Christen gewesen und haben mit Abraham den Tag des Herrn, wie Abel, gesehen, die auch nicht wissen, ob je ein Christus gewesen ist oder sein würde“ (Parad. 231). Man beachte den Gegensatz zur Scholastik, die den Vorchristlichen doch immer ein wenn auch noch so verhülltes Fürwahrhalten der zukünftigen geschichtlichen Erscheinung Christi zuschreibt. Andererseits erfährt die Behauptung Francks, daß sich das inwendige Licht in der ganzen außerchristlichen Welt als Naturausstattung finde, durch ihn selbst eine starke Einschränkung. Durch die Sünde ist es in den Menschenherzen verdeckt, wenn auch nicht völlig erloschen. So hat die Welt nichts mehr davon gewußt, und ob es wohl da war und sie es auch in sich hatte, hat sie es doch habend nicht gehabt, weil sie es nicht wußte, brauchte noch anlegte, als einen Schatz, den einer sein Leben unwissend hat. Und ob auch den Außerchristlichen eine äußere Verkündigung geworden ist, so ist ihnen doch das Wort, ohne Glauben gehört, ebensowenig nütze als uns. Es sind also immer nur wenige gewesen, denen in der Gelassenheit der Seele das geistliche Wort vernehmbar wurde, und auch das nicht einmal in vollkommener und deutlicher Weise. „Denn obwohl dies zuvor in der Gläubigen Herzen als in einer Hauptsumme eingewickelt empfunden ward, so war es doch alles verdeckt und kein historisch Wissen, sondern nur eine empfundene Kraft Gottes, als wenn einer eine Stadt

[1]) Vgl. K. A. Hase, S. Franck v. Wörd, Lpzg. 1869; Hegler in Haucks R. E. Bd. 6; Möller-Kawerau, K. Gesch. III [3], S. 471 ff.

über viele Meilen gleich als durch einen Nebel sieht. Dazumal war der einwohnende Christus, der heute, gestern und in Ewigkeit ist mit seiner Kraft, — nämlich das allmächtige Wort des Vaters, in Christo vermenscht und eröffnet, — mehr empfunden, denn ausgesprochen." Zu den wenigen eingekehrten, geistlichen Leuten aus Judentum und Heidentum rechnet Franck außer Abraham und Abel noch Noah, Job und Hermes Trismegistos, sonst auch die Platoniker und antiken Moralphilosophen. „Denn je nur ein Glaube, hl. Geist, Gnade, Christus und Weg zu Gott ist, so müssen sie eben durch denselben Glauben, hl. Geist, Gnade und Christum, dessen Tag sie mit Abraham in ihrem Herzen gesehen haben, selig geworden sein, wie wir. Zudem, den Tag des Herrn sehen, schließt in sich den hl. Geist haben, Vergebung der Sünde, das Leben in ihm, und Christum im Geist und Kraft sehen, ob man gleich seine Historie nimmer weiß. Aus dem folgt ja, daß die Historie von Christo wissen und glauben, nicht der gerechtmachende Glaube ist, sonst wäre Abraham verkürzt, sondern die Kraft Christi, die heute, gestern und in Ewigkeit ist, in sich empfinden und erkennen" (Parad. 83—85; vgl. auch 231). Überblicken wir noch einmal diese Gedankenreihen, so sehen wir, daß doch auch Franck von seinem Glaubensbegriffe aus dazu gekommen ist, für die Außer- und Vorchristlichen eine fides implicita anzusetzen. Er bedient sich sogar ausdrücklich des Wortes „eingewickelt". Wohl haben jene Gläubigen das, was das innere Wort ihnen mitteilte, wie in einer Hauptsumme eingewickelt empfunden, aber eben doch mehr als eine Kraftwirkung, nicht als eine deutliche innere Anschauung. Der Wille Gottes, der ihnen offenbar wurde, lag trotzdem noch so verhüllt vor ihnen, wie eine nebelferne Stadt. Im Widerspruch hierzu wird freilich wieder behauptet, daß jene wenigen sich der Gnade, der Sündenvergebung, des Lebens in Gott ebenso bewußt gewesen sind, wie wir jetzt.

Der fleischlichen, ausgekehrten Welt hat Gott dann allerdings in der Erscheinung Christi wieder in Erinnerung gebracht, was sie unbewußt in sich trug. Aber etwas Neues hat Christus der Welt nicht gegeben, mag diese es auch so empfinden. Freilich kann man ja sagen: Wer jemandem zehn Gulden zeigt, die dieser, ohne es zu wissen, in einem Säckel hatte, der gibt sie ihm eben dadurch, daß er sie ihm

zeigt. Das Wort ist gleichfalls nur darum Fleisch geworden, um es uns zu zeigen, daß es selbst in uns, wenn auch verdunkelt, vorhanden ist. Man kann es nicht von außen her einschreien; es muß in uns selbst gefunden, gelehrt und empfunden werden, erregt, getrieben und gelehrt vom hl. Geist. Auch Christus hat uns nur äußerlich überwiesen, wie es innerlich im Geist zugehen sollte. An dem Christus in uns liegt alles. Ihn müssen wir ergreifen, durch ihn zum Vater kommen, den Vater erkennen, und das heißt die Schrift „in ihn glauben" (Parad. 83—85). Was Christus im Evangelium als Glauben ansieht, ist vielmals kaum ein Schatten davon. Die Blinden, denen er das Gesicht wiedergibt, entnehmen aus der Tatsache ihrer Heilung doch nur, daß er ein von Gott gesandter Prophet und heiliger Mensch ist, aber sie glauben ihm noch nicht als einem Sohne Gottes. Selbst die Apostel mit ihrem Unglauben, Unverstand und Wankelmut haben vor dem Pfingsttage, an dem sie den Geist empfingen, kaum den rechten Glauben gehabt (Parad. 126). Ist aber allein der Christus in uns unsere Gerechtigkeit, unser Heil und Leben, so ergibt sich auch für Franck, daß eine „fides implicita in fide alterius" ausgeschlossen ist: „Darum muß ein jeder für sich selbst am Leibe Christi leiden, sterben, gen Himmel fahren, und kann keiner für den andern leiden, sterben, glauben oder ein Christ sein" (Parad. 114). Gewiß ist Franck somit, und zwar im deutlichen Anschlusse an Luther, einer der energischsten Vertreter subjektiver, persönlicher Frömmigkeit; allein eben weil er alle objektiven, geschichtlichen Faktoren über Bord warf und nur Geist wollte, zugleich es aber an einer scharfen begrifflichen Auseinandersetzung zwischen seinen eigenen und den Grundgedanken der Reformation fehlen ließ, hat er den Nachweis nicht zu erbringen vermocht, wie in dem von aller Gemeinschaft losgelösten Individuum religiöse Gewißheit zustande kommt.

Die für uns bedeutsamen Gedankenreihen Schwenckfelds und Francks sind auch von Valentin Weigel († 1588) und Jak. Böhme (1575—1624) aufgenommen worden. Auch bei Weigel ist, wie bei Franck, das angeborene Licht für alle Menschen der Vermittler einer Gotteserkenntnis, welche der christlichen äquivalent ist. Die aus der Schrift zu entnehmende kommt also auch hier nur als bestätigendes Zeugnis für die durch das innere Wort bewirkte Erkenntnis, die bei

der Gelassenheit des Willens gewonnen wird, in Betracht; vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet., II, 1, S. 300. Ebenso erklärt sich auch Jak. Böhme in seinem Traktat „Von der Gelassenheit", Kp. 2, § 51ff.[1], gegen allen Historienglauben: „Man rühmt sich anjetzo des Glaubens. Wo ist aber der Glaube? Eine Historie ist der jetzige Glaube. Wo ist das Kind, das da glaubt, daß Jesus geboren sei? So würde es sich ja zu dem Kindlein Jesu machen, es annehmen und pflegen. Ach, es ist nur ein historischer Glaube und eine lautere Wissenschaft[2]. — — Das bewähret sich, daß der rechte Glaub seit Christi Zeiten niemals kränker und schwächer gewesen, als eben jetzund, da die Welt doch laut schreit: Wir haben den rechten Glauben gefunden." In dieser Ablehnung des Historienglaubens ist selbstverständlich auch die jedes impliciten Fürwahrhaltens eingeschlossen. Dabei ist zu bemerken, daß Böhme wohl oft die Bedeutung des geschichtlichen Christus und seines Werkes für den wahren Glauben kräftig akzentuiert hat, daß er aber dann doch wieder darin nur ein akzidentielles Motiv zur Gewinnung der Gotteserkenntnis erblickt, die auch der gefallenen Menschheit durch das Nahebleiben der göttlichen Sophia unter der Bedingung der Gelassenheit des Willens möglich sei.

Demgemäß haben Schüler Böhmes, wie der Liegnitzer Zolleinnehmer Paul Kaim[3] († vor 1633), aus Joh. 1, 4f. gefolgert, daß das Wort, welches alle Menschen erleuchtet, der Christus in uns, nicht bloß den Christen, sondern auch Juden und Heiden als Gewissen oder natürliches Gesetz der Liebe innewohnt, so daß es keiner äußeren Belehrung bedarf. Ist nach 2. Kor. 5, 16 die Kenntnis Christi dem Fleische nach wertlos, so glauben Heiden und Juden, indem sie an Gott glauben, nach Joh. 14, 1 damit zugleich an Christus, auch wenn sie nichts von ihm wissen. Ebenso hat der Helmstädter Professor und Magdeburger Syndikus Joh. Angel. Werdenhagen[4], seit 1631 in Leiden, erklärt, daß Juden, Heiden und Türken durch den inneren Glauben gerade so gut, wie die Christen, selig werden, obwohl sie Christum äußerlich nicht kennen, sondern nur in ihrem Herzen tragen. So sehen wir

---

[1]) Vgl. Gottfr. Arnold, Ketzerg. 1699, Bd. 17, Kp. 19, § 45.
[2]) Wie Luther; vgl. F. i. II, S. 9.
[3]) Vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 1, S. 304.
[4]) Vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 1, S. 304.

also auch hier wieder jenes unbewußte Christentum, das wir eben nur als fides implicita bezeichnen können. Denn die Behauptung der genannten Männer nimmt die gleiche Höhenlage ein, wie die seit Innocenz IV. in der römischen Kirche vertretene, daß diejenigen Vorchristlichen, welche an Gottes Dasein und Vergeltung glaubten, damit implicite auch an den kommenden Christus glaubten.

Wir haben im zweiten Bande dieses Werkes nachgewiesen, wie keiner der Reformatoren das Recht der Kindertaufe zu begründen vermocht hat, ohne in irgendeiner Art eine Anleihe bei der fides implicita zu machen. Diejenige nebenreformatorische Bewegung, welche wir mit dem Namen Wiedertäufer bezeichnen, ist allerdings nicht von der dogmatischen Bestreitung der Kindertaufe oder des Kinderglaubens ausgegangen, sondern ihre Verwerfung der Frühtaufe war die Konsequenz ihrer Opposition gegen die Kirche als Sakramentsanstalt. Soweit diese Täufer sich besonderer innerer Erleuchtung rühmen, bekämpfen auch sie jeden Buchstaben- und jeden impliciten Glauben. So sagt Thomas Münzer in seiner „Ausgedrückten Entblößung des falschen Glaubens“ von 1524 (Neudruck Mühlhausen 1901): „Das Volk hat nie anders gewähnt und läßt sich auf den heutigen Tag noch also dünken, die Pfaffen wissen den Glauben darum, daß sie viel schöner, großer Bücher gelesen haben. — Wenn sich darüber das Volk ganz und gar lang auf den Pfaffen und Schriftgelehrten verlassen hat, so ist er ein stummer Götze; er weiß von Gott viel weniger, denn ein eichener Block oder Kieselstein. — Da lauft ein Jeremias (vgl. Kap. 5) durch alle Gassen und wollte gern einen Menschen hören, der da Fleiß anwendet, Gottes Urteil und Glauben zu erlangen. Er kommt zu den armen Bauern und fragt sie um den Glauben. Da weisen sie ihn zu den Pfaffen und Schriftgelehrten. Ja, die armen, elenden Bauern wissen nichts davon, nachdem sie sich auf die vergiftigsten Leute verlassen haben. So gedenkt der Prophet: Ach Gott, die Bauern sind arbeitselige Leute, sie haben ihr Leben mit der ganz sauren Nahrung zugebracht, — — was soll denn das arme, grobe Volk wissen.“ Aber die großen Hansen, zu denen der Prophet nun geht, wissen noch viel weniger davon. Ein Blinder führt also immer den andern, und sie fallen über einen Haufen in die Grube des unwissenden Verderbens (S. 14). Unsere Gelehrten

wollen den Glauben urteilen mit ihrer gestohlenen Schrift. Sie haben aber den Glauben nicht selber erfunden und erfahren, wissen auch nicht, wie einem Gläubigen zumute ist (S. 4). Christus sagt, die Schrift gibt Zeugnis, aber nicht Glauben (S. 7). Wenn einer nun die Bibel sein Leben lang weder gehört noch gesehen hat, könnte der nicht gar wohl einen untrüglichen Christenglauben haben, wie ihn doch alle die gehabt, die ohne alle Bücher die hl. Schrift geschrieben haben (S. 7)? Es muß ein jeder die Kunst Gottes, den rechten Christenglauben, nicht durch stinkenden Atem teuflischer Schriftgelehrten überkommen, sondern durchs ewige, kräftige Wort des Vaters im Sohne mit Erläuterung des hl. Geistes (S. 16). Denn unerfahrener Glaube ist viel ärger, als wenn der Teufel im Abgrund der Hölle Gott lästert (S. 15). Wer leichtlich glaubt, ist leichtfertigen Herzens (S. 5). Erst müssen die Kräfte der Seele entblößt werden, erst muß der Abgrund des Geistes erscheinen, der eigene Wille untergehen, dann beginnt in der erschrockenen und verwunderten Seele das Einreden, die Umschattung des hl. Geistes (S. 19f., 5f.), welcher uns den wahren Glauben lehrt. In diesem Glauben werden wir Christo gleichförmig in seinem Leiden und Leben (S. 25) und von ihm vergottet (S. 9).

In ähnlicher Weise äußert sich auch Hans Denck († 1527). In seinem dem Rate von Nürnberg 1525 überreichten Bekenntnisse[1] führt er aus, daß der durch Erzählungen der Eltern empfangene und aus Büchern geschöpfte Glaube sich ihm als ein falscher erwiesen habe, denn er habe die Seelenkrankheit nicht gemindert, sondern gemehrt. Eine innere Stimme sage ihm, daß er den Glauben, der das Leben gibt, noch nicht besitze. Das Zeugnis der Schrift ist nur ein Licht, das die volle Finsternis nicht hinwegzunehmen vermag. Erst der Morgenstern, der senfkornartige Glaube, der Christum als die Sonne der Gerechtigkeit im Herzen aufgehend zeigt, vermag dies. Dieser Glaube ist der Gehorsam gegen Gott und die Zuversicht zu Gottes Verheißung. Gläubig sind also, die dem Guten leben, ungläubig, die sich selbst suchen. Selbstüberwindung ist der Weg, der zu solchem Glauben führt. — In seinem letzten Bekenntnisse von 1527 wiederholt

[1]) Vgl. hierzu L. Keller, „Ein Apostel der Wiedertäufer", Lpzg. 1882, und Hegler in Haucks R. E. IV, S. 576ff.

Denck nochmals, daß die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden sein könne, da sonst alle Lesensunkundigen von der Seligkeit ausgeschlossen wären, sogar ganze Städte und Länder, wenn ihnen gottgesandte Prediger fehlten. Gewiß ist Denck der von ihm bekämpften Heilslehre der Reformatoren (vgl. Hegler, a. a. O.) nicht gerecht geworden, allein als Verfechter des innerlichen, persönlichen Glaubens steht auch er auf Seiten der Gegner jeder fides implicita.

Die dritte Gruppe nebenreformatorischer Bewegungen, welche das kirchliche Dogma mit verstandesmäßiger Kritik auflöst, hat sich im Sozinianismus am nachhaltigsten ausgeprägt. Es entspricht dessen starrem Schriftprinzip, wenn der Rakauer Katechismus[1] die Schriften des A. und N. T. für ausreichend erklärt, um sich in den heilsnotwendigen Dingen bei ihnen allein beruhigen zu können, weil der durch die Liebe wirksame Glaube darin genügend überliefert und expliciert ist (Sect. I, cp. 2, S. 11). Dies wird nun damit bewiesen, daß der Glaube, welcher auf Gott und Christus zu setzen ist, nichts anderes ist, als glauben, daß er sei und daß er ein Vergelter derer sei, die ihn suchen. Nachdem der Katechismus gleich auf seiner ersten Seite die christliche Religion den von Gott durch Christum gezeigten Weg zur Erlangung des ewigen Lebens genannt hatte, ist ja der Hinweis auf Hebr. 11, 6, wo gesagt ist, wie man zu Gott kommen kann, wohl verständlich. Aber Harnack, Dogm. Gesch. 1/2 III, S. 671, fühlt sich hierdurch an jene nominalistischen Theologen und jene Päpste (Innocenz IV.) erinnert, die auch nur für Gottes Dasein und Vergeltung wirklichen Glauben forderten, in bezug auf die übrigen Lehren aber sich mit fides implicita begnügten. Subtrahiere man von dieser Ansicht die fides implicita, so ergebe sich als Rest der Sozinianismus. Hiergegen darf eingewendet werden: Die obige Aussage des Katechismus ist keineswegs so zu verstehen, als fordere der Sozinianismus von seinen Anhängern nur den Glauben an jene beiden Lehrsätze. Vielmehr wird die Schrift für suffizient erklärt nicht bloß darum, weil sie diesen Glauben enthält, wie Harnack a. a. O. sagt, sondern weil sie ihn expliciert und auf das Ausreichendste über-

[1]) Ich zitiere nach der Ausgabe von Schlichting, „Catechesis ecclesiae Polonicae“ etc., Irenopoli 1659.

liefert. Man vergleiche nur die parallele Beweisführung des Katechismus dafür, daß auch die Liebe in der Schrift ausreichend expliciert sei. Dies wird nämlich daran offenbar, daß die Pflichten der Liebe, und zwar gegen Gott und Christus einerseits, gegen die Menschen andererseits, teils in allgemeinen, teils in besonderen Vorschriften so expliciert sind, daß, wer sie durch die Tat erfüllt, unzweifelhaft eine in allen Punkten vollkommene Liebe besitzt. Mit einem Wort: Der Glaube bezieht sich auf alles, was unter die beiden Hauptsätze von Gottes Dasein und Vergeltung zu rubrizieren ist, die Liebe auf alle Pflichten gegen Gott und den Nächsten. Daß wir es hier mit dem katholischen Glaubensbegriffe zu tun haben, liegt auf der Hand; denn alles, was zur vertrauensvollen Hingabe an Gott gehört, fällt ja deutlich in den Bereich der Liebe und nicht des Glaubens. Allerdings ist das, was der Glaube notwendigerweise zur Seligkeit wissen muß, nur relativ wenig gegenüber dem unermeßlichen Gesamtinhalte der Schrift. „Incredibile est, in tam vasto sacra„rum literarum volumine, quod deus ideo scribi conservarique „voluit, ut rerum salutarium notitia inde peteretur, paucula „illa, quae rudissimo cuique ad salutem scitu sunt necessaria, „non esse scripta omnia. Et cum multa admodum sint scripta, „sine quorum cognitione salvi esse possumus, aliquid eorum „esse omissum, sine quibus caetera omnia ad salutem nihil „proficerent", Sect. 1, c. 2, S. 12. Die starke Verstandesader, welche den ganzen Sozinianismus durchzieht, läßt es auch kaum erwarten, daß er sich mit dem Fürwahrhalten von Gottes Existenz und Vergeltung begnügt habe, sollte das, was sonst noch zum Glaubensquantum gehört, auch noch so gering sein. Dem entspricht auch, daß der Katechismus die Anwendung der recta ratio bei den zum Heile gehörigen Dingen verlangt (a. a. O. S. 13). Sie ist dazu nötig, um die Autorität der Schrift sicher zu begreifen, deren Inhalt zu verstehen, Schlüsse zu bilden, und den Inhalt in die Praxis zu übertragen.

Worin besteht nun der Heilsweg? Der Katechismus verweist, wie Harnack hervorhebt, korrekt evangelisch auf Joh. 17, 3. Wie aber wird diese Erkenntnis Gottes und Christi definiert? „Per cognitionem istam non nudam aliquam et in „sola speculatione consistentem dei et Christi notitiam intelli„gimus, sed cum suo effectu, h. e. vita illa conformi ac „conveniente conjunctam. Hanc enim demum pro vera ac

„salutari dei notitiam habent sacrae literae, quemadmodum „testatur Joannes“ (1. Joh. 2, 3 f.). Harnack (a. a. O. S. 673) erinnert an Luthers Ausführungen an dieser Stelle, um zu dokumentieren, daß der Sozinianismus nichts mit der Reformation gemein hat, daß hier vielmehr ein Ultrakatholizismus zutage tritt, der vom Glauben als Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen gegen Gott gar nichts weiß, sondern nur von einer notitia dei et Christi und dem heiligen Leben. Diese Erkenntnis Gottes besteht nun nach dem Katechismus in der Erkenntnis der Natur und des Willens Gottes. Während aber die obige Definition nur das der notitia dei konforme Leben als die wahre, heilbringende Gotteserkenntnis bezeichnet hatte, wird es jetzt wieder als zur Seligkeit notwendig erklärt, bezüglich der Natur Gottes zu erkennen, daß er existiert, daß er einer, daß er ewig, daß er vollkommen gerecht, weise und mächtig (d. h. die absolute Willkür) ist. Fragt man jedoch, wieso die Kenntnis dieser göttlichen Eigenschaften heilsnotwendig ist, so empfängt man darauf Antworten, die, wie auch Harnack, a. a. O. S. 674, bemerkt, zum Glauben in einer nur sehr losen Beziehung stehen. So soll die Kenntnis der höchsten Gerechtigkeit Gottes heilsnotwendig sein, damit wir uns davon überzeugen lassen, daß er seine Verheißungen einlösen wird, die Kenntnis seiner höchsten Weisheit, damit wir wissen, daß er unser Herz kennt und demgemäß unser Gehorsam den höchsten Wert besitzt, a. a. O. S. 27 f. War die Kenntnis jener sechs Eigenschaften Gottes zur Seligkeit notwendig, so ist es zum gleichen Zwecke wenigstens sehr zuträglich und nützlich (vehementer conducit, vehementer utile est, a. a. O. S. 24. 30), die Trinitätslehre zu verwerfen und zu glauben, daß das Wesen Gottes geistig und gänzlich unsichtbar ist. Was sodann den Willen Gottes anlangt, so wird unterschieden, was man davon schon vor Christus wußte und was erst Christus offenbart hat. In der vorchristlichen Periode kannte man vor dem Gesetz bereits die Weltschöpfung, die Vorsehung Gottes bezüglich der einzelnen Dinge, insbesondere der Menschen, und die Belohnung derer, die ihn suchen. Durch das Gesetz wurde neben dem, was schon vorher als Gott genehme Gehorsamsleistung bekannt war, das Sittengesetz und besonders der Dekalog bekannt gegeben. Auf den Willen Gottes, sofern er uns durch Christus offenbar geworden ist, kommt der Kate-

chismus bei dem prophetischen Amte Christi, dessen Person und Werk man natürlich auch kennen muß, zu sprechen. Der Neue Bund umfaßt die vollkommenen Gebote und die vollkommenen Verheißungen Gottes sowie die Art und Weise, wie wir uns mit beiden konformieren müssen, a. a. O. S. 148. Harnack (a. a. O. S. 678) moniert, daß hierbei der Glaube gar nicht einmal genannt werde. Aber späterhin (Sect. 6, cp. 9) wird dann doch eben mit der Art und Weise, wie wir uns mit den Geboten und Verheißungen Gottes zu konformieren haben, der Glaube identisch gesetzt: „Modus ac ratio „ista continetur fide in dominum nostrum J. Chr., per quam „et promissa ipsius animo complectimur et porro praecepta „ejus pro virili exsequimur.“ Wir haben auf diese Stelle noch zurückzukommen.

Was zunächst die vollkommenen Gebote anlangt, so haben Christus und seine Apostel einmal zu dem mosaischen Gesetze Zusätze gemacht, andererseits noch besondere Gebote aufgestellt. Die Zusätze betreffen aber nur die moralischen Gebote des mosaischen Gesetzes, denn die zeremonialgesetzlichen wie die rechtlichen Vorschriften sind im Neuen Bunde abgeschafft, letztere allerdings nur insoweit, als der Bestand des Staates damit nicht geschädigt wird. Die Hinzufügungen Christi sind teils allgemeiner, teils spezieller Art. So hat er dem allgemeinen, schon im A. T. enthaltenen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe einen neuen Sinn gegeben, die Liebe zum Nächsten weiter ausgedehnt und in vollkommenerer Weise zu üben befohlen. Speziell hat er z. B. zum ersten Gebote den Befehl zum Gebete, das Vaterunser, und die Anweisung, ihn selber göttlich zu verehren, hinzugefügt etc. Die besonderen, von Christus überlieferten Gebote sind teils moralischer, teils zeremonialer Art. Die ersteren beziehen sich teils auf die religiöse Gemütsstimmung (1. Thess. 5, 17 f.), teils auf die Verachtung der Welt (1. Joh. 2, 16), teils auf Standhaftigkeit und Geduld (Mt. 16, 24), die letzteren auf Taufe und Abendmahl. — Es sei im Anschluß hieran nochmals daran erinnert, welchen Wert der Katechismus darauf legt, daß alle diese Vorschriften der Liebe zu Gott, zu Christus und zum Nächsten so expliciert dargelegt sind, daß, wer sie nur durch die Tat erfüllt, wirklich vollkommene Liebe besitzen kann; vgl. oben S. 73.

Die Verheißungen Christi sind 1. das ewige Leben

mit Einschluß der Sündenvergebung, 2. der hl. Geist, a. a. O. S. 243 ff. Es wird jedoch sofort hinzugefügt, daß die innere Gabe des hl. Geistes nicht nötig sei, um dem Evangelium zu glauben, sondern nur dem, der dem Evangelium bereits glaubt, übertragen werde, a. a. O. S. 252. Damit ist der Glaube deutlich nicht als ein Werk Gottes im Menschen, sondern als ein Werk des letzteren hingestellt, das freilich an sich wertlos ist, wenn das heilige Leben nicht folgt. Hier kehrt also der Gedanke wieder, daß die Erkenntnis Gottes und Christi nur dann über eine bloße spekulative notitia hinauskommt, wenn sich damit ein konformes Leben verbindet. Dazu dürfte nach den gegebenen Ausführungen weniger die Erkenntnis der Natur Gottes als vielmehr seines Willens, oder nach Hebr. 11, 6 mehr die Erkenntnis des „deus remunerator" als des „deus existens" verhelfen. So fanden wir es ja auch bereits ausgesprochen, daß der Glaube eben die Art und Weise ist, wie wir uns den Geboten und Verheißungen Christi anzupassen haben, vgl. oben S. 75. Durch den Glauben umfassen wir die Verheißungen und erfüllen wir die Gebote. Aber damit wir nicht im Zweifel bleiben, daß auch hier der Glaube im katholischen Sinne zu verstehen ist, fügt der Katechismus hinzu: „Quae fides et oboedientiam nostram deo „commendatiorem gratioremque facit et oboedientiae defectus, „modo ea sit vera ac seria, supplet, utque a deo justificemur „efficit", a. a. O. S. 288. Man achte wohl auf die Reihenfolge dieser prädikativen Aussagen: der Glaube macht erstens den Gehorsam für Gott angenehmer, er ergänzt sodann die Defekte des Gehorsams und bewirkt endlich die göttliche Rechtfertigung. Das Hauptgewicht liegt unzweifelhaft auf dem Gehorsam, nicht auf dem Glauben. Auch Harnack, a. a. O. S. 685, vermißt an dieser Erklärung des Katechismus jede evangelische Haltung. Aber wenn er zur Begründung hierfür anführt: daß Gott um des Glaubens willen den Defekt des Gehorsams übersehe, sei auch gut katholisch gedacht, der Katholizismus setze dafür die Unterordnung unter die Kirche, die fides implicita; diese habe der Sozinianismus gestrichen, aber an die Stelle derselben setze auch er eine Leistung, nämlich die des Glaubens, — so erheben sich gegen dieses Quid pro quo folgende Bedenken: Die katholische Kirche setzt als Ersatz der Gehorsamsdefekte nicht die fides implicita ein. Diese ist vielmehr selbst eine Leistung blinden Gehorsams,

und als solche tritt sie für die mangelnde fides explicita ein, während für Defekte des Gehorsams das Bußsakrament als Surrogat erscheint. Man kann ferner nicht wohl sagen, an Stelle des gestrichenen eingewickelten Glaubens setze auch der Sozinianismus eine Leistung ein: den Glauben. Denn dies wäre doch dann ein expliciter Glaube, und für dessen eventuelle Mangelhaftigkeit substituiert ja gerade der Katholizismus den impliciten Glauben. Darin aber behält Harnack unzweifelhaft recht, daß im Sozinianismus wie im Katholizismus der Glaube als eine menschliche Leistung gedacht ist.

Es ist nun in hohem Maße beachtenswert, daß der Katechismus nochmals die Frage stellt, was denn der Glaube an den Herrn Jesus Christus sei, a. a. O. S. 258. Die Antwort lautet jetzt dahin, daß die Schrift in doppelter Weise vom Glauben rede. „Interdum enim notat eam fidem, quam „solam, nisi adhuc aliquid aliud accedat, salus non „consequitur, interdum eam, quam solam salus consequitur.“ Der Glaube im ersten Falle ist „assensus tantum nudus“, welcher die Lehre Christi für wahr anerkennt. Was zu ihm noch hinzutreten muß, sind die Werke und das Bekenntnis. Der Glaube aber, der allein das Heil gewinnt, ist „talis assensus „doctrinae Christi adhibitus, ut eam ad rem ipsam applices, „i. e. Deo per Christum confidas, proinde voluntati illius exse„quendae, quo promissa consequaris, totum te tradas. Nam „absque hoc fiducia, absque fiducia assensus inanis est“, a. a. O. S. 289. Wie ungeschickt und unklar ist hier die Erklärung: der Glaube ist eine solche Zustimmung zur Lehre Christi, daß man diese Lehre auf die Sache selbst anwendet! So hätte Luther nie geredet, aber wohl von einem Vertrauen auf Christus, das die Gnadenbotschaft des Evangeliums auf das eigene Ich anwendet. Und wenn auch der Katechismus erläuternd hinzufügt, der Assens zur Lehre Christi, der sich auf die Sache selbst richtet, sei das Vertrauen zu Gott durch Christus, so wird doch sofort wieder die Ausführung des göttlichen Willens, durch die man die Verheißungen erlangt und der man sich deshalb ganz hingeben soll, in den Vordergrund geschoben, denn ohne diese sei das Vertrauen und ohne Vertrauen der Assens inhaltlos. Der Katechismus selbst scheint sich seiner Unklarheit bewußt zu sein, denn er fragt nochmals, was es denn heiße: Gott durch Christum vertrauen. Die Antwort lautet: „Est deo ita confidere, ut Christo,

„quem ille misit et in cujus manus cuncta posuit, simul confi-
„damus, ac porro tum promissa ab illo tradita observemus,
„h. e. ut deo obtemperemus non in iis solum, quae in lege per
„Mosem lata praecepit et per Christum abrogata non sunt,
„verum etiam in iis omnibus, quae praeter et supra legem
„Christus tradidit", a. a. O. S. 289. Also auch hier kommt es nur darauf an, zu wissen, daß Christus von Gott gesandt und ihm alles übergeben ist. „Der Glaube ist das Vertrauen auf den Gesetzgeber, welches den tatsächlichen Gehorsam gegen denselben, soweit er den Menschen gelingt, in sich schließt", Ritschl, R. u. V. I[1], S. 315. Dementsprechend antwortet auch der Katechismus auf die Frage: „Ergo tu oboedientiam sub fide, cui soli et insolidum salus adscribitur, comprehendis?" mit einem unbedingten Ja. Wer Hoffnung und gewisses Vertrauen auf das ewige Leben hat, das Christus nur denen versprochen hat, die ihm gehorchen, der wird so handeln, daß er Christus gehorcht. Der Glaube, dem kein Gehorsam folgt, hat keine Kraft, das Heil zu erwerben, Jak. 2, 16. Wenn nach Röm. 10, 9 der, der mit dem Munde bekennt und von Herzen glaubt, selig wird, so soll das nicht etwa für sein weiteres Leben als zum Heile ausreichend gelten, sondern nur weil durch eine gewisse natürliche (!) Verbindung und Verkettung aus diesem Glauben das Übrige folgt, was zur Erlangung des Heils notwendig ist. Wer an die Auferstehung Jesu glaubt, wird auch glauben, daß er von Gott zum Herrn und Christ gemacht ist. Und wer das glaubt, wird auch seinen Glauben auf ihn setzen und seinen Namen anrufen. Und wer das tut, wird sich ganz zum Gehorsam gegen ihn hinwenden und so den lebendigen und durch die Liebe wirksamen Glauben haben, aus dem das Heil folgt, a. a. O. S. 290 f. Wir dürfen aus dem Vorangegangenen ergänzen: Nach dem Maße, in dem er diesen Gehorsam übt, wird ihm die Sündenvergebung zuteil, und wenn es ihm mit diesem wahren Gehorsam ernst ist, darf er hoffen, daß sein Glaube etwaige Defekte des Gehorsams in den Augen des Gesetzgebers, der ja auch die Sündenvergebung im allgemeinen verheißen hat, zudecken wird.

Aus dem allen ergibt sich, daß der Begriff des Glaubens im System des Sozinianismus doch schließlich nur eine untergeordnete Rolle spielt. Harnack, a. a. O. S. 691, rechnet ihn sogar nur zu den Begriffen, die infolge glücklicher Inkonsequenzen — um des N. T. willen — nicht ganz ausgeschieden

sind. Der Glaube ist die verstandesmäßige Annahme einer mit der verstandesmäßigen Auslegung der Schrift übereinstimmenden Lehre, die zu einem entsprechenden Leben veranlassen soll. Daß dabei an eine explicite anzunehmende Schuldoktrin gedacht ist, bezeugt deutlich die Definition des Begriffes der ecclesia visibilis als des „coetus eorum hominum, qui salutarem doctrinam tenent et profitentur[1]", a. a. O. S. 340, wobei diese wahre Lehre mit dem Gesamtinhalt des Katechismus identisch gesetzt wird. Damit ist aber auch der Sozinianismus als Gegner der fides implicita bezeichnet.

So sind es also grade die „Outsiders" der Reformation, die die Frontstellung gegen diese Glaubensart am konsequentesten festgehalten haben. Wo persönliche Frömmigkeit sich unmittelbarer innerer Erleuchtung für gewiß hält oder wo die eigne ratio über die zur Seligkeit notwendigen credenda den Entscheid gibt, kann ja von einem eingewickelten Glauben nicht die Rede sein[2]. Nur den Vorchristlichen hat Seb. Franck ein mit nebelhaften Vorstellungen verbundenes inneres Empfinden zugesprochen.

---

[1]) Ritschl, R. u. V. I[1], S. 313, und Harnack, a. a. O. S. 688, haben zutreffend darauf verwiesen, daß der Sozinianismus hierin mit der von Melanchthon (vgl. F. i. II, S. 157 ff.) eingeführten, im Luthertum vulgär gewordenen Ansicht von der Kirche zusammentrifft.

[2]) In dankenswerter Weise hat Köhler (Theol. Jahresbericht 1906, S. 550) — wie hier nachträglich bemerkt sei — darauf hingewiesen, daß auch der Straßburger Reformator Butzer den Begriff der „persuasio" nachdrücklich zur Geltung bringt. So hat derselbe auch in seiner Widerlegung des Briefes Luthers an den Drucker der von Butzer ins Lateinische übersetzten Postille erklärt, er und die Seinen glaubten nur dem Worte Gottes, wie sie es verstünden, und wollten nicht mit Autorität dem Satan übergeben, sondern mit Gründen überwunden sein. Für ihren eigenen Glauben müßten sie einst antworten und nicht für den Glauben Luthers oder sonst eines noch so angesehenen Lehrers; vgl. Haucks R. E. III, S. 607 f. — Zur Tetrapolitana Butzers und Capitos vgl. F. i. II, S. 108.

Kapitel IV.

Die lutherische Orthodoxie bis zu Joh. Gerhard.

Hatten wir F. i. II, S. 157, mit Genugtuung konstatieren können, daß gegenüber dem Melanchthon'schen Versuche, die Kirche als eine zweite Autorität neben die Schrift zu stellen, die Konkordienformel die Schrift allein als Richter, Norm und Regel bezeichnete, so hat doch dieses Werk eines Andreä, Selnecker, Chemnitz u. a. den echt reformatorischen Glaubensbegriff ebensowenig durchgehends festgehalten, wie die Bekämpfer des Interims. Mit der stereotypen Formel „Wir glauben, lehren und bekennen" wird die verstandesmäßige Zustimmung zu den verschiedenartigsten Artikeln bezeugt. Es wird geglaubt, daß die Schrift die einige Regel und Richtschnur ist, daß die Erbsünde die vollständige Korruption der menschlichen Natur bedeutet, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott in der Sündenvergebung besteht, wie auch geglaubt wird, daß das Wort „rechtfertigen" schriftgemäß im Sinne von „absolvieren" verstanden werden muß, daß zur Aufrechterhaltung der reinen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit über den particulae exclusivae mit besonderem Fleiße zu halten ist, daß, obwohl Menschenwerk oder Wort die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nicht schafft, doch die Einsetzungsworte nicht wegzulassen sind, etc. Allein die Konkordienformel fordert am Ende der drei Artikel vom Abendmahl, von der Person Christi und von der Höllenfahrt trotz längerer Explikationen über die ersten beiden für alle drei ausdrücklich das sacrificium intellectus. Bezüglich des übernatürlichen Essens des Leibes und Trinkens des Blutes Christi heißt es: „Haec autem humanis sensibus „aut ratione nemo comprehendere potest, quare in hoc „negotio, sicut et in aliis fidei articulis intellec-

„tum nostrum in oboedientiam Christi captivari „oportet. Hoc enim mysterium in solo dei verbo revelatur „et sola fide comprehenditur“ (Epit. VII; Müller[4], S. 544). Zu dem Artikel von der Höllenfahrt wie zu dem vorangehenden von den zwei Naturen (nach Sol. decl. IX; Müller S. 697, besonders zum Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes) wird bemerkt: „Cum autem hic fidei nostrae articulus, sicut „et praecedens, neque sensibus neque ratione nostra com„prehendi queat, sola autem fide acceptandus sit, unanimi „consensu consulimus de hac re non esse disputandum, sed „quam simplicissime hunc articulum credendum et docendum „esse.“ Bezüglich der Zweinaturenlehre bestand bekanntlich unter den Theologen der Konkordienformel selbst keine vollkommene Einigkeit. Haben sie sich auch vor der Fixierung der monströsen Konsequenzen gescheut, zu denen die Lehre von der communicatio idiomatum gerade bei dem Artikel von der Höllenfahrt führen muß? Tatsache ist, daß hier mit einem Male von allen hohen, spitzigen Gedanken abgeraten wird. Wir sollen statt dessen mit den lieben Aposteln einfältig glauben, die Augen der Vernunft zuschließen und den Verstand in den Gehorsam Christi gefangen nehmen, Sol. decl. VIII; Müller, S. 696. Dabei wird es als der „einfältige Glaube“ des Apostolikums prätendiert, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbnis zur Hölle gefahren sei. Indem diesen drei Artikeln gegenüber ein exzeptionelles Verhalten anempfohlen wird, tritt die Verwirrung, welche bezüglich des Glaubensbegriffes besteht, deutlich zutage. Sind denn nicht alle übrigen, über denen das „credimus“ geschrieben steht, auch Glaubensartikel? Für sie aber wird eine ganz andere Art des Glaubens angesetzt, nämlich ein Fürwahrhalten, welches doch irgendwie mit einem „ratione nostra comprehendere“ verbunden ist. Und trotzdem wird das Verhalten jenen drei Artikeln gegenüber, also das sacrificium intellectus, als die sola fides bezeichnet. Und wenn das allein Glaube ist, wo bleibt dann jene sola fides, durch die der Mensch vor Gott gerechtfertigt wird? Allerdings da, wo die Konkordienformel auf diese zu sprechen kommt, ist die Definition, welche das Torgische Buch der schwäbisch-sächsischen Formel hinzugefügt hatte, — der Glaube sei ein Licht und Vertrauen, so der Sohn Gottes durch sein Wort und hl. Geist in uns wirkt, damit wir das

Evangelium von der Person und den Guttaten Christi und alle Artikel christlicher Lehre für gewiß wahr halten, — beseitigt. Der Glaube wird vielmehr folgendermaßen charakterisiert: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß dieser Glaube nicht sei eine bloße Erkenntnis der Historien von Christo, sondern eine solche Gabe, dadurch wir Christum, unsern Erlöser, im Wort des Evangelii recht erkennen und auf ihn vertrauen, daß wir allein um seines Gehorsams willen aus Gnaden Vergebung der Sünden haben, für fromm und gerecht von Gott dem Vater gehalten und ewig selig werden", Epit. III, 4; Sol. decl. III, 11. Frank, Theol. d. Konk.-Formel II, S. 48, hebt diese Veränderung mit Recht rühmend hervor; aber dafür, daß nun auch wieder dieser richtige Glaubensbegriff mit einem „credimus, docemus et confitemur" eingeführt, also selbst zu einem Objekt des Glaubens im Sinne des Fürwahrhaltens gemacht wird, findet er kein tadelndes Wort. Und doch ist dies um so bedenklicher, als die Konkordienformel (Sol. decl. V, 19) erklärt: „Evangelion — — solum et proprie docet ac jubet in Christum credere." Auch Frank (a. a. O. S. 296) nennt dies keinen glücklichen und scharfen Gedanken. Es hätte zum mindesten sofort bemerkt werden müssen, daß diese Art des Befehlens mit der des Gesetzes nichts zu schaffen habe, denn wie könnte sonst der Glaube noch als eine Gabe Gottes gelten. Daß aber diese Abschwächung doch nicht die Meinung der Konkordienformel wiedergibt, beweist Epit. V, 4: „Evangelion vero proprie doctrinam esse censemus, quae „doceat, quid homo credere debeat, qui legi dei non „satisfecit et idcirco per eandem damnatur, videlicet quod „illum credere oporteat Jesum Christum omnia peccata ex„piasse atque pro illis satisfecisse et remissionem peccatorum, „justitiam coram deo consistentem et vitam aeternam nullo „interveniente peccatoris illius merito impetrasse." Das Allerbedenklichste aber bietet die Parallelstelle, Sol. decl. V, 20: „Evangelion autem proprie doctrina est, quae docet — —, „quid miserrimus ille peccator credere debeat, ut re„missionem peccatorum apud deum obtineat." Gewiß betont die Konkordienformel verschiedentlich, daß der Glaube vom hl. Geist gewirkt werde (Sol. decl. III, 20, 22, 23, 41), gewiß folgt unmittelbar auf die eben zitierte Stelle wieder die Bemerkung, daß alles, was die angstvollen Herzen tröstet und den

Übertretern des Gesetzes die Gnade Gottes anbietet, eigentlich das Evangelium sei, die fröhlichste Botschaft, daß Gott unsere Sünden um Christi willen vergeben will, und daß daher die bußfertigen Sünder glauben, d. h. ihr ganzes Vertrauen allein auf Christus setzen sollen (Sol. decl. V, 21f.); allein darin hat Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 1. A., S. 91, doch recht gesehen: nach jenem Zitat glaubt der Mensch nicht an die Vergebung der Sünden, sondern er glaubt an das Evangelium als an die Lehre von der Vergebung der Sünden, damit er Vergebung der Sünden erlange. Der Glaube ist da also nicht das Vertrauen, das Gottes Offenbarung in dem Menschen weckt, sondern die Zustimmung zu einer Lehre, die der Mensch sich selbst abgewinnt und die durch Vergebung belohnt wird. Und damit wird trotz der wiederholten Behauptung, daß der Glaube ein Werk des hl. Geistes sei, dieser Glaube doch unausbleiblich zu einem Werke, das der Gläubige als seine eigene Leistung ansieht.

Nun hat sich neuerdings E. Fr. Fischer[1] sehr energisch gegen eine derartige Beurteilung der Konkordienformel gewendet, welche die Augustana und die Apologie als unverfälschten, musterhaften Ausdruck dessen, was man jeweilig als das Evangelium der Reformation ansehe, hinstelle, die Konkordienformel aber als dessen Verunstaltung und Verleugnung. Der Glaubensbegriff der ersteren Symbole werde dabei psychologisch modernisiert, der der K.-F. dogmatisch intellektualisiert[2]. Wohl seien für die Apologie promissio und fides Korrelatbegriffe. Aber die promissio sei durchaus nicht bloß als eine freundliche, formale, abstrakt-ideale Gnadenverkündigung zu denken — wer tut das? —, sondern darin sei das ganze, massive, konkrete Gehäuse der altkirchlichen Lehre, die schwere, durchaus unpsychologische Dogmatik, die metaphysisch-heilsdramatische Veranstaltung „eingekapselt". Die promissio also sei mit der Lehre verwachsen, und nur so

[1]) Studieninsp. am Pred.-Sem. zu Soest, „Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit nach den Bek.-Schriften der ev.-luth. Kirche", Lpz. 1907.

[2]) Der Vorwurf einer so befangenen Auffassung trifft nach Fischer außer Ritschl und Herrmann auch Loofs, „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie", Stud. u. Kr. 1884, S. 655; Ltfd. d. Dogm. Gesch., 3. A., S. 457 ff. (während die 4. A., S. 915 ff., wohl den guten Willen, aber auch die Unfähigkeit der K.-F., den ev. Glaubensbegriff zur Geltung zu bringen, konstatiere) und Kawerau, K.-G. III, 1. A., S. 268.

bilde der Glaube das Korrelat zu ihr; die fiducia aber verankere sich in den psychologischen religiösen Prozeß der Affekte. Im übrigen will Fischer die Schwierigkeit und Bedenklichkeit einer solchen Beziehung der innersten Vorgänge des subjektiven Christentums auf die kirchliche Lehre nicht verkennen. Ich darf dem gegenüber auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung jener Begriffe im zweiten Bande dieses Werkes verweisen. Ob für die Reformatoren wirklich von Anfang an die ganze metaphysisch-heilsdramatische Veranstaltung in dem Begriffe der promissio remissionis eingekapselt lag und diese Anschauung allein auch für die Apologie als maßgebend zu betrachten ist, wird sich daran entscheiden, ob man mit den grundlegenden Ausführungen Melanchthons in der ersten Ausgabe der Loci Ernst macht und ihnen eine Fortwirkung zugesteht oder nicht.

Daß wir der K.-F. nicht Unrecht tun, beweist — wie auch Loofs, Ltf. d. D. G., 4. A., S. 927 f., bemerkt — die Gesamtauffassung von Christentum und Kirche, die ihren einzelnen Lehrentscheidungen zugrunde liegt. Das Große, was die Reformation zuwege gebracht, ist für sie die lautere Explikation und Reinigung des unter dem Papsttum verdunkelten Dogmas, der „doctrina de praecipuis christianae nostrae religionis articulis“. Und dieses Resultat ist unter Festhaltung der ökumenischen Symbole in der unveränderten Augustana erreicht; Sol. decl. praef.; Müller, S. 565. Hatte die Konkordienformel auch gegenüber der Schrift, als alleinigem Richter in Glaubenssachen, die andern Symbole nur als Zeugnisse dafür ansehen wollen, wie die Schrift in streitigen Punkten von den damals Lebenden interpretiert worden sei, so soll die Solida declaratio doch wieder für alle Zeiten die Entscheidung über das rechte Verständnis der kontroversen Artikel geben, Sol. decl., de antithesi; Müller, S. 572. Zur Kirche Christi gehören demnach nur die, welche die reine Lehre der Konkordienformel annehmen. Aus christlicher Liebe aber sieht sich auch die K.-F. hierbei zum Zugeständnis eines impliciten Glaubens veranlaßt: „Nequaquam consilium et institutum „nostrum est, eos homines, qui ex quadam simplicitate errant „nec tamen blasphemi in veritatem doctrinae coelestis sunt, „— — damnare.“ Ja, auch in den anderen Kirchen finden sich „multi pii et minime mali homines, qui simplicitatem „quandam suam sequuntur et negotium ipsum non probe in-

„telligunt, sed blasphemias, quae contra sacram coenam — — „evomuntur, nullo modo probant"; Praef. electorum etc.; Müller, S. 16 f. Halsstarrige Lehrer und Lästerer fallen freilich unter das „damnamus", aber jene simplices gelten um so mehr als unbewußte Bekenner der K.-F., als bei ihnen noch immer von besserer Belehrung ein Erfolg zu hoffen ist. Es wird also hier der gleiche Standpunkt eingenommen, von dem aus auch in der römischen Kirche nicht die materielle, sondern nur die formale Häresie als von der Seligkeit ausschließend angesehen wird.

Der Miturheber der K.-F. Martin Chemnitz (1522—86) kämpft, wie nach dem Vorangehenden zu erwarten, auch nur mit gebrochener Lanze gegen die katholische Lehre von der fides implicita, ja er weiß gar nicht mehr genau, um was es sich dabei eigentlich handelt. In seinem Examen concilii Tridentini macht er es seinem Gegner, dem portugiesischen Jesuiten Jacob Payva de Andrada, geradezu zum Vorwurfe, daß er erst seitenlang sich mit dem Begriffe des impliciten Glaubens abgebe und definiere: Eingewickelt ist das, was in irgendeiner Sache heimlich verborgen liegt; impliciter Glaube also ist es, wenn wir glauben, daß alles in der Schrift Enthaltene wahr ist, wenn auch vieles davon sich unserer Kenntnis entzieht, da wir in diesem Leben nicht in den ganzen Inhalt der Schrift einzudringen vermögen. Und so hätten auch die Heiligen des A. T. vieles implicite geglaubt, was wir im N. T. explicite glauben. „Heus bone vir", ruft Chemnitz, „sine adversario pugnas, de quibus nulla est controversia" (ed. Preuß, S. 68 f.). Daß es also impliciten Glauben in diesem Sinne gibt, wird ohne weiteres zugestanden. Chemnitz weiß, „non parem esse omnium perspicaciam. Non requiritur solida scripturae cognitio in rudioribus". Auch für ihn gilt das Diktum Augustins, daß bei der großen Masse die Lebhaftigkeit der Einsicht durch die Einfalt des Glaubens ersetzt wird. Aber Andrada selbst bezeuge, daß die Päpstler, wenn sie für die fides implicita eintreten, etwas ganz anderes im Auge haben: „Haec est, quam appellavi Babylonicam servi- „tutem fidei implicitae — —: quod volunt nobis impositam esse „necessitatem credendi, quaecunque ecclesia pontificia tenet „et proponit, licet nullis verbi testimoniis probari possint, et „quidem ita, ut non opus sit vel cogitare vel inquirere vel „intelligere, quae et qualia sint illa, an et ubi in verbo dei

„habeant fundamenta.“ Die Worte „ut non opus sit — — sint illa“ könnten ja nun wohl von einem impliciten Glauben in dem zuerst angegebenen Sinne verstanden werden, daß also auch die Papstkirche für ihre Vorlagen Glauben fordere, wenn man diese auch nicht kenne. Diese Deutung des Begriffs fides implicita will aber Chemnitz gerade ausgeschlossen sehen. Mithin kann er hier unter implicitem Glauben doch nur einen expliciten Autoritätsglauben an die Dogmen der Kirche verstehen, der nur insofern ein impliciter genannt werden könnte, als dabei das sacrificium intellectus gebracht wird, ohne nach der Schriftbegründung zu fragen. Daß diese Deutung der katholischen Lehre vom impliciten Glauben nicht gerecht wird, liegt auf der Hand. Daß wir aber Chemnitz richtig verstehen, beweist seine Berufung auf eine Äußerung des Erasmus. Auch dieser bekenne irgendwo, daß die Ansicht der Päpstler keine sichere Schriftbezeugung habe, daß sogar ihr Gegenteil besser und klarer aus der Schrift bewiesen werden könne; aber wenn es die Kirche befehle, wolle er gemäß 2. Kor. 10, 5 glauben. Daß man auf Weisung der Kirche etwas als Sinn einer Schriftstelle annimmt, was man selbst nicht darin zu finden vermag, könnte noch als fides implicita bezeichnet werden, aber doch nicht, daß man als Sinn einer Schriftstelle gerade das Gegenteil von dem, was man selbst darin findet, sich aufoktroyieren läßt. Aber Chemnitz führt noch deutlicher aus, daß er unter der katholischen fides implicita tatsächlich nichts anderes als einen expliciten Autoritätsglauben ohne Schriftbegründung versteht. Er lehnt es durchaus ab, daß etwa auf evangelischer Seite von bäurischen Menschen eine „egregia et solida sacrarum literarum cognitio“ erfordert werde. Die Summe der himmlischen Lehre sei ja in den Schriftworten enthalten, welche im Dekalog, Symbol, Vaterunser und in den Einsetzungsworten der Sakramente den Ungebildeten vorgelegt würden. „Fides igitur „quantumvis rudium, credens haec, non est pontificiorum „implicita fides. Amplectitur enim ipsa verba et sententiam „scripturae. Sed persuasionem fidei implicitae eo trahere, ut „vel prohibeatur vel doceatur, non opus esse cogitare et „quaerere, an quae proponuntur habeant certa, firma et per„spicua in verbo dei fundamenta, sed simpliciter ex per„suasione auctoritatis personarum credere, hanc „persuasionem dixi non esse veram fidem, sed servilem opi-

„nionem non ex verbo dei sed ex humana persuasione con-„ceptam.“ Diese Knechtschaft aber werde von den Päpstlern nicht nur den Ungebildeten auferlegt, sondern alle sollen, ohne etwas von Schriftbegründung zu erfahren, einfältig deshalb glauben, weil es der Pontifex und die Prälaten der Kirche so bestimmt haben. „Hic est status disputationis de fide implicita.“ Daß die Evangelischen sich auch in einer Knechtschaft befinden, wenn ihnen zugemutet wird, einen sehr großen Teil des Schriftinhaltes für wahr zu halten, ohne ihn zu kennen, dafür hat Chemnitz kein Verständnis. Er hebt nur hervor, daß auch der Glaube der Ungebildeten unter ihnen nie ohne Wort Gottes ist, indem ihnen ja die Summe der in der Schrift offenbarten himmlischen Lehre in den vorhin erwähnten Katechismusstücken vorgelegt wird und sie ja auch, wie schon Augustin fordert, „quisque pro doni suo modulo“ zur Schrift hingeführt werden. Auch Chrysostomus schelte oft die Laien, daß sie das Bibellesen auf die Mönche abwälzen, statt selbst zu untersuchen, ob die Kirchenlehre mit der Schrift übereinstimme. „Diserte igitur improbat fidem implicitam, sicut pontificii de illa disputant.“ Und ebenso sind die anderen Väter bestrebt, das Volk nicht von der Schrift weg „ad fidem humanae persuasionis“, sondern zur Erkenntnis der Schrift zu führen. Durch ihre Schrifterläuterungen für Katechumenen, Neophyten und schon Befestigtere lehren sie nie ohne das Wort Gottes; aber sie haben diese Stufen unterschieden, um zu zeigen, daß die Menschen je mehr und mehr zu den Fundamenten selbst, wie sie in der Schrift gegeben sind, hingeführt werden sollen. Wenn nun Chemnitz aus Melanchthons „Definitiones multarum appellationum“ von 1533 (vgl F. i. II, S. 172 f.) die Definition des Glaubens wörtlich reproduziert: „Fides est assentiri universo „verbo dei nobis proposito et in hoc promissioni gratuitae „reconciliationis donatae propter Christum“ und dazu bemerkt: „Hoc igitur modo fides justificans praesupponit et includit „fidem illam generalem“ (a. a. O. S. 183), so hat nach den gegebenen Ausführungen auch er den Ungebildeten eine implicite Zustimmung zum größten Teile des Schriftinhalts als ihr Recht zuerkannt, wenn sie nur sonst das zum Heile Notwendige aus der Schrift kennen. Natürlich wird hiermit nicht geleugnet, daß Chemnitz an anderer Stelle den rechtfertigenden Glauben von dem, den das Athanasianum fordert,

sehr wohl zu scheiden weiß (Loci, postr. membr. definit. fid. justif.). Aber dabei faßt er doch wieder den Glaubensgehorsam sehr äußerlich (De duab. nat., c. 23) und fordert gerade unter Bezugnahme auf das Athanasianum die Kenntnis der gelehrten Christologie (De duab. nat, c. 1). Vgl. R. E.[3] III, S. 804.

Im Anschlusse an die Wiedergabe der Melanchthon'schen Glaubensdefinition lehnt Chemnitz noch besonders die Meinung des Marcioniten Apelles ab, „non nocere, si quis reliquis „partibus verbi divini, quae ad fundamentum pertinent, vel „prorsus non credat, vel prave credat, modo in Christum „crucifixum credat". Auch Joh. Gerhard hat in seinen Loci (ed. Preuß III, S 402) da, wo er die scholastische Unterscheidung von fides implicita und explicita behandelt, auf die gleiche Äußerung verwiesen: „Circumfertur vox haeretici „Apellis, sat esse credere in crucifixum neque oportere omnino „fidei discuti rationem." Nachdem auch Otto Ritschl in seiner Besprechung des ersten Bandes dieses Werkes (Th. L. Ztg. 1904, Nr. 14) darauf aufmerksam gemacht hat, daß die betreffende Auseinandersetzung zwischen Apelles und dem Schüler Tatians Rhodon besonders geeignet sei, den Unterschied des von dem Schüler Marcions vertretenen, rein religiösen und des dem Kirchenmanne ganz selbstverständlich erscheinenden, intellektualistischen Glaubensbegriffes zu beleuchten, nehme ich gern die sich hier darbietende Gelegenheit wahr, auf jene Aussage des Apelles nachträglich einzugehen. Über die zu Rom geführte Disputation berichtet Rhodon bei Eusebius, h. e. V, 16, 5—7: „*Ὁ γὰρ γέρων Ἀπελλῆς „συμμίξας ἡμῖν πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη, ὕβρεν καὶ ἔφασκε, „μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πε- „πίστευκε, διαμένειν, σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυ- „ρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἔργοις ἀγαθοῖς „εὑρίσκωνται.*" Für das Allerdunkelste aber habe Apelles die Lehre von Gott erklärt. Er habe zwar von einem Prinzip gesprochen, aber jeden Beweis dafür abgelehnt. Die prophetischen Schriften des A. T. sagten hierüber durchaus nicht die Wahrheit und widersprächen sich selbst. Nur durch Gefühlsgründe sehe er sich zur Annahme einer Monarchie bewogen (*μὴ γινώσκειν, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον*). Er verstehe es also nicht, wie es nur einen, unerzeugten Gott gebe, er glaube es aber. Daß Apelles in seinem Alter eine gewisse

Kirchenfreundlichkeit bekunden wollte, geht hieraus deutlich hervor, denn er gibt zu, daß man auch auf katholischem Standpunkt selig werden kann. Es sei hierzu nämlich nur erforderlich, daß man auf den Gekreuzigten hoffe und gute Werke tue. Wenn er es aber für unnötig erachtet, die Glaubenslehre vollständig zu erforschen, für jeden Glaubenssatz, besonders für jenen dunkelsten von der Monarchie, einen erschöpfenden wissenschaftlichen Beweis zu erbringen, so verzichtet er zwar damit auf die gnostische Spekulation, aber er leugnet nicht, daß es neben der Hoffnung auf den Gekreuzigten auch noch Glaubenssätze gebe. Es steht also nicht so, als hätte er aus dem Schiffbruch seiner Gnosis nur die Einheit Gottes und das Heil, das allein im Glauben an den Gekreuzigten zu erlangen ist, gerettet; vgl. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, 1874, S. 85 f. Vielmehr soll jeder bei der Fassung des Christentums verharren, in der er gläubig geworden ist (ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν; vgl. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1875, S. 58). Nur ist für diese fides, quae creditur, keine wissenschaftliche Begründung zu fordern, und wenn es eine solche gibt, ist sie nicht skrupulös zu prüfen (μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον). Das involviert sowohl eine Zurückweisung jeder Autorität in Glaubenssachen, als auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Glaubenslehre. Darin darf man also Harnack beistimmen, daß man sich nach Apelles' Meinung um alles, was die Kirche lehrt, nicht allzusehr zu sorgen braucht; denn die Wahrheit und Aufrichtigkeit des christlichen Glaubens besteht keineswegs in einer genauen Begründung des Glaubensinhaltes. Man beachte aber hierbei, daß das religiöse Verhältnis zu Christus nicht mit πιστεύειν, sondern mit ἐλπίζειν ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον bezeichnet wird. So sehr diese Wertung gerade des Gekreuzigten der ihm und Marcion gemeinsamen Bevorzugung des Paulus entspricht, so ist es doch mißverständlich, ohne weiteres zu sagen, Apelles habe an Stelle der Gnosis die Pistis in den Vordergrund geschoben, jedenfalls nicht die Pistis im Sinne des Fürwahrhaltens der Glaubenslehre; denn das erscheint ihm ziemlich irrelevant. Das Entscheidende ist vielmehr für ihn die ἐλπὶς auf den Gekreuzigten, das Vertrauen auf ihn als Garanten der ewigen Seligkeit und in Verbindung damit die Verwirklichung eines heiligen Lebensideals. Nach dem allen kann Apelles aber nicht, wie dies von Joh. Gerhard

geschieht, als Vertreter eines impliciten Glaubens in Anspruch genommen werden. Er sagt ja keineswegs, daß man explicite nur an den Gekreuzigten, alles andere aber implicite zu glauben habe. Und wenn Chemnitz aus dem Berichte Rhodons herausliest, Apelles habe es als unschädlich bezeichnet, wenn man — abgesehen vom Glauben an den Gekreuzigten — die fundamentalen Partien der Schrift entweder gar nicht glaube oder „prave" glaube, so können wir nur den zweiten Teil dieser Disjunktion für zutreffend erachten, denn damit würde der Grad von Gleichgültigkeit ausgedrückt sein, den Apelles den Glaubenssätzen gegenüber gebilligt hat. So wenig wie Rhodon haben also auch Gerhard und Chemnitz ein Verständnis dafür gehabt, daß Apelles das rein religiöse Verhalten zu Christus als das für die Seligkeit ausschlaggebende gewertet hat.

Die ganze Schwierigkeit, in welche die lutherische Theologie durch die Übernahme des zwiespältigen Glaubensbegriffes Melanchthon'scher Prägung versetzt wurde, ihr Unvermögen, dem Widerpart erfolgreich zu begegnen, zeigt in geradezu drastischer Weise das Regensburger Religionsgespräch[1] von 1601, auf dem der Wittenberger Professor Ägid. Hunnius (1550—1603) und der Zweibrücker Hofprediger Jak. Heilbrunner in der 11. Sitzung vom 25. Nov. (5. Dezbr.) mit dem jungen Münchener Jesuiten Adam Tanner über den Begriff eines articulus fidei disputierten. Tanner formuliert die Streitfrage: „Müssen wir gleich gewiß und mit demselben katholischen Glauben glauben, daß dies oder jenes Buch kanonisch ist, wie wir glauben, daß Christus Fleisch geworden ist?", indem er von vornherein die protestantische Unterscheidung zwischen rechtfertigendem und geschichtlichem Glauben als nicht zur Sache gehörig aus der Debatte ausschließt. Hunnius verweist auf die Verschiedenartigkeit der beiden genannten Objekte. Etwas anderes sei es, etwas wie eine zuverlässige Geschichte zu glauben, der den Glauben zu versagen Unrecht wäre, wie z. B. die Geschichte von dem Inzest Judas mit Thamar (Gen. 38), ein anderes sei es, etwas wie ein Dogma oder einen Religionsartikel zu glauben. Tanner

[1]) Colloquium de norma doctrinae et controversiarum religionis, Ratisbonae habitum mense Nov. 1601, excus. Lavingae 1602, S. 344 f. Vgl. Hirschmann in Z. f. kath. Th. 1898, S. 232.

will notiert wissen, daß Hunnius die Kanonizität der biblischen Bücher und die Geschichte von dem Inzeste Judas nicht als Glaubensartikel anerkenne. Hunnius stellt dem den folgenden Syllogismus gegenüber: Durchaus alle Glaubensartikel müssen notwendigerweise allen Christen bekannt sein. Die erwähnte Geschichte ist aber durchaus nicht allen Christen zu wissen notwendig; denn unzählige kennen sie nicht. Also ist die Geschichte kein Glaubensartikel, wenn auch de fide, da sie als eine Erzählung des hl. Geistes selber von denen, die sie aus der Bibel hören und lesen, geglaubt werden muß. Tanner leugnet den Obersatz[1]. Hunnius konstatiert: Die Gegner leugnen, daß alle Glaubensartikel den einzelnen Christen zu wissen notwendig sind. Wir behaupten das Gegenteil, nämlich daß alle Artikel und alle Glaubenssätze allen und jedem einzelnen Christen — ausgenommen allein die kleinen Kinder, welche die „anni discretionis" noch nicht erreicht haben — bekannt sein müssen. Er will dies am Apostolikum wie an allen in beiden Testamenten enthaltenen Glaubenssätzen erhärten. Tanner will dagegen hundert Artikel nennen, die nicht von jedem einzelnen Christen distincte, speciatim und absolute zu glauben sind, sondern nur, wenn sie von einer autoritativen Persönlichkeit vorgelegt werden, so z. B., daß Tobias (6, 1) einen Hund mit sich geführt habe. Hunnius nennt das einen ungeheuerlichen Glaubensartikel, wiewohl auch er an der Historizität der Erzählung festhalte. Tanner stellt die Frage: Ist der, der diesen Bericht vom Hunde des Tobias leugnet, ein Ketzer? Hunnius muß das zugestehen, da eine Leugnung der Erzählung — die Kanonizität des Tobiasbuches vorausgesetzt — ein Widerspruch gegen den hl. Geist sein würde. Achte man aber auf den in Rede stehenden Gegenstand, den Hund, der mit Tobias läuft, so müsse man doch offenbar leugnen, daß dies ein Glaubensartikel sei. Nun bildet Tanner, das Zugeständnis des Hunnius aufgreifend, den Schluß: Wer irgendeinen Glaubensartikel leugnet, der nur ist ein Ketzer. Ein Ketzer ist, wer leugnet, daß Tobias einen Hund hatte. Also ist dies ein Glaubensartikel. Hunnius bemängelt den Obersatz als unvollständig. Er will unterscheiden

---

[1]) Indem Tanner erwidert, daß zwar nicht die Kirche, wohl aber die einzelnen Gläubigen die Kenntnis gewisser Glaubensartikel entbehren können, erweist er sich als Vertreter der fides implicita, die er auch sonst verficht

Ein Ketzer ist, wer irgendeinen Glaubensartikel oder eine geschichtliche Erzählung des hl. Geistes leugnet. Tanner aber erblickt in dieser Distinktion bereits eine Leugnung seiner propositio major und empfiehlt seinem Gegner dringend das Studium der Dialektik, während dieser es dem Urteil des Auditoriums überläßt, ob es ein Glaubensartikel sei, daß Tobias einen Hund hatte. Damit schließt die tatsächlich auf den Hund gekommene Diskussion.

Sie zeigt in erschreckender Weise, wie weit der Mann, dem der Straßburger Joh. Schmidt „consensu omnium ex merito" den dritten Platz nach Luther anwies, sich nur 55 Jahre nach des Reformators Tode von dem genuinen Glaubensbegriffe der Reformation entfernt hat und wohin die Definition des späteren Melanchthon: „Fides est assentiri omni verbo dei *nobis tradito* et *in hoc promissioni gratiae*" etc. in ihren Konsequenzen führt. Wenn Hunnius mit Tanner darin übereinkommt, daß alles, was der hl. Geist in der Bibel erzählt hat, de fide ist, d. h. als wahr geglaubt werden muß, dann sieht man in der Tat nicht ein, warum es nicht auch als ein Glaubensartikel gelten soll, daß Tobias einen Hund hatte. Denn auch das glaubt man ja dann nicht bloß fide historica, sondern weil man an die Inspiration des Kanons glaubt. Diese aber müßte doch für Hunnius gerade so gut ein wirklicher Glaubensartikel sein, wie die Artikel von der Schöpfung, Inkarnation, Erlösung, Kirche, die er als solche anführt. Mindestens in abgeleiteter Weise müßte dann auch die Erzählung vom Hunde des Tobias als Glaubensobjekt betrachtet werden, eben weil man auch hierbei den Glauben an die Inspiration des Kanons zu bewähren hat. So erklärte ja Thomas von Aquino, II, 2, q. 2., a. 5 (vgl. F. i. I, S. 120 f.): „Per accidens „aut secundario se habent ad objectum fidei omnia, quae in „s. scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham „habuit duos filios, quod David fuit filius Isai." Nur sei man derartiges nicht explicite zu glauben verpflichtet, es sei denn, daß es einem ausdrücklich als zur Glaubenslehre gehörig bekannt werde. Sonst genüge die allgemeine Bereitschaft, den Gesamtinhalt der Schrift zu glauben. Das Beispiel vom Hunde des Tobias findet sich übrigens schon bei Gerson, T. I., S. 418: „Obligatur aliquis, ut puta, theologus exercitatus in „scripturis legendo et considerando eas certa et explicita fide „tenere et nullatenus dubitare multa, de quibus simplex et

„idiota requisitus rationabiliter, si non pertinaciter, dubitaret, „ut quod Tobias habuerit canem, vel Aaron barbam. Datur „enim circum haec regula, quod dubius in fide infidelis est[1].“ Dieses Beispiel ist in der Folgezeit von den lutherischen Theologen immer wieder mit besonderer Vorliebe spöttisch zitiert worden. Und doch hat Tanner von seinem katholischen Glaubensbegriffe aus seine Fragen ganz richtig gestellt, wie ihm auch Semler in seiner Vorrede zu Baumgartens Ev. Glaubenslehre I, S. 127, bescheinigt hat. Er hat unter Abweisung der Herbeiziehung der Distinktion zwischen rechtfertigendem und historischem Glauben ganz richtig betont: es handelt sich um den katholischen Glauben, mit dem wir die Glaubensartikel glauben sollen. Und Hunnius hat sich ihm selbst in die Hände geliefert, indem er zugab, es sei derselbe katholische Glaube, mit dem sowohl die Kanonizität der biblischen Bücher wie die Inkarnation geglaubt wird, wenn auch diese Objekte verschiedenartig seien. Folgerecht mußte er von hier aus seinem Gegner zugestehen, daß, wer an die Kanonizität, d. h. Inspiration aller Bücher der Schrift glaubt, damit, wenigstens implicite, auch glaubt, daß Tobias einen Hund hatte. Wir verkennen nicht, daß Hunnius nur das als einen für alle wissensnotwendigen Glaubensartikel gelten lassen will, was zur Seligkeit des Menschen in Beziehung steht. Allein wie ungeschickt macht er dies geltend! Wie hindert ihn immer wieder die starre Inspirationslehre, die gerade auf dem Regensburger Gespräch von den Reformationstheologen mit schärfstem Nachdruck vertreten wurde, jene Wertunterschiede in der Schrift zu machen, wie sie sich bei Luther doch wenigstens als beachtenswerter Ansatz zeigen; vgl. Möller-Kawerau, K.-G. III[3], S. 412 f. Er läßt sich von seinem Gegner dazu bringen, in einer Disputation über den Begriff „articulus fidei“ vom rechtfertigenden Glauben ganz zu schweigen, und so erhebt sich dieser doch auch für ihn nur wie ein völlig anders gearteter Überbau auf dem Fürwahrhalten eines Quantums von Glaubenssätzen, über dessen Umfang er sich mit Tanner in einem ungelösten Dissensus befindet.

[1]) Auch hierbei tritt es wieder charakteristisch hervor, daß Gerson, der erste Bekämpfer der fides implicita (vgl. F. i. I, S. 184 f.), selbst den simplices nur einen begrenzten Zweifel an jenen Schriftaussagen zugute halten will, ohne sie zum impliciten Glauben an dieselben berechtigt zu erklären.

Einen ungleich günstigeren, wenn auch nicht voll befriedigenden Eindruck hinterlassen die Ausführungen des Tübinger Professors Matth. Hafenreffer (1561—1619), des freundlichen Führers seiner Studenten auf den Pfaden streng lutherischer Orthodoxie, in seinen Loci theologici (1600; ich zitiere nach der 3. A. 1605). Ihm ist der Glaube „non historica „tantum verbi divini notitia vel simplex aut generalis assensus, „sed in Christum certa et singularis fiducia, quae in cordibus „nostris gratiae promissionibus per Christum accenditur, iisdem „alitur atque per s. scripturam et verum sacramentorum usum „confirmatur et obsignatur ad vitam aeternam“ (l. III, stat. III, loc. 3, de fide). Der seligmachende Glaube besteht also nicht in der bloßen Kenntnis der heiligen Geschichte, er ist nicht eine allgemeine Zustimmung zu deren Zuverlässigkeit, wie sie sich auch bei Heuchlern, Epikuräern und Teufeln vorfindet, wenn beides auch die erforderliche Voraussetzung für den rechtfertigenden Glauben bildet, da sich das Vertrauen auf Christus aus dem Ratschlusse und der Geschichte der Erlösung wie aus den allgemeinen Gnadenverheißungen erklärt. Daher pflegt die Schrift den Glauben auch Kenntnis und Wissen zu nennen. Aber der seligmachende Glaube selbst wird doch lediglich als Vertrauen auf Christus definiert, das der hl. Geist in den Herzen der Gläubigen versiegelt, und zwar als ein besonderes Vertrauen, weil dieser Glaube sich nicht nur im allgemeinen um solche Sätze bewegt, wie, daß Gott barmherzig und Christus die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde ist, sondern weil der Gläubige sich dies alles individuell aneignet. Und Gott verwirft auch den schwachen Glauben nicht, er entzündet ihn durch Gnadenverheißungen, weil der Glaube in ständiger Relation zum Worte Gottes steht. Von hier aus kommt Hafenreffer auf die fides implicita zu sprechen, „qua „pontificii imperitum vulgus credere jubent implicite eis, quae „credat ecclesia, sive ea in verbo dei scripta sint vel minus“. Er erklärt sie für eine Erdichtung der Päpstlichen, um unter der falschen Flagge der Kirche und Überlieferung jene große Anzahl von Irrtümern zu decken, welche sie extra und contra scripturam verteidigen. Aber eben wegen jener Relation des Glaubens zum Worte Gottes kann es ohne Wort Gottes keine fides geben. Und weil der Glaube notitia, nicht ignorantia ist, kann der implicite Glaube niemanden selig machen. Nicht der, welcher mutmaßt, daß ein anderer glaube, sondern wer

selbst glaubt, wird selig. Dieser explicite und seligmachende Glaube aus dem Hören des Wortes Gottes ist ein reines Gnadengeschenk. Deshalb dürfen auch Laien und Ungebildete nicht von der Schriftlesung ferngehalten werden (l. I, loc. 4). Ein professionsmäßiger Theologe muß freilich mit den nötigen sprachwissenschaftlichen Hilfsmitteln ausgerüstet sein und bis in das Innerste der Schrift einzudringen suchen. Aber ein einfacher Christ kann seinen Namen und Stand sehr wohl behalten, wenn er auch nicht alle Schwierigkeiten der Schrift zu lösen vermag. Was zum christlichen Glauben und Leben wissensnotwendig ist, ist durch mehrere Schriftstellen aufs deutlichste expliciert, so daß man durch sie vollkommenen Unterricht empfangen kann, mag auch an anderen Stellen manches dunkel und zu sublim sein, als daß es der schlichte Mann verstehen könnte. Bezüglich des Kinderglaubens vertritt auch Hafenreffer den lutherischen Standpunkt [1].

Noch war er unter den Lebenden, als ein hervorragender Würdenträger der römischen Kirche, nachdem er selbst dieses „Babel" verlassen, lauten Warnruf vor der gefährlichen Klippe des impliciten Glaubens ertönen ließ. Es war der Primas von Dalmatien und Kroatien, Erzbischof von Spalato, Marco Antonio de Dominis (1560–1624). Im Kampfe für die episkopalen Rechte gegen den Papalismus tat er den entscheidenden Schritt, floh nach England (1616) und schloß sich hier der bischöflichen Kirche an. Wohl in London erschien 1618 seine Schrift „Scogli del naufragio christiano", noch im selben Jahre auch eine englische, französische und deutsche Übersetzung [2]. Hierin klagt die wahre Kirche Christi über die

[1]) Der Hafenreffer gleichaltrige Wittenberger Theologe Leonh. Hütter (1563—1616) gibt in seinem Kompendium (1 A. 1610) XII, 12 die Definition der fides justificans wörtlich nach der K.-F., Epit. IX. Daß notitia und assensus generalis die unerläßliche Voraussetzung und daher der Glaube selbst notitia zu nennen sei, wird so stark betont, daß H. fragen kann: Wie beweist du, daß der Glaube etiam fiducia sei?

[2]) Die deutsche Übersetzung: „Steinklippe des christl. Schiffbruchs, welche die hl. Kirche Christi ihren vielgeliebten Söhnen entdeckt, damit sie sich von solchen abwenden mögen, gestellet durch Herrn M. A. d. D., Erzbischofen zu Spalato", Frkft. (Jonas Rose) 1618, findet sich in der Universitätsbibliothek zu Breslau. Leider fehlen von den Seiten 25—33, welche die Ausführungen über den impliciten Glauben enthalten, alle bis auf die letzte. Die englische Übersetzung: „The roches of christian shipwracke" etc., London (John Bill) 1618, erhielt ich durch die Kgl. Bibliothek zu Göttingen in einem Bande Traktate von und über Dominis (H. E. Eccl. 72 b). — Wohl die Ent-

Steinklippen, an denen ihr Schiff scheitern müsse. Sechs von ihnen verursacht der Ehrgeiz, sechs andere der Geldgeiz. Zu den ersteren gehört nächst dem Papsttum und dessen weltlicher Gewalt an dritter Stelle der implicite Glaube. Damit die angemaßte Tyrannei des Papstes nicht entdeckt und er von dem einfältigen, verführten Volke als ein Gott auf Erden angesehen werden möchte, damit vielmehr die Menschen biegsam und fähig werden, jede Fälschung und Erdichtung zuzulassen, welche der Papst zur Beförderung seiner eigenen Größe ihnen vorlegen würde, sollen sie sich überzeugen und belehren lassen, daß es in Glaubenssachen für jeden von ihnen genüge, zu glauben, was nur immer die hl. katholische, römische Mutter Kirche glaubt. „Wahrlich ich, die ich die Universalkirche bin, ich, der der fortgesetzte Beistand des Geistes meines Bräutigams zugesagt ist (nicht der römischen), ich, die ich Pfeiler und Grund der Wahrheit bin, wage doch nicht so kühn zu sein, meinen Kindern zu versichern, daß dieser eingewickelte Glaube (infolded faith) ihnen genüge, namentlich unter allgemeinen Ausdrücken zu glauben, was ich glaube. Wie denn wagt sie, die jetzt von Irrtümern und Fälschung wimmelt, die nichts als Ehrgeiz und Herrschsucht ist, so kühn zu sein?“ Paulus wollte nicht, daß seine Korinther eine Herrschaft über ihren Glauben ertrügen. „Aber Rom will jeden Menschen, er mag wollen oder nicht, mit allen Mitteln herankriegen, zu glauben und dabei zu bleiben, was es immer bestimmt und befiehlt, und den eigenen Glauben allem zu unterwerfen, was Rom glaubt und aufrecht erhält, oder vielmehr was es erfindet und sich einbildet, obgleich es selbst dies in der Tat nicht glaubt noch für einen Glaubenspunkt hält, sondern für eine politische Angelegenheit. Solche politische Fündlein, von denen Rom weiß, daß sie keine

täuschung seiner ehrgeizigen Hoffnungen hat de Dominis wieder zur katholischen Kirche zurückgeführt (1622). In Rom zu strengster Buße verurteilt, hat er ganz besonders auch die Schrift von den „Klippen“, die bereits am 18. Mai 1618 der Indexkongregation verfallen war, zurückgenommen. Das Ende der erneuten Aufnahme des Prozeßverfahrens gegen ihn hat er nicht mehr erlebt. Zu dem grauenvollen Strafvollzug an seinem dem Grabe entrissenen Leichnam vgl. Benrath in R. E.[3] IV, S. 781 ff. Calixt, dem sein Eintreten für die Wiedervereinigung aller Kirchen sympathisch war, nennt ihn „virum in antiquitate ecclesiastica versatissimum, nec inferioris judicii quam industriae“, will aber das Urteil über die Ehrlichkeit seiner Gesinnung Gott überlassen.

Glaubenssachen sind, sondern nur seiner Herrschsucht dienen sollen, müssen nach seiner Anordnung für Glaubenspunkte ausgegeben werden.

„Rom kann es nicht ertragen," — so klagt die wahre Kirche weiter — „daß ihr, meine Kinder eifrig zu erkennen sucht, was ihr zu glauben habt, denn dabei würdet ihr seine Kniffe entdecken; und daher sagt es euch: ihr seid selig, wenn ihr diesen eingehüllten Glauben (envelopped faith) habt und alles glaubt, was es glaubt. Wollte einer von euch sich einem solchen politischen Glaubensartikel widersetzen, dann verhüllt Rom sofort eure Augen, blendet euch und sendet euch seine Priester und Mönche, Prediger und Beichtväter, die, gänzlich von ihm abhängig, alle ihm zu Dienste stehen, und sie erklären euch: Rom hat entschieden, daß dieser Punkt ein Glaubensartikel ist. Und wenn ihr so daran gebunden seid, alles zu glauben, was die römische Kirche glaubt und bewahrt, müßt ihr notwendigerweise Blindekuh spielen (play at hoodmann blind) und mit gefährlichem Zweifel beladen, an der Steinklippe manches Irrtums, mancher Fiktion schiffbrüchig werden."

„Allerdings gibt es eine Art von unwissendem Gehorsam (unweeting obedience), die heilig, gut, ja sogar notwendig, aber expliciert (unfolded) ist. Sie betrifft die Fundamentalartikel des Glaubens. Solche sind: die Einheit der Gottheit und die Dreiheit der Personen in einem Wesen und einer Natur, die Inkarnation des Wortes mit der Vereinigung von zwei unterschiedlichen Naturen in der einen, allein göttlichen Person Christi, sein Leiden und Sterben für meine (d. h. also der wahren Kirche) Erlösung, seine Auferstehung durch seine eigene Macht, seine Himmelfahrt, sein zukünftiges Weltrichteramt. Indem meine Kinder diese und andere solche Artikel glauben, muß ein jedes seine Augen durch Gehorsam geschlossen halten, ohne Neugierde und ohne diese Artikel auf die Grundsätze menschlicher Vernunft zurückzuführen. Denn in diesen Fundamentalartikeln ist das ganze katholische Christentum wohl eingeschlossen und mit absoluter Übereinstimmung festgelegt. Aber in manchen anderen Punkten, gleichviel ob nötig zur Seligkeit oder nicht, liegt die Gefahr, irregeführt zu werden. Da soll jeder mit Sorgfalt prüfen, ob das, was ihm von Priestern, Beichtvätern und Schriftstellern über geistliche Dinge implicite oder expreß zu glauben vorgelegt wird, mit der heiligen Schrift und mit meinem ge-

läuterten und durchaus begründeten Urteil übereinstimmt, mit meinem, sage ich, d. h. der Universalkirche, so wie ich in den ersten vier oder fünf unverderbten Jahrhunderten war und in Betracht meiner selbst noch bin, während die römische Kirche sich meinen Namen prahlerisch anmaßt. Wenn ihr mit verbundenen Augen in diesem Rauschglauben (enfuddling faith) hinter blinden Führern geht, werdet ihr und sie mit euch auf die Steinklippen stoßen und in die höllische Grube fallen."

„Weil Rom aber will, daß ihr in diesem dunklen Glauben (claudy faith) bleibt, so hat es euch des Gebrauchs der heiligen Schrift beraubt. In ihr ist euer tägliches Brot aufgespeichert, allein eure sog. geistlichen Väter reichen euch statt dessen entweder die Steine fremder Lehren, wie z. B. daß ihr euer Leben zur Verteidigung päpstlicher Launen dahingeben müßt, — oder Skorpione (vgl. Lk. 11, 11 f.) von Irrtümern und Lügen, im besten Falle Kleienbrot unter einer Weizenkruste, unter manchen guten Begründungen katholischer Wahrheiten das Gift des Irrtums und Aberglaubens, um dadurch eure einfältigen Seelen im Gehorsam gegen Papst, Prälaten, Priester und Mönche zu erhalten. Hütet euch!" — Es ist klar, daß de Dominis in diesen polemisch-paränetischen Ausführungen zuweilen von dem Begriffe des wirklich impliciten Glaubens zu dem des blinden, aber expliciten Autoritätsglaubens hinübergleitet, daß er dasselbe, auf jede Begründung verzichtende sacrificium intellectus auch für die Antirömischen als das einzige, korrekte Verhalten gegenüber den allen Sonderkirchen gemeinsamen, das ganze Christentum umfassenden Fundamentalartikeln preist, daß er das Urteil der Universalkirche, welche in dem consensus quinquesaecularis ihre Irrtumslosigkeit verbürgt sehen darf, ohne jede Einschränkung dem Zeugnis der Schrift gleichwertig setzt, sowie endlich, daß sein Kampf gegen Rom weniger auf religiösen, als kirchenpolitischen Motiven beruht. Allein, was er als Polemiker gegen die fides implicita anführt, hätte auch trotz seines wenig charaktervollen Verhaltens, „allen ehrlichen Teutschen, die Gottes Ehre lieb haben", — wie es in dem Titel der deutschen Übersetzung seiner „Klippen" heißt — vor allem den Theologen zur ernsten Warnung dienen sollen.

Wie stark aber die zeitgenössische Theologie schon

wieder in das Fahrwasser der Scholastik zurücklenkt, bezeugt der Wittenberger Balth. Meisner (1587—1626), der Kollege eines Ägid. Hunnius und Hütter. In seiner Dissertation „De attributis fidei communibus et propriis“[1], 1624, bietet er zunächst eine nicht ganz genaue Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten des Glaubens. Er differenziert sie als fides dogmatica (assensus) und salvifica (fiducia), § 4 u. 5. Dann aber läßt er die fides dogmatica aus notitia und assensus bestehen, während die fides salvifica = notitia + assensus + fiducia sein soll. Notitia und assensus haben ein doppeltes Objekt, „alterum adaequatum, alterum primarium“. Entweder nämlich beziehen sie sich auf jedes Wort Gottes, also auf den Gesamtinhalt der Schrift oder auf die „dogmata praecipua scitu ad salutem necessaria“. Nach dem ersteren Objekte heißt die fides „generalis“, nach dem zweiten soll sie im Widerspruch zu der vorhin getroffenen Unterscheidung auch wieder fides dogmatica oder historica heißen. Oder ist denn diese notitia und dieser assensus, sofern sie sich auf nicht heilsnotwendige Artikel und Geschichten beziehen, nicht auch eine fides dogmatica s. historica? Und dem entspricht es ja auch, wenn Meisner es als erste Eigenschaft des Glaubens anführt, „quod assentiatur generatim „omnibus in scriptura contentis, sive sint historiae, sive dog„mata, sive praecepta, sive promissiones aut comminationes. „Neque enim fidelis titulum meretur, nisi qui absque dissensu „assentiatur omnibus in sacro codice ad credendum propositis“, wobei auch er sich unter wörtlichem Anschlusse an Chemnitz gegen die Lehre des Apelles (vgl. oben S. 88 ff.) erklärt; § 55—57. Die Einschränkung des Begriffes der fides dogmatica s. historica auf die notwendigen Glaubensartikel wird nun aber daraus begreiflich, daß Meisner unter fides generalis keineswegs einen den gesamten Schriftinhalt umfassenden expliciten Glauben, sondern vielmehr die fides implicita versteht, der es ja völlig gleichgültig sein kann, ob das, was sie glaubt, Dogma, Geschichte oder irgendetwas anderes ist. Schon vorher hatte Meisner konstatiert, daß der Glaube, sofern er notitia sei, nicht bloß in verschiedenen Subjekten (Apostel und gewöhnliche Christen, Lehrer und Hörer), sondern auch in demselben Subjekte, und zwar hier

[1]) Sammelbd. d. Bresl. Stadtbibl., 4 J. 83.

je nach den verschiedenen Lebensaltern, in verschiedenem Quantum vorhanden sei. Gott erleuchte uns nur sukzessive; daher gelte es, durch Anwendung geeigneter Mittel die Glaubenserkenntnis zu vermehren, § 16—18. Daß Gott von der fides dogmatica jedem Gläubigen sein bestimmtes Maß zumißt (Röm. 12, 3), weiß Meisner ebensogut, wie es schon der Lombarde und auch Calvin gewußt hat. Ebenso sei auch der assensus in verschiedenen Subjekten wie auch im einzelnen an Intensität verschieden[1].

Wie wir aber schon andeuteten, begnügt sich Meisner nicht damit, ein bei den einzelnen Gläubigen verschiedenes, wenn auch für jeden zur Gewinnung des ewigen Lebens ausreichendes Maß von notitia festzustellen (§ 15), sondern er sieht außerdem im impliciten Glauben das Supplement, welches das Minus an expliciter Kenntnis ausgleicht. Demgemäß bezeichnet er jetzt die fides dogmatica (im weiteren Sinne) ausdrücklich als „implicita, quoad quaedam objecta particularia", aber als „explicita, quoad articulos fidei fundamentales". Damit ist also nur 78 Jahre nach Luthers Tode diese scholastische Distinktion in der lutherischen Theologie als zu Recht bestehend rezipiert; vgl. oben S. 85. Vergessen ist alles, was der Reformator selbst immer wieder gegen diese Terminologie geltend gemacht hatte. Es gilt durchaus als ausreichend, „si generatim „omnia pro infallibiliter veris habeantur, quae scripturis com„prehensa sunt, licet in specie non omnia sciamus, nec omnium „recordemur, adeoque actu distincto non assentiamur". Gibt es doch vieles, besonders bei Ezechiel und in der Apokalypse, wovon wir bisher keine sichere Einsicht haben. Bei der Verschiedenheit der Interpretationen soll man daher die Sache in dubio lassen und, wie auch schon Calvin geraten hatte, vgl. F. i. II, S. 214 ff., den vollen Assens suspendieren. Daraus könne niemandem ein Vorwurf gemacht werden,

---

[1]) Was die fiducia anlangt, so kommt sie entweder relativ als vertrauensvolle Ergreifung des Verdienstes Christi, oder absolut als Tugend des starken, alles Gott anheimstellenden und alles überbietenden Gottvertrauens in Betracht. Im ersten Sinne verstanden, gibt es für sie keine Quantitätsskala, da es sich hier ja für alle um Ergreifung des gleichen Objektes, des Verdienstes Christi handelt, wohl aber einen Gradmesser der Intensität. Im zweiten Sinne verstanden, ist die fiducia durchaus ungleich sowohl in verschiedenen Subjekten wie in jedem einzelnen; § 22—24.

denn man beabsichtige ja nicht, zu dissentieren, wenn das jetzt noch Dunkle einmal zur richtigen Explikation kommen werde. Man glaubt also nach Meisner die richtige Interpretation pränumerando implicite. Als Gewährsmänner werden die Scholastiker, und besonders Becanus, vgl. oben S. 20ff., herangezogen, welche zwei Glaubensvorschriften unterscheiden, eine affirmative, die uns die Glaubensgeheimnisse glauben heißt, und eine negative, die uns dazu verpflichtet, von keinem in der Schrift offenbarten Objekte zu dissentieren; § 58.

Dabei behauptet Meisner, daß die Lutherischen von einer fides implicita in einem ganz anderen Sinne reden, wie die Papisten. Wir denken dabei nur an gewisse partikulare Objekte in der Schrift, die mit dem Fundamente des Glaubens nichts zu tun haben, jene verstehen darunter die „crassa praecipuorum dogmatum scitu necessariorum inscitia", den Köhlerglauben[1], der nur glaubt, was die Kirche glaubt. So richtig nun auch Meisner angibt, daß diese fides implicita im allerlaxesten Sinne ganz besonders von den Kanonisten empfohlen wird, so tut er doch der römischen Kirche Unrecht, indem er jene strengere Beurteilung der fides implicita, welche die katholischen Schultheologen bis hin zum Nominalismus geübt haben, und die mit der seinigen identisch ist, unberücksichtigt läßt. Daß der Unterschied zwischen beiden Arten des impliciten Glaubens nur das Glaubensquantum betrifft, ergibt sich deutlich daraus, daß über die Frage, welche Artikel explicite zu glauben sind, bei den katholischen Theologen und, wie Meisner späterhin selbst zugeben muß, auch bei den lutherischen Theologen keine Übereinstimmung besteht. Er hätte sich also den gegen die Päpstlichen gerichteten Spott über die wunderbare Einheit dieser Kadmäischen Brüderlein sparen können. Daß Thomas von Aquino den expliciten Glauben nur für Gottes Dasein, Gottes Vergeltung und die Erlösung gefordert habe, ist unrichtig. Von ihm gilt vielmehr, was Meisner von anderen berichtet, nämlich, daß als Voraussetzung des Artikels von der Inkarnation auch der von der Trinität explicite geglaubt werden müsse, wenn auch ohne die genauen wissenschaftlichen Distinktionen. Dagegen hat Meisner die schwankende Haltung des Becanus (vgl. oben

[1]) Nach Meisners Relation wird der Köhler vom Teufel versucht; er kennt also die Luther'sche Erzählung nicht; vgl. oben S. 46.

S. 22 f.) wohl erkannt. Er referiert des weiteren, daß Medina (De recta in deum fide, l. 4, cp. 6), Richard von Mediavilla (vgl. F. i. I, S. 130 ff.) und Biel (vgl. F. i. I, S. 193 ff.) expliciten Glauben nur für das im Apostolikum Enthaltene, Durandus (vgl. F. i. I, S. 150 ff.) und Bonaventura (vgl. F. i. I, S. 92 ff.) nur für die in der Kirche festlich begangenen Artikel verlangt haben. Auch dies bedarf nach den im ersten Bande gegebenen Ausführungen mannigfaltiger Richtigstellung. Er lehnt ferner die auch von Becanus vertretene Ansicht ab, daß der explicite Glaube an die Gottheit und den Tod Christi im A. T. nicht nec. med. notwendig gewesen sei (Theol. schol., P. 2, tom. ult. tr. 1, cp. 12, q. 2). Daß die Väter auf eine andere Weise, wie die Christen, gerechtfertigt worden seien, würde von den Photinianern (d. h. Sozinianern) dankbarst akzeptiert werden. Als ungeheuerlich aber bezeichnet Meisner den Dissens darüber, ob der explicite Glaube an jene beiden Artikel nec. med. auch im N. T. erforderlich sei, was Vega (Conc. Trid., l. 6, cp. 19) und Medina (a. a. O. l. 4, cp. 20) leugnen, während andere diesen Glauben nicht als das notwendige Mittel zur Rechtfertigung, wohl aber zur Seligkeit ansehen; § 59 und 60. Diesen törichten Erörterungen gegenüber will Meisner nur kurz zwischen articuli fundamentales s. principales und minus principales unterscheiden, für welche letzteren ein expliciter Glaube zur Seligkeit nicht erforderlich sei. Aber hierbei muß er nun gestehen, daß es auch auf lutherischer Seite keineswegs genügend feststehe, welche und wieviele Artikel präzis fundamental sind. Und so läßt er es bei der Erklärung bewenden: Diejenigen Dogmen sind in erster Linie fundamental, welche Grund und Art des Heils direkt explicieren, ohne deren Kenntnis also niemand das ewige Leben erlangt; § 61.

Allein Meisner sieht sich noch zu dem weiteren Zugeständnis genötigt, daß die Objekte der fides dogmatica zum Teil inevident sind. Wohl seien die zur Seligkeit wissensnotwendigen Dogmen, wie er gegen die Päpstler mit Schrift, Tradition und Erfahrung beweist, in der Schrift so klar offenbart, daß jeder aufmerksame Leser sensus und assensus daraus schöpfen könne, also auch der Glaube daran evident und keineswegs ignorantia sei. Und doch ist unleugbar, daß sowohl Glaubensartikel in gewissen Punkten als auch Weissagungen und gewisse andere Objekte in der Schrift „etwas dunkler“

proponiert sind und infolgedessen auch unser Glaube daran weniger evident zu sein pflegt; § 62. Betrachtet man aber die Glaubensobjekte, abgesehen von der Offenbarung, an und für sich, so ergibt sich wieder, daß die einen, wie z. B. Gottes Dasein und Weltregierung, zugleich auf natürliche Weise erkannt werden können, also an und für sich evident sind, während andere, wie z. B. Trinität und Inkarnation, so klar sie auch in der Schrift proponiert sind, an und für sich die sublimsten und abstrusesten Mysterien darstellen, so daß auch unsere Erkenntnis und unser Glaube „etwas dunkel und inevident" ist; § 63. Betrachtet man drittens noch die Subjekte des Glaubens, die „homines assentientes", so ergibt sich ebenso, daß auch die Art der Zustimmung teils evident, teils inevident ist. „Quaedam credenda enim cognoscimus „generaliter et confuse, ubi res scimus, rerum tamen modos „ignoramus", — so ist es bei den Artikeln von der Trinität, unio personalis, praesentia sacramentalis — „quaedam cognos„cimus specialiter et distincte, ubi rem et rei modum perci„pimus", — so ist es bei den Artikeln von Christi Geburt, Leiden und Begräbnis. „Quoad posteriora cognitio et fides „nostra est perspicua, sed quoad priora est inevidens et obscura, „quae ipsa obscuritas vel major vel minor est pro diversitate „objecti et subjecti." Da man nun aber bezüglich der priora nur auf die Schrift, nie auf die Vernunft rekurrieren darf, so ist diese unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen; § 63 f. Das heißt, man bildet sich ein, ein Urteil für wahr zu halten, auf das man doch nach Meisner die Kategorien des Denkens nicht anwenden darf. Soll es aber wirklich gestattet sein, auch die Mysterien des Glaubens generaliter et confuse zu glauben, wie doch oben gesagt ist, so ist damit alles im Vorhergehenden über den expliciten Glauben an die heilsnotwendigen Glaubensartikel Ausgesagte über den Haufen geworfen. Der Weg der fides implicita ist freigegeben.

Auf diesem von Meisner unter Wiederherstellung der scholastischen Terminologie beschrittenen Wege ist auch der Sohn des berühmten Ägidius Hunnius, Nikol. Hunnius (1585—1643), der Nachfolger Hütters in Wittenberg, seit 1623 Hauptpastor und Superintendent in Lübeck, in seinem äußerst beachtenswerten Buche „Διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae s. reformatae",

Wttbg. 1626, fortgegangen. Er geht davon aus, daß das Fundament des Glaubens sowohl durch Hinzufügung anderer, nicht fundamentaler oder falscher Dogmen als auch durch Entfernung eines Dogmas, das entweder zur Konstituierung des Fundaments oder per consequens notwendig erforderlich ist, vernichtet werde. Das letztere könne entweder in Unwissenheit oder durch Leugnung geschehen. Die Unwissenheit verneint nicht die Wahrheit des Glaubensobjektes, sondern hat überhaupt keine Kenntnis von ihm. Die Negation ist nicht ein Nichtwissen des Glaubensobjektes, aber sie leugnet dessen Wahrheit. Daher will Hunnius eine Unterscheidung zwischen ignorantia simplex und ignorantia malitiosa nicht gelten lassen, sondern diese richtiger als Negation bezeichnen; § 362—72. Die ignorantia simplex steht im Gegensatze zu jeder notitia, wenigstens zur notitia explicita. „Nam dupliciter rem scimus, distincte seu explicite et confuse sive implicite.“ Wer nach Gottes Gnade dürstet, weiß implicite, daß er ein Sünder ist und deshalb außerhalb der Gnade steht, obschon er an seine Sünde und Gottes strafende Gerechtigkeit explicite und distincte nicht denkt. Ein solcher leidet also nicht an Unkenntnis dieser beiden Dogmen, obwohl er sie nur implicite festhält. Ebenso denken einfältige, fromme Leute keineswegs distincte und explicite an die Unendlichkeit Gottes, da ihre Ignoranz dem entgegensteht. Würde man aber von ihnen ein Bekenntnis hierüber fordern, so würde ihre Antwort bezeugen, daß eine Kenntnis dieser Objekte in ihrem Geiste verborgen war, die eben durch die Frage hervorgelockt wurde. Es handele sich hier also nicht um eine absolute Ignoranz, sondern um eine mit impliciter Kenntnis verbundene; § 373. Der starre Intellektualismus der Orthodoxie vermag, wie sich hier deutlich zeigt, auch Schuldgefühl, Sündenbewußtsein, Bewußtsein der Strafwürdigkeit nur als Glauben an ein Dogma, an das Dogma von der Sünde und der Strafgerechtigkeit Gottes zu verstehen. Wenn Hunnius es nun für möglich hält, daß diese Gedanken in dem Augenblicke, wo jemand nach Gnade dürstet, nicht deutlich im Bewußtsein auftreten, so können sie doch nur latent vorhanden sein und nachwirken, falls sie vorher einmal gebildet worden sind. Impliciter Glaube im strengen Sinne ist aber ein Fürwahrhalten dessen, was überhaupt noch nie bewußt in unsern Vorstellungskreis eingetreten ist. Ebenso ist natürlich auch das zweite

Beispiel von einer latenten Kenntnis von der Unendlichkeit Gottes in der Seele eines Einfältigen zu beurteilen.

Während nun aber Hunnius eine ignorantia malitiosa entschieden abgelehnt und dieselbe unter die negatio subsummiert hatte, will er jetzt wieder von einer ignorantia im weiteren Sinne reden, die bald Sache der simplicitas, bald Sache der malitia sei. Diese Inkonsequenz in der Definition bleibt selbstverständlich nicht ohne Konsequenzen. Er unterscheidet nämlich die simplicitas von der stoliditas, jenem „stupor animi", der von dem nichts weiß, was man bei sorgfältigem Achtgeben erkennen würde, zum mindesten erkennen könnte. Die wahre simplicitas ist weder Verachtung des göttlichen Wortes noch Nachlässigkeit in seiner immer weiteren Erkenntnis, sondern sie besteht erstens darin, daß man von dem himmlischen Worte weder je etwas gehört hat, noch ein Mittel besitzt, es zu suchen und zu finden. So haben per simplicitatem geirrt, die in der Unwissenheit des vorchristlichen Heidentums lebten; und irren noch heut, die unter den barbarischen Volksstämmen Amerikas etc. wohnen. Zweitens irrt in wahrer Einfalt, wer wohl das himmlische Wort gehört hat, aber am Lesen desselben durch Gewalt gehindert wird, sodaß er nun arglos auch einem Falsches lehrenden Seelsorger folgt[1]. So stand es mit den unter dem Papsttum Gefangenen, so steht es noch heute mit denen, die, durch plausible Argumente der Häretiker befangen gemacht, nicht imstande sind, sich ein selbständiges Urteil zu bilden; § 374—77. Solche könnten ja wohl schuldlos erscheinen; aber zahlreiche Bibelstellen bezeugen: Wer nur immer vom Fundament des Glaubens abirrt, geschehe es auch in einfältigster Einfalt, ist vom Glauben verlassen und kann nicht zur Seligkeit gelangen. Trotzdem traut es Hunnius der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes zu, auf uns völlig unbekannten Wegen, aber doch nur in der ordnungsmäßigen Weise seines Wirkens durch das offenbarte Wort, solche wahrhaft Einfältigen zum Glauben zu führen. Aber auch ohne dies würde zwischen ihnen und den aus Bosheit Irrenden der größte Unterschied in den Graden der Verdammnisstrafen bestehen, § 378—80. Böswillig irrt jeder, der, obwohl er einem Irrtum ausweichen kann, ihm doch nicht

[1]) Dies ist der Fall, in welchem Innocenz III. sogar ein Verdienst des Irrglaubens konstatierte, vgl. F. i. I, S. 63 f.

ausweicht. Auch hier aber gibt es verschiedene Stufen der Böswilligkeit und des willentlichen Irrtums; § 381.

Indem Hunnius sodann zur Besprechung der Lehren übergeht, die das Fundament des Glaubens zerstören, rekurriert er auf eine schon früher gemachte, genaue Distinktion zwischen „fundamentum fidei evertere“ und „fidem evertere“. Eine tatsächliche Zerstörung des Fundaments, d. h. Christi oder (!) der heilsnotwendigen Dogmen ist natürlich unmöglich. Es kann sich immer nur um die entsprechende Absicht handeln; § 345—48. Als fundamentum fidei gilt „illa pars „coelestis doctrinae, quae sola homini proposita justificam et „salvificam fidem generat et qua solā non positā fides salvi- „fica generari non potest“. Das Glaubensfundament wird also nicht zerstört, wenn die Lehre, aus der der Glaube entsteht, intakt erhalten wird. Dagegen kann der Glaube durch sittliche Verfehlungen oder durch Lehren, die zu solchen führen, zerstört werden, während das Fundament des Glaubens stehen bleibt. Unter den Gattungsbegriff der „heilsamen Lehre“ fällt nun aber außer der eben definierten proxima causa fidei, welche bewirkt, daß der Mensch auf Gott und Christus vertraut und von ihm Sündenvergebung und Seligkeit bestimmt erwartet, auch die Lehre, die zwar nicht diese fiducia bewirkt, aber dem Menschen doch von Gott vorgelegt ist entweder zur Erklärung des Glaubens oder um anderes für das Christentum Notwendige zu lernen. Ein Irrtum ist auf jedem dieser beiden Lehrgebiete gefährlich. Zwar würde der, der auf dem zweiten Gebiete irrt, der Lehre, aus der die fiducia entsteht, keinen Abbruch tun, aber er würde doch den Zorn Gottes provozieren, weil er ihm den Ruhm seiner Wahrhaftigkeit nimmt. Eine solche Sünde ist aber ebenfalls mit dem Verlust des Glaubens und der Seligkeit verbunden, wenn man nicht Buße tut. Wer also die Geschichte Simsons, Davids, die göttliche Einsetzung der Beschneidung, ja auch die jungfräuliche Geburt Christi leugnet, leugnet nichts, was zur doctrina fundamentalis gehört, steht aber doch in der eben genannten Gefahr. Selbst wer eine Lehre vertritt, die die ordnungsmäßigen Erzeugungsmittel des Glaubens an ihrem Wirken hindert, wer leugnet, daß das Wort Gottes Wort Gottes ist, wer die Sakramente substanziell verändert oder sich von ihnen fernhält, hebt wohl den Glauben, aber nicht die doctrina fidei auf. Wenn also gesagt wird, daß eine

Lehre „salvo fidei fundamento“ ignoriert oder negiert werden kann, so ist damit noch nicht zugestanden, daß dies auch „salva fide“ geschehen könne; § 351—53.

Dieser strengen Scheidung zwischen fides und fundamentum fidei widerspricht es nun aber, wenn Hunnius nach dem ererbten Schema den Glauben selbst wieder aus notitia, assensus und fiducia bestehen läßt. Verweigert man nämlich einem Dogma die Zustimmung oder befände man sich darüber in Unwissenheit, so würde das ja nach dieser Definition in keinem Falle salva fide geschehen können, weil immer ein integrierender Bestandteil des Glaubens, der assensus oder die notitia und der assensus, ausgeschaltet würde. Und Hunnius selbst gibt zu, daß das Glaubensfundament eines wesentlichen Erfordernisses beraubt wird, indem die päpstliche Lehre von der fides implicita die notitia, die Lehre von der Verborgenheit des göttlichen Willens den assensus, die Lehre von dem beständigen Zweifel die fiducia hinwegnimmt; § 409. Auch dieses Schwanken in der Definition des Glaubensbegriffes muß natürlich Verwirrung anrichten und zu Widersprüchen führen.

Über ignorantia und negatio stellt Hunnius schließlich folgende vier allgemeine Regeln auf: 1. Was salva fide ignoriert werden kann, kann nicht ohne weiteres salva fide negiert werden. 2. Was salva fide negiert werden kann, kann auch salva fide ignoriert werden. 3. Was salva fide nicht ignoriert werden kann, das kann auch nicht salva fide negiert werden. 4. Was nicht salva fide negiert werden kann, das kann zuweilen salva fide ignoriert werden; § 412—16. Speziell bezüglich der ignorantia gelten noch folgende beiden Axiome: 1. Das Nichtwissen eines Dogmas, welches das Fundament wesentlich konstituiert oder mit einer gewissen Notwendigkeit konserviert, zerstört das Fundament. Die Glaubensdogmen zerfallen nämlich in drei Kategorien: Die einen konstituieren das Fundament, sind also unmittelbare Ursache des Glaubens; die zweiten sind die unentbehrliche Grundlage für die ersten, verursachen also den Glauben nur mittelbar; die dritten tragen nur dazu bei, den Glauben zu erklären und zu illustrieren. Die zweiten sind schon durch das Naturlicht bekannte allgemeine Voraussetzungen. „In „illis sufficit notitia confusa, sic tamen, ut, si omni „modo ignorentur, fidei fundamentum collabatur.“ Bei dem

Lehrsatz vom Dasein Gottes reicht es also aus, bei der natürlichen Kenntnis davon stehen zu bleiben, ohne tatsächlich darüber nachzudenken. Die ersten aber sind die wirklichen Mysterien des Glaubens, die man nur durch Offenbarung und Unterricht lernt und explicite kennen muß. „Firma „enim solidaque fiducia nunquam oritur e notitia confusa „semper autem e distincta et explicita;" § 416f. — 2. Die vollständige Unkenntnis eines Dogmas, welches das Fundament weder konstituiert noch erhält, ist dem Fundament nicht verderblich. Dieses zweite Axiom bezieht sich also auf die letzte der eben aufgezählten drei Kategorien von Glaubenssätzen. Mag die Unkenntnis eines solchen Dogmas auch den Glauben in gewisser Weise verdunkeln, von seiner Substanz wird ihm dadurch nichts abgezogen, und dies allein käme hier in Frage. Wenn der Christ aber die ständige Pflicht hat, seine Glaubenserkenntnis zu mehren, so ist die hier von Hunnius erteilte Erlaubnis, das, was den Glauben illustrieren kann, zu ignorieren, doch sehr bedenklich. Im übrigen versagt an diesem Punkte die Unterscheidung von „fidem evertere" und „fundamentum fidei evertere" durchaus.

So ausgerüstet läßt nun Hunnius das ganze Gebiet der theoretischen Theologie, alle Glaubenssätze über Gott, Christus und den Menschen Revue passieren, um bei jedem festzustellen, ob negatio, ignorantia, fides confusa oder gar implicita gestattet oder verboten sei.

I. Von Gott weiß man 6 Stücke: Namen, Wesen, Eigenschaften, Personen, Willen und Werke. Sein Name ist Jehova. Man kann ihn salvo fidei fundamento, wie es die Väter vor Mose getan, ignorieren, aber man darf nicht leugnen, daß der wahre Gott Jehova heißt, geschweige denn ihn etwa Jupiter nennen; denn Gott ist das wesentliche Fundament des Glaubens. Zu diesem Fundament gehört auch sein Dasein. Es darf also weder ignoriert noch negiert werden, sonst fehlte auch die fiducia in deum, — und hier blitzt wieder einmal ein echt reformatorischer Gedanke auf — „quae tamen est ipsa christiana fides"; § 420—24. Wenn man es nur hierüber vergessen könnte, daß Hunnius eben erst in § 417 das Dasein Gottes als eine von Natur bekannte Voraussetzung der christlichen Heilslehre gewertet und es ausdrücklich abgelehnt hatte, daß eine distinkte Belehrung und Kenntnis hierüber notwendig sei! — Die göttlichen

Eigenschaften sind Substrate des Fundaments. Unkenntnis derselben hebt das Fundament auf. Aber eben weil sie nur Substrate des Fundaments sind, also zur zweiten Kategorie der Glaubenssätze gehören, wird nicht immer ein explicites Wissen hierüber erfordert; es genügt auch hier die natürliche Kenntnis, von der sie ja zugleich mit dem Gottesbegriffe erfaßt werden, wie wir dies nach Röm. 1, 20 sogar bei den Heiden sehen; § 425. Nur stimmt es hiermit wieder nicht, daß Hunnius für die Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Allmacht, Allwissenheit und Ewigkeit Gottes gerade darum eine notitia fordert, weil sonst die fiducia dahinfällt, während doch nach § 417 (vgl. oben S. 108) aus der notitia confusa, die er jetzt zuläßt, nimmermehr eine fiducia entstehen kann. — Hunnius kennt jedoch noch eine zweite Gruppe göttlicher Eigenschaften, die sich nicht direkt auf das Fundament beziehen, deren Leugnung zwar dasselbe zerstört, weil man dadurch der göttlichen Natur etwas ihr Widersprechendes zuschreiben würde, deren Nichtkenntnis aber nicht so gefährlich ist. Er meint damit die sog. metaphysischen Eigenschaften Gottes, also daß er unendlich, geistig, körperlos ist; § 426. Schon früher (§ 267) hatte er behauptet, daß viele zweifellos selig verstorben sind, die nie überlegt haben, ob Gottes Wesen geistig oder körperlich sei, und daß auch heute viele einfältige Gläubige ohne Schaden für ihren Glauben oder Gefahr für ihre Seligkeit gar nicht an diese Frage denken. Wenn nun aber doch die Leugnung dieser Eigenschaften das Fundament zerstören würde, andererseits diese Einfältigen, die nie darüber nachgedacht, selig geworden sein sollen, — während Hunnius oben gelehrt hatte, daß ein Abirren vom Fundament, geschehe es auch in einfältigster Einfalt, von der Seligkeit ausschließt, — so bleibt nur der Ausweg offen, daß sie implicite die metaphysischen Eigenschaften Gottes richtig geglaubt haben. — Auch die Personen in Gott dürfen, wenn das Fundament unversehrt bleiben soll, weder ignoriert noch negiert werden. Wer nämlich dieselben leugnete, würde den Vater allein für Gott halten, aber im Widerspruche zu 1. Joh. 2, 23. Leugnet man, daß Christus Gott ist, so hebt man die Einheit des Sohnes und des Vaters auf. Außerdem wäre das Erlösungswerk für einen Menschen unmöglich. Erkennt man ferner den Vater und den Sohn als die beiden „spirantes", so fordert das auch die Kenntnis des spiritus

sanctus. Und doch zieht Hunnius aus dem Erlösungswerke nur den stark einschränkenden Schluß: „Christus agnoscen„dus est verus deus, ad minimum ita, ut implicite „agnoscatur et non negetur esse deus“; § 428; vgl. § 272 f. Und das wird verständlich, da er auch die Lehre von den drei Personen der Gottheit doch wieder nur zu den vorausgesetzten, ja zu den nicht einmal wesentlich und innerlich zum Fundament beitragenden zählt. Sie sei nicht die erste und unmittelbare Ursache des Glaubens, besitze überhaupt keine Kraft zur Erzeugung des Glaubens. Aus dem Umstande, daß die drei Personen ein Gott sind, könne kein Mensch erkennen, daß ihm daraus irgendetwas von Heil und Seligkeit zuwachse. Dasselbe glaubten ja auch Teufel und Verdammte, ohne daraufhin Hoffnung oder Vertrauen zu gewinnen; § 273. Man sieht, daß Thomas von Aquino in der lutherischen Orthodoxie Schule gemacht hat; vgl. F. i. I, S. 126 f. Hiergegen steht es aufs neue in Widerspruch, daß § 427 die Lehre von den drei Personen gerade zur Konstituierung des Glaubens, wenn auch nicht des Glaubensfundamentes, als notwendig erfordert wurde. So gut aber für die Gottheit Christi die implicite Anerkennung für ausreichend gehalten wird, muß sie auch für die Dreiheit der Personen genügen. — Die Ausführungen über die verschiedenen Arten des göttlichen Willens, voluntas legalis, voluntas evangelica antecedens (Gnadenwille zur Annahme der Sünder) und voluntas evangelica consequens (Wille zur doppelseitigen Vergeltung), bieten für die uns speziell beschäftigende Frage keine Ausbeute. — Von den Werken Gottes braucht man die seiner Macht und Gerechtigkeit nicht zu kennen. Der Glaube geht dabei nicht zugrunde. Aber man darf sie nicht leugnen. Allerdings sind die Werke seiner Macht, die Schöpfung und Regierung der Welt, in gewisser Weise durch die Natur bekannt und auch in der Schrift offenbart. Wollte man hiervon absehen, also nichts davon wissen, daß man selbst wie das Universum von Gott geschaffen ist und geleitet wird, so könnte man sich auch nicht fest versprechen, daß Gott um das ewige Heil jedes Menschen im besonderen sorgt. „Hactenus ergo ignoratis potentiae operibus et „non ad minimum per naturalem instinctum adeo„que notitia confusa et implicita cognitis fides „locum nullum invenit.“ Indem Hunnius also mindestens

eine undeutliche und implicite Kenntnis dieser Werke befürwortet, hebt er die zuerst aufgestellte These auf, daß man dieselben ignorieren dürfe. Er behauptet sogar, daß die Leugnung dieser Werke den Glauben ausschließe; § 433. Das hindert ihn jedoch nicht, an anderer Stelle zu erklären, daß die auf dem Wege der Anschauung gewonnene Kenntnis dieser Werke bei der Erzeugung des Glaubens weder notwendig noch besonders wirksam sei; § 280. — Die Werke der göttlichen Gerechtigkeit an Sündern und Ungläubigen erkennt man aus dem Gesetze, zum Teil aus den Gewissensbissen. Die Lehre hiervon wirkt nicht unmittelbar den Glauben, gehört also nicht zum Fundament. Ja, auch die Werke der göttlichen Gnade, die Sendung des Sohnes, die Predigt des Evangeliums, die Rechtfertigung und ewige Beseligung brauchte man, sofern sie nur geschichtliche Akte sind, nicht zu wissen. Es würde dem Glauben nichts abgehen, wenn man nichtwüßte oder leugnete, daß gewisse Gläubige gerechtfertigt worden sind. Adam konnte dies zu seiner Zeit, wo überhaupt noch niemand gerechtfertigt und selig geworden war, unbedenklich leugnen. Aber das muß man wissen, daß der Sohn Gottes gesandt ist, um uns selig zu machen. Man muß also die Werke der Gnade kennen, sofern sie eine auch für uns geltende Regel und Verheißung darstellen.

II. Dies führt uns nun von selbst auf das zweite Objekt der theoretischen Theologie, Christi Person und Werk. Auch die Kenntnis seiner Person besteht wieder aus sechs Stücken: geschichtliche Persönlichkeit, zwei Naturen, Vereinigung derselben zu einer Person, communicatio idiomatum, Stand der Erniedrigung, Stand der Erhöhung. — Die physische, sinnliche Kenntnis Christi, die den Vätern und den meisten Christen verborgen gewesen ist, kommt nach 2. Kor. 5, 16 gar nicht in Betracht; aber auch die historische, welche alle Daten seines Lebens von der Empfängnis bis zur Wiederkunft umfaßt, ist zum Glauben nicht notwendig, da sie dessen unbeschadet auch den vorchristlichen Vätern verborgen war. Sie hatten vielmehr nur jene notitia generalis des Messias als eines „individuum vagum“, wie wir sie noch heute aus dem A. T. eruieren können. Und obgleich jetzt die notitia historica hinzugekommen ist, ist die Substanz des Glaubens in nichts geändert worden. Es ist somit nicht strikte not-

wendig, daß die Person Christi hinsichtlich ihrer Entstehung (Jungfrauengeburt) und ihres Auftretens bekannt sei; es genügt, wenn feststeht: es gibt einen von Gott eingesetzten Heiland der Welt, sei es nun, daß er ihr gegeben ist oder gegeben werden soll; § 291—93; 436. Freilich, eine Leugnung der Evangelien-Berichte wäre nicht nur die größte Impietät, sie höbe auch den Glauben als fiducia auf den einen, heilbringenden Namen auf und stürzte das wesentliche Fundament des Glaubens (Christus); § 437. — Die Kenntnis der zwei Naturen ist so notwendig, daß sie stante fide nicht einmal ignoriert, geschweige denn negiert werden dürfen. Leugnet man die menschliche, so leugnet man Christi Leiden, ohne das es keine fides gibt. Leugnet man die göttliche, so leugnet man die Kraft, die diesem Leiden seinen Wert verleiht. Das Werk Christi aber ist die Akropolis unseres Glaubens. Indessen so volltönend auch diese Forderung, so läßt Hunnius doch wieder Abstriche daran zu: „Ut igitur negatio „fidem e medio tollit, sic notitia duarum naturarum in Christo „adeo necessaria est, ut si non explicite hoc sciatur, „saltem confuse et per consequentiam sic teneatur mente, „ut effectum redemtionis considerans concludat, non nudum „hominem tantum opus, quod majestate sua vel captum hu„manum superat, perfecisse.“ Der Christus, der für Hunnius das Fundament des Glaubens ist, ist nicht der geschichtliche, sondern der dogmatisch konstruierte. Die Demonstration an einem Phantom aber ruft schon an sich nicht vollkommene, deutliche Vorstellungen hervor und wird auf solche gerade bei minderbegabten Schülern nicht zu rechnen haben. — Ganz ebenso hatte Hunnius schon bei den Personen der Trinität zugestanden: „Christus agnoscendus est verus deus ad mi„nimum, ut implicite agnoscatur et non negetur esse deus“; § 427; vgl. oben S. 110. Das hier wiederholte Zugeständnis widerspricht aufs neue der früheren Behauptung, daß fiducia nur auf Grund expliciter Kenntnis möglich sei. — Von der unio naturarum soll das Gleiche gelten: sie darf weder ignoriert noch geleugnet werden; aber es reicht aus „saltem conceptus rudis et generalis“; § 439. — Auch bezüglich der communicatio naturarum et idiomatum ist eine genaue Kenntnis nicht notwendig. Es genügt die allgemeine, daß Person und Naturen Christi so geeint sind, daß es nicht mehrere, sondern nur einen Christus gibt. Von der com-

municatio idiomatum braucht man sogar gar nichts zu wissen, nur ihre Leugnung würde die Auflösung der Person Christi bedeuten. Wenn also die Kenntnis der unio naturarum ausreichen soll, so darf nicht vergessen werden, daß Hunnius auch hierbei eine notitia confusa zugestanden hatte. Das würde also für die communicatio naturarum eine noch undeutlichere Kenntnis zulässig machen. — Von allem, was die beiden Stände Christi angeht, darf zwar wegen der unfehlbaren Wahrheit des in der Schrift redenden Gottes und um unserem Herrn keine Schmach anzutun, nichts geleugnet werden. Fragt man aber nach der Beziehung der hier in Betracht kommenden Objekte zum Glauben, so kann unleugbar das Vertrauen auf Christus sehr wohl unverletzt bleiben, wenn z. B. seine Geburt aus der Jungfrau, das Auftreten des Knaben im Tempel, sein Begräbnis etc. geleugnet wird; § 441. Dagegen würde die Leugnung anderer Akte in beiden Ständen seine Person oder sein Werk aufheben. Man darf seine Empfängnis und Geburt nicht leugnen, denn sonst wäre Christus kein Mensch, nicht sein Amt, Leiden und Sterben, denn sonst würde auch geleugnet werden, daß er für mich gelitten hat und gestorben ist, „quae tamen est ipsa fides salvifica"! Dabei ist aber wieder wohl zu unterscheiden zwischen der Kenntnis seiner Empfängnis und Geburt selbst und der Kenntnis der Zeit, zu der beide erfolgten. Von dieser braucht man mit absoluter Notwendigkeit nichts zu wissen. Die Ankunft des Heilands erkennen wir notwendigerweise; aber ob sie schon eingetreten ist oder nicht, kann man ohne Gefahr nichtwissen; § 298. Denn dieser Zeitumstand wurde ja auch ohne Gefahr nichtgewußt, ehe Christus gekommen war und sogar als seine Ankunft noch nicht öffentlich bekannt geworden war. Was aber ohne Gefahr zu irgendeiner Zeit nichtgewußt wird, das ist auch zu keiner Zeit wissensnotwendig. Zudem wird — wie schon oben S. 111 f. bemerkt war — durch die Veränderung des Zeitumstandes nichts an der Substanz des Glaubens selbst geändert. Was aber keine Veränderung der Glaubenssubstanz bewirkt, ist kein konstituierender Faktor derselben; § 299. Ebensowenig trägt das dreifache Alter des Herrn, das seinem Amtswirken voranging (Kind, Knabe, Jüngling), irgendetwas zum Werke der Erlösung bei. Wie wir also hiervon zum größten Teile nichts wissen, so kann es auch

salva fide gänzlich ignoriert werden; § 300. Ja, betrachtet man Christi Leiden und Tod nur als geschichtliche Akte, nicht als Teile des Amtes Christi, so erzeugt die Kenntnis davon ebensowenig den Glauben. Aus denselben Gründen kann auch sein Begräbnis salva fide ignoriert werden; § 302 f. — Nicht anders verhält es sich mit dem Stande der Erhöhung. Alle Akte desselben, mit alleiniger Ausnahme der Auferstehung, können, wenn auch nur mit höchster Impietät, doch geleugnet werden, ohne daß das Vertrauen auf Christus und die Gnade Gottes verletzt würde. Descensus und Himmelfahrt kausieren überhaupt nicht den Glauben. Die Kenntnis von dem Sitzen zur Rechten, dem allmächtigen Regiment über alle Kreaturen stärkt ihn wohl durch die Gewißheit, daß Christus nun um so sicherer seine Gnadenverheißungen erfüllen wird, aber sonst tritt eine unausweichliche Notwendigkeit dieser Kenntnis nicht zutage. Daß der selig werden kann, der wohl alles übrige kennt, aber von dieser Herrschaft Christi in seiner frommen Einfalt nichts weiß, ist um so zweifelloser, als dieses Vertrauen überhaupt erst Platz greifen konnte, als Christus zur Rechten Gottes saß. Auch die Wiederkunft, als geschichtlich bekannter Akt (!), kann ignoriert werden, sogar auch sofern sie zu dem königlichen Amte in Beziehung steht; § 307 u. 450. — Hunnius resumiert schließlich: Von dem, was zum Stande der Erniedrigung gehört, können die Ereignisse bei Christi Empfängnis und Geburt, wie die seines Kindes-, Knaben- und Jünglingsalters und alles, was er selbst dabei gesagt oder getan hat, nicht minder gewisse Umstände seines Leidens und Todes ignoriert werden. Aber Geburt, Leiden und Tod selbst müssen gewußt werden. „Nesciri autem non possunt; ad minimum im-„plicite oportet cognosci actum nativitatis.“ Trotz der eben noch einmal erhobenen Forderung wird im selben Moment doch noch die notitia implicita für die Tatsache der Geburt Jesu zugestanden. Daß man von der Art, wie dieses Ereignis erfolgte, (jungfräuliche Geburt) nichts zu wissen braucht, war ja schon mehrfach ausgesprochen worden. So bleibt denn nur eins übrig: „Nullo modo ignorare licet pas-„sionem ipsam atque mortem, siquidem fiducia dirigitur in „Christum expiantem peccata patiendo ac moriendo;“ § 444. Von den Akten des Standes der Erhöhung aber wird nur für die Auferstehung unerläßliche Kenntnis gefordert. Wer diesen

Artikel leugnet, kann auf Christum nicht mehr das geringste Vertrauen haben. Ist der Erlöser selbst im Tode geblieben, dann kann er ja nicht uns zum Heile Tod und Hölle zerstört haben; § 442. 445.

Von den drei Ämtern Jesu ist die Kenntnis des prophetischen, welches die von Wundern begleitete Predigt Jesu und die Einsetzung der Sakramente umfaßt, nicht so notwendig, daß hier nicht ignorantia, ja negatio gestattet sein sollte. Hunnius verweist hierbei auf seine früher gemachte Unterscheidung zwischen „res“ und „doctrina de re“. Über die Notwendigkeit der Sache selbst, d. h. der Predigt, der Wunder, der Sakramente, besteht kein Zweifel. Das ist die Frage, ob jeder, der mit dem Glauben beschenkt werden soll, über diese Dogmen explicite belehrt werden muß, damit ihm durch diese Belehrung selbst der Glaube anerzeugt werde; § 446; 308. Obwohl nun eben bei der Anerkennung der Notwendigkeit der Predigt Jesu darauf hingewiesen worden war, daß aus der durch die Predigt vermittelten Kenntnis des Willens Gottes der Glaube entstehe, wird trotzdem das geschichtliche Wissen der Predigt nicht für nötig angesehen, um zu den göttlichen Gnadenverheißungen Vertrauen zu haben. War doch der Glaube schon vor dieser Predigt bei denen unversehrt vorhanden, welche die Erlösung Israels erwarteten. Aus dem gleichen Grunde kann man die Wunder Jesu ignorieren; § 447 und 309. Eine notwendige Sache war auch die Einsetzung der Sakramente. Sonst würde man von dem Ursprunge dieser Einsetzung nichts wissen, die Sakramente als nur menschliche Einrichtungen geringachten und ihre Wirksamkeit hindern, indem man ihnen die Fähigkeit, die göttliche Gnade zu übertragen, abspricht; § 448. Gewiß ist also die Taufe in praxi notwendig; hier aber handelt es sich um die Notwendigkeit der Lehre von der Taufe. Sowenig nun der, der das Wort hört, etwas von der Wirkungskraft des Wortes, von der Art der Offenbarung, von dem Mittel der Predigt, von der Notwendigkeit des Hörens vernommen hat und doch nichtsdestoweniger Glauben faßt und selig wird, so schöpft auch der, der als Kind die Taufe zu seinem Heile gebraucht, obschon er von Einsetzung, Wesen und Wirkung der Taufe absolut nichts gehört hat, doch aus dieser Quelle Glauben und Seligkeit; § 310. Zu welchen Konsequenzen hätte Hunnius kommen können, wenn er seine feine Unter-

scheidung von „res“ und „doctrina de re“ statt auf die Lehre von der Taufe auf alle wissensnotwendigen Fundamentallehren seiner theoretischen Theologie angewendet hätte! — Im Gegensatz zur Taufe ist der Gebrauch des heiligen Abendmahles nicht absolut notwendig. Die während der vier Jahre des prophetischen Amtes Christi ohne Gebrauch des Abendmahls und ohne Kenntnis der Abendmahlslehre im Glauben an ihn gestorben sind, konnten durch diesen wahren, unverletzten Glauben selig werden. Dasselbe gilt natürlich auch von der Lehre von der Taufe vor der Sendung des Täufers; § 448; 311. Mögen also auch die Sakramente selbst den Glauben erzeugen oder kräftigen, das Dogma von den Sakramenten verursacht den Glauben nicht. Ein Dogma aber, welches den Glauben nicht verursacht, auch nicht den Menschen zu aller Zeit zu dem Zwecke vorgelegt worden ist, damit sie daraus Glauben fassen, ja das von vielen gänzlich nichtgewußt worden ist, ohne Schaden am Glauben zu nehmen, ist nicht fundamental; § 311. Wohl, wer die Lehre von den Sakramenten leugnet, begeht eine schwere Sünde gegen Gott und beraubt sich selbst des Glaubens, weil er Gottes klare Anordnung nicht zuläßt, die Wahrhaftigkeit des Stifters zweifelhaft macht, die Menschen eines heilwirkenden Mittels beraubt; aber dennoch entzieht er nichts dem Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen, er stellt dem kein Hindernis entgegen, daß ich mir die Gnade Gottes durch Christus versprechen kann. Folglich bringt nicht einmal die Verneinung der Lehre vom prophetischen Amte dem Glaubensfundamente Verderben; § 449.

Auch das königliche Amt Christi braucht man nicht zu wissen, man kann es sogar leugnen. Mag es auch eine Art Vertrauen sein, daß Christus seine Kirche gegen alle Feinde schützen kann und einst alle Menschen richten wird, so ist es doch nicht das rechtfertigende Vertrauen, um das es sich für uns einzig handelt. Gewiß, wer diese Herrschaft Christi leugnet, entzieht ihm seinen Ruhm und verstößt durch diese Sünde gegen den Glauben. Hiervon abgesehen aber könnte man trotz der Leugnung sich sehr wohl mit Christi Leiden und Tode trösten, also den Glauben intakt festhalten; § 450. — Nur das priesterliche Amt darf salva fide weder ignoriert noch negiert werden. Dies Dogma ist die eigentliche und unmittelbare Ursache des Glaubens. Ohne die Lehre von dem

Christus, der durch seinen Tod die Sünden sühnt, die Gerechtigkeit zurückbringt, Gott versöhnt und den Teufel seiner Macht beraubt, kann dem Menschen überhaupt kein Glaube ins Herz gegeben werden; § 451.

III. Das dritte Objekt der theoretischen Theologie ist der Mensch in den Ständen der Unschuld, Sünde, Wiederherstellung und Vollendung. Der Stand der Unschuld kann fide salva nichtgewußt und geleugnet werden. Zur Heilung einer Krankheit trägt die Erinnerung an den früheren gesunden Zustand nichts bei. Man hat nur darauf zu sehen, wie man aus dem gegenwärtigen Leiden herauskommt. Selbst bei Leugnung der anerschaffenen Vollkommenheit bleibt das Vertrauen auf die Gnade Gottes und das Verdienst Christi unversehrt; es wird hierdurch auch kein Dogma niedergerissen, das zum Fundamente gehörte; § 451. — Der Stand der Sünde wird notwendigerweise vom Glauben vorausgesetzt, sodaß jede Art von Nichtwissen oder Leugnung das ganze Glaubensfundament stürzt. Nun schließt aber dieser Zustand 1. den Fall der Protoplasten, 2. die Erbsünde, 3. die aktuellen Sünden, 4. die zu erwartende Sündenstrafe ein. Da keine Notwendigkeit besteht, zu wissen, wie der Mensch in Sünde geraten ist, darf man Nr. 1 und 2 nichtwissen und leugnen; dagegen keineswegs Nr. 3 und 4; denn sonst brauchte man keine Sündenvergebung, und damit wäre das ganze Fundament des Glaubens gestürzt. Auf welche Weise man die Sünde kennen lernt, ob durch das Naturgesetz oder den genaueren Dekalog, ist irrelevant. Hiernach würde also auch eine notitia confusa der Sünde ausreichen. Auch die Strafe, die der Sünde gebührt, muß bekannt sein, sonst würde der Mensch nicht sein Vertrauen auf die Gnade Gottes gründen. Allein auch diese Kenntnis braucht man nicht aus dem offenbarten Willen Gottes zu schöpfen. Es genügt hierzu das Gewissen, und damit wohl in Hunnius' Sinne wieder eine notitia confusa; § 456. — Von dem status restitutionis muß man notwendig wissen, daß der Mensch wiederhergestellt werden kann (voluntas dei evangelica; vgl. oben S. 110), und zwar durch das Verdienst Christi (officium sacerdotale; vgl. oben S. 116 f.); § 458 f. Was die Mittel der Heilsaneignung (Wort Gottes, Sakrament und kirchliches Amt) anlangt, so handelt es sich, wie schon beim prophetischen Amte bemerkt war, um die Sache, aber nicht um die Lehre darüber. Wer diese

leugnet oder ein falsches Dogma begünstigt, irrt gewiß, aber „magis in facto, quam in dogmate“, d. h. nicht in einem Fundamentaldogma. So falsch die Theorie über jene Mittel auch sein mag, das Vertrauen auf die Sündenvergebung kann dabei unversehrt sein. Ein Kranker kann den Verordnungen des Arztes jede Wirkung absprechen; aber indem er die Medikamente nimmt, üben sie doch ihre Kraft aus. So kann man trotz einer unrichtigen Lehre über das Evangelium durch das Evangelium bekehrt werden. Nur wer die Heilsaneignungsmittel nicht anwendet, läuft Gefahr für seine Seligkeit; § 46 ff. — Endlich zum status perfectionis gehören die Totenauferstehung, das jüngste Gericht und der Zustand der Gerichteten. Keins von diesen darf salva fide nichtgewußt oder gar geleugnet werden. Wer die Totenauferstehung nicht kennt, ist des Glaubens beraubt, daß Christus für Seele und Leib ewiges Heil bringt. Wer die Verdammnis der Gottlosen nicht kennt, den treibt seine Gewissensangst nicht mehr, zu Christus seine Zuflucht zu nehmen. Wer nichts von der ewigen Seligkeit weiß, dem fehlt das Objekt der fides salvificans, und damit fällt der ganze Glaube dahin; wer sie gar verneint, der stürzt auch das Fundament des Glaubens. Das Wie? jenes letzten Zustandes ist, wenn auch „obscure admodum ac valde generaliter“ schon durch das natürliche Gewissen bekannt. Dadurch kamen die Heiden zur Erdichtung eines Elysiums und Tartarus. Und diese höchst unvollkommene, natürliche Lehre reicht doch aus, den Glauben zu erzeugen, daß man durch Gottes Gnade und Christi Verdienst von derartigen ewigen Strafen befreit wird. Auch drängt keine Notwendigkeit dazu, den speziellen Zustand der Seligen und Verdammten, wie er aus der Offenbarung erkannt wird, und noch viel weniger dessen einzelne Teile kennen zu lernen. Die meisten diesbezüglichen Fragen finden ihre Entscheidung weder aus der Schrift noch anders woher, sondern erst durch künftige Autopsie; § 467.

Diese Ausführungen eines anerkannten Vertreters lutherischer Orthodoxie wirken an manchen Stellen geradezu frappierend. Das werden wohl gerade solche empfinden, die sich auch heute noch als Vertreter korrekt lutherischer Dogmatik ansehen. Man wundert sich, daß Hunnius diese Schrift veröffentlichen konnte, ohne der Ketzerei beschuldigt zu werden. Die Form, in welcher seine Darlegung ge-

halten ist, ist rein scholastisch. Diese kasuistische Art, jeden Artikel und jede Relation daran daraufhin zu untersuchen, ob sie explicite, konfuse oder implicite gewußt, ob sie nichtgewußt oder geleugnet werden können, zeigt uns deutlich die Repristination jener mittelalterlichen theologischen Kunstform, in deren Anwendung nun das Luthertum mit der gleichzeitigen, nachtridentinischen katholischen Theologie wetteifert. Und doch ist bei Hunnius die Energie des religiösen Gedankens nicht zu verkennen. Noch ist der große Grundgedanke der Reformation, daß der Glaube fiducia, Vertrauen auf die in Christus dargebotene und erkannte Gnade Gottes ist, nicht vergessen. Bei allen Erwägungen bezüglich der einzelnen Glaubenssätze, ob man sie kennen muß oder ignorieren, ja negieren darf, ist es das durchschlagende Kriterium, ob sie fiducia erzeugen können. Und indem dieser Maßstab mit unbeugsamer Festigkeit immer wieder aufs neue angelegt wird, fallen alle Dogmen als unbedeutend ab, die dazu in erkennbarer Weise nicht beitragen können, auch das von der jungfräulichen Geburt, das Zwingli „cardo fidei christianae" genannt, vgl. F. i. II, S. 98 f., wie das von der Erbsünde usw. Da ist und bleibt schließlich das einzige und substanziale Fundament dieses Glaubens der gnädige Gott und der priesterliche Christus: „Deus gratiam salutiferam „promittens ac suo tempore largiturus et Christus merito suo „efficiens, ut gratia isthaec, deletis peccatis et reducta justi„tia, in homines redundare possit;" § 91 ff. Nicht als ob nun alle andern Glaubenssätze an und für sich nicht wahr wären, auch wenn man sie leugnen dürfte; aber sie kommen eben für den wahrhaft einfältigen Glauben nicht in Betracht. Wer sie leugnet, sündigt moraliter, aber nicht „in dogmate". Dazu ist freilich auch Hunnius zu sehr Epigone der Reformation, daß sich nicht auch bei ihm der intellektualistische Zug stark genug geltend machen sollte. Der Glaube ist doch wieder für ihn nicht nur fiducia, sondern ebenso notitia und assensus. Und neben dem essentialen Fundament des Glaubens gibt es darum noch ein fundamentum organicum seu ministeriale (a. a. O.), und das ist für uns, zu denen Gott nicht mehr selbst noch durch Propheten und Apostel redet, die Schrift. Dieses Wort aber enthält Historisches und Dogmatisches. „Et vera fides non tam ex historiis quam dogmatibus enascitur" (a. a. O.). Ja, das Historische ist so sehr Nebensache, daß

dieser Christus, wenn es nicht doch als Vorbedingung seines Todes absolut notwendig wäre, gar nicht geboren zu werden brauchte; — für die nativitas genügt scientia implicita. Sein ganzes prophetisches und königliches Wirken ist Nebensache. Dieser Christus braucht nur irgend einmal — selbst das Wann? ist gleichgültig — zur Sühne für die Sünden zu sterben und aufzuerstehen, damit das Fundamentaldogma vorhanden sei. Daneben gibt es allerdings auch Dogmen, ohne welche die fiducia bestehen kann, und je nachdem diese nun die nähere oder entferntere Voraussetzung für die Fundamentaldogmen bilden, werden bei ihnen undeutlichere Vorstellungen oder auch implicites Wissen zugelassen.

Dieselbe kasuistische Behandlung der Frage nach der Zulässigkeit impliciten Glaubens bietet auch der Kollege des jüngeren Hunnius, der Wittenberger Professor und Superintendent Friedrich Balduin († 1627) in seinen „Casus conscientiae", Wttbg. 1628; 3. A. 1635. Der Glaube der Kirche, d. h. ihrer Vorgesetzten, im letzten Grunde der Glaube des nach Bellarmin unfehlbaren Papstes soll nach römischer Lehre von allen bis hinauf zu den Fürsten in blindem Gehorsam festgehalten werden, wenn man auch nicht weiß, was man glaubt. So fordert es schon die erste Frage des Römischen Katechismus (vgl. F. i. I, S. 236), und unter dieser Decke bergen sich auch heute noch die Römischen, wenn ihnen die Waffen zur Verteidigung des Papsttums fehlen. Damit meinen sie selbst von jeder Schuld eines Irrtums befreit zu sein, da diese ja allein den Vorgesetzten der Kirche zufalle. Aber das Gewissen kann sich bei diesem verderbenbringenden Köhlerglauben nimmermehr beruhigen. Die Bibel verlangt, daß jeder seines Glaubens lebe, und das gilt nicht bloß von der fides justificans, sondern auch von der „persuasio rerum credendarum". Sie befiehlt uns, uns nicht einfach von der Rede unserer Lehrer abhängig zu machen, sondern selbst die Geister zu prüfen. Und wo fänden wir in Versuchungen einen festen Halt, wenn wir über den Zweifel nicht hinwegkämen: „Wie, wenn nun der Glaube der Kirche falsch, ihre Vorgesetzten Pseudodoktoren wären?" Die Berrhoenser glaubten nicht einmal einem Apostel, und wir sollten ohne Prüfung den Vorgesetzten der Römischen glauben, die mit einem Paulus doch gar nicht zu vergleichen sind? Der Einfalt des Glaubens alle Ehre; aber um der vielen Pseudopropheten willen for-

dert Christus auch Klugheit, Mt. 10, 16. Und wie soll die von den Aposteln verlangte πληροφορία und προθυμία des Glaubens in denen wohnen, die nur mit fremden Augen sehen? Endlich hebt jener implicite Glaube alle geistliche Fürsorge für die Jugend auf. Der Katechismusunterricht ist überflüssig. Behauptet Valentia (vgl. oben S. 19 f.), Gott würde einem homo illiteratus, der sich gegenüber den Sektierern auf die größere Autorität der katholischen Kirche beriefe, am jüngsten Tage keinen Vorwurf machen können, so stellt er fälschlich die äußere Autorität dem selbständigen Forschen nach Wahrheit voran. Nicht jene, sondern allein Gottes Wort gibt in Versuchungen dem Gewissen einen festen Grund. Die Juden, die nicht wissen, ob sie den Pharisäern oder Christus folgen sollen, hat dieser nicht auf die Autorität der pharisäischen Kirche, die doch damals größer als seine eigene war, verwiesen, sondern auf die Erforschung der Schriften. Nicht nach der Autorität der Menschen, sondern nach seinem Worte wird er auch an jenem Tage die Menschen richten. Somit erweist sich der implicite Glaube der Römischen als unzureichend zur Seligkeit (lib. 2, cp. 1, cas. 6).

Aber ist nun der einfältige Laie alle und jeden einzelnen Glaubensartikel ausdrücklich zu kennen verpflichtet? Balduin ist mit den mannigfaltigen Abstufungen, in denen, neben der Zulassung jener laxesten Form impliciten Glaubens, von den Laien ein Quantum expliciten Glaubens auch auf römischer Seite verlangt wird, wohl vertraut. Er weiß, daß die Ansicht, nach welcher die Laien die 14 Glaubensartikel, mindestens die in der Kirche öffentlich gefeierten, explicite glauben müssen, d. h. die Ansicht des heiligen Thomas, als die communis sententia gilt. Seinerseits konstatiert er gegenüber allen römischen Varianten: „Nos quaecunque ad salutem „consequendam vel confirmandam necessaria sunt, etiam laicos „rudes et imperitos idiotas nosse debere judicamus.“ Indessen haben doch nicht alle die gleiche geistige Fassungskraft und die gleiche Gelegenheit zu lernen. Daher unterscheidet denn auch Balduin zwischen „substantia articulorum“ und „disputationes inde ortae“. Die Substanz der Artikel kann und muß jeder beliebige Idiot im Gedächtnis behalten. Sie besteht in dem, „quod simpliciter, licet generatim et confuse, vocibus articuli significatur“, also im Wortsinn. Die Kenntnis der explicierenden Erörterungen aber wird nicht von allen ge-

fordert. Man beachte, daß dieser Explikation gegenüber der Wortsinn schon wieder als ein nur allgemein gehaltener und undeutlicher Ausdruck charakterisiert wird. Die Substanz hält man fest, wenn man von der Trinität weiß, daß Gott Vater, Sohn und Geist nicht drei Götter, sondern ein Gott in drei Personen sind. Wer dies in genere glaubt, für den genügt es, mag er auch in specie nicht sagen können, was eine Person ist, welches die persönlichen Eigenschaften sind, und wie diese sich unterscheiden. Ebenso genügt es, wenn ein ungebildeter Mensch weiß, daß in Christus zwei Naturen sind, daß der Sohn des Höchsten Marias Sohn genannt wird und daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt ist, mag er auch das Mysterium der unio personalis und der communicatio idiomatum nicht genau erfassen; denn das ist Sache der Gelehrtenschulen. Es ist ja auch nur billig, daß Balduin den Laien von einem Wissen, wie es nur durch theologisches Studium erworben werden kann, dispensieren will. Aber daneben gesteht nun auch er wieder die Berechtigung eines impliciten Glaubens zu: „Deinde multa creduntur a rudibus „implicite, quae explicite verbis fidei non exprimuntur; quod „sufficit, modo non expresse contradicant.“ Die „verba fidei“ sind, wie das folgende Beispiel zeigt, die des Apostolikums. Wer nämlich glaubt, daß Gott allmächtig und sein Vater ist, der glaubt hiermit auch implicite, daß Gott selbst für die menschlichen Dinge Sorge trägt und nicht allein mit seiner Macht, sondern auch mit seinem Wesen wahrhaftig gegenwärtig ist. Wer ferner die Vollkommenheit des Dekalogs anerkennt, gesteht damit implicite auch die Verderbtheit seiner Natur ein, da der Dekalog auch das Begehren des Herzens verbietet. Wer an die Wiedergeburt durch die Taufe glaubt, der bekennt damit implicite, daß wir in Sünden geboren sind, denn nur auf solche kann sich ja eine in der (Kinder-) Taufe erfolgende Wiedergeburt beziehen. Wir dürfen hier von einer Nachprüfung dieser zum Teil sehr anfechtbaren Beispiele auf die Richtigkeit der darin zugunsten eines impliciten Glaubens gezogenen Schlüsse absehen. Wir haben für unsern Zweck nur aufs neue auch bei Balduin den unbedenklich rezipierten Gebrauch des Begriffes fides implicita festzustellen. Freilich wird diese Konzession an die rudes sofort durch einen energischen Hinweis auf die Pflicht der Hausväter und Pfarrer, den Ungebildeten die Katechismus-

lehre sorgfältig einzuprägen, wett gemacht. Da die Ignoranten sich in größter Gefahr befinden, hat schon Augustin von Täuflingen und Paten, das unter Karl und Pipin abgehaltene Konzil zu Friaul von jedem Christen die Kenntnis des Symbols und des Vaterunsers gefordert. Daher finden auch in sächsischen Landen, und zwar auch in Dörfern, die von Luther in der Vorrede zum Kleinen Katechismus vorgeschriebenen Katechismusprüfungen statt (lib. 2, cp. 1, cas. 7).

Allein ist nun jeder, der aus Mangel an Belehrung absolut nichts von den Glaubensartikeln weiß, von der Seligkeit ausgeschlossen? Damit ist Balduin bei dem Lieblingsparadigma der Scholastik angelangt: es kann jemand, frühzeitig verwaist oder von den Eltern gänzlich vernachlässigt, unter dem Vieh oder in Feldern und Wäldern oder gar unter Barbaren aufwachsen und also tatsächlich gar keine Bemühung und gar kein Wissen um göttliche Dinge aufzuweisen haben. Daß er, wie Azorius (vgl. F. i. I, S. 255 ff.) meint, durch seine ignorantia invincibilis schuldlos sei, muß nach Joh. 17, 3 bestritten werden. Auch die vorangegangene Taufe hilft ihm nichts, denn ihre Wirkung wird durch die nachfolgende „malitia homini connata", die nur durch richtige Erziehung zu beseitigen ist, entkräftet, die dabei empfangene Erleuchtung wird durch Vernachlässigung ausgelöscht, und eine fides discreta, wie sie von den Erwachsenen gefordert und durch Hören und Lesen des Wortes gewonnen wird, ist gehindert. Bei dieser Lage der Dinge sieht auch Balduin, wie Nik. Hunnius, jede Hoffnung auf Seligkeit ausgeschlossen, wo nicht Gottes Erbarmen auch einem solchen noch die dazu nötigen Mittel schenkt. Als praktische Konsequenz ergibt sich hieraus die dringende Warnung davor, Kinder zum Viehhüten zu verwenden[1], wobei sie Jahre hindurch kaum einmal zur Kirche, geschweige denn zur Schule kommen (lib. 2, cp. 1, cas. 8).

Mit der eben ausgesprochenen, geringen Veranschlagung der Wirkungen der Kindertaufe stimmt es schlecht genug, wenn dann die wahre Gotteserkenntnis der Kinder wieder mit Nachdruck hervorgehoben wird, um damit die Kindertaufe im Anschluß an Luther zu rechtfertigen. „Absurdum est, adop-

[1]) „Unde sibi pecuinam (so ist statt „pecuniam" zu lesen) accersunt ignorantiam."

tari aliquem ab eo, de quo plane nihil novit.“ Der hl. Geist wirkt in den kleinen Kindern auf uns unbegreifliche Weise die fides actualis, d. h. den einen, seligmachenden Glauben, der unter der Voraussetzung jener wahren Gotteserkenntnis in dem Ergreifen Christi besteht. Bei den Erwachsenen ist diese fides allerdings „discreta et cum usu rationis, ita ut „distincte de rebus fidei discurrere, meditari et loqui possint“; bei den Kindern ist sie „indiscreta, vera tamen“. Die Erwachsenen wissen, daß sie glauben, und können sich prüfen, ob sie im Glauben stehen, die Kinder nicht. Aber wie diese nach Gregor von Nazianz (Or. 40 de bapt.), ohne etwas davon zu merken, geheiligt werden, so können sie auch, ohne etwas von ihrem Glauben zu merken (sine sensu fidei), auf ihre Weise Gott erkennen und glauben. Der Embryo des Täufers hüpft vor Freuden, weil er die Anwesenheit seines Herrn erkannt hat; aber die Art und Weise dieser Erkenntnis vermag er ebensowenig, wie wir, auszudrücken. Das Widerspruchsvolle dieser ganzen Definition beweist es aufs neue, daß ein Glaube, der weder seine eigene Art noch seinen Inhalt distincte kennt, nichts anderes als „fides implicita“ sein kann. Und was soll dieser Kinderglaube überhaupt, welche Dauer hat die Wirkung dieses Glaubens durch den hl. Geist, wenn doch bei den Erwachsenen der Glaube nur durch die Verkündigung des Wortes entsteht? Er braucht ja bei diesen gar nicht mehr zu entstehen; er ist ja schon in ihnen, und zwar als fides salvifica, implicite vorhanden; sie brauchten also seines Vorhandenseins sich nur bewußt zu werden. Der Kinderglaube wird deutlich nur dem Sakramentsbegriffe zuliebe postuliert. Hat er hier seine Schuldigkeit getan, so unterbleibt jeder Versuch, eine psychologische Vermittelung zwischen ihm und dem Glauben der Erwachsenen herzustellen (l. 2, cp. 1, cas. 9).

Hatte Balduin den Kindern eine durch den hl. Geist gewirkte wahre Erkenntnis Gottes zugeschrieben, so trägt er kein Bedenken, eine gleiche, aber durch das Naturlicht gewirkte auch für die Heiden anzusetzen. Bald genug indessen räumt er ein, daß dies mehr eine sogar unvollkommene und matte Erkenntnis des wahren Gottes, als eine wahre Erkenntnis desselben sei. Die Heiden haben zwar von Gottes Dasein und Eigenschaften gewußt, aber nicht, „quisnam sit“, nämlich Vater, Sohn und Geist (a. a. O. cas. 10). Daher sind

sie in Kreaturenvergötterung versunken. Obwohl nun Chrysostomus (Hom. 83 in Matth.) vor Christi Erscheinen die Kenntnis Gottes, wenn sie sich nur von Idololatrie freihält, als zur Seligkeit ausreichend erachtet, obwohl Erasmus den Cicero, Zwingli eine ganze Anzahl Heiden in den Himmel bringt, so erlangt man doch die Seligkeit nicht „ex hac generali et qualicunque notitia", sondern allein durch die in der Schrift offenbarte Erkenntnis der drei göttlichen Personen und des Erlöseramtes des Sohnes (a. a. O. cas. 11). Es kann auch keiner, der Christum nicht kennt, entschuldigt werden, denn Christus ist nach Joh. 3, 16 der ganzen Welt gegeben und verkündigt. Seit Noahs Predigt in der Arche besaß auch die Heidenwelt Heilsmittel, die sie zur wahren Gottesverehrung und zum Forschen nach dem Messias anregen konnten: den Tempel, die Wunder des Gottes Israels, die Vorbilder der Proselyten von Mamre, dem Freunde Abrahams, bis auf Darius. Dann folgte die deutliche Verkündigung des Evangeliums, die schon zu Paulus' Zeit an alle Welt erging. Wissen trotzdem viele Völker bis heute nichts von Christus, so ist das die Schuld der Vorfahren, die sich dem Bunde Gottes mit Israel nicht anschließen wollten und so ihre Nachkommen um dieses Gottesgeschenk betrogen. Dazu kommt noch deren eigene Böswilligkeit und Nachlässigkeit. So kann keiner ohne Sünde Christum ignorieren. Aber diese Sünde ist nicht bei allen gleich schwer. Sie ist erträglicher bei denen, die im A. T. nichts von Christus gewußt haben, als bei denen, die unter dem N. T. oft im Schoße der Kirche oder doch nicht weit davon sitzen und sich doch nicht um Christus kümmern. Noch erträglicher ist diese Sünde bei den kleinen Kindern. Nach dem ordnungsmäßigen Urteile (Joh. 3, 17) unterliegen zwar diese alle der Verdammnis. Aber wir dürfen doch hoffen, daß Gott vielleicht auch über ihnen sein Erbarmen walten lassen wird, wenn wir auch affirmativ darüber nicht aussagen können. In diesem Gedankenzusammenhange ist also den Vorchristlichen und Außerchristlichen das Benefizium eines impliciten Glaubens durchaus versagt.

In der Fixierung des Glaubensbegriffes selbst zeigt sich Balduin von großem Ungeschick. Wie bereits erwähnt, setzte er für den seligmachenden Glauben die in der Schrift offenbarte Lehre von den drei göttlichen Personen und dem Erlösungswerke des Sohnes voraus. Allein indem er lib. 4,

cp. 2, cas. 1, die Frage stellt, was der Glaube an Christus sei, nimmt auch er das, was bisher als Voraussetzung der fides salvifica, d. h. des Ergreifens Christi, galt, als integrierendes Merkmal in den Begriff des Glaubens auf: der Glaube an Christus umfaßt notitia, assensus und fiducia. Die notitia kennt die „Geschichte der christlichen Lehre", der Assens glaubt, daß das über Christus Gesagte wahr ist, und die fiducia eignet das, was die fides generell als wahr umfaßt, jedem Gläubigen speziell oder vielmehr individuell zu. Aber in diesem letzten Satzteil ist die eben gegebene Begriffsbestimmung schon wieder verlassen. Soll es der fides eigen sein, die christliche Lehre generell als wahr zu erfassen, d. h. erschöpft sie sich in der notitia und dem assensus, dann fällt natürlich die fiducia aus diesem Begriff heraus, wie Balduin auch ganz richtig unterscheidet, daß sich die ersten beiden auf den Intellekt beziehen, die fiducia aber auf den Willen. Noch größer aber wird die Verwirrung, wenn Balduin in einer folgenden Definition bald die christliche Heilslehre, bald „omne verbum dei" als Objekt der notitia angibt und dazu auch noch das Wort fides bald im subjektiven bald im objektiven Sinne verwendet: „Fides in Christum praesupponit „omne verbum dei, cui assentitur, nam qui in uno fidei articulo „haesitat, is veram fidem non habet, cum fides sit una copu„lativa, cujus articuli cohaerent, sicut annuli in catena. Et „hoc dei verbum in genere est objectum fidei, quatenus „notitia et assensus est. Quatenus autem est fiducia, ob„jectum habet speciale, nimirum misericordiam dei patris in „Christo promissam, quod vocatur verbum promissionis atque „gratiae." Man beachte hierbei noch, daß nach der ersten Definition die allgemeingültige Heilslehre mittelst der fiducia auf das einzelne Individuum angewendet wurde, daß jetzt aber die fiducia sich nur auf einen Teil des gesamten Wortes Gottes, nämlich auf das „verbum gratiae" stützen soll; dabei scheinen die genannten „articuli fidei" wieder nur die Heilslehre zu betreffen. Dieser „Glaube an Christum", wie ihn nach bekannten Mustern auch Balduin definiert, gleicht etwa einem vieljochigen romanischen Gewölbebau aus Ziegeln (fides omnium articulorum), über dessen einem Joche sich ein gotischer Turmbau aus Sandstein (fiducia in verbum gratiae) erhebt. Aber so wenig, wie ein derartiges Bauwerk, macht auch die obige Definition den Eindruck der Einheitlichkeit.

Der große Jenenser Theologe Joh. Gerhard (1582—1637) ist der einzige nachlutherische, der in Ritschls „Fides implicita“ (S. 42 f.; 95 f.) kurze Erwähnung gefunden hat. Ritschl bemerkt zunächst, daß Gerhard über den katholischen Gebrauch der fides implicita ebenso, wie Calvin, geurteilt habe. Das ist richtig. In seiner zuerst 1634 erschienenen Confessio catholica[1], l. 2, p. 3, a. 23, bekennt er in teilweise wörtlichem Anschlusse an Calvin, daß nicht alle Glaubensmysterien von uns in dieser Welt explicite gewußt werden, nicht allein, weil vieles uns verborgen ist, sondern auch weil wir, dem Irrtum unterworfen, nicht alles erfassen können. Wir wissen von vielem nicht einmal, daß es ist, geschweige denn, was und warum es ist. „Sed hoc quidquid est impliciti, defectus est fidei“. Damit ist der Terminus selbst auch von Gerhard aufgenommen. Aber er meint, damit werde nur ein Defekt der Glaubenserkenntnis, nicht ein Artunterschied des Glaubens bezeichnet. „Neque ex hac fidei imperfectione distincta quaedam species fidei fabricari potest.“ Der Glaube ist ohnehin keine intuitive und evidente Kenntnis, welche alle Gründe und Merkmale ihres Objekts mit dem Lichte der Vernunft herausstellte, er ist vielmehr eine „notitia certitudinis“, welche von ihrem Objekte soviel erkennt, wieviel in diesem Leben zur Seligkeit notwendig ist. Und auch diese Erkenntnis ist bei den einen lichtvoller und klarer, bei den andern dunkler und geringer. Aber dieses Mehr oder Minder verändert doch nicht die Art des Glaubens, sodaß ein schwacher Glaube als ignorantia zu definieren wäre. Wenn Bellarmin (vgl. F. i. I, S. 278) und die Anglo-Rhemenses (vgl. F. i. I, S. 261 f.) lehren, daß der Glaube nur assensus und nicht notitia sei, so tun sie das nur, um für den auch von Okkam und Biel empfohlenen impliciten oder Köhlerglauben ein Fundament zu gewinnen. Gerhard begegnet demgemäß der von den Genannten vertretenen laxen Auffassung mit solchen Schriftstellen, welche die Erkenntnis als eine wesentliche Funktion im rechtfertigenden Glauben bezeichnen, und weiß auch eine große Zahl katholischer Zeugen dafür beizubringen, ja in seinen schon 1622 vollendeten Loci theologici (ed. Preuß III, S. 352) zeiht er Bellarmin des Selbstwiderspruchs, da auch er kurz vor der obigen Äußerung dem Glauben vollstes Wissen zu-

[1]) Ich zitiere nach der Ausgabe (Frankfurt und Leipzig) 1679.

eigene. Er sage auch nur, daß der Glaube „non tam notitia, quam assensus“ sei; also auf irgendeine Weise sei er doch auch notitia.

Aber der Glaube ist nicht nur notitia und assensus, sondern auch fiducia, also auch nicht nur Sache des Intellekts, sondern auch Sache des Willens. Leugnet Bellarmin mit Thomas und dem Tridentinum, daß der Glaube fiducia sei, weil Vertrauen nichts anderes wie verstärkte Hoffnung sei, also mit dieser zusammenfalle, so verweist Gerhard auf das von den Reformatoren aus der Schrift erhobene Glaubensobjekt, die „promissio gratiae in Christo mediatore“, die man doch eben nur im Vertrauen sich aneignen könne. Und auch das Wertvollste aus Melanchthons Hinterlassenschaft hat Gerhard in trefflicher Erinnerung: daß es sich bei diesem Objekte um die Wohltaten Christi handelt. „Fides justificans complectitur „promissionem evangelicam de beneficiis Christi mediatoris „eandemque sibi applicat. Nuda notitia non amplectitur illam „promissionem.“ Anstatt nun aber fortzufahren: also ist die nuda notitia überhaupt kein konstituierender Faktor des Glaubensbegriffes, kommt er zu der zweideutigen Konklusion: „Ergo fides justificans non est nuda notitia.“ Was er hierunter versteht, enthüllt der Satz: „Notitia illa historica non absolvit „(macht nicht vollständig aus) fidem justificantem, sed oportet „accedere fiducialem apprehensionem et specialem promis- „sionum evangelicarum applicationem.“ Diese Definition spricht nicht ohne weiteres für die von Tröltsch (Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, 1891, S. 34) ausgesprochene Ansicht, als sei die notitia für Gerhard nicht mehr als ein Mittel zum Zweck, die bloße Basis für die eigentliche religiöse Funktion, wenn auch selbstverständlich für Gerhard der Hauptakzent auf der fiducia liegt.

Leugnet Bellarmin zum andern, daß der Glaube den Willen in Anspruch nehme, so müssen Thomas, Bonaventura, Biel, Cajetan und Cornelius de Lapide ihn widerlegen. Natürlich gehen die diesbezüglichen Aussprüche dieser Theologen davon aus, daß zwar der Wissende durch Erwägungen von vollkommener Deutlichkeit zum Assense gelangt, daß aber die Erkenntnis des Glaubenden vom Inhalt des Glaubens diese Vollkommenheit nicht erreicht, vielmehr undeutlich bleibt. Soll nun doch auch hier ein Assens zustande kommen, so muß der Wille dazu mitwirken. Von Gerhards Standpunkte

aus aber soll ja der Wille nicht dazu erforderlich sein, daß der Assens perfekt werde, sondern damit der Glaube fiducia sei. Die Zeugnisse der genannten Theologen sind somit gar nicht beweiskräftig für das, was bewiesen werden soll. Natürlich, wenn man nicht festlegen will, für welchen Teil des „Glaubens"-Begriffes ein Willensakt postuliert wird, dann sind die römischen Theologen und die lutherischen Vertreter der fides tripartita darin eins, daß zum „Glauben" der Wille gehöre. Aber eben, daß Gerhard zur Hervorbringung der fiducia dieselbe seelische Funktion in Anspruch nimmt, welche nach Lehre der römischen Theologen den Assens zuwege bringt, beweist, daß Tröltsch, a. a. O. S. 33, zu Unrecht annimmt, diese teilweise Konstruktion des Glaubens aus dem Willen solle wohl ungefähr dasselbe sagen, was wir in der Sprache moderner Psychologie als Gefühl bezeichnen, wofür aber jene alte Psychologie kein Wort darbot. Das von Tröltsch beigebrachte Beispiel bezieht sich nicht auf die fiducia selbst, sondern auf die aus ihr folgenden motus animi, wozu, wie wir noch sehen werden, auch die Hoffnung gehört.

Wenn also Gerhard in den Loci (ed. Preuß III, 399) definiert: „Fides est non solum notitia et assensus, sed etiam „fiducia, vel, quod idem est, ex agnita divini verbi veritate „eademque assensu comprobata, divinae gratiae in verbo „evangelii propter Christum mediatorem promissae fiducialis „apprehensio", so urteilt Ritschl, F. i., S. 95 f., durchaus mit Recht, daß „in dem Schema ‚nicht nur — sondern auch' die beiden ungleichartigen Bedeutungen von Glaube, die katholische und die evangelische, zusammengestellt sind. Dabei wird die wertvollere Stufe des Glaubens aus der formalen Autorität der heiligen Schrift für den verständigen Zustimmungsglauben abgeleitet, weil das Evangelium von der Erlösung durch Christus, welches das Vertrauen herausfordert, in der heiligen Schrift bezeugt ist. Und das hat den Sinn, daß der evangelische Christ mit dem einen Fuße auf der niedrigeren katholischen Stufe, mit dem andern auf der höheren evangelischen Stufe gleichzeitig stehen soll". Daß Ritschl mit diesem Urteil das Gefühl Gerhards für die praktische Eigenart des Glaubens doch unterschätzt habe (vgl. Tröltsch a. a. O.), vermag ich nach dem oben Bemerkten nicht einzusehen. Darin aber hat Tröltsch Recht, daß der Begriff assensus in dieser künstlich zusammengesetzten Ge-

stalt der fides das Mittelglied zwischen notitia und fiducia bilden soll. So hat schon Melanchthon die beiden Arten des Glaubens aneinanderzurücken vermocht, indem er unter assensus bald die verstandesmäßige Zustimmung zum Schriftinhalt, bald das Werturteil über die Bedeutung der göttlichen Heilsverheißung für das eigene Ich verstand; vgl. F. i. II, S. 172. Und so lesen wir bei Gerhard: „Quin immo, ut fides captivat „intellectum, ut assentiatur articulis fidei, licet cum ratione „humana pugnare videantur, ita quoque convincit et captivat „quasi voluntatem, ut superatis omnibus dubitationibus pro„missiones evangelicas firma fiducia amplectatur, licet sensui „carnis nostrae videantur oppugnare“ (ed. Preuß III, 367 f.). Zur Einschiebung des assensus zwischen notitia und fiducia aber ist man gekommen, als man als Objekt der notitia nicht mehr die geschichtliche Tatsache der Erscheinung Christi, die beneficia Christi, sondern eine in so und soviel Artikeln verfaßte Lehre ansah. Wir wissen, daß auch Luther in diese katholische Vorstellung zurückgefallen ist. Und Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 1. A., S. 89 ff., hat schon Recht, wenn er sagt, daß die Wiederanknüpfung an die Scholastiker die evangelische Dogmatik um diese Zutat zweifelhaften Wertes bereichert hat. Es ist doch wahrlich von ungeheurer Tragweite, wenn gerade Gerhard, und zwar ohne auch nur ein Bedenken zu empfinden, die Glaubensdefinition des Aquinaten adoptiert: „Ad fidem duo requiruntur: 1. ut homini „credibilia proponantur; 2. assensus ad ea, quae proponuntur“ (Preuß III, S. 354). Das geringschätzige Urteil über Thomas-Zitate bei Gerhard, welches Tröltsch, a. a. O. S. 21, durchblicken läßt, vermag ich also nicht zu teilen. Sofern nun Gerhard notitia und assensus verlangt, ist auch für ihn das Glaubensobjekt die coelestis doctrina (Preuß III, S. 349). Und wieder unter Berufung auf Thomas wiederholt er: „Dicimus „fidem esse unam ratione objecti, quia doctrina fidei est una „atque eadem omnibus ad credendum proposita“ (Preuß III, S. 401). Das ist auch völlig korrekt gedacht; denn soll die fiducia auf einer Lehre ruhen, so muß man diese Lehre nicht bloß kennen, sondern ihr auch zustimmen; vgl. Herrmann, a. a. O. S. 90. Aber wenn Herrmann meint, daß der Lutheraner den Begriff des assensus für seine Lehre vom Glauben nicht etwa deshalb nötig habe, weil er zum Glaubensobjekt eine andere Stellung einnähme, als Luther, sondern weil er

überhaupt nicht mehr dasselbe Glaubensobjekt vor Augen habe, so muß darauf hingewiesen werden, daß Gerhard doch *für die fiducia wieder ein anderes Objekt einsetzt*, das sich zu dem des Assensus wie ein Teil zum Ganzen verhält. „Est „enim una tantum fides justificans, quae et notitia et assen- „sus et fiducia est: ratione notitiae et assensus objecti loco „habet totum dei verbum et omnes fidei articulos; ratione „fiduciae objecti loco habet promissionem gratiae. Fieri enim „non potest, ut veram justificantem fidem habeat, qui ipsum „justificantis fidei fundamentum evertit et in aliquo articulo „fidei proprie et κυρίως sic dicto errat." Dabei ist zu beachten, daß als Objekt des Assensus bald das ganze Wort Gottes, bald die Summe der Glaubensartikel (in dem eben wiedergegebenen Satze sogar beide nebeneinander) erscheinen, als Objekt der fiducia aber bald die promissio gratiae (promissio evangelica de beneficiis Christi mediatoris), bald die „doctrina evangelii proprie et κυρίως sic dicta", das Dogma von dem Christus mediator. In dem erstgenannten Objekt der fiducia tritt uns also immer noch der genuin reformatorische Glaubensbegriff entgegen. Man versteht von hieraus, wie Gerhard zu der „theologischen Regel" kommt: „Quaedam de fide dicuntur magis respectu notitiae, quaedam magis ratione fiduciae" (Preuß III, 350). Aber die Schrift als Ganzes ist doch auch für Gerhard wieder der evangelische Papst, der alle heilsnotwendigen Glaubensartikel in einer allen Laien gleich einleuchtenden Deutlichkeit vorlegt; vgl. Tröltsch, a. a. O. S. 28f.

Nun behauptet Gerhard, daß die aus der vom hl. Geist geschriebenen Schrift gewonnene notitia ein Werk des hl. Geistes, eine notitia spiritus sei, und Tröltsch weist nachdrücklich hierauf hin, weil sich daraus ergebe, daß zwischen fides historica und salvifica für Gerhard kein Gegensatz bestehe (a. a. O. S. 27. 34f.). Dem widerspricht es aber, daß der Glaube, sofern er notitia und assensus ist, doch auch den Gottlosen, ja den Verdammten und Teufeln eignen soll (Preuß III, 366). Freilich fordert Gerhard infolgedessen, daß die fides salvifica erst recht notitia sei, sonst würde sie ja geringeren Wertes als die *fides diabolorum sein (Preuß III, 351). Aber* wird in den Gottlosen und Verdammten jene notitia nicht eben ohne den hl. Geist zustande gebracht? Gerhard gesteht denn auch Bellarmin gegenüber zu, daß die Ungläubigen

wohl eine apprehensio = notitia der Glaubensmysterien haben. Allein eine solche Apprehension ohne Assens sei kein Glaube. Damit wird Gerhard aber der Stelle Jak. 2, 19 nicht gerecht, denn dort steht deutlich, daß die Teufel glauben. Danach müßten sie also auch Assens leisten. Ist dieser nun vom hl. Geist gewirkt? Wir finden bei Gerhard keine Antwort. Als Konsequenz aber würde sich ergeben, daß doch nur die fiducia vom hl. Geiste gewirkt sein kann. Und diese Konsequenz zieht Gerhard, wenn es den Wert der katholischen fides (= notitia und assensus) herabzusetzen gilt. Er will Bellarmin zugestehen, daß die fiducia aus der fides entstehe, also nicht unter den Begriff fides falle, „si fidei nomine intelligitur nuda notitia promissionum, ex qua per operationem spiritus s. fides justificans oritur" (Preuß III, 363). Daraus ergibt sich deutlich, daß die notitia promissionum an sich nicht als vom hl. Geist gewirkt gedacht ist.

Man wird aus diesen Darlegungen erkennen dürfen, welchen Schwankungen diese aus zwei disparaten Glaubensbegriffen zusammengesetzte Konstruktion eines dritten unterworfen ist. Wir brauchten, um dieselben zu konstatieren, nicht einmal auf die Schwächen des Offenbarungsprinzips, d. h. der sehr äußerlichen Begründung der Offenbarung auf bloße Autorität, zu rekurrieren, was Tröltsch (a. a. O. S. 21) als eine moderne Beurteilungsweise gerade an Ritschls Fides implicita zu tadeln Anlaß nimmt. Hierbei soll aber ausdrücklich erklärt werden, daß Ritschls Anklage gegen Gerhard, dieser lasse das Vertrauen auf Gottes Vorsehung lediglich in der natürlichen Erkenntnis begründet sein, in dieser allgemein gehaltenen Fassung nicht aufrecht erhalten werden kann, wie auch E. W. Mayer, das christliche Gottvertrauen, S. 72, anerkennt. Wohl hat Gerhard die Vorsehung Gottes nur bei der Besprechung des Verhältnisses Gottes zur Welt, also innerhalb des Rahmens der natürlichen Theologie näher erörtert (vgl. Ritschl, R. u. V. I², S. 351), wohl hat er es als die fiducia fidei bezeichnet: „statuere, nos propter Christum mediatorem deo placere et peccata propter eundem nobis remitti" (Preuß III, 367), aber der Satz der Augustana, daß der, welcher weiß, daß er durch Christum einen gnädigen Gott hat, auch weiß, daß er ihm am Herzen liegt, ist doch auch von Gerhard nicht vergessen. Er unterscheidet nämlich die „fiducia fidei" und die „fiducia spei". Jene bezieht sich auf

die in Christus zugesagten gegenwärtigen Heilsgüter, Gottes Gnade, Versöhnung und Sündenvergebung, diese auf die zukünftigen, Befreiung vom Kreuze, Offenbarung der Herrlichkeit, Hinüberführung in die triumphierende Kirche. Aber beide haben ihre Stütze am Worte Gottes und sind deshalb gleich fest und unerschütterlich. Und das Vertrauen der Hoffnung hat sein Fundament im Vertrauen des Glaubens: „Fiducia illa spei fundamenti loco habet fiduciam, quam fidei „tribuimus, nec sine ea potest ulla ratione subsi„stere. Nemo enim liberationem ex cruce et revelationem „gloriae certitudine spei exspectare potest, nisi prius fide sta„tuat, deum per et propter Christum sibi reconciliatum esse“ (Preuß III, 367). Demgemäß will er auch Hebr. 11, 6 verstanden wissen: „Fides, quem apostolus commendat, non „potuisset per patientiam sese exercere et varia dona ac bene„ficia accipere, nisi per eandem credentes amplexi essent „promissionem gratiae de Christo mediatore. Quomodo in cruce „patientia exerceri et auxilium exspectari poterit, nisi prius „fide statuamus, deum esse nobis per Christum reconciliatum?“ (Preuß III, 366). Hier findet sich alles, was Ritschl vermißt. Freilich in der Auslegung von Eph. 3, 12 verrät Gerhard eine ähnliche Unsicherheit, wie Calvin (vgl. F. i. II, S. 197 ff.), doch neigt er mehr dazu, das Gottvertrauen als in der fides justificans inbegriffen anzusehen. Denn diese kann nie ohne fiducia sein. Der Apostel will also nicht so sehr die fides von der fiducia, als vielmehr die verschiedenen Akte der una fides, nämlich die „apprehensio promissionis de Christo mediatore evangelicae“ und die daraus im Herzen entstehende fiducia unterscheiden. Der fiduciale Zugang zu Gott geschieht durch den Glauben und im Glauben. Dabei will Gerhard die Meinung derer nicht mißbilligen, welche in der Epheserstelle den Glauben nach seinen Übungen, Wirkungen und Begleitumständen beschrieben sehen. So soll beides gelten: „Fiducia „est forma fidei justificantis, quatenus certa animi per„suasione promissionem gratiae amplectitur, eadem nihilo„minus est effectus fidei, quatenus in exercitiis suis crescit „et plenior redditur.“ Als einfachste Interpretation will er akzeptieren, daß aus dem Glauben an Christus die fiducia gegen Gott den Vater entstehe, die uns in allen Nöten mit Freimut zu ihm treten läßt (Preuß III, 368). Aber ist denn der Glaube an Christus nicht selbst Vertrauen auf den Vater, der in ihm uns zu seinen Kindern annimmt?

Weder sofern ihm als Dogmatiker die für alle deutliche Proposition aller heilsnotwendigen Glaubensartikel in der Schrift feststeht, noch als der von Ritschl gar nicht gewürdigte Vertreter aufrichtiger praktischer Frömmigkeit hat sich Gerhard zu irgendeiner andern Konzession an die fides implicita bestimmen lassen, als zu der, die, wie oben bemerkt, auch Calvin gemacht hatte. Im übrigen hat er nicht bloß die grobe Auffassung[1] dieses Glaubens, sondern auch die maßvollere der Schultheologen gekannt, wenn er auch seine in diesem Punkte ungenaue Kenntnis über Thomas nur aus Biel bezogen hat. Die gegenteilige Annahme Ritschls erweist sich also als falsch (vgl. Ritschl, F. i., S. 84). Ritschl sieht Gerhard nur im Banne des religiösen Doktrinarismus stehen, während dieser doch wieder auch ein wirkliches Verständnis des reformatorischen Heilsglaubens zeigt, wenn er auch naiv genug ist, das Zusammenfallen von fides salvifica und historica an anderen Stellen vorauszusetzen. Er bleibt dabei, daß alle Christen im Besitz der richtigen, d. h. technisch-theologisch dargestellten Erkenntnis Gottes sein können, mag es auch Stufen dieser Erkenntnis nicht allein zwischen Lehrenden und Lernenden, sondern auch für den einzelnen Gläubigen geben, da dieser ja täglich in der Erkenntnis des Wortes Gottes wachsen soll. „Absit tamen, ut fidem illam implicitam „ac illicitam, quae est mera articulorum ignorantia, commen„dare velimus“ (Preuß III, 402f.).

[1]) Hierfür zitiert Gerhard angeblich aus Valentias Analysis de ecclesia, wo ich jedoch an der angegebenen Stelle nichts zu finden vermochte, folgendes offenherzige Bekenntnis eines Kaufmannes aus Piacenza: „Mecum sic statuo, „velle me Pontificiam potius quam Lutheranam religionem amplecti ob id „imprimis, quia illic compendio quodam discere possum veritatem, videlicet „si aio, quod ait pontifex, nego, quod negat pontifex; rursus ait ille, annuo „et ego. Hic vero si Lutheranus fieri vellem, catechismus mihi discendus et „scriptura scrutanda esset, quod equidem facere non possum, cum potius „Italicae naves mihi observandae et transmarinae merces investigandae sint.“

Kapitel V.

Der Synkretismus und die lutherische Orthodoxie bis zu Dav. Hollaz. — Die ersten Monographien über die Lehre von der „fides implicita".

In den erbitterten Kämpfen zwischen Luthertum und Calvinismus hatte man am Anfange des 17. Jahrhunderts von reformierter Seite versucht, eine Vereinigung der beiden Konfessionen herbeizuführen, indem man das Vorhandensein eines fundamentalen Unterschiedes zwischen denselben in Abrede stellte. Zu diesem Zwecke hatte man sich bestrebt, den Begriff des Fundamentalen möglichst allgemein zu fassen. Gegen diese Toleranz heischenden „Wölfe in Schafskleidern", insbesondere gegen die Admonitio Neostadiensis und des Heidelberger Pareus († 1622) Irenicum, hatte sich schon Nik. Hunnius in seiner *Διάσκεψις* gewendet, und zwar um so schärfer, weil man auf der Dordrechter Synode das Schafskleid fallen gelassen habe. Gegenüber dem von der Konkordienformel eingesetzten Lehrzwange ist dann aber auch von der melanchthonisch-humanistischen Universität Helmstädt aus, wo man die Konkordienformel nicht anerkannt hatte, durch Georg Calixt, wenn auch nicht eine Vereinigung der Kirchen, so doch ein Kirchenfriede angestrebt worden, indem er neben der Schrift den dogmatischen Konsens der ersten fünf christlichen Jahrhunderte als Friedensbasis hinstellte. Dadurch ist er nun freilich sowohl mit den römischen Theologen wie mit den orthodoxen Lutheranern in Konflikt gekommen. Jenen gegenüber hatte er die blinde Unterwerfung unter die Lehrautorität des Papstes als unbegründet zu erweisen und hervorzuheben, daß sie selbst zum Teil für indifferente Glaubensartikel die fides implicita zugestehen; diesen gegenüber hatte

er sich der Anschuldigung zu erwehren, daß er selbst durch Indifferenzierung der Glaubensartikel der fides implicita Vorschub leiste, also Kryptokatholik sei.

In der 1634, zuerst als Anhang zur Epitome theologiae moralis erschienenen Digressio de arte nova[1] (Nihusii) bekennt er, daß die Protestanten mit der ganzen alten Kirche alles glauben, was die Schrift als heilsnotwendig lehrt; allein sie wissen es auch. Die heilige Schrift wendet sich doch an vernünftige Menschen. Das Licht der übernatürlichen Vernunft, durch das der Glaube einfältig konzipiert wird, setzt allgemeine Kenntnisse und die allgemeinsten Prinzipien des Naturlichts voraus. Zur Explikation und Verteidigung des Glaubens bedarf es freilich einer genaueren und volleren Kenntnis der Regeln des Syllogismus wie der Wahrheit der durch das Naturlicht bekannten Sätze. Das erstere ist also auch von den homines rudes et idiotae vorauszusetzen, wenn man nicht an ihrem Heile verzweifeln soll; das zweite trifft nur auf die Gebildeten zu. Kann mithin der Glaube nicht ohne gewisse allgemeine natürliche Kenntnisse zustande kommen, so vermag doch ein jeder nach seiner geistigen Anlage und Fassungskraft, sich dieselben anzueignen. Und soweit jemand imstande ist, einen Einwurf zu erheben, ist er auch imstande, die Gültigkeit einer Lösung einzusehen. Vermag er aber die Feinheit eines Einwurfs mit seiner Verstandesschärfe nicht zu durchdringen, so wird dieser Einwurf ihn auch nicht beunruhigen. So gilt auch hier Augustins Wort, daß die große Menge nicht an der Lebhaftigkeit ihrer Einsicht, sondern an der Einfalt ihres Glaubens den sichersten Halt habe. Um aber den Glauben zu bekräftigen und zu verteidigen, muß man schulmäßige Bildung, vor allem Kenntnis des logischen Schlusses besitzen. Und zwar sollen zu diesem Zwecke nur kategorische Schlüsse zur Verwendung gelangen. Die Prämissen sollen entweder aus der Schrift oder aus dem Naturlicht evident sein; dann kann auch nur Wahres als Resultat herauskommen. Denn sowohl die Wahrheit des Schlußsatzes als auch die der Prämissen stammt von Gott, mag auch die eine mit dem Lichte des Glaubens, die andere mit dem Naturlicht erkannt werden. Nun haben die Syllogismen ja den

[1]) Eine Separatausgabe in wörtlicher Übereinstimmung erschien Frankfurt 1652; sie findet sich in Göttingen und in der Breslauer Stadtbibliothek.

Zweck, uns eine Sache gewiß und womöglich evident zu machen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß aus einer nur durch den Glauben gewissen, sonst aber inevidenten Prämisse und einer durch das Naturlicht evidenten und gewissen sich auch nur eine inevident gewisse, d. h. zu glaubende conclusio ergibt. Z. B. sagt die Schrift nirgends wörtlich, daß in Christus zwei Naturen seien, wohl aber, daß er Gott und Mensch ist. Auf Grund dieser Offenbarung aber läßt sich der erste Satz durch einen richtigen Schluß feststellen. Nämlich: in welcher Person eine Natur ist und eine andere als die erste, in dem sind zwei Naturen. Nun ist in der Person, welche Christus ist, eine Natur, nämlich die göttliche, weil er selbst Gott ist, und eine andere, nämlich die menschliche, weil er zugleich Mensch ist; also sind in der Person Christus zwei Naturen. Der Obersatz ist durch das Naturlicht als evident festgestellt, der Untersatz ist offenbart; ebenso ist die Form der Schlußfolgerung sicher und evident. Die conclusio aber ist aus dem oben angegebenen Grunde wohl sicher, aber inevident, und also per fidem credenda.

Wer nun zu irgendeinem Objekt seine Zustimmung gibt, der tut dies bei den Dingen, die unserer natürlichen Kenntnis unterliegen, durch ein Urteil seines Intellekts. Über die übernatürlichen Objekte, die Religionsmysterien, aber vermag er sich kein sicheres und unfehlbares Urteil zu bilden, wenn er nicht durch die Kraft der Gnade erleuchtet wird. Wer jedoch um einer Autorität willen zustimmt, der urteilt zugleich, daß man sich bei dieser Autorität zu beruhigen habe. Wenn also die Papisten in Glaubenssachen auf ein eignes Urteil verzichten und alles der Autorität der Kirche oder des Papstes unterstellen, so müssen auch sie zuvor durch ein Urteil feststellen, daß man sich bei dieser Autorität beruhigen dürfe. Stehen sie nun hierbei auf einem selbständigen Urteil oder machen sie ihren Assens wieder von einem fremden Urteil abhängig? Und sind sie im letzteren Falle dann nicht in *infinitum auf fremde Urteile angewiesen? Der Intellekt kann* sich aber nicht auf die Dauer von fremden Urteilen abhängig machen. Er muß einmal dazu gelangen, daß er selbst einsieht und urteilt, die Sache verhalte sich so, wie er sie auffaßt, mag er nun dieses Urteil aus eigener Kraft oder vom hl. Geist erleuchtet bilden. Auf diese zweite Weise bildet sich der Intellekt des evangelischen Christen über das in der

Schrift begriffene Wort Gottes ein zuverlässiges und letztes Urteil, nämlich, daß eben dies das Wort Gottes ist, dem er einfältig und unbedenklich glauben muß, mag es nun etwas ausdrücklich aussprechen oder mag etwas daraus auf dem Wege evidenter Schlußfolgerung zu entnehmen sein. Das relative Urteil, daß die Schrift vor allen andern vom Menschengeschlechte geglaubten Offenbarungen durch Alter, Würde, Reinheit und Billigenswürdigkeit hervorragt, würde man nebenbei noch durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich feststellen können. Calixt beharrt demnach auf der Forderung, daß auch der Katholik sich schließlich doch ein eigenes Urteil bilden müsse, ob die Autorität des Papstes zu glauben sei. Und nicht nur das. Steht er vor dem Papste, so muß er sich erst recht ein eigenes Urteil bilden, ob das auch wirklich der Papst sei, ob der Papst selbst wirklich die Worte, die zur Glaubensdetermination gehören, ausspreche, und ob diese Worte auch wirklich den Sinn haben, den man daraus entnimmt. Ist aber der Katholik dem Papste fern, so kommt noch obendrein die Glaubwürdigkeit der päpstlichen Nuntien und Sendschreiben in Betracht. Kurz, auch die Papisten müssen in Glaubenssachen irgend einmal auf einem Punkte anlangen, wo jeder sich auf sein eigenes Urteil verlassen muß (a. a. O. S. 144 ff.).

Hatte Calixt so nachgewiesen, daß die Lehre von der Autorität des Papstes und der Kirche doch nicht das leiste, was man von ihr erwarte, daß sie ein selbständiges Urteil über ihre eigene Richtigkeit notwendig mache, so gibt er in seinem „Responsum maledicis theologorum Moguntinorum pro romani pontificis infallibilitate praeceptoque communionis sub una vindiciis oppositum", Helmstädt 1644[1], unter Rückweis auf die eben erwähnte Schrift aufs neue seine Freude darüber kund, daß Griechen, Papisten und Protestanten die Taufe als Bad der Wiedergeburt und auch die Kindertaufe anerkennen. Bezüglich des Abendmahles aber sollten sich doch auch alle mit Antonius de Dominis (vgl. oben S. 95 ff.) dahin einigen, daß im Sakrament der wahre und reale Leib Christi wahrhaft und real ausgeteilt werde. Über das inexplikable Wie? da-

[1]) Das auf der Breslauer Univ. Bibl. vorhandene Exemplar bricht bei Kap. 99 ab. Die zweite, erweiterte, von dem Sohne Friedr. Ulrich Calixt besorgte Ausgabe, 1672, findet sich auf der Berliner Kgl. Bibl.

gegen sollten sich alle beständiges Schweigen auferlegen. Wenn nur der heilsnotwendige Glaube konstant bleibt, dann wird Gott auch den aus unüberwindlicher Unwissenheit festgehaltenen Irrtum der Transsubstantiationslehre verzeihen, so gut wie den Nichtgebrauch des Sakraments, wenn man desselben tatsächlich beraubt ist. Und wenn auch der äußerliche Gebrauch dieses Sakraments die Kenntnis gewisser credenda voraussetze, z. B. daß Christus es eingesetzt habe, sowie unter welchen Substanzen und mit welchen Wirkungen, so könne doch die Kenntnis, welche den praktischen Gebrauch leite, nicht notwendiger sein als dieser selbst. Wie es also der Seligkeit keinen Eintrag tut, wenn man am Genusse des Abendmahls verhindert wird, wenn nur das Verlangen danach vorhanden ist, so bringt es auch dem, der wohl das Verlangen hat, die wahre Lehre über dieses Sakrament zu erkennen, keinen Verlust an der Seligkeit, wenn er durch Schwierigkeiten und Einwürfe daran gehindert wird. Dasselbe werde ja auch bezüglich der Taufe zugestanden. Wenn ein Katechumene sich nur die notwendigen credenda angeeignet habe, so zum Glauben an Christus gekommen sei und dann plötzlich sterbe, ohne über das Sakrament unterrichtet zu sein, so sei ihm die Seligkeit nicht abzusprechen. „Propositum suscipiendi „sacramenti habuit non nisi implicitum, quum — — de „sacramentis aut nihil aut nondum distincte quidquam cogno„verit.“ Indessen, da er, durch den Unterricht belehrt, sich im Glauben Christo ganz zu eigen gegeben hatte, war er auch bereit, sich jeder beliebigen Vorschrift Christi zu unterwerfen, wofern ihm nur Gelegenheit gegeben gewesen wäre, sie kennen zu lernen und auszuführen (Kap. 22—27). Indem Calixt in seiner Anschauung von den Sakramenten mit dem jüngeren Hunnius (vgl. oben S. 115 f.) übereinkommt, hat auch er eine unbewußte, implicite Bereitschaft, einen unbekannten Befehl Christi zu erfüllen, anerkannt.

Indem er sodann dazu übergeht, die „articuli fidei proprie stricteque sic dicti“ nach der von ihm geübten analytischen Methode festzustellen, konstatiert er mit Genugtuung, die Einigkeit der orientalischen und der dreigeteilten okzidentalischen Kirche in dem Glauben an den dreieinigen Gott, die Inkarnation des Sohnes zu unserer Seligkeit, die geschichtlichen Daten seines Lebens, sowie an die Kirche, in der die Reuigen und wahrhaft Gläubigen Sündenvergebung von ihm

erhalten, um ihnen einst die ewige Seligkeit zu geben, während die Unbußfertigen und Ungläubigen der ewigen Strafe verfallen. Calixt hofft, daß alle, die dies einfältig geglaubt und fromm gelebt haben, selig werden, auch wenn sie über das einzelne keine Rechenschaft zu geben, es nicht eingehender zu exponieren und daran anschließende Fragen nicht zu lösen vermögen, ja sich nicht einmal von falschen Vorstellungen und Irrtümern frei halten können. Dementsprechend dürfen sich dann auch die Lehrer an der Darbietung des allein Heilsnotwendigen in Anlehnung an die Schrift genügen lassen. „Sufficit credere, unum esse deum, qui pater sit et filius et „spiritus s.; filium incarnatum esse et hominem factum; a deo „creatum esse mundum, mortuos resuscitatum iri," wenn man auch nicht dahin eindringt, wie Gott existiert und wirkt, wie eine Natur in drei Personen oder umgekehrt zwei Naturen in einer Person sein können, wie Gott etwas aus nichts schafft oder in die Winde Verstreutes wiederherstellt. Und weil die christliche Lehre nur unser ewiges Heil im Auge hat, braucht man auch nicht jedes einzelne, was in der Schrift steht, zu erkennen und zu verstehen. Wer könnte sonst selig werden (Kap. 28—30)!

Gewiß kommen wir nicht ohne eine gewisse notitia zur Seligkeit. Die vernunftlose Kreatur wird nicht selig. Damit also nicht Unvollkommenheit und Unbildung des Intellekts den Menschen sein Heil verscherzen lasse, soll er zunächst seinen Zweck ins Auge fassen, das ewige Leben für Leib und Seele. Wir werden dieses höchste Gut erreichen, wenn wir uns so verhalten, wie Gott es zu diesem Zwecke von uns haben will. Vor allem will er von uns als der Schöpfer erkannt werden, dem auch wir unser Dasein verdanken, als der, der uns aus Elend und Sünde durch seinen Sohn zur Herrlichkeit erhebt. Daher sind die geschichtlichen Daten des Lebens Christi zu glauben. Und weil der Sohn unsertwegen Mensch geworden ist, ist auch explicite zu glauben, daß in der Gottheit Vater und Sohn ist. Freilich ehe sich der Sohn als eine vom Vater unterschiedene Person offenbarte, ist er ohne explicite Erkenntnis verehrt worden. Jetzt aber muß er als Gott in der Einheit mit dem Vater anerkannt werden, denn das ist ja das Fundament des ganzen Christentums, daß der eingeborene Sohn Gottes, der selbst Gott ist, um unsertwillen Mensch geboren ist. Ohne diese Erkenntnis und diesen

Glauben kann auch das Mysterium unserer Erlösung nicht distincte et explicite, wie es im N. T. nötig ist, geglaubt werden. Eine Begründung, warum es in der Trinität noch eine dritte unterschiedliche Person geben müsse, fehlt. Calixt wiederholt nur, daß die volle und distinkte Offenbarung der drei Personen erfolgt sei, damit der menschliche Geist nicht in der richtigen Verehrung Gottes in diesen drei Personen irren möchte. Daraus folgt aber, daß eine Vereinigung von Menschen, welche an den so erkannten Gott glaubt und ihn verehrt, die heilige, an keinen Ort gebundene, unüberwindliche, bis ans Weltende dauernde Kirche Gottes ist. Wer also das Heil begehrt, wird ihr Glied sein wollen und muß es notwendig sein. Daß es eine Vereinigung gibt, welche die eben dargelegte christliche Lehre lehrt und bekennt, ist auch sonst jedem, der darauf achtet, bekannt. Daß aber diese Vereinigung die heilige Kirche ist, die Gottes Liebe und Schutz besonders genießt, das ist erst Sache des Glaubens. In dieser heiligen Kirche erlangen wir durch den Glauben die Sündenvergebung und tragen als Ende unseres Glaubens das ewige Leben davon (Kap. 30—34). Hier rächt es sich, daß Calixt vom hl. Geist nichts Besonderes auszusagen weiß. Von der Berufung des einzelnen durch das Evangelium zur Gemeinde schweigt er infolgedessen. Die Kirche erscheint als freiwillige Vereinigung derer, die das Heil suchen, das ihnen die dort vorhandene wahre christliche Lehre garantiert.

Die eben genannten Hauptstücke oder Artikel des christlichen Glaubens findet Calixt „quoad ipsarum rerum et dogmatum substantiam“ im sog. Apostolikum enthalten. Es enthält die „summa totius doctrinae apostolicae“, die jedem Erwachsenen und Vernunftbegabten zur Seligkeit notwendig ist. Da jedoch die Apostel selbst kein Symbol hinterlassen haben, so haben nicht alle Kirchen, obwohl über die heilsnotwendigen Lehrstücke ein sehr großer Konsens besteht, das Symbol mit den gleichen Worten zitiert. Daher die Varianten in den Symbolen von Rom und Aquileja, in dem des Orients und noch mehr in dem des Cyrill von Jerusalem. Aber schließlich kommt es nicht auf die Worte an, wenn nur der Sinn unverletzt bleibt. Calixt weiß, daß Tertullian die regula fidei genau von den Fragen, welche „circa articulos“ angeregt werden können, scheidet. Augustin, Cyrill, Maximus von Turin, Leo d. Gr., Petrus von Ravenna, Venantius Fortunatus

und Isidor von Sevilla bekunden, daß die alte Kirche die „credenda, quae fidelem faciunt et ad salutem necessaria sunt", in einem für Lehrer und Hörer, Gebildete und Ungebildete gleich notwendigen Symbole enthalten gesehen haben. Aber auch die heutige Erfahrung bezeugt, daß Bauern und Handwerker und andere ungebildete, einfältige Leute, von denen wir wohl annehmen dürfen, daß sie religiös und sittlich im Stande der Gnade stehen, meistens nichts anderes wissen und verstehen als jene Glaubenshauptstücke, wie sie populär und schlicht im Apostolikum zum Ausdruck gebracht sind. Entweder genügt das also zur Seligkeit, oder diese alle stehen nicht in der Gnade. Aber auch innerhalb der Papstkirche bezeugen ja der Lombarde und seine Nachfolger, die Scholastiker, daß im Symbolum der ganze Glaube vollkommen und ausreichend zusammengestellt ist. Die letzteren fordern sogar kaum die Kenntnis des ganzen Symbols, da den meisten die fides implicita als ausreichend erscheint. Doch wird Thomas besonders belobt, daß er für die Zeit nach Christi Ankunft alle zum expliciten Glauben an die Trinität, die Inkarnation und das Symbolum verpflichtet habe. Daß der Aquinate auch mit etwas weniger zufrieden war, bleibt unerwähnt. Des weiteren zitiert Calixt für die Suffizienz des Apostolikums oder gar des impliciten Glaubens Bonaventura[1], der sogar ganz im Sinne der antecedentia, constituentia und consequentia der lutherischen Dogmatik drei Arten von credenda unterscheidet, von denen die zweite mit den Symbolartikeln zusammenfällt; ferner Richard von Middleton[2], Duns[3], Durandus[4], Pseudo-Gerson[5] (Compend. theol.) und den von uns noch nicht erwähnten Dionysius d. Karthäuser[6]. Da

---

[1]) F. i. I, S. 98 f. — [2]) Das. S. 131 f. — [3]) Das. S. 145 f. — [4]) Das. S. 151 f. — [5]) Das. S. 186 f.

[6]) Dionysius d. Karthäuser (1403—91), ein Virtuose mönchischer Abtötung und Gesinnungsgenosse des Nik. v. Cusa, hält in seiner Schrift „de vita curatorum", cp. 20, den expliciten Glauben an die prima credibilia (= Artikel des Apostolikums) mit Thomas für ausreichend, so daß also alle verpflichtet sind, Trinität, Inkarnation, Passion etc. explicite zu glauben. Der Pfarrer soll an Festtagen den Gläubigen zu diesem Zweck das Apostolikum auslegen. „Non tamen oportet, ut plebs communis sciat credenda per articulos." Hier vermißt Calixt den Zusammenhang mit dem vorangehenden Satze, es müßte denn unter „scire" die Kenntnis der wissenschaftlichen Begründung der Glaubensartikel gemeint sein, die also für das gewöhnliche Volk abgelehnt würde. Aber Calixt hat wieder nicht beachtet,

aber die Mainzer Herren jesuitische Zeugnisse noch lieber hören würden, so beruft sich Calixt auf Gregor von Valentia [1], der bald für alle Glaubenswahrheiten von allen expliciten Glauben verlangt, bald, nachsichtig genug, es für ausreichend erklärt, bei den Artikeln von der Inkarnation und Menschheit Christi, wie sie im Apostolikum vorliegen, nur den eigentlichen Wortsinn festzuhalten, mag auch die Kenntnis keine sehr distinkte sein. Er verweist auf Suarez [2], Azorius [3], den uns schon aus dem Regensburger Religionsgespräche bekannten Adam Tanner [4], und besonders ausführlich auf den von uns noch nicht berührten Jos. Acosta [5]. Auch von den

---

daß Thomas, und so auch Dionysius, den Laien schließlich konzediert, nur gewisse allgemeine Artikel explicite zu glauben, die gewöhnlich in der Kirche gefeiert oder gepredigt werden. Der obige Satz bedeutet demnach: das Volk braucht die credenda nicht am Schnürchen, Artikel für Artikel, zu wissen.

[1]) F. i. I, S. 251 f. — [2]) Das. S. 262 ff. — [3]) Das. S. 256 f. — [4]) Vgl. oben S. 90 ff. — Schol. theol., t. 3, disp. 1, qu. 1, dub. 8, ass. 11.

[5]) Jos. Acosta († 1600) beklagt in seiner Schrift „de procuranda Indorum salute", daß einige es für die Inder (Amerikaner) ausreichend erachten, daß sie Gott als den einen und den doppelseitigen Vergelter kennen, alles übrige aber nur communiter et implicite glauben. Er erzählt aus seiner eigenen Missionspraxis: er zwinge niemanden dazu, das Geheimnis Christi zu verstehen, denn das sei nur die Sache weniger. Aber alle müssen es glauben. Das kann jeder. Die Heiden sind also zu belehren, daß Gottes Sohn um unsertwillen Mensch geworden, gekreuzigt und auferstanden sei. Damit sind drei Punkte kurz mitgeteilt: 1. daß Christus Gott und Mensch ist, 2. daß er wegen unserer Sünden gestorben ist, 3, daß er unsterbliches ewiges Leben besitzt und geben kann. „Memoriter vero tenere et acute intelligere et apte explicare scio non omnes posse." Bei der Trinitätslehre sei es zuviel gefordert, daß die drei göttlichen Personen in ein und demselben Wesen geglaubt werden sollen. Denn unter der Distinktion der Personen und der Einheit des Wesens vermögen sich die meisten, nicht bloß in Indien und Äthiopien, sondern auch in Spanien und Italien nichts zu denken. Damit sind dieselben keineswegs von der Kenntnis der Trinität ausgeschlossen. Huldigte doch schon der Kardinal Hosius (F. i. I, S. 230 ff.) der Ansicht, daß dies nicht so heilsnotwendig für alle explicite zu glauben sei. Es reicht hin, wenn sie an den einen Gott Vater, Sohn und hl. Geist glauben. Ist weitere Belehrung möglich, so soll sie selbstverständlich geschehen; aber sonst ist es nur verwerfliche Quälerei, von ganz ungebildeten Menschen über diesen Punkt Rechenschaft zu fordern. Will jemand, von plötzlicher Krankheit überfallen, sich noch schnell vor seinem Tode taufen lassen, so soll er nach dem Dekret der Provinzialsynode von Lima kurz über das Hauptsächliche unterrichtet werden. Er soll glauben 1. an einen Gott Vater, Sohn und hl. Geist, 2. daß dieser Weltschöpfer und Vergelter ist, 3. daß Gottes Sohn, Mensch geworden und gestorben um unsertwillen, unser Herr und Erlöser und unsere einzige Hoffnung ist, der glorreich im Himmel herrscht,

neueren Lehrern fordern die meisten für das Apostolikum keine vollständige Kenntnis und keinen vollständigen Glauben, so Vega (vgl. F. i. I, S. 250), der neben dem Missionsbefehle Christi eine invincibilis ignorantia geltend macht (de justific. l. 6, cp. 19), Medina (vgl. F. i. I, S. 267), Becanus (vgl. oben S. 22 f.) und der schon erwähnte Tanner, dem es nur probabel erscheint, daß der explicite Glaube an Christus zur Seligkeit notwendig sei, und dem es nicht improbabel dünkt, daß dieser Glaube nicht notwendig sei (Schol. theol, t. 3, disp. 2, qu. 7, dub. 2). Auch das weiß Calixt, daß die Frage, ob fides explicita nötig sei oder fides implicita genüge, dann wieder hinsichtlich der prima und der ultima salus differenziert worden ist. Er verweist hierfür auf Canus (vgl. F. i. I, S. 222 ff.), Dom. Soto (vgl. F. i. I, S. 227 ff.) und Bannez (F. i. I, S. 247). Die Mainzer haben also kein Recht, Calixt zu beschuldigen, er baue eine Kirche, die alle Schismatiker und Häretiker zulasse. Damit beschimpften sie nur die ganze alte Kirche, ihre eigenen Scholastiker und Lehrer. Anstatt das Apostolikum als „symbolum Calixtinum“ zu verspotten, sollten sie ihre Spitzen lieber gegen die richten, die es leugneten, bezweifelten oder nur für probabel erachteten, daß ein expliciter Glaube an Christus zur Seligkeit notwendig sei. Werfe man ihm vor, es genüge ihm zur Seligkeit, auch Falsches zu glauben, wenn es sich nur in den Mantel des Symbols hülle, so verweise er auf Gregor von Valentia, der es für möglich halte, daß eine bischöfliche Synode eine irrige Proposition als von der Kirche aufgestellt ansehe (t. 3, disp. 1, qu. 2, p. 5). Somit wäre man genötigt, zu diesem Gegenteil der Wahrheit einen supranaturalen Glaubensassens hervorzurufen. Nicht minder habe nach Biels Vorgange Franziskus von Toledo (1532—96) in seiner „Instructio sacerdotum“, l. 4, cp. 3, die Zustimmung eines Bauers zu einem ihm von seinem Bischofe vorgelegten häretischen Dogma für ein Verdienst des Glaubens erklärt (Kap. 35—59). Durch derartige Äußerungen ist das Ansehen der Päpste und Bischöfe ins Uner-

4. daß man Christi Knecht durch die Taufe wird, in der alle Sünden vergeben werden und das ewige Leben geschenkt wird. Glaubt dies der Sterbende, wie er es vermag, bereut er den Götzendienst, will er in Zukunft nach Gottes Gesetz leben, so ist er sofort zu taufen. Gott wird ihn wunderbar erleuchten. Vgl. die späteren Bestimmungen über die Missionspraxis, F. i. I, S. 320 ff.

meßliche gesteigert worden. Von Christus und von den Glaubensartikeln kann man ungestraft nichts wissen; aber wehe dem, der einer noch so dunklen und unbegründeten päpstlichen Definition mit Zweifel zu begegnen wagt. Nur hierauf zielt auch der so oft und so sehr eingeschärfte implicite Glaube hin. Glaubt man nur, was die Kirche glaubt, dann ist alles gut. Und glaubt man, was deren Haupt, der römische Papst glaubt, so ist die Seligkeit erst recht gesichert (Kap. 60).

Auch die Unterscheidung zwischen dem, was nec. med., und dem, was nur nec. praec. zu glauben notwendig ist, ist Calixt bekannt. Er will sie aber nicht gelten lassen, da alles, was nec. med. von uns verlangt wird, auch nec. praec. notwendig sei. Und dies bezieht sich also auf die credenda constituentia, d. h. die Artikel des Apostolikums. Die antecedentia und consequentia zu kennen, sind nur die verpflichtet, denen es amtsmäßig obliegt zu lehren, zu beweisen und zu verteidigen. Zu den antecedentia gehört u. a. die Kenntnis der Schrift, ihrer kanonischen Bücher und deren Auslegung. Aber es könnte jemand von der Existenz solcher inspirierter Schriften nichts wissen und nur an Christum, den Weltretter, nach dem Tenor und Kontext des Apostolikums einfältig, aber lebendig glauben, so würde er doch an seiner Seligkeit nichts einbüßen (Kap. 61—70). Thomas unterscheidet ganz richtig „credibilia, de quibus est fides secundum se", und credibilia, die nur zur Verdeutlichung dieser ersten dienen. Sollte alles, was die Schrift enthält, Glaubensartikel sein, so würde die Zahl ins Unermeßliche steigen. Aber das meiste davon sind geschichtliche Erzählungen, die man ebenso gut auch anderswoher hätte kennen lernen können, während Glaubensartikel weder durch Erfahrung noch durch ihre Evidenz, sondern allein durch besondere göttliche Offenbarung bekannt werden. Daß Abraham zwei Söhne hatte, daß David der Sohn Isais war, hätte auch jeder Profanschriftsteller jener Zeit aufzeichnen können. Und so kommt Calixt zu einer freieren Stellung zur Schrift: „Neque enim scriptura „dicitur divina, quod singula, quae in ea continentur, di„vinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod praecipua sive quae primario et per se respicit ac intendit „scriptura, nempe quae redemptionem et salutem generis hu„mani concernunt, non nisi divinae illi peculiari revelationi

„debeantur." Eben deshalb bedarf es für die geschichtlichen Berichte auch nicht der von Thomas als ausreichend anerkannten fides implicita. Diese sind gar keine Glaubensartikel (so auch Suarez); und Tanner hatte Unrecht, als er es zu Regensburg dreimal als einen solchen bejahte, daß Tobias einen Hund bei sich hatte (Kap. 71—73). Gewiß setzt die besondere göttliche Offenbarung die Erkenntnisse, die wir durch das Naturlicht über Gottes Dasein und Eigenschaften und die sittlichen Gebote gewinnen, voraus, ja sie bedarf derselben zu ihrer eigenen Exposition, und wenn die Schrift uns auch diese Erkenntnisse einprägt, so ist das ein treffliches Surrogat für unsere Denkfaulheit. Auch ist die Darstellung der notwendigen Glaubensartikel in Geschichtsform (vgl. die ganze Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zu den Aposteln) für die Fassungskraft besonders der Ungebildeten äußerst angemessen. Aber Glaubensartikel ist nur, was sich auf Gottes Wirken zu unserer Seligkeit bezieht; und das findet sich alles im Apostolikum (Kap. 73). — Also auch für Calixt ist die Heilsgeschichte als Geschichte gleichgiltig; es kommt nur darauf an, die heilsnotwendigen Dogmen aus ihr herauszudestillieren, wie dies im Apostolikum geschehen ist. Durch die Kenntnis und das Fürwahrhalten (fides)[1] dieser Hauptartikel ist dann die Möglichkeit zur Hervorbringung der religiösen Tugendakte gegeben. Davon, wie einst Luther und Melanchthon das Apostolikum aufgefaßt wissen wollten, indem sie alle Aussagen über Christus dem Gedanken unterordnen wollten, daß er unser Herr ist, ja alle Sätze des Bekenntnisses als Mittel und Voraussetzungen der Sündenvergebung verstehen wollten, weiß Calixt nichts mehr. Wer aber im Apostolikum ohne Luthers Erklärung und im consensus quinquesaecularis die beste Bezeugung des Christentums findet, besitzt für den religiösen Inhalt der Reformation kein rechtes Verständnis (vgl. Tschackert in R. E.[3] III, S. 647).

Allerdings kann vieles, was sich in der Bibel an geschichtlichem Beiwerk findet, heute nur aus diesem inspirierten Buche gewußt werden. Und wir stimmen ihm zu, weil alles, was die Schrift überliefert, ganz sicher wahr ist;

[1]) Vgl. Kap. 65: „Loquimur autem hic de fide non aliter, quam quatenus ab intellectu removet ignorantiam, per quam actus fiduciae, spei, caritatis cultusque deo creatori et redemptori debiti una cum ipsa salute excluderentur."

denn Gott hat die heiligen Schriftsteller so gelenkt, daß sie nichts Unwahres schrieben. Allein eine besondere Offenbarung ist das, was sie auch anderswoher wissen konnten, nicht. Auf besonderer göttlicher Offenbarung beruht in der Schrift nur das, was über menschliche Erkenntnisfähigkeit hinausgeht und dessen uns Gott durch das geheime Zeugnis seines hl. Geistes gewiß macht. Im übrigen sind auch Seelsorger und Lehrer zur Schriftkenntnis nur insoweit verpflichtet, wie es ihr Amt erfordert. Sie brauchen weder den ganzen Schriftinhalt intellektuell zu durchdringen noch den zweifellosen Sinn jedes einzelnen Ausspruches anzugeben, denn die Interpretation vieler Stellen wird auf dieser Welt immer unsicher und schwankend bleiben (Kap. 74. 77).

Ähnlich wie mit den antecedentia steht es mit den consequentia, den Anhängseln der konstituierenden Artikel. Zwar, wer die Konsequenz eines Artikels leugnet, deren Leugnung den Artikel selbst stürzt, ist ein Ketzer. So würde z. B. der, der leugnen wollte, daß Christus habe lachen können, damit auch die wahre Menschheit Christi leugnen. Hielte er aber, weil es ihm an Einsicht mangelt, zugleich das andere für wahr: „Christus ist wahrer Mensch", so will ihn Calixt wohl nicht der ewigen Verdammnis überweisen; allein zum kirchlichen Lehramt wäre ein solcher nicht zuzulassen. Je näher ein Irrtum der Vernichtung des Fundamentes kommt, desto gefährlicher ist er. Unwissenheit, noch dazu Mangel jeder bösen Absicht würde zwar auch hier vor der Hölle schützen, aber jedenfalls eine Lehrtätigkeit unmöglich machen. Führt jedoch von einer irrigen Thesis erst ein langer Konsequenzenweg bis zur Leugnung eines Artikels, sind die Konsequenzen zum Teil unsicher und zweifelhaft, oder berührt der kontroverse Satz überhaupt kaum einen Glaubensartikel, so ist das keine Häresie. Auch die von den alten Vätern in ihren Synoden und Symbolen geprägten Formeln, die wörtlich in der Schrift nicht zu finden sind, aber die Glaubensmysterien den Ketzern gegenüber explicieren, sind für die ungebildeten Leute aus dem Volke nicht verbindlich. Der Substanz nach enthalten diese Formeln nichts anderes, wie das, was in Schrift und Apostolikum enthalten ist. „Homousios" bedeutet nichts anderes, wie: Ich und der Vater sind eins. Wer eine solche Formel wirklich versteht, kann sie nicht leugnen; wer aber ihren Sinn aus geistiger Schwachheit nicht zu fassen

vermag oder meint, daß sie einen anderen Sinn habe, und sie darum nicht zulassen will, der gehört, wenn er nur das Fundament festhält, noch nicht in die Hölle, darf aber wegen seiner Gemeingefährlichkeit für den einmütigen Konsens der Gesamtkirche nicht in das kirchliche Lehramt eintreten. Die größten Schwierigkeiten sind übrigens schon überwunden, wenn nur die beiden höchsten Mysterien des Christentums, die dessen spezifisches, exklusives Merkmal sind (Trinität und Inkarnation), durch richtige Explikation gegenüber der Häresie geschützt sind. Dafür aber hat Gott, ehe das römische Reich zugrunde ging, auf den ersten Konzilien gesorgt. — Im Anschlusse hieran bemerkt Calixt, daß der allgemeine Konsens über ein Dogma mit dem Gebrauch der gewöhnlichen, allgemein üblichen Worte, nicht aber der gelehrten Schultermini als festgestellt anzusehen sei, denn sonst würde über die Anwendung der letzteren doch wieder Streit entstehen und dadurch das Band der christlichen Liebe zerrissen werden (Kap. 78—94). Aber wenn Calixt die „consequentia fidem" — und zu ihnen rechnet er ja auch die technisch-wissenschaftlichen Formulierungen der Glaubensartikel — am liebsten mit Stillschweigen übergehen will, ist damit wirklich die Glaubenseinigkeit gesichert? Wenn sich an die Sätze des Apostolikums doch Häresien anknüpfen können, wie die Geschichte grade der ersten christlichen Jahrhunderte beweist, kann dann bei dieser Politik des Verschweigens nicht auch heute die Häresie in der Gemeinde, wenn auch latent, so doch permanent bleiben? Und wenn auch die Schultermini nur für die Kreise der Gebildeten bestimmt sein sollen, wird sich dann der Streit nicht in diesen Regionen fortpflanzen, zumal Calixt selbst zugeben muß, daß diese einst zur richtigen Explikation des Apostolikums aufgestellten Termini verschieden aufgefaßt und angewendet werden können? Gewiß fordert Calixt, daß die „consequentia fidem" so verhandelt werden sollen, daß dabei die Liebe und Eintracht ungeschädigt bleibt. Allein wie, wenn der Dissens solche consequentia betrifft, bei denen die Fundamentalartikel selbst in Frage stehen? Und selbst wenn die Kirchen das durch den consensus quinquesaecularis gegebene richtige Verständnis des Apostolikums in allen ihren Gläubigen erhielten, heißt das nicht einen Indifferentismus großziehen, der das religiöse Sondergut der Reformation mißachtet? Ja, schließlich wird selbst die Bedeutung dieses

consensus wieder heruntergedrückt, wenn Calixt die Schulformeln, welche nach göttlicher Absicht das christliche Spezialdogma von der Trinität sichern sollen, nur als consequentia wertet und zugesteht, daß sich schon seit Augustin eigentlich neugierige und müßige „quaestiones fundamentalibus doctrinis superadditae" stark vermehrt haben, mögen sie auch erst durch die Scholastik und das Tridentinum sogar unter die „necessario credenda" gezählt worden sein (Kap. 99—112). — Wollte man etwa sagen, es genüge, diese neuen credenda nicht zu leugnen, so fordere doch die von Pius IV. den Bischöfen abverlangte „professio fidei" auch für die hierin namhaft gemachten neuen credenda nicht bloß von den Bischöfen, sondern von allen einen genügend explicierten Glauben. Zudem sei es ganz unverständlich, wie die Bejahung eines Glaubenssatzes zum Heile nicht notwendig sein solle, wenn es doch für notwendig erklärt werde, diesen Satz weder zu leugnen noch zu bezweifeln. Weiß der Intellekt von einem Glaubenssatze aber gar nichts, weil dieser ihm nie vorgelegt worden ist, so kann er ihn weder bejahen, noch verneinen, noch bezweifeln; denn in diesem Falle übt der Intellekt überhaupt keinen Akt aus. Danach sind nun aber auch die drei in der römischen Kirche heimischen Distinktionen abzulehnen: 1. Eine päpstliche Definition darf bei Verlust der Seligkeit weder geleugnet noch bezweifelt werden. Ist sie aber unbekannt, und kann man sie nicht fassen, so schadet es nichts. 2. Die heilsnotwendigen Glaubensartikel darf man nicht ignorieren, wohl aber päpstliche Definitionen. 3. Glaubensartikel und päpstliche Definitionen kann man implicite glauben, werden sie aber in geeigneter Weise zur Kenntnis vorgelegt, so darf man sie bei Strafe der Verdammnis weder leugnen noch bezweifeln (Kap. 113f.).

Und damit kommt Calixt, und zwar er zum ersten Male, zu einer eingehenderen psychologischen Kritik der fides implicita, dieses „magnum praesidium ignorantiae", das die Päpste unter ihren Leuten besonders in Italien und Spanien begünstigt haben, das aber auch die Mainzer Theologen nicht verachten. „Dico autem pontificiam implicitam fidem nullam „esse fidem et, quantum auctoritatem ecclesiae et pontificis „extollat, tantum veram fidem deprimere et imminuere". Das soll für die fides implicita sowohl in dem Sinne gelten, (1) daß eine bekannte Aussage virtuell eine oder mehrere andere, und

zwar wieder a) entweder naturgemäß oder b) nach besonderer göttlicher Anordnung in sich schließe, wie in dem Sinne, (2) daß der Glaube des einen Menschen in dem eines anderen implicite enthalten sei. Die Aussage: „Der Mensch ist vernunftbegabt“ schließt der Natur der Sache nach virtuell auch die Aussagen in sich: „Der Mensch hat eine unsterbliche Seele, hat Intellekt und Willen“ etc. Wer also den ersten Satz kennt, kann aus ihm die andern ableiten; aber dadurch, daß er ihn kennt, kennt er die andern noch nicht tatsächlich, sondern eben nur virtuell. Und es kann geschehen, daß diese „virtus“ nie zum „actus“ wird. Zur Zeit des A. T. war der Satz wahr: „Der Messias wird kommen und die Menschen erlösen“. Dieser Satz involvierte nach Gottes besonderer Anordnung die folgenden: „Der Messias wird der eingeborene Sohn Gottes sein, von einer Jungfrau geboren werden“ etc. Wer aber mit der Kenntnis und dem Glauben des ersten Satzes ausgerüstet ist, ist dies noch nicht in Beziehung auf die andern. Ohne Erkenntnis und Assens gibt es jedoch keinen Glauben. Wollte man mit der gegebenen expliciten Erkenntnis der in beiden Beispielen an erster Stelle genannten Sätze zugleich eine implicite Erkenntnis oder fides hinsichtlich der andern setzen, so ist das eine cognitio oder fides nur dem Namen nach, in Wahrheit ist es ignorantia. Man denke sich einen Kasten, in welchem die Bilder von Kaisern, Königen und Fürsten verschlossen aufbewahrt werden. Kann ich, nachdem ich den Kasten gesehen habe, behaupten, daß ich implicite alle darin verborgenen Bilder sehe? Wie es hier mit dem Sehen steht, so steht es dort mit dem Glauben. Calixt will daher lieber die Unterscheidung von cognitio indistincta und distincta oder von cognitio imperfecta und perfecta einführen. Denn, wenn man nach den obigen Beispielen nur die beiden ersten Sätze kennt, so hat man eine konfuse oder unvollkommene Erkenntnis des Menschen, resp. des Messias; wenn man aber auch die übrigen und noch andere kennt, so besitzt man eine vollkommene und distinkte Erkenntnis. Gesetzt nun, im ersten Falle wäre die Kenntnis anderer Sätze gar nicht erforderlich, so wäre eine einfache Ignoranz vorhanden; wäre jene aber doch notwendig, so wäre es eine ignorantia damnabilis, aber nimmermehr impliciter Glaube. Sofern zum Wesen des Glaubens das „nosse et assentiri“ gehört — die fiducia kommt hierbei gar nicht in

Betracht —, enthält der Begriff fides implicita eine contradictio in adjecto. Soll es wirklich eine fides sein, so muß darin notitia und assensus eingeschlossen sein; soll sie aber implicita sein, so sind notitia und assensus ausgeschlossen.

Die zweite Art der fides implicita, bei der der Glaube in den Glauben eines anderen eingeschlossen sein soll — „ich glaube, was Petrus glaubt" —, ist gar eine potenzierte ignorantia. Denn hier wird dem Intellekt überhaupt kein Objekt dargeboten, durch dessen Erkenntnis er zum Assense bestimmt werden könnte, also auch nicht einmal ein expliciter Satz, in welchem man andere implicite glauben sollte. Das hat auch der schon erwähnte Jesuit Jak. Andrada[1] (vgl. oben S. 85) und ebenso Suarez (vgl. F. i. I, S. 262) deutlich ausgesprochen. Bei dieser Art des impliciten Glaubens soll man also glauben, was ein anderer, dem man sehr viel zutraut, glaubt, ohne daß man selbst sich auch nur einen Begriff davon bildete. „Ergo, inquam, fides implicita nec univoce „nec analogice (nullo enim modo essentiam et definitionem „fidei participat) fides est, sed tantum aequivoce". Man könnte vielleicht einwerfen: von einem implicite Gläubigen werde doch angenommen, daß er bereit sei zu glauben, wenn ihm nur ein Objekt vorgelegt wird. Auch sonst sei ja jeder durch das Naturgesetz verpflichtet und müsse dazu bereit sein, alles zu glauben, d. h. von keiner Wahrheit zu dissentieren, die ihm einmal deutlich vor Augen gestellt oder bewiesen werden wird. So könnte man auch hier von einem impliciten Glauben reden. Und ganz in der gleichen Weise sei auch der Papist bereit, ihm unbekannte Sätze zu glauben, sowohl solche, die definiert sind, wie solche, die nicht definiert sind, aber definiert werden könnten, auch wenn sie niemals definiert werden. Allein Calixt verweist mit Recht darauf, daß man von einem solchen ebensowenig sagen kann, er glaube, wie man von einem andern sagen kann, er sehe einen Gegenstand, den er nicht wirklich sieht, da ihm derselbe nicht vorgelegt und präsent ist. „Haec igitur implicita fides, quoniam nullius in „intellectu est operationis, ipsa quoque nihil est: certe in „intellectu non est." Und völlig zutreffend fährt Calixt fort: „Si quid est, ad voluntatem referri oportet, nempe volun-

[1]) „Qui ecclesiae firmitatem et integritatem credit, multa etiam implicita fide prosequi debet, de quibus neque cogitat unquam" (Defensio conc. Trid., am Ende des zweiten Buches).

„tatem tuam sic alteri se subjicere, ut, quidquid ille credit, „hoc etiam ipse velis credere.“ Aber auch hiergegen äußert er mit Recht Bedenken. Wohl kann der Wille seine Akte einem andern übertragen, und was ein anderer tut, für ebenso gültig erklären, als wenn man es selbst getan hätte. Haben wir einem andern Vollmacht gegeben, ein Geschäft in unserem Namen abzuschließen, so wird das ebenso angesehen, als hätten wir selbst gewollt und gehandelt. Allein das erscheint Calixt völlig unwahrscheinlich, daß der Wille auf gleiche Weise Akte des Intellekts auf einen andern umschreiben lassen könne, sodaß alles das, was dieser andere erkennt und glaubt, so anzusehen wäre, als erkennten und glaubten wir es selbst. Wenn ein der Philosophie oder Medizin gänzlich Unkundiger sagte, daß er all dem glaube und zustimme, was der oder jener ausgezeichnete Philosoph oder Arzt weiß, wird man ihn dann für einen ebenso ausgezeichneten Philosophen oder Arzt halten? Wenn man hierzu doch wahre und explicite Kenntnis in jenen beiden Wissenschaften haben muß, wie kann dann einer ein Christ sein, wenn er nicht das einem Christen Notwendige mit explicitem Glauben, der allein wahrer Glaube ist, erkannt hat? Wir müssen bedauern, daß Calixt nicht noch andere Gegengründe anzuführen imstande gewesen ist, daß er sich nicht klar gemacht hat, daß die angebliche Einwirkung des Willens auf den Verstand, den Glaubenssätzen, die ein anderer glaubt, Assens zu leisten, ohne daß man selbst eine Ahnung davon hat, nichts als Selbsttäuschung ist. Ja, wenn Calixt nicht immerfort die fiducia aus diesen Erörterungen ausgeschaltet hätte, wenn er es vermocht hätte, einen lebendigeren Kontakt mit dem religiösen Grundgedanken der Reformation aufrecht zu erhalten, dann hätte er vielleicht ins Feld zu führen vermocht, daß die Religion die allerpersönlichste Angelegenheit eines Menschenherzens ist und darum religiös-sittliche Anforderungen nicht auf andere abgewälzt werden können. Was hätte er hier aus Luther lernen können! So aber begnügt er sich mit dem dürftigen Triumph, daß selbst die Mainzer Theologen, die seiner Disputation über die communio sub utraque eine „Anatomia[1]“ entgegengestellt hatten, hierin zugestanden haben, daß für gewisse Artikel

[1]) Nach den variierenden Titelangaben erscheinen der Jesuit Veit Erbermann oder Nik. Burger oder Wilh. de la Croix als Verfasser.

fides explicita heilsnotwendig sei. Es fragt sich nur, welche das sind. Und der Tiefstand, welchen die Beantwortung dieser Frage bei den Kanonisten und Summisten aufweist, ist ja für die immer wieder unternommenen Einschränkungen der Zahl der „explicite credenda" bezeichnend genug. Mit genauster Kenntnis des in Betracht kommenden Materials zitiert Calixt die Ausführungen Innocenz' IV. (vgl. F. i. I, S. 73 ff.), die Glosse zur Rubrik des ersten Titels der Dekretalien „De summa trinitate et fide catholica", wonach die sieben Prinzipalartikel unseres Glaubens von der Menschheit Christi nur implicite zu glauben sind, ferner Panormitanus (vgl. F. i. I, S. 193), die Summa Rosella (vgl. F. i. I, S. 193) und die Summa Angelika (vgl. oben S. 24 f.). Sehr fein weiß er auch die Relation der Köhleranekdote bei Kardinal Hosius (vgl. F. i. I, S. 232 f.) für sich zu verwenden. Hier antwortet bekanntlich der Köhler auf die Frage nach seinem Glauben zuerst mit dem Apostolikum, erst auf die weitere Frage, was er außerdem glaube, mit dem „quod ecclesia credit". Nach Calixts Meinung hätte der Köhler einfacher und deutlicher antworten können: „Was die credenda anlangt, so genügt mir das Symbolum; das übrige kenne ich nicht, und es geht mich nichts an". Sein Unrecht bestehe nur darin, daß er seine eigene Unwissenheit auf die Kirche übertrage, indem er behaupte, daß die Kirche über die andern Punkte dasselbe glaube, wie er, der doch darüber gar nichts glaubt (Kap. 119—122). Damit gesteht Calixt zu, daß in der Sache seine Anschauung von der Stellung des Christen zu den antecedentia und consequentia mit der gemäßigten Lehre der Schultheologen von der fides implicita zusammentrifft, indem beide den Laien dazu berechtigen, sich diesen Dingen gegenüber gleichgültig zu verhalten. Stellt man sich einmal auf diesen rein intellektualistischen Glaubensbegriff, so könnte es ja scheinen, als gäbe die Lehre von der fides implicita diesem indifferenten Verhalten noch einen frömmeren Anstrich, sofern sie dasselbe mit dem Namen des Glaubens schmückt. Aber es ist eben wirklich nur ein Schein. Bei Calixt hingegen ist doch immer noch der Gedanke latent wirksam, daß es sich schließlich nur um direkt heilsnotwendige Glaubenssätze handeln kann, wenn aus dem Assense zu denselben die Akte des Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe hervorgehen sollen.

Indem er nun konstatiert, daß die laxeste Lehre von der

fides implicita, wie sie von den Kanonisten vertreten wird, den Christen fast dem Heiden gleichstelle, erscheint es ihm noch bedeutsam, daß hierbei mit Vorliebe die Formel gebraucht wird: „Man muß glauben, was die Kirche glaubt", aber nicht: „Man muß glauben, was die heilige Schrift lehrt, oder was die apostolische Urkirche geglaubt hat". Vielleicht werde man sich damit verteidigen, daß die Menschen des impliciten Glaubens nicht wissen, was die Schrift oder die Urkirche lehrt. Aber sie wissen ja auch nicht, was die Kirche lehrt. Die Formel ist absichtlich so geprägt, um die heutige Kirche und deren Vorsteher auf Kosten der Schrift und der Urkirche zu erheben. Ohne Zweifel bedenkt man dabei auch, daß die heutige Kirche lehrt, was weder Schrift noch Urkirche gelehrt hat. Aber wer ist die heutige Kirche? Ist sie das Aggregat von Menschen, die sich gegenwärtig am Leben befinden? Diese werden sehr Verschiedenes und Widersprechendes glauben. Oder soll man alles das glauben, was die Rechtgläubigen in der Kirche glauben? Damit wird der implicite Glaube auf die verwiesen, die man selbst nicht kennt. Ganz anders, wenn es sich um den wahren, expliciten Glauben handelte und man das als Glaubensobjekt bezeichnete, worin alle Christen auf Erden übereinstimmen. Erschiene die Feststellung dieses Konsensus zu schwierig, so würde sich die Angabe einer Regel oder eines Prinzipes empfehlen, woran die Wahrheit der Lehre erprobt werden könnte. Ob Calixt hier die Schrift oder das Apostolikum meint, scheint zweifelhaft; wahrscheinlich wohl das letztere. Oder sollen, fährt er fort, jene implicite Gläubigen das glauben, was der gegenwärtige Papst glaubt? Der ist zuweilen ein Häretiker oder nach Picus von Mirandola († 1494; „De fide et ordine credendi", theorem. 4) zuweilen gar ein Atheist. Also sollen sie vielleicht nicht glauben, was der Pontifex persönlich glaubt, sondern was er als Kirchenmonarch e cathedra definiert? Aber vielleicht hat er bis jetzt noch gar nichts definiert. Dann muß man also von dem lebenden doch wieder auf seine toten Vorgänger zurückgehen. Allein deren Reskripte und Dekrete sind doch nicht die heutige Kirche. „Quicunque igitur implicita fide credit, quidquid „hodierna ecclesia, ille credit, quidquid decretis et responsis „pontificum, quae unquam fuerunt, continetur, quamquam, „quid id sit, aeque norit cum ignarissimis: paratus videlicet

„amplecti et non contradicere, modo proponatur et innotescat.“ Sind aber die päpstlichen Reskripte und Dekrete von so hoher Bedeutung, dann hätte man sie billigerweise mit größerer Sorgfalt konservieren und auf die Nachwelt vererben sollen[1]. Wer wüßte ohne das „Direktorium“ des Eymericus (vgl. F. i. I, S. 171) etwas von der Definition Gregors XI., daß eine Maus, die eine an einen unreinen Ort geworfene, geweihte Hostie benagt, den Leib Christi selbst benagt. Wer weiß bezüglich jenes Tanner'schen Glaubensartikels vom Hunde des Tobias, ob nicht irgendein Papst definiert hat, daß jener Hund wirklich einen Schwanz gehabt habe. Ein Grund zum Zweifel daran liegt ja vor; denn die Notiz Tob. 11, 9, daß der heimkehrende Hund „blandimento caudae suae gavisum esse“, findet sich wohl im lateinischen, aber nicht im griechischen Texte. Mag nun ein Papst schon etwas hierüber definiert haben oder in Zukunft definieren, so wird er sich wohl zweifelsohne für die Vulgata und damit für den Schwanz des Hundes aussprechen. Angenommen also, es gebe bereits eine derartige Definition, so kann sie zwar bisher mit impliciten Glauben geglaubt, d. h. ohne Gefahr ignoriert werden; wird sie jedoch einmal bekannt, so darf sie bei Verlust der Seligkeit nicht geleugnet werden (Kap. 123 f.).

Tatsächlich zeigt sich Calixt somit als den ersten gründlich eingehenden, nachdrücklichen Bekämpfer der laxen wie der strengeren Auffassung des impliciten Glaubens. Höchstens bei einem Katechumenen konzediert er eine unbewußte, implicite Bereitschaft, einen unbekannten Befehl Christi auszuführen (vgl. oben S. 139). Den Laien will er das Apostolikum zugemutet wissen, und zwar explicite, während Lehrer und Seelsorger für ihr Amt noch manches von den antecedentia und consequentia kennen und anwenden müssen. Um so überraschender wirkt die von von Zezschwitz (System d. kirchl. Katechetik II, 1 [1864]) aufgestellte Behauptung, gerade Calixt habe die Lehre der katholischen Kirche erneuert, daß die Kinder auf den Glauben der Eltern und Paten

[1]) Wie nachlässig dieselben einst behandelt wurden, das beweisen die Arbeiten derer, die sich „ultimo aevo et nostra aetate“ um die Dekretaliensammlung bemüht haben. Calixt denkt an den 1590 von Petrus Matthäus veröffentlichten „Liber septimus decretalium“ und an den auf Veranlassung Gregors XIII. von einer Kommission ausgearbeiteten, authentischen Lib. sept., der erst unter Clemens VIII. zu Ende gedruckt, aber nie approbiert wurde.

getauft werden. Allein die von v. Zezschwitz hierfür zitierte „Disputatio de baptismo", Helmstädt 1643, ist gar nicht von Calixt, sondern ist die theologische Doktordissertation des Hamburger Brandanus Dätrius, Hofpredigers und nachmaligen Superintendenten in Ostfriesland, und wird als solche auch von Calixt in dem Responsum an die Mainzer (Kap. 103) aufgeführt. Allerdings hat die Disputation über die darin aufgestellten Thesen unter Calixts Präsidium stattgefunden, und sein Einfluß auf die Abhandlung selbst ist unverkennbar. — Dätrius geht davon aus, daß, wenn nach Augustin bei einem Erwachsenen das Begehren nach dem Empfange der Taufe unter Umständen ausreichend sei, dies ebenso für die kleinen Kinder gelte. Natürlich ist dies Begehren nicht in ihnen selbst, sondern nur in den Eltern vorhanden. Nach dem Naturrecht sind aber die Kinder gleichsam als Teile ihrer Eltern anzusehen, und was diese im Namen ihrer Kinder versprechen oder tun, hat die nämliche Gültigkeit, als ob die Kinder selbst es versprochen oder getan hätten. Und so sind auch bezüglich des Taufvollzugs die Kinder als solche zu betrachten, die gewollt haben, was die Eltern gewollt haben. Ja, warum sollte das nicht auch für die zur Taufe bestimmten, aber vorher verstorbenen Kinder gelten? Man mag die hier von Dätrius gegebene naturrechtliche Deduktion verwerfen; allein zunächst handelt es sich in diesen Ausführungen nur um die unbestreitbare Befugnis[1] der Eltern, das Kind rechtskräftig zu vertreten. Wir werden zwar auch hiergegen einwenden, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott kein Rechtsverhältnis ist, also innerhalb desselben auch keine rechtliche Vertretung des Kindes durch die Eltern statthaben kann, wir werden vielmehr vom juristischen Standpunkte das Recht der Eltern auch zur religiösen Erziehung des Kindes und damit auch zur Vornahme der Taufe als einen Ausfluß der elterlichen Gewalt ansehen; aber Dätrius sagt an dieser Stelle überhaupt nicht ein Wort davon, daß der Glaube der Eltern für den Glauben des Kindes eintrete (a. a. O. § 122).

[1]) Vgl. auch Bürgerl. Gesetzbuch f. d. Deutsche Reich, § 1627: Der Vater hat kraft der elterlichen Gewalt das Recht und die Pflicht, für die Person und das Vermögen des Kindes zu sorgen. § 1630: Die Sorge für die Person und das Vermögen des Kindes umfaßt die Vertretung des Kindes. § 1631: Die Sorge für die Person des Kindes umfaßt das Recht und die Pflicht, das Kind zu erziehen. Vgl. ferner § 1634, § 1684 ff. und im allgemeinen Art. 134 des Einführungsgesetzes zum B. G. B. v. 18. Aug. 1896.

In § 171 äußert er sich dann freilich zugunsten des Glaubensexamens der kleinen Kinder, bei dem sie durch Vermittelung der Paten gefragt werden, antworten und geloben. Man solle dies doch nicht sofort als unpassend und müßig ansehen. Die Handlungen der Paten würden zu Handlungen der kleinen Kinder, und die Kirche, auf deren Armen sie zu Christus gebracht würden, liehe ihnen gleichsam das Herz zum Glauben, die Ohren zum Hören, den Verstand zum Fassen, die Zunge zum Antworten. Nicht anders führe ja auch ein Vormund die Sache seines Mündels vor Gericht zu dessen Gunsten. Aber sofort im nächsten Kapitel fügt Dätrius zur Beruhigung solcher, die sich hiermit nicht einverstanden erklären können, hinzu, daß die Paten zugezogen und befragt würden, um eine Profanation der Taufe zu verhüten. Diese dürfe nur solchen zugänglich sein, von denen man erwarten könne, daß sie im Glauben und in der christlichen Lehre werden erzogen werden. Und das geloben eben die Paten. Allein auch damit gibt sich Dätrius noch nicht zufrieden; er kommt vielmehr in § 191 f. nochmals auf diese, wie Chemnitz sagt, dunkelste und schwerste Frage nach dem Glauben der kleinen Kinder zurück. Und hier schließt er sich endgültig der Wittenberger Konkordie von 1536 und Chemnitz in der Melanchthon'schen Auffassung an, daß Gott in den getauften Kindern, die noch kein Verständnis haben, auf eine uns unfaßliche Weise durch den hl. Geist novos motus wirke (vgl. F. i. II, S. 69; Chemnitz, Exam. conc. Trid. II, de bapt., cap. 13). Es bleibt völlig unerfindlich, wie von Zezschwitz dazu gekommen ist, Calixt als Repristinator der katholischen Lehre von dem stellvertretenden Glauben der Eltern und Paten aufzuführen. Da er die in Rede stehende Dissertation ohne weiteres dem Calixt zuschreibt, hat er sie wahrscheinlich nicht selbst, oder doch nur flüchtig und unvollständig gelesen. Freilich bezeichnet sie schon der Consensus repetitus von 1655, Punkt. 64, als von Calixt gehalten „respondente Brandano Daetrio".

Im Jahre 1649 veröffentlichte dann Calixt seine „Dissertatio de quaestionibus, num mysterium sanctissimae trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari et num ejus temporis patribus filius dei in propria sua hypostasi apparuerit" (Helmstädt), der er noch eine Appendix nachfolgen ließ. Dies bot seinem Gegner, dem Leipziger Theologen Joh. Hülsemann

(1602—61) Veranlassung, Calixt selbst als Verteidiger der fides implicita, vor allem für die vorchristliche Zeit, zu verdächtigen und zu bekämpfen. In seiner Gegenschrift „Dialysis apologetica problematis Calixtini, num mysterium ss. trinitatis aut divinitatis Christi e solo V. T. possit evinci et omnibus ejus temporis fidelibus ad salutem creditu fuerit necessarium?, cum refutatione appendicis defensioni hujus problematis pro subsidio nuper missae extorta" verhöhnt er Calixt als einen Kellner (promus condus), der in gar seltsamer Weise scholastische Theologie serviere, indem er den Gläubigen aus der israelitischen Kirche den impliciten Glauben an die Gottheit des Messias als zur Seligkeit ausreichend zugestehe „impliciti termino ad sensum et mentem scholasticorum accepto" und die Termini fides generalis, confusa, implicita einerseits, fides specialis, distincta, explicita andererseits als gleichwertig bezeichne (Dialys. Praef., S. 86—88). Im Gegensatz zu jenem Zugeständnis fordere aber das Symbolum „Quicunque" nicht bloß von den Christen, sondern von jedem, der selig werden wolle, ohne Ausnahme den expliciten Glauben an die Trinität. Calixt habe also weder das Recht, dieser absoluten Forderung Grenzen zu ziehen, noch hätte er die Verpflichtung, das Dogma selbst zu kennen, mit der andern zusammenwerfen dürfen, den Grad von Evidenz kennen zu lernen, den die vorchristlichen Juden bei Verlust der Seligkeit den alttestamentlichen Zeugnissen von der Trinität und Gottheit Christi zugestehen mußten. Calixt hätte diese vorchristlichen simplices nicht damit verspotten sollen, daß er ihnen die papistische fides implicita zuschrieb und den expliciten Glauben mit einer distinkten Kenntnis der besonderen Merkmale der einzelnen Personen der Trinität identifizierte. Damit habe er auch den Orthodoxen angedichtet, sie legten den vorchristlichen Juden eine ebenso genaue Kenntnis der Eigenschaften der trinitarischen Personen bei, wie sich selbst. Wenn Calixt sich also für seine Unterscheidung auf die Scholastiker berufe — „scholastici dicerent, implicita fide fuisse praeditos (Judaeos)" —, so müsse dem ein zweifaches entgegengehalten werden:

1. Die Scholastiker verstehen unter implicitem Glauben nur die „pura ignorantia etiam primae notionis de objecto in se credendo", z. B. völlige Unkenntnis darüber, ob es einen Messias gibt, wie er heißt, ob er Gott, Engel, Mensch oder

eine andere Kreatur ist, geschweige denn, daß dem impliciten Glauben irgendein Gedanke an die Inkarnation oder dgl. käme. Das absolut unbekannte Objekt dieses Glaubens erscheint vielmehr eingewickelt in einem Prinzipalsatze von sachlicher oder persönlicher Art, aus dem entweder an und für sich oder per accidens etwas bekannt werden könnte, wenn es auch dem von der fides implicita bezauberten Subjekte nie bekannt wird. So glaubt der papistische Köhler die drei Personen in dem einen göttlichen Wesen, ohne von der Gottheit des Sohnes oder des hl. Geistes etwas gehört oder darüber nachgedacht zu haben, weil er glaubt, daß das wahr sei, was der Pfarrer glaubt, mag er auch nicht wissen, was der Pfarrer weiß und glaubt. Die Glaubensbereitschaft eines solchen resolviert sich hiernach auf irgendwelche Meinung einer anderen Person über göttliche Dinge, wenn auch diese göttlichen Objekte in ihrer Gesamtheit oder im einzelnen voraussichtlich nie zur Kenntnis des implicite Glaubenden gelangen werden. Denn das, worin der Glaube des implicite Glaubenden eingewickelt sein soll, ist etwas ganz Disparates, Heterogenes, keineswegs Synonymes oder Gleichwertiges und steht zu dem impliciten Objekte weder in Analogie noch in einem wesentlichen Zusammenhange mit ihm. Das bezeugen deutlich Biel (l. III, 25, not. 2, cor. 2; vgl. F. i. I, S. 198), Altenstaig[1] und Sylvester Prierias zum Worte „Fides“ (vgl. jedoch F. i. I, S. 211) und die Summa Angelika. Hülsemann hat sich mit diesen Ausführungen sehr schlau an den Konsequenzen der doch oben auch gegebenen Definition vorbeigedrückt, daß das implicite Geglaubte nicht bloß in einem Prinzipalsatze persönlicher Art (Ich glaube, was der Pfarrer glaubt), sondern auch in einem solchen sachlicher Art, aus dem es entweder an und für sich oder per accidens bekannt werden könnte, enthalten gedacht wird. In

[1]) Joh. Altenstaig aus Mendelheim veröffentlichte 1517 sein dem Bischof Stadion von Augsburg und Staupitz gewidmetes, vielbenütztes Vocabularium theologiae. Diese erste Ausgabe und eine spätere, von Lic. Joh. Tytz besorgte (Köln 1619) habe ich im Benediktinerkloster in Admont eingesehen. Die Erläuterungen zum Worte „fides“ sind in beiden identisch, d. h. sie bieten wörtlich die von Biel gegebene Definition des Begriffes fides implicita nebst den dazu gehörigen vier Korollarien (vgl. F. i. I, S. 198 ff.). Unter „credere implicite“ gibt Altenstaig auch nur die Definitionen Occams (Dial., cp. 1), Bonaventuras (III, 25, 3) und die Sätze Innocenz' IV. über den Wert der fides implicita.

diesem Falle würde das explicite geglaubte Objekt im Vergleich zu dem implicite geglaubten durchaus nichts Disparates und Heterogenes sein. Jenes könnte z. B. in einer nur undeutlichen Vorstellung, dieses in wesentlichen Merkmalen derselben bestehen. Damit wäre aber die Unterscheidung zwischen fides indistincta und fides distincta gerechtfertigt, und fides indistincta wäre mit fides implicita synonym. Das aber will Hülsemann um keinen Preis zugestehen. So konstatiert er auch weiterhin nur beiläufig, daß es bei Biel selbst für den expliciten Glauben auch der neutestamentlichen minores schließlich nur auf die drei Sätze: „deus est — remunerator est — mediator est" hinauskomme, daß Durandus (vgl. F. i. I, S. 150 ff.) sich gegen die Unwissenheit der Kleriker noch nachsichtiger zeige, als der spätere Biel, und wieder Duns noch freigebiger als der jüngere Durandus. Als noch lebende Zeugen der laxesten Auffassung von der fides implicita nennt er in der Vorrede noch den Jesuiten Franz Amicus († 1651) in Steiermark (Cursus theologici, t. 4, disp. 13 [„Implicita est, quae credit objectum non in se, sed in alio, quod explicite creditur, contentum"]) und den übrigens schon 1631 verstorbenen italienischen Moraltheologen Mart Bonacina (Summa mor., t. 10, disp. 3, qu. 2, pct. 2, § 2 [fast wörtlich die nämliche Definition]). Ebenso vorschnell und oberflächlich, wie die Neuscholastiker, redet auch Hülsemann von einem consensus communis: „Est communis sententia omnium cum „scholasticorum tum polemicorum, implicitam fidem stare cum „totali etiam invincibili ignorantia objecti cognoscibilis vel „etiam cum errore circa illud, ut aliud pro alio concipiatur."

2. Daraus ergibt sich nun aber für ihn, wie schon oben angedeutet, daß eine nur undeutliche, konfuse, indistinkte Kenntnis der Trinität und der Gottheit Christi nicht zur fides implicita, sondern zur fides explicita zu rechnen ist. Zu dieser soll also a) die cognitio confusa, b) die cognitio distincta, c) die cognitio magis distincta gehören. Nun ist es unleugbar, daß die Termini indistincte und implicite einerseits, distincte und explicite andererseits, seitdem sie nebeneinander auftraten, promiscue gebraucht worden sind, wenn auch Wilh. von Auxerre (vgl. F. i. I, S. 61 f.) das Begriffspaar fides distincta und indistincta nur für die vorchristliche Zeit in Anwendung bringen wollte. Hülsemann vermag für seine Klassifikation auch nur die kontrareformatorischen jesuitischen Theologen

Ferd. de Castro Palao, Sanchez und Azorius ins Feld zu führen. Wir haben bereits F. i. I, S. 283 ff., darauf hingewiesen, daß schon Bannez die fides confusa nebst der fides distincta als die beiden Stufen der fides explicita bezeichnet und Castro Palao diesen beiden noch die fides magis distincta als dritte Stufe zugesellt hatte. Wir haben dies damit erklärt, daß die Theologen der Kontrareformation unter der Wucht des reformatorischen Vorstoßes gegen den impliciten Glauben bezeugen wollten, daß auch ihrerseits auf die fides explicita Wert gelegt werde, und daß sie demgemäß das Gebiet der fides implicita einzuschränken beflissen waren. Von Sanchez, dessen Lib. in decal., cp. 2, Hülsemann zitiert, berichtet Castro Palao (vgl. F. i. I, S. 283) allerdings gerade das Gegenteil, nämlich daß er in der expliciten Erkenntnis Gottes, als des Urhebers übernatürlicher Gnadengaben zum Zwecke der Sündenvergebung, den Glauben an Trinität und Inkarnation als impliciert erachtet habe. Dagegen hat Azorius (vgl. F. i. I, S. 257) wirklich, geradeso wie Bannez, eine konfuse Kenntnis von der Trinität als expliciten Glauben bezeichnet (Dialys., S. 75—77).

In einer sehr verworrenen und gewundenen Auseinandersetzung will Hülsemann nun dartun, daß die scholastischen Theologen wohl die simplices beider Testamente von der Verpflichtung, die Trinität explicite zu glauben, befreit, aber nicht geleugnet hätten, daß eine explicite Kenntnis der Trinität aus dem A. T. zu gewinnen sei. Indem jene aber den simplices das Privileg der fides implicita zugestanden hätten, hätten sie sich mit ihrem Meister, dem Lombarden, in Widerspruch gesetzt. Auf die Frage: „Quae ante adventum Christi de mediatore credere sufficiebant"? habe dieser zwar zuerst die Meinung der einen angeführt, daß es damals genügt habe, Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi zu glauben, sich aber dann der anderen Ansicht angeschlossen: „habita „fide trinitatis id de mysterio incarnationis fidei suffecisse, ut „dei filius crederetur nasciturus de homine et judicaturus". Das ist jedoch unrichtig. Auch diese zweite Ansicht hat der „magister sententiarum" nur referiert. Er selbst redet vielmehr von alttestamentlichen simplices, welche die ihnen nicht offenbarte Inkarnation „in mysterio" glaubten, denen nur offenbart war, „ea esse credenda, quae credebant illi majores et docebant, „sed eorum distinctionem apertam non habebant". Und zu ihnen

stellt er jene neutestamentlichen simplices in Parallele, welche zwar die einzelnen Symbolartikel nicht anzugeben vermögen, aber doch alles im Symbol Enthaltene glauben (vgl. F. i. I, S. 57 ff.). — Bei Bonaventura (vgl. F. i. I, S. 94) dagegen hat Hülsemann das nicht unrichtige Empfinden, daß dieser den Text des Lombarden quäle und korrumpiere, indem er die zitierte Stelle auf das für die alttestamentlichen majores Ausreichende deute. Ebenso wird man Hülsemann darin zustimmen müssen, daß die scholastische Unterscheidung von nec. med. und nec. praec. das Problem nicht klarer gemacht habe, wenn die nec. praec. doch wieder von verschiedenen Theologen geleugnet werde. So fordert er denn von denen, welche behaupten, daß der explicite Glaube nec. med. erst im N. T. notwendig geworden sei, eine entscheidende Erklärung: Entweder hat Gott im Neuen Bunde zur Seligkeit der Menschen andere Heilsmittel angeordnet, wie im Alten, oder das, ohne welches man im A. T. selig werden konnte, ist kein absolut notwendiges Mittel zur Seligkeit. Wolle man den expliciten Glauben an die Gottheit Christi für das N. T. wenigstens nec. praec. für notwendig ansehen, so würden die Laien durch eine tatsächliche Unkenntnis dieses Gebotes entschuldigt sein, und nicht nur sie, sondern alle, welche keine Verpflichtung haben, andere die Glaubensartikel zu lehren. Für diese alle würde es ausreichen, wenn sie glaubten, was ihr Vorgesetzter glaubt, und damit wäre man wieder bei der fides implicita angelangt. (Dialys., S. 148—164).

Nun hat ja allerdings Calixt in der oben erwähnten Dissertation die von Hülsemann erwähnten Worte gebraucht. Nachdem er aus Athanasius, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Isidor von Pelusium, Chrysostomus u. a. Belege dafür beigebracht hat, daß eine deutliche Unterscheidung der drei Trinitätspersonen im A. T. nicht vorliege, zitiert er aus Hugo von St. Victor, De sacr. I, 10, 7, den von uns F. i. I, S. 56, nur kurz berührten Satz: „Omnes, qui futuram redemptionem „crediderunt, haec etiam, in quibus redemptio constabat, „credidisse non inconvenienter affirmantur. In quantum enim „ipsam, quae omnia haec continebat, redemptionem venturam „crediderunt, haec crediderunt, quamvis eandem de ipsis „omnes in credendo cognitionem non habuerunt“. Und hierzu hat Calixt die inkriminierte Bemerkung gefügt: „Schola„stici dicerent, implicita eorum fide praeditos fuisse, non ex-

„plicita". Das war aber, wie wir gesehen haben, sein gutes Recht. Indem er darauf verweist, daß man die Ansichten der späteren Scholastiker aus ihren Sentenzenkommentaren zu lib. 3, dist. 25[1], ersehen könne, stellt er fest, daß Thomas (vgl. F. i. I, S. 112 ff.), Bonaventura (vgl. F. i. I, S. 94), Richard von Mediavilla (vgl. F. i. I, S. 131) und Albertus Magnus (vgl. F. i. I, S. 86 f.) vor der Ankunft Christi nur den majores expliciten Glauben an die Trinität zugeschrieben haben (Dissert., § 6—10). Vor allem aber registriert er mit Genugtuung, daß der spanische Exeget Alfonsus Tostatus (1399—1455) gleich am Anfange seines Werkes über die Trinität zugestehe, daß die Pluralität der göttlichen Personen aus dem A. T. zwar durch Überredung, aber nicht durch Überzeugung glaubhaft gemacht werden könne. Man soll daher in Disputationen mit Juden nur zu beweisen versuchen, daß der im Gesetz verheißene Messias in Jesus gekommen sei. Geständen sie dies zu, dann würden sie auch allen andern Artikeln des evangelischen Gesetzes zustimmen. Im gleichen Sinne habe sich auch Luther im Buche „Von den Jüden und ihren Lügen" und im Genesis-Kommentar geäußert. Calixt schließt: Gewiß ist es für die Christen notwendig, die im N. T. offenbarte Gottheit Christi und des hl. Geistes explicite zu erkennen und zu glauben. Allein sie brauchen nicht zu wissen, ob alle, die im Alten Bunde selig geworden sind, ebendasselbe in gleicher Weise erkennen und glauben mußten. Keine Bekenntnisformel schreibe als Glaubenssatz vor, daß alle Gläubigen des A. T. das Trinitätsmysterium distincte erkannt haben, oder daß es in den Büchern des A. T. so ausgeprägt sei, daß es von jedem erkannt, und auch heute noch, ohne das N. T. zu Hilfe zu nehmen, daraus erwiesen werden könne. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß keinem der Patriarchen oder Propheten dies Mysterium bekannt geworden sei, noch daß sich im A. T. nicht Stellen fänden, die deutliche Anzeichen davon enthielten. Calixt behauptet somit auch hier nichts anders, als was er schon in seinem Responsum an die Mainzer Theologen (vgl. oben S. 150) behauptet hatte, nämlich daß der Glaube der alttestamentlichen Frommen eine fides indistincta gewesen sei, d. h. sich in undeutlichen Vor-

[1]) Calixt hat allerdings „lib. 4" geschrieben. Diesen Lapsus hat Hülsemann prompt moniert.

stellungen bewegt habe. Malitiös durfte er in seiner „Antwort auf D. Joh. Hülsemanns meisterliches Muster“ (Anhang zur „Verantwortung gegen Jak. Weller“), 1650, daran erinnern, daß Hülsemann mit seiner gegenteiligen Ansicht und seiner Anklage gegen ihn keinem mehr widerspreche, als „dem D. Balduin (vgl. oben S. 120 ff.), dessen erledigte Stelle und gelassene Witwe er überkommen habe“. Balduin habe nämlich in seiner Auslegung zu Sach. 3 (S. 247) wörtlich erklärt: „Divina providentia caute factum est, ut ipsum divinae trini-„tatis arcanum non explicite, sed implicite Judaeis sub lege „traderetur, ne in errorem eorum, qui plures deos colebant, „inciderent, cum alias ad idolatriam proni essent.“ Und wenn Hülsemann den Gläubigen unter dem A. T. die Kenntnis des Athanasianums zuschreibe, so habe derselbe Balduin das Wissen der Väter unter Berufung auf 1. Kor. 13, 12 und Num. 24, 17 viel dunkler, als das eines zehnjährigen Knaben von heute, genannt[1].

Ebenso ungerechtfertigt, wie Hülsemanns Vorwurf, daß Calixt den vorchristlichen Gläubigen eine fides implicita im laxesten Sinne zugestehe, ist seine Kritik der Dätrius'schen Dissertation „De baptismo“, die auch er ohne weiteres auf Calixts Rechnung schreibt (vgl. oben S. 156 f.). Die eine Stelle, die daraus zitiert wird: „parentes et susceptores commodare cor infantibus ad credendum“ (vgl. Responsio ad Appendicem Calixti, S. 37), ist ungenau zitiert. Dätrius spricht davon, daß die Kirche den Kindern gleichsam ihr Herz leihe. Die weiteren Ausführungen desselben, die von seiner eigenen Ansicht ein ganz anderes Bild ergeben, hat Hülsemann nicht berücksichtigt. Statt dessen sucht er das obige ungenaue Zitat noch durch Hinzufügung eines ähnlich lautenden Satzes des Konr. Hornejus, eines Schülers Calixts, zu bekräftigen.

Gegen alle für uns in Betracht kommenden Erörterungen des Helmstedter Theologen wendet sich natürlich auch mit unerbittlicher Schärfe der Consensus repetitus fidei vere

[1]) In seiner „Widerlegung D. Wellers“ (1650), Art. 3, teilt Calixt mit, daß unter seinem Präsidium 1648 (im Art. 13 steht 1645) Latermann, nachmals Prof. in Königsberg, eine Disputation abgefaßt und gehalten habe, in der er sich ganz im Sinne Calixts geäußert habe. Er verweist ferner (Art. 7) auf Luther zu Genes. 11: „Fuit igitur in V. T. articulus hic de trinitate inclusus in generalem fidem, in qua sancti patres mortui et salvati sunt.“ Dazu gibt Calixt folgende Definition, welche auch eine unvollkommene Erkenntnis fides implicita nennt: „Durch den allgemeinen Glauben, per gene-

Lutheranae von 1655 (neu herausgeg. von Th. Henke, Marburger Universitätsprogr. 1846). Das Erscheinen dieses neuen Bollwerks kursächsischer Orthodoxie, das alle Mitglieder der theologischen Fakultäten von Leipzig und Wittenberg mit ihrem Namen deckten, hat Calixt zwar noch erlebt, aber er hat nichts mehr davon erfahren († 19. 3. 1656). Gleich bei dem dritten seiner 88 Punkte verwirft der Consensus die Lehre, daß alles, was nec. med. und praec. erkannt und geglaubt werden muß, im Apostolikum enthalten sei, und daß die, welche es in dieser kondensierten Form aufrichtigen Sinnes annehmen, für Christen, für Söhne Gottes und demgemäß für Brüder und Miterben des ewigen Lebens zu gelten hätten. In den ökumenischen Symbolen seien durchaus nicht alle einzelnen Fundamentalartikel des Glaubens enthalten. Es genüge also durchaus nicht zur Seligkeit, wenn man nur das im Apostolikum Enthaltene und dort populär und einfältig Ausgedrückte glaube, alles andere von Gott Offenbarte aber entweder nicht wisse oder leugne. Es wird manchen heute wie ein Märchen dünken, daß der erste „Angriff gegen das Apostolikum“ von der lutherischen Orthodoxie ausgegangen ist. Wir werden daran noch an anderen Stellen erinnert werden. — Nicht minder wird verworfen, daß man die Schrift nur darum für inspiriert halte, weil sie das auf die Erlösung und Seligkeit des Menschengeschlechts Bezügliche berichte (Pkt. 7). Da die Definitionen des Athanasianums einzeln geglaubt werden müssen, reicht es also nicht aus, zu glauben, daß ein Gott sei, der Vater, Sohn und hl. Geist sei (Pkt. 11). Demnach ist die Lehre zu verwerfen, daß die Trinität zwar den Patriarchen und Propheten auf eine gewisse eigene Art aus besonderer Offenbarung bekannt gewesen, aber keineswegs im A. T. so überliefert sei, daß dies Mysterium von jedem darin entdeckt werden konnte (Pkt. 12). Vielmehr ist der Artikel von den drei göttlichen Personen im A. T. so fest begründet, daß auch die zu verwerfen sind, die darin nur Spuren der Trinität finden wollen (Pkt. 13). Und dasselbe gilt auch von der gottmenschlichen Person und dem Werke Christi (Pkt. 30 f.).

---

ralem vel implicitam fidem, wird verstanden ein solcher Glaube, welcher glaubt, was von einem Dinge Gott offenbart hat und verkündigen läßt, und ob schon davon dieses oder jenes in specie noch nicht bekannt, dennoch bereit ist zu glauben, was fernerhin hierin von Gott möchte offenbaret werden.“

Somit ist auch unter dem A. T. ein expliciter Glaube ebenso möglich, wie notwendig.

Was den rechtfertigenden Glauben anlangt, so ist der Consensus, wie er überhaupt dem Gange der Augustana sich nachordnet, so auch hier bestrebt, sich der Definition des 20. Artikels derselben anzuschließen, zumal gerade der Artikel von der Rechtfertigung, als Hauptartikel der ganzen Lehre, den von Calixt gesuchten Ausgleich mit den Papisten unmöglich mache. Demzufolge bezeichnet auch nach dem Consensus dieser Glaube „non tantum historiae notitiam sed „fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum „historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, „et fiduciam, quod per Christum habeamus gratiam, justi„tiam et remissionem peccatorum". Das stimmt wörtlich mit der Augustana bis auf die beiden Worte „et fiduciam", welche die Väter des „Consensus repetitus" eigenmächtig eingeschaltet haben. Sie haben damit das Gedankengefüge des Satzes der Augustana gewalttätig zerrissen und die ohnehin schon schweren Bedenken unterliegende Definition (vgl. F. i. II, S. 121) noch verschlechtert. Nach dem Consensus umfaßt der rechtfertigende Glaube also 1. die notitia historiae, 2. die fides, quae credit etiam effectum historiae (remissionem peccatorum), und 3. die fiducia, daß wir durch Christus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum haben. Die Konfession dagegen definierte den Glauben ganz deutlich sowohl als notitia als auch als fiducia (= fides, quae credit effectum historiae — — remissionem peccatorum), wozu auch hier nochmals bemerkt sei, daß der deutsche Text diese beiden Arten des Glaubens sogar einander gegenübergestellt hat und als wahren und falschen Glauben unterscheidet. Der Consensus schiebt der traditionell gewordenen Tripartition zuliebe die Worte „et fiduciam" ein und degradiert damit die vorangehenden Worte, welche im Sinne der Augustana den wahren, evangelischen Vertrauensglauben bezeichnen sollen, zu einer Definition des assensus. Denn, wenn die im Consensus unter Nr. 2 genannte fides, quae credit effectum historiae, nicht = assensus sein soll, dann hat die ganze Distinktion überhaupt keinen Sinn (man beachte nur das bei Nr. 2 und 3 identische Objekt: remissio peccatorum!). Daß sie aber diesen Sinn haben soll, wird dadurch bewiesen, daß diese Theologen, welche die Augustana

nicht mehr verstehen, den Mut zu der Erklärung besitzen: „Rejicimus eos, qui docent, ad fidem justificantem non per„tinere notitiam vel cognitionem verbi dei et imprimis domini „Jesu Christi, nec assensum esse alterum fidei gradum, ita „ut fiducia sit tertius gradus fidei“ (Pkt. 52). Das ist ja teils gegen die katholische Lehre von der fides implicita, teils gegen Calixt und Hornejus gemünzt, welche in ihrer Apologie gegen den hannöverschen Prediger Buscher (II, S. 381) geleugnet hatten, daß „der Beifall ein ander Stück des Glaubens sei“, — aber es trifft auch die Augustana.

Bezüglich des Kinderglaubens endlich reproduziert der Consensus die unzutreffenden Anklagen gegen die auch hier unter Calixts Namen zitierte Dissertation des Dätrius (vgl. oben S. 157). Bedenklich erscheint allerdings das gleichfalls schon von Hülsemann beigebrachte, hier wieder angeführte Wort des Hornejus (Disp. theol., P. 2, disp. 2, sect. 1, § 21; vgl. oben S. 164): „Iis, qui baptizantur, ecclesiae, parentum et, qui baptismo eos offerunt, fides pro propria illorum fide deputatur.“ Allein, da mir die Abhandlung des Hornejus nicht erreichbar war, muß ich es dahingestellt sein lassen, ob das wirklich sein letztes Wort in dieser Sache ist, oder ob er, wie sein Lehrer Calixt, diese Ansicht nur beiläufig als eine nicht ohne weiteres abzuweisende vertreten hat. Hierfür spricht, daß der Satz in dem gleichen Gedankengange, wie bei Calixt, auftritt, nämlich als Begründung der Behauptung, daß auch bei ungetauft verstorbenen Kindern das votum ecclesiae et parentum für Gott als der Kinder eigener Wunsch gelte. Wie wenig für Calixt selbst der stellvertretende Glaube der Kirche, der Eltern und Paten ausschlaggebend war, hätten die Urheber des Consensus auch aus der von ihnen selbst perhorreszierten Lehre dieses Theologen entnehmen können, daß gerade bei der Kindertaufe eine Wirkung des Sakraments ex opere operato, wenn auch nur in dem Sinne: „ex vi operis juxta Christi institutionem peracti“, angenommen werden könne (Consid. doctr. pontif. hodiernae, s. notae ad conc. Trid. sess. 7, de sacr., ad can. 7). Allein sie merkten nicht einmal, daß sie mit ihrem „Rejicimus“ ihrem eigenen, nicht minder magischen Sakramentsbegriff das Urteil sprachen, nach welchem die Kinder in der Taufe als unerläßliche Bedingung ihrer Gottwohlgefälligkeit „fidem propriam et actualem“ empfangen sollten (Pkt. 63).

Da der kampfesfrohe Hauptvertreter des orthodoxen Luthertums Abr. Calov (1612—84; seit 1650 Prof. in Wittenberg) selbst die erste Anregung zu dem neuen Symbolum gegeben hatte und hinter demselben stand, so ergeben sich aus seinen eigenen Schriften für die Polemik gegen Calixt, als den angeblichen Verteidiger der fides implicita, keine bedeutsameren, neuen Gesichtspunkte. In seinem 1655—77 erschienenen Riesenwerke „Systema theol. locorum", t. 1, cp. 5, sect. 1, S. 764—92, hat er die verschiedenen Ansichten der pontificii über unsere Frage aufgeführt[1]. Indem er wohl weiß, daß sowohl von Scholastikern als modernen Papisten die Artikel des Apostolikums als umfassende Wiedergabe des gesamten Glaubensinhaltes angesehen worden sind, macht er es in kleinlicher Nörgelei Calixt zum Vorwurf, daß er bisweilen bei der Aufzählung des nec. med. Glaubensnotwendigen nicht sämtliche Artikel des Apostolikums in extenso angebe. Calixt befinde sich mit diesen wechselnden Angaben in der Gesellschaft des Thomas, Dionysius d. Karth., der Jesuiten Valentia, Suarez, Azorius und Tanner und der Synkretisten Georg Kassander (kathol. Theologe, † 1566) und Marcus Antonius de Dominis, ja auch der Sozinianer und Arminianer. Eigentlich seien die Papisten und Arminianer in diesem Punkte noch vernünftiger als Calixt, denn die ersteren forderten doch außerdem noch die fides implicita, welche alles glaubt, was die Kirche glaubt. Die Arminianer aber zählten zu dem Notwendigen auch die schuldige Ehrfurcht vor der Schrift, in welcher die göttlichen Aussprüche enthalten sind. Als ob Calixt das geleugnet hätte! Calov aber geht sogar soweit, es ihm vorzuhalten, daß er, anstatt einen derartigen impliciten Glauben zu fordern, das Bekenntnis des Apostolikums für genügend erachte, möge auch jemand in einem darin nicht expreß enthaltenen Artikel von der orthodoxen Kirche abweichen. Da seien doch die Papisten bessere Menschen. Wenn nun Calixt gar bei der Definition der notwendigen Glaubensartikel (Responsum an die Mainzer, § 62)

[1]) Für uns neu erscheint hier ein Zitat aus Eleutherius Albergonus, dem Epitomator des Duns († 1636): „De articulis symboli apostolici necessarium fuit pro omni statu habere actum implicitum, licet non explicitum; sicut nec pro praesenti statu necessarium est habere talem explicitum actum: nunc tamen necessarium est habenti usum rationis habere aliquem actum explicitum, sc. deum remuneratorem esse boni."

die Artikel von der Allmacht Gottes, von dem Begräbnis und der Höllenfahrt Christi, von der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen, ja von der Sündenvergebung auslasse, wenn er in der „Epicrisis de colloquio Thorunensi", n. 3, wohl Trinität und Inkarnation als notwendige Glaubensartikel einschärfe, aber deren Glaubensnotwendigkeit für das A. T. leugne, so ergebe sich doch wieder die Unterscheidung von necessitas medii und praecepti als Konsequenz. Und was dann noch als nec. med. zu aller Zeit für alle präzis zu glauben übrig bleibe, werde sich wohl von den Lügen der Scholastiker, Papisten und Arminianer nicht weit entfernen. Dagegen habe die genaue Fixierung der fundamentalen Glaubensartikel und deren Unterscheidung von den nicht fundamentalen den Wert, daß sie dem papistischen Lehramt wie dem libertinistischen Scepticismus, der fides carbonaria wie dem Synkretismus aus dem Wege gehen lehre (a. a. O. S. 793). Und zwar tritt Calov gegen die Sozinianer dafür ein, daß nicht nur die wörtlich in der Schrift enthaltenen, sondern auch die mit logischer Konsequenz aus ihr abzuleitenden Glaubensartikel, ebenso auch nicht bloß die Vorschriften und Verheißungen Christi heilsnotwendig zu glauben seien (l. c. sect. 2, qu. 1. 3 6.). Und gegenüber Sozinianern wie Remonstranten wird geleugnet, daß man nur Gottes Einheit, Ewigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Allmacht, aber nicht seine Dreieinigkeit glauben oder nur von dem Werke Christi, aber nicht von seinem Wesen und seiner Person eine bestimmte Erkenntnis haben müsse (l. c. qu. 4. 5.).

Generaliter erstreckt sich der Glaube auf alles im Worte Gottes Enthaltene, Geschichte wie Lehre, specialiter auf die Glaubensartikel, d. h. die Hauptstücke der im Worte Gottes offenbarten Lehre darüber, was zur ewigen Seligkeit geglaubt werden muß. Indem nun auch Calov unter Berufung auf Nik. Hunnius, wie schon bemerkt, fundamentale und nicht fundamentale Artikel unterscheidet und jene wieder in articuli fundamentales primarii — ohne deren Kenntnis niemand das Heil erlangt — und articuli fundamentales secundarii — deren einfältige Ignorierung nicht sogleich der Seligkeit Eintrag tut, wenn sie nur nicht geleugnet werden — einteilt, hält er streng daran fest, daß jedes partielle Objekt der Kenntnis des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens, d. h. jedes Objekt, welches der für die fiducia erforderlichen notitia unterliegt — auch wenn es nicht zu den credenda consti-

tuentia, sondern zu den credenda antecedentia und consequentia gehört — wissensnotwendig ist, geschweige denn geleugnet und verworfen werden darf (l. c. sect. 1, S. 767—70, 773—76). Einem je starreren Intellektualismus dieses Luthertum huldigt, um so mehr wird das Gebiet der articuli fundamentales primarii erweitert.

L. c. sect. 2, qu. 10, S. 858 ff., kommt dann Calov noch einmal auf die Frage zurück: „Utrum sufficiat vel in omnibus vel in ullis fundamentalibus articulis fides implicita"? Unter nochmaliger Beibringung zahlreicher Belegstellen aus Scholastikern und Neuscholastikern beantwortet er sie mit folgenden vier Sätzen:

1. „Non sufficit fides carbonaria vel implicita, dum impli„cite credatur solum, quicquid credit ecclesia, explicite autem „nihil credatur, vel solum, quod deus remunerator sit". Die Begründung hierfür ist die übliche. Die fides implicita ist nichts, als ignorantia[1]. Der seligmachende Glaube kann nicht in dem Glauben eines andern aufgehen, nicht mit den schwersten Irrtümern zusammenbestehen. Die Erkenntnis der lex naturae, daß Gott existiert und Vergelter ist, kann nicht zur Seligkeit ausreichen. Die ganze Schrift fordert Glauben an den Dreieinigen und an Christus, den Erlöser. Im übrigen werde die fides implicita in diesem weitesten Umfange von den meisten Papisten abgewiesen, so auch von Sylvester Prierias (vgl. F. i. I, S. 211) und (Azpilcueta) Navarra († 1586; Manual., c. 11, n. 22). Vgl. auch l. c. sect. 1, S. 793 f.

2. „Non sufficit ad salutem sola notitia dei et mediatoris „sine explicita ss. trinitatis et Christi cognitione." Objekt des Glaubens kann nur der als dreieiniger offenbarte, wahre Gott sein und der Sohn Gottes nur als der inkarnierte, der durch seinen Tod die Menschen erlöst. Die Glaubensnotwendigkeit dieser Artikel besteht nec. mandati wie nec. med., für die prima wie für die ultima salus, für das N. T. wie für das A. T. Bezüglich dieses letzten Punktes schließt sich Calov zum Teil wörtlich an Hülsemann an. Mag auch — was Calixt einwirft — das Athanasianum im A. T. nicht in dieser formu-

[1]) Als Probe einer fides implicita im laxesten Sinne wird hier bereits aus den „Exercitia fidei spiritualia pro religiosa juventute", Cracoviae 1626, S. 36, die Formel für den Glaubensakt zitiert: „Credo, domine, quod per ecclesiam romanam credendum proposuisti"; vgl. F. i. I, S. 403 f.

lierten Fassung vorgeschrieben gewesen sein, der Glaube an die Substanz der darin enthaltenen Dogmen war doch damals ebenso notwendig, wie heut, weil dieser Glaube, wie ihn der Wortlaut des Symbols zum Ausdruck bringt, der katholische, der Glaube aller Zeiten, Orte und Personen ist, den jeder, der selig werden will, festhalten muß. Allein gerade im Anschluß an das Zugeständnis, daß Calov den alttestamentlichen Frommen macht, drängt sich auch ihm, wie einst Hugo Viktorinus (vgl. F. i. I, S. 50), der Vergleich mit den Verhältnissen der Gegenwart auf. Auch heute wird ja das Athanasianum, qua Formel, nicht von allen Gläubigen festgehalten; aber — daran klammert er sich fest — sie glauben dann doch die Substanz der darin niedergelegten Dogmen, sie müssen sie glauben. Durfte er wirklich hiervon überzeugt sein? Hat er sich mit seiner Konzession nicht schon auf die schiefe Ebene begeben, auf der man zur fides implicita abgleitet? Ganz die nämliche Konzession hatte auch Gregor von Valentia gemacht (vgl. F. i. I, S. 251 f.), und Suarez hatte gelehrt, daß man in der Substanz eines Glaubensgeheimnisses implicite auch die begleitenden Umstände erkenne (vgl. F. i. I, S. 263).

3. „Fundamentales articuli omnibus, cujuscunque sint „conditionis et sortis, creditu necessarii sunt." Eine Unterscheidung zwischen majores und minores, eine Rücksichtnahme auf die Stumpfsinnigen kann bei den nicht nur nec. praec., sondern nec. med. zu glaubenden articuli fundamentales primarii nicht statt haben. Sie sind für alle zur Seligkeit unbedingt glaubensnotwendig. Nicht nur ihre Leugnung, schon ihre Ignorierung hat die Verdammnis zur Folge. Und doch hatte Calov soeben auch den modernen minores bezüglich der Formeln des Athanasianums eine Vergünstigung eingeräumt. Ja, an einer anderen Stelle (t. 1, cp. 2, sect. 1, qu. 16, S. 242) erwidert er auf die Behauptung Calixts (Responsum, § 42), daß die meisten Ungebildeten nur die Hauptstücke des Glaubens in der schlichten Ausprägung des Apostolikums kennten, mit dem Zugeständnis, daß einige nicht einmal das verstehen, was die Calixtiner mit Recht für das Notwendigste halten, daß Vater, Sohn und Geist der eine, wahre Gott sind und der eingeborene Sohn Gottes zu unserem Heile Fleisch geworden ist. Aber nun fährt Calov höchst bezeichnend fort: „Sollen wir deshalb meinen, daß auch jene

Hauptstücke nicht geglaubt zu werden brauchen? Nein, nicht ex sensu et intelligentia hujus aut illius idiotae, den wir dem Gerichte Gottes überlassen, sondern aus dem unfehlbaren Gottesworte ist zu beurteilen, was nec. praec. oder nec. med. glaubensnotwendig ist.“ Damit ist allerdings für diese Unwissenden das Privilegium der fides implicita ausgeschlossen, aber auch zugleich der schroffste Gegensatz gegen des Wort Jesu, Mt. 11, 25 ff., erreicht. Diese Orthodoxie legt die Masse ihrer articuli fundamentales jedem, auch dem Ungebildetsten, als ein *φορτίον δυσβάστακτον* auf, aber sie hilft mit keinem Finger tragen. Sie läßt den Armen schuldig werden!

4. „Articuli fidei non praecise circumscribuntur symbolo „apostolico aut iis articulis, quos scholastici assignant.“ Wohl können die 12 oder 14 Artikel der Papisten so expliciert werden, daß sich ziemlich alles, was zu den Glaubensartikeln gehört, in gewisser Weise auf sie zurückführen läßt (so Azorius, Inst. mor., l. 8, c. 5; vgl. F. i. I, S. 255 ff.), aber jene 12 oder 14 Artikel selbst sind doch keine präzise Definition aller heilsnotwendigen Glaubensartikel. Vieles, was das Wesen Gottes, die Person und das Werk Christi und des hl. Geistes betrifft, ist, obwohl man es erkennen muß, nicht explicite darin enthalten, dagegen anderes, was nicht präzis notwendig ist, wie z. B. die Höllenfahrt. Wollte man gar den Begriff Glaubensartikel weiter fassen, so würde noch mehreres fehlen, dessen Leugnung verderbenbringend ist, wenn auch eine genaue Kenntnis davon nicht erforderlich ist. Vermissen doch selbst einige Papisten die Artikel von der Erbsünde, Taufe, Beichte und Eucharistie. Und das alles gilt natürlich auch von der Formulierung dieser Artikel, wie sie im Apostolikum vorliegt. Dasselbe ist nicht von den Aposteln verfaßt, es ist in seinem gegenwärtigen Umfange nicht von der Kirche der ersten drei Jahrhunderte gebraucht, sondern verschiedene Artikel sind ihm im Gegensatze zu auftretenden Häresien zugesetzt worden. Es ist nicht die vollkommene Formel für alle Glaubensartikel in einem Sinne, in dem alle Christen übereinkämen. Papisten, Häretiker und Sektierer haben die einzelnen Artikel so verschieden gefaßt, daß nur die äußere Rinde der Worte übrig bleibt. Emphatisch wiederholt Calov, was er von Gregor von Valentia (vgl. F. i. I, S. 252) heimlich gelernt hat: „Besteht denn der Glaube in der Rinde der

Worte, besteht er nicht vielmehr in dem durch die Worte bezeichneten Sinne?“ Von einer „Einmütigkeit des Glaubens mit der gesamten Christenheit auf Erden“ in dem Bekenntnisse dieses Symbolums (vgl. Rev. preuß. Agende I, S. 5) will der Mann, den man die Inkarnation des orthodoxen Luthertums genannt (vgl. Frank, Gesch. d. prot. Th. II, S. 26), also nicht das mindeste wissen. Ebenso lehnt er den Vorschlag des „philosophischen Günstlings der Königin Elisabet“ Jak. Acontius (Strategemata Satanae (1565), l. 7, S. 339) ab, im engsten Anschlusse an die Worte der Schrift nur 6 Artikel aufzustellen: „de deo, de judicio dei, de missione filii dei, de fide in filium dei, et quod non in alio sit salus, et quod unus tantum sit baptismus“. Es sei eben nicht nur expreß in der Schrift Enthaltenes, sondern auch auf dem Wege logischen Schlusses aus ihr zu Deduzierendes heilsnotwendig zu glauben. Auch das Symbolum Acontianum würde nur ein Unterschlupf für alle Häretiker sein (l. c. cp. 5, sect. 2, qu. 7 f.).

So stark nun aber auch Calov betont, daß der Glaube notitia sein muß, und zwar spezielle Kenntnis alles dessen, was in der Schrift offenbart und zu glauben notwendig ist, daß es ohne diese notitia auch keinen assensus geben kann, (t. 10, art. 3, cp. 1, qu. 2), sowie andererseits, daß die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln davor bewahrt, den Hund des Tobias oder dessen Schwanz für einen Glaubensartikel zu halten (t. 1, cp. 5, sect. 1, S. 793), so hat er sich doch mit dem Zugeständnis, daß man unter Umständen nicht die Formeln des Athanasianums zu wissen brauche, wenn man nur die Substanz seiner Lehrsätze festhalte, dem Bannkreise der fides implicita in etwas genähert, und mit der Forderung, daß der Glaube sich generaliter auf alles im Worte Gottes Enthaltene erstrecken müsse (vgl. oben S. 169) ist er sogar in denselben wieder eingetreten. Denn wenn man nach seiner eigenen Ansicht nicht einmal die articuli fundamentales secundarii in jedem Falle zu wissen braucht, dann erst recht nicht jede einzelne, noch so minutiöse Schriftaussage.

In Straßburg verteidigte zu gleicher Zeit der Schüler Joh. Gerhards, der Lehrer Speners, Joh. Konr. Dannhauer (1603—66) gegen Calixtiner und Papisten die Position des rechtgläubigen Luthertums. Hatte er in seiner „Hodosophia christiana“ (1649) die einzelnen Abschnitte der Glaubenslehre

als weisende Leuchten (phaenomena) auf dem Weisheitswege allegorisiert, so erkennt er in seiner „Hodomoria spiritus Papaei“ (2 Bde., Straßburg 1653) in der fides implicita eines jener phantasmata des päpstlichen Geistes, das zur μωρία führt. Wir verdanken dieser Schrift den Hinweis auf mehrere uns noch unbekannte Zeugnisse zeitgenössischer katholischer Theologen[1], die für das Recht dieser Lehre in weiteren oder

[1]) Der oben S. 170 kurz erwähnte Navarrus will es nicht Todsünde nennen, wenn einer von den nicht kirchlich gefeierten Glaubensartikeln nichts weiß, wenn er nur implicite glaubt, was die Kirche glaubt (Hodom. II, 92). — Der ebenfalls bereits genannte Jesuit Veit Erbermann (vgl. oben S. 152 Anm.) erklärt sich befriedigt, wenn die simplices neben dem Symbolum die anderen, nicht heilsnotwendigen Artikel im Glauben der Kirche, d. h. der majores und sapientes, impliciert glauben. Immer notwendig war der Glaube an den deus creator, redemptor und glorificator. Auch hierin schon sind alle andern Wahrheiten ebenso implicite et virtualiter Objekt unseres Assenses, wie einer, der Gott an und für sich über alles liebt, um Gottes willen auch alles andere liebt, oder wie einer, der eine Sünde ausgesprochen verabscheut, virtualiter auch alle andern verabscheut (Irenicus, cp. 1, S. 11 f.; bei Dannh. II, S. 92 u. 95). — Der belgische Jesuit Cornelius a Lapide (1568—1637) bestreitet, daß 1. Petr. 3, 15 ungebildete Laien zur Disputation mit Häretikern verpflichte; das sei Sache der Priester und Doktores. Petrus fordere in der Ursprungszeit der Kirche nur eine „Antwort“ an die Ungläubigen. Sollten aber Laien von Ketzern gefragt werden, warum sie z. B. an die Gegenwart Christi in der Eucharistie glauben, so sollen sie einfach auf den allzeitigen Glauben der Kirche verweisen (a. a. O. S. 92). — Die Brüder Adrian und Peter Walenburch, nacheinander Weihbischöfe von Köln († 1669 und 1675), lehren: Ein Katholik, der glaubt, daß die Kirche alle Glaubenswahrheiten getreu vorlegt, glaubt hiermit formaliter alle und jede einzelne so gewiß, wie der, welcher sagt: „jeder Mensch ist ein Lebewesen“, dies von allen und jedem einzelnen Menschen behauptet, mag er auch längst nicht alle Menschen kennen. Wenn aber die fiducia specialis in Frage steht, dann leugnen natürlich auch die Gebrüder Walenburch, daß der einzelne die remissio auf sich beziehen dürfe. Sonst haben sie es noch für fraglich erklärt, ob man die Unsterblichkeit der Seele, als Bedingung des zukünftigen Lebens, die Erbsünde oder die Sünde im allgemeinen, als Fundament (!) der Erlösung, und die Notwendigkeit der Gnade zur Erlangung der Gerechtigkeit explicite glauben müsse (Examen principiorum fidei (1647), S. 166; 141; bei Dannh. II, S. 92 f. 96). — Der belgische Jesuit Bresser († 1635; De conscient., l. 5, c. 8, S. 481 ff.) verlangt, daß alle Gottes Dasein, Vorsehung und Vergeltung und damit die Unsterblichkeit der Seele nec. med. explicite glauben; ebenso explicite die Inkarnation der zweiten Person — und damit die Trinität — wie die geschichtlichen Daten des Mittlerwerkes, etsi contrarium sit probabile vel probabilius. Die Symbolartikel sind der Substanz nach nec. praec. zu glauben. Denn da man nach Mk. 16, 16 außer dem nec. med. Notwendigen — dazu zählen also jetzt für Bresser nur noch die an Hebr. 11, 6 orientierten Artikel — doch noch etwas explicite

engeren Grenzen eintreten. Dem spiritus Papaeus gilt Geschichts-, Wunder- und Verheißungsglaube als eins, und zwar eigentlich nicht als notitia, sondern als implicite und virtuelle

---

glauben muß, so gibts keine sicherere Glaubensregel und Summe des Evangeliums, als das Apostolikum. Aber die Gläubigen brauchen auch nicht mehr zu glauben. Feiert die Kirche auch noch anderes, was nicht im Symbol steht, wie die Beschneidung Christi, die Ankunft des hl. Geistes (vgl. dagegen Castro-Palao, F. i. I, S. 285), so genügt hierfür, wie für alles übrige, der implicite Glaube in der Unterordnung unter den Glauben der Kirche und damit in der Bereitschaft, es auch explicite zu glauben, wenn Gelegenheit oder Notwendigkeit es fordert. So genügt ja auch für Stumpfsinnige der implicite Glaube an das, was sie nicht explicite fassen können. Freilich sollen die Gläubigen „aliquo modo" auch die Sakramente, die sie empfangen wollen, den Dekalog, die Kirchengebote, das Herrngebet und den englischen Gruß wissen. Schließlich aber wird es auch bezüglich des Apostolikums als ausreichend bezeichnet, wenn man nur dessen Substanz „confuso saltem modo" erfaßt, wenn man auch nicht alle Nebenumstände mitglaubt, wie z. B. das „passum sub Pontio Pilato" (vgl. F. i. I, S. 284) oder auch „die Gemeinschaft der Heiligen". Denn diese glaubt man genügend quoad substantiam, wenn man „die katholische Kirche" glaubt; auch ist dieser Punkt selbst Gelehrteren dunkel. Ebensowenig verpflichtet ein Kirchengebot dazu, die Symbolartikel in der Reihe zu wissen. Es reicht aus, wenn man sie so der Substanz nach weiß, daß man auf Befragen darüber antworten kann (Hodom. II, S. 93 ff.). — Der franz. Jesuit Lorinus (1559—1634; ad acta app., S. 205) macht sich dahin schlüssig, daß jetzt für jeden expliciter Glaube an Christus nec. med. notwendig sei, was auch Christus selbst bei seiner Erscheinung dem Paulus (Akt. 26, 18) angezeigt habe (Hodom. II, S. 96). — Der Minorit Jak. Marchantius († 1648) hält es nec. praec. für notwendig, daß jeder Gläubige die Symbolartikel wisse und glaube, besonders die, die sich auf die Menschheit und Gottheit Christi beziehen. Die sententia communis lehrt, daß ein Nichtwissen derselben Todsünde ist. Aber man braucht sie nicht vollkommen zu wissen, sondern „rudi aliqua intelligentia pro suo captu". Denn man kann das ein explicites Wissen nennen, wenn sie auch einer nicht mit so distinkter, sondern konfuser Kenntnis weiß. Doch reicht es nicht hin, diese Artikel lateinisch zu wissen, sondern in der Muttersprache, natürlich wieder mit der eben gemachten Einschränkung. Die sententia communior geht sogar dahin, daß Trinität und Inkarnation nec. med. explicite gewußt werden müssen. Allein das hat in der Praxis die Schwierigkeit, daß die Bauern großenteils auch nach der Belehrung hierüber, wenn sie zur Beichte gehen, nichts mehr davon wissen. Da weist Sanchez einen rettenden Ausweg. Er unterscheidet zwischen explicite scire und explicite credere. Explicite weiß, wer auf Befragen Rechenschaft zu geben weiß; explicite glaubt, wer einer Sache, die er gehört hat, zustimmt. Zum expliciten Wissen sind zwar nec. praec. auch die Ungebildeten verpflichtet; aber sie sind davon dispensiert, wenn die „tarditas ingenii" es unmöglich macht. Dagegen vom expliciten Glauben an das, was nec. med. zu glauben ist, sind diese rudes nicht befreit. Wir stehen hier vor einem Meisterstücke jesuitischer Kasuistik: Trinität und Inkarnation sollen nec. med. explicite ge-

Kenntnis (Hodom. II, S. 89). Eine fiducia specialis kennt er nicht (II, S. 99 ff.). Dafür, daß der Glaube allein absoluter Assens ohne notitia sei, beruft man sich auf Jes. 7, 9 (Nisi credideritis, non intelligetis) und 1. Kor. 13, 2. Nach der ersten Stelle nämlich sei der Glaube nur eine Stufe zur intelligentia, nach der zweiten ein von der notitia mysteriorum verschiedenes Charisma. Auch nach 2. Kor. 10, 5 wäre es doch nicht nötig, den Intellekt noch gefangen zu nehmen, wenn die Kenntnis der Wahrheit, als integrierender Faktor des Glaubens, als vorhanden vorauszusetzen wäre. Dannhauer bevorzugt bei der Jesaiasstelle die Vulgata: „Si non credideritis, non permanebitis". Aber selbst wenn die fides eine Vorstufe der intelligentia wäre, brauchte sie darum noch nichts Heterogenes zu sein. In der zweiten Stelle erklärt er fides als Wunderglaube; in der dritten versteht er *νόημα* vom intellectus rebellis, allerdings vom eigenen, nicht von dem anderer (vgl. F. i. I, S. 67 f. Anm.); a. a. O. II, S. 214 f. Von Calixt weiß er — ohne Quellenangabe —, daß fides implicita eine contradictio in adjecto ist, und daß man mit fremder Leute Augen nicht selber sehen kann. So ist dieser Glaube, mag er nun als „implicatio virtualis" oder als „implicatio auctoritativa" verstanden werden, nichts als Ignoranz, zumal

---

wußt und geglaubt werden. Die beschränkten Bauern aber — obwohl sie über diese Artikel unterrichtet worden sind — wissen im Beichtstuhl nichts mehr davon. Als Ungebildete brauchen sie sie auch nur nec. praec. zu wissen, und bei potenzierter Beschränktheit sind sie auch dieser Verpflichtung ledig. Aber sie haben doch im Unterricht von diesen Artikeln gehört. Und explicite glaubt, „qui rei auditae assentitur". Also glauben die Bauern explicite an Trinität und Inkarnation, obschon sie davon explicite nichts mehr wissen (Hortus pastorum, S. 36; bei Dannh. II, S. 97 f. Zu Sanchez vgl. F. i. I, S. 294)! — Der deutsche Jesuit Adam Conzenius (1575—1635) endlich bemüht sich um die Verteidigung Bellarmins (vgl. F. i. I, S. 277 ff.) gegen den Vorwurf, daß er die Erkenntnis vom Glauben ausschließe. Das intellektuelle Erfassen eines Glaubensobjektes ist nicht Glaube, sondern geht dem Glauben vorauf. Außerdem kann eine „apprehensio rudis et confusa" nicht eigentlich notitia heißen; eine „apprehensio distincta et perspicua" ist zum Glauben nicht notwendig erforderlich. Ein heidnischer Philosoph kann die subtilste Einsicht in das Wesen und die Relationen der Trinität haben und doch nicht glauben. Hingegen kann ein katholischer Bauer jene drei Namen nur undeutlich erfassen und doch wahrhaft glauben. Somit kommt es auf das „judicium", d. h. den Assens an. Dieser aber ist zweifach. Entweder schließt er sich an die evidente Begründung des Objekts — und das ist notitia im eigentlichen Sinne — oder an eine Autorität — und das ist Glaube (Hodom. II, S. 98 f.).

wenn das implicierte „scibile“ nicht mit natürlich-logischer Konsequenz, sondern nach einer Setzung des göttlichen Willens in dem Allgemeinbegriffe (sub toto) enthalten ist. Und wie dieser Glaube, der es nie zu einem eigenen, partikularen Urteil des einzelnen Gläubigen bringt, sondern sich immer auf die Autorität anderer stützt, selbst Unwissenheit ist, so ist er auch die Mutter aller religiösen Ignoranz. Das beweist erfahrungsgemäß die krasse Unwissenheit des Volkes in katholischen Ländern. Wie wenig wissen die Katholiken von ihrem Glauben und ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben! Mögen sie es sonst in Geistes- und Urteilsschärfe mit jedem aufnehmen, in der Religion allein sind sie blinder, als Maulwürfe, und der Schildkröte am ähnlichsten (II, S. 199; I, 267). Als abschreckendes Beispiel für die falsche Sicherheit, in die man sich einwiegt, wenn man sich bei dem Urteil und der Meinung der Kirche beruhigt, folgt die Köhlergeschichte, wörtlich nach Hosius (I, S. 1065 ff.; vgl. F. i. I, S. 232), von der Dannhauer übrigens auch andere Relationen kennt (II, S. 99).

Es berührt wohltuend, mitten in den Kämpfen des orthodoxen Luthertums wider Papismus und Synkretismus einem so maßvollen, auch psychologisch gebildeten und von humanistischem Geiste berührten Manne zu begegnen, wie dem Jenenser Joh. Musäus (1613—81), dem Bekämpfer der Einführung des Consensus repetitus. Ihm ist der Theologe nicht bloß der Kustos einer heiligen Petrefaktensammlung, sondern er verlangt von ihm auch jene „pia affectio, qua voluntas erga primam veritatem revelantem prompta redditur“, — allerdings auch „ad captivandum intellectum, si forte suis *διαλογισμοῖς* obsistat, in ejus obsequium“ (Introd. in theol. (1679), § 25). In den unter seinem Präsidium von verschiedenen Magistern abgehaltenen, unter seinem Namen veröffentlichten sechs Disputationen „De conversione hominis peccatoris ad deum“ (2. A. Halle 1658) wird ausgeführt, daß der Intellekt zur Erkenntnis der „objecta mere spiritualia“, welche von den durch das Naturlicht zu erkennenden „objecta moralia“ zu scheiden sind, nicht ausreiche; disp. 2, § 22—25. Wohl sind die mysteria fidei in der Schrift mit sehr deutlichen Worten dargelegt, so daß auch Nichtwiedergeborene eine gewisse notitia davon erwerben, ja durch äußere Motive zu einem gewissen Assens gebracht werden können. Aber das ist keine cognitio salutaris. Diese besteht allein „in cognitione

„gratiae et misericordiae divinae et gratuitae remissionis „peccatorum propter Christum cum certo et immoto assensu „conjuncta", so daß ich nicht nur in genere, sondern in specie glaube, daß ich bei Gott um Christi willen in Gnaden bin. Während der natürliche Assens entweder von der größeren oder geringeren Evidenz des Objektes oder bei dessen Inevidenz vom Willen abhängt, trifft für die wahre Erleuchtung keine dieser beiden Eventualitäten zu. Denn die mysteria fidei, als solche, sind inevident. Der Mensch müßte also sein natürliches Urteil darüber immer suspendieren oder sie verwerfen, da z. B. sein Gewissen stets dagegen remonstrieren wird, daß ihm die Sünden vergeben seien. Aber auch vom Willen kann der Assens in diesem Falle nicht abhängen, denn jener bestimmt den Intellekt nur zur Zustimmung zu einem Objekt, wenn er selbst zu diesem Objekt hinneigt; das ist aber bei dem vielmehr zu den „bona terrena" geneigten Willen des Nichtwiedergeborenen ausgeschlossen; disp. 2, § 26—33. Freilich, wie schon gesagt, eine gewisse Erkenntnis der bona spiritualia, und zwar entweder eine undeutliche, nur auf das Gute im allgemeinen sich beziehende, oder eine distinkte und partikulare, kann auch der natürliche Intellekt haben. Und ebenso steht im natürlichen Willen entweder ein „actus simplicis complacentiae", ein Akt einfachen Wohlgefallens an dem betrachteten Objekt, ohne den Wunsch, sich dasselbe anzueignen, oder ein „actus efficax", womit der Wille dieses Objekt sich zu erwerben trachtet. Nun behauptet Musäus, bezüglich der nur „confuse" erkannten bona spiritualia könne der Wille zu einem actus efficax kommen; so hätten die Juden mit großem Eifer nach der Gerechtigkeit Gottes getrachtet, die sie aber doch nur „confuse" und nicht so „distincte" erkannten, wie sie allein in dem im Glauben ergriffenen Verdienste Christi erschaut wird. Bezüglich der „distincte" erkannten bona spiritualia aber bringe es der natürliche Wille nur zu einem actus simplicis complacentiae. Dazu sei er auch wirklich imstande, denn er vermöge es, sich mit einem solchen Akte auf jedes beliebige Objekt, das der Intellekt als gut erkannt hat, ja selbst auf ein nur mit Hilfe der Phantasie vorgestelltes zu richten. Und so hätten sich auch Nichtwiedergeborene, wie Herodes (Mk. 6, 20), die Athener (Akt. 17, 32) und Agrippa (Akt. 26, 28) an der Lehre des Evangeliums in gewisser Weise ergötzt. Mögen dem Willen also auch hin-

sichtlich der bona spiritualia gewisse Kräfte zuzugestehen sein, so sind diese doch ebensowenig, wie die von ihnen gewirkten Akte, wahrhaft geistliche, noch können sie den Anfang der Bekehrung bilden. Auf nur „confuse“ erkannte bona spiritualia richtet sich eben der Wille nicht als auf solche, „h. e. ut spiritualia sunt, sed sub aliqua ratione boni in communi“. Werden sie in particulari erkannt, so kann es sogar dahin kommen, daß der Wille sich von ihnen gänzlich abwendet. So trachteten die Juden, die so eifrig nach der Gerechtigkeit strebten, durchaus nicht nach der wahren Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, als sie „distincte“ hörten, daß diese im Verdienst Christi bestehe. Ja, wie Musäus konsequent hinzufügt, sie konnten auch gar nicht aus eignen Kräften hiernach trachten, weil es nach den obigen Ausführungen der natürliche Wille in bezug auf „distincte“ erkannte bona spiritualia immer nur zu einem actus simplicis complacentiae bringen kann. Aber auch hierfür weiß er keinen anderen Grund, als daß sich der natürliche Wille auch auf die „distincte“ erkannten bona spiritualia nicht als auf „ὄντως talia“ richte, sondern „quod videantur secundum se, ut intellectui proposita sunt, aliquam bonitatem in se continere“; disp. 2, § 36—42. Und damit wird es noch unerfindlicher, warum wohl bei einer konfusen Erkenntnis der geistlichen Objekte ein wirksamer Willensakt möglich sein soll, aber nicht bei einer distinkten Erkenntnis derselben. Unzweifelhaft möchte Musäus auch dem natürlichen Menschen ein gewisses Begehren der spiritualia zuschreiben; aber damit droht auch die gefährliche Klippe des Synergismus. Und so wird der psychologische Vorgang des Zustandekommens der fides salutaris nicht beschrieben, sondern konstruiert, wie er sein muß, wenn der Schein ausgeschlossen sein soll, als vermöchte der Mensch einen Akt des Heilsglaubens aus sich selbst hervorzurufen, somit die eigene Bekehrung zu beginnen oder bei ihrem Fortschritte mit dem hl. Geiste zu kooperieren. Daher wird dann doch wieder die völlige Blindheit des natürlichen Intellekts und die völlige Adynamie des natürlichen Willens postuliert: „Si vel maxime intellectui „aliunde aliquid innotuerit de bonis spiritualibus, tamen ob „suam connatam coecitatem vel non assentietur illis „nec credet, quod dentur aut obtineri possint; vel si contin„gat, ut externis aliquibus motivis inductus mysteriorum fidei

„veritatem aliquo modo credat: nullo tamen modo induci „poterit (citra gratiam spiritus s.), ut credat, se in Christo „et propter eum habere deum propitium.“ Das wäre nur möglich, wenn das praktische Urteil des Intellekts voranginge: Es ist wahr, daß Gott sich aller, die ihre Sünden erkennen, und so auch meiner um Christi willen erbarmen will; disp. 2, § 44—46.

Um die bona mere spiritualia zu ergreifen, bedarf es also rein geistlicher Willensakte. „Tales autem sunt actus „efficaces tantum, qui in bona mere spiritualia distincte „cognita tendunt ut acquirenda, ut sunt pium desiderium „gratiae divinae et remissionis peccatorum propter Christum, „desiderium salutis per Christum acquisitae, fiducia in Christi „merito“; disp. 2, § 44. Allein das Urteil des Intellekts, das diesen Willensakt hervorruft, wird bald genug wieder in der von dem echt reformatorischen Glaubensbegriffe abgewichenen Weise des späteren Melanchthon definiert. Nach disp. 4, § 25, ist die geistliche Erleuchtung jene „salutaris cognitio, „quae praeter notitiam eorum, quae deus sive credenda sive „agenda in verbo suo proposuit, etiam assensum includit, et „quidem talem assensum, quo quis non solum in genere „credit, quae in verbo dei revelata sunt, sed etiam in specie „assentitur promissionibus gratiae de remissione peccatorum „propter Christum et credit, se habere in coelis deum propi- „tium etc. Haec enim est vera et salutaris fides.“ Damit ist also wieder die Kenntnis von allem und der Assens zu allem, was im Worte Gottes enthalten ist, in den Begriff der fides salutaris aufgenommen. Nun will Musäus nachweisen, daß eine solche heilsame Erkenntnis des Wortes Gottes durch die bloße Vorlegung der Glaubensobjekte nicht entzündet werden könne. Zwar scheint es, als ob durch eine solche der Intellekt wenigstens zu einer notitia, zur Bildung eines richtigen Begriffes geführt werde. Auch Paulus schärfe ja den Lehrern der Kirche ein, die Glaubenslehren in deutlicher Redeweise vorzulegen, damit sie von allen leicht verstanden werden können (1. Kor. 14, 8 f. 11). Und erfahrungsgemäß können auch Nichtwiedergeborene das Wort Gottes hören und das, was durch die Worte bezeichnet wird, verstehen; disp. 4, § 26—29. Aber derselbe Apostel schreibt doch wieder die notitia der göttlichen Gnade zu (Eph. 1, 17 f.; 1. Kor. 1,4). Die Decke liegt auch heute noch auf den Herzen der Juden,

wenn sie die Schrift lesen; vgl. auch Mt. 13, 11. Hiernach muß also der hl. Geist mit dem Worte zugleich auf den Intellekt wirken. Diese Schwierigkeit löst Musäus durch die an sich zutreffende Distinktion, daß mit dem deutlichen Verständnis eines Satzes noch nicht die Richtigkeit dieser Aussage gewährleistet ist. Die Schriftstellen, welche Mysterien betreffen und, als für jeden zur Seligkeit glaubensnotwendig, nach fast allgemeinem Zugeständnis in deutlichen, nach ihrer gewöhnlichen Bedeutung angewendeten Worten vorgelegt sind, können auch von einem Nichtwiedergeborenen in ihrem wahren Sinne erkannt werden, obgleich er nicht glaubt, daß der deutlich verstandene Lehrsatz wahr ist. Grade dieser Assens aber wird von dem Erleuchteten gefordert. Da nun der natürliche Intellekt, wenn er auf den Inhalt der Mysterien eingeht, zu zweifeln beginnt, weil sie ihm in ihrer Erhabenheit absurd oder unmöglich erscheinen, oder der Versuchung unterliegt, ihnen einen anderen, seiner Vernunft konformen Sinn unterzuschieben, so muß der hl. Geist mit dem Worte und durch das Wort jenen festen Assens auf übernatürliche Weise in dem Intellekte des Menschen wirken; disp. 4, § 30 – 35.

Freilich kann einer erleuchtet sein und doch nicht wissen, welches der echte Sinn dieser oder jener Schriftstelle ist. Sollte das selbst auf solche zutreffen, welche die Originalsprachen der Bibel verstehen, so sollen sie an Stelle des distinkten Verständnisses jeder einen Glaubenssatz enthaltenden Schriftstelle doch glauben, daß die fundamentalen Heilsdogmen in diesen Stellen enthalten sind; denn sonst könnten sie auch nicht glauben, daß diese Fundamentaldogmen selbst wahr seien. Sie werden aber nur als wahr geglaubt, weil sie von Gott offenbart oder weil sie in ihrem echten Sinne in der Schrift enthalten sind. Hiermit ist offenbar diesen Sprachkundigen dieselbe fides implicita zugemutet, die Chemnitz (vgl. oben S. 85) den rudiores zugestehen wollte. Weil die Durchsichtigkeit nicht bei allen Schriftstellen die gleiche ist, sollen sie glauben, daß auch nicht distinkt verständliche Stellen implicite die richtige Heilslehre enthalten. Für die aber, die der Sprachen unkundig sind oder nicht einmal lesen gelernt haben, soll es genügen, wenn sie glauben, daß die in der Muttersprache ihnen vorgelegten Glaubenssätze wahr und in demselben Sinne, in dem sie ihnen vorgelegt sind, von Gott in der Schrift offenbart seien. Und zwar wirkt

der hl. Geist diesen Assens in ihnen in gleicher Weise, wie in jenen Sprachkundigen, da er ja auch das in der Muttersprache gepredigte Gotteswort als solches bezeugt; disp. 4, § 36—38.

Danach wirkt also der hl. Geist in erster Linie den Glauben an die göttliche Autorität der Schrift. Von den beiden Prinzipalsätzen: „Alles, was von Gott offenbart ist, ist unfehlbar wahr“ und „Alles in der Schrift Enthaltene ist von Gott offenbart“ ist der erste durch das Naturlicht offenbar, aber nicht der zweite. Man könnte zwar auch für diesen äußere Gründe anführen: das heilige Leben der Apostel, das beständige Zeugnis der Kirche und das der Märtyrer. Aber der „assensus certus et immotus“, der zur fides salvifica nötig ist, kann nicht aus diesen Motiven gewonnen werden. Man kann den Glaubensmysterien und speziell der Zusage der Sündenvergebung um Christi willen nicht wegen der göttlichen Autorität, die sie offenbart hat, zustimmen, wenn nicht zuvor der hl. Geist den Glauben entzündet hat, daß die Schrift auf Grund göttlicher Offenbarung geschrieben ist; disp. 4, § 39—40; 51—52. Musäus geht hierbei auch auf den Einwand ein, daß man doch mit Häretikern disputiere, die keinen wahren, seligmachenden Glauben haben, aber doch die Autorität der Schrift anerkennen, ja daß man bisweilen auch mit solchen disputiere, die zwar den wahren Glauben haben, aber bezüglich eines speziellen Dogmas zweifeln, ob es in der Schrift enthalten und somit zu glauben sei. Man wolle also doch den Gegner unter Voraussetzung der Wahrheit des Schriftinhalts zur Zustimmung zu etwas bisher Geleugnetem bringen. Musäus findet trotz weitschweifiger Erwiderung keinen Ausweg. Er meint, bei einem Ketzer sei der Assens zur Schriftautorität doch nur in dem äußern Zeugnisse der Kirche, der Eltern und Lehrer begründet, und so sei bei ihnen auch die Zustimmung zu einer conclusio fidei nur eine menschliche Meinung, wie sie sich auch bei Heuchlern finde. Bei einem aber, der im Besitze der fides salvifica ist, sei es eben der göttlichen Gnade zu danken, wenn er auch jener conclusio zustimme, denn der hl. Geist habe ja schon vorher in ihm den Glauben, mit dem er den Prinzipalsätzen beistimmt, entzündet. Das ist jedoch keine Antwort auf die Frage: „Welchen Zweck hat die Disputation mit einem Ketzer, wenn doch die Zustimmung, zu der ich ihn bringe, nie einen

so festen Assens bedeutet, wie ihn allein der hl. Geist wirken kann"? Und wozu bedarf es noch der Disputation mit einem, der schon die fides salvifica hat, wenn doch der hl. Geist allein, der ihm die Wahrheit der Prinzipalsätze bezeugt hat, ihm auch die Wahrheit andrer Glaubenssätze bezeugen kann und wird? Der Grundfehler der ganzen Aufstellung liegt auch hier in dem falschen Glaubensbegriff. Der hl. Geist gilt auch für Musäus als der unfehlbare Theologe, der im Besitze der allein richtigen Dogmatik ist und durch seine übernatürliche Kraft den Menschen zur Zustimmung zu deren theologischen Sätzen bringt. Zu diesen gehört, wie das Dogma von der Trinität und der Inkarnation, so auch das von der Sündenvergebung um Christi willen; disp. 2, § 34. Kommt ein Häretiker zu dem gleichen Assens, so erhebt er sich doch dadurch nicht über das Niveau des Heuchlers. Und so wertvoll erscheint Musäus diese geistgewirkte Erkenntnis inevidenter Glaubenssätze, daß sie eben als cognitio salutaris nicht nur den assensus, sondern auch die fiducia einschließt; disp. 4, § 43 ff.

Ganz anders liegt die Sache, wenn Musäus sich wieder darauf besinnt, daß der „terminus ad quem" der conversio doch allein die fides specialis ist. Wohl will er auch in diesen Glauben nach dessen intellektueller Seite die notitia rerum credendarum und den Assens dazu eingeschlossen wissen. Aber davon wird jetzt ganz abgesehen, diese notitia und diesen assensus als Wirkungen des hl. Geistes zu verstehen. Vielmehr wird nun uneingeschränkt die notitia auch den erbittertsten Feinden des Christentums und der allgemeine assensus, die fides historica, auch den Heuchlern zugestanden. Und als das speziale Objekt dieses Glaubens der Wiedergeborenen soll allein der Satz gelten: „Jesus est Christus, i. e. unctus ille domini et promissus Messias, qui nos passione et morte sua redemptos aeterno patri reconciliavit". Das stimmt genau mit dem, was Ritschl, F. i., S. 97, ausführt: „Die fides explicita, welche in der lutherischen Kirche zu Recht besteht, findet ihre Beziehung nicht in einer Vielheit von Glaubensartikeln, unter welchen einer so lauten würde, daß der Sohn Gottes unser — der christlichen Gemeinde — Erlöser und Herr ist, sondern dieser Satz ist der kurze Ausdruck der ganzen Offenbarung Gottes, auf welche wir unser Vertrauen setzen, um selig zu sein." Um

jedes Mißverständnis auszuschließen, als ob dieses speziale Objekt doch wieder unter die auch den Heuchlern mögliche fides generalis falle, fügt Musäus erläuternd hinzu: „Ad nos „ipsos descendimus firmiter credentes, nos quoque esse in „eorum numero, qui Christi passione et morte redempti in „coelis habent deum propitium et peccata remittentem propter „Christum“; disp. 5, § 1—14. Und dieser assensus salutaris kann nicht ohne die Gnade des hl. Geistes besessen werden. Er findet sich auch nur bei den Bußfertigen und hat zur steten Begleiterin die fiducia in Christum und die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Wer nämlich die Größe seiner Sünden erkennt und wahrhaft glaubt, daß Christus aus lauter Gnade so Vieles und so Großes für uns erduldet hat, und daß er allein wegen Christi Verdienstes einen gnädigen Gott hat, der muß darauf sein ganzes Vertrauen setzen und die Hoffnung, die ewige Seligkeit zu erhalten. Aus der Anerkennung und Ergreifung der uns von Gott dargebotenen Gnade entsteht aber nach dem Beispiel der großen Sünderin die Liebe zu Gott, und aus dieser fließt nach 1. Joh. 5, 1 die Liebe zum Nächsten; disp. 5, § 15—19. Daß hierzu auch eine vom hl. Geiste gewirkte Bewegung des Willens, nicht etwa bloß als moralische Überredung, sondern als Kraftübertragung, notwendig ist, ergibt sich daraus, daß der menschliche Wille an sich nicht die geringste Kraft besitzt, sich nach den distincte erkannten bona spiritualia zu bestimmen und nach deren Erwerbung zu streben; disp. 4, § 48—57.

Gleichfalls unter Musäus' Präsidium hat i. J. 1670 ein gewisser Joh. Heinr. Hermann eine Disputation „De fide justificante“ gehalten. Man merkt den Einfluß des Lehrers, wenn Hermann als Objekt der notitia, die im Verein mit dem gleichfalls den Intellekt angehenden assensus und der auf den Willen sich beziehenden fiducia die „una fides“ konstituiert, Christum und alles, was er um unsers Heils willen geleistet hat, einsetzt, und zwar mit der Begründung, daß an Stellen, wie Lk. 1, 77; Joh. 17, 3, unter γνῶσις zwar die cognitio salutaris zu verstehen sei, die, mit dem assensus und der fiducia verbunden, selbst fides ist, daß aber nichtsdestoweniger aus diesen Stellen mit Recht geschlossen werden könne, daß die notitia in die fides eingeschlossen ist. Dabei äußert Hermann sein höchstes Befremden darüber, daß auch Bellarmin (De justif., cp. 4. 7) jenen allgemeinen Irrtum teile, daß auch

der implicite Glaube, der keine Erkenntnis des Glaubensobjekts habe, zur Seligkeit und Rechtfertigung ausreichend sei. Er meint, der Kardinal werfe die „notitia distincta et explicita“ mit der „notitia perfecta et omnibus modis absoluta“ zusammen, die doch meilenweit voneinander entfernt seien. Jene erkenne ihr Objekt so, daß man es von anderen unterscheiden könne; diese aber erkenne alles, was an dem Objekt überhaupt erkennbar ist. So erkennen wir „distincte“, daß Christus die verdienstliche Ursache unserer Seligkeit ist, nicht Mose oder irgendein anderer Mensch. Aber eine allseitig vollkommene, absolute Kenntnis von ihm besitzen wir nicht, denn wir können nicht in die Art und Weise eindringen, wie sich die endliche, menschliche Natur mit der unendlichen, göttlichen vereinen kann. Diese letztere notitia fordert jedoch keiner der Unsrigen zum Glauben, denn wir wissen, daß unser Erkennen Stückwerk ist; dagegen behaupten wir auf Grund der Schrift die erstere als notwendig; cp. 1, § 3 f. Das sind ja gewiß gemäßigte Anforderungen an den expliciten Glauben; nur dürften die Wittenberger und Leipziger nicht in gleichem Maße von der Stückwerkhaftigkeit ihrer theologischen Erkenntnis überzeugt gewesen sein.

Daß der Assens, der das mit der notitia Erfaßte um der Autorität des offenbarenden Gottes willen für wahr hält, zur fides gehört, darüber sind alle vernünftigen Leute eins. Schwieriger steht es mit der fiducia. Aber selbst die Papisten konzedieren, daß es außer notitia und assensus doch noch etwas geben müsse, wodurch sich die fides justificans von dem nicht rechtfertigenden Assense der Dämonen unterscheide. Sie treten für die Liebe ein, wir für die fiducia. Ist jedoch Christus, als der Vermittler der Sündenvergebung, das eigentliche Objekt der fides justificans, dann kann jenes Unterscheidende nur die fiducia sein. Nach dem gemeinen Wortsinn bildet nämlich das Objekt der fiducia immer „bonum „aliquod praesens, conceptum cum relatione ad aliud bonum „arduum et difficile per illud obtinendum“. Stellt man sich einen großen, mächtigen Beschützer, den man hat, so vor, wie man durch ihn sichere Förderung erlangen kann, so daß man in ihm seine Beruhigung findet, so vertraut man auf diesen Beschützer. Faßt man den Mittler Christus als die Ursache der Sündenvergebung auf, so bedeutet auch er für uns ein Gut, durch das man ein anderes Gut (die Sünden-

vergebung) erlangt. Soll also außer dem seiner Offenbarung entgegengebrachten Assense noch etwas anderes, das in der Sphäre des Willens liegt, in Betracht kommen, so kann dies nur die fiducia sein[1]; cp. 1, § 5—8. Nennen die Gegner es Chimäre, daß wir den Glauben teils in den Intellekt, teils in den Willen setzen, während diese doch „potentiae realiter distinctae" seien, aus denen sich nicht ein einheitlicher Glaubenshabitus zusammensetzen könne, — so ist das abzuweisen. Denn einmal sind nach dem erdrückenden Zeugnisse der Scholastik Intellekt und Wille gar nicht realiter unterschiedene Potenzen der einen anima rationalis. Zweitens, wenn die Gegner Recht hätten, so wäre auch ihr Begriff von der fides caritate formata eine Chimäre, denn auch dieser schließt neben dem Assens des Intellekts eine Willensbewegung, die Liebe, ein. Drittens, selbst wenn Intellekt und Wille realiter unterschieden wären, so könnte doch der Glaube hinsichtlich der Relation, in der alle seine Teile zu demselben Objekte stehen, einer genannt werden; cp. 1, § 9—11.

Des weiteren schieben die Papisten den Lutherischen die Ansicht unter, als glaubten diese mit der fides generalis an die allen insgesamt, mit der fides specialis an die dem einzelnen persönlich eignende Sündenvergebung. Zu diesem Punkte stellt Hermann zunächst fest, daß die Lutherischen bei der fides justificans von einer fides specialis einmal hinsichtlich des Objektes, andererseits hinsichtlich des Subjektes reden. Das eigentümliche Objekt des rechtfertigenden Glaubens ist der Mittler Christus; cp. 1, § 12—14. Dabei wird aber sogleich die Meinung des Marcioniten Apelles, wie sie Chemnitz aufgefaßt hat (vgl. oben S. 88 ff.), abgelehnt. Ist man also auch nicht vom Glauben an andere zum Fundament gehörige Artikel dispensiert, so hat der rechtfertigende Glaube, qua justificans, doch sein Objekt allein an dem Christus mediator remissionis peccatorum. Hätte er jedes einzelne Gotteswort zum Objekt, dann würde er ebenso durch die Akte rechtfertigend wirken, mit denen er sich auf die Geschichten von Simson und den 300 Füchsen oder von dem schweifwedelnden Hunde des Tobias bezieht; cp. 2, § 1. 2. 8.

---

[1]) „Vide hanc in rem pro more i. e. accuratissime disserentem Dn. Praesidem, patronum meum nunquam satis venerandum, in aureo de conversione tractatu, disp. 3, cp. 3."

Nun werfen die Papisten ein, daß die fides justificans in einem und demselben Akte sich durchaus nicht nur auf den Christus mediator oder die Zusage der durch ihn erworbenen Gottesgnade, sondern auch auf ganz anderes, wie z. B. die Allmacht und Wahrhaftigkeit Gottes, als Objekt beziehe. Und Hermann gesteht zu, daß ein und derselbe übernatürliche Glaubenshabitus die verschiedenen Akte der fides historica (natürlich nur der übernatürlichen), der fides miraculosa, wie auch der fides justificans produzieren könne. Allein das ist durchaus nicht immer der Fall. Insbesondere ist der Wunderglaube, d. h. der Glaube, der Wunder erlangt, in diesem Greisenalter der Welt sehr selten. So kommt Hermann für die Erklärung der von den Papisten mit Vorliebe entgegengehaltenen Schriftstellen zu einer zweifachen Regel: 1. Werden gewisse historische Aussagen über Christus nebst dem Assense dazu scheinbar als Objekt der fides justificans hingestellt, dann ist unter der Voraussetzung, daß der Assens als übernatürlicher zu verstehen ist, die fiducia gleichsam als „effectus assensus illius" mit eingeschlossen zu denken. 2. Erscheinen Wunderwirkungen als Objekt der fides justificans, dann setzt dieser supranaturale Wunderglaube die justificatio als bereits vollzogen voraus, da ein übernatürlicher Glaubenshabitus nur im Bewußtsein der schon geschehenen Versöhnung mit Gott so hohe, übernatürliche Wirkungen, zu denen auch ein „specialis dei concursus" gehört, zu vollbringen oder zu erwarten vermag; cp. 2, § 10—14. Beide Regeln sind sehr beachtenswert. Die erste setzt gerade so, wie Calvin es schon getan (vgl. F. i. II, S. 197 ff.), unter der Präponderanz des intellektualistischen Faktors im Glaubensbegriffe die fiducia — wenn auch etwas verschämt, mit einem „tanquam" — nur als Effekt des Assenses an. Die zweite macht in erfreulicher Weise damit Ernst, das Vertrauen auf die wunderbare Vorsehung Gottes aus dem Bewußtsein der Versöhnung mit Gott zu begründen, widerspricht aber damit dem sonst üblichen Schema, wonach die fides miraculosa im Vergleiche mit der fides justificans als niedere Stufe rangiert. Nach diesen Regeln wird nun die antirömische Exegese solcher Bibelstellen betrieben, die angeblich als Objekt der fides justificans etwas anderes, als den Christus mediator, darbieten, auf das sich also auch die fiducia nicht richten kann. So ist Hebr. 11, 6 zweifellos vom rechtfertigenden Glauben

die Rede, durch den allein man ja Gott gefallen und zu Gott kommen kann. Aber als Objekt dieses Glaubens ist nicht Christus, sondern Gott als Vergelter genannt. Dieses sekundäre Glaubensobjekt setzt jedoch, wie der Kontext ergibt, das primäre voraus. Denn im vorangehenden Verse ist vom Glauben Henochs, als einem gottgefälligen, gesprochen. Da nun zu dessen Zeit das Protevangelium schon verkündet und im Glauben zu ergreifen war, und da auch nach dem auf Augustin fußenden Zeugnisse katholischer Schriftsteller niemand ohne durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden und Gott wohlgefallen konnte, so ist Henoch nicht durch den Glauben an Gottes Vergelterschaft, sondern durch den wahren Glauben an den Messias gerechtfertigt worden. Das ist allerdings eine Musterexegese, die auf die Beibringung weiterer Proben verzichten läßt. Schon aus dieser aber ist ersichtlich, daß Hermann den alttestamentlichen Gläubigen ein solches Maß von Kenntnis über den Messias zuteil werden läßt, wie es zur Begründung des Vertrauens auf die in ihm verheißene Sündenvergebung erforderlich ist, mag diese Kenntnis auch nicht so klar und distinkt sein, wie im N. T.; cp. 2, § 15—18. — War Hermann bisher bestrebt, das Spezialobjekt der fides justificans im Unterschiede gegen sonst zum Fundament gehörige Artikel wie gegen jede einzelne Schriftaussage festzuhalten, so wird unter dem Einflusse des Dogmas von der Schriftinspiration doch alles Vorangegangene wieder über den Haufen geworfen. Er definiert: „Fides „justificans, extra actum illum, quo justificat, spectata, „pro objecto habet omne illud, quod in scripturis θεοπνεύστοις „credendum proponitur, modis tamen diversis. Ita „sentire nos jubet connexio illa, quam objectum fidei justi„ficantis speciale, Christus mediator, cum aliis divinitus re„velatis plurimis obtinet; immo aliorum quoque, quae cum „Christo mediatore nullam habent connexionem, divina ve„ritas, cui utique ubique credendum est.“ Die „modi diversi“, auf welche der rechtfertigende Glaube alles in der Schrift zu glauben Vorgelegte zum Objekt haben soll, sind natürlich die bekannten: Glaubensartikel im strikten Sinne dürfen salva salute nicht einmal ignoriert, andere, zu denen sich der Glaube nur „contingenter“ verhält, dürfen nichtgewußt, aber nicht negiert werden. Und das alles soll nun wieder unter den Begriff der fides justificans fallen! Ist diese,

wenn man von jenem Akte, durch den sie rechtfertigt, absieht, wirklich noch „justificans“? Und wenn nun auch das, was mit dem Christus mediator in keinem Zusammenhange steht, doch durch die göttliche Wahrheit in der Schrift zu glauben vorgelegt ist, dann gehört doch auch Simson mit seinen Füchsen und Tobias mit seinem Hunde unter die Objekte dieser fides justificans. Und wenn derartiges auch ignoriert werden darf, so hat es doch die göttliche Wahrheit in der Schrift wieder ad credendum vorgelegt. Wie anders kann es denn aber alsdann geglaubt werden, als mit fides implicita? So endet der Anlauf, sich zu dem echtreformatorischen Glaubensbegriffe zu erheben, auch bei Hermann mit einem kläglichen Rückfall.

Noch kläglicher und unklarer aber ist die Position, von der aus er sich gegen den Vorwurf der Gegner verteidigen will, nach lutherischer Lehre bestehe der actus specialis des rechtfertigenden Glaubens darin, daß jemand glaube, ihm seien eben schon mit diesem Akte (jam tum) persönlich die Sünden vergeben. Dabei hatte Hermann (vgl. oben S. 186) selbst zugestanden, daß die fides justificans auch hinsichtlich ihres Subjektes specialis genannt werde, auf welches sie eben die allgemeinen Verheißungen in specie oder in individuo anwende. Angeblich, um die Sache klarer zu machen, will er jetzt einen doppelten actus, specialis et applicativus, unterscheiden. Der erste sei formaliter justificans und bestehe darin, daß der Glaube das universelle Verdienst Christi zu seinem Subjekt in specie in Beziehung setze. Wer die fides justificans hat, glaubt und vertraut, daß Christus auch für ihn in specie genug getan und die Sündenvergebung verdient hat. Der zweite Akt folgt der Justifikation und besteht darin, daß der schon Gerechtfertigte zuversichtlich glaubt, daß die Sündenvergebung ihm durch Gottes Gnade zuteil geworden ist. Noch verworrener wird die Sache, indem Hermann einflicht, daß der erste Akt zwar eo ipso formaliter rechtfertigend sei, aber auch, wie von Paulus Gal. 2, 20 geschehe, nach der Justifikation wiederholt werden könne. Dies trage zur Seelenruhe und Sicherheit bezüglich der empfangenen Rechtfertigung bei. Den zweiten Akt aber, womit wir nach empfangener Justifikation glauben, daß wir dieselbe oder die Sündenvergebung empfangen haben, beweist nun wieder dieselbe Seelenruhe und der Friede mit

Gott, den wir nach der Justifikation haben, sowie das Beispiel der Gerechtfertigten, wie David (ψ 32, 5) und Paulus (Röm. 5), welche ohne Zweifel geglaubt haben, daß sie gerechtfertigt seien und die Sündenvergebung erlangt haben; cp. 3, § 2—8. Diese ganze Distinktion Hermanns wird nur verständlich, wenn man sich erinnert, daß er die fiducia als effectus von der fides justificans getrennt hat. Damit ist diese nur der intellektuelle Assens dazu, daß das universelle Mittlerwerk Christi auch für mich vollbracht ist. Die subjektive Applikation der Sündenvergebung aber erfolgt erst in dem zweiten Akte, in der fiducia. Von diesem zweiten Akte aber hatte Hermann schon früher gesagt (cp. 1, § 12 ff.): „Wir werden nie zugestehen, daß eben damit die Justifikation formaliter ergriffen werde." Und das will ein Lutheraner sein! Nun aber wird noch von gegnerischer Seite eingeworfen: „Nichts ist mit katholischem und rechtfertigendem Glauben zu glauben, außer was Gott offenbart hat. Gott hat jedoch diesem oder jenem Calvinisten nicht offenbart, daß ihm die Sünden vergeben sind und er gerecht ist. Also kann er dies nicht fide catholica et justificante glauben". Becanus sieht den Obersatz dieses Schlusses als unbestreitbar an. Den Untersatz beweist er damit, daß wohl zu Christi Zeit etliche, wie der Gichtbrüchige, Magdalena, Zachäus, der Schächer, die Vergebung ihrer Sünden offenbart erhalten haben, aber nicht ein heute lebender Calvinist. Und Hermann wird durch diesen Syllogismus in solche Verlegenheit gebracht, daß er sich nicht anders zu helfen weiß, als indem er im Obersatze zwischen „revelatio explicita sive formaliter facta" und „revelatio implicita sive virtualiter facta" scheidet. Nur wenn der Obersatz in der Form eines disjunktiven Urteils auch von dieser impliciten Offenbarung redet, ist er richtig, „quum non omnia illa, quae fide catholica et justi-„ficante creduntur, explicite et formaliter reve-„lata sint, ut ipsi pontificii concedunt"; cp. 3, § 9. Danach stellt er folgenden Schluß auf: Alles, was von Gott explicite oder implicite offenbart ist, ist mit katholischem und rechtfertigendem Glauben zu glauben. Nun hat Gott in dem allgemeinen Satze Akt. 10, 43 implicite (virtualiter) dem einzelnen die Sündenvergebung offenbart. Also darf der einzelne fide catholica et justificante glauben, daß ihm die Sünden vergeben sind. Um das Recht persönlicher Heilsgewißheit

zu erweisen, macht der Lutheraner eine Anleihe bei der katholischen Lehre von der fides implicita. So straft sich die völlige Nichtachtung des Gedankens, daß die von Ewigkeit her erwählte Gemeinde das Objekt der göttlichen Sündenvergebung ist, „in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt".

Das mit Recht als „Skeleton" bezeichnete Werk des Rostocker Professors Joh. Fried. König (1619–64), Theologia positiva (1. A. 1664; hier zitiert nach 11. A. 1711), läuft durchaus in den ausgetretenen Bahnen der lutherischen Scholastik. Unter die nicht fundamentalen Glaubensartikel, die ignoriert und negiert werden dürfen, rechnet auch er, wie schon Nik. Hunnius (vgl. oben S. 113) den von Christi Begräbnis, also einen Satz des Apostolikums; I, § 140. Selbstverständlich ist trotzdem dem gesamten Schriftinhalt fides generalis entgegenzubringen.

Den umfassendsten Gebrauch von der für uns in Rede stehenden Terminologie macht der Leipziger Vorarbeiter am Consensus repetitus, Hieron. Kromayer, in seinen 1669 erschienenen Loci antisyncretistici[1]. Indem er als Objekt der fides, quae creditur, das ganze in der Schrift enthaltene inspirierte Wort Gottes, als Objekt der fides, qua creditur, das Verdienst Christi oder die jedem in individuo anzueignende Gnadenzusage ansetzt, unterscheidet er Glaubensartikel im weiteren und im engeren Sinne. Daß „fides, quae creditur", selbst ein objektiver Begriff ist, zu dem die fides, qua creditur, als subjektive Funktion gehört, wird also ganz und gar beiseite gesetzt. Zu den Glaubensartikeln im weiteren Sinne gehört alles, „quod fide divina creditur", d. h. weil Gott es offenbart hat, also auch alles Geschichtliche in der Schrift, auch die Geschichte von den Fuchsschwänzen Simsons und dergleichen. Ein Glaubensartikel im strikten Sinne ist das, „quod influit in fiducialem meriti Christi apprehensionem", wie z. B. der Artikel von der Sündenvergebung. Und von dieser Position aus wird natürlich auch hier wieder gegen Tanner bestritten, daß die Geschichte vom Hunde des Tobias ein Glaubensartikel sei (S. 5). Aber sind denn die Artikel, welche sich auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo beziehen, nicht ebenso in der inspirierten Schrift offenbart,

[1]) Vorhanden in der Berliner Kgl. Bibliothek.

wie die Geschichte von den Fuchsschwänzen des Simson und dem Hunde des Tobias, und daher zunächst ebenso Objekt der fides, quae creditur, und fide divina zu glauben, wie diese? Und ist es nicht ein Nonsens, alle auf das Verdienst Christi bezüglichen Glaubensartikel als Objekt der fides, qua creditur, zu bezeichnen, wenn doch selbst die fundamentalen wieder in unmittelbar oder mittelbar vorausgesetzte, konstituierende und abgeleitete geschieden werden, von denen die der „medulla credendorum" ferner liegenden sogar ignoriert werden können? Wenn diese trotzdem Glaubensobjekte sein sollen, so können sie eben nur fide implicita geglaubt werden. So erklärt denn auch Kromayer zunächst bezüglich der Erkenntnis der Glaubensobjekte ganz offen, daß sie verschiedene Grade hat und entweder explicita oder implicita ist (S. 6 u. 8). Indem er aber im direkten Anschlusse hieran die Einteilung der Fundamentalartikel in primarii und secundarii erwähnt, bemerkt er zugleich, daß einige auch eine fides implicita teils im Hinblick auf die Prinzipalsätze, teils im Hinblick auf die aus diesen herauszuholenden Schlußfolgerungen unterscheiden. Die fides implicita hinsichtlich der Prinzipalsätze haben die Papisten, welche den Laien das Bibellesen untersagen, den Köhlerglauben, mit dem sie angeblich glauben, was die Kirche glaubt, ohne doch zu wissen, was die Kirche glaubt. Das ist doch aber nicht bloß ein impliciter Glaube hinsichtlich der Prinzipalsätze! Die zweite Art von implicitem Glauben, gesteht Kromayer zu, haben auch manche von unseren Laien, welche zwar über die Prinzipalsätze unterrichtet sind, aber nicht wissen, wie sie aus den Prinzipalsätzen die Schlußfolgerungen ableiten sollen. Allein er vertraut, daß das, was um den Anfang der Bekehrung nur mit impliciter oder undeutlicher notitia erkannt war, uns im späteren Leben, wo wir Zeit zum Nachdenken haben, durch explicite Kenntnis mehr entwickelt und durchsichtiger werden wird (S. 8 f.).

Wir verkennen es nicht: auch in der Definition des Objekts der fides, qua creditur, (= „id, quod influit in fidu„cialem meriti Christi apprehensionem, ut sunt articuli de „remissione peccatorum") zeigt sich noch die Nachwirkung des großen Grundgedankens der Reformation. Aber welch ein Ballast, welche Zentnergewichte vom menschlichen Verstande formulierter Lehrsatzungen hindern ihn am freien, frommen

Aufschwunge! Wohl erklärt auch Kromayer, daß der konstituierenden Artikel, die unter die Definition der fides salvifica fallen, nur sehr wenige sind, ja er weiß, daß nach 1. Kor. 3, 11 Christus allein das Fundament unseres Glaubens ist, und daher das oft gebrauchte Wort sein Recht behauptet:

„Si Christum bene scis, satis est, si caetera nescis;

„Si Christum nescis, nihil est, si caetera discis“ (S. 9).

Doch was heißt „Christum bene scire“? Wohl, das heißt wissen, daß uns Gott um des Verdienstes Christi willen die Sünden vergibt und zu Gnaden annimmt, damit wir selig werden. Aber dann darf uns auch Christus kein bloßer Mensch sein; denn ein solcher hätte der durch unsere Sünden verletzten göttlichen Gerechtigkeit kein genügendes Lösegeld zahlen können. Und zwar darf sich dieses sein Verdienst nicht nur auf gewisse und noch dazu sehr wenige Auserwählte mit absoluter Gewißheit beziehen; sonst gäbe es keine vertrauensvolle Annahme desselben. Ist Christus aber Gott und Mensch in einer Person, so müssen wir auch die unio naturarum und die communicatio idiomatum bejahen. Ja, wieweit sich das Maß der Erkenntnis ausdehnt, ist überhaupt gar nicht leicht zu bestimmen, denn es variiert nach Pflicht und Bedarf. Lehrende müssen mehr Erkenntnis haben, als Lernende, Fortgeschrittenere mehr, als Anfänger, im Kampfe mit der Versuchung Stehende mehr, als außerhalb desselben Stehende. Der Christ glaubt sicherer und besser, der die solidere Erkenntnis der auf das Heil bezüglichen Objekte hat. Es kommt also doch schließlich auch für Kromayer auf das Quantum dogmatischer Erkenntnis hinaus, gerade wie beim katholischen Glaubensbegriffe. Wenn uns nun gar der Teufel mit seiner Riesenkraft in unserem Todeskampfe die festen Säulen des Glaubens zu entreißen trachtet, wenn er dem von der Größe und Menge seiner Sünden Geängstigten Skrupel an der Person Christi, an der Satisfaktion, an deren Suffizienz oder Universalität einjagt, dann wird ein mit den festen Schriftfundamenten, den klassischen Bibelaussagen Gerüsteter sich zweifellos leichter aus dieser Versuchung herausringen (S. 9—11). Hiermit bietet Kromayer das Gegenstück zu jener von Bellarmin überlieferten Erzählung des Barocius (vgl. F. i. I, S. 280 f.), wonach ein katholischer Gelehrter in seiner Sterbestunde in einer gleich bedrängten Lage dem mit Gegengründen und Bibelstellen besser bewaffneten Teufel total unterlag. Dabei lehnt Kromayer

auch die außerdem übliche Distinktion der Dogmen nach der Notwendigkeit der Erkenntnis in absolut notwendige (fidem gignentia und fidem constituentia) und des Nutzens wegen notwendige (fidem conservantia) keineswegs ab. Auch hier führt er wieder die Unterscheidung von cognitio explicita und implicita ein. Wegen der Kontroverse mit den Papisten will er jedoch unter fides explicita nicht die verstehen, „quae semper modum et causam rei, sed quae rem ipsam, ita ut objectum ab objecto discernere queat, tenet“ (vgl. oben S. 185 bei J. H. Hermann). Und während er eben noch zugestanden hatte: „*χριστιανὸς ἄρτια γνοὺς ἄρτια πιστεύει*“, hält er es jetzt mit Justin d. M.: „*σαφὴς τῆς ἀπιστίας ἔλεγχος τὸ πῶς περὶ θεοῦ ζητεῖν*“. Gemäß der eben angeführten Distinktion will er auch jene subtilere zwischen expliciter und distinkter Erkenntnis akzeptieren. Die cognitio explicita ist es eben, welche allein das Objekt selbst festhält, während die cognitio distincta es nach modus und causa analysiert. Mit der ersteren gilt es das festzuhalten, was den Glauben konstituiert oder näher berührt. „Quae remotius ab iisdem absunt, implicite „cognosci vel etiam prorsus ignorari possunt.“ Freilich darf diese Ignoranz nur reines Nichtwissen, nicht etwa Unterschiebung falscher Begriffe oder gar bekämpfende Negation sein (S. 11 f.). Dieses Zugeständnis impliciter Erkenntnis bedeutet aber ohne Zweifel wiederum den Verzicht auf die Fortentwickelung solider Erkenntnis und die Abrüstung gegenüber den Versuchungen des Teufels.

Reden die Synkretisten jedoch von einer ignorantia invincibilis auch im Fundamentalen, die sie mit gehäufter Berufsarbeit, minderer Fassungskraft des Intellekts und Unkenntnis der biblischen Grundsprachen begründen, so hält ihnen Kromayer entgegen, daß Berufspflichten uns nicht von der Pflicht, Gott zu erkennen und zu ehren, entbinden. Die Schrift aber trägt die Geheimnisse des Glaubens aufs einfältigste und klarste vor. Ist manches darin schwer verständlich, so gilt es: Genährt werden wir durch das Klarliegende, geübt durch das Dunkle. Die Schrift ist nach Gregor d. Gr. ein Meer, in dem ein Elephant schwimmt, ein Lamm watet. Ja, die Weisen dieser Welt ertrinken darin, die einfältig Glaubenden werden gerettet. Ist einer somit nicht ganz des Vernunftgebrauchs beraubt, so kann er ein Mindermaß geistiger Fassungskraft, besonders wenn er sonst

öffentliche und häusliche Angelegenheiten zu verwalten, sogar verschiedene Künste zu üben fähig ist, nicht als Vorwand für sein Nichtwissen gebrauchen, ebensowenig die Unkenntnis der biblischen Grundsprachen, da es ja längst Übersetzungen gibt (S. 12f.). Die Kenntnis des Fundamentalen muß auch eine feste, reflektierte sein, damit es nicht scheint, als wüßte einer nicht, daß er etwas weiß. Indessen muß auch Kromayer zugeben, daß das traurige Beispiel hierfür unsere Laien sind. Wenn man sie einer Prüfung über die fundamentalsten Glaubensartikel unterzieht, über die sie täglich belehrt werden, so stocken sie, als ob sie sich in einem unbekannten Walde befänden. Die Erwartung und Forderung, daß man von der Milch der articuli constituentes zur festen Speise der consequentes fortschreite (S. 13f.), ist also auch damals in weiten Laienkreisen unerfüllt geblieben.

Nun stellen die Calixtiner selbst eine Reihe von Kriterien für die Fundamentalartikel auf, die alle allein auf das Apostolikum zutreffen sollen. Mit Hilfe dieser Kriterien unternimmt Kromayer eine Kritik des Apostolikums, die mancher heute aus dem Munde eines orthodoxen Lutheraners nur mit Staunen vernehmen dürfte; vgl. oben S. 165. 172. Was erstens die Evidenz des Glaubensobjektes anlangt, welche die Synkretisten fordern, so sind, wie schon gesagt, die heilsnotwendigen Artikel in der Schrift genügend deutlich ausgedrückt, aber nicht sie allein. Die schädigen sich selbst, die dies Kriterium anpreisen, indem sie nur das Apostolikum zum gemeinsamen Kennzeichen der Christen machen. Es soll alles nec. praec. und nec. med. zur Seligkeit Notwendige enthalten. Wir antworten: Nein! Oder sind die Artikel von der Satisfaktion Christi, von der Sünde, von der universellen Gnade Gottes, von den Mitteln ihrer Erwerbung und Aneignung nicht mit ausreichender Evidenz in der Schrift überliefert? Und doch sind sie im Apostolikum nicht ausdrücklich enthalten. Weiß ich aber von dem allen nichts, so ist mein Glaube weit eher ein Assens zu einem historischen Bericht, als eine fiducialis apprehensio. Dagegen machen wieder die Artikel von der Empfängnis und der Höllenfahrt, die dunkelsten, die ohne Verlust der Seligkeit ignoriert werden können, einen Teil des Apostolikums aus (S. 42f.). Sollen zweitens nach Calixt und Genossen die Glaubensartikel praktisch anwendbar sein, so sind die eben er-

wähnten, im Apostolikum nicht enthaltenen Artikel für die Praxis ganz besonders notwendig. Dagegen nützen die im Apostolikum enthaltenen hierzu wenig oder gar nichts, wenn nicht über ihre universelle Geltung oder ihren Zweck etwas feststeht. Welchen praktischen Nutzen haben die Artikel von Christi Leiden, Sterben und Begräbnis, wenn ich nicht weiß, in welcher Absicht, für wen dies geschehen ist? Und wie steht es dann erst gar mit den dunkelsten Artikeln von der Empfängnis und der Höllenfahrt! Die Calvinisten halten mit uns das Apostolikum fest, aber weil sie die „voluntas signi“ und die „voluntas beneplaciti“[1] auseinanderreißen, machen sie Gott zum Heuchler und beschränken die absolute Absicht, selig zu machen, und damit den Zweck des Leidens und Sterbens Christi auf ganz wenige. Welche praktische Bedeutung haben also für sie die entsprechenden Symbolartikel? Die Synkretisten fordern drittens, daß Fundamentalartikel der capacitas simpliciorum angepaßt seien. Aber, wie schon erwähnt, sind etliche Artikel des Apostolikums derartig, daß sie nicht einmal von den Gelehrten erfaßt werden, während die Einfältigen andere, im Symbol nicht enthaltene Artikel, wie die von unserem Sündenelend, von Wort und Sakrament, genügend erkennen. Das vierte Kriterium soll die „penetratio intellectus“ sein. Ist darunter die modale und kausale Erkenntnis der Glaubensobjekte (fides distincta) zu verstehen, so gehört fast kein Artikel des Symbols zu den Fundamentalartikeln. Denn wer wird in all die Artikel von der Empfängnis des Eingeborenen bis zu dessen Sitzen zur Rechten mit der Schärfe des Verstandes eindringen können. Bedeutet aber „penetratio intellectus“ nur die Erkenntnis des Objekts selbst (fides explicita), warum sollten dann nicht auch solche Artikel, die im Apostolikum nicht enthalten sind, wie die von der universellen Gnade Gottes, dem universellen Verdienste Christi und den Mitteln der Applikation, ausreichend erkannt werden? Wenn endlich fünftens das Erkenntnisquantum der Märtyrer als ausreichend gelten soll, so wissen jene Neuerer gar nicht, wie weit sich bei jedem einzelnen Märtyrer die Erkenntnis des Heilsnotwendigen erstreckte. Jedenfalls haben Stephanus

[1]) Für die Nichterwählten sind nach Gottes Willen die Gnadenmittel nur leere Zeichen; dahinter steht die verborgene voluntas beneplaciti.

in seiner Rede, Petrus und Paulus in ihren Briefen vieles zur Seligkeit Glaubensnotwendige angeführt, wovon im Apostolikum nicht ein Jota steht. Mögen sich in der älteren Kirche die Märtyrer durch dieses Symbol von Heiden und Juden unterschieden haben, so doch nicht die Orthodoxen von den Häretikern, die sogar das Apostolikum für sich selbst in Anspruch nahmen. Jedes Dogma ist somit nur am „lydischen Steine“ zu prüfen. Jedes Dogma, das die Fundamente des Heils oder die fundamentalen Glaubensartikel zerstört oder erschüttert, das die fides salvifica, dieses einzige Mittel unsererseits zur Erreichung der Seligkeit, und damit konsequenter Weise die Seligkeit selbst verhindert, ist fundamentaler Irrtum. Das gilt also von dem Dogma der Papisten von der Verdienstlichkeit der guten Werke, von dem Dogma der Calvinisten von der voluntas signi wie von der sozinianischen Leugnung des Verdienstes Christi. Es genügt daher auch nicht, zu sagen: Christus ist das Fundament des Heils; denn auch die Sozinianer würden nicht leugnen, daß Christus durch Lehre und Beispiel den Weg zum Heile gezeigt habe (S. 14—19).

Die richtige Definition der fides salvifica will Kromayer in den Satz fassen: „est fiducia, deum propter Christi meri„tum mihi peccatori esse propitium, ne peream, sed habeam „vitam aeternam“. Aber wohlgemerkt, hiermit sind die Lehren von unserem Sündenelend und Gottes universeller Barmherzigkeit vorausgesetzt und die Lehren von der stellvertretenden Satisfaktion, dem Gottmenschen und dem Bedürfnisse nach Sündenvergebung eingeschlossen (S. 43 f.). Damit ist auch die andere Definition ermöglicht, daß die „fides, quae unicum instrumentum est ex parte nostra, quo Christi justitiam apprehendimus“, sich aus den drei Teilen „notitia articulorum fidei“, „assensus iisdem praebitus“ und besonders „fiducia meritum Christi apprehendens“ zusammensetzt. Von hier aus erfolgt die Verwerfung der römischen fides carbonaria, welche die Papisten nur dazu erfunden haben, um die Anrechnung der justitia Christi zunichte zu machen und ihren Zweifel an Gnade und Seligkeit zu stabilieren (S. 162. 205—9).

Die beliebte Distinktion zwischen fides explicita und fides distincta löst nun auch für Kromayer die Frage nach der Evidenz der Glaubensobjekte im A. T. in der gleichen Weise,

wie wir sie schon von Hülsemann und aus dem Consensus repetitus kennen. Die Fundamentalartikel sind für alle Zeiten da. Unter ihnen ist der von der Theognosie der fundamentalste (Joh. 17, 3). Und der Christus von heute ist der Christus von gestern. Sein Verdienst nützte, bevor es vorhanden war. Werfen die Sozinianer ein, daß die Wirkung nicht früher dasein könne, als die Ursache, so gilt das wohl bei physischen, aber nicht bei moralischen Ursachen. Der Sieger kann einen Gefangenen loslassen, bevor das Lösegeld wirklich gezahlt ist, wenn ihm nur genügende Sicherheit beschafft ist, daß es bezahlt werden wird. So beschaffte göttlicher Ratschluß und göttliche Verheißung dem Menschengeschlechte die genügende Garantie, daß in der Fülle der Zeit das Erlösungswerk vollbracht werden würde (S. 86—89).

Was endlich die kleinen Kinder anlangt, so wird in ihnen durch den hl. Geist aktueller Glaube entzündet. Die Paten leihen ihnen nur den Mund, nicht das Herz (vgl. oben S. 157. 164). Damit ist die radix potentialis fidei der Calvinisten wie die fides habitualis der Papisten abgelehnt. Freilich besitzen die Kinder mit dem aktuellen Glauben noch keine reflektierende Erkenntnis, noch kann er sich in äußeren Handlungen wirksam erweisen. Ausdrücklich verwahrt sich Kromayer dagegen, als würde den Kindern solcher Glaube schon vor der Taufe zugeschrieben. Auf unerforschliche Weise wird er durch die Taufe in ihnen entzündet. Damit ist also auch hier Luther desavouiert. Es ist als „enallage temporis“ zu verstehen, wenn das Credo vor der Taufe gesprochen wird. Diese Ausflucht Kromayers ist allerdings doppelt bedenklich, wenn die Paten dabei den Kindern den Mund leihen sollen. Gegen die Antithesen der Synkretisten (vgl. indessen oben S. 157) erwidert er einerseits mit Luther, daß das Fehlen des Vernunftgebrauchs die Kinder für die Wirkung des hl. Geistes um so geeigneter mache, da sie weder heucheln noch einen Riegel vorschieben könnten; andererseits leugnet er zutreffend die Vergleichbarkeit der Paten mit einem gerichtlichen Vormund für Unmündige, da die Taufe kein forensischer Akt sei. Den Willen der Kirche und das Begehren der Eltern will er nur in dem Notfalle als stellvertretend gelten lassen, wenn die Kinder durch frühzeitigen Tod vom Empfang der Taufe ausgeschlossen werden. Der Glaube aber muß eines jeden eigener Glaube sein, so

wahr, wie niemand das Leben eines anderen leben kann. Doch können wir durch unser Gebet erlangen, daß andere mit dem Glauben beschenkt werden. Und so können auch die Gebete der Kirche und frommer Eltern für noch ungeborene Kinder, wenn sie zuvor vom Tode befallen werden, es erlangen, daß diese extra ordinem, noch im Mutterleibe verborgen, vom hl. Geist wiedergeboren und so mit dem Glauben beschenkt werden (S. 225—29).

Der Wittenberger Professor Joh. Meisner[1] (1615—1681), durch seine Hinneigung zu Calixt und seine Feindschaft mit Calov bekannt, hat in seinem „Irenicus Duraeanus de articulis fidei fundamentalibus", Wittenbg. 1675, sect. II, thes. 24—27, sich ausschließlich gegen die fides implicita der römischen Kirche in der laxesten Form gewandt, wie er sie aus der Summa Angelika und Rosella, aus Altenstaig (vgl. oben S. 159), Franz von Toledo (vgl. oben S. 144) u. a. kannte. Als mera ignorantia hat sie nur den Namen des Glaubens, mag sie auch mit der Bereitschaft zum Assense verbunden sein, sobald es feststeht, daß die Kirche diese oder andere Glaubensartikel zu glauben vorschreibt. Es liegt also gar nichts daran, ob du etwas weißt oder nicht weißt, wenn du dich nur gehorsam der Kirche unterordnest. Unter Kirche aber verstehen sie nicht jene ursprüngliche der apostolischen Zeit, sondern die heutige und deren Prälaten, besonders den römischen Pontifex. Ja, wenn diese Kirche auch nichts definiert, wenn man nur glaubt, daß sie da ist und etwas glaubt, mag man auch nicht wissen, was sie glaubt, so genügt man seiner Pflicht und hat den wahren Glauben. Für diese deutlich aus Calixt entnommenen Sätze (vgl. oben S. 151. 154) bringt Meisner das Zeugnis des Probabilisten Gabr. Vasquez († 1604; I. II, q. 76, disp. 121, n. 2) bei: „Nullus alicubi est christianus, „qui talem articulum ignoret re ipsa, licet his vocibus: ‚Credo „sanctam ecclesiam' ab omnibus non intelligatur. Nam credere „s. ecclesiam nihil aliud est, quam credere multitudinem „fidelium christianorum sub uno romano pontifice, tanquam „capite, extra quam nulla salus esse possit. Quis autem, „obsecro, ex christianis ignorat esse multos fideles subditos „pontifici romano tanquam capiti? Deinde quis ignorat, extra „hanc multitudinem neminem servari? Quare hic articulus, „licet voce difficilis videatur, re tamen ipsa omnium facilli-

[1] Nicht zu verwechseln mit Balth. Meisner; vgl. oben S. 99 ff.

„mus est, et hac via, quam dixi, instruendi sunt rudes.“ Allerdings, sagt Meisner, ein ausgezeichneter Weg zur Belehrung der Ungebildeten, auf dem niemand gelehrter wird, die meisten aber noch unsicherer werden, als vorher. Und zwar ob man in einem explicite geglaubten allgemeinen Axiome einen bezw. mehrere Sätze implicite enthalten glaubt, oder ob man seinen Glauben in den eines gelehrten Mannes impliciert, es ist beidemal mera ignorantia, denn in keinem Falle wird dem Intellekt irgendwelche Vorstellung geboten. Es ist wertvoll, daß der Lutheraner Meisner für die erste Art des impliciten Glaubens das Paradigma beibringt: „Was die heilige Schrift sagt, ist wahr“ und es verwirft, daß mit diesem allgemeinen Satze etwa auch Weltschöpfung, Sündenfall, Wiederherstellung durch Christus, Moralvorschriften, Geschichten u. a. implicite geglaubt würden. Das Beispiel, das die zweite Art des impliciten Glaubens widerlegen soll, stammt wieder von Calixt (vgl. oben S. 152): Niemand wird deshalb ein gelehrter Mann, weil er weiß, daß irgendein gelehrter Theolog oder Philosoph außerordentliche Gelehrsamkeit besitzt, wenn er nicht selbst deren hohe Erkenntnis sich angeeignet hat. Absurd ist es also, etwas zu glauben und es nicht zu wissen; absurder noch, etwas zu glauben, was ein anderer glaubt, und nicht zu wissen, was dieser andere glaubt; am allerabsurdesten, einen Satz implicite zu glauben und explicite zu mißglauben (vgl. F. i. I, S. 199 [Biel]).

Drei Jahre nach Meisners Schrift erscheint die erste Monographie über unser Problem. Ihr Verfasser ist der sonst völlig unbekannte Magister Henoch Zobel[1] aus Schnee-

[1]) Eine beiläufige Bemerkung in Gaß' Gesch. d. prot. Dogm. I, S. 375 wies mich auf die zweite Monographie, die es über den impliciten Glauben gibt, die schon oben S. 53 f. erwähnte, ebenso alberne, wie dürftige „Dissertatio epistolica de fide carbonaria s. Vom Köhlerglauben“ des Dresdner Hofpredigers Joh. Andr. Gleich (2. A. 1697). Soviel ich ermitteln konnte, ist in den folgenden zwei Jahrhunderten bis zu A. Ritschls „Fides implicita“ (1890) das Thema nicht mehr für sich allein behandelt worden. Gleich verweist auf die Zobel'sche Dissertation, hat sie aber jedenfalls nicht gelesen. Nach langem, vergeblichem Suchen gelang es mir, die Zobel'sche Schrift in der Breslauer Stadtbibliothek in dem Sammelbande Dissertt. polem. Vol. IX, 4. A. 232, an zweiter Stelle (166 engstgedruckte Quartseiten) zu finden. — Der Leipziger Professor Val. Alberti, der Gegner des Cartesius und Coccejus, begleitete die Drucklegung mit dem Glückwunsche:

„Dum carbone fidem, quae Carbonaria dicta est,
„Signas, candorem prodis, Amice, Tuum.

berg im Meissen'schen, der sich mit dieser „Dialysis doctrinae scholasticae papistarum de fide implicita tam Vis quam Ni Ti", Leipzig 1678, unter dem Präsidium des gewaltigen Disputators, des Leipziger Calovs, Adam Scherzer († 1683) habilitierte. Musterhaft fleißig gearbeitet, ist sie eine wahre Fundgrube für die einschlägige, besonders die kontrareformatorische Literatur. Ich bedaure lebhaft, sie für den ersten Band dieses Werkes nicht zur Hand gehabt zu haben. Anderseits durfte ich mich davon überzeugen, daß mir dort nichts Wesentliches entgangen ist. In drei Kapiteln handelt Zobel, allerdings unendlich weitschweifig und sich oft wiederholend, aber doch gut übersichtlich 1. vom impliciten Glauben im allgemeinen, 2. vom impliciten Glauben im besonderen (nach der Verschiedenheit der Zeiten und Stände) und 3. von der Widerlegung des impliciten Glaubens. Das letzte Kapitel nimmt mehr als zwei Drittel der Abhandlung in Anspruch.

I. Alle Erörterungen über die Notwendigkeit und Suffizienz des impliciten Glaubens haben nach Zobels Ansicht die Papisten nur im Hinblick auf die von ihnen verworfene fides justificans aufgestellt, denn eine implicite fides historica oder fides miraculosa könne doch für sie eigentlich gar nicht in Frage kommen. Die fides historica bestehe ja in nichts anderem, wie in der Kenntnis einer erzählten oder offenbarten Geschichte, könne daher folgerichtig nur eine explicite sein. Die fides miraculosa aber habe nach Begründung der neutestamentlichen Kirche aufgehört, während die Papisten den impliciten Glauben doch auch im Neuen Bunde vorhanden sein ließen. Auch sie sei zudem ohne Kenntnis des durch ein Wunder zu erlangenden Objekts nicht denkbar (I, § 3f.). Zobel irrt sich, denn in dem „credo, quod ecclesia credit" kann bekanntlich alles eingeschlossen sein. Aber auch um die fides habitualis, die in ihrer Ruhe höchstens potentiell zum Assense bezüglich der göttlichen Offenbarung sich hinneigt, kann es sich bei der fides implicita seiner Meinung nach nicht handeln. Wenn Biel den habitus fidei impliciten

„Gratulor, utque dies albo signanda lapillo
„Evehat in cathedram Te subito, opto, sacram."

Der Universitätsbibliothekar, Prof. Joach. Feller fügte hinzu:

„Explicat Implicitae Fidei discussio largas
„Ingenii dotes divitiasque tui.
„Eusebie quam diva videns, salve Oedipe, clamat,
„Implicitae haereseos tu mihi sector eris."

Glauben nennt (vgl. F. i. I, S. 198 ff.), so hat Tanner (Theol. schol., t. 3, disp. 1, qu. 7, dub. 1, n. 22) anerkannt, daß dies nur im uneigentlichen Sinne gesagt sei. Die fides justificans, der ja die fides implicita der Papisten gleichwertig sein soll, kann nur actualis sein. Von einer fides justificans habitualis weiß die Schrift nichts. Wie die Lutheraner Hülsemann, Feuerborn, Scherzer, Haberkorn und Affelmann gezeigt haben, empfangen selbst die kleinen Kinder in der Taufe aktuellen Glauben (I, § 5 f.).

Das Wort „implicitus" leitet Zobel von dem bei Plautus gebrauchten „impliciscor" (= implicari, involvi) ab. Das Epitheton „implicitus" finde sich auch bei Martial. Es sei aber nicht synonym mit „colligatus" oder „connexus". In diesem Sinne könnte man vielleicht auch die fides justificans eine implicita heißen, da sie an ihr eigentümliches Objekt, die „promissiones evangelicae de Christo" gebunden sei. Mit größerem Rechte noch könnte man dies Wort im gleichen Sinne auf die fides objectiva, quae creditur, anwenden, insofern die partikularen Glaubensobjekte wie die Glieder einer Kette ineinander hangen, von denen man keins lösen kann, ohne die ganze Kette zu zerreißen. In diesem Sinne — und hierin findet Zobel die erwünschte Deckung für den Gebrauch des Wortes im eigenen Lager — hätten auch Hunnius, Musäus und Dannhauer den Ausdruck „implicite" von den Glaubensgegenständen selbst verstanden. Der letztere schreibe (Hodosoph., S. 1513): „Qui credit, Christum caput resurrexisse, „is etiam credere tenetur virtualiter perque consequentiam „et sic (sano sensu) implicite, et fideles tanquam membra „resurrecturos (1. Kor. 15, 12); at clare hoc non credit et „explicite". Mit dem Worte „tenetur" sage Dannhauer nicht, daß er dem, der an Christi Auferstehung glaubt, aber von der der Gläubigen nichts weiß, aktuellen Glauben an unsere Auferstehung zuschreibe — das wäre papistisch —, sondern er wolle nur zeigen, daß der, der die Auferstehung Christi als des Hauptes bejaht, damit konsequenterweise genötigt werde, auch die Auferstehung der Glieder zu glauben. Er wolle das Wort „implicite" ausdrücklich sensu sano verstanden wissen und füge, um die papistische Auffassung auszuschließen, sogleich hinzu: „Iam quod virtualiter et conse- „quenter non est in credibili claro, id neque explicite neque „implicite creditur, e. g. qui credit transsubstantiationem eo, „quod ecclesia hoc credit, nullo ille modo credit, quia a fide

„ecclesiae dogma fidei non pendet, sed a fide revelantis dei, „pariter ut qui videt arcam plenam, sed tectam, is aes nullo „modo videt, cum nec aes ab arca, nec arca ab aere neces„sario dependeat“ (vgl. oben S. 150 [Calixt]). Wir müssen diesen Versuch Zobels, Dannhauer zu entschuldigen, gleichwohl für mißglückt ansehen. Gewiß die Art der katholischen fides implicita, daß man einen Lehrsatz im Glauben einer anderen Person oder im Glauben der Kirche eingewickelt glaubt, hat Dannhauer an dieser Stelle vermieden, aber nicht die andere, wonach in einem „credibile clarum“ etwas dazu Gehöriges oder daraus Folgendes, auch ohne daß man es kennt, implicite mitgeglaubt wird. Er will nicht bloß sagen, daß der Glaube an das „credibile clarum“, die Auferstehung Christi als des Hauptes, mit notwendiger Konsequenz zum Glauben an die Auferstehung der Glieder führt, sondern er läßt tatsächlich den Glauben an diese im Glauben an jene impliciert sein. Das beweisen deutlich die Worte: „at clare hoc non credit et explicite“. Daß hier das Wort „implicitus“ im Sinne von „colligatus“ gefaßt würde, ist falsch. Nun hat Dannhauer allerdings in der später erschienenen „Hodomoria“ (vgl. oben S. 176f.) nicht nur die „implicatio auctoritativa“, sondern auch die „implicatio virtualis“ als reine Ignoranz bezeichnet. Aber auch da hatte er erklärt, diese Kritik gelte zumal in dem Falle, wenn das implicierte „scibile“ nicht mit natürlich-logischer Konsequenz in dem explicite geglaubten Satze enthalten ist. Das Gegenteil wäre also der milder zu beurteilende Fall. Und dieser liegt auch hier vor. Denn daß, wenn das Haupt eines Körpers aufersteht, auch die Glieder mit auferstehen, erscheint als natürlich-logische Konsequenz. „Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?“ Wenn Dannhauer sich demnach an unserer Stelle geneigt zeigt, in diesem Falle von einer fides implicita virtualis zu reden, so ist wohl auch noch in Anschlag zu bringen, daß auch er unter der Einwirkung des aristotelischen Gedankens steht, daß man etwas in universali erkennen und dabei doch nicht in particulari wissen kann (vgl. F. i. I, S. 96). Bei Balduin (vgl. oben S. 122) gibt Zobel gleich zu, daß dieser auch einen subjektiven impliciten Glauben statuiert, ebenso wie der an ihn sich anschließende Ludw. Dunte (Cas. consc., cp. 1, qu. 12, S. 24) und Kromayer (Theol. pos. pol., art. 11, antith. 9, S. 655; vgl. oben S. 192). Was

dieser bezüglich der Kakodoxen ausführe, sei richtig; allein wenn er sage: „Wer an die Wahrheit der Schrift glaubt, der glaubt implicite alles, was darin enthalten ist", so klinge das ganz scholastisch. Aber auch hier möchte Zobel entschuldigen und zum Besten kehren. Kromayer habe das „implicite credere" nur uneigentlich und in dem weiteren Sinne verstanden: „Wer an die Wahrheit der Schrift glaubt, der hat den Willen, alles darin Enthaltene explicite zu glauben, nachdem es ihm bekannt geworden ist". Er erkläre ja selbst, daß ein solcher impliciter Glaube gerade für den Lernenden, der anfängt zu glauben oder glauben zu wollen, gut und notwendig sei. Und es sei ja zuzugeben, daß ein Lernender nicht sogleich alle Glaubensartikel, sondern zunächst nur deren gemeinsames Prinzipium, die Schrift, erfaßt, bis er sukzessive die einzelnen, zum Heile notwendigen distincte erkennt. Doch darin bleibt Zobel fest: Weder diesen Schülerglauben, der dem wahren, expliciten vorangeht, noch das Unvermögen der Laien, aus Prinzipalsätzen die Konsequenzen zu ziehen, noch deren Privilegium, spitzfindige Kontroversen und geschichtliche Nebenumstände zu ignorieren, ist fides implicita im eigentlichen, viel weniger im papistischen Sinne (I, § 6—11).

„Implicitus" ist auch nicht dasselbe wie „minus manifestus". Das paßte nur auf die alttestamentliche fides objectiva. Es ist auch nicht identisch mit „omnino inevidens", wiewohl Zobel zugestehen muß, daß auch die fides subjectiva, s. qua creditur, für andere, wie für uns selbst unsichtbar sei, auch an den Früchten nicht apodiktisch erkannt werde, ja daß selbst die fides objectiva meistens inevident sei, da es sich hierbei um *οὐ βλεπόμενα*, mysteria, handle. Am liebsten will er die fides implicita mit „ignorantia" definieren. Synonym sind: fides virtualis, generalis, occulta, occultata, velata, sub velamine, obumbrata, cooperta, abscondita. Wir könnten noch die Ephitheta: compendiosa und tacita hinzufügen. Den Namen fides carbonaria erklärt er für nicht erschöpfend. Es folgen dann die schulmäßigen Definitionen von fides implicita und explicita, necessitas medii und praecepti (I, § 12—22).

II. Das zweite Kapitel behandelt die Lehre im besonderen mit Rücksicht auf die dabei in Betracht kommenden Zeiten, Stände und Persönlichkeiten. Was die Zeiten betrifft, so wird von den katholischen Theologen die Zeit vor und nach

dem Sündenfall — letztere mit den 3 Perioden: von Adams Fall bis Mose, von Mose bis Christus, von Christus bis ans Weltende — oder die Zeit vor und nach Christus unterschieden. Für den Stand der Unschuld verlangen sie wegen des göttlichen Ebenbildes der Protoplasten für diese fides explicatissima, auch bezüglich der Inkarnation. Das hängt nach Zobel mit dem πρῶτον ψεῦδος zusammen, daß Christus Mensch geworden wäre, auch wenn die Menschen nicht gesündigt hätten. Aber wenn Thomas (II, 2, q. 2, a. 7; vgl. F. i. I, S. 113) und nach ihm Bannez (vgl. F. i. I, S. 241) und Malderus (S. J., Bischof von Antwerpen, „De virtut. theol. comm." zu II, 2, q. 2, a. 5) annehmen, daß der Mensch vor dem Falle eine explicite Kenntnis der Inkarnation wenigstens im Hinblick auf die Vollendung des Menschengeschlechtes durch Christus gehabt habe, so widerspreche sich Thomas an anderer Stelle (III, q. 1, a. 3) selbst, indem er zugestehe, daß überall in der Schrift die Sünde der Protoplasten als Grund der Inkarnation bezeichnet werde. Thomas hält es zwar für möglich, daß Gott dem Adam die Tatsache auch ohne Mitteilung des Grundes offenbaren konnte, meint aber doch; daß Gott gerade wegen der vollkommenen Kenntnis Adams ihm auch einen Grund offenbart haben werde. Zobel fragt, wenn Gott also dem Stammvater bezüglich der Inkarnation nur insoweit etwas offenbart hätte, wie sich dieselbe auf die consummatio gloriae bezieht, was wäre das für eine Inkarnation und was für ein Christus! Wenn aber der belgische Dekan David von Mauden († 1641; Disc. II in Decal. praec. 1, n. 4, S. 20) auf Grund von Gen. 2, 24 und Eph. 5, 32 schließen will, Adam müsse die kommende Verbindung Christi mit der Gemeinde, also die Inkarnation offenbart erhalten haben, so spricht Zobel dieser Allegorie jede Schlußkraft ab. Für welche Artikel der doctrina salvifica, für welche Zeiten und mit welcher Notwendigkeit nun die fides implicita ausreichen soll, darüber finde sich bei den Scholastikern eine solche Konfusion, daß er sich kaum habe zurechtfinden können. Er will aber die ganze papistische Lehre in 3 Sektionen rubrizieren (II, § 1—10).

Sektion I enthält nur die papistische Generalthese, auf der jede Lehre von fides implicita beruht: „Der rechtfertigende Glaube ist als Assens zu definieren, so zwar, daß der Begriff notitia nicht in diese Definition hineingehört."

Sektion II. Papistische Lehrsätze über die fides impli-

cita vor Christus (beziehen sich meist auf Trinität und Inkarnation):

1. Vor Christi Ankunft war zur Rechtfertigung und Beseligung der Heiden (auch der Juden) nec. med. notwendig und ausreichend ein gewisser impliciter Glaube an Christus und die Trinität, der in dem Glauben an Gott und die göttliche Vorsehung explicite erscheint[1]. — Andere lehrten noch kühner, daß schon die natürliche Gotteserkenntnis zur Seligkeit ausreiche[2].

2. Eine distinkte und spezielle fides explicita an die Trinität und Christus, den Gottmenschen, der durch seinen Tod die Menschen erlösen würde, war weder für Heiden noch für Juden im A. T. nec. med. zur Rechtfertigung und Seligkeit notwendig. — Ergibt sich aus Lehrsatz 1.

3. Doch wenigstens eine undeutliche und allgemeine fides explicita an Christus (als an einen gewissen Erlöser) und an die Trinität (als an Gott) war für alle Gläubigen nec. med. notwendig und zur Seligkeit ausreichend; denn das Übrige glaubten sie zugleich implicite[3]. — Einige aber fordern diese fides generalis et confusa nur nec. praec.[4]; noch andere verlangen dieselbe von allen nec. med. und außerdem noch von den majores eine fides distincta gleichfalls nec. med.[5] —

---

[1]) So Thomas, Soto, Tanner, Sixtus von Siena († 1599; Bibl. sanct., l. 6, annot. 51, f. 566: „Gentilibus, si qui absque notitia mediatoris sunt salutem assecuti, sat fuit, eandem habere fidem in unius dei credulitate inclusam, h. e., ut deum crederent humani generis servatorem juxta ordinem in sua admirabili providentia occultum et aliquibus ipsorum vatibus ac Sibyllis peculiari privilegio revelatum"), Henriquez, Becanus (vgl. oben S. 22; Tr. 1, de fide, cp. 2, q. 3, n. 2. Opp. t. 1, S. 294: „Qui in V. T. explicite credebant illos duos articulos [Gottes Dasein und Vorsehung], implicite credebant omnes reliquos").

[2]) So Vega, Viktoria, Soto (in seiner ersten Zeit; vgl. F. i. I, S. 227 ff.) und Cajetan. Dagegen Tanner u. a. Doch läßt Bannez (II, 2, q. 2, a. 7, ad 3) die Heiden nur „perfectius" unter dem geschriebenen Gesetze selig werden.

[3]) So Thomas, II, 2, q. 2, a. 7; vgl. F. i. I, S. 113 f.; Malderius; Conink, vgl. F. i. I, S. 287 f.; Dav. v. Mauden; Valentia; Salmeron; Sanchez; Sixt. Sen.

[4]) So Bannez und Tanner.

[5]) So Mauden, Disc. II in decal. praec. 1, n. 5 u. 8: „Dico, post Adae lapsum semper fuisse simplicioribus ad salutem necessarium medium explicite credere, venturum aliquem mediatorem, cujus meritis possemus a deo gratiam et misericordiam ac demum salutem consequi. Prudentioribus autem necesse etiam fuit ante legem Moysaicam, explicite credere Christum venturum tanquam redemptorem sive mediatorem, per quem liberandi essent a

Beiläufig bemerkt Zobel, daß dieser Lehrsatz auch von Arminianern und Synkretisten nachdrücklich verteidigt werde[1].

4. Expliciter, distinkter und spezieller Glaube an den Gottmenschen Christus, der durch sein Leiden und Sterben die Menschen erlösen wird, und an die Trinität, war nur nec. praec. und nur für die majores zur Seligkeit notwendig. Der Glaube der minores war implicite im Glauben jener enthalten[2]. — Mit dieser These behaupten die Papisten die fides carbonaria auch für das A. T., wobei Zobel nochmals auf die Notiz bei These 3 aufmerksam macht, daß manche die fides distincta bei den majores nec. med. gefordert haben, (II, § 11—22).

Sektion III. Papistische Lehrsätze über die fides implicita nach Christus. Einige unterscheiden dabei wieder die Zeit vor und nach der ausreichenden Verkündigung des Evangeliums.

1. Für die simplices reicht auch im N. T. die fides implicita et generalis an Christus und die anderen Artikel zur Seligkeit aus, indem sie glauben, was die Kirche glaubt, mögen sie auch nicht wissen, was das ist[3]. — Zobel leugnet nicht, daß viele Scholastiker diese laxeste Ansicht gewisser Kanonisten als irrig und häretisch verdammen. Aber die Schriften, in denen sie enthalten ist, sind publica concessione ausgegangen und nicht durch öffentliche Kathedralzensur oder

---

peccatis. — Tempore legis Moysaicae — — obligatos fuisse credere, quod Christus nos esset redempturus per mortem et passionem suam; sed alios expressius, alios obscurius. — Primi (prophetae) tenebantur explicite credere, quae illis specialius fuerunt revelata; Deut. 18; Jer. 23. Secundi (sacerdotes et doctores) — explicite, Christum fore deum incarnatum quodque per passionem et resurrectionem humanum genus a peccato et morte liberaret. Tertii (subditi) — implicite tantum —, venturum aliquem prophetam, qui redempturus esset Israel.

[1]) Vgl. Apol. Conf. rem., cp. 7, n. 91, bei Simon Episcopius, t. 2. Opp., p. 2, S. 155. — Weller wirft Calixt vor, dieser schreibe, „man habe im A. T. an Christus als wahren Gott nicht eben müssen glauben, in gemein auch nicht daran geglaubt“ (Widerl. D. Welleri, These 87; vgl. oben S. 164, Anm.).

[2]) So Thomas, Valentia, Tanner, Malder, Salmeron und Becanus, der aber unentschieden ist; vgl. oben S. 20 ff.

[3]) Z. verweist auf die Zeugnisse bei Dannhauer (vgl. oben S. 174 ff.) und auf die Anglo-Rhemenses (vgl. F. i. I, S. 262) bei Joh. Gerhard. Er selbst nennt noch Bonacina (vgl. oben S. 160), Conink (vgl. oben S. 206, Anm. 3), Eman. Sa, Tanner, Mauden, Becanus, Duns und Bellarmin. Dieser fordere, wie richtig erkannt wird, doch wenigstens „aliqualem adhuc notitiam mysteriorum symboli in iis, quorum fides ecclesiae sive doctorum fide nititur“, begnüge sich aber mit der auch Papageien möglichen Auffassung des Wortklangs.

päpstliches Verbot mißbilligt. In der Tat hat Papst Innocenz XI. erst ein Jahr nach dem Erscheinen der Zobel'schen Schrift, am 2. März 1679, diesem Skandalon zum ersten Male entgegenzutreten gewagt; vgl. F. i. I, S. 293 f. Zobel weist ferner darauf hin, daß auch Nichtkanonisten für diese These eingetreten sind, ja daß sogar solche, welche sie bekämpften, bald hier, bald da auf sie zurückgekommen sind. Wie hoch diese fides implicita bei den Papisten gewertet wird, beweist zur Genüge, daß sie dieselbe, selbst wenn sie mit einem Irrtum infiziert ist, nichtsdestoweniger für wahr und seligmachend halten[1].

2. Expliciter, distinkter und spezieller Glaube an die Trinität und den Gottmenschen Christus, der uns durch Leiden und Tod erlöst, ist auch im N. T. nicht nec. med. zur Gerechtigkeit und Seligkeit notwendig, sondern nur eine fides explicita confusa et generalis, mit welcher die übrigen Spezialia zugleich implicite geglaubt werden[2]. — Die These fließt aus der ersten; denn wenn jener implicite Köhlerglaube für die simplices zur Seligkeit ausreicht, wie könnte da der explicite Glaube ein heilsnotwendiges Mittel sein? Andere, wie Sanchez und Valentia, lassen sie speziell für die Zeit vor der ausreichenden Verkündigung des Evangeliums gelten. Natürlich, wenn die fides explicita nicht nachher nötig ist, dann erst recht nicht vorher. Gewiß, viele Scholastiker vertreten auch das Gegenteil der These, d. h. sie fordern post promulgationem evangelii expliciten Glauben an Christus und die Trinität nec. med. Allein ein Teil von ihnen gibt zwar zu, daß im N. T. der explicite Glaube an Christus das ordnungsmäßige Mittel zur Heilserlangung sei, konstatiert aber doch Fälle, wo Menschen ohne dieses Mittel, allein durch fides implicita selig werden

---

[1]) So Malder (II, 2, q. 2, a. 6, dub. 1), Joh. Scheffler (vgl. oben S. 24 f.) und nach Calovs Anklage auch Grotius. — Die Köhlergeschichte wird nach Hosius erzählt. Espensäus, Erasmus und Pighius werden erwähnt, auch die anders gewendete Erzählung Bellarmins (vgl. F. i. I, S. 280 ff.).

[2]) So Conink, de act. supern. disp. 14, dub. 9, n. 163 (betr. den Glauben an Christus) und n. 180 (betr. den Glauben an die Trinität) und nach seiner Angabe auch Richard v. Mediavilla, Vega, Sotus, Corduba, Medina, Henriquez, Suarez, Em. Sa, Turianus, Thomas; auch Ferd. de Castro-Palao, Arriaga. Salmeron (Opp. t. 9, tract. 61, S. 468) hält zu Christi Ruhme diese These für probabilior, Marchantius (Hort. past., tr. 1, lect. 9, prop. 3) für sehr probabel.

können; so z. B. invincibiliter ignorantes, wenn sie auf eine außerordentliche Weise bekehrt werden.

3. Expliciter und distinkter Glaube an den Gottmenschen Christus, der durch Leiden und Tod die Menschen erlöst, und an die Trinität ist im N. T. nec. med. zur zweiten salus, d. h. zum ewigen Leben, notwendig; zur ersten salus, d. h. zur Rechtfertigung, genügt die fides implicita et generalis[1].

4. Expliciter und distinkter Glaube an alle Artikel des Apostolikums ist jetzt wenigstens nec. praec. notwendig; für die majores jedoch ein mehr distinkter, als für die minores. — Zobel verzichtet darauf, alle Diskrepanzen der Scholastiker zu durchmustern. Die hier herrschende Verwirrung sei schon von Bannez und Sanchez beklagt worden (vgl. oben S. 205). — Was die Verschiedenheit der kirchlichen Stände anlangt, so hat Bannez darauf hingewiesen, daß nach göttlichem und kirchlichem Rechte Pfarrer, Beichtväter, Prediger und Doktoren verpflichtet sind, alles, was zu den Glaubensartikeln gehört, so explicite zu wissen, daß sie andere lehren können (desgl. Conink, Tanner, Durandus). Malder unterscheidet 1. Papst und Bischöfe, 2. niedere Seelsorger, Doktoren und Prediger, 3. das übrige Volk der Gläubigen (II, § 23—37). Wir haben im ersten Bande dieses Werkes eine noch reichere Auslese geboten; vgl. F. i. I, S. 131 (Richard von Mediavilla zählt vier Klassen der majores); F. i. I, S. 287 (Castro-Palao und Conink über minder gelehrte Bischöfe etc.).

III. Das dritte Kapitel der Zobel'schen Abhandlung bringt nun die Widerlegung der papistischen Lehrsätze zugleich mit der wieder in drei Sektionen erfolgenden Aufstellung der orthodoxen Gegenthesen.

Sektion I. Der papistischen Generalthese (vgl. oben S. 205) gegenüber lautet die rechtgläubige: „Die notitia gehört als wesentliches, integrierendes und notwendiges Erfordernis zum Begriff der fides justificans". Dies wird bewiesen durch die Schriftworte, die den Glauben als notitia und cognitio beschreiben, aus der Etymologie des Wortes Pistis (von $\pi\epsilon\iota\vartheta\omega$ = persuadendo doceo), aus der Forderung, den Glauben zu bekennen, aus der Natur des Glaubens als certa persuasio, confidentia, fiducia, $\dot{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, assensus, habitus aut actus mentis — das alles setzt ein bekanntes Objekt voraus: „Fides est crediti sui

[1]) So vor allen Bannez (vgl. F. i. I, S. 239 ff.).

fides“ —, aus der Absicht Gottes, Mysterien zu offenbaren, aus den Beispielen heiliger Gottesmenschen, die ihren Glauben immer auf feste Erkenntnis der göttlichen Dinge begründet haben (Berrhoenser), durch die Zeugnisse der Gegner, die mit Augustin und Thomas das Glauben ein „cum assensu cogitare“ nennen oder in den Intellekt setzen, endlich durch Zeugnisse der Kirchenväter. Im übrigen habe schon Hülsemann einem Calixt gezeigt, daß man fides implicita im Sinne der Scholastiker nicht mit „obscura et confusa dogmatis alicujus notitia“ zu definieren habe. Alle notitia eines Glaubensobjektes, möge sie nun confusa oder distincta oder magis distincta sein, gehöre zur fides explicita (vgl. oben S. 160). Wenn aber nach der papistischen Aufstellung in Kap. II (vgl. oben S. 206f.) die Menschen im A. T. nur irgendwelchen kommenden Mittler explicite, implicite aber zugleich Christum, den Wiederhersteller des Menschengeschlechts durch sein Leiden und Sterben, geglaubt haben sollen, so haben sie doch tatsächlich von Christi Person und Werke nichts gewußt. Ebenso, wenn es für sie als ausreichend gelten soll, Christum explicite als Erlöser, implicite aber dessen Gottheit, Leiden und Auferstehung zu glauben, ist ihnen dies letztere faktisch doch unbekannt geblieben. Freilich gerade diese Beispiele sind ein schlagender Beweis dafür, daß man das, was Zobel hier nur als fides implicita gelten lassen will, sehr wohl auch fides confusa oder indistincta nennen könnte. Natürlich der fides carbonaria, als der crassissima ignorantia, gegenüber sieht er sich erst recht zu seinem Syllogismus berechtigt an: „Quicquid non est notitia, illud non est fides. Atqui fides „implicita non est notitia. Ergo fides implicita non est fides“ (III, § 1—12).

Nicht als ob es sich bei der von den Orthodoxen geforderten notitia um ein philosophisches Wissen handelte, um eine „scientia demonstrativa ex principiis humanis hausta, „quae res scit et cognoscit a priori evidentissime quoad „omnes causas, modos et proprietates“. Die Lutheraner wissen auch, daß die Mysterien der christlichen Religion „Tiefen Gottes“ sind, die über sinnliche Wahrnehmung und menschliche Vernunft unendlich weit hinausliegen. Und wenn Bellarmin (De justif., l. 1, cp. 5 u. 7) dasselbe behauptet, so hätte er ja recht, wenn er nur nicht den Glauben an diese Mysterien so verwegen als ignorantia bezeichnete. Die

lutherischen Theologen scheiden nämlich sehr genau zwischen γνῶσις und ἐπιστήμη, zwischen „notitia certitudinis“ und „evidentiae“, zwischen „notitia τοῦ ὅτι“ und „τοῦ διότι“. Sie gestehen zu, daß der Glaube nicht eine intuitive Erkenntnis ist; aber deshalb ist er noch nicht ignorantia. Er ist eine sichere und allgemeine Erkenntnis des „Daß“, welche von dem vorgelegten Glaubensobjekte soviel erkennt, wie zur Seligkeit erforderlich ist, nicht weil das Objekt dem menschlichen Erkenntnisvermögen konform wäre, sondern wegen der Autorität des offenbarenden und versiegelnden Gottes. Diese aber ist so groß, daß sie eine größere Gewißheit erzeugt, als eine philosophische Demonstration. Streng genommen müßte also nach Zobel eine solche als völlig überflüssig erscheinen. Er gibt jedoch zu, daß gewisse sekundäre Dogmen auch durch die scientia τοῦ διότι von uns erkannt werden. So wissen wir, daß der Sohn nicht anderen Wesens ist, wie der Vater, aus dem Grunde, weil es nur einen Gott gibt; daß niemand durch seine Werke gerechtfertigt werden kann, aus dem Grunde, weil alle das Gesetz übertreten. Hierbei ist indessen zu beachten, daß diese Kenntnis des Grundes auf jene frühere, von Gott offenbarte Kenntnis des „Daß“ begründet ist. Man hat also jene nur durch diese. Die Kenntnis, um die es sich bei unserem Glauben handelt, ist nichts anderes, wie jene schlichte apprehensio, von der Bellarmin selbst sagt: „non dicitur „proprie notitia, si sit rudis et confusa; distincta autem et „perspicua non necessario requiritur ad fidem“. Und wenn er sich a. a. O. nur komparativisch äußert, der Glaube sei nicht so sehr notitia, als assensus, so gestehe auch er damit zu, daß der Glaube in gewissem Sinne notitia sei (III, § 13—15).

Indem Zobel nun auch die Argumente der Gegner selbst angreifen will, teilt er dieselben in solche, welche beweisen wollen, daß der Glaube nicht notitia sei, und solche, welche direkt für die Zulassung der fides implicita sprechen. — In der ersten Klasse dieser Beweise rügt er die falsche Übersetzung von Jes. 7, 9 (vgl. oben S. 176 [Dannhauer]); aber selbst wenn man diese zuließe, würde damit gemäß Hebr. 11, 3 („fide intelligimus“) der Glaube als Erkenntnis bezeichnet sein, mindestens als Ursache einer größeren Erkenntnis, womit aber das Maß von Erkenntnis, das zum Glauben selbst gehört, nicht ausgeschlossen wäre. In 1. Kor. 13, 2 will Zobel nicht, wie Dannhauer (vgl. oben S. 176), die dort

von der „notitia mysteriorum“ unterschiedene fides als die in der Urkirche nur einzelnen besonders eignende „fides mirifica“ verstehen. Wenn die Gegner jedoch zur Stützung der gleichen Ansicht auf die Worte „*πᾶσαν τὴν πίστιν*“ hinweisen — der Apostel setze nicht bloß die Spezialart der fides mirifica, sondern „omnem fidem“ der Erkenntnis der Geheimnisse entgegen —, so bemerkt Zobel, daß Paulus nicht „*πᾶσαν πίστιν*“ geschrieben, sondern mit „*πᾶσαν τὴν πίστιν*“ die Vollkommenheit und Totalität einer bestimmten Art bezeichnet habe. Aber gesetzt auch, es wäre hierunter die allen Gläubigen gemeinsame „fides justificans“ zu verstehen, so würde aus deren Unterscheidung von „notitia mysteriorum“ und „omnis scientia“ in jener Schriftstelle noch nicht folgen, daß sie selbst nicht notitia sei. Denn auch dann müßte man zwischen „notitia exactissima, accuratissima mysteriorum fidei“ und „aliqualis popularisque eorum cognitio“ unterscheiden. Jene ist nicht immer mit der fides justificans verbunden, sondern der hl. Geist teilt sie seinen Organen in der Kirche zu. Daher könne sie sehr wohl zu der fides justificans, welche nur jene „aliqualis cognitio“ erfordert, in Gegensatz gebracht werden. Ebensowenig dürften die Gegner 2. Kor. 10, 5 für sich in Anspruch nehmen. Sie sollten sich schämen, einem Manne, wie Paulus, mit der Gefangennahme des Intellekts, die er von sich aussagt, die Kenntnis der Wahrheit abzusprechen. Aber auch im allgemeinen könnte man grade das Gegenteil behaupten: Wo eine Gefangennahme des Intellekts ist, da ist auch eine gewisse Kenntnis der Wahrheit. Es gilt nur darum den Intellekt zu kaptivieren, weil er über seine bescheidene Sphäre hinauswill, nur den verderbten Intellekt, der, sich selbst überlassen, aus natürlichen Prinzipien Schlüsse zieht und daher die Glaubensmysterien nicht fassen kann, sondern ihnen widerstrebt (vgl. oben S. 176 [Dannhauer]). Der Einwurf aus Hebr. 11, 1, daß der Glaube nicht die Pflicht habe, dunkle Dinge durchsichtig zu machen, wird wieder durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und allgemeiner Erkenntnis erledigt. So operiert auch Zobel immer aufs neue mit derselben Zwickmühle: Einmal ist die die erste Glaubensstufe bildende notitia so klar und populär, daß sie sich jeder ohne weiteres aneignen kann. Droht die Gefahr, daß Schlüsse daran geknüpft werden könnten, die dem bestehenden Dogma gefährlich werden

könnten, dann muß der rebellische Intellekt gefangen genommen werden. Gleichzeitig wird betont, daß auch jenes populäre Wissen nur vom hl. Geist gewirkt, durch himmlische Erleuchtung entstanden sei. Dann wieder wird zugestanden, daß es auch eine „scientia τοῦ διότι" gebe. Aber bald wird dieselbe als ein durch natürliche Verstandesschlüsse auf Grund der offenbarten Geheimnisse gewonnenes Wissen, bald wieder als eine besondere Gabe des hl. Geistes an die kirchlichen Organe gedacht. Nicht minder unbillig ist es, wenn Zobel sich selbst dafür, daß der Glaube notitia ist, auf die Zeugnisse der Väter beruft; tun aber die Gegner das Gleiche für ihre gegenteilige Ansicht, so erklärt er, daß diese Zeugnisse nicht die Fundamentalsätze unserer Theologie seien, und daß sich auch die Väter nur auf die Schrift stützen wollten (III, § 16—20).

Zur zweiten Klasse der gegnerischen Gründe gehört nur ein einziger, der im Anschluß an Gregor d. Gr. (vgl. F. i. I, S. 40 f.) aus Hiob 1, 14 entnommene Schriftbeweis. Allein welch eine profane, desperate Auslegung, die unter Ochsen Doktoren, unter Eselinnen Laien, unter dem Pflügen expliciten, unter dem Weiden neben den Ochsen impliciten Glauben verstehe! Wenn man schon ein Recht zur Allegorie habe, wer habe die Gegner gelehrt, mit Ochsen und Eseln verschiedene Stände in der Kirche zu bezeichnen? Warum sind die Esel und nicht die Ochsen die Ignoranten? Bedeuten die Ochsen die majores, die Eselinnen die minores unter den Papisten, so werden jene nicht gelehrter sein, als diese. Also müßte beiden entweder der explicite oder der implicite Glaube zugesprochen werden. Der Meister der Allegorese, Gregor, habe zu dieser Stelle nicht mit einem Worte von implicitem Glauben geredet. Nicht in Rücksicht auf den Gegensatz von notitia und ignorantia, sondern auf die verschiedenen Grade der notitia stelle er die simplices oder tardiores den prudentiores gegenüber. Die simplices könnten zwar das Hohe, d. h. die erhabenen Mysterien, nicht fassen, blieben aber nichtsdestoweniger, als Gläubige, mit den Intelligenten in der Kirche und würden durch deren Intelligenz geweidet, d. h. von Tage zu Tage mehr unterrichtet. Und das leugneten auch die Lutheraner nicht. Zobel übersieht dabei, daß die Scheidung der Gläubigen in Ochsen und Eselinnen tatsächlich durch den Papst, nicht erst durch die Scholastiker erfolgt ist. Er übergeht ferner

die Worte Gregors, die allerdings auf einen impliciten Glauben gedeutet werden können, wenn auch zugegeben werden muß, daß der ganze Ausspruch nicht völlig deutlich ist, und das angewendete Gleichnis hinkt. Aber der Papst sagt doch, daß die simplices den prudentes um so näher stehen, als sie glauben, daß auch die Güter ihrer Brüder, d. h. das von den prudentes gewonnene Verständnis der hohen Dinge, durch die Liebe ihr Eigentum seien, obwohl sie selbst dies Verständnis nicht haben. Und da die simplices somit Gütergemeinschaft mit den prudentes haben, haben sie keinen Grund, die höhere Einsicht anderer zu beneiden. „In pastu se minime dividunt." Ohne es zu verstehen, nehmen die simplices in sich auf, was die prudentes verstehen. Aber indem sie sich eben eng an diese anschließen (perfectissimis adhaerentes), kommt deren Verständnis auch ihnen zugute. Nur indem der Schlußsatz Gregors die simplices auch als die „tardiores" bezeichnet, ist freilich der auch von uns F. i. I, S. 41, aufgenommene Gedanke nicht ausgeschlossen, daß sie, wenn auch langsamer, an der Erkenntnis der prudentes Anteil gewinnen[1]. — Neben diesem angeblichen Schriftbeweise für das Recht der fides implicita im allgemeinen hat nur noch Thomas einen nennenswerten, und zwar metaphysischen Beweis produziert, indem er die Glaubensartikel mit den an sich bekannten Denkgesetzen in Parallele stellte, die alle in dem der Identität enthalten seien (II, 2, q. 1, a. 7; vgl. F. i. I, S. 110). So seien auch die sämtlich in Hebr. 11, 6 enthaltenen Glaubensartikel nicht der Substanz, sondern nur der Explikation nach gewachsen. Diese letztere Art der Vermehrung gesteht Zobel zu. Daß aber alle Glaubensartikel in den beiden von Gottes Dasein und Vorsehung enthalten seien, bestreitet er damit, daß man von der in der natürlichen Vernunft begründeten Lehre durchaus nicht auf die allein aus göttlicher Offenbarung geschöpfte argumentieren dürfe. Und konsequenter, als Dannhauer (vgl. oben S. 176f.), bezeichnet er es wenigstens als disputabel, ob das, was man auf einen Fundamentalsatz reduziere, auch in demselben implicite enthalten sei. Wer nur die prima principia der Metaphysik weiß, die übrigen aber nicht, ist kein Metaphysiker. Viel weniger ist der ein

[1]) Zobel zitiert zur Auslegung der Gregor-Stelle Dan. Chamier (1565—1621; ref. Pfarrer in Montelimar), Panstratia cath., t. 3, l. 12, cp. 8.

Gläubiger, der die Glaubensartikel nicht explicite glaubt. Vor allem werfe Thomas an dieser Stelle die „fides, quae creditur", mit der „fides, qua creditur", zusammen. Von der ersteren, d. h. also vom Glaubensobjekte, könne man in gewisser Hinsicht (vgl. oben S. 202), „sano tamen sensu" sagen, daß sie implicita sei, d. h. daß gewisse Artikel — aber nicht die beiden von Thomas genannten — einen andern — aber nicht alle andern — in sich schließen; doch keinesfalls sei ein impliciter Glaubensakt möglich, denn etwas implicite wissen heißt allemal, es nicht wissen. Und das muß auch für die Kenntnis des Schriftinhalts gelten. Daß Zobel dieser für die Orthodoxie mit ihrem starren Inspirationsbegriffe ganz besonders schwierigen Frage (vgl. oben S. 200) nicht aus dem Wege gegangen ist, wäre noch höher anzuschlagen, wenn er seine diesbezüglichen Ausführungen nicht zum Teil, und zwar zum Teil ohne Quellenangabe wörtlich aus des Reformierten Chamier „Panstratia catholica" (vgl. oben S. 214 Anm.) abgeschrieben hätte. Der uns schon von Calixt her bekannte Jesuit Andrada stellt nämlich das Dilemma: Wer allen impliciten Glauben verschwört, der hält entweder nur die Schriftstellen für wahr, die er versteht, also nicht die ganze Schrift, oder er glaubt, die Schrift bis ins verborgenste Mark erkannt und begriffen zu haben, und das ist Wahnsinn. Es bleibe somit bei der auch von Thomas gebilligten Definition: „Fides implicita est, credere omnia vera esse, quae docentur in scriptura, etsi non sint cognita." Zobel behauptet dagegen, alle Gnesiolutheraner hielten die fides implicita für eine ketzerische Lüge der Scholastiker und schrieben sich gemäß 1. Kor. 13, 9. 12 (vgl. oben S. 185 [Hermann]) durchaus nicht exaktestes Verständnis und Wissen von allen Teilen der Schrift zu. Und wenn sie auch die Schriftstellen, von denen sie keine exakte Erkenntnis hätten, für wahr hielten, nämlich in dem von Gott beabsichtigten, uns aber fast unbekannten Sinne, so ließen sie sich doch nicht zum Zugeständnis einer fides implicita bringen. Denn sie glaubten ja die Wahrheit einer solchen Stelle in dem von Gott beabsichtigten Sinne explicite, bekennten jedoch, daß sie den Sinn selbst, da sie ihn nicht genau wüßten, auch nicht glauben könnten. Mit dieser sophistischen Ausflucht geht Zobel noch über Musäus (vgl. oben S. 181) hinaus. Dieser hatte für den Fall, daß man eine einen Glaubenssatz enthaltende Schriftstelle nicht verstünde, ge-

fordert, man solle trotzdem glauben, daß die fundamentalen Heilsdogmen darin enthalten seien, weil man sonst diese selbst nicht für wahr hielte. Nach Zobel soll man einer derartigen Stelle den von Gott beabsichtigten Sinn vindizieren, ohne zu wissen, welches dieser Sinn ist. Das ist doch aber kein expliciter Glaube, sondern „fides implicita in intentione dei". Wie weit ist man von dem Luther abgekommen, der 1521 schrieb: „Die Väter haben gegen die Ketzer gestritten durch die klaren Sprüche, damit erleuchtet würden die dunklen Sprüche, und bewiesen, daß eben das im Dunklen gesagt sei, das im Lichten. Das ist auch das rechte Studieren in der Schrift" (F. i. II, S. 15)! Zobel selbst scheint sein Rettungsversuch des expliciten Glaubens etwas bedenklich zu sein, denn er fügt sofort hinzu, daß sich solche inextrikable Aussagen nicht an Stellen fänden, welche zur Seligkeit notwendige Dinge, d. h. eigentliche Objekte der fides justificans, beträfen, sondern meistens nur an denen, welche Geschichtliches und Nebensächliches darlegten (?). Und es handle sich doch nur darum, ob die fides justificans eine implicite sein könne. Indem ihm also die im ganzen bekannten Objekte dieser vorschweben, hält er mit Chamier daran fest, daß es kein impliciter Glaube sei, wenn man glaube: alles, was in der Schrift enthalten ist, ist wahr. Denn das sei nichts anderes, als expliciter Glaube an den explicite erkannten Satz: alles, was die Schrift sagt, ist wahr. Dagegen gibt er ebenfalls im wörtlichen Anschlusse an Chamier (l. c. cp. 7, n. 9) unbedingt zu: „Falsum „tamen est, ea etiam credi, quae, cum sint in scriptura, plane „ignoro. Consequenterque falsum est, fidem propterea in ex„plicitam et implicitam debere distingui." Dieses offene Zugeständnis, das im Rückblick auf den bisherigen Gang unserer Untersuchung von außerordentlichem Werte ist, begründet er mit folgenden Beispielen Chamiers: „Ich kann wahrheitsgemäß sagen, daß ich eine Gegend gesehen habe, und doch habe ich dabei nicht alles gesehen, was in dieser Gegend ist. Wer denkt daran, hier von explicitem und implicitem Sehen zu reden! Ich habe z. B. Frankreich gesehen und werde nun gefragt, ob ich dort einen bestimmten Menschen gesehen habe. Soll ich antworten: Ich habe ihn explicite nicht gesehen, wohl aber implicite? — Ein Zeuge kann vor einem Richter über die Vorgänge bei einem Tumult

aussagen: Ich habe Menschen sich heftig streiten und schreien gehört, — aber leugnen, daß er gehört habe, was ein bestimmter Mensch dabei gesagt hat. Soll der Zeuge etwa sagen: Ich habe es zwar nicht explicite, aber implicite gehört? Ganz auf dieselbe Weise glaubt der, der glaubt, daß die Schrift durchaus wahr sei, dies explicite. Weiß er jedoch nicht, daß Pilatus Präfekt von Judäa war, so muß man verneinen, daß er dies glaubt, und darf nicht sagen, daß er es implicite glaubt." Diese Beispiele sind freilich wenig zugkräftig. Gewiß bringt es die Enge unseres Bewußtseins mit sich, daß die Zahl der sinnlichen Eindrücke (noch mehr der Vorstellungen), die unsere Seele gleichzeitig deutlich aufzufassen vermag, eine äußerst begrenzte ist. Wenn ich also sage, ich habe eine Gegend gesehen, so ist es für mich eo ipso unmöglich gewesen, jedes einzelne darin deutlich aufzufassen. Der Inhalt der Schrift aber kann mir überhaupt nicht in allen seinen Einzelheiten gleichzeitig ins Bewußtsein treten, sondern nur in zeitlichen Abständen nach einander. Es handelt sich auch für uns gar nicht bloß um die Frage, ob ich, wenn ich die Bibel gesehen habe, z. B. auch die Geschichte von Pilatus gesehen habe, sondern um das bestimmte Urteil: Erkenne ich damit, daß ich die Wahrheit des Schriftinhalts glaube, auch die Wahrheit der Prokuratur des Pilatus an, auch ohne daß ich etwas von dieser Tatsache weiß? Und das ist ja mit Recht zu leugnen, wenn ich nicht weiß, daß die Prokuratur des Pilatus zum Schriftinhalt gehört. Aber ist nun Andrada (vgl. oben S. 215) mit diesen Explikationen wirklich widerlegt?

Die Gegner[1] werfen weiter ein, daß ohne fides implicita das gemeine Volk im A. und N. T. verdammt sein müßte, weil es der fides explicita unfähig sei und doch ohne Glauben Gott nicht zu gefallen vermöge. Andrada hat besonders auf die Äthiopen verwiesen, die eher dem Vieh ähnlich seien, sodaß sie Vaterunser, Symbolum und die Hauptstücke des Glaubens — man beachte die Unterscheidung zwischen diesen beiden letzteren! — nur mit größter Schwierigkeit behalten oder fassen können. Zobel verlangt trotzdem expliciten Glauben an Christus. Malder (II, 2, q. 2, a. 7) behaupte ja gegen Duns, daß kein Mensch so ungebildet sei, daß er nicht con-

[1]) So Malder, Tanner, Valentia, Andrada.

fuso modo fassen könnte: es gibt drei Personen, und diesen Begriff auf den einen Gott anzuwenden imstande wäre. Ja, er werde umso leichter glauben, daß die drei Personen ein Gott seien, je weniger ihm die philosophischen Argumente gegen dieses Mysterium bekannt seien. Malder rede zwar hier vom Glauben an die Trinität unter dem N. T., aber dasselbe könnte auch für das A. T. und für die Inkarnation gelten. Auch der einfältigste Mensch könne es fassen: Gottes Sohn kommt vom Himmel und wird geboren, um durch Leiden und Tod für unsere Sünde genug zu tun. Und wenn Andrada selbst zugestehe, daß sogar die halbvertierten Äthiopen das Obengenannte gelernt haben, so haben sie ja den expliciten Glauben, durch den sie selig werden. Keiner ist so stupide, daß er nicht, besonders wenn die Lehrenden ihre Pflicht tun, „aliquam fidem explicitam" haben könnte, mag auch die Erkenntnis und der Glaube des gemeinen Volkes nicht so hervorragend sein, wie bei den Gelehrten. Dazu kommt, daß der Glaube nicht Werk des Menschen, sondern Gottes ist.

Wenn Bannez (II, 2, q. 2, a. 8, dub. 2, concl. 1; vgl. F. i. I, S. 239 f.) zugunsten der fides implicita anführt, daß sie sich von der fides explicita nicht der Art nach, sondern wie „aliquid involutum" und „id ipsum explicatum" unterscheide, so weist Zobel dies als eine Vertauschung der „fides, qua" mit der „fides, quae" zurück. Wenn man eine Hand in ein Tuch einwickelt, bleibt sie zwar dieselbe Hand. Aber, wer die nackte Hand sieht, sieht deshalb noch nicht die eingehüllte. Wer das dogma implicans glaubt, glaubt noch nicht das dogma implicatum. — Wenn endlich Castro-Palao (vgl. F. i. I, S. 283 ff.) das Dogma mit dem Lichte vergleicht, das man sowohl an sich als in der Sonne betrachten könne, so befürchtet Zobel, daß die Papisten, die das Licht in der Sonne eingewickelt sehen, schließlich auch in natürlichen Dingen mit sehenden Augen nichts mehr sehen werden. Und wenn Suarez hierzu sagt: Wer explicite glaubt, daß Christus wahrer Mensch ist, glaubt implicite, daß er lachensfähig ist, — so ist auch hier wieder Natürliches und Geistliches verwechselt und vermengt. Auf jenem Gebiete gelten Vernunftgründe, auf diesem Autoritäten. Dort ist ein „scibile implicatum" in einem „scibile implicans" sozusagen naturgemäß eingeschlossen, hier nur durch eine Setzung des

göttlichen Willens (vgl. oben S. 202. 176 f.). Wer glaubt, daß Christus wahrer Mensch ist, glaubt damit zugleich nicht wirklich implicite, daß er lachen konnte, sondern ihm steht zuerst fest, daß Christus Leib und vernünftige Seele hatte. An die Lachensfähigkeit hat er vielleicht noch garnicht gedacht, oder er leugnet sie vielleicht, da sie kein wesentliches, sondern ein konsekutives Merkmal ist. Am allerwenigsten beweist dies Beispiel etwas für die fides implicita des gemeinen Haufens, der mit den Gesetzen der Logik absolut nicht Bescheid weiß und nur solche Artikel glaubt, deren Kenntnis er aus der Schrift geschöpft hat. Somit ist festgestellt, daß es gar keine fides implicita gibt (III, § 21—28).

Aber Zobel will auch noch die speziellen papistischen Lehrsätze darüber widerlegen.

Sektion II stellt die orthodoxen Gegenthesen, die Zeit vor Christus betreffend, auf (vgl. oben S. 205—7).

1. „Vor Christus ist kein Heide, viel weniger ein Jude durch einen in dem Glauben an Gott und dessen Vorsehung implicierten Glauben an die Trinität und an Christus selig geworden". — Natürlich gilt der Satz ebensogut für die Zeit nach Christus, da ja nach ψ 19, 4 f., Mk. 16, 15. 20; Akt. 17, 30 nach Christus das Evangelium aller Kreatur verkündigt worden ist. Er wird durch alle Argumente für die folgende These, — daß der Glaube an Christus notwendig für alle ein expliciter sein muß, — bewiesen, besonders aber durch den Nachweis, daß die übrigen Artikel keineswegs in den beiden von Gottes Dasein und Vorsehung enthalten sind. Diese nämlich sind Objekt der fides naturalis, die als solche nie salvifica ist. Seligmachend ist nach Röm. 10, 17 allein der Glaube, der aus dem Hören des gepredigten Gotteswortes stammt. Hiernach sind die Heiden selbst unter Voraussetzung der Erkenntnis Gottes und seiner Vorsehung fern von Gott (Eph. 4, 18; 2, 12; Gal. 4, 8). Auch Thomas, Sanchez, Estius[1], Valentia und Bannez lehren, daß zum Seligwerden der Mensch immer etwas Übernatürliches glauben müsse, bezw. daß die natürliche Gotteserkenntnis wegen ihrer minderen Gewißheit und der Irrtümer des durch die Sünde verdunkelten Intellekts dazu nicht ausreiche. Ist aber der Glaube an jene zwei Artikel fides naturalis, also nicht salutaris, so können die übrigen, nur durch Offenbarung bekannten Artikel darin nicht ent-

[1]) Kanzler in Douay, Kommentator des Lombarden († 1613).

halten sein. Behaupten die Scholastiker[1] dies dennoch insofern, als jene durch die Vernunft beweisbaren Artikel auch mit übernatürlichem Glauben geglaubt werden können, so leugnet Zobel nicht, daß das „articuli mixti" sind, wohl aber, daß die Heiden gemeinhin einen solchen supernaturalen Glauben gehabt haben. Wohl mag auch ihnen im A. T. das Wort Gottes nicht ganz verborgen gewesen, sondern durch reisende Propheten, auswandernde, handeltreibende und Proselyten gewinnende Israeliten, auch durch den selbst nicht heidnischen, weil kanonisch gewordenen Hiob verkündet worden sein. Die Sibyllen freilich gehören ins Fabelreich; ihre sog. Weissagungen sind nach Christus entstanden; denn sonst wäre ja den Heiden die Inkarnation deutlicher, als den Juden, verkündet worden. Ist also der wahre Glaube auch zu den Heiden gekommen, so doch nicht durch Heiden, die außerhalb der Kirche vom hl. Geiste in außerordentlicher Weise erleuchtet gewesen wären. Noch weniger folgt hieraus, daß Heiden durch einen in jenen beiden Artikeln implicierten Glauben an Christus selig geworden wären. Propheten und andere Israeliten würden ihnen doch nicht nur diese zwei, sondern den Artikel von Christus vorgelegt haben. Daß dies geschehen ist, beweist das Buch Hiob (19, 25), vor allem die Propheten selbst, die doch den Heiden dasselbe, wie den Israeliten, gepredigt haben werden. Ist das richtig, so waren die Heiden zum expliciten Glauben an den wahren Messias verpflichtet, oder sie sind durch eigene Schuld der Verdammnis verfallen. Gesetzt aber auch, sie haben die zwei Artikel supernaturaliter geglaubt, so enthalten diese doch nicht die andern, z. B. den von der Trinität und von Christus, implicite. Die Papisten sollen nur eine Silbe aus der Schrift anführen, welche besagt, daß die Offenbarung dieser Spezialartikel in jenen beiden allgemeineren enthalten ist, oder sie sollen schlußmäßig beweisen: Gott ist, also ist er dreieinig. Und vermöchten sie das, so käme man auch nur auf eine „fides, quae creditur, implicita" hinaus. Schließlich redet Hebr. 11, 6 gar nicht von Gottes Vorsehung, sondern von Gottes jenseitiger, übernatürlicher Vergeltung. In dem Glauben an diese kann aber der Glaube an Inkarnation und Passion des Sohnes Gottes erst recht nicht eingeschlossen sein. Auf den Einwurf (Becanus), daß

[1]) So Becanus, Soto, Valentia, Henriquez, Thomas, Sixtus von Siena.

man doch sagen könne, wer die Artikel von Gottes Dasein und Vorsehung glaubt, weil sie von Gott offenbart sind, habe aus dem gleichen Grunde den ausdrücklichen Willen, auch die andern zu glauben, und so könne man doch in diesem Sinne von implicitem Glauben reden, wie auf den weiteren Einwurf, daß der Artikel von der Trinität ja der Natur der Sache nach in dem von Gottes Dasein und der von der Erlösung durch Christus nach Gottes freiem Willen in dem von Gottes Vorsehung enthalten sei, und so könne man doch den, der expreß an Gottes Dasein glaubt, für einen solchen ansehen, der implicite auch an den einen Gott in drei Personen glaubt, antwortet Zobel, daß weder vom Glaubenwollen noch vom Gläubigscheinen auf den wirklichen Glauben geschlossen werden kann. Wohl könne man in gewissem Sinne sagen, daß die Artikel von der Erlösung nach Gottes Wohlgefallen in dem von der Providenz eingeschlossen seien, aber daraus folge nur, daß jene sonst gar nicht bekannt sein würden, wenn sie nicht offenbart worden wären. Die Ansicht des Bannez finde sich auch bei Valentia (t. 3, disp. 1, q. 2, p. 4, ass. 3) widerlegt, und etliche Scholastiker hätten auch nur hypothetisch zu behaupten gewagt, daß gewisse Heiden ohne Kenntnis des Erlösers selig geworden seien. Gegner, wie Conink und Castro-Palao, hätten sogar zugestanden: wenn in dem Glauben an Gottes Vorsehung der Glaube an den Gottmenschen enthalten wäre, dann könnte ebensogut der Glaube an alle sieben Sakramente darin enthalten sein etc. Wie schon gezeigt, steht Hebr. 11, 6 der orthodoxen These nicht entgegen. Auch die Papisten, außer Arriaga (II, 2, disp. 12, sect. 4, subs. 1, concl. 2, n. 18), der den Glauben an den Vergelter im A. T. nicht in jedem Falle für notwendig erachtet, hätten doch nicht zu behaupten gewagt, daß der Glaube an diese beiden Artikel an sich genüge, sondern immer nur in Verbindung mit dem Glauben an die anderen darin enthaltenen. Ferner bezeichne die Schrift oft an einer Stelle den Glauben an ein Dogma als heilsnotwendig, ohne damit den Glauben an ein anderes Dogma, das sie anderswo vorschreibt, auszuschließen. Man dürfe demnach nicht schließen, daß jenes allein zum Heil genüge. Hebr. 11, 6 hat der Apostel nur die beiden ersten und leichteren Glaubensobjekte erwähnt, die zur Erweckung der Hoffnung am notwendigsten sind, worauf es ihm an jener Stelle an-

kam. Auch das Elihu-Wort, Hiob 35, 11: „Gott macht uns gelehrter, denn das Vieh“ widerspricht nicht der orthodoxen These. Thomas, der (wie Augustin und Calov) Elihu für einen Heiden hält, schließt daraus auf außerordentliche Geistesoffenbarungen an etliche Heiden, durch die die übrigen „fides implicita in fide majorum“ gehabt hätten. Aber selbst wenn Elihu ein Heide wäre, so besagt sein Ausspruch nicht: Gott lehrt uns ohne das Licht seines Wortes die fides salvifica. Noch weniger wird das Verdienst des Blutes Christi eingeschränkt, wie Salmeron (t. 12, tr. 31 in Act.) meint, wenn es keinen Juden oder Heiden ohne durch fides explicita gerettet hätte. Die Schuld des Nichtseligwerdens liegt doch immer am Menschen, und es wäre der Majestät Christi wenig angemessen, wenn die Frucht seines Todes auch Unwissenden und Widerwilligen zuteil würde. Wenn Henriquez (t. 1, l. 1, c. 5, n. 4 u. c. 16, § 3) sagt, die Heiden seien zwar nicht an das mosaische Gesetz gebunden gewesen, es müsse aber auch für sie irgendein allgemeines Heilmittel gegeben haben, eben impliciten Glauben an Christus und Buße, so entgegnet Zobel, daß die Heiden gleichwohl verpflichtet gewesen wären, sich der jüdischen Religion anzuschließen. Aber auch wenn sie Juden wurden, wurden sie nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben an die Satisfaktion des künftigen Messias, des Gottmenschen, selig. Die fides implicita nützte ihnen also gar nichts (III, § 29—39).

2. „Expliciter, distinkter und spezieller Glaube an die Trinität und den Gottmenschen Christus, der durch Leiden und Tod die Menschen erlösen wird, war für alle, majores wie minores, auch vor Christi Ankunft nec. med. sowohl zur Rechtfertigung als zur Seligkeit notwendig.“ — Diese zweite orthodoxe These richtet sich gegen den zweiten, dritten und vierten päpstlichen Lehrsatz der zweiten Sektion (vgl. oben S. 206 f.). Sie setzt voraus, daß Trinität und Inkarnation aus dem A. T. zu beweisen sind, was Hülsemann und Weller gegen Calixt erwiesen haben. Es bleibt also nur übrig, die Notwendigkeit des expliciten Glaubens an diese Artikel für die Zeit des A. T. zu erhärten. Die Notwendigkeit des expliciten Glaubens an die Trinität ergibt sich aus der Definition des wahren Gottes, an den man zur Seligkeit glauben muß — und das ist allein der dreieinige —, aus der unteilbaren Einheit der drei Personen — da nur so das wahre Wesen

Gottes salvifice erfaßt werden kann —, aus der Identität unseres Glaubens mit dem der Vorchristlichen (Akt. 15, 11), aus der Cohärenz der Glaubensartikel — der gleichfalls explicite zu glaubende Artikel von Christus postuliert den von der Trinität —, endlich aus soviel Aussprüchen des A. T., die das Mysterium der Trinität offenbaren. — Der explicite Glaube an Christus wird als heilsnotwendig für das A. T. erwiesen durch alle Schriftworte, welche die Scholastik böswillig für die Notwendigkeit des impliciten Glaubens an Christus anführt (Akt. 4, 12; 10, 43), sowie durch alle, die den Vätern ausdrücklich distinkten Glauben zuschreiben (Akt. 15, 10 f.; 26, 6 ff.; Hebr. 1, 1), durch die deutliche Kennzeichnung der Eigenschaften und des Heilswerkes des wahren Messias im A. T. — ein Messias, von dem man nicht weiß, ob er Gott, Engel oder Mensch ist, ist kein wahrer Messias; von seiner Person weiß man dann überhaupt nichts —, durch das Wesen der Rechtfertigung, die eben in der Anrechnung des Verdienstes Christi besteht, — ohne hiervon zu wissen, hätten die Väter diesen Artikel überhaupt nicht glauben können —, durch die Präfiguration des Todes Christi in den alttestamentlichen Opfern, durch die Absurdität der fides confusa und durch den consensus patrum. Auch diese These wird sogar durch Aussagen des Widerparts (Arriaga, Sotus, Bannez) bestätigt. Sie wird nicht widerlegt durch Ex. 6, 3, woraus Thomas folgert, daß die Patriarchen bis Mose den wesentlichen Namen Gottes nicht gekannt hätten. Zobel meint, daß ihnen die Trinität trotzdem offenbart sein konnte. Da aber der Name Jhwh bereits in der Genesis in Worten der Väter vorkomme, so sei der letzte Teil jenes Verses als Bejahung erwartende Frage zu fassen. Der orthodoxen These steht auch nicht der „verborgene Gott“ in Jes. 45, 15 entgegen. Ist damit Gott selbst gemeint, so ist dabei an die Unbegreiflichkeit seines trinitarischen Wesens, seiner Ratschlüsse und Werke zu denken. Ist dies Wort aber vom Messias zu verstehen, so ist damit noch nicht die Unkenntnis und der konfuse Glaube privilegiert, sondern es ist nur ein Bekenntnis des unerforschlichen Geheimnisses der Inkarnation etc. Hos. 13, 14 und Jes. 28, 16 reden zwar nur im allgemeinen von einem Erlöser, aber andere Stellen um so ausführlicher und deutlicher. Gal. 3, 23 stelle der Apostel nicht exklusiv das Gesetz dem Glauben gegenüber, als wenn

dieser zur Zeit des Gesetzes nicht nötig gewesen wäre, oder die fides implicita genügt hätte (so Malder, Tanner, Valentia, Becanus), sondern er widerlege die Behauptung der Pseudoapostel, daß das Gesetz unnütz sei, wenn die Gerechtigkeit aus dem Glauben komme. Nach Paulus trieb das Gesetz indirekt zum Glauben. Ebensowenig ist von der feierlicheren Offenbarung und weltumspannenden Verkündigung des Evangeliums im N. T. nach Kol. 1, 26; Eph. 3, 3. 5 (so Conink und Malder), noch von der sträflichen Verachtung des Evangeliums durch die Juden nach 1. Kor. 1, 23 (so Conink) auf das Nichtvorhandensein einer ausreichenden Offenbarung im A. T. zu schließen. Mit der geistlichen Speise der Väter in der Wüste, 1. Kor. 10, 3, ist das Manna gemeint, nicht der Glaube, am wenigsten der implicite (so Valentia). Wenn endlich Hebr. 10, 1 das Gesetz als Schatten des kommenden Christus bezeichnet wird, so darf man auch hieraus nicht folgern, daß die Alten nur einen Schatten von Glauben gehabt haben. Die Existenz unter Schatten, d. h. Bildern, schließt den expliciten und distinkten Glauben an das Objekt, das unter diesen Schatten existiert und zu seiner Zeit leibhaftig erscheinen wird, nicht aus. Daß die angeführte Stelle gar nicht von einem unter Schatten verborgenen Objekte redet, hat Zobel hier geradeso außer acht gelassen, wie das von ihm selbst vorhin beigebrachte Beispiel, daß man eine in ein Tuch gehüllte Hand eben nicht sieht.

Aber auch die sonstigen Gegengründe gegen die orthodoxe These erklärt Zobel für nicht stichhaltig. Wenn man wohl eine Mehrzahl göttlicher Personen im A. T. dunkel und unbestimmt angedeutet, jedoch drei von einander unterschiedene eines und desselben Wesens nicht ausdrücklich offenbart findet und daraus schließt, daß man auch ohne expliciten Glauben selig werden kann[1], so macht man das Dogma von der Trinität unsicher. Gewiß leuchtet das größere Licht aus dem N. T. entgegen, aber auch das geringere Licht bleibt Licht. Schreibt man nur den majores, den Patriarchen, Propheten und Priestern, die Prärogative besonderer Erleuchtung über die Mysterien und damit den expliciten Glauben wenigstens nec. praec. zu, während die von Offenbarung und Amt ausgeschlossenen minores keinen irgendwie bestimmten Glauben nötig gehabt hätten, so haben doch die majores jene

[1]) So Becanus, De analogia V. et N. T., cp. 2, q. 3, n. 1.

Offenbarungen nicht bloß für sich empfangen, sondern um die minores zum Glauben daran zu bringen. Schon die Stammeltern haben ihren Kindern den Glauben an die Rechtfertigung durch den verheißenen Samen beigebracht, — daher und darüber Abels Streit mit Kain (Hebr. 11, 4). Dieselbe Lehre haben Henoch (Gen. 4, 26; Judä 14) und Noah (2. Petr. 2, 5; Hebr. 11, 7) verkündet, und erst recht die folgenden Patriarchen und Propheten, deren Worte der hl. Geist in literarischen Monumenten aufgezeichnet hat. Ihnen mußten aber alle glauben, als ob sie selbst durch besondere Offenbarung die res credendae suggeriert erhalten hätten (Num. 12, 8; 1. Sam. 8, 7; ψ 105, 15; 2. Petr. 1, 21). Sind auch die Aussagen dieser majores kurz und wenig zahlreich, sodaß man Bedenken tragen könnte, ob jeder aus dem Volke sich ihre Lehre sogleich angeeignet habe, so haben jene doch nicht nur das, was sie schriftlich niedergelegt haben, gepredigt, sondern sie haben als Familienväter ihre Hausgenossen, als Propheten und Priester die Gesamtheit unterrichtet und besonders beim Opfer über dessen Form und Zweck die gelehrtesten Reden gehalten. Nun bestreitet aber Conink auch den majores zur Zeit Christi den expliciten Glauben an dessen Gottheit und Erlösungstod (als Beispiel dient Nikodemus), und Malder, ebenso die Remonstranten sprechen den Aposteln während der Lehrtätigkeit Jesu den Glauben an die Inkarnation ab. Die Emmausjünger hätten sogar noch nach der Auferstehung an der schon vollbrachten Erlösung gezweifelt. Doch Zobel läßt das nicht gelten. Er wiederholt, daß man von dem Unglauben und der Blindheit derer, die zwar „gente“, aber nicht „mente“ Juden waren, nicht auf die Nicht-Notwendigkeit des expliciten Glaubens an Trinität und Inkarnation schließen darf. Christus tadelt gerade den Nikodemus, daß er nicht weiß, was er doch wissen müßte, nicht etwa bloß wissen könnte. Und wäre damals ein Apostel ohne expliciten Glauben an jene beiden Dogmen gestorben, so wäre er eben verdammt gewesen. Darum schilt ja Jesus so oft die Jünger, weil sie das Wort von seinem Leiden und Sterben nicht verstehen wollen. Aber daß er der wahre Sohn Gottes sei, das konnten sie, obwohl sie Leute aus dem Volke, einfache Zuhörer und noch nicht mit dem hl. Geiste ausgerüstet waren, auch damals schon sehr wohl glauben. Unzweifelhaft haben auch schon sehr viele Juden, wie Zacharias,

Hanna, Simeon, den leidenden Christus für den wahren Gott und Messias gehalten, wenn sie es auch aus Furcht nicht zu bekennen wagten. Zobel scheidet daher zwischen einer „fides vaga“ (vgl. oben S. 111), die sich auf die Gottmenschheit und das Amt des Messias bezog, und der „applicatio hujus fidei“ auf die bestimmte, schon gegenwärtige Person Jesu von Nazareth. Auch jene konnte selig machen und hat z. B. den Täufer selig gemacht (Joh. 1, 33), obschon man den verheißenen Messias noch nicht in diesem Individuum erkannte. Die Gegner aber sollen wissen, daß sie hier Thomas wider sich haben, der die Erkenntnis der Glaubensmysterien, je näher Christo, für desto voller erklärt (vgl. F. i. I, S. 111). Zobel selbst will freilich mit Suarez, Arriaga und Zeämann[1] für die Zeit um Christi Auftreten herum eine Dekadenz dieser Erkenntnis konstatieren. Als völlig absurd bezeichnet er Malders Einwand gegen die Notwendigkeit expliciten Glaubens im A. T.: wenn Gott diesen Glauben allen geschenkt hätte, wäre er für damalige Zeit zu freigebig, wenn er ihn nur wenigen spirituales gegeben hätte, zu sparsam gewesen. Ein solcher Exzeß oder Defekt Gottes in seinem Wohltun müsse nach Mt. 20, 15 durchaus abgelehnt werden. Für jene Zeit war es durchaus angemessen, daß Gott die Gnade des notwendigen expliciten Glaubens an den Messias allen gab, denn sonst hätte er viele verdammt, weil sie das nicht geglaubt hatten, was sie garnicht glauben konnten. Tadelt es Malder, daß das A. T. so dem N. T. völlig gleichgestellt werde, so macht Zobel als Prärogativen des letzteren die vollkommen deutliche Erscheinung und vollkommen explicierte Namhaftmachung der Trinität (Mt. 3, 16 ff.; 28, 19), die reale Darstellung des Messias im Fleische und damit dessen bei weitem leichtere Erkenntnis (Lk. 10, 13 f.; Gal. 4, 4; 2. Kor. 3, 18) geltend. — Als letztes Hilfsmittel benützen die Scholastiker noch die Distinktion zwischen salus perfecta und imperfecta. Sie geben zu: in den Himmel kommt man nur durch expliciten Glauben; aber daraus folge nicht, daß alle, die im A. T. selig geworden sind, diesen Glauben besessen haben. Sie seien vielmehr mit implicitem Glauben der salus imperfecta im Limbus teilhaftig geworden, bis dort durch den Täufer, Lazarus u. a. der explicite Glaube gepredigt wurde, sodaß sie mit

[1]) Luth. Prediger in Kempten, „Unkath. Papsttum“, t. 1, art. 15, cp. 9.

Christus den Himmel einnehmen konnten (so Bannez; vgl. F. i. I, S. 242). Zobel akzeptiert das zuerst gemachte Zugeständnis; allein den „limbus patrum“ habe schon Dannhauer richtig einen „nimbus veritatem obnubilans“ genannt. Vor Christi Deszensus schon haben die drei Erzväter und somit auch die andern Frommen Gott gelebt (Luk. 20, 38), d. h. perfectam salutem besessen. Da sie dieselbe aber nach Bannez nicht ohne expliciten Glauben erlangen konnten, so haben sie diesen bereits vor ihrem Tode gehabt (III, § 40—60).

Sektion III bringt nun noch die orthodoxen Lehrsätze über den Glauben in der Zeit nach Christus.

1. „Für keinen genügt im N. T. zur Seligkeit der Köhlerglaube, mit dem man glaubt, was die Kirche glaubt, ohne zu wissen, was sie glaubt“ (vgl. oben S. 207). — Auch dies folgt selbstverständlich wieder aus der Natur dieses Glaubens, als höchstgradiger ignorantia, — denn er hat überhaupt kein Objekt — wie aus der Nutzlosigkeit fremden Glaubens. Was half es den törichten Jungfrauen, daß die Lampen der klugen mit Oel versehen waren? Jeder soll in seinem eigenen Geiste gewiß sein (Röm. 14, 5), jeder für sich selbst Rechenschaft ablegen (Röm. 14, 12). Wie könnte man das für einen anderen tun? So wenig, als man dadurch satt wird, daß ein anderer ißt. Hat Christus den Glauben derer, die den Gichtbrüchigen zu ihm brachten, angesehen, als er diesem die Sündenvergebung verkündigte (vgl. F. i. I, S. 30), so ist eben dessen Glaube miteingeschlossen zu denken. Die Beispiele vom Centurio (Mt. 8, 13) und von der Kananäerin (Mt. 15, 28) beweisen nur, daß jemand durch fremden Glauben leiblich geheilt werden kann[1]. Zudem leidet der Köhlerglaube an drei Absurditäten: 1. Der Papist will glauben, was die Kirche glaubt; aber was versteht er unter Kirche? Außer den uns schon aus Balduin, Calixt, Joh. Meisner u. a. bekannten Ausführungen zu diesem Punkte bemerkt Zobel noch: falls man unter Kirche ein ökumenisches Konzil verstehen wollte, so würde man ein „non — ens“ glauben, denn ein solches habe es überhaupt nie gegeben. Soll aber „Kirche“ soviel als „Menge der Gläubigen“ sein, so würde sich der possenhafte Satz ergeben: Ich glaube, was ich und die anderen Glieder der Kirche glauben“; denn der Köhler ist ja selbst

[1]) Z. wendet sich hier gegen Stapleton (Prompt. cath., P. I, dom. 18. p. Pent., n. 2).

ein Glied dieser Menge. 2. Die Köhlerantwort: „Ich glaube, was die Kirche glaubt, und die Kirche glaubt, was ich glaube“ ist ein circulus vitiosus, dessen man sich bei einer ernsten theologischen Verhandlung nicht bedienen darf. 3. Ein solcher Köhler ist einem Philosophen gleich, der alle Sätze Platos glaubt, ohne sie gelesen zu haben (vgl. oben S. 152. 200), einem Bürger gleich, der kein Gesetz beobachtet und doch sagt, er erfülle sie alle durch die anderen Bürger, die sie beobachten. Dieser Köhlerglaube, der nur deshalb verteidigt wird, um die Autorität der Kirche der der Schrift überzuordnen, führt als schweren Schaden einmal eine verderbliche Sicherheit und nachlässige Unwissenheit mit sich[1], sodann aber auch gefährliche Zweifel an der Wahrheit des heilsnotwendigen Glaubens, indem man diesen dem Urteil anderer Menschen überläßt, ohne selbst zu forschen, und indem in Versuchungen das Gewissen nur zu leicht an der Autorität der Kirche irre wird (vgl. oben S. 120 [Balduin] und S. 177 [Dannhauer]). Von den katholischen Zeugen, die auch hier wieder für die orthodoxe These ins Feld geführt werden, bemerkt Zobel aber ganz richtig, daß sie alle nur jene krasse Behauptung bekämpfen: „quod aliqui nullam plane notitiam symboli requirant et solum „hoc dicere: ‚credo, quod ecclesia credit‘ sufficere dicant“. Sonst treten auch sie deutlich und oft nur zu gern für den Köhlerglauben ein[2]. Was sie aber dafür an Vernunftgründen vorbringen, ist kaum der Widerlegung wert. Solche unverständige Bauern, alte Weiber und sonstige Leute aus dem Volke, die von keinem Mysterium etwas verstehen und doch mit Recht gläubig heißen sollen, mag es wohl unter dem Papsttum geben, wo über diese Mysterien nichts oder wenig oder nur Verworrenes gepredigt und man von der Kanzel nur mit Fabeln, Possen, Allegorien, Geschichten und Theatergesten, höchstens mit der Einprägung eines Kirchen- oder

[1]) Z. beruft sich hierfür auf den ref. Professor Amandus Polanus (Schlesier; † 1610), Syntag. theol., l. 9, c. 6 (z. T. wörtlich aus Calvin).

[2]) So der Jesuit Jak. Keller in München († 1631), der in seinem „Kathol. Papsttum“, t. 1, art. 2, cp. 4, § 18, zuerst richtig lehrt, daß es auch für das gemeine Volk nicht ausreiche, implicite und generatim zu glauben, was die Kirche glaubt, sondern daß gewisses speciatim und explicite zu glauben sei, aber schon auf der nächsten Seite sagt: „Andere Artikel belangend kann einer sich wohl mit Köhlers Glauben behelfen, besonders der nicht tief in die Schrift gesehen. — In schwersten Artikeln zwar ist's meiniglichen rühmlicher, dem gemeinen Konsens der Kirchen seinen Verstand zu unterwerfen.“

göttlichen Gebotes abgespeist wird, während das Bibellesen verboten ist. Ganz anders liegt dagegen die Sache in unseren Kirchen. Selbst auf dem Dorfe werden das ganze Jahr hindurch die Evangelien und Episteln ausgelegt, in denen alle Hauptstücke unseres Glaubens enthalten sind. Von Kindheit an wird der Katechismus eingeprägt; wiederholt werden Prüfungen abgehalten. Die Schriftlesung wird eifrig empfohlen. Man kann wetten, daß die meisten unserer Bauern und Frauen den Kampf im Disputieren über Glaubenssachen, Bibelsprüche und biblische Geschichten mit einer ganzen Mönchsherde aufzunehmen vermögen, was sogar Joh. Cochläus, „De actis et scriptis Lutheri", S. 55, zugesteht. Gesetzt aber auch, es gäbe solche beschränkte Menschen, so ist von ihrer langsamen Fassungskraft noch kein Schluß auf das Wesen des Glaubens selbst zu machen. Darf man von einem ungebildeteren Physiker auf eine ausführlichere und eine beschränktere Physik schließen? In diesem Beispiel verwechselt allerdings Zobel selbst die „fides, qua" mit der „fides, quae" (vgl. oben S. 215). Noch bedenklicher ist der fernere, wieder von Chamier entlehnte Vergleich, daß ein Bauer so gewiß wahren, wenn auch schwachen Glauben hat, wie ein an Händen und Füßen Verstümmelter einen wahren menschlichen Körper besitzt. Das soll aber beileibe nicht von jenem krassen Köhlerglauben gelten, der weder vollkommen noch unvollkommen, weder stark noch schwach, sondern überhaupt kein Glaube ist, „sed de Bellarmini exemplo, „quod est hominis, qui adhuc verba articuli (Deum esse patrem „et filium et spiritum s. etc.) tenet, et solum sensum exactissi- „mum ignorat adeoque non omnino ignorans (!) supponitur". So wird der erst getadelte, dann entschuldigte Kardinal schließlich noch als Muster zu Ehren angenommen (vgl. oben S. 210 f.). Das mit „non omnino ignorare" bezeichnete Wissen, mit dem sich Zobel hier bei gewissen simplices befriedigt erklärt, ist nach den hochtönenden Forderungen expliciten Glaubens allerdings recht bescheiden. — Aber auch der weitere, auch hier von den Gegnern wiederholte Einwurf, daß ohne die Möglichkeit impliciten Glaubens eine unermeßliche Menge sonst guter Christen verloren gehen würde (so Em. Sa), verfängt nicht. Da jeder soviel zulernen kann, wie zur Seligkeit erforderlich ist, so ist Gott nicht ungerecht, wenn er die sträflich Nachlässigen den Teufeln beigesellt. Völlig verkehrt ist auch der Einwand, daß die gute Absicht gerade des im-

pliciten Glaubens selbst einen Glaubensirrtum decke[1]. Wenn fremder Glaube nicht einmal einem Irrtumsfreien nützt, wieviel weniger einem Irrenden, der noch dazu die von Christus aufgetragene Pflicht genauer Prüfung versäumt. Sodann gehört der Glaube zur Gottesverehrung. Gott wird aber nicht rite verehrt, wenn die Absicht und das Objekt, worauf sie sich richtet, nicht mit dem Worte Gottes übereinstimmt. Wer darf behaupten, es stimme mit diesem überein, wenn man in guter Absicht glaubt, daß die Trinität eine Frau oder Christus ein Mädchen sei? Und ein solcher Glaube soll nach Joh. Scheffler gar noch verdienstlich sein (III, § 61—70)!

2. „Expliciter Glaube an die Trinität und den Gottmenschen Christus, der durch sein Leiden und Sterben alle erlöst, ist im N. T. nec. med. für alle zur Seligkeit notwendig" (vgl. oben S. 208 die zweite papistische These der dritten Sektion). — Hierbei legt Zobel zunächst das größte Gewicht auf eine genaue Unterscheidung und Herausstellung der Fundamentalartikel. Wie Dannhauer mit Recht sage, sei der Synkretismus durch eine zu sorglose Definition derselben erstarkt. Folge man aber den Distinktionen eines Nik. Hunnius, Hülsemann und Dannhauer, dann ergebe sich, daß die in der These genannten Artikel die Prinzipalartikel κατ' ἐξοχήν sind. Die Irrelevanz einer Unterscheidung zwischen der Zeit vor und der Zeit nach der ausreichenden Verkündigung des Evangeliums innerhalb der christlichen Ära ist schon früher nachgewiesen worden. Die Notwendigkeit des Glaubens an die Trinität und die Inkarnation auch für diese Epoche ergibt sich ja erst recht aus der Schrift, dem Athanasianum und auch aus Zeugnissen des Widerparts[2]. Dabei ist sich Zobel bewußt, daß manche dieser Zeugen doch wieder den eben angegebenen Zeitunterschied beobachten (das Beispiel des Cornelius[3]), also weit von den Lutheranern abgehen. Die gegnerischen Einwände jedoch sind taube Nüsse. Arriaga (t. 5, disp. 12, sect. 2, subsect. 2, n. 18) verweist auf die Methode des Katechumenen-Unterrichts. Die äußerliche Vorlage des Glaubensinhalts, aus der nach Röm. 10 der Glaube

---

[1]) Z. zitiert hiergegen die Ausführungen des ref. Prof. Joh. Küchlin († 1606), Ecclesiarum Holland. et Westfries. catechismus, disp. 106.

[2]) So Thomas, Malder, Mauden, Becanus.

[3]) So Valentia und Salmeron.

entstehe, müsse doch in einer gewissen Aufeinanderfolge stattfinden. Man sagt also den Katechumenen zuerst: Gott ist das unendliche Sein, das höchste Gut, und darauf andere Mysterien. Nun kann der Katechumene ganz wohl das erstgenannte Mysterium glauben, ohne von dem zweiten gehört zu haben. Und wenn er jenes mit übernatürlichem Glauben glaubt, ist es doch möglich, daß er durch diese Erkenntnis dazu angeregt würde, Gott über alles zu lieben, und damit würde er konsequenterweise, noch ehe er expliciten Glauben an die Inkarnation hatte, gerechtfertigt sein, wie man ja auch schon im A. T. einen Akt der contritio vollziehen und damit das Heil erlangen konnte. Zobel findet den Zwischenraum zwischen der Vorlegung des Mysteriums von Gott und der des Mysteriums von Christus zu groß veranschlagt. Die Lehre von den drei göttlichen Personen und der Inkarnation der mittleren lasse sich im Unterricht in ganz kurzer Zeit einprägen. Die Erfassung nur eines Glaubensteils würde weder zur Rechtfertigung noch zur Seligkeit ausreichen. Das wäre nur „fides inchoata". Im übrigen müsse dem Katechumenen zuerst die Lehre von der Trinität und dann erst die von Gott, als unendlichem Sein und höchstem Gute, vorgelegt werden. Im umgekehrten Falle hätte derselbe überhaupt noch nichts von dem wahren Gott, dem dreieinigen, gehört. Noch viel weniger dürften ihm andere Mysterien vor dem der Inkarnation vorgelegt werden, von welchem, als von ihrem Zentrum, sie alle erst abzuleiten sind. Allein selbst wenn ein Mensch durch die Erkenntnis Gottes als des „ens indefinitum" dazu bewogen werden könnte, Gott über alles zu lieben, so liebte er doch weder den wahren Gott, noch liebte er ihn wahrhaft noch auf schuldige Art, denn er liebte ihn nur als natürlichen Wohltäter des Menschen, aber nicht sofern er durch seinen Sohn von Sünde und ewigem Tode befreit. Solchen Glauben könnte auch ein Heide haben, und darum ist es auch gar kein übernatürlicher Glaube. Die contritio reicht aber ohne die wahre fides zur Rechtfertigung nicht aus, sonst wäre auch Judas durch seine bittere Reue gerecht und selig geworden. — Malder (l. c. a. 6, dub. 1) macht mit etwas besserem Rechte gerade auch im Hinblick auf das N. T. gegen Calvins Bezeichnung des impliciten Glaubens als reine Ignoranz geltend, daß bei den Philosophen ein „Wissen in universali" nicht ein Nichtwissen, sondern ein

unvollkommenes Wissen bedeute. Und wie das „Wissen in universali“ die Disposition für das „Wissen in particulari“ sei, so sei auch der implicite Glaube eine wertvolle Vorbereitung für eine ausgewickeltere Kenntnis der Glaubensgegenstände. Allein Zobel erklärt es für durchaus unphilosophisch, zwischen „scientia in universali“ und „scientia in particulari“ zu scheiden und jene als die unvollkommenere zu bezeichnen. Aristoteles (Metaph., l. 13, c. 10; Nikom., l. 6, c. 3) habe die ἐπιστήμη, das Wissen, überhaupt nur auf τὰ καθόλου, auf das Allgemeine bezogen und sehe gerade in diesem das Vollkommene, das Notwendige und Ewige, das nicht dem Werden und Vergehen unterliege. Das ist allerdings zutreffend. Freilich ist Aristoteles sich nicht konsequent geblieben. Denn wenn er gegen Plato behauptet, daß das Allgemeine nicht selbständig über den Einzeldingen schwebt, sondern in ihnen ist, die Einzeldinge also Träger aller Prädikate, auch der nicht zufälligen, sind, so müßten doch sie gerade das Objekt des Wissens bilden. — Doch selbst wenn Malder das Wort „Wissen“ nur im populären Sinne von irgendwelcher „Kenntnis“ gebrauchte, könnte er, wie Zobel weiter ausführt, nicht beweisen, daß eine „notitia in universali“ unvollkommener wäre, als eine „notitia in particulari“. Könnte man nicht einwenden: Wer weiß, daß jeder Jesuit ein Ketzer ist, der hat ein vollkommeneres Wissen, als wer nur weiß, daß Malder ein Ketzer ist? Denn wer dies von Malder weiß, weiß nicht ohne weiteres, daß dasselbe auch von Bellarmin, Tanner u. a. gilt. Wer aber weiß, daß alle Jesuiten Ketzer sind, weiß dann mit Leichtigkeit, daß dasselbe auch von Malder u. a. gilt, wenn er nur hört, daß irgendwo ein Jesuit Malder, Conink oder Erbermann existiert. Wäre dieser Beweis schlußkräftig, so würde er mehr beweisen, als die Gegner wünschten. Es würde sich als Folge ergeben, daß der implicite Glaube, den Malder mit der „scientia universalis“ vergleicht, vollkommener wäre, als die fides explicita, die er mit der „scientia in particulari“ vergleicht. Aber das angeführte Beispiel paßt gar nicht. Was Malder „scientia in universali“ nennt, ist nichts anderes, als die Kenntnis eines allgemeinen Urteils. Was er „scientia in particulari“ nennt, ist nur die Kenntnis von singulären Urteilen, die in dem allgemeinen Urteil durch besondere logische Unterordnung enthalten sind. Das solle doch Malder einmal auf den impliciten und expliciten Glauben

anwenden! Ein Satz impliciten Glaubens ist: Christus ist unser Heiland. Ein Satz expliciten Glaubens ist: Christus ist der Gottmensch, der uns durch sein Leiden und Sterben erlöst hat. Nun zeige doch einer, wie der, der den ersten Satz glaubt und weiß, daraus den zweiten logisch ableiten kann! Diese letzten Sätze Zobels sind jedoch nicht so präzis, und das gewählte Beispiel ist nicht so zutreffend, wie man erwarten müßte. Es frappiert zunächst, daß der Satz: „Christus ist unser Heiland" ein Paradigma für impliciten Glauben sein soll. Aber das wird ja verständlich, wenn uns der zweite Satz darüber belehrt, daß die Aussagen darüber, wie Christus unser Heiland werden konnte (als Gottmensch) und wodurch er es geworden ist (durch sein Leiden und Sterben), in dem ersten nicht deutlich ausgesprochen, also nur implicite enthalten sind. Indem Zobel nun mit Recht leugnet, daß mit der Kenntnis des ersten Satzes auch die Kenntnis der näheren Bestimmungen im zweiten ohne weiteres gegeben sei, bleibt es doch mißlich, daß er sich eines Beispiels bedient, nach welchem das Besondere in dem Allgemeinen — um in der Sprache der orthodoxen Lutheraner zu reden — überhaupt nur durch göttliche Offenbarung enthalten ist. Wir vermissen also auch hier die stringente Durchführung des Nachweises, daß mit der Kenntnis eines universellen Urteils noch durchaus nicht die Kenntnis aller darunter logisch zu subsumierenden Einzelurteile gegeben ist. — Gegen die Behauptung, daß die fides implicita doch eine Vorbereitung zum expliciten Glauben sei, bemerkt Zobel, daß sie selbst dann kein Glaube sei, da die Vorbereitung zu einer Handlung nie die Handlung selbst sei.

Versteifen sich die Gegner auch dieser orthodoxen These gegenüber auf eine ignorantia invincibilis, die teils in dem Mangel an Wortverkündigung, teils in dem Mangel an Fassungskraft begründet sei, so darf Zobel unter Hinweis auf seine früheren Ausführungen (vgl. oben S. 217 f.; 228 f.) noch betonen, daß man es schließlich doch mit Menschen und nicht mit unvernünftigen Tieren zu tun habe, daß Becanus schon von der fides supernaturalis im allgemeinen zugestehe, Gott erleuchte, soviel an ihm liegt, jeden Menschen, der in die Welt komme, und daß Sanchez bestätige, heute sei ein Überfluß von Predigern vorhanden, und die Glaubensmysterien seien überall verbreitet und kirchlich gefeiert. Und selbst wenn es eine

ignorantia invincibilis gäbe, so würden nach papistischem Zeugnisse (Thomas und Mauden) die Menschen zwar von der Sünde des Unglaubens entschuldigt sein, aber doch nicht selig werden. Reden aber die Gegner von außerordentlichen Bekehrungsweisen, auf welche man auch bei ignorantia invincibilis ohne expliciten Glauben selig werden könne, so sollen sie diese doch einmal namhaft machen. Es wird sich ergeben, daß keine dieser Weisen das gottgeordnete, notwendige Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit, den Glauben an Christus, unsern Erlöser durch Leiden und Tod, ausschließt. Denn ohne Glauben kann niemand Gott gefallen. Will man den expliciten, distinkten Glauben nur von Lehrern und Predigern fordern, so lehrt Zobel, daß die nur graduelle Verschiedenheit zwischen dem Glauben der neutestamentlichen majores und minores die Notwendigkeit expliciten und distinkten Glaubens für die letzteren nicht aufhebt. Für die Doktores bleibt noch außerdem sehr viel zu erkennen übrig, was sie zur richtigen Belehrung des Volkes nötig haben. Mit Sanchez und Marchantius möchte auch Zobel zwischen „explicite scire (scientia sc. accuratiori)“ und „explicite credere“ unterscheiden. Jenes besteht in dem Vermögen, auf eine Glaubensfrage nicht nur Antwort, sondern auch Rechenschaft zu geben, eine Behauptung zu begründen und zu erklären, dieses besteht in der vertrauensvollen Zustimmung zu einem durchs Gehör vernommenen und somit erkannten Glaubensobjekte (III, § 71—82).

3. „Alles was nach dem vorigen Lehrsatz nec. med. zur Seligkeit (ultima salus) zu glauben notwendig war, ist dies in gleicher Weise zur Rechtfertigung (prima salus).“ — Dieser Satz richtet sich gegen die dritte papistische These in Sektion III (vgl. oben S. 209). Die Beweise dafür sind folgende: Justificatio und salvatio beruhen auf den gleichen Ursachen. Die Schrift schreibt ganz ausdrücklich der fides explicita die Rechtfertigung zu. Auch Castro, Malder, Valentia, Bonacina und Sanchez bekennen, daß die erste salus das Anrecht auf die zweite gibt, und Tanner erklärt, daß die Unterscheidung einer zwiefachen salus eine der Begründung entbehrende Neuerung sei, von der weder die Kirchenväter noch die älteren Scholastiker etwas wissen. Dominikus Sotus unterscheidet nur verschiedene Stände der einen salus. Und dem schließt sich Zobel an: „Im Reiche der Gnade haben wir das ‚jus ad rem‘, im Reiche

der Herrlichkeit das ‚jus in re'." Zugleich erinnert er an Luthers goldenes Katechismuswort: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." — Das von den Gegnern zitierte Beispiel des Cornelius stürzt die orthodoxe These keineswegs. Gewiß war Cornelius gerechtfertigt, ehe Petrus zu ihm kam, aber nicht durch impliciten Glauben, der von Christi Person und Werk nichts weiß; sondern als frommer Proselyt des Tores glaubte er an den kommenden Messias. Petrus hatte ihm nur zu bezeugen, daß dieser in dem gekreuzigten Jesus erschienen sei. Auch hier ist der oben (vgl. S. 226) gemachte Unterschied sorgfältig zu beobachten „inter ob-„jectum fidei salvificae, quod est Christus quoad „ea, quae de persona et officio ejus credenda fuere inde post „promulgatum protevangelium, et objectum fidei histo-„ricae, quod nempe Jesus Nazarenus est ille promissus „Messias; quam applicationem ad hoc individuum, „sub Augusto Caesare natum, non fuisse necessarium „creditu nisi post evangelii de Jesu Nazareno per orbem „divulgationem, ultro admittimus". Danach wäre also Objekt des seligmachenden Glaubens allein der Christus in der Idee, wie ihn auch die Vorchristlichen kannten. Welche religiöse Bedeutung hat dann noch das geschichtliche Leben dieses Jesus von Nazareth, wenn es nur Objekt der fides historica ist? „Praestanda praestitit", sagt Hülsemann (Brev., cp. 8, § 6). Der Akzent liegt dabei auch für ihn auf dem ersten Worte. „Ex conditione illorum temporum" — er sagt freilich auch: „ex instituto dei" — ist es jetzt nec. med. notwendig zu glauben, daß der Nazarener der verheißene Messias ist. Aber von einer necessitas medii redet Zobel, der sich auf Hülsemann beruft, gar nicht einmal, er kann es auch gar nicht, denn seine Distinktion schließt es ja aus, daß die Gleichsetzung des unter Augustus geborenen Individuums mit dem verheißenen Messias Objekt der fides salvifica sein könnte. Zobel hat richtig erkannt, daß er mit seinen Ausführungen mit Nik. Hunnius (vgl. oben S. 111 f.) übereinkommt. — Die Papisten, die im Gegensatze zu Bannez die Suffizienz der fides implicita „ad utramque salutem" behaupten, räumen freilich auch ein, daß Cornelius sehr wohl über die notitia Christi von Petrus instruiert werden konnte, aber nur weil diese nec. praec. notwendig war, oder weil, nachdem das Evangelium promulgiert war, diese Kenntnis doch nec. med. notwendig

wurde, um zwar nicht die ewige Herrlichkeit, aber doch die Gnade zu besitzen.

Bannez, der die Notwendigkeit des expliciten Glaubens gerade für die prima salus leugnet, hat, um die Härte dieser Ansicht zu mildern, den Fall als ausgeschlossen erachtet, daß ein durch fides implicita gerechtfertigter Mensch sterbe, bevor er die fides explicita erlangt hat (vgl. F. i. I, S. 247 f.). Zobel erwidert hierauf, daß eine derartige Gnadenordnung der heiligen Schrift unbekannt sei. Die Durchführung derselben wäre, obwohl es Bannez leugnet, auch nur durch Wunder möglich. Nach dessen eigener Ansicht hätten nicht wenige fromme Heiden fides implicita an Christus gehabt. Soviel wir aber wissen, ist doch nicht zu allen nach der Apostel Zeiten eine wiederholte Verkündigung des Evangeliums gelangt. Also sind sie in ihrer Gerechtigkeit, die sie nach Bannez durch fides implicita hatten, gestorben und verdammt, was Bannez nicht zugeben will. Es bliebe demnach nur die schriftwidrige Möglichkeit, daß ihnen durch einen Engel oder durch einen auf wunderbare Weise dorthin gebrachten Menschen das Evangelium und damit die fides explicita verkündigt worden wäre. Ein solcher wunderbarer Empfang der fides explicita ist aber weder für Cornelius noch als allgemeine Regel anzusetzen. Sieht Bannez es geradeso als Sache der göttlichen Vorsehung an, daß ein mit fides implicita Gerechtfertigter nicht ohne fides explicita sterbe, wie daß ein Prädestinierter nicht in einer Todsünde sterbe, so weist Zobel diesen Vergleich ab; denn prädestiniert sein heißt nichts anderes, wie bis ans Ende in Gottes Gnade bleiben, also ohne Todsünde sterben. Daß Gott noch außer der Prädestination eine neue und besondere Sorge seiner Vorsehung darauf richte, daß der Prädestinierte nicht in Todsünde sterbe, ist nicht auszudenken. Stirbt er in Todsünde, so ist er eben nicht prädestiniert. „Habere fidem implicitam“ und „accipere fidem explicitam“ sind keine Korrelatbegriffe. Fides implicita und explicita stehen in keiner notwendigen gegenseitigen Abfolge, auf die sich die Vorsehung Gottes erstreckte. Die Schrift fordert vielmehr für erste und letzte salus einen und denselben Glauben, der aus dem Hören des von Christus und dessen Dienern, aber nicht von Engeln gepredigten Wortes kommt.

Die weitere Einwendung Bannez', daß ein unter Barbaren aufgewachsener, zum Vernunftgebrauche gelangter Mensch

sich zu Gott bekehren, von der Erbsünde gerechtfertigt werden und sich demnach mit dem in dem expliciten Glauben an Gott, den Rechtfertiger und Vergelter, enthaltenen impliciten Glauben begnügen könne, erklärt Zobel für eine reine petitio principii. Erst müßte erwiesen werden, daß ein solcher Mensch sich in heilbringender Weise zu Gott bekehren und ohne Glauben an Christus und Aneignung seines Verdienstes gerechtfertigt werden könne. Daß der Glaube an Gott, als Rechtfertiger und Vergelter, den Glauben an Christus enthalte, sei schon wiederholt widerlegt worden. Wie sollte jener Mensch auch den Glauben an den deus justificator fassen können, ohne etwas von den vornehmlichen und besonderen Ursachen der Rechtfertigung gehört zu haben, von der in Christus begründeten Barmherzigkeit Gottes, vom Verdienste Christi und von der fides apprehendens? Allein auch wenn Bannez Recht hätte, so folgte hieraus noch nicht, daß jener mit fides implicita selig werden könnte. Also müßte Bannez entweder mit uns bekennen, daß derselbe nicht gerechtfertigt wird, oder er müßte mit Leuten seines Schlages dem impliciten Glauben nicht bloß die Kraft zu rechtfertigen, sondern zugleich auch selig zu machen zuschreiben. (III, § 83—87).

4. „Von den Artikeln des Apostolikums sind die einen nec. med., die andern nec. praec. von allen explicite zu glauben, und außer ihnen noch gewisse andere entweder auch nec. med. oder nec. praec. et ordinis". — Diese These bildet den Gegensatz zur vierten papistischen in Sektion III (vgl. oben S. 209), welche für alle Artikel des Symbols wenigstens nec. praec. expliciten Glauben vorschreibt und außerdem für keine oder nur ganz wenige Artikel expliciten Glauben auferlegt. Sie ist dreigliedrig: a) Einige Artikel des Apostolikums sind nec. med. explicite zu glauben. Denn es enthält Artikel über den dreieinigen Gott und den Gottmenschen, als Erlöser, für welche nach der zweiten orthodoxen These (vgl. oben S. 230) diese Notwendigkeit besteht. b) Daß die übrigen Symbolartikel nec. praec. zu glauben sind, werden die Papisten nicht bestreiten, da sie ja für alle die necessitas praecepti geltend machen, und werden die Lutheraner gemäß der außerordentlich nützlichen Distinktion zwischen articuli fundamentales primarii und secundarii zugeben. Die necessitas praecepti, solche articuli secundarii zu glauben, folgt aus der allgemeinen

Vorschrift, in der Schrift zu forschen, die sich nicht auf die wenigen Fundamentalartikel beschränken kann, aus der Notwendigkeit des Wachstums der Gläubigen in der Lehre (Hebr. 5, 11–6, 2), aus dem dieser Notwendigkeit entsprechenden Zwecke des geistlichen Amtes wie der Schriftoffenbarung selbst, aus den Weissagungen des A. T. über die außerordentlichen Fortschritte der Gläubigen im N. T. (Joel 2, 28; Jes. 44, 3 f. u. a.) und aus den Gebeten der Frommen für das Wachstum des Glaubens („Den Glauben mehr', stärk' den Verstand, damit dein Nam' werd' wohl bekannt"). c) Das dritte Glied der orthodoxen These besagt, daß außer den Symbolartikeln noch gewisse andere nec. med. oder nec. praec. et ordinis zu glauben sind, während die meisten Scholastiker bei necessitas praecepti nur an die Symbolartikel denken. Diejenigen, welche dabei nur die kirchlich gefeierten oder die 14 Artikel der „Catechesis papistica" im Auge haben, schränken den Glauben noch mehr ein und vermehren die Glaubensfaulheit. Andere hängen wohl den Symbolartikeln noch weitere an, die aber nicht einmal zu den secundarii gehören, und lassen dabei höchst notwendige aus. Zu dem oben geforderten Fortschritt der Christen im Glauben gehören verschiedene im Apostolikum nicht enthaltene Artikel teils mit gleichem, teils mit größerem Recht, als die darin enthaltenen (III, § 88—92).

Von den doch notwendigen articuli praesuppositi fehlt im Apostolikum zuerst der von der Schrift, als der göttlichen und wahrhaftigen Regel für Glauben und Leben. Und doch erkennen wir die Autorität dieses Symbols und die Wahrheit seiner Artikel nur darum an, weil es in jedem Buchstaben mit der Schrift übereinstimmt. Sonst wäre das Apostolikum nach Gal. 1, 8 Anathema. Es fehlt der Artikel über die Erbsünde, über die aktuelle Sünde und die Universalität beider. Wie kann man ohne Wissen hiervon und ohne Glauben hieran an Christi Verdienst und die Rechtfertigung glauben (Mt. 9, 9; Lk. 18, 13)! Mag man auch Kromayer (Theol. pos. pol., loc. 7) zugestehen, daß der Mensch nicht sogleich am Anfange seiner Bekehrung über die Ursache seiner Deformität unterrichtet zu sein brauche, so ist doch die Kenntnis der Erbsünde nec. expedientiae notwendig (Apok. 2, 5 [!]), um die entgegengesetzte Ansicht zu verhüten, als sei man durch eine angeborene Heiligkeit imstande, das göttliche Gesetz zu erfüllen. Es fehlt ferner der

Artikel über die Universalität der göttlichen Barmherzigkeit. Zum mindesten bedürfte es einer sehr einleuchtenden Erklärung, um ihn im Apostolikum zu finden. Und er gehört doch zum Nerv des Christentums. Für die individuelle Aneignung der göttlichen Gnade ist er nec. med. zu glauben. Ja, ohne den Glauben hieran nützt aller Glaube an die Trinität, an Christus und dessen Verdienst nichts. Es fehlt endlich der Artikel über die poenitentia, deren wesentlichster Teil neben der contritio gerade der Glaube ist. Nun ist freilich Musäus (De eccl., P. 2, disp. 5, § 49) zuzugestehen, daß dieser Artikel implicite in dem von der Sündenvergebung enthalten ist. Allein das steht nicht im Widerspruch zur vorliegenden These; denn durch ausreichende Erklärung kann man schließlich die Spuren von allen Artikeln im Symbolum nachweisen. Es genügt doch auch nicht, den darin nominell enthaltenen Artikel von der Sündenvergebung zu glauben, wenn man nicht weiß, daß vor der remissio die contritio (poenitentia) erforderlich ist, und durch welche Mittel dem Bußfertigen die remissio zuteil wird. Das wäre nach Augustin (Quaest. ex Matth., qu. 11) Ketzerei. Diese Häresie schließt aber das Apostolikum nicht ausdrücklich aus, denn es sagt nicht: Ich glaube, daß die Sündenvergebung nur durch Christus und nur dem Bußfertigen zuteil wird. Also muß der Artikel von der poenitentia neben dem Apostolikum geglaubt werden. Und damit richtet sich auch die possenhafte Meinung von Bannez, daß nur der Priester die Form der als Sakrament bezeichneten poenitentia zu kennen brauche.

Von den articuli consectarii fehlt im Apostolikum zunächst der ohnedies zu sehr im Winkel stehende über das kirchliche Amt. Die Ermahnungen der Diener der Kirche werden nur zu leicht überschritten, wenn man nicht erkennt, daß diese im Auftrage Christi als Organe des hl. Geistes ihr Amt verwalten. Ebensowenig ist im Symbolum etwas von den Sakramenten zu lesen, in denen doch Gottes Herablassung durch äußerliche, sichtbare Zeichen alle seine Verheißungen für uns, die wir alle von Natur „Thomisten“ (Thomasse) sind, bekräftigt. Mögen sie auch unter *τὰ πρακτικὰ* gehören, so muß doch ganz besonders erkannt werden — bei der Taufe zwar nur von den Erwachsenen —, daß sie Zeugen der Gnade, Glaubens- und Heilsmittel sind. Deshalb rechnet das Nizänum ja die eine Taufe zur Vergebung der Sünden unter *τὰ πιστά*.

Dazu kommen die Bibelstellen, die Glauben und Taufe so eng verbinden, und die Befehle Christi bezüglich beider Sakramente. Wohl schließen die Gegner gerade diesen Artikel von dem, was nec. praec. zu glauben ist, nicht aus, aber sie begnügen sich doch wieder mit einer mangelhaften, verstümmelten Erkenntnis der Sakramente. Gesetzt, es gäbe ihrer sieben, so wäre doch der explicite Glaube an alle nec. praec. für alle Gläubigen erforderlich, da die Sakramente zum gemeinsamen Heile für alle eingesetzt sind. Jene aber fordern nur Glauben an Taufe und Eucharistie. Beim Bußsakrament brauche man von der Form nichts zu wissen. Dann glaubt man es aber überhaupt nicht! Für die übrigen Sakramente sei Glaube nur dann notwendig, wenn man sie empfangen will. Damit geben die Gegner den Lutheranern eine vorzügliche Waffe in die Hand, die Siebenzahl zu bekämpfen und die Zweizahl zu schützen. — Drittens vermißt man den Artikel von der communicatio idiomatum, der schon zur Sicherung des Artikels von der unio naturarum aufs fleißigste vorzulegen ist. Dazu kommen noch andere Artikel, die nec. praec. et ord. nicht nur für die Lehrer, sondern gegebenenfalls auch für die Laien notwendig sind, um die innere kirchliche Gemeinschaft fest- und Verderbnis der reinen Lehre fernzuhalten. So hat sich Hülsemann (Brev., c. 17, § 14) veranlaßt gesehen, auf die Unmöglichkeit einer Verheiratung zwischen Verklärten und auf die Abschaffung der Beschneidung als notwendige Objekte des expliciten Glaubens hinzuweisen. Für die Gegenwart würden besonders in Betracht kommen: der Artikel von der Prädestination in schlichter, klarer, schriftgemäßer Fassung gegenüber dem „dogma horrendum“ der Calvinisten, der Artikel von der „invocatio solius dei“ gegenüber der papistischen Idololatrie und der Artikel vom römischen Antichrist, dieser zwar nicht als Objekt der fides salvifica, wohl aber als Schutz gegen die Korruption des schon vorhandenen Glaubens an die wissensnotwendigen Dogmen. Zu solchen Artikeln, die nur hypothetisch, falls eine Gegenlehre auftritt, zur Erhaltung des Glaubens notwendig sind, oder deren Erkenntnis nicht immer und für immer erforderlich ist, gehören auch die von des Teufels Fall, Verwerfung und Bosheit und von den Ketzern. Daß die Artikel von der Ehe und der Obrigkeit nicht im Symbol stehen, will Zobel nicht urgieren. Wohl ist bei beiden die göttliche Einsetzung zu glauben, aber sie beziehen sich

doch nur auf τὰ πρακτικὰ und sind weder immer noch für alle wissensnotwendig. Da es sich hier nur um τὰ πιστὰ handelt, will er auch nicht, wie die Scholastiker, den Dekalog hinzufügen, geschweige den mißbrauchten „englischen Gruß". Man könnte ja auch mit den Gegnern noch darob disputieren, wo denn im Apostolikum die Artikel über Messe, Fegefeuer, Limbus, Tradition, Papst etc. bleiben, die man doch auf römischer Seite als höchst notwendig einprägt (III, § 93—97).

Trotzdem steifen sich Papisten wie Synkretisten auf die normative Vollkommenheit des Symbols. Hätten es aber die Väter für eine apostolische, kanonische Schrift gehalten, so hätten sie es nicht wissentlich Veränderungen unterzogen und in ihren eigenen Schriften die Summe der credenda nicht in abweichender Fassung und Bemessung aufgezählt. Mögen sie es mit den höchsten Prädikaten geschmückt haben, so ist es deshalb noch keine „regula inaugmentabilis". Das beweisen schon die folgenden Symbole, Nizänum und Athanasianum, in denen wegen der nachträglich entstandenen Häresien vieles „explicatius" überliefert ist. Und wer dürfte heute eine solche Explikation verbieten, wo eine so große Pest von Häresien grassiert? „Et si symbolum illud „eo fine fuisset compositum, ut sit norma et „index necessario credendorum, procul dubio „quosdam articulos, quos omissos docuimus, „inseruissent auctores et omisissent articulum „de miraculosa Christi conceptione et virgini-„tate Mariae (quem tacet Athanasianum), item „de descensu Christi ad inferos (quem non me-„morat Nicaenum), qui non adeo sunt necessarii „aut semper fuerunt nec salute ignorantes pri-„vant". Selbstverständlich hält Zobel den Glauben an diese beiden Dogmen nec. praec. für notwendig, aber doch nicht für so notwendig, daß sie ins Apostolikum, als vollkommenes Normalbekenntnis, hineingehörten, ja er rechnet sie zu den Artikeln, die nicht immer zu glauben notwendig waren. Demnach würden sie im A. T. die gleiche Stellung einnehmen, wie die Artikel von des Teufels Fall und von den Ketzern im N. T. (vgl. oben S. 240). Auch dieser orthodoxe Lutheraner hält die gleiche Behauptung, wie schon Nik. Hunnius (vgl. oben S. 111 ff.) und Kromayer (vgl. oben S. 196), und zwar vor der gesamten Leipziger Fakultät aufrecht, ohne daß ihm

selbst ein Bedenken käme, hiermit eine Ketzerei auszusprechen, und ohne daß von andern ein nachweisbarer Anstoß daran genommen worden wäre. Es wäre freilich völlig verfehlt, in jenem Worte Zobels irgendwelche dogmatische Weitherzigkeit erblicken zu wollen. Er steht ja dabei gerade im scharfen Kampfe um die richtige Grenzbestimmung zwischen heilsnotwendig explicite zu glaubenden und höchstens nec. praec. notwendigen Dogmen gegen Papisten und Synkretisten. Jener Satz erweist sich vielmehr als eine durchaus zutreffende Schlußfolgerung aus der orthodoxen lutherischen Christologie, welche eine geschichtliche Betrachtung Jesu unmöglich macht. Diese Christologie unterscheidet bekanntlich zwischen incarnatio und conceptio, zwischen der prinzipiellen metaphysischen Gottestat und deren zeitlicher Entfaltung. Indem der Logos in einem transzendentalen Akte nicht etwa die irdische, durch Sünde befleckte, sondern die vollkommene, gottebenbildliche Menschheit an sich nimmt, die Gottmenschheit also hiermit hergestellt ist, ist das Eingehen dieses Gottmenschen in den geschichtlichen Stand der Erniedrigung vermittelst der conceptio und der Geburt aus der Jungfrau nur etwas Akzidentielles, Vorübergehendes. Es entspricht dies durchaus der Anschauung Platos, wonach die Idee das allein Wirkliche ist, während das erscheinende Ding nur akzidentiellen Wert hat, sofern es als Erscheinung an der Idee teilnimmt. Wenn der Gottmensch nicht sterben müßte, wäre die Annahme der Knechtsgestalt bedeutungslos. Jedenfalls liegt auf der Art und Weise, wie sie angenommen wird, nicht der Nachdruck. Und deshalb ist der Artikel von der conceptio und von der virginitas Mariae für den Glauben relativ irrelevant. Dieser durch eine transzendente Gottestat als eine reale Idee gesetzte Gottmensch konnte infolge göttlicher Offenbarungen von den Vorchristlichen in dem zur Rechtfertigung und Beseligung ausreichenden Maße ebenso erkannt werden, wie von den Nachchristlichen. Er ist also nicht deshalb in den Hades hinabgestiegen, um solchen, die noch nichts oder nur ungenügend von ihm gehört hatten, den Empfang der prima und ultima salus zu ermöglichen. Schon hieraus ergibt sich die geringe Bedeutung des Deszensus für die fides salvifica. Die Wirkung des Deszensus ist zudem nach orthodoxer lutherischer Lehre entweder nur ein Duplikat der Wirkung des Todes Christi, als der Über-

windung des Teufels, oder nur die einer sieghaften Demonstration vor dem Teufel. Ferner bot die Lehre, daß die ganze Person, Gott und Mensch, und zwar mit Seele und Leib zur Hölle hinabgestiegen sei, während doch der Leichnam im Grabe ruhte, so unüberwindliche Schwierigkeiten, daß schon die Konkordienformel (vgl. oben S. 81) vor „hohen, spitzigen Gedanken" gewarnt hatte. Dazu kam endlich die erst spät erfolgte Aufnahme gerade dieses Artikels in das Symbol. So wird es verständlich, daß Zobel auch ihn für nicht so notwendig hält, daß man nicht auch ohne Kenntnis davon selig werden könnte.

Allein die Gegner betonen die Notwendigkeit einer festen Regel, nach der zu entscheiden sei, ob alle Gläubigen alle oder nur gewisse Glaubensartikel explicite zu glauben verpflichtet sind. Auf diese Forderung antwortet Zobel nur mit allgemeinen Redensarten: Mögen die Papisten bezüglich einer solchen Entscheidung im Zweifel sein, was geht das uns an? Wir halten am Schriftkanon fest und wissen damit, was uns zur Lehre geschrieben ist (Röm. 15, 4). Aber wie steht es damit tatsächlich? Vergleicht man die Tabellen der orthodoxen Lutheraner über die articuli fundamentales primarii und secundarii und die articuli non fundamentales, so bemerkt man trotz der Behauptung einer unfehlbaren Leitung durch die hl. Schrift Abweichungen genug; oder es wird mit einem „wie z. B." oder „usw." auf vollständige Aufzählung verzichtet. Zobel selbst vermag sich der Anerkennung einer gewissen Berechtigung der gegnerischen Forderung nicht ganz zu entziehen („requiratur licet aliqua regula credendorum"). Aber dann soll man nur nicht das Apostolikum, diese inadäquate Regel der credenda, als die adäquate annehmen. Will man es, als schon lange rezipiert und allen bekannt, beibehalten, so soll es vermittelst der Schrift rektifiziert und erweitert werden, wo es lückenhaft, buckelig oder verstümmelt ist („Aut si illa diu „recepta regula, tanquam omnibus nota, est retinenda, recti„ficetur ac elongetur per hanc (scripturam), ubi hiulca, gibbosa „aut decurtata est"). Unterläßt man dies, so ist man auf dem besten Wege zum Synkretismus, zu einer gottlosen Vereinigung der verschiedensten Religionen, und alle Ketzer finden dann unter diesem Symbol ihr Versteck. Es kann

nur — wie auch schon Hülsemann und Kromayer ausgesprochen — für eine Unterscheidung des Christen vom Heiden, aber nicht von jedem beliebigen Ketzer Geltung haben. Denn der Sozinianer schwört bei seiner Seele, daß er es bekenne, und stürzt nichtsdestoweniger die Akropolis des Glaubens, indem er die Gottheit Christi und die stellvertretende Genugtuung leugnet. Der Calvinist reißt dies Symbol an sich, negiert aber dabei die Universalität[1] der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi. Der Papist rühmt sich desselben und erhebt dabei über das Verdienst Christi die Kraft des freien Willens und das Verdienst der Werke. „Absit per dei gratiam et semper absit hoc mixturae cacoëthes" (III, § 98 f.)! So endet die erste Monographie über die fides implicita aus der Feder eines orthodoxen Lutheraners mit der offenen Forderung einer Rektifikation und Elongation des Apostolikums; vgl. oben S. 238. 195. 172. 165. Ja, aus den Worten: „Si illa diu recepta regula, tanquam omnibus nota, est retinenda" könnte man ein heimliches Verlangen nach dessen Abschaffung herauslesen. So reizvoll nun auch die Aufgabe erscheinen mag, die Diskreditierung des Apostolikums durch das orthodoxe Luthertum mit den Apostolikumstreitigkeiten des abgelaufenen Jahrhunderts in Parallele wie in Divergenz zu stellen, so liegt dieselbe doch außerhalb der Grenzen unserer Untersuchung. Nur das sei gesagt: Die von uns gewonnenen Ergebnisse bestätigen aufs neue die absolute Notwendigkeit eingehender dogmengeschichtlicher Kenntnisse für jedes Urteil in Sachen des genannten Bekenntnisses. Gerade die abgünstige Behandlung des Symbols durch die lutherische Orthodoxie ist der kräftigste Wegweiser zu einem wahrhaft „evangelischen" Verständnis desselben, wie es uns Luther selbst gelehrt, und damit zu einer entsprechenden, richtigen Wertung desselben.

Durch Zobel hat die lutherische Orthodoxie alles gesagt, was sie von ihrem intellektualistischen Standpunkte aus gegen die fides implicita zu sagen hatte. Die folgenden Dogmatiker bieten nur Wiederholungen. Der Wittenberger Joh. And. Quenstedt (1617—88), der Neffe Joh. Gerhards, der letzte Schwiegervater Calovs, hat in seiner aus Vorlesungen über Königs Theologia positiva entstandenen „Theologia didactico-polemica" (1685; hier zitiert nach des Ausg. 1702; l. 1, cp. 5,

[1]) Zobel schreibt aus Versehen: „particularitatem".

sect. 2, qu. 3) natürlich auch die Frage gestellt: „Utrum „sufficiat vel in omnibus, vel in aliquibus fundamentalibus fidei „articulis fides implicita“? Auch er versteht darunter nur die reine Ignoranz, da die cognitio confusa zur fides explicita zu rechnen sei. In der Kritik des impliciten Glaubens schließt er sich genau an Hülsemann, Calov, Balduin und Joh. Meisner an. Daß das Apostolikum als Zeichen innerer, geistiger Gemeinschaft gelten könne, wird geleugnet. Es ist etwas anderes, ob man sagt, das Symbol enthalte die Hauptstücke der christlichen Lehre summatim, oder ob man sagt, es enthalte sie explicite. Nur das erstere besagen die von den Synkretisten angezogenen Aussprüche Luthers u. a. Den einfältigen Christen, sowohl denen, die nicht von heterodoxen Ansichten inficiert sind, wie denen, welche nur die im Symbol enthaltenen credenda kennen gelernt haben, kann man zugestehen, daß dies Hauptsächlichste zur Seligkeit ausreiche, aber nicht den papistischen Leuten aus dem Volke, die der Meinung sind, Gottes Gnade durch Werke zu verdienen, auf die Interzession Marias rechnen, und für zeitliche Strafen glauben Genugtuung leisten zu müssen. Allein wenn Quenstedt im Anschluß hieran hervorhebt, daß im Apostolikum „viele sehr notwendige“ Artikel, wie die von der Erbsünde, Erlösung, Personal-Union, Universalität der Gnade, Imputation, Justifikation etc., fehlen, so kann es doch nicht die summarische Wiedergabe der Hauptstücke der christlichen Lehre sein, sondern dann fehlen eben Hauptstücke darin, die auch der einfältige Laie wissen muß. Quenstedt selbst gibt jetzt zu, daß es nicht nur nicht die vollständige, sondern auch nicht die ausreichende Norm der credenda sei. Noch bedenklicher aber ist es, wenn er die Definition des Symbols durch neuere orthodoxe Theologen als eines „compendium articulos fidei complectens“ dahin deutet, daß es die Gesamtheit der Glaubensartikel nur „virtuell“ umfasse; denn dieser Terminus ist bekanntlich gerade immer zur Rechtfertigung des impliciten Glaubens verwendet worden. Und wenn das Apostolikum von den einfältigen Christen, die nichts anderes kennen gelernt haben, als zur Seligkeit ausreichend gebraucht werden darf, weil es die Hauptstücke der christlichen Lehre enthält, wenn es aber daneben noch andere Artikel gibt, die ebenso notwendig sind, wie die darin explicite enthaltenen, so bleibt eben kein anderer Ausweg, als daß die Laien mit dem Symbol

auch die nur virtuell darin enthaltenen Lehrsätze implicite glauben. Quenstedt scheint diese Gefahr zu ahnen, denn er beeilt sich, Musäus beizustimmen, daß unter der kurzen Zusammenfassung eines solchen Kompendiums ohne Erklärung durch die Schrift und die öffentliche Kirchenlehre sich sehr wohl auch die Häresie verstecken könne. Sozinianer, Remonstranten und Mennoniten machten es daher den Orthodoxen zum Vorwurf, daß diese mehr Erfordernisse und Kennzeichen für den wahren Christen aufstellten, als im Symbol zum Ausdruck gebracht seien. Aber nicht auf die Worte, auf den Sinn des Apostolikums komme es an. Wir haben nicht dasselbe Symbol, wenn wir in der Explikation des Sinnes auseinandergehen. Allein wer garantiert Quenstedt dafür, daß einfältige Laien, auch wenn sie keinem häretischen Einflusse ausgesetzt waren, den rechten Sinn des Apostolikums begriffen haben? Also würden sie diesen unter Umständen doch auch nur implicite glauben (vgl. l. 1, cp. 2, sect. 2, q. 4).

Für „Glaubensartikel" möchte Quenstedt allerdings lieber „Artikel der Glaubenslehre" sagen, jedoch keineswegs, um etwa das Wort Glaube allein im Sinne von Heilsvertrauen zu gebrauchen, sondern weil mit dem zweiten Ausdruck das Gebiet des Schriftinhaltes abgegrenzt ist, auf das sich die fides specialis bezieht. Denn das Historische und die moralischen Vorschriften der Bibel sind nur credenda im weiteren Sinne und unterliegen als solche der fides generalis, die für das ganze Wort Gottes — also damit doch auch wieder für die darin enthaltene doctrina coelestis! — gefordert wird. Kennzeichen der Glaubensartikel im engeren Sinne, welche „de deo aliisque rebus supernaturalibus" handeln, sind: 1. Kongruenz mit der Schrift, 2. exakte Harmonie aller Teile, so daß keiner dem andern widerspricht, 3. Erhabenheit, so daß sie die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen, 4. Inevidenz, und zwar diese bei den Glaubensartikeln im engsten Sinne (l. 1, cp. 5, sect. 1, q. 1). Damit sind ja freilich Glaubensartikel nach Tanner'schem Begriffe ausgeschlossen. Indem nun aber auch Quenstedt notitia, assensus und fiducia als die drei konstituierenden Teile des Glaubensbegriffes[1] namhaft macht, fügt er die überaus bedeutsame Erklärung hinzu: „Primam (partem) habere possunt

[1]) Er beruft sich hierfür auf Joh. 14, 10—12, wo in der Rede Jesu tatsächlich in frappanter Weise ein *πιστεύειν, ὅτι,* ein *πιστεύειν μοι* und ein

„haeretici, secundam tantum orthodoxi, tertiam solum renati; „adeoque posterius semper includit prius, sed non contra. „Priores duae ad intellectum, tertia ad voluntatem pertinet; „priores recipiunt omne dei verbum, tertia promissionem gratiae „et meritum Christi." Freilich wird damit die Verwirrung nur noch heilloser. Es sollte doch die fides salvifica sein, auf die jene Dreiteilung angewendet wurde, deren Objekt also die heilsnotwendige doctrina coelestis ist. Von dieser fides specialis waren aber die historischen und moralischen Partien der Schrift ausdrücklich ausgeschlossen worden. Jetzt behauptet Quenstedt, daß „omne dei verbum" Objekt der notitia wie des assensus sei, während er für die fiducia nicht die coelestis doctrina, sondern die Gnadenzusage Gottes und das Verdienst Christi als Objekt ansetzt. „Omne dei verbum" war aber nach der früheren Definition durchaus nicht Objekt der fides specialis, sondern der fides generalis. Indem nun aber die Kenntnis des ganzen Wortes Gottes einschließlich der doctrina coelestis selbst den Ketzern und der Assens hierzu jedem Rechtgläubigen zugesprochen wird, wird damit deutlich ausgesprochen, daß diese notitia und dieser assensus vor und abgesehen von der fiducia zu erreichen sind. Herrmann, „Verkehr des Christen mit Gott", 1. A., S. 85 f., meint, daß damit auch die Bewirkung dieses Assenses durch den sich offenbarenden Gott ausgeschlossen werde. Dieses Fürwahrhalten habe dann seinen Ursprung entweder lediglich in dem bloßen Willensentschlusse oder in irgendwelchen verständigen Überlegungen. Das sagt Quenstedt nicht. Er bemerkt an einer späteren Stelle ausdrücklich, daß sich dieser Akt nicht auf die Evidenz der Objekte oder die Kenntnis von Ursachen und Eigenschaften, sondern auf die unfehlbare Autorität des redenden Gottes stütze. Aber wie wird man der auctoritas causativa der Schrift gewiß, wenn die criteria externa und interna doch nur eine fides humana erzeugen, da das testimonium spiritus s. nur für die renati in Betracht kommen kann? Von irgendwelchen Verstandesüberlegungen könnte der Assens zu der gleichfalls in der Schrift mitbefaßten doctrina coelestis auch keinesfalls abhängig sein, denn sonst könnten die articuli fidei im strengsten Sinne des Wortes gar nicht über die

---

πιστεύειν εἰς ἐμὲ aufeinander folgen, freilich bei näherem Zusehen so, daß es sich bei allen drei Termini um das Vertrauen auf die Offenbarung Gottes in Christo handelt.

Fassungskraft des menschlichen Verstandes hinausliegen. Allein selbst wenn man zugesteht, daß schon bei dem Orthodoxen, nicht erst bei dem Wiedergeborenen, die Autorität des redenden Gottes den Assens zum ganzen Worte Gottes bewirkt, so ist doch, indem dieser Assens als ein integrierender Bestandteil der fides salvifica angesehen wird, die Zustimmung zu solchen Erzählungen, wie vom Hunde des Tobias, vom Alter Methusalems und vom Turmbau zu Babel, in die fides salvifica mit eingeschlossen. Indessen bleibt Quenstedt auch nicht bei diesen Definitionen. Sobald das eigentliche Objekt der fiducia für ihn in den Vordergrund tritt, versteht er unter notitia die intellektuelle Erkenntnis Christi, unseres einzigen Seligmachers, sowie der Gnade Gottes und der Verheißungen des Evangeliums von der aus Gnaden durch Christus und um Christi willen uns zuteil werdenden Sündenvergebung. Dabei heißt es sofort wieder: „Notitia est apprehensio intellectualis „doctrinae coelestis in genere, in specie vero promissionis „etc.“. Und ebenso schwankend ist dann wieder die Definition des Assenses. Einmal heißt es, er sei das gewisse und zweifellose Fürwahrhalten dessen, was die Schrift über Christus, dessen Verdienst und Genugtuung sowie über Gottes Gnade und die Verheißung der Sündenvergebung uns überliefert, indem man sich hierbei einfach beruhige. Wir müssen einwerfen: Ist ein solches „in illis simpliciter acquiescere“ ohne Willensentschluß möglich? Und doch sollte der Assens lediglich Sache des Intellekts sein. Bald heißt es wieder: „Assensus est judicium intellectus approbans, quo credimus „deo ejusque verbo, imprimis vero ejus promissionibus“ etc. Bezüglich der fiducia ist nur zu bemerken, daß Quenstedt dieselbe als „apprehensio meriti θεανθρώπου appropriativa ad te et me in individuo“ von der erst aus ihr entstehenden, und darum ihr folgenden confidentia unterscheidet.

Joh. Wilh. Baier (1647—95), Prof. in Jena und Halle, der Schwiegersohn und geistige Sohn des Musäus, spricht sich in seinem „Compendium theol. pos.“ (1686; hier zitiert nach der Ausg. von 1705) ebenfalls gegen die implicite notitia des Köhlerglaubens aus. Die rechte notitia sei vielmehr ein solcher Akt oder ein solches Urteil des Intellekts, „quando „quis distincte novit (licet non semper, nec omnia evi„denter) articulos fidei et dogmata credenda imprimis de „Christo ejusque merito et gratia dei seu remissione pecca-

„torum ac salute a deo per meritum Christi impetranda“ (III, 3, 6). Aus den in Parenthese gestellten Worten ergibt sich, daß auch Baier die fides confusa zur fides explicita rechnet. Der Assens besteht im Fürwahrhalten dieser Artikel und Dogmen nicht bloß wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, sondern auch wegen der inneren, übernatürlichen, der Schrift untrennbar anhangenden Gnade Gottes und Kraft zum Glauben, wie das Beispiel des Eunuchen (Akt. 8) lehrt (III, 3, 7). Damit ist der Zusammenhang zwischen assensus und fiducia ein engerer, als bei Quenstedt. Baier erklärt denn auch, daß der assensus, dem die notitia voraufgeht, mit der fiducia und die fiducia mit dem assensus im wahren Glauben verbunden seien. Dieser werde wohl bald mit dem Namen des einen, bald mit dem des andern Aktes genannt, aber doch so, daß immer beide gemeint seien (III, 3, 8). Herrmann (Verkehr d. Chr. m. G., 1. A., S. 85 f.) vermißt aber auch bei der Baier'schen Definition mit Recht die Hauptsache, daß nämlich der assensus im Glauben immer nur als ein Moment der von Gott durch die Tatsache, in der er sich offenbart, gewirkten fiducia in Betracht kommen kann, wenn er nicht ein leeres Menschenwerk sein soll, das den Glauben hindert. — Indem Baier es nun als zur Gewißheit des Glaubens gehörig ansieht, daß man nicht nur allen Heilsverheißungen des Wortes Gottes innerlich und unerschütterlich zustimme, sondern auch unter Beistand der göttlichen Gnade nach Überwindung der Zweifel, fleischlichen Regungen und mannigfaltigen Versuchungen jenen Verheißungen auf das festeste anhange, sich darauf stütze und daraus den wirksamsten Trost schöpfe, kommt er zu der überraschenden Folgerung: „Daher können und pflegen auch glaubende Menschen mit unfehlbarer Gewißheit zu erkennen, was sie wahrhaft glauben, mag ihnen das auch nicht durch eine neue, göttliche Offenbarung offenbart werden. Denn diese Erkenntnis entsteht als eine übernatürliche in dem Herzen der wahrhaft Gläubigen, und zwar durch die übernatürliche Bezeugung des hl. Geistes, Röm. 8, 16. Ja, auch die echten Früchte des Glaubens, wenn er nämlich durch die Liebe wirksam ist, pflanzen diese Erkenntnis und Gewißheit auf übernatürliche Weise ein“ (III, 3, 11). Es ergäbe sich also die Reihe: notitia, assensus, fiducia, cognitio. Der — recht verstanden — durchaus zutreffende Gedanke, daß der

Heilsglaube religiöse Erkenntnisse wirkt, scheint mir in dieser Baier'schen Fassung auf eine ähnliche Äußerung Melanchthons zurückzugehen, auf die ich durch Loofs' Aufsatz „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie" etc. (St. u. Kr. 1884, II, S. 682ff) aufmerksam gemacht worden bin. Loofs führt hier aus, daß die zur perfectio christiana gehörige fides unzweifelhaft die fides specialis (confidere meritis Christi, assentiri promissioni) sei. Wollte man aber hieraus schließen, daß diese fides specialis auch einer haben könne, der dieser oder jener biblischen Geschichte gegenüber sich die fides historica nicht abzugewinnen vermag, so würde das ebenso gewiß die Konsequenz des reformatorischen Gedankens sein, wie es der Form nach über die reformatorischen Aussagen hinausgehe. Die Reformatoren sind sich also über die Tragweite des in Betracht kommenden Gedankens nicht klar geworden. So verächtlich Melanchthon auch von der bloßen notitia rede, so habe er sie doch an den allermeisten Stellen durch ein „non tantum — sed" in den Glaubensbegriff aufgenommen[1]. Jedenfalls haben die Reformatoren der Möglichkeit, daß jemand fides specialis habe und zugleich der Schrift die fides historica verweigere, gar nicht ernst ins Auge gesehen, vgl. Apol. IV, 27. Und als die Katholiken aus dem reformatorischen Glaubensbegriffe jene Konsequenz zogen, die den Reformatoren selbst nicht zum Bewußtsein gekommen war, habe Melanchthon in jener bekannten Stelle der „Loci" von 1535 die „notitia historiae de Christo" im Widerspruch gegen die richtige Konsequenz des reformatorischen Glaubensbegriffes ausdrücklich in denselben aufgenommen[2]. Nur gelegentlich habe er einmal eine Formulierung für die Notwendigkeit der fides historica gefunden, die dem reformatorischen Grundgedanken sein Recht lasse, aber sonst nicht minder bedenklich sei. In denselben Loci von 1535 (C. R. 21, S. 439) sage er nämlich: „Ut enim Iacobus cum notitia hi„storiae seu professione requirit bona opera, sic et Paulus „inter cetera bona opera requirit et notitiam hi„storiae seu professionem articulorum fidei". So werde also die historische Kenntnis von Christus unter die guten Werke gerechnet, die aus dem Heilsglauben folgen. Ähnlich leitet

[1]) Vgl. hierzu und hiergegen F. i. II, S. 120ff.

[2]) Vgl. jedoch zur richtigen Würdigung dieser von Loofs nicht vollständig zitierten Stelle F. i. II, S. 125f.

nun auch Baier die Erkenntnis dessen, was man glaubt, aus dem Heilsglauben ab: „Unde etiam possunt et „solent homines credentes certitudine infallibili cognoscere, „quod vere credant“. Ja, er geht noch einen Schritt weiter, als Melanchthon, indem er behauptet, daß auch die echten Früchte des Heilsglaubens — wenn er nämlich durch die Liebe wirksam ist —, d. h. doch also die bona opera, eine solche Erkenntnis und Gewißheit auf übernatürliche Weise einpflanzen. Loofs hat den Melanchthon'schen Gedanken als unhaltbar bezeichnet. Man könne wohl die Unterdrückung einer Polemik gegen öffentlich geltende Anschauungen als Nächstenpflicht begreifen; doch von der im Intellekt wohnenden fides historica könne nicht behauptet werden, daß sie an sich, gleich den andern guten Werken, direkt oder indirekt „den Leuten diene“. Loofs hat dabei übersehen, wie sich in dem erwähnten Ausspruche Melanchthons der Begriff „notitia historiae“ in den der „professio articulorum fidei“ umbiegt. Ein Bekenntnis zu den Glaubensartikeln aber könnte man sehr wohl unter die bona opera einreihen. Nach Loofs müßte das „bonum opus“ der assensio zu Gottes Wort etwa mit der Selbstbescheidung gleichgestellt werden, welche die Demut der göttlichen Weltleitung gegenüber von uns fordert. Dies aber sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Zweifelnde alle Aussagen und Erzählungen der Schrift trotz seiner Zweifel an ihrer Wahrheit als inspiriertes Gotteswort anerkenne. Damit gilt auch diese Stelle für Loofs nur als ein neuer Beweis dafür, daß der alte Glaubensbegriff von den Reformatoren so beibehalten worden sei, daß der neue nicht als Gegensatz gegen den alten gedacht sei. Allein gegen diese letzte Deutung des Melanchthon'schen Satzes müssen wir einwenden, daß es ja gar nicht von der assensio, sondern von der notitia redet. Bei Baier aber bleibt es vollkommen unklar, wie es auch den Früchten des Glaubens möglich sein soll, dem Gläubigen eine unfehlbare Erkenntnis dessen, was er wahrhaft glaubt, einzupflanzen. Man sieht auch die Notwendigkeit einer solchen Erkenntnis nicht ein, wenn zum Glauben doch eine Kenntnis als ausreichend erachtet wird, welche die Glaubensartikel zwar distinkt, aber doch nicht immer und auch nicht alle in evidenter Weise kennt. Sobald es sich aber um die systematische Aufzählung der Glaubensartikel handelt, fordert Baier, daß jeder, der mit dem

wahren Glauben begabt ist, nicht nur die credenda (articuli primarii und secundarii), sondern auch die agenda, d. h. alles, was man im christlichen Leben zu tun und zu lassen hat, schon prompt zur Hand habe, Prol., cp. 1, 9. Auch ist die Schrift in diesen Dingen so klar und durchsichtig, sie ist noch dazu in den gebräuchlichen Worten und Redewendungen abgefaßt, daß jeder, der des Lesens kundig ist, der nur über eine mittelmäßige Urteilskraft verfügt, wenn er nur aufmerkt, den wahren Sinn der Schriftworte bezüglich des ihm zu wissen Notwendigen erfassen und die Hauptstücke der christlichen Lehre verstehen kann, Prol., cp. 2, 21. Sie ist so ausreichend und vollkommen, daß sie alle über alles — keine Glaubens- oder Sittenlehre, die für die ewige Seligkeit zu glauben oder zu befolgen ist, ausgenommen — vollkommen zu instruieren vermag, Prol., cp. 2, 24. Ja, selbst Notwendiges, das nur implicite, dem Sinne nach in der Schrift enthalten wäre, ist mit Leichtigkeit aus ihr als sichere Lehre zu eruieren. Man sollte doch denken, daß, wenn hierzu noch die der Schrift innerlich eignende Kraft zum Glauben kommt, die unfehlbare Erkenntnis dessen, was man glaubt, sehr wohl auch vor der fiducia vorhanden sein könnte, und nicht erst nach derselben durch das testimonium spiritus s. hervorgerufen zu werden brauchte. Und was soll sie schließlich, wenn doch auch Baier wieder nachgibt, daß man die articuli secundarii — und dazu gehören die charakteristischen Eigenschaften der göttlichen Personen, die genaue Beschreibung der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi, die Lehre von der Erbsünde und das Erwählungsdekret — zwar nicht leugnen, aber doch ignorieren darf? Prol., cp. 1, 10—12.

Die zweite Monographie über unser Thema, des Dresdener Hofpredigers Joh. Andr. Gleich „Dissertatio epistolica de fide carbonaria“ (2. A. Lpzg. 1697; vgl. oben S. 53 f. u. 200) ist, wie schon angedeutet, ein so armseliges Machwerk, daß es wahrlich nichts verschlagen hätte, wenn der Autor auf dessen Abfassung ebenso verzichtet hätte, wie auf die Herausgabe eines Werkes „De incertitudine fidei romano-catholicorum“, von welcher ihn das Erscheinen der später noch zu erwähnenden Dissertation des Franzosen Joh. La Placete „De insanabili romanae ecclesiae scepticismo“ (Amsterdam 1696) abgehalten hat. Aber sein junger Freund Joh. Köhler

hatte den Hofprediger um eine Deduktion über den Köhlerglauben und den Ursprung des Namens ersucht, und dieser nahm die Promotion Köhlers zum Magister der Philosophie zum Anlaß, ihm die Erfüllung jenes Wunsches als Ehrengabe zu bieten. Bietet Gleich somit zur Sache selbst nichts Bedeutsames, so habe ich ihm doch etliche Literaturangaben zu danken, die mit einer einzigen Ausnahme[1] für die bisherige Darstellung verwendet werden konnten.

Der letzte streng lutherische, jedoch vom Einflusse des Pietismus nicht ganz unberührte Dogmatiker David Hollaz (1648—1713) definiert in seinem „Examen theolog. acroam." (1. A. 1707; hier zitiert nach der von Krakevitz besorgten 2. A. von 1718) den Glauben an Christus als „donum spiritus „s., quo peccator conversus et renatus promissionem evange„licam de gratia dei et remissione peccatorum aeternaque „salute propter satisfactionem et meritum Christi impetranda „salutariter agnoscit, solido assensu comprobat et sin„gulari fiducia sibi applicat, ut justificetur et in aeternum „salvetur", II, 646. Diese fides soll nun weder mit der fides objectiva = doctrina fidei, welche Objekt des Glaubens ist, noch mit der fides aliena, unter der Hollaz nur noch das gläubige Fürbittengebet für andere versteht, verwechselt werden. Wollte man jedoch die obige Definition vom Standpunkte des genuin-reformatorischen Glaubensbegriffes aus als erträglich ansehen, so belehrt uns Hollaz alsbald, daß die fides historica s. dogmatica nur insoweit, als sie sich auf menschliche Autorität stützt, aus dem Begriffe der fides salvifica ausgeschlossen sein soll. Sofern sie jedoch auf göttlicher Offenbarung beruht, wird sie von der salvifica ebenso mitumfaßt, wie die anima vegetativa und sensitiva von der anima rationalis. Andererseits, wie sich in den Pflanzen eine anima vegetativa, in den Tieren eine anima sensitiva ohne eine anima rationalis findet, kann es auch eine fides historica ohne fides salvifica geben, so bei den Heuchlern und Gottlosen, während die der Dämonen sich in der Hauptsache auf Autopsie und nur akzidentiell auf die Schrift, als Erkenntnisgrund, stützt. Ganz ebenso kann es auch eine

[1]) Trotz aller Bemühung, auch des Auskunftsbureaus der deutschen Bibliotheken, war nicht zu ermitteln: Christmann, „Epicop. nerv. propos. de fide adv. Conr. Diel, Wetteranum, summae sedis Moguntinae vicarium", 1603.

fides miraculorum, d. h. einen Glauben an die Allmacht Gottes, ohne fides salvifica, d. h. ohne Glauben an die Barmherzigkeit Gottes, geben. Hollaz macht noch besonders darauf aufmerksam, daß es sich bei der fides in Christum durchaus nicht um die fides im absoluten Sinne handelt, wie sie nach dem ersten Gebot ein gutes Werk ist oder sich auf die erste Tafel des Dekalogs bezieht (II, 684). Die „fiducia, in deo „collocanda ob divinam bonitatem, potentiam, sapientiam, „veritatem, qua promissa sua implet", um die es sich bei der Erklärung des ersten Gebotes handelt, also das allgemeine Gottvertrauen, hat die agnitio dei zur Basis; aus ihm entspringt Hoffnung und Freude in Gott (II, 472). Die fides salvifica dagegen schaut allein Christum an und ergreift dessen Verdienst. Als fides, quae justificat, ist sie notitia, assensus und fiducia, aber als fides, qua justificat, d. h. soweit sie für die Rechtfertigung wirklich in Betracht kommt, ist sie „nuda receptio beneficiorum Messiae passiva, admissiva mo„tuum spiritus s., requietoria in meritis Christi" (II, 647 f); denn rechtfertigend ist nur die res credita, eben das Verdienst Christi. Außer den bekehrten und wiedergeborenen Erwachsenen schreibt Hollaz natürlich auch den durch die Taufe wiedergeborenen kleinen Kindern den Glauben an Christus zu (II, 649). In welchem Verhältnisse aber dieser Kinderglaube zu dem aus notitia, assensus und fiducia bestehenden Glauben der Erwachsenen steht, welchen Einfluß etwa jener noch auf diesen übt, wie beide psychologisch vermittelt zu denken sind, darüber erfahren wir auch hier nichts. Hatte Quenstedt in dogmatischer Verwegenheit den Kinderglauben sogar als „spiritualis notitia, assensus et applicatio meriti Christi" definiert, so äußert sich Hollaz in der vorsichtigeren Weise der meisten seiner Vorgänger: „Habent infantes fidem „non reflexam aut discursivam, sed directam et simplicem a „spiritu s., cui malitiose non resistunt, per baptismum accen„sam" (II, 324. 672).

Der Glaube an Christus ist im Intellekt, sofern er notitia und assensus, im Willen, sofern er fiducia ist. Der bekehrte und wiedergeborene Sünder nimmt die Verheißung des Evangeliums als wahr an durch den Intellekt, als für ihn selbst gut durch den Willen (II, 649 f.). Also auch hier noch eine deutliche Erinnerung daran, daß der Heilsglaube ein Werturteil in sich schließt! Aber auf diesen Ansatz, der dem

reformatorischen Glaubensbegriffe gerecht zu werden sucht, folgt sofort wieder die Distinktion zwischen fides generalis und specialis, und zwar mit der Maßgabe, daß doch auch die Kenntnis von jedem offenbarten Gottesworte und die Zustimmung dazu in die fides justificans mit eingeschlossen ist. Denn wenn die Papisten entgegenhalten, der ganze Inhalt des Apostolikums bilde das Glaubensobjekt, dieser Begriff müsse also weiter gefaßt werden, als in der eben mitgeteilten Definition, die als Glaubensobjekt allein die misericordia in Christo hinstelle, so erklärt Hollaz umgehend: „Fides justi- „ficans non excludit objectum commune, nempe doctrinam „fidei de trinitate, creatione, conservatione et gubernatione, sed „illud supponit aut includit". Christus sei ja „summa, scopus, finis et meta" der ganzen Schrift. So stimme die fides justificans einerseits dem ganzen Worte Gottes zu, beziehe jedoch in spezieller Weise alle andern Artikel auf die Zusage der Gnade um des Mittlers willen. Auch hier ist wohl noch eine Reminiscenz an die reformatorische Auffassung des Apostolikums latent, nach welcher die historischen Aussagen desselben dem Fundamentalartikel von Jesu Christo, als unserem Herrn, oder von der Sündenvergebung untergeordnet werden sollen (vgl. F. i. II, S. 123 f.). Aber es handelt sich für Hollaz gar nicht bloß um diese geschichtlichen Daten, sondern um das ganze christologische Dogma, denn fides historica und dogmatica gebraucht er synomym. Andererseits darf nicht vergessen werden, daß er den allgemeinen Glauben an Gottes Vorsehung, der sich für ihn doch gerade aus den Artikeln „de creatione, conservatione et gubernatione" ergeben müßte, gleich anfangs vom Begriffe der fides in Christum ausgeschlossen hatte. — (II, 652).

Indem nun Hollaz die fides generalis doch wieder in den Begriff der fides in Christum aufnimmt, bestimmt er zunächst die notitia als „supernaturalis, evangelica, explicata, „a spiritu s. per gratiam illuminantem accensa de omnibus „credendis, imprimis de Christo ejusque merito" etc. Sie ist demnach keine natürliche, denn das Naturlicht reicht nicht hin, um Christus und die auf sein Verdienst begründete Gnade bekannt zu machen. Daß man aber die notitia de omnibus credendis durch die erleuchtende Gnade des hl. Geistes empfängt, widerspricht der früheren Aussage des Hollaz, daß die fides historica s. dogmatica sich auch bei den Hypokriten

finde. — Mit der eben ausgesprochenen Bestimmung, daß die vom hl. Geist entzündete notitia eine explicite ist, ist die implicite als unzureichend erklärt. Trotzdem ist die Kenntnis der Wiedergeborenen von der Sündenvergebung und der ewigen Seligkeit keine vollkommene, noch in allen die gleiche (II, 661). Wie richtig es war, daß wir in Hollaz' Sinne unter dieses Objekt das ganze christologische Dogma subsumierten, ergibt sich aus der Anwendung, die er von dem letzten Satze auf den Artikel von der Trinität macht. Daß für diesen eine fides implicita unter Leugnung der nec. med. wie der nec. praec. genüge, wird a limine abgewiesen. Erwidern die Gegner, daß dann alle den Unterschied zwischen persona und essentia kennen müßten, so bescheidet sie Hollaz, daß dieses höchste Glaubensdogma allen zu erkennen notwendig sei, „non quatenus terminis ecclesiasticis, sed phrasibus scripturae simpliciter proponitur". Eigentlich ist er sogar davon überzeugt, daß man den Ungelehrten (idiotae) den Unterschied zwischen beiden Begriffen „planissime" (!) darlege, wenn man ihnen sage: „Essentia est communis omnibus tribus personis, persona autem est incommunicabilis alteri personae" (I, 380). Allein man kann der rudis plebs gegenüber auch auf die kirchlichen Termini verzichten und „aufs einfachste und deutlichste" erklären: „Es ist nur ein Gott. Der eine Gott ist Vater, Sohn und hl. Geist. Jeder von diesen dreien ist ein anderer. Der Vater zeugt in Ewigkeit den Sohn; der Sohn ist vom Vater in Ewigkeit gezeugt; der hl. Geist geht vom Vater und vom Sohne aus." Und das alles sind nur Schriftworte (Deut. 6, 4; Mt. 28, 19; Joh. 15, 6; ψ 2, 7; Joh. 15, 26). Aber ist das Mysterium damit wirklich für die Idioten faßbarer geworden? Die „ultima ratio" auch unseres Dogmatikers bleibt doch schließlich, daß die ratio unter den Gehorsam gegen Christus gefangenzunehmen sei (I, 381). Späterhin sieht er sich einmal dem Einwurfe der Gegner gegenübergestellt, daß, wenn der Intellekt unter den Gehorsam des Glaubens zu kaptivieren sei, der Glaube doch nicht notitia sein könne. Da zieht sich Hollaz auf die uns schon bekannte Deutung zurück, daß es sich um den „intellectus naturalis ferociens et rebellis" handle; vgl. oben S. 176. 212. Der erleuchtete Intellekt leiste dem Befehl des Gotteswortes promptesten Gehorsam (II, 662). Aber darf man wirklich auch den armen Idioten solch einen „intellectus ferociens et rebellis" zuschreiben? Und paßt

auf sie diese Deutung nicht, haben dann nicht die Gegner recht? Machen diese ferner geltend, daß auch die kleinen Kinder nicht an die Trinität glauben, weil sie ja den Unterschied zwischen persona und essentia überhaupt nicht begreifen, so weist Hollaz darauf hin, daß sie doch auf Gott Vater, Sohn und hl. Geist getauft werden und daher durch Erleuchtung des hl. Geistes an den Dreieinigen glauben „fide non quidem discursiva aut reflexa, attamen simplici et directa modo nobis inexplicabili“ (I, 380; vgl. oben S. 254). Es liegt auf der Hand, daß die alten Scholastiker, welche die Laien ganz ebenso von der Kenntnis der theologisch-technischen Begriffe beim Trinitätsdogma entbinden, ein solches Fürwahrhalten unverstandener, zum mindesten nur unvollkommen verstandener Glaubenssätze, wie es hier für Ungelehrte und kleine Kinder angesetzt wird, ohne weiteres als fides implicita bezeichnet hätten. Da jedoch auch Hollaz die notitia confusa zur fides explicita rechnet, würde er freilich diese Nomenklatur ablehnen. Auf diese Weise löst sich für ihn auch das Dilemma: „Ist die Trinität im A. T. bekannt gewesen, so war sie entweder explicite oder implicite erkannt. War sie implicite erkannt, so hatten die Juden noch nicht die distinkte Kenntnis der göttlichen Personen, und dann kann dies Mysterium auch nicht aus alttestamentlichen Stellen erwiesen werden. War es aber explicite bekannt, so ist der Unterschied zwischen beiden Testamenten aufgehoben, und doch steht fest, daß das Mysterium im N. T. klarer, als im A. T., proponiert ist.“ Da die explicite Erkenntnis verschiedene Stufen hat, so hatten die Alttestamentlichen eben notitia confusa. Leugnen die Gegner trotzdem die explicite Kenntnis der Trinität im A. T., weil der Vater dort nicht im Namen Christi angerufen werde, so dient ihnen Hollaz prompt mit Dan. 9, 17, wo der Prophet Gott bittet, er möchte ihn „propter dominum i. e. Christum“ erhören (I, 380). Stellt man gegnerischerseits gegen die notitia, als Akt und Teil des Glaubens, den Syllogismus auf: „Was über die Fassungskraft der Vernunft hinaus geht, wird nicht erkannt. Die Glaubensgeheimnisse gehen darüber hinaus, also werden sie nicht erkannt“, — so will Hollaz den Obersatz für die natürliche Erkenntnis zugeben, aber nicht für die durch die Gnade des hl. Geistes erleuchtete Vernunft. Diese nehme die Glaubensartikel an, ohne sich zu deren Richter oder Norm zu machen. Aber

warum fragt dann Hollaz erst, wie man den Idioten das Mysterium von der Trinität einprägen solle? Ist dazu der hl. Geist nicht imstande? Dann käme es doch wieder auf den „captus rationis naturalis“ an! Und wenn die ratio illuminata die Glaubensmysterien annimmt, ohne darüber zu urteilen, ist sie dann nicht ein völlig uninteressiertes Erkennen? Und doch erklärt Hollaz im selben Augenblick den Assens für ein judicium intellectus approbans, zu dem die notitia fortschreiten soll. Der Assens soll approbieren, „ea, quae de „Christo mediatore et per eum reparata gratia divina nec non „impetranda remissione peccatorum et aeterna salute s. scrip„tura tradit, vera esse“, und zwar nicht nur generell, sondern auch speziell, indem der Intellekt anerkennt, daß diese Zusagen sich auf ihn, d. h. den bekehrten und wiedergeborenen Sünder, beziehen (II, 663). Die fiducia endlich ist für Hollaz „actus voluntatis, quo peccator conversus et renatus avide „expetit et quaerit misericordiam dei partam merito „Christi et hunc tum ut praesens suum bonum, tum ut causam „remissionis peccatorum aeternaeque salutis amplectitur, „adversus omnes terrores ipsi innititur atque in eodem secure „recumbit ac requiescit“ (II, 663 f.). Damit ist das „desiderium gratiae“, das auch schon Chemnitz (Ex. conc. Trid., S. 163; Loci theol. II, 270) als einen vierten Teil des Glaubens zwischen assensus und fiducia eingeschoben hatte (II, 661), von Hollaz dem Begriffe der fiducia subsumiert. Er motiviert dies damit, daß ja auch diese ein Akt des Begehrens sei, durch den wir ein uns zukommendes Gut und dadurch andere Güter für uns wollen und erstreben (vgl. oben S. 185 f. bei J. H. Hermann). Das „desiderium gratiae“ müsse aber unter den Akten des Glaubens expreß erwähnt werden, weil Christus (Mt. 5, 6) ihm die justitia und Seligkeit zuspreche, weil die Hypokriten damit abgewiesen, dagegen die in Versuchung Befindlichen damit dessen versichert werden, daß das „desiderium fidei“ wahrer Glaube sei, obschon das feste Vertrauen darin noch nicht zum Ausdruck komme. Die fiducia aber richtet sich auf ein gegenwärtiges Gut, das Verdienst Christi, das wegen seiner rückwirkenden Kraft auch schon den alttestamentlichen Gläubigen gehört und zugleich die Ursache ist, ein anderes hohes Gut zu erlangen. Denn wie der Feldherr auf sein Heer und damit auf seinen Sieg, wie der Geizige auf sein Geld und damit auf ein Hilfsmittel

in schwerer Zeit, wie der Studiosus auf seine Bildung und damit auf die Erreichung der Promotion vertraut, so vertraut der Wiedergeborene auf den Mittler Christus und damit auf die Erlangung der Gnade Gottes, der Sündenvergebung und ewigen Seligkeit (II, 664 f.). Zum Verständnis dieser Sätze ist zu beachten, daß Hollaz geradeso, wie J. H. Hermann (vgl. oben S. 188 f.), zwischen der fiducia hominis justificandi und justificati unterscheidet. Jene heftet sich allein an das Verdienst Christi, als an die Ursache der zu erlangenden Gnade; diese ruht auf der erlangten Gnade, als der Ursache des Friedens, des guten Gewissens und der laetitia spiritualis. Von ihr gesteht Hollaz zu, daß sie allerdings effectus fidei in Christum sei. Danach ist die erste fiducia die rechtfertigende, aber wer sie hat, hat die Gnade doch noch ebensowenig, wie ein auf sein Heer vertrauender Feldherr schon den Sieg hat. Das Luther'sche „Glaubst du, so hast du" hat keine Geltung mehr. Der Gerechtfertigte soll dann freilich durch das Zeugnis des hl. Geistes die Gewißheit der Sündenvergebung haben, welche die Ungewißheit des justificandus aufhebt. Daneben soll er sowohl mit den antecedentia fidei (Abscheu gegen die Sünde, Vorsatz, sie zu meiden, Hören, Lesen und Betrachten des Wortes Gottes) als mit den constituentia fidei (notitia, assensus, desiderium, fiducia) als auch mit den consequentia fidei (Liebe zu Gott und zum Nächsten etc.) die Glaubensprobe an sich machen. Wieweit das alles dem beabsichtigten Zwecke entspricht, haben wir hier nicht zu untersuchen. Indem aber Hollaz auch dem Einwurfe der Papisten (Bellarmin) begegnen will, daß es nicht einmal eine unfehlbare Gewißheit des Glaubens gebe, wenn diese nicht für jeden einzelnen durch Offenbarung festgestellt sei, weiß er sich der Argumentation derselben gegenüber nur in der gleichen Weise zu helfen, in welcher schon J. H. Hermann (vgl. oben S. 190) die Gewißheit der Sündenvergebung für den einzelnen hatte nachweisen wollen. Die Gegner folgern: Was nicht in der Schrift offenbart ist, kann keiner unfehlbar glauben. Nun ist es in der Schrift nicht offenbart, daß du gerade glaubst. Also kannst du über deinen eigenen Glauben keine unfehlbare Gewißheit haben. Wie Hermann, erklärt auch Hollaz den Obersatz für falsch, wenn er nur besagen solle, daß nichts untrüglich zu glauben sei, was nicht expreß, formal und mit ebensoviel

Buchstaben offenbart ist. Vielmehr: „cum deus aliquid universaliter revelavit, virtualiter complexus est singularia". Daher ist das singuläre Urteil, das aus dem allgemeinen mit guter Konsequenz abzuleiten ist, virtualiter offenbart. Er schließt also: Es ist von Gott offenbart, daß jeder Mensch, der den Mittler Christus mit assensus fiducialis annimmt, wahrhaft glaubt. Ich nehme den Mittler Christus mit assensus fiducialis an. Also ist es göttlich offenbart, daß ich wahrhaft glaube, — „non revelatione formali et explicita, sed virtuali et implicita". Hollaz hat mit diesem Syllogismus drei Fehler begangen. Der erste ist, daß er sich überhaupt auf die, wie Ritschl, R. u. V. III³, S. 146 f., mit Recht sagt, chikanöse Zumutung Bellarmins einläßt, auch der Satz, daß ich den Glauben habe, müsse erst durch göttliche Offenbarung festgestellt und dürfe nicht in menschlicher Erfahrung begründet sein. Hollaz hätte einfach erwidern können, „daß das Vernehmen göttlicher Offenbarung in allen Fällen menschlich bedingt ist". Der zweite Fehler besteht darin, daß er die Terminologie des Widerparts akzeptiert. Soll es Gott implicite offenbart haben, daß ich, N. N., wahrhaft glaube, so kann ich das auch nur implicite glauben; denn eine direkte göttliche Mitteilung hierüber habe ich nicht empfangen. Der Erkenntnisgrund aber, daß ich den Mittler Christus mit assensus fiducialis annehme, könnte ja — und das ist der dritte Fehler — von dem Widerpart geradeso bezweifelt werden, wie, daß ich wahrhaft glaube. Denn die Selbsbeobachtung, durch die ich meinen assensus fiducialis feststellen müßte, wird ja gerade von den Gegnern als eine ungenügende Garantie der Heilsgewißheit verworfen. Damit ist nachgewiesen, daß der mit den vom Gegner entlehnten Termini „explicite" und „implicite" aufgebaute Syllogismus, der noch dazu die göttliche Prädestination des Glaubens des einzelnen voraussetzen würde, also reformierten und nicht lutherischen Charakter trägt, nicht zum Ziele führt.

Überblicken wir noch einmal die Geschichte unseres Problems im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, so dürfen wir folgende Hauptergebnisse verzeichnen. Die römische fides implicita in ihrer laxesten Form wird überall abgelehnt; aber der von Luther so scharf mißbilligte Begriff selbst (vgl. F. i. II, S. 42 f.) wird nur zu bald wieder rezipiert. Daß das Melanchthon'sche „assentiri omni verbo dei nobis tra-

dito“ [1] im Sinne des impliciten Glaubens an den Gesamtinhalt der Schrift zu verstehen sei, gibt schon Chemnitz unbedenklich zu. Verwerflich aber ist, daß man Dogmen glauben soll, ohne sie an der Schrift geprüft zu haben, und daß die fides implicita auch die Deckung für die crassa ignorantia der Hauptartikel bieten soll (Balth. Meisner, Nik. Hunnius, Joh. Gerhard). Jedoch als Supplement des expliciten Glaubens behält die fides implicita ihren Platz. Das fordert die Inspirationslehre, in welcher Fassung sie auch auftritt [2], gleichviel ob man unter „omne verbum dei“ den Gesamtinhalt der Schrift oder nur die darin enthaltene Glaubenslehre versteht. Nicht bloß Ungebildete (Chemnitz), sondern auch theologisch Gebildete (Musäus) haben zu glauben, daß unklare Schriftstellen die fundamentalen Heilsdogmen enthalten. Das ernste Bestreben der Orthodoxie, die Lehre vom rechtfertigenden Glauben an das Heil in Christo hochzuhalten, ist unverkennbar [3]. Dazu dient ja auch die von Nik. Hunnius erstmalig so scharf durchgeführte Unterscheidung von articuli fundamentales und non fundamentales. Letztere können, wenn nicht ganz negiert, so doch ignoriert oder mit implicitem, resp. konfusem Glauben geglaubt werden. Indem aber auch jene wieder in antecedentes, constituentes und consequentes u. ä. zerlegt werden, und das Hauptgewicht auf die constituentes fällt, werden für die erste und dritte Gruppe undeutlichere Vorstellungen oder gar impliciter Glaube zugelassen. Dabei kommt eine Einigung, welche Artikel präzis explicite zu glauben sind, nicht zustande (Balth. Meisner). Sollen als solche für alle ohne Ausnahme die Artikel des Apostolikums gelten, so wird doch wieder bemerkt, daß der bloße Wortsinn derselben allgemein gehalten und nur eine versteckte Andeutung sei. Das wirklich darin Enthaltene können also die rudiores auch nur implicite glauben (Balduin). Hierzu kommt, daß die Glaubensartikel bald als mit der Vernunft faßbar — wenigstens für die theologisch Gebildeten — angesehen werden; man kann nicht bloß das „ὅτι“ sondern auch das „διότι“ erkennen, mindestens soweit es zur Seligkeit notwendig ist; bald gelten sie — oder doch etliche von ihnen (Trinität, Inkarnation) — als Mysterien,

---

[1]) Vgl. F. i. II, S. 167 ff.; O. Ritschl, Dogmengesch. d. Prot. I, S. 118. — [2]) Vgl. O. Ritschl, a. a. O. S. 57 f. — [3]) Vgl. ebendaselbst S. 25 f.

die nur unter dem sacrificium intellectus anzunehmen sind. Was auch nur den Wortsinn dieser betrifft, müssen für die Laien erst recht wieder undeutlichere Ausdrücke zugelassen werden. — Der endlosen Reihe fundamentaler und nichtfundamentaler Artikel gegenüber beschränkt sich Calixt auf den consensus quinquesaecularis und auf das Apostolikum, als für alle ausreichende Norm, und wird damit zum entschiedenen Gegner jeder fides implicita, indem er die Kenntnis der articuli antecedentes und consequentes nur von den Trägern des Lehramts fordert. Das treibt die Orthodoxie zum Angriff gegen das in ihren Augen unzulängliche Apostolikum (Consensus repetitus, Calov, Kromayer, Zobel, Quenstedt) und zu der von den Neuscholastikern entlehnten Behauptung, daß auch die fides confusa oder minus distincta eine Spezies der fides explicita sei (Hülsemann, Hollaz). Soweit sich aber in der Orthodoxie die Erkenntnis Calixts, daß nicht nur die implicatio autoritativa, sondern auch die implicatio virtualis nichts als Ignoranz ist, durchsetzt (Dannhauer, Zobel), wird jetzt um so strenger gefordert, daß auch alle articuli antecedentes und consequentes explicite geglaubt werden. Indessen wirkt die Unterscheidung zwischen necessitas medii und praecepti, die Calixt abgewiesen hatte, auch hier wieder mildernd. — Als Merkmale der fides justificans werden fast durchgängig notitia, assensus und fiducia angegeben. Aber unentschieden bleibt es, ob auch die ersten beiden oder nur die fiducia vom hl. Geiste gewirkt sind. Im Kampfe gegen den katholischen Glaubensbegriff behauptet man das letztere. Je mehr aber der intellektuelle Faktor im eigenen Glaubensbegriffe prävaliert, desto mehr wächst auch hier, wie schon bei Calvin, die Neigung, die fiducia nicht mehr als forma, sondern als effectus fidei gelten zu lassen, oder man unterscheidet zwischen der fiducia hominis justificandi und justificati (J. H. Hermann, Hollaz). Diese ist dann bestimmt effectus fidei. — Endlich sei nochmals daran erinnert, wie für die beiden Letztgenannten die Annahme einer impliciten göttlichen Offenbarung auch dazu herhalten muß, um die Gewißheit der Sündenvergebung, resp. die Wahrhaftigkeit des Glaubens für den einzelnen festzustellen.

Kapitel VI.

Reformierte Bekenntnisse seit Calvins Auftreten.

Die reformierten Bekenntnisse Zwingli'scher Richtung sind von uns bereits F. i. II, S. 108 ff., besprochen worden. Die zwischen dem Zwingli'schen und Calvin'schen Typus vermittelnden wie die dem letzteren zugehörigen liefern für unsere Frage einen ebenso bescheidenen Beitrag, wie jene. Die Confessio Raethica von 1552, die Jahrhunderte lang von den Graubündenern Predigern unterschrieben wurde, also neben der Helvetica posterior in Geltung blieb, bezeugt es als einmütiges Glaubensbekenntnis, daß nur der Glaube der wahre, vollkommene und unverderbte sei, der in den kanonischen Büchern beider Testamente und in den drei Symbolen der alten Kirche enthalten ist (Müller, Bekenntnisschr. d. ref. K., S. 163 f.). Die Konfession will nichts anderes, wie eine Erläuterung dieses Glaubens gegenüber den in der Gegenwart grassierenden Häresien sein. Zu diesem Zwecke wird besonders betont, daß wir nur durch den satisfaktorischen Tod Christi gerettet sind, daß der Glaube zwar allein selig macht und nicht die Werke, jedoch nur der Glaube, der sich durch die Werke als lebendig und tätig erweist (a. a. O. S. 164 f.).

Die Confessio Helvetica posterior von 1562, die von Bullinger verfaßte Kompromißschrift zwischen Genf und Zürich, bekennt sich gleichfalls zu dem Glauben, daß in den kanonischen Schriften der Bibel die christliche Gesamtkirche alles besitze, was sich auf den seligmachenden Glauben und die Führung eines Gott wohlgefälligen Lebens bezieht (a. a. O. S. 170). Bezüglich der von der Schrift bezeugten Trinitätslehre wird auch auf das Apostolikum verwiesen, „quod veram

nobis fidem tradit“ (a. a. O. S. 173). Ebenso wird bezüglich der Inkarnation die völlige Übereinstimmung mit den Bekenntnissen von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon sowie mit dem Athanasianum erklärt, welche den lauteren Glauben explicieren. In diesem Zusammenhange, in dem es sich allein um Zustimmung zu theoretischen Wahrheiten handelt, kommt der Glaube, als Gottvertrauen, überhaupt nicht zum Ausdruck. Die Spuren davon, die E. W. Mayer (Das christl. Gottv., S. 63) in den Ausführungen über die Einheit und Anbetung Gottes (Müller, a. a. O. S. 173 u. 175) findet, sind recht schwach. Auch in dem Absatze „de providentia dei“ fehlt es durchaus an einer Betonung des persönlichen Vertrauens auf die das eigene Leben leitende Vorsehung Gottes (a. a. O. S. 176). Am deutlichsten ist noch, daß die Sünde auch als „diffidentia dei“ (a. a. O. S. 178) charakterisiert wird. Dagegen wird des öfteren auf die fides Christi oder in Christum Bezug genommen (a. a. O. S. 186 f. 192. 194). Als ihr Inhalt wird angegeben: „Credimus, hunc Jesum „Christum, dominum nostrum unicum et aeternum, generis „humani adeoque totius mundi esse servatorem“ (a. a. O. S. 185) oder auch: „credere, Christum venisse servandis peccatoribus „et ad poenitentiam vocandis“, „credere, se in horum esse „numero, qui per Christum liberati servantur“ (a. a. O. S. 212). Ja, hier wird auch — was Mayer übersehen hat — das Vertrauen auf Christus als eingeschlossen gedacht: „In ipso solo „acquiescamus, omnibus aliis vitae praesidiis spretis atque „abjectis“ (a. a. O. S. 185). Aber wo das Wesen des rechtfertigenden Glaubens bestimmt werden soll, erhalten wir wieder eine ebenso weitschweifige, wie unklare Antwort: „Fides christiana non est opinio ac humana persuasio, sed „firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, „denique certissima comprehensio veritatis dei propositae in „scripturis et symbolo apostolico atque adeo dei ipsius summi „boni et praecipue promissionis divinae et Christi, qui omnium „promissionum est ¦colophon. Haec autem fides merum est „dei donum. — Illa conscientiam quoque pacificat et liberum „ad deum aditum aperit, ut cum fiducia ad ipsum accedamus „et obtineamus ab eo utilia et necessaria“ (a. a. O. S. 193). Während der Glaube selbst zuerst als fiducia firmissima bezeichnet wird, erscheint er im letzten Satze als die Quelle des Gottvertrauens. Auch Mayer gibt zu, daß in der sehr

allgemein und weitfaltig gehaltenen Definition der Glaube „etwas intellektualistisch gefärbt“ erscheine. Wir werden genauer sagen, daß auch hier wieder zwei verschiedene Glaubensbegriffe miteinander vermengt sind. Es ist gut reformatorisch, den rechtfertigenden Glauben als firmissima fiducia zu charakterisieren. Allein nun tritt die stille Erwägung ein, daß der Glaube aus drei Stücken bestehe, und demgemäß schreitet die Definition rückwärts zum „evidens ac constans animi assensus“ und von da zur „certissima comprehensio veritatis dei“ (= notitia), wie diese Wahrheit in Schrift und Apostolikum vorliegt. Diese comprehensio, welche das Bekenntnis mit „denique“ anfügt, ist tatsächlich das erste. Man soll die in der Schrift und im Apostolikum vorliegende Wahrheit Gottes annehmen, um damit — und nun schreitet die Definition mit „atque adeo“ wieder nach vorwärts — Gott selbst, als das höchste Gut, und damit ganz besonders dessen Verheißung und damit Christus zu erfassen, der die Gipfelspitze aller Verheißungen bildet. Aber auch hierbei ist wieder vorbehalten, daß die „fides catholica“, auf deren Wahrheit und Einheit die Einheit der Kirche beruht, nicht bloß in der wahren und einträchtigen Predigt des Evangeliums und den vom Herrn überlieferten Riten, sondern auch „in dogmatibus“ besteht (a. a. O. S. 199).

Die von einer Pariser Synode 1559 aufgestellte und von der Synode von La Rochelle 1571 bestätigte Confessio Gallicana bekundet bei den meisten ihrer 40 Artikel mit einem „nous croyons“ die verstandesmäßige Zustimmung zu den aus dem Worte Gottes geschöpften Lehrsätzen, auch zu dem, daß wir der Gerechtigkeit nur durch den Glauben teilhaft werden, daß Christus gelitten hat, um uns das Heil zu erwerben (a. a. O. S. 226). — In der unter Mitwirkung von John Knox entstandenen Confessio Scotica von 1560 ist von rechtfertigendem Glauben überhaupt nicht die Rede; sie begnügt sich mit dem Bekenntnis, daß Christus unser Gesetzgeber, Hoherpriester, Beschützer und Friedebringer ist. Die Gewißheit des in 25 Artikeln verfaßten Glaubens ist allein das Werk des hl. Geistes. Und wahre Kirche ist nur da, wo zugleich mit Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Kirchenzucht auch die in dem geschriebenen Worte Gottes enthaltene Lehre überliefert wird, wie dies in den schottischen Kirchen der Fall ist (a. a. O. S. 253. 257).

Das Erlauthaler Bekenntnis von 1562, das erste reformierte in Ungarn, erklärt schlankweg: „Fides est duplex"; vgl. F. i. I, S. 22. 29. Der historische Glaube, die fides notitiae simplicis, die an Gottes Existenz, Macht, Gerechtigkeit und Vergeltung glaubt und auch bei den Dämonen und Gottlosen sich findet, rechtfertigt nicht, sondern nur der Glaube, der in den nach der Gnadenvorherbestimmung Auserwählten durch den hl. Geist aus innerem und äußerem Hören in Verstand und Willen entsteht und die Verheißungen Gottes in Christus ergreift. Allerdings kann er auch auf außerordentliche Weise, nur durch inneres Hören entstehen, wie dies bei den auserwählten kleinen Kindern der Fall ist (a. a. O. S. 283 f.). Auch das Ungarische Bekenntnis von 1562 unterscheidet beide Arten des Glaubens, bezeichnet aber unter fides im engeren Sinne ein vom hl. Geiste in die Herzen der Auserwählten eingemeißeltes Wissen, durch welches es geschieht, daß ein jeder von ihnen, seiner Erwählung gewiß geworden, die Heilszusage in Christus auf sich selbst anwendet, so daß er nicht nur „in genere et confuse" glaubt, Christus sei gekommen, um die Sünden der Welt hinwegzunehmen, sondern auch selbst Jesum Christum umfaßt, auf den er allein vertraut, und bei sich schließt: „Ich bin in ihm, daher kann ich nicht verloren gehen" (a. a. O. S. 386. 391). Dabei wird aber die erste Art des Glaubens für den Christen nicht ausgeschlossen. Daß Gott Gott ist und Gottes Wort wahr ist, diese Gewißheit wird also abgesehen von Christo gewonnen. So scheinen beide Arten des Glaubens unvermittelt nebeneinander zu stehen. Aber die doctrina evangelii haben wir doch nur in den von Gott selbst diktierten kanonischen Büchern. Und die Apostel und Evangelisten haben, was sie darüber geschrieben haben, so geschrieben, „ut omnium etiam hominum crassissimi et im-„peritissimi inde possint percipere, nisi per eos steterit, quic-„quid ipsorum saluti sufficit" (a. a. O. S. 409). Damit ist eine fides implicita, wenigstens was die heilsnotwendige Lehre betrifft, deutlich ausgeschlossen. Bezüglich des Kinderglaubens drückt sich unser Bekenntnis äußerst zurückhaltend aus. Daß die Kinder mit einem habitus fidei begabt werden, steht nicht fest und ist unwahrscheinlich, da sie noch keinen Gebrauch der Erkenntnis haben. Doch lassen wir sie zur Taufe zu, weil auch die Beschneidung auf Gottes ausgesprochenen Befehl den Kindern zuteil wurde, weil sie, die Gott von

Mutterleibe geheiligt und von den Ungläubigen ausgesondert hat, doch „semen et germen fidei“ in sich haben, und weil die von den Eltern ergriffene Verheißung auch die Kinder bis ins tausendste Glied umfaßt. Wendet man ein, daß nicht alle Kinder gläubiger Eltern auserwählt, also auch nicht geheiligt seien, so soll das nicht geleugnet, aber das geheime Urteil hierüber Gott überlassen werden. Aus der Formel der Verheißung dürfe man aber doch im allgemeinen präsumieren, daß alle Kinder gläubiger Eltern oder auch nur eines gläubigen Elternteils geheiligt seien. Man sieht, das Bekenntnis ist nicht mehr imstande, die von Calvin eingenommene Position (vgl. F. i. II, S. 226 ff.) zu halten.

Die im engen Anschlusse an die Gallicana geschriebene Confessio Belgica von 1561, das Werk des Predigers Guy de Bray, das von der Dordrechter Synode gebilligt wurde, erklärt von den inspirierten Schriften: „Ea omnia, quae illis continentur, absque omni dubitatione credimus“ (a. a. O. S. 234). Allein wenn dieser Glaube sich auch durchaus nicht so sehr auf die kirchliche Approbation des Kanons, als auf das Zeugnis des hl. Geistes in unseren Herzen von dem göttlichen Ursprung der Bibel und auf die selbst für Blinde handgreifliche Erfüllung ihrer Weissagungen gründen soll, so wäre er doch bei dem, der nicht wirklich mit dem ganzen Inhalt der Schrift bekannt ist, immer nur ein impliciter Glaube. Daß die Bibel den Willen Gottes vollkommen umfaßt und alles, was heilsnotwendig geglaubt werden muß, ausreichend und gründlich lehrt, ist für die Belgica nicht minder Gegenstand des Glaubens (a. a. O. S. 234). Es ist aber ein bedeutsamer Fortschritt vom theoretischen Fürwahrhalten zur religiösen Erfahrung, wenn offen ausgesprochen wird, daß wir das Verhältnis der drei göttlichen Personen sowohl aus der Schrift wie auch aus den Wirkungen der Personen selbst, besonders aus denen, die wir an uns selbst erfahren, erkennen (a. a. O. S. 235). Leider erfolgt sofort wieder der Rückschritt, indem das Trinitätsdogma alle menschliche Fassungskraft so sehr überragen soll, daß wir es jetzt dem Worte Gottes gemäß nur glauben können, während die vollkommene Kenntnis davon dem jenseitigen Leben vorbehalten bleibt (a. a. O. S. 236). Indem damit dem Gläubigen die Zustimmung zu einer vollkommen unverständlichen Lehre zugemutet ist, wird der Gedanke, daß wir das innertrinitarische Verhältnis der

drei Personen aus ihren Wirkungen, besonders aus den von uns erfahrenen, zu erschließen vermöchten, ganz fallen gelassen, und es wird nur addierend bemerkt: „Notanda sunt „porro etiam singularia trium harum personarum erga nos „officia et effecta“. Der Vater nämlich heißt unser Schöpfer durch seine Kraft, der Sohn unser Erlöser durch sein Blut, der hl. Geist unser Heiligender durch seine Einwohnung in unseren Herzen. Es wird dann noch darauf hingewiesen, daß die Trinitätslehre von der Apostel Tagen bis auf die Gegenwart in der Kirche erhalten geblieben ist, und daß deshalb auch die drei Symbole, welche sie enthalten, rezipiert werden (a. a. O. S. 236). Wenn die Konfession es aber als Glaubensgegenstand bezeichnet, daß der hl. Geist den wahren Glauben an den Versöhnungstod Christi in unseren Herzen entzündet, sodaß wir eine wahre Erkenntnis dieses großen Mysteriums erlangen können, so bleibt es völlig unerfindlich, warum der hl. Geist nicht dazu imstande sein sollte, durch den von ihm angezündeten Glauben auch hier schon eine wahre Erkenntnis des Trinitätsmysteriums zu bewirken (a. a. O. S. 240).

Das Bekenntnis der Frankfurter Fremdengemeinde von 1554 versteht unter Glauben die durch den hl. Geist in unsere Herzen ausgegossene und versiegelte, gewisseste Überzeugung von dem Wohlwollen und der Gunst Gottes gegen uns, daß er uns durch Christus zu seinen Kindern angenommen hat. Das einzige Fundament dieses Glaubens ist die inspirierte Schrift, von der das Apostolikum ein kurzes Kompendium ist, nach dem auch die Ungebildeteren dann jede Lehre beurteilen können. Dabei setzt das Bekenntnis aufs trefflichste auseinander, daß wir Gott weder kennen noch zu unserem Heile erkennen können, „nisi filio docente et revelante, in quo videlicet uno id de „deo discamus, quanto favore, quanta benevolentia nos prose„quatur pater coelestis“ (a. a. O. S. 657 f.). Wenn auch die Definitionen der Trinitätslehre beibehalten sind, so wird doch hervorgehoben, daß Gott nicht nur wegen des Sohnes, den er von Ewigkeit her aus seinem eigenen Wesen erzeugt hat, der Vater ist, auch nicht sofern er uns erschaffen hat, sondern gerade insofern er uns in Christus adoptiert hat. Eben hieran erkennen wir seine unermeßliche Güte, „ut absque diffidentia ulla audeamus illo uno niti“ (a. a. O. S. 658). Und wenn auch die Bestimmungen der Zweinaturenlehre reproduziert

werden, so wird doch der Nachdruck darauf gelegt, daß Christus unser Prophet, Priester und König geworden ist, und wir deshalb auf ihn allein alles Glauben, Hoffen und Vertrauen setzen (a. a. O. S. 662). Daneben wird freilich wieder, wie fast in allen reformierten Bekenntnisschriften, die sichtbare Kirche als „coetus hominum profitentium veram doctrinam" bezeichnet; aber damit ist auch hier jede Berechtigung eines impliciten Glaubens ausgeschlossen (a. a. O. S. 664).

Der Emdener Katechismus von 1554, der noch heute neben dem Heidelberger in der ostfriesischen Kirche als Lehrnorm gilt, antwortet auf die Frage: „Was ist der wahre Glaube"?: „Eine gewisse Zuversicht oder Vertrauen, aus Gottes Wort durch den hl. Geist in unseren Herzen erwecket, von der guten und seligmachenden Gunst des himmlischen Vaters gegen uns, durch die Verdienste unseres einigen Mittlers Jesu Christi erworben". Aber auf die Frage: „Was sollen wir glauben?" wird der Bescheid erteilt: „Eben dasjenige, was in einer kurzen Summa aus der hl. Schrift aufs allerdeutlichste in den zwölf Artikeln unseres christlichen Glaubens verfaßt ist" (a. a. O. S. 671). Schon aus der Zählung von 12 Artikeln ergibt sich, daß hier unter Glauben wieder die verstandesmäßige Zustimmung zu den einzelnen Sätzen gemeint ist. Es wird denn auch späterhin bei jedem einzelnen gefragt: „Was glaubst du hierin"? Interessant ist, daß dieser Katechismus betreffs der Kindertaufe von jeder Konstatierung eines seminalen Glaubens Abstand genommen hat. Die angeborene Schwachheit, infolge deren das Kind das Taufgeheimnis nicht verstehen kann, ist nicht zu leugnen. Aber Christus hat sie getragen, und darum wird sie nicht angerechnet. Allein sie kann auch nicht wehren, daß Gott dem Kinde seine Gnade ebenso in der christlichen Taufe versiegele, wie es in der Beschneidung geschah. Wegen des Unverstandes der Kinder ist die Taufe so wenig unnütz, wie es unnütz war, daß Christus die unverständigen Kinder segnete (a. a. O. S. 677).

Der Heidelberger Katechismus von 1563 definiert in seiner 21. Frage in genauer Übereinstimmung mit den späteren Aussprüchen Melanchthons den Glauben „nicht allein als eine gewisse Erkenntnis, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat offenbaret, sondern auch als ein herzliches Vertrauen, welches der

hl. Geist durchs Evangelium in mir wirket, daß nicht allein andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Jesu Christi willen". Wir zweifeln nicht, daß die Verfasser des Katechismus bei dem ersten Teile dieser Definition die Bekanntschaft der Gläubigen mit dem Gesamtinhalte der Schrift voraussetzen. Allein wo das nicht zuträfe, stünde dieser Glaube, wie wir immer aufs neue wiederholen müssen, auf der gleichen Stufe, wie der von Luther verworfene des sterbenden Thomas von Aquino, der nach der erwähnten Sage im Hinblick auf die Bibel sagte: Ich glaube alles, was in diesem Buche steht. Der zweite Teil der Definition, welcher die fides in Christum beschreibt, ist identisch mit der Antwort auf die 56. Frage: „Was glaubst du von der Vergebung der Sünden"? Indessen wird bereits in der 22. Frage das Wort „glauben" wieder gerade so, wie im Emdener Katechismus, von dem verstandesmäßigen Assense zu den Glaubensartikeln verstanden. Da heißt es auf die Frage: „Was ist einem Christen not zu glauben"?: „Alles, was uns im Evangelium verheißen wird, welches uns die Artikel unseres allgemeinen, ungezweifelten christlichen Glaubens in einer Summe lehren." Wohl kennt der Katechismus nur die trinitarische Teilung des Symbolums; auch wird der Glaube an den ersten Artikel dahin interpretiert, „daß der ewige Vater unseres Herrn Jesu Christi, der Himmel und Erden samt allem, was darinnen ist, aus nichts erschaffen, auch dieselbigen noch durch seinen ewigen Rat und Fürsehung erhält und regiert, um seines Sohnes Christi willen mein Gott und mein Vater sei, auf welchen ich also vertraue, daß ich nicht zweifle, er werde auch mich mit aller Notdurft Leibes und der Seele versorgen, auch alles Übel, so er mir in diesem Jammertale zuschickt, mir zu gut wenden" etc. Allein das Resumee in Frage 59: „Was hilft es dich aber nun, wenn du dies alles glaubst? Antwort: „Daß ich in Christo vor Gott gerecht und ein Erbe des ewigen Lebens bin", ist doch nicht anders zu verstehen, als daß man die Rechtfertigung und Seligkeit durch die Zustimmung zu einem bestimmten, erheblichen Quantum von Glaubenssätzen gewinnt. Im Gegensatz hierzu rekurriert schon wieder Frage 60 auf den echt reformatorischen Glaubensbegriff: „Wie bist du gerecht vor Gott"? Antwort: „Allein

durch den wahren Glauben in Christum. Also daß — — Gott ohne all mein Verdienst aus lauter Gnaden mir die vollkommene Genugtuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenket und zurechnet, — — wenn ich allein solche Wohltat mit gläubigem Herzen annehme"; vgl. auch Frage 65. Jedenfalls ist anzuerkennen, daß der Heidelberger Katechismus, wenn auch mit wechselndem Erfolge bestrebt ist, die ursprüngliche reformatorische Deutung des Glaubens als Vertrauen aufrecht zu erhalten. Das an Calvins Interpretation von Eph. 3, 12 sich anknüpfende Unternehmen auch reformierter Theologen, den Glauben nur als eine affektvolle Überzeugung[1] zu fassen, aus der erst die fiducia abzuleiten wäre, findet also an dem Katechismus keine Stütze. — Der Consensus Bremensis von 1595 und der Hessische Katechismus von 1607, der dieselbe Aneinanderreihung beider Glaubensbegriffe, wie der Heidelberger, bietet (a. a. O. S. 827), ebenso die Anglikanischen Artikel von 1563 enthalten nichts Bemerkenswertes.

Nur die Westminster-Konfession von 1647, welche unter dem Schutze des Langen Parlaments aufgestellt wurde und für die schottischen und englischen Presbyterianer wie für die Independenten gilt, hat ausdrücklich gegen die römische Lehre von der fides implicita Stellung genommen. Auch sie bestimmt den durch den hl. Geist in den Auserwählten gewirkten Glauben zunächst als das Fürwahrhalten alles dessen, was in der Schrift durch die Autorität des darin redenden Gottes offenbart ist (a. a. O. S. 571, 544f.). „But the principal acts „of saving faith are accepting, receiving and resting upon „Christ alone for justification, sanctification and eternal life „by vertue of the covenant of grace" (a. a. O. S. 571). Daß der Heilsglaube Vertrauen ist, ist freilich hiermit nicht deutlich ausgesprochen. Über die Suffizienz und Perspikuität der Schrift bezüglich des gesamten Ratschlusses Gottes über alles, was zu seinem eigenen Ruhme und zu des Menschen Heile, Glauben und Leben nötig ist, läßt sich die Konfession in gleicher Weise, wie die Belgica, aus. Nicht nur Gelehrte, sondern auch Ungelehrte können unter gebührendem Gebrauche der ordentlichen Mittel ein genügendes Verständnis davon erlangen. Hierbei wird freilich wieder von der inneren Er-

[1]) Vgl. auch das Frankfurter Bekenntnis oben S. 268.

leuchtung durch den Geist Gottes, die doch auch nach diesem Bekenntnis zum heilsamen Verständnis des in der Schrift Offenbarten notwendig ist, abstrahiert (a. a. O. S. 545 f.). Das 20. Kapitel, das von der christlichen und der Gewissens-Freiheit handelt, bringt dann den in echt calvinischem Geiste gehaltenen, wirkungsvollen Protest gegen den impliciten Glauben: „God alone is Lord of the conscience and hath left „it free from the doctrines and commandments of men, which „are in any thing contrary to his word or beside it in matters „of faith or worship. So that to believe such doctrines or „to obey such commandments out of conscience, is to betray „true liberty of conscience; and the requiring of an „implicite faith and an absolute and blind obedience is „to destroy liberty of conscience and reason also[1]“ (a. a. O. S. 585 f.).

[1]) Nach dem lat. Texte: „Deus solus dominus est conscientiae, quam certe exemit doctrinis et mandatis hominum, qui aut verbo ejus adversantur aut in rebus fidei et cultus quicquam ei supperaddunt. Unde qui ejusmodi aut doctrinas credunt aut mandatis obtemperant, quasi ad id ex conscientia teneantur, veram ii conscientiae libertatem produnt. Qui autem vel fidem implicitam vel oboedientiam absolutam caecamque exigunt, nae illi id agunt, ut cum conscientiae tum rationis etiam destruant libertatem.“

Kapitel VII.

Die reformierte Schultheologie von Joh. Ursinus bis zu Franz Gomarus.

Der Mitverfasser des Heidelberger Katechismus Joh. Ursinus (1534—83) stellt in seiner 1591 von Pareus edierten „Explicatio" zu dieser Bekenntnisschrift (hier zitiert nach der Ausgabe seiner Werke von Qu. Reuter, 1612, S. 105 ff.) als schriftgemäßen Gattungsbegriff des Glaubens auf: „Est assen-„sus vel notitia certa propositionum de deo ejusque voluntate, „operibus et gratia, quibus assentimur propter testimonium „divinum" oder „Est assentiri omni verbo dei ecclesiae tra-„dito in lege et evangelio propter asseverationem ipsius dei". Indem er nun aber diesem weiteren Begriffe vier Artbegriffe unterstellen will, zeigt sich sofort die Fehlerhaftigkeit dieser Anlage darin, daß er die zuerst namhaft gemachte fides historica nicht anders zu bestimmen vermag, als den Allgemeinbegriff („agnoscere et statuere, quod verum sit omne dei „verbum divinitus traditum vel patefactum propter ipsius dei „auctoritatem et asseverationem"). Wenn Ursinus dann noch hinzufügt, diese fides heiße historica, weil sie nur eine geschichtliche Kenntnis dessen sei, was von Gott als vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Tat ausgesagt wird, so hat er dabei das schon dem Allgemeinbegriff zugeschriebene Merkmal des assensus unbeachtet gelassen. Als zweite Glaubensart nennt er nach Mt. 13, 20 f. die fides temporaria = „assentiri doctrinae cum professione et laetitia, sed non „vera et solida, h. e. non orta ex sensu gratiae dei erga se, „sed ex aliis quibuscunque causis, ideoque tantum ad tempus „durat et tempore adflictionum deficit". Auch hier sind die Merkmale des Gattungsbegriffes nicht festgehalten. Denn

der zureichende Grund des Glaubens ist für diese auf Zeit Gläubigen gar nicht das göttliche Zeugnis für die Schrift, sondern sie freuen sich des Evangeliums nur, weil es als etwas Neues ihren Begierden schmeichelt und sie vom Joche des Gesetzes befreit. Während Ursinus aber für diese Glaubensart eben noch das „assentiri" festgehalten hatte, erklärt er bald darauf, daß sie sich von der fides historica nur durch die begleitende Freude unterscheide. Die historica aber sei bloße notitia, eigne daher auch den Teufeln, die sich nicht freuen, sondern die Lehre hassen. Mit der Bestimmung der dritten Spezies, der fides miraculosa, welche entweder die einzigartige Gabe zu wunderbaren Taten oder die feste Überzeugung von einer künftigen Wunderwirkung[1] infolge göttlicher Offenbarung oder besonderer Verheißung ist, gibt Ursinus den Boden des Allgemeinbegriffs ganz auf, denn er erklärt jetzt, daß diese Art fides „ex nudo verbo generali" überhaupt nicht gefaßt werden könne, sondern nur, wenn eine besondere Zusage oder Offenbarung hinzutrete. Das klingt beinahe schwärmerartig. So ist denn die Vorausschickung des Allgemeinbegriffs von fides bei Ursinus eigentlich nur dazu da, um die übliche Substruktion für den Begriff der fides justificans zu haben. Dieser allein trägt die allgemeinen Merkmale der notitia und des assensus uneingeschränkt an sich. Und dies wird damit motiviert, daß es einen Glauben an eine unbekannte Lehre nicht geben kann: „ex quo papistarum fides implicita refutatur". Das unterscheidende Merkmal dieser vierten Unterart ist die „fiducia et applicatio gratuitae remissionis peccatorum per et propter Christum". Dazu kommt als besondere Eigentümlichkeit das „acquiescere et laetari in deo propter hoc tantum bonum". Die causa efficiens ist der hl. Geist, die causa instrumentalis das Evangelium einschließlich des Sakramentsgebrauchs, das Subjekt dieses Glaubens Wille und Herz des Menschen. Denn aus Wille und Herz geht der Antrieb zur fiducia hervor. Hierbei ist vergessen, daß die fides justificans, wenn sie doch auch die notitia und den assensus umfassen soll, ebenso Sache des Intellekts sein muß. Auf dieses Inbegriffensein der fides historica macht Ursinus

[1]) Das ist die bekannte Unterscheidung von fides miraculosa activa und passiva. Man beachte, daß letztere nur auf künftige Wundertaten Gottes geht, denn der Glaube an vergangene fällt unter die f. historica.

auch sofort aufmerksam, wenn er auch hinzufügt, daß diese zur Rechtfertigung ebensowenig ausreiche, wie die fides temporaria oder miraculosa. An einer späteren Stelle, wo er als causa instrumentalis des Glaubens im allgemeinen das ganze Wort Gottes, als eigentliches Objekt der fides justificans aber Christus und die Gnadenzusage bezeichnet, hat er richtig auch als Subjekt dieser sowohl intellectus als auch voluntas et cor hominis bezeichnet. An der obigen Stelle aber liegt Ursinus alles daran, den rechtfertigenden Glauben als fiducia zu bestimmen, und der ehemalige Lehrer am Breslauer Elisabetanum weiß, daß auch Phokylides und Demosthenes die Worte πίστις und πιστεύειν im Sinne von „vertrauen", „sich ganz auf etwas verlassen" gebrauchen. Für den Wert, den er auf die innere Erfahrung solchen Glaubens legt, spricht das schöne Wort: „Quid sit autem fides justificans, nemo vere intelligit, nisi qui „credit seu qui eam habet, sicut qui nunquam vidit et gustavit „mel, non intelligit, quis sit ejus sapor, etsi multa ei de mellis „dulcedine et suavitate dicas". Indem er jedoch aufzählen will, was ein im Besitz dieser fides Befindlicher in sich selbst finden und auch anderen explizieren kann, kommt er zunächst doch wieder auf das allgemeine Fürwahrhalten des gesamten Schriftinhaltes, als erstes Erfordernis, zurück: 1. „Credit vera et divina esse „omnia, quae in scriptura continentur. 2. Sentit se obligari „ad ea firmiter credenda et amplectenda. Si enim vera et „divina esse fatemur, justum est, ut eis assentiamur. 3. Prae„cipue intuetur, amplectitur et sibi applicat pro„missionem gratiae seu de gratuita remissione peccatorum, „justitia et vita aeterna per et propter Christum, sicut dicitur: „Qui credit in filium dei, habet vitam aeternam. 4. Hac „fretus fiducia firmiter acquiescit in praesenti gratia „dei et ex ea sic concludit de futura: Cum jam me amet „deus et mihi det tanta bona, etiam servabit me in aeternum, „quia est immutabilis et dona ejus sunt absque poenitentia. „5. Sequitur laetitia in corde de his bonis et pax conscientiae „omnem intellectum superans. 6. Habet voluntatem et serium „studium oboediendi deo sine exceptione in omnibus faciendis „aut patiendis, quae deus jubet". Ja, so wertvoll gilt in diesem Zusammenhange für Ursinus die fides historica, daß er auch für sie, wie für die temporaria und miraculosa, den hl. Geist als „causa efficiens prima et principalis" ansetzt, mag derselbe hierbei auch nur eine „actio divina generalis" entfalten, während

die „specialis“ für die fides justificans vorbehalten bleibt. Und zwar geht Ursinus so weit, daß er durch jene actio generalis auch die fides historica der Dämonen und Heuchler vom hl. Geiste gewirkt sein läßt. Am bedenklichsten aber ist es, wenn Ursinus sich zu dem Zugeständnis drängen läßt, daß diese fides sogar ein gutes Werk sei (a. a. O. S. 108). Zwar will er es nicht Wort haben, daß dann auch die Teufel gute Werke haben; „Fides historica est bonum opus, si sit conjuncta cum applicatione et fiducia“. Aber auf den Einwand, als Wirkung des hl. Geistes sei sie doch ein gutes Werk auch ohne applicatio, weiß er nur zu antworten: „Sie ist ein gutes Werk an und für sich, aber sie wird zum schlechten per accidens, wenn das als wahr Anerkannte nicht angeeignet und angenommen wird. Daher zittern die Teufel, weil sie das, was sie von Gott wissen, sich nicht aneignen, d. h. nicht glauben, daß Gott auch für sie selbst so gut, barmherzig etc. sei, wie sie aus dem Worte Gottes wissen“. Wir könnten auch Ursinus darauf hinweisen, daß ja nach Jak. 1, 19 auch die Dämonen nicht wissen, sondern glauben (vgl. bei Gerhard, oben S. 132). Man möchte ihn fragen, ob er, wenn er schon die notitia für eine Wirkung des hl. Geistes ansieht, den hier anscheinend geflissentlich wieder einmal ausgeschalteten (vgl. oben S. 273 f.), aber doch zur fides historica auch der Dämonen durchaus erforderlichen assensus nicht erst recht von einer solchen abhängig denken müßte. Und was können dann schließlich die Teufel dafür, wenn ihnen der hl. Geist nicht auch noch „actione speciali“ die fides justificans gibt?

Nun behauptet E. W. Mayer, „Das christl. Gottvertrauen“, S. 64 f., daß in dem oben wiedergegebenen Passus der Glaube an Christus als die zuversichtliche Überzeugung erscheine, daß uns durch Jesus und um seinetwillen Sündenvergebung, Gerechtigkeit und ewiges Leben zuteil werde. Daraus werde dann auch hier eine Funktion abgeleitet, die auf Grund bereits erwiesener Wohltaten sich der Gnade Gottes für Gegenwart und Zukunft getröste und im wesentlichen als mit dem spezifischen Gottvertrauen identisch angesehen werden könne. Von der Mißdeutung dieser Stelle, die Mayer andern zum Vorwurf macht, ist er hiernach selbst nicht frei. Wir erinnern uns, daß Ursinus auch für die fides justificans im engsten und eigentlichen Sinne sowohl intellectus als auch voluntas et cor in Anspruch genommen

hatte. Dem entspricht es nur, daß er auch hier in der trefflichen Definition dieser fides (unter Nr. 3) auf deren eigentliches Objekt, die promissio gratiae, sowohl ein „intueri“ (= notitia) als auch ein „amplecti“ (= assensus) als auch ein „sibi applicare“ (= fiducia) in Beziehung setzt. Daß er unter „amplecti“ nichts anderes als „assentiri“ versteht, wird durch die in demselben Zitat unter Nr. 2 gegebene Erklärung zweifellos bewiesen. Im Anschluß nun an jene unter Nr. 3 gegebene Definition des rechtfertigenden Glaubens heißt es in Nr. 4 ausdrücklich: „Hac fretus fiducia firmiter acquiescit in praesenti gratia dei“, d. h. eben in der remissio, justitia und vita aeterna. Und wie dieses Vertrauen die gegenwärtige Gnade Gottes umfaßt, „die schon so große Gaben gibt“, so breitet es sich auch auf die Gnadenvorsehung Gottes im ganzen Leben aus („servabit me in aeternum“), da Gott unwandelbar ist, und ihn nichts gereut. Das entspricht genau der Augsburger Konfession, XX, 24. Ritschl, R. u. V. III³, S. 167, interpretiert dies durchaus zutreffend: „Der Sünder, der in seinem bisherigen Mißtrauen gegen Gott sich von der Welt abhängig zeigt, kann in dem Vertrauen auf Gottes Sündenvergebung nur so als verändert nachgewiesen werden, daß die neue Beherrschung der Welt durch das Vertrauen auf Gottes allseitige Fürsorge damit verbunden wird. Diese Aktivität des Vorsehungsglaubens und der Geduld gegen die von Gott verordneten Leiden“ — vgl. hierzu das von Ursinus oben unter Nr. 6 Gesagte — „ist demnach auch die Form, in welcher der Gläubige seines durch Christus allein verbürgten Heiles gewiß wird. Denn indem die im Glauben an den Versöhner ausgeübte Herrschaft über die Welt das entsprechende Lustgefühl mit sich führt, findet die laetitia spiritualis“ — vgl. bei Ursinus oben unter Nr. 5 — „die Bedingungen ihrer Stetigkeit und ihres Gleichgewichtes in sich“. Hätte sich Mayer bei Ursinus (a. a. O. S. 108) genauer umgesehen, so hätte er gefunden, daß dieser nicht die fiducia als effectus fidei, als abgeleitete Funktion bezeichnet, wohl aber die „laetitia acquiescens in deo et pax conscientiae“, die übrigens auch im obigen Zitat unter Nr. 5 mit einem „sequitur“ eingeführt werden, ferner die „conversio, regeneratio et tota oboedientia“ (vgl. auch oben unter Nr. 6) und endlich „incrementum donorum spiritualium et corporalium et acceptio ipsarum rerum“. Da Ursinus jedoch das „acquiescere

in deo“ ganz deutlich mit der fiducia identifiziert (vgl. oben unter Nr. 4), so ist wohl auch die an der andern Stelle genannte „laetitia acquiescens in deo“ nicht so sehr als ein zeitlich nachfolgendes, sondern als das begleitende Lustgefühl zu verstehen. In gleicher Weise, wie Mayer, hat schon lange vor ihm der Reformierte Friedr. Ad. Lampe unsere Stelle mißdeutet, indem auch er die von Ursinus vorgenommene Analyse der Glaubensmerkmale als eine Synthese zeitlich aufeinander folgender Stufen ansah. Es darf freilich nicht unerwähnt bleiben, daß der Miturheber des Heidelberger Katechismus in der Explikation der 22. Frage: „Was ist aber einem Christen nötig zu glauben“? wohl zuerst wieder die „promissio evangelii seu concio gratiae per Christum“ als Objekt des rechtfertigenden Glaubens ansetzt, daß sich aber sofort, dem Wortlaut des Katechismus analog, dieser Begriff für ihn in den einer „doctrina credendorum“ verschiebt, deren Summe das Apostolikum bietet, so daß schließlich dieses zum Objekt der fides justificans wird, ohne daß von einer ähnlichen Auffassung desselben die Rede wäre, wie sie Luther und Melanchthon vom genuin reformatorischen Glaubensbegriffe aus erreicht haben (a. a. O. S. 110). Sonst aber gehört Ursinus durchaus noch zur reformatorischen Epoche, insofern er die fiducia (= acquiescentia) zum wesentlichen Merkmale der fides justificans macht (vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 323).

Lambert Danäus (1530—95), Professor und Pfarrer in Genf, dann in Leyden, Orthes und Castres, stellt sich in seiner „Isagoge christiana“, IV, cp. 14, mit einer glatten Absage an die fides implicita gleichfalls als einen Calvinisten strikter Observanz dar. Er macht es den Gegnern zum Vorwurf, daß sie aus verschiedenen Graden der Erkenntnis eine zweifache Art des Glaubens machen, während der implicite Glaube doch nichts anderes, als ignorantia salutis ist und sich von einem fremden Wissen abhängig macht. Indem er den schwankenden Gebrauch des Wortes fides bei den Profanschriftstellern wie bei den Theologen feststellt, konstatiert er in höchst verworrener Ausführung, daß diese die fides einmal ohne die Gabe der Wiedergeburt, einmal mit dieser Gabe verbunden in verschiedener Bedeutung auffassen. Zur fides im ersteren Sinne gehört die fides miraculorum und diejenige fides particularis, welche sich nur auf ein einzelnes Objekt des Glaubens bezieht, wie z. B. daß Christus der Prophet

Gottes oder ein von Gott gesandter Mensch sei, während andere Artikel oder Teile der Schrift dabei verworfen oder ignoriert werden. Als Träger solchen Glaubens kommen Judas Ischariot, der Centurio und alle, die Christus Wundertaten zutrauten, in Betracht. Er ist so gewiß wahrer Glaube, assensio ac persuasio, wie die fides universalis; aber er ist nicht mit der regeneratio verbunden. Freilich kann er die Tür zur fides justificans sein, die regeneratio kann hinzutreten (IV, 2. 6). — Ferner wird fides auch = spes verstanden, oder = „doctrina, ubi fides comprehensa est", oder auch als Zustimmung aus Gewissensfurcht (IV, 2).

Den Übergang zur fides im zweiten Sinne bildet für Danäus die „fides universalis, quae totum dei verbum pro pura, coelesti solaque salutari doctrina recipit, probat, amplectitur" (IV, 2). Weil sie Geschenk des erleuchtenden Geistes ist, nennen die Scholastiker sie virtus theologica. Aber sie ist nur der Glaube, von dem Hebr. 11, 3, nicht die fides justificans, von der Hebr. 11, 6 (!) redet. Ihr Gegenteil ist entweder Unwissenheit oder Unglaube. Der letztere ist das Schlimmere; aber auch die Unwissenheit ist Gott verhaßt, weil wir durch Adams Sünde das Urlicht in uns ausgelöscht haben (IV, 3—5). Die fides vera, d. h. die mit der Gabe der Wiedergeburt verbundene, ist die fides justificans, die mit Calvins eigenen Worten (Inst. 3, 2, 7; vgl. F. i. II, S. 193 f.) beschrieben wird (IV, 8). Sie lehrt credere deum, credere deo, credere in deum. Und das letzte bedeutet: auf Gott hoffen, ihn lieben, nach ihm mit ganzem Herzen und ganzer Seele hinstreben, mit einem Worte (denique): auf ihm einzig und allein mit dem ganzen Vertrauen der Seele beruhen. So heißt an Christum glauben: ihn lieben und auf ihn hoffen als den einigen Sohn Gottes und unsern Mittler. Wir dürfen sinngemäß ergänzen, daß Danäus auch diese Funktionen unseres Verhaltens zu Christus in dem Vertrauen auf ihn zusammengefaßt denkt (IV, 9). Und dies wird bestätigt, indem Danäus es als Eigenschaft des rechtfertigenden Glaubens aufführt, daß er gewisseste Überzeugung und somit „apprehensio fiduciaque in Christum" ist, woraus unsere engste Verbindung mit Christus stammt (IV, 14). Indessen zeigt doch Danäus dieselbe Unsicherheit, wie sein Meister, ob nicht das Vertrauen zu den Wirkungen der fides justificans zu rechnen sei. Jene engste Vereinigung mit Christus, die aus der fiducia

kommt, nennt er freilich die forma fidei, die πληροφορία des Glaubens. Allein indem er sie die Erkenntnis der Heilzusagen Gottes durch Christus, die gewisse Überzeugung von deren Wahrheit und die Applikation dieser Verheißungen auf uns enthalten läßt, bemerkt er zu diesem dritten Punkte: „ut jam de effectis verae justificantisque fidei — — dicamus". Damit ist allerdings, wie E. W. Mayer, a. a. O. S. 66, sagt, die applicatio als Folge und nicht als integrierender Bestandteil dieses Glaubens bezeichnet. Und von dieser applicatio werden dann noch die „libertas ad deum", die „confidentia in deo" und der „aditus ad deum" abgeleitet (IV, 14)[1].

Einer überwiegend intellektualistischen Fassung des Glaubensbegriffes entspricht es auch, wie Danäus die fides justificans gegen das Wissen abzugrenzen bemüht ist. Dort die Erkenntnis ein Geschenk des hl. Geistes, hier ein Habitus, erworben aus den Resten des Naturlichts. Dort als Erkenntnisstoff göttliche, auf das Heil bezügliche, hier menschliche Dinge. Dort Modus und Form der Glaube, der sich, auf die Macht und Wahrheit Gottes gestützt, über die Kräfte der menschlichen Natur und das Urteil der ganzen Welt erhebt, hier Schlüsse aus natürlichen Grundsätzen und Ursachen. „Plus est cre„dere quam scire, et fides est certior, quam scientia et demon„stratio quaelibet philosophica" (IV, 9). Selbstverständlich kann dann nicht fremder, sondern nur unser eigener Glaube uns zur Seligkeit nützen. Wie wir es auch bei Zobel (vgl. oben S. 227)sahen, lehnt es Danäus gleichfalls ab, Stellen, wie Mt. 9, 2; Mk. 2, 5; Jes. 39, 8, zugunsten der Anrechnung solchen fremden Glaubens zu deuten. Vergängliche Güter zu erlangen, dazu hat wohl oft der Glaube der einen für die andern beigetragen, aber nicht dazu, das ewige Leben zu gewinnen; denn man kann nicht durch einen anderen in Christus eingepflanzt und mit ihm verbunden sein (IV, 14). Das wahre Objekt der fides justificans, als das Danäus allerdings zuerst allgemein „ea, quae non videntur" bezeichnet, ist eben Christus, der Gottmensch, d. h. der Mittler zwischen Gott und Menschen, in dem das heilbringende Erbarmen Gottes begründet ist, das der Glaube erfaßt, sich vorstellt, anschaut und auf dem er als der alleinigen Heilsursache beruht. Also nicht Gott im allge-

[1]) Vgl. in demselben Kapitel: „Verum fidei justificantis et proprium effectum est applicatio Christi ad quemque pium ac fidelem" und die Überschrift zu IV, 16.

meinen, nicht seine Natur oder seine Werke sind die eigentümliche Materie dieses Glaubens, sondern seine Heilszusagen durch Christus, wie sie im Evangelium vorliegen (IV, 15). Danach umfaßte auch dieser Glaube nur einen Teil der Schrift (IV, 2), er wäre also auch *nur fides particularis*, wie jener, der nach Danäus ohne die Gabe der Wiedergeburt vorhanden sein kann. Aber wir müssen eben ergänzen, daß die fides justificans die fides universalis zur Voraussetzung hat, also bei dieser fides particularis nicht, wie bei jener erstgenannten, andere Artikel der Schrift verworfen oder nichtgewußt werden. Aber hatte Danäus auch das Objekt der fides justificans auf die Barmherzigkeit Gottes durch Christum, „quam certa animi notitia et fiducia amplectimur" (IV, 12) eingeschränkt, so erweitert sich dasselbe doch auch für ihn wieder zu einer im ganzen Evangelium enthaltenen doctrina fidei, deren Summe im Apostolikum befaßt, und deren Explikation in den Katechismen der evangelischen Kirchen zu finden ist (IV, 17). Daraus ergibt sich aber für Danäus, daß der Glaube, wiewohl er die wahre Gewißheit und Überzeugung von unserem Heile mit sich führt, nicht nur intensiv, sondern auch extensiv der Mehrung bedarf. Wir wandeln nämlich noch fern von Gott, und unsere natürliche Blindheit ist so groß, daß sie auch durch die Erleuchtung des hl. Geistes nicht ganz behoben wird. „Ergo et in doctrina, etiam ea, quae nobis est necessaria ad salutem, multa nos latent." Wir müssen daher immer noch lernen. Ferner ist das Geheimnis und der Wille Gottes so erhaben, daß die Fassungskraft unseres Verstandes dafür nicht ausreicht. So ist der Glaube, was die Erkenntnis anlangt, in uns immer unvollkommen. Wie für Calvin (vgl. F. i. II, S. 188), kommt es demnach auch für Danäus auf die Aneignung eines Quantums von Glaubensgegenständen an. Daß dabei sogar solche, die zum Heile notwendig sind, uns verborgen bleiben können, ist eben so bedenklich, wie daß dem hl. Geiste eine doch nur beschränkte Erleuchtungskraft zugeschrieben wird. Wohl wird darauf gerechnet, daß wir immer noch hinzulernen. Verlegt Danäus damit diese Unvollkommenheit der Erkenntnis in die Anfangsstadien des Glaubens, so hat er allerdings hierfür nicht, wie Calvin (vgl. F. i. II, S. 187), den Namen fides implicita in Anspruch, genommen. Allein auch was die volle Überzeugung von Gottes Zusagen und das Vertrauen darauf anlangt, — „quae

altera fidei pars est", — ist der Glaube in uns immer unvollkommen, so daß er nicht nur der Aufrechterhaltung, sondern auch der Verstärkung bedarf. Aber er ist doch vorhanden, wenn auch in verschiedener Größe. Und wer nur den kleinsten Teil des seligmachenden Glaubens hat, wer nur Christum als seinen einzigen Erlöser bei Gott umfaßt hat, kann des ewigen Heils nicht beraubt werden; denn jeder Tropfen des wahren Glaubens vereinigt uns mit dem ganzen Christus und macht uns des göttlichen Wohlwollens gegen uns gewiß. Ein Kind hat einen schwächeren Magen, als ein Erwachsener, verdaut jedoch mit der Wärme und Kraft seines Magens soviel, wie ihm zum Leben nötig ist, wenn auch nicht soviel, wie der ältere Mann. Wer ein schwaches Auge hat, empfängt doch von der Sonne soviel Licht, wie er, um seinen Weg zu erkennen, nötig hat, wenn auch nicht soviel, wie der, der schärfer sieht. Beide Beispiele sind charakteristisch dafür, daß für Danäus auch in dem „zweiten Teile" des Glaubens auf der in das Gebiet des Intellekts gehörigen persuasio und nicht auf der die Tätigkeit des Willens erfordernden fiducia der Hauptakzent liegt. Denn auch hier, wo er von der Intensivität des Glaubens reden will, kommt es ihm doch schließlich auf die größere oder geringere, aber in jedem Falle ausreichende Stärke der Erkenntnis („Sonnenlicht") an, mit der man ein größeres oder geringeres, aber gleichfalls in jedem Falle ausreichendes Quantum der Glaubenslehre zu „verdauen" vermag. Und dies wird dadurch bestätigt, wie Danäus gerade von hier aus noch einmal den impliciten Glauben abfertigt: „Quod autem nunquam in nobis perfectam esse fidem dicimus, „propterea tamen illam papistarum fidem minime probamus, „quam vocant ipsi implicitam, quae est mera salutis nostrae „ignorantia et fidei pestis et abolitio. Differt enim naturae „nostrae infirmitas a stupore papistarum affectato. Differt „ignorantia earum rerum, quae supra nos sunt, a supina et „crassa et affectata doctrinae evangelicae ignoratione, „quam isti fidem implicitam et inexplicitam vocant" (IV, 17).

Joh. Kuchlin († 1606), ein Schüler des Ursinus, seit 1595 Leiter des Collegium theologicum in Leyden, hielt dort seit 1597 theologische Disputationen über Katechismusfragen, die unter dem Titel „Ecclesiarum Hollandicarum et Westfrisicarum catechismus in collegio theologico disputationibus theologicis explicatus" (vgl. oben S. 230, Anm. 1) herausgegeben

sind. Hier wird gleich in der ersten der „Theses theol. de salvandis et fide“ betont, daß der Glaube Erkenntnis der von Gott offenbarten Dinge sein muß, „cum fidere non possimus ignotis; ignoti enim nulla cupido“. Sowohl durch das allgemeine Objekt des Glaubens, welches der gesamte Schriftinhalt bildet, wie durch das besondere, das Wort der Gnade von Christus, dem einigen Mittler mit all seinen Verdiensten und Gaben, werde also der fides implicita jeder Boden entzogen (S. 475). Aber nicht minder wird mit dem Heidelberger Katechismus festgehalten, daß der Glaube auch fiducia sein muß Und zwar umfaßt diese sowohl die persuasio als auch die applicatio wie die pax interna und die beneficia praecipua credentium, nämlich deren ewige Gerechtigkeit und Seligkeit (S. 478f.).

Völlig unvermutet aber findet sich bei Kuchlin zum zweiten Gebote (Bilderverbot) eine besondere Disputation „De fide implicita pontificiorum“ eingestellt, worin vom Gesichtspunkte der richtigen Gottesverehrung aus jeder Versuch der Papisten, ihren impliciten Glauben mit der dabei gehegten bona intentio zu rechtfertigen, zurückgewiesen wird. Die einzig richtige und in guter Absicht erfolgende Gottesverehrung kann, zumal wir von Natur in Sünden tot sind, nur die sein, die mit dem in seinem Worte offenbarten Willen Gottes übereinkommt. Dies wird durch zahlreiche biblische Beispiele belegt. Eigentümlich ist, daß in der ganzen, allerdings nur kurzen Disputation, von der Überschrift abgesehen, das Wort fides implicita kein einziges Mal vorkommt. Aus anderweitigen Ausführungen Kuchlins ist zu ergänzen, daß die Schrift so vollkommen ist, daß alles zur Seligkeit Notwendige darin explicite wie auch implicite, d. h. mit guter Konsequenz beweisbar, enthalten ist. Sie bietet auch alle Glaubensdogmen in so klarer Weise, daß sie selbst für den kindlichen Intellekt unschwer zu begreifen sind (S. 181f.), allerdings, wie wenige Seiten später korrigiert wird (S. 184), nur für die Wiedergeborenen, und selbst für diese nur differenzierend nach der Stufe der Wiedergeburt, die sie einnehmen. Trotzdem wird wieder behauptet, daß die Schrift im allgemeinen durchsichtig ist. Dunkel Gesagtes wird an anderen Stellen klarer expliciert (vgl. Luther; F. i. II, S. 14f.). Erfolgt eine solche Explikation an anderer Stelle nicht, so kann es ohne Einbuße an der Seligkeit nichtgewußt werden. Aber wirklich dunkel ist die Schrift nicht an sich, sondern

nur für die noch nicht Wiedergeborenen und für die, welche verloren gehen. Auch den Auserwählten kann eine Zeitlang etwas verborgen sein, was ihnen dann klarer wird. Man denke an die Apostel vor und nach Jesu Auferstehung. Und Gott hat gewollt, daß etliches dunkler und schwerer verständlich sei, damit wir das Verständnis als Gottes Gabe ansähen, die dem Gebet gewährt wird, damit wir zu fleißigerer und genauerer Betrachtung angeregt würden, damit jede Überhebung ausgeschlossen würde, und die himmlische Wahrheit einen höheren Wert erhielte, damit die Profanen von den Mysterien ferngehalten würden, und das Lehramt in der Achtung stiege (S. 184—86). Über das Spezialobjekt des rechtfertigenden Glaubens, das Wort der Gnade, und dessen Summa, das Apostolikum, das Unterscheidungszeichen der Orthodoxen gegenüber Ungläubigen wie Häretikern, urteilt Kuchlin wie seine Vorgänger (S. 202 ff.).

Der aus Schlesien gebürtige Baseler Professor Amandus Polanus († 1610) hat in seinem „Syntagma theol. chr.", l. 9, c. 6, S. 3803, mit Calvins Worten und in Calvins Sinne sich gegen das Lügenfabrikat der Scholastiker ausgesprochen: „Sobald dieses Dogma vom impliciten Glauben angenommen war, wuchs die Stupidität und Unwissenheit der Menschen bis zu dem Grade, daß sie sogar nicht mehr wußten, daß sie nichts wußten, da sie das Nichtwissen in göttlichen Dingen für große Tugend und Frömmigkeit, und vor allem für kath. Glauben hielten."

Aus dem Riesenwerke des dialektisch wohlgeschulten Pfarrers von Montelimar Daniel Chamier († 1621) „Panstratia catholica" (1626 ff.) hatte schon Zobel (vgl. oben S. 214 ff.) Waffen zur Bekämpfung der fides implicita geliehen. Die hier (l. 12, c. 5—9) enthaltenen Ausführungen wollen Calvins Beurteilung dieses Glaubens gegenüber Bellarmins Angriffen rechtfertigen. Es sei ein falscher Vorwurf der Gegner, daß wir weder ein Nichtwissen τοῦ ὅτι noch τοῦ διότι (vgl. bei Zobel, oben S. 211. 213) zuließen. Wo rede denn Calvin (Inst., l. 3, c. 2; vgl. F. i. II, S. 182 ff.) von einer sicheren, genau ermittelten Erkenntnis? Verwerfe er doch auch nicht absolut die Unterwerfung des Verstandes, sondern nur die, die sich bei der Autorität der Kirche beruhigt. Calvin verlange Erkenntnis Gottes und des göttlichen Willens, aber nicht eine bestimmte, genau festgelegte Erkenntnis der Mysterien. Zwischen beiden

sei aber ein großer Unterschied. Die letztgenannte Erkenntnis geht auf die Herausstellung der Evidenz der Glaubensobjekte; jene hat als Erkenntnisgrund für die nicht durchschauten, nicht vollkommen erkannten Mysterien allein den göttlichen Willen, dem sie vollen Assens entgegenbringt (12, 5, 8). Der explicite Glaube soll nach der Lehre der Gegner der aktuelle Assens zu irgendeiner katholischen Wahrheit sein, der implicite Glaube aber ein Glaubenshabitus ohne aktuellen Assens. Oder, wie Franz von Cordova sagt, wer nicht „in effectu" glaubt, könne doch „in voto" glauben (12, 5, 9). Chamier entgegnet: Ein Glaube „in voto" ist noch kein Glaube, sondern nur ein Glaubenwollen. Der effectus oder actus aber bildet den Gegensatz zur potentia. Nach gegnerischer Ansicht würde es also ein Glauben „in effectu" und ein Glauben „in potentia" geben. Kann man sich etwas Monströseres denken? Daß es innerhalb des Glaubenshabitus noch gewisse potentielle Akte gebe, ist für die Gelehrten ebenso unerhört, wie daß es einen nicht aktuellen Assens gebe, oder gar, daß es einen Assens gebe, während man actu dissentiert[1]. Wohl hat der Löwener Professor Thomas Stapleton († 1598) in seinen „Antidota" zu Akt. 16 und Röm. 1 geleugnet, daß dieser implicite Glaube sich auf die Mysterien und Wohltaten des Erlösers erstrecke; er beziehe sich vielmehr nur auf gewisse subtile Erwägungen hierüber oder nur auf gewisse antecedentia und consequentia, — Stapleton vertritt also den gemäßigten Standpunkt des Thomas — allein das sei nur eine verschmitzte Verheimlichung der ungesunden Lehre, oder dieser Papist kenne entweder seine eigene Lehre nicht oder scheide sich selbst von seinen Eidgenossen. Wer sei so unbewandert im Christentum, daß er die Sätze „Der Vater ist größer oder eher als der Sohn" oder „Die trinitarischen Personen sind räumlich getrennt" zu dem rechnen könnte, was von verschiedenen Christen verschieden verstanden werden darf. Man müßte denn Arianer und Anthropomorphiten wieder als berechtigt ansehen wollen. Was Stapleton impliciten Glauben nenne, finde sich auch bei den gelehrtesten Christen. Die Scholastiker hingegen schrieben solchen Glauben durchaus nicht allen, sondern nur den Stupideren oder wenigstens den minder Kundigen, nach Thomas den Eseln zu. Und wenn der im-

[1]) Gegen Altenstaig; vgl. oben S. 159 Anm.

plicite Glaube bei solchen Objekten angebracht wäre, über die man verschiedene Ansichten haben kann, so könnte er doch nicht bei den Objekten am Platze sein, bezüglich deren man sich an die Erkenntnis anderer anschließen soll. Thomas lasse aber den impliciten Glauben gerade auf solche Objekte gerichtet sein, bei denen die minores den majores Gefolgschaft zu leisten haben (l. 12, 5, 9—15).

Ausführlich widerlegt auch Chamier die von Bellarmin, Andrada und Valentia aus Jes. 7, 9; 1. Kor. 13, 2; 2. Kor. 10, 5; Hiob 1, 14 u. a. zugunsten der fides implicita entnommenen Schriftbeweise (l. 12, c. 6), ebenso den einzigen rationalen Beweis des Erstgenannten, daß die notitia oder apprehensio kein wesentlicher Bestandteil des Glaubens sei. Wenn Bellarmin für sich geltend macht, daß ja auch Heiden die Mysterien verstandesmäßig erfassen können und doch nicht glauben, so beweist dies nur, daß der Begriff notitia einen weiteren Umfang hat, als der Begriff fides, aber keineswegs, daß der Glaube ohne notitia auskommen könne. Ebenso falsch ist es, daß eine apprehensio non distincta keine notitia sei. Der Begriff notitia bezeichnet eine derartige Kenntnis eines Objekts, daß man es von andern unterscheiden kann, fordert aber keine genaue Kenntnis aller Teile oder Ursachen dieses Objekts. Man kennt den Löwen genau (?), wenn man ihn vom Tiger, Pardel, Bären und Wolfe zu unterscheiden vermag, wenn man auch nicht weiß, was sich auf die Natur des Löwen besonders bezieht, wie z. B. ob er einen Darm hat (was vom Wolfe behauptet wird) oder mehrere. So kennt der die Glaubensartikel genau, wer sie einzeln bekennt und dabei weiß, „aliquantum discrimen esse inter „Christi nativitatem et resurrectionem, inter hominis pecca„tum et justificationem, et praecipue inter unum deum et „πολυθεΐαν, inter unum mediatorem Christum et multos me„diatores“ (12, 7, 1—3). Die weiteren Ausführungen zu diesem Punkte haben wir schon durch Zobels Exzerpte (vgl. oben S. 216 f.) kennen gelernt. Chamier gelangt zu dem Resultat, daß niemals alle Gläubigen das gleiche Maß des Glaubens besitzen werden. Auch Hebr. 11, 6 ist nur in dem Sinne zu verstehen, daß jeder sein bestimmtes Maß von Glauben, und zwar von christlichem Glauben haben müsse, um Gott zu gefallen. Dabei geht auch für Chamier der Begriff der verschiedenstufigen Glaubensintensität in dem des

variierenden Glaubensinhaltes unter, indem er fortfährt: „Falsum est, eum non credere, qui non summo gradu credat „(Mc. 9, 24). Qui autem credit, quamquam infirmus sit, tamen „explicite credit. Et gratus est deo, quia credit, propter „id ipsum, quod credit, i. e. initia habet fidei. Nimirum, „quia nemo deo placet ex merito fidei, sed ex misericordia, „quae defectus dimittit, ut nihil sit necesse confugere „ad implicitae fidei monstrum, quo nihil potuit sophistice „fingere absurdius" (12, 7, 12). Deutlich legt Chamier Wert darauf, daß man doch etwas explicite glaubt. Daß aber Gottes Barmherzigkeit ein Defizit beim Glaubensquantum verzeiht, ist schließlich doch auch gut katholisch gedacht.

Indem er sich dann auch mit den patristischen Argumenten der Gegner auseinanderzusetzen bestrebt, bereitet es ihm ersichtliche Schwierigkeit, daß Hilarius von Poitiers († 366) im 8. Buche seines Werkes „De trinitate" schreibt: „Habet non tam veniam quam praemium ignorare, quod „credis, quia maximum stipendium est fidei sperare, quae „nescias". Allein da in demselben Buche erklärt wird, daß man das nicht glauben kann, was man nicht auszusprechen vermag, so ist das „ignorare" nicht vom gänzlichem Nichtwissen, sondern im Gegensatze zum menschlichen Wissen zu verstehen, das, indem es seine eigene Fassungskraft zum Maßstabe nimmt, nur das zu verstehen behauptet, was es nach allen Seiten hin zu begründen vermag. Dieses begründete Wissen scheide Hilarius auch sonst klar genug vom Glauben. „Si ergo ignorare sumas pro non intelligere, — — nihil est difficile, sed id longe abest a fide implicita" (12, 8, 6). In einem weiteren Kapitel (12, 9) ist Chamier nochmals beflissen, Calvins Protest gegen die ignorantia fidei als berechtigt nachzuweisen und durch neue Argumente zu stützen. Das Nichtwissen ist, wie auch Konzilien anerkannt haben, die Mutter des Irrtums; dies aber kann der Glaube nie sein. Das Nichtwissen ist weder ein geistiger Habitus noch Akt. Denn Haben (habitus) und Nichthaben sind Gegensätze. Das Nichtwissen aber ist ein Nichthaben, also kann es kein Habitus sein etc. (12, 9, 16 ff.).

Franz Gomarus (1563—1641), der Schüler eines Ursinus und Zanchius, als Professor in Leyden der Gegner des Arminius, dann in Middelburg, Saumur und Gröningen, hat sich zwar zu unserem Problem direkt nicht geäußert. Er konstatiert

nur in üblicher Weise, daß das Objekt der fides universalis das in der Schrift vollständig enthaltene Gotteswort, das Objekt der fides particularis das Wort der Versöhnung und des Heils oder das Evangelium „nempe doctrina dei de Jesu „Christi persona et attributis illius, cum officiis tum beneficiis“ ist („De fide salvifica“; Opp. [ed. 2, Amsterd. 1664] P. II, S. 79 a). Aber um so bedeutsamer ist Gomarus dadurch, daß er aus seinem rein intellektualistischen Glaubensbegriff die fiducia mit voller Überlegung ausgeschaltet hat. Die fides viva ist die übernatürliche, aus Gnaden den Herzen der Auserwählten eingegossene Tugend, durch die sie die Wahrheit des göttlichen Wortes anerkennen, und besonders, daß Jesus der Christ, der einzige und vollkommene Heiland aller wahrhaft Gläubigen, und deshalb auch ihr Heiland sei („De fide salvif.“; Opp. P. II, S. 78 b). Allein das wird noch genauer dahin präzisiert, daß als Wirkung dieses Glaubens zu gelten hat 1. die unmittelbar aus jener Anerkennung fließende lebendige Tat, dem Evangelium von der Seligkeit aller Gläubigen zu glauben, und 2. die hieraus mittelbar folgende gewisse Überzeugung jedes Gläubigen von seiner Seligkeit durch Christum. Nur per catachresin gilt hierfür auch der Name „fiducia“. Die entfernten Wirkungen des Glaubens sind dann die Werke der Liebe, der Hoffnung und der fiducia in deum. Direkt entstammen sie nämlich der diesen Tugenden innewohnenden Potenz, aber in entfernter Weise doch der fides viva, weil diese die heilbringende Gnade Gottes, als das wirksamste Argument und den kräftigsten Antrieb zur Hervorbringung jener Handlungen, zum Objekt hat. Demgemäß wird die fiducia christiana als „fidei proles“ hingestellt (a. a. O. Opp. II, S. 79 b, 80 a. b). Wenn E. W. Mayer, „Das christliche Gottvertrauen“, S. 66 f., also meint, daß das Gottvertrauen bei Gomarus in der Schilderung des Rechtfertigungsverlaufes nicht besonders zur Erörterung komme, so hat er sich getäuscht. An anderer Stelle gewinnt es zwar den Anschein, als sei es in der „fiducia remissionis peccatorum acceptae“ mitenthalten, sofern diese als Sicherheit gegen Gefahren oder als die aus dem Glauben an Gottes Hilfe gefaßte, feste Hoffnung im Unglück beschrieben wird („De fidei, per quam justificamur, natura“, Opp. I, S. 655 b, und „Analys. ad Hebr. 2“; Opp. I, S. 618 a). Allein Mayer hat außer acht gelassen, daß Gomarus unter Berufung

auf Augustin und den Lutheraner Balth. Meisner (Sobria philos., P. 2, sect. 2, c. 1, q. 7) die „fides, per quam justificamur“, von der „fides, qua credimus, nobis per Christum remissa esse peccata“ durchaus unterscheidet. Die erste ist an sich keine fides viva, denn das Evangelium beschreibt dieselbe nur generatim. Es sagt nicht jedem einzelnen von uns: „Dir ist dieser Glaube geschenkt; dir sind die Sünden erlassen“. Soll die „fides, per quam“ eine lebendige sein, so muß also noch etwas anderes dabei sein. „Hoc autem „est ipsius credentis conscientia, per quam, ut evangelii „descriptione novit, quaenam sit viva fides et per eam remitti „peccata, sic etiam eandem sibi inesse videt.“ Also: die fides, welche zur Justifikation, d. h. zum Empfang der Sündenvergebung, antecedenter nötig ist, ist die Anerkennung der Wahrheit des Gotteswortes und besonders Jesu Christi, als des einzigen Retters aller wahrhaft Gläubigen. Indem ich nun dieses Glaubens durch den hl. Geist mir selbst bewußt werde, habe ich die „fides remissionis peccatorum acceptae“. „Quare ex illa evangelii promissione et conscien„tiae, evangelio et experientiae nixae, assumtione conclusio „necessario sequitur: ego accepi remissionem peccatorum“ („De fidei, per quam“ etc.; Opp. I, S. 654 b). Daher wird die Frage, ob die „fides, per quam“ eigentlich Vertrauen auf die empfangene Sündenvergebung sei, verneint: „Fiducia „remissionis peccatorum acceptae consequitur atque oritur „ex fide remissionis peccatorum acceptae. Atqui fides, „per quam justificamur, non consequitur nec oritur ex fide „remissionis peccatorum acceptae, sed eam antecedit. „Ergo fides, per quam justificamur, non est fiducia „remissionis peccatorum acceptae“. Dies ist nach Gomarus auch dadurch ausgeschlossen, daß fides und fiducia verschiedenen Gattungsbegriffen untergeordnet sind, jene der notitia oder dem assensus, diese der „securitas adversus pericula“. Man darf diese letztere Klassifizierung mit Fug und Recht bestreiten; aber Gomarus hat sie natürlich gewählt, um eine Aufnahme der fiducia in seinen fides-Begriff unmöglich zu machen. Indem er nun auch die „fides specialis, per quam justificamur“, — wie er vorgibt — unter allgemeiner Zustimmung dem angegebenen Gattungsbegriffe unterordnen zu können meint, eben weil auch sie „notitia verbi dei seu illius firmus assensus“ sei, so kann die der „securitas adversus pericula“ begrifflich untergeord-

nete fiducia nur als etwas aus der „notitia remissionis peccatorum acceptae et pacis cum deo“ Abgeleitetes in Betracht kommen. „Das Subjekt der fides ist der Intellekt, aber nicht der Wille allein“. Schon aus diesem Zusatz ergibt sich jedoch, daß die Behauptung, die fides sei der notitia unterzuordnen, nicht auf ganz sicheren Füßen steht, und der allgemeine Konsens hierzu nicht völlig zweifellos ist. Bald darauf gesteht Gomarus es auch als fraglich zu, ob die fides nicht sowohl Sache des Intellekts als auch des Willens sei. Trotzdem schreibt er dem Intellekt so sehr den Löwenanteil zu, daß der Satz: „Die fides ist nicht fiducia“ aufrecht erhalten wird. Die fiducia aber hat nach allgemeiner Ansicht ihren Sitz nicht im Intellekt, sondern allein im Willen, „quia per se motus atque affectus cordis ac voluntatis est“. Wir werden auch diese Definition als ungenügend bezeichnen müssen, da auch Willensentschlüsse ohne voraufgehende Vorstellungen und Werturteile nicht denkbar sind. Endlich begründet Gomarus das Recht, zwischen den beiden Arten der fides und wiederum zwischen ihnen und der fiducia zu unterscheiden, damit, daß der Glaube, den das Evangelium für den Empfang der Rechtfertigung vorschreibt, gemeinsame Pflicht aller Menschen, sowohl der reprobi als der electi, sei. Aber weder die „fides remissionis peccatorum acceptae“ noch das Vertrauen hierauf sei ein für alle geltender Auftrag. Sonst wären ja die reprobi genötigt, eine Lüge zu glauben („De fidei, per quam“ etc.; Opp. I, S. 655 b; 656 a). Für diese Zersetzung des reformatorischen Glaubensbegriffs beruft sich Gomarus sowohl auf die bekanntlich nicht genügend deutliche Interpretation von Eph. 3, 12 durch Calvin (vgl. F. i. II, S. 197 ff.), die aber nach der irrigen Meinung unseres Autors in dem von ihm beliebten Sinne „communi interpretatorum consensu“ anerkannt sein soll, als auch auf die von ihm gleichfalls mißverstandene Explikation des Ursinus zum Heidelberger Katechismus (vgl. oben S. 276 ff.). Den Einwurf der Gegner, daß, wenn die Sündenvergebung allen Gläubigen verheißen werde, sie doch damit auch jedem einzelnen, also auch mir und dir verheißen werde, pariert er nochmals mit dem von katholischer Seite gegen jede evangelische Heilsgewißheit angeführten Gegenargument, daß sich das Evangelium niemals an den einzelnen wende: „Du, Luther, du, Calvin, bist mit lebendigem Glauben begabt. Dir, Luther,

dir, Calvin, sind die Sünden vergeben", „sed tantum relate singulis ex hypothesi fidei et modo etiam universali". Und hierbei spricht es Gomarus als Grundsatz aus: „Quod non „explicite, sed implicite aliquid continet, quo- „modo id continet sigillatim"? Vgl. dagegen J. H. Hermann, oben S. 190 f. Hält man Gomarus entgegen, daß seine „fides, per quam" nichts anderes, wie der Glaube auch der Teufel sei, so erwidert er, daß dieser Glaube doch die Reue und das Verlangen nach justificatio und salus voraussetze; beides aber sei beim Teufel nicht vorhanden. Sodann aber sei die „fides, per quam" zwar beim Teufel, doch nicht bei uns nur durch das äußere Wort, sondern hier durch den hl. Geist gewirkt. Man braucht indessen diesen Satz des Gomarus nur zu lesen, um sich der Widersprüche bewußt zu werden, die darin liegen. Es ist eine contradictio in adjecto, dem Teufel überhaupt eine „fides, per quam justificamur", zuzuschreiben, zumal Gomarus demselben sofort bescheinigt, daß er durch seine fides doch nie zur „fides remissionis acceptae" gelange. Und man sieht nicht ein, warum eine besondere Wirksamkeit des hl. Geistes zur Gewinnung der „fides, per quam" für den Menschen angesetzt werden muß, wenn selbst der Teufel dazu schon durch das äußere Wort gelangt.

Alle in Betracht kommenden Schriftstellen werden von Gomarus selbstverständlich ebenfalls dahin gedeutet, daß die fides, welche das Evangelium „ad accipiendam remissionem" vorschreibt, nun und nimmer gleich der „fiducia remissionis acceptae" sein könne, da dies schon der Zeit nach unmöglich sei. Ist die fiducia somit effectus fidei, so kann sie nicht forma fidei sein („De fidei, per quam" etc.; Opp. I, S. 656a—662b; vgl. Ritschl, R. u. V. III^3, S. 99). Wenn Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 323, jedoch der von Gomarus am Begriffe des rechtfertigenden Glaubens vollzogenen Änderung den Sinn zuschreibt, „daß die dauernde Gefühlserhebung nicht als regelmäßiges Merkmal des rechten Glaubens zu fordern, sondern als etwas Zufälliges dahinzustellen sei", so muß ich das bestreiten. Gewiß wird der Gläubige hier angewiesen, aus der allgemeinen Rechtfertigung der Erwählten und der Tatsache seines Glaubens den nüchternen Schluß zu ziehen, daß auch er gerechtfertigt sei. Und gewiß hat Ritschl recht, wenn er auch hierin nicht bloß ein Schlußurteil, sondern auch einen Akt des Vertrauens erblicken will. Wenn

er aber hinzufügt, daß doch hiermit auch auf die „laetitia spiritualis“ verzichtet sei, welche man in einer die Erfahrung überbietenden Weise vorstellte, so trifft auch das auf unseren Autor nicht zu. Dieser denkt nämlich die fiducia auch nicht als zufälliges Akzidens der fides remissionis acceptae, sondern er hat diese mit jener in dem den Zufall gerade ausschließenden Schema von Ursache und Wirkung oder von Grund und Folge (vgl. oben S. 289) zusammengestellt. Ich verweise hierfür nochmals auf die Stelle, wo die „fiducia remissionis acceptae“ nicht der notitia, sondern der „securitas adversus omnia mala“ als ihrem Gattungsbegriffe, untergeordnet wird, und zwar einer solchen, „qua ex remissionis peccatorum acceptae et pacis cum deo notitia in dei ope intrepide acquiescimus“ (Opp. I, S. 655b). Daß jener Grund diese Folge unter Umständen nicht haben könne, hat Gomarus, soweit ich sehen kann, nirgends in Betracht gezogen. Endlich aber hat er Ursinus durchaus zugestimmt, daß die fiducia mit der „laetitia acquiescens in deo“ identisch sei („De fidei, per quam“ etc.; Opp. I. S. 656 b). Demnach ist es allein die einseitig intellektualistische Fassung seines Glaubensbegriffes, welche unseren Verfasser dazu gedrängt hat, die fiducia nicht mehr in ein analytisches, sondern ein synthetisches Verhältnis zur fides zu stellen. Man vergesse nur nicht, daß im schneidenden Gegensatze zum echt reformatorischen Glaubensbegriffe die fides, per quam justificamur, nach Gomarus schließlich auch vom Teufel prästiert werden kann. Wem diese Erörterungen aber unserer Aufgabe ferner zu liegen scheinen, dem sei erwidert, daß wir allerdings ein Interesse daran haben, festzustellen, was innerhalb der Reformationskirchen der abgelehnten römischen fides implicita entgegengestellt worden ist. Und das ist eben nicht bloß die Deutung der fides als Heilsvertrauen gewesen und geblieben, sondern auch ein ausgesprochen rein intellektualistischer Glaubensbegriff. Sodann ist daran zu erinnern, daß Gomarus gerade unter Benutzung der Termini „explicite“ und „implicite“ es abgewiesen hat, daß mit der im Evangelium gegebenen universellen Verheißung der Sündenvergebung für den Glauben der Auserwählten etwa schon die Tatsache des Glaubens dieses oder jenes einzelnen Individuums festgestellt, und damit dessen Heilsgewißheit schon a priori als berechtigt anerkannt sei: „Quod non explicite, sed implicite aliquid continet, quomodo id continet sigillatim“?

Kapitel VIII.

Arminianismus, Amyraldismus und Independentismus. — Reformierter Scholastizismus.

Es ist eine bemerkenswerte historische Parallele, daß zu derselben Zeit, wo die lutherische Orthodoxie sich gegen den heterodoxen Synkretismus eines Calixt und Genossen wehren muß, die reformierte Orthodoxie es gleichfalls mit einem inneren Feinde zu tun hat, der nicht minder, wie jener, dem starren Lehrsystem gegenüber erweichend wirkte und, indem er in der Lehre das schlechthin Heilsnotwendige in den Vordergrund stellte, einer gewissen dogmatischen Unbestimmtheit und Weitherzigkeit Raum gab, ja auch der römischen Kirche gegenüber zu dem Zugeständnis bereit war, daß sie, wiewohl in ihrer Lehre irrend, sich doch nicht vom gemeinsamen Glaubensgrunde verirrt habe (vgl. Möller-Kawerau, K. Gesch. III[3], S. 422ff.). Es ist dies der Arminianismus. Natürlich ist den Remonstranten so wenig, wie den Synkretisten, der Vorwurf der Begünstigung und Hegung einer fides implicita erspart geblieben. So berichtet Calov („Bibliotheca V. T. Antigrot.", praef., S. 194, col. 1) von einem Briefe des berühmten arminianischen Theologen Hugo Grotius (1583—1645), den dieser aus seinem Pariser Exil unter dem 16. August 1642 an den Jesuiten Dionysius Petavius geschrieben habe, und der sich als vorletzter (204.) der „Epistolae ad Gallos" in der Gesenius'schen Ausgabe (S. 416) finde. Mit diesem Briefe habe Grotius dem Jesuiten zugleich eine Kritik seines im gleichen Jahre erschienenen Buches

„Votum pro pace“ übersandt, welche den Gegner des Grotius, den Leydener Professor Rivet († 1651), zum Verfasser hatte. Grotius habe nun in jenem Begleitschreiben den Petavius ersucht, ihm Aufschluß zu geben, ob in dem „Examen Riveti“ etwas „aut catholicis sententiis discongruens aut caeteroqui a veritate alienum“ enthalten sei. Damit ist es für Calov klargestellt, „Grotium fidem implicitam tum fovisse; quicquid „enim catholicis sententiis congruum aut discongruum sit in „Riveti scriptis, a Jesuita demum cognoscere eoque nomine „ad opem ipsius refugere necessum habuit, ut sibi lumen „fidei catholicae de lumine Jesuitico accenderetur“. Auch Zobel (Dialys. doctrinae etc. II, § 28; vgl. oben S. 208, Anm. 1) schließt aus jenen Worten des Grotius, daß dieser damals alle Sätze der römischen Kirche für wahr gehalten habe, mochte er sie auch in particulari nicht kennen. Er wünsche nämlich nicht nur unterrichtet zu werden, sondern auch mit dem Gutachten des Jesuiten sich zu begnügen. „Paucis: credebat, quod „catholici credebant, licet, quae ab his credebantur, nondum „sciret“. Fast hat es den Anschein, als hätten beide Lutheraner den Versuch des Grotius, durch Petavius eine korrekte Belehrung in catholicis zu erhalten, absichtlich mißdeutet. Man könnte es doch nur billigen, wenn ein evangelischer Gelehrter im Falle ungelösten Zweifels sich an authentischer Stelle nach dem authentischen Sinn einer katholischen Lehre erkundigte. Auch die im Rahmen eines höflichen Schreibens wohlverständlichen Worte „aut caeteroqui a veritate alienum“ beweisen durchaus noch nicht, daß Grotius alles, was für den Jesuiten als katholische Wahrheit feststand, im voraus als solche blanko akzeptiert hat. Wohl wußte das Gerücht zu erzählen, daß eben jener Petavius nach Grotius' Hinscheiden für denselben eine Totenmesse gelesen habe. Aber entgegen den Verdächtigungen von Zeitgenossen, die ihn nicht verstanden, lautet das gerecht abwägende Urteil der Geschichte dahin, daß Grotius, mochte er auch die konfessionelle Spaltung beklagen, doch kein Kryptokatholik gewesen ist (vgl. Hauck, R. E. VII, 202).

Mit größerem Rechte konnte Zobel (a. a. O. II, § 15) auf Moses Amyraut (1596—1664), den trotz seiner Variation der starren Prädestinationslehre keineswegs dem Arminianismus zugehörigen Professor in Saumur, dem französischen Helmstedt, als auf einen Vertreter impliciten Glaubens hin-

weisen. Er zitiert nach Hülsemann (De aux. grat. disp., 2, th. 1, § 4) aus einer nicht genannten französischen Schrift Amyrauts als dessen Meinung: Wie es zwei Arten der Predigt des christlichen Glaubens gibt, so gibt es auch, sozusagen, zwei Arten des Glaubens. Die eine Predigt geschieht durch das Amt der Apostel und derer, denen diese Predigt anvertraut ist, die da verkünden, daß Jesus Christus der Sohn Marias und zugleich der ewige Sohn Gottes ist, der uns zum Erlöser von unseren Sünden durch sein Kreuz gegeben ist. Diese Predigt pflanzt das Vertrauen auf die in diesem Heilande offenbarte Barmherzigkeit Gottes in Verbindung mit einer distinkten Erkenntnis Christi ein. Die zweite Predigt geschieht allein durch das Walten der göttlichen Vorsehung, welche die Welt trotz deren Sünde erhält und durch ihre Langmut zur Buße einladet. Auch diese Predigt ist dazu angetan, den Glauben an Gottes Barmherzigkeit einzupflanzen. Zwar besitzt dieser Glaube nicht die wahre und deutliche Erkenntnis des Erlösers, wie ihn das Evangelium predigt, aber er reicht doch dazu aus, daß der Mensch die Seligkeit genieße, deren Urheber Gott ist. Soll nach diesem Zitat auch die zweite Predigtart als Predigt des christlichen Glaubens gelten, so müßte dieser allerdings in dem Glauben an Gottes Vorsehung impliciert gedacht sein.

Die von Zobel angezogene Stelle findet sich nun tatsächlich, wie ich feststellen konnte, in Amyrauts „Traité de la prédestination", Saumur 1634. Die Schrift ist indes so selten geworden, daß sie mir nicht zur Verfügung stand, und ich mich, wie schon Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. II, 334 ff., mit dem Auszuge Al. Schweizers (Tüb. theol. Jahrb. 1852, S. 41 ff. u. 155 ff.) begnügen muß. Danach lehrt Amyraut: Gott hat alles, auch den Fall aller Menschen, von Ewigkeit vorausgesehen und gleich ewig eine Restitution des Verstandes wie der Glückseligkeit aller Menschen beschlossen (cp. 6). Da das Verderben allgemein war, so sollte auch das von der Gnade beschlossene Heil ein gleiches und allgemeines sein, zumal alle die gleiche Aufnahmefähigkeit dafür haben. Das Opfer Christi bietet sich in gleicher Weise für alle an. Wohl haben die Juden einen Vorzug durch Bündnisse und Verheißungen; aber Propheten und Apostel bezeugen doch, daß alle Völker zum Heile berufen sind. Freilich ist das Evangelium zu vielen nicht als deutliche Erkenntnis gekommen.

Doch ist niemand von Gott ausgeschlossen, da er allen schon durch seine Vorsehung Erweise seines Erbarmens gibt. Das ist eine ausreichende Predigt, wenn sie nur gehorchen. Sie zeigt ja an, daß bei Gott Erbarmen für jeden ist, der in Glaube und Buße zu ihm seine Zuflucht nimmt (cp. 7). Und nun folgt der von Zobel zitierte Satz, hier allerdings nur in hypothetischer Fassung: „Wie es zwei Arten der Verkündigung Christi gibt (die distinkte und die obskure), so könnte es, wäre nur sonst kein Hindernis in unserer Verderbtheit da, auch zwei Arten des Glaubens geben, eine mit distinkter Einsicht und eine, die nur im allgemeinen Gottes Erbarmen erkennt". Allein beide Arten des Glaubens werden eben durch das sündhafte Unvermögen gehemmt. Der Mensch ist durch den Sündenfall so verderbt, daß er nicht nur sich selbst nicht zu retten, sondern auch die von Gott dargebotene Rettung nicht anzunehmen vermag, wenn ihn Gott nicht durch innere Wirkung dazu disponiert. So wahr dies auch ist, so sind wir doch strafbar; denn die Heilslehre ist verständlich, und Gott gab uns, als Menschen, den Verstand. Wer freilich nie von Christus gehört hat, wird auch nicht für seine Verwerfung Christi gestraft, sondern nur für seine Verachtung der von der Vorsehung allgemeinhin bezeugten Barmherzigkeit. Wer diesen Ruf verschmäht, würde auch Christum verwerfen (cp. 8). Dieser strafbaren Ohnmacht gegenüber, distinkten oder auch nur obskuren Glauben zu leisten, hat nun Gott zweitens beschlossen, nicht bloß Anerbieter, sondern auch Vollstrecker seines Gnadenwillens zu sein, und zwar jetzt vermittelst einer beschränkten Prädestination. Er führt etlichen Erwählten Erleuchtung des Verstandes, Glauben und Erneuerung des Willens durch seinen Geist mit unzweifelhaftem Erfolge zu; den übrigen enthält er mit absoluter Freiheit diese Gnaden vor, wodurch sie der selbstverschuldeten Unseligkeit überlassen werden (cp. 9—12). Man sieht deutlich, daß die Suffizienz eines obskuren Glaubens für Amyraut nur im Zusammenhange mit dem von ihm vertretenen hypothetischen Universalismus in Betracht kommt, dessen Hypothese indessen immer in der Form eines irrealen Bedingungssatzes erscheint. Auf der Synode von Alençon 1637 haben demgemäß Amyraut und sein Freund, der Prediger Testard, sich damit verteidigt, daß infolge der Blindheit und Verderbtheit unserer Natur tatsächlich noch niemals

irgendein Mensch durch die Berufung, welche in der Predigt von den Werken der Schöpfung und Vorsehung enthalten ist, zu Buße und Glauben gebracht worden, ja daß dies geradezu unmöglich sei; denn das bewirke nur das Hören des Wortes und der hl. Geist. Nun sei uns die Erkenntnis unseres Herrn und Erlösers immer durch das Wort offenbart worden. Somit erklärten beide, daß niemand gerettet werde, noch gerettet werden könne ohne eine gewisse Kenntnis vom gekreuzigten Christus. Aber diese wurde unter dem A. T. nicht ebensoweit gefordert, wie unter dem N. T. Jetzt ist eine distinkte Erkenntnis Christi für alle zum Vernunftalter Gelangten durchaus notwendig, um die Seligkeit zu empfangen. Mithin sind alle die zu verdammen, welche glauben und lehren, daß der Mensch anders, als durch Christi Verdienst oder in einer andern, als der christlichen Religion selig werden könne.

Weil nun mehrere an der Art Anstoß genommen hatten, wie Amyraut das Wort Glaube von demjenigen Erkennen Gottes gebrauchte, welches der Mensch, wenn er nicht verderbt wäre, aus der Betrachtung allein der Schöpfungs- und Vorsehungswerke gewinnen könnte, so legte die Synode Amyraut die Verpflichtung auf, mit Glaube nur noch die durch die Predigt des Wortes und den hl. Geist in uns gewirkte Gotteserkenntnis zu bezeichnen (vgl. Aymon, „Tous les synodes nationaux des églises reformées de France", Haag 1710, T. II, S. 615—62). Wenn Amyraut sich hiermit einverstanden erklärt hat, so hat er damit einen Tragpfeiler seiner Lehre von einem idealen Universalismus der göttlichen Gnade weggenommen. Denn gerade daß er jene indistinkte, konfuse, obskure Art des Glaubens als wirklichen, ja als christlichen Glauben wertete, gab ihm das Recht zu der Behauptung: Gott hat seine Gnade für alle bestimmt, jedoch nur, wenn sie glauben. Es ist mir daher unverständlich, wie Al. Schweizer (Herzogs R. E.[2] I., S. 359) über die von Amyraut gemachte Konzession so leicht hinweggehen konnte, während er in dem oben zitierten Aufsatze (a. a. O. S. 70 f.) es besonders gerühmt hatte, wie schön von Amyraut jede Manifestation der göttlichen Barmherzigkeit gegen die Sünder mit der in Christo als ein Heilsprozeß aufgefaßt werde. Die Verhandlungen mit Amyraut auf den Synoden zu Charenton (1644—45) und Loudun (1659—60) haben bekanntlich das gleiche Resultat ergeben.

Wider seine Gegner, besonders den älteren Spanheim (1600—49), Professor in Genf und Leyden, hat Amyraut seine Lehre noch ausführlicher verteidigt („Dissertt. theol. quatuor", Saumur 1645; hierin: „Defensio doctrinae de gratia universali" und „Defensio doctrinae de gratia particulari"). Auf die Frage: Wie sollte sich Gott aller Menschen, auch nur irgendwie erbarmen wollen, da er den meisten Völkern die Rettungsmittel gar nicht kundgetan hat? gibt es eine doppelte Antwort. 1. Die im Christentum konzentrierte Heilsverkündigung und Heilsanstalt (Predigt des Evangeliums und Kirche oder foedus gratiae) ist dem Wesen nach, ob auch noch so unvollständig und dunkel, allen Völkern, Zeitaltern und Menschen wirklich kundgetan und angeboten; — oder 2. das Heilsobjekt ist immer nur gewissen Völkern und Kreisen bekannt gemacht, aber in diesen nicht nur den electi, sondern auch den reprobi. Schweizer weist darauf hin, daß Amyraut sich oft genug im letzteren Sinne ausgesprochen habe; die erstere Annahme aber habe auch er nicht ohne Bedenken vertreten können, mochte ihm auch Zwingli mit seinem Heidenhimmel vorangegangen sein, und auch Luther den blinden Heiden ein Bettelrecht an die Seligkeit nicht abgesprochen haben. Man dürfe auch von Amyrauts Zeitalter nach dieser Hinsicht nicht zu viel erwarten. Indessen behauptet Amyraut doch: „Eine revelatio confusa von der Ankunft Christi war immer universell vorhanden, und selbst die distinkte ging immer über den Kreis der electi hinaus". Soll die Erlösung denn alle die nichts angehen, zu denen eine distinkte Kunde nicht gekommen ist (Def. doctr. de gr. univ., S. 41 f.)? Und wieder: „Gott hat sein Allerbarmen allen kundgetan, wenn schon nicht distincte, so doch confuse als Präludium zu Weiterem. So war die Erlösung allen bekannt gemacht nach dem Maße der Ökonomie; denn allen war Gottes Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit kundgetan, allen war zugemutet, daß sie zu dieser reuig und vertrauend ihre Zuflucht nehmen sollen, wie Calvin, Butzer, Bullinger u. a. lehren in Stellen, die ich in meiner ‚Defensio Calvini[1]" aufgeführt habe. Weil nun für Offenbarung und Glauben ein entsprechendes Maß gilt, so hätte Gott nie ein Mehreres von Glauben gefordert, bis er ein Mehreres von Gnade würde offenbart haben" (a. a. O. S. 65). Nun ist

[1]) Doctrinae Joh. C. de absoluto reprobationis decreto defensio, 1641.

zwar hier das Wort Glaube nicht in dem von der Synode zu Alençon gemißbilligten Sinne angewendet; gleichwohl unterläßt es Amyraut auch in diesem Zusammenhange nicht zu bemerken, daß Gott sich auch schon in der Natur-Ökonomie nicht bloß als Schöpfer, sondern auch als Erlöser bezeugt, sofern er die sündige Kreatur zu sich einladet und ihr die Hoffnung auf Vergebung zeigt, mag diese Hoffnung sie auch noch nicht zur conversio bringen. Freilich ist diese Erkennbarkeit der Güte Gottes nur dunkel; aber eigentlich steht es mit der Offenbarung Christi im A. T. nicht anders. Wäre das Geheimnis der Erlösung durch die Hingabe Christi eine ausschließliche Offenbarung in dem Sinne, daß außer ihr Gottes Erbarmen sonst gar nicht kundgegeben wäre, so wäre es auch im A. T. nicht kundgegeben, denn auch da war dies Geheimnis noch verhüllt (a. a. O. S. 73 und 77). Und S. 79 sagt er sogar: „Die Berufung durchs Wort nenne auch ich nicht universell; aber wenn sie nicht zu allen geht, so folgt daraus nicht, daß für die übrigen Menschen gar keine Einladung zu Buße und Glauben vorhanden sei. Calvin selbst redet von einer Schule aller zum Evangelium". Hier ist also das Wort Glaube wirklich wieder in dem von der Synode inkriminierten Sinne gebraucht. Schweizer verlangt zutreffend, daß man sich gegenwärtig halte, daß die auch hier zweifellos vorliegende Erweiterung der Heilssubstanz über die gemeine, empirisch-kirchliche Sphäre hinaus doch wieder nur die nie entscheidende objektive Gnade betrifft. Da das foedus operum der sündhaften Menschheit nicht mehr helfen kann, ist für sie das foedus gratiae die allein wahre Religion. Die von Amyraut vorgetragene Lehre würde nach Schweizer nur dann bedenklich werden, wenn die dunklere Erkenntnis der Gnade auch für die, welche nun die hellere haben, noch genügen sollte. Das aber habe ja Amyraut bereits vor der Synode verneint (Tüb. theol. Jahrb., a. a. O. S. 167 f.). Wir fragen: Hat Amyraut in Alençon wirklich nur die Suffizienz der fides implicita oder confusa für die, welche jetzt die hellere Erkenntnis haben, verneint? Hat er nicht ganz allgemein den Gebrauch des Terminus „Glaube" für jede außerchristliche Erkenntnis fortan zu meiden versprochen? Für uns aber, die wir es hier nicht so sehr mit seiner Lehre von der Prädestination, als mit seiner Lehre vom Glauben zu tun haben, handelt es sich darum: Hat Amyraut prinzipiell, also ab-

gesehen von der Sündenverderbtheit des Menschen, es für möglich gehalten, daß eine fides implicita oder confusa, welche explicite nur das göttliche Erbarmen umfaßt, zur Seligkeit ausreiche? Und das muß nach dem Vorangehenden bejaht werden. Vgl. auch Kurtz, Lehrb. d. K. Gesch., 14. Aufl., Bd. II, § 164, 3; Gaß, a. a. O. II, 366 ff.; 344. Bemerkt sei noch, daß auch Amyraut den Glauben nur als Sache des Intellekts, nicht des Willens ansieht. Nur der erstere wird vom hl. Geiste erleuchtet, und dann erst mittelbar durch jenen auch der Wille bewegt und bekehrt. Vgl. das Zitat aus dem „Apologetikus" an Irminger und die Züricher Geistlichen bei Schweizer (Tüb. theol. Jahrb., a. a. O. S. 172 ff.): „Fidem in intellectu colloco, non autem in voluntate".

Sehen wir hier die Konzession eines impliciten Glaubens für die Menschheit vor dem Fall wenigstens in der Theorie ausgesprochen, so hat ein anderer reformierter Franzose diesen Glauben für seine eigene Person in einer ähnlichen, wenn auch nicht so stark ironisierenden Weise, wie einst Laurentius Valla (vgl. F. i. I, S. 191 f.), prästiert. War es dort der Geist des Humanismus, der vor dem Tribunal des Dominikaner-Inquisitors zu Neapel des Joches der Scholastik spottete, so ist es hier der Geist der zur Selbständigkeit erwachenden Naturwissenschaften, des Empirismus, der an den Fesseln der reformierten Orthodoxie rüttelt. Der im Dienste des Prinzen von Condé stehende Isaak de la Peyrere († 1676) hat 1655 seine beiden flugschnell verbreiteten, einen Sturm der Entrüstung in allen theologischen Lagern wachrufenden Schriften erscheinen lassen: „Praeadamitae, s. exercitatio super Rom. V, 12—14, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi" und das hierauf basierende „Syntagma theologicum de praeadamitarum hypothesi", P. I[1]. Aus der Stelle des Römerbriefes besonders will Peyrere nachweisen, daß es schon vor Adam Menschen gegeben habe, von denen die Heidenvölker abstammten, während jener nur der Stammvater der Juden war. Diese Hypothese löst ihm die Rätsel der ersten Genesiskapitel, z. B. wie Kain im fremden Lande zu einem Weibe kam etc. Nur durch eine falsche, über-

[1]) Beide Schriften, und zwar ohne Angabe des Verfassers wie des Druckorts, finden sich in umgekehrter Folge in einem Bande der Rhedigerana der Breslauer Stadtbibliothek.

treibende Verallgemeinerung, wie sie allerdings bei den Vulgärtheologen üblich ist, wird Adam zum Urahnen der gesamten Menschheit gestempelt. Ebenso falsch ist es, in der lokal beschränkten großen Flut eine Sintflut zu sehen, oder für die lokale Wundererscheinung im Tale Gibeon (Jos. 10) und an der Sonnenuhr des Hiskias u. ä. eine gewaltsame Durchbrechung der allgemeingiltigen Naturgesetze zu postulieren. Peyrere ahnt, daß seine Schriften ins Feuer wandern werden; aber er fühlt sich als Sohn eines „saeculum oculatius". Wenn Augustin und Laktanz, die für die Behauptung, es gebe Antipoden, nur Spott hatten, heute lebten, sie würden sich vor sich selbst schämen, wenn sie von Amerikanern und Australiern hörten (Syntagma, S. 234). Stolz rühmt er: „Rationalis sum et rationi conveniens nihil a me alienum puto" (S. 199). Und zwar entsteht alle Erkenntnis aus Wahrnehmung. Wie Gassendi (1592—1655) und Locke (1632—1704) vertritt auch er den Grundsatz: „Nihil potest esse in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" (S. 170). Doch um sich selbst vor üblen Folgen zu schützen, bedient auch er sich, wie einst Okkam in seinem Traktat über das Altarsakrament (vgl. F. i. I, S. 161 ff.), der beliebten „protestatio". In seiner „Exercitatio" schreibt er von den orthodoxen Lehrern: „Per quos jus est „summum inquirendi et statuendi de theologicis et quorum „judicio me meaque omnia obsequenti et caeca religione devoveo" (S. 17). Das aber kann nach den von ihm aufgestellten Ketzereien nur ironisch gemeint sein. Genau so, wie Okkam, will auch er nur „exercitationis gratia" geschrieben haben. „Nihil enim ausim asserere de his, quae „videntur parum convenire cum recepta opinione totius eccle„siae. Cujus praeceptis, atque illud iterum edico, totum me „sine fraude et devotissime addico" (Exercit., S. 52). Nicht minder betont er im „Syntagma" seine völlige Devotion gegen die Bibel. Er habe nicht die Absicht, und Gott wolle es verhüten, daß er irgendetwas an dem Glauben mindere, der ihr zu leisten ist, oder daß er sich ihrer Autorität entziehe. „At si quid fallo, ita fallar." Alles ist in den heiligen Kodizes enthalten, was Gott den Menschen zu wissen gestattet hat, sei es nun von der Entstehung der Welt oder von der heiligen Geschichte oder von den Propheten oder von den göttlichen Mysterien oder von unserer Seligkeit. Was sich allein auf diesen letzten Punkt bezieht, ist darin mit wenigen Worten

ausgesprochen. Und hierauf hat der hl. Geist soviel Sorgfalt, Fleiß und Licht verwendet, wie für die menschliche Fassungskraft angemessen war. Die anderen Punkte — dazu würden also auch die göttlichen Mysterien gehören! — sind breiter behandelt und — wie alle fühlen, die meisten aber sich auszusprechen scheuen — mit solcher Nachlässigkeit (incuria) und Dunkelheit geschrieben, daß man kaum etwas Verworreneres und Unverständlicheres lesen kann (S. 171 f.). Gott hat es zugelassen; wer weiß, was er gewollt. Er hat gesagt, daß er im Nebel wohnen will. „Deumque in nebula veneror." Dazu bietet uns die Schrift nicht etwa die Autographen der heiligen Autoren, sondern nur Apographen. Daher enthält sie soviel Dunkles, Konfuses, Verworrenes, Verstümmeltes, Widersprechendes. Nur in etwas, aber nie in vollkommener Weise kann es der kritischen Vernunft gelingen, Klarheit und Ordnung zu schaffen. Die Schrift gleicht einer schwarzen Wolke; nur einige sie durchbrechende Strahlen bezeugen, daß die Sonne dahinter steht. Allein da Peyrere sich bewußt ist, als Mensch an der Vernunft, als Christ am Geiste Christi zu partizipieren, hofft er doch unter sorgfältiger Abwägung auf der Wage der Vernunft und des Glaubens bezüglich etlicher Bibelstellen richtige Konjekturen aufstellen zu können (a. a. O. S. 172; 178—81). Legt man noch die unverkennbare Eitelkeit des Mannes in die Wagschale, so überzeugt man sich doppelt schwer von der Echtheit seines impliciten Glaubens an die von den orthodoxen Theologen vertretene Kirchenlehre und an die Autorität der Schrift. Es ist ein eigentümliches Verhängnis, daß die ihm infolge seiner Schriften erwachsenen Verfolgungen ihn gerade der Kirche der fides implicita, die nun seine „süßeste Mutter" wird, in die Arme getrieben haben. Jetzt ist allein der Calvinismus daran schuld, daß er Derartiges schreiben konnte. Jetzt will er sich lieber die Augen ausreißen, als der Kirche Ärgernis geben. Allein auch diese fides implicita ist unecht. Innerlich kommt er von seiner Hypothese nicht los; noch im Sterben verweigert er den Widerruf.

Der englische Independentismus war von festerem Holze. Wenn er sich mit bewußter Schärfe gegen jeden Autoritätsglauben im allgemeinen und gegen die fides implicita im besonderen wendet — man denke an die Westminster-Konfession von 1647 (s. oben S. 271 f.) —, richtet er sich gerade auch gegen

den Wissens- und Standesdünkel der Theologen. Der Dichter des verlorenen und des wiedergefundenen Paradieses John Milton[1] († 1674) sagt in seiner für die Preßfreiheit eintretenden Schrift „Areopagitica“ von 1644: „Ein Mensch kann ein Ketzer sein, obwohl er die Wahrheit bekennt. Wenn er etwas glaubt, nur weil sein Pastor so spricht oder die Synode so beschließt, ohne einen andern Grund zu kennen, so wird, mag sein Glaube auch richtig sein, die Wahrheit in ihm zur Ketzerei. Es gibt keine Bürde, die manche lieber einem andern aufladen möchten, als die Mühe und Sorge für ihre Religion. Es gibt — wer weiß das nicht — Protestanten und Puritaner, die in einem ebenso heillos unbedingten Glauben leben und sterben, wie irgendein papistischer Laie von Loretto.“ Im Anschluß hieran folgt jene prächtige Satyre auf den impliciten Glauben, der glaubt, was sein Pastor glaubt. Ein reicher Kaufmann, dem Gewinn und Vergnügen alles gilt, sieht in der Religion einen so verwickelten Handel, so voll von Bagatell-Rechnungen, daß es ihm vor lauter Mysterien unmöglich wird, sein Kapital in diesem Geschäfte anzulegen. Trotzdem möchte er gern für religiös gelten und hinter seiner Umgebung nicht zurückstehen. Er beschließt daher, sich selber forthin mit der Religion nicht mehr zu plagen, und sucht sich einen Faktor, dem er die ganze Leitung seiner religiösen Geschäfte übergibt. Einem angesehenen, berühmten Prediger vertraut er das ganze Warenlager seiner Religion samt Schlössern und Schlüsseln. Nun ist seine Religion etwas „außer ihm“ Befindliches, ein bewegliches Individuum, das geht und kommt, je nachdem der geistliche Biedermann sein Haus besucht. „Seine Religion“ kommt abends nach Hause, betet, wird freigebig gespeist und prächtig gebettet, steht wieder auf, wird begrüßt. Und nach dem Malvasier oder irgendeinem wohlgewürzten Tranke, nach einem besseren Frühstück, als der hatte, der seinen Morgenhunger gern mit unreifen Feigen zwischen Bethanien und Jerusalem gestillt hätte, geht „seine Religion“ um acht Uhr aus und läßt ihren freundlichen Ernährer im Laden zurück, wo dieser nun den ganzen Tag ohne „seine Religion“ Handel treibt.

In der 1659 erschienenen Schrift „Über das Verhältnis

---

[1]) Das Folgende nach Alfred Stern, „John Milton und seine Zeit“, Lpzg. 1877/79, Bd. II, S. 317 f.; Bd. III, S. 208 f.

des Staates zu den kirchlichen Angelegenheiten“ fordert Milton vom Parlament Erweiterung der den Engländern bereits eigenen christlichen Freiheit in bezug auf Glaube und Kultus. Seine puritanischen Mitbürger verabscheuten wohl den Papismus, gebrauchten aber doch dessen Mittel. Gegenüber dem blinden Autoritätsglauben der alten Kirche sei die Freiheit individueller Überzeugung das Palladium des Protestantismus. Wohl habe diese individuelle Überzeugung die Bibel, und zwar die Bibel allein zur Quelle. Aber auch diese bedeute für den Protestanten kein starres Buchstabengesetz. Der hl. Geist, der unser Inneres erleuchtet, ist ihr Dolmetsch. Jederzeit muß es erlaubt sein, mit Wort und Schrift über ihren Inhalt frei zu debattieren. Niemand kann ein Ketzer genannt werden, der, seinem Gewissen und seiner Fassungskraft folgend, von dieser Erlaubnis Gebrauch macht. Mag seine Meinung dann auch immerhin von dem Dogma, welches die ganze Kirche angenommen hat, abweichen, nicht er ist im protestantischen Sinne ein Ketzer, sondern der, der gegen sein Gewissen und gegen seine aus der Schrift geschöpfte Überzeugung der Kirche folgt. Wenn nun schon den Kirchenleitern kein Recht zusteht, in religiösen Angelegenheiten Gewalt anzuwenden, um wieviel weniger der bürgerlichen Obrigkeit, die über innere Überzeugungen erst recht nicht Richter sein kann. Das hieße nichts anderes, wie ein bürgerliches Papsttum aufrichten. „Wir halten es für töricht und irreligiös, daß der Papist Gott Genüge zu tun meint, wenn er glaubt, was die Kirche glaubt, aber um wieviel stärker verurteilt der Protestant sich selbst, der sich für gerechtfertigt hält, wenn er glaubt, was der Staat glaubt.“

Miltons skeptischer Zeitgenosse Thomas Hobbes († 1679) hat dagegen gerade in einer absoluten Staatsomnipotenz das wirksamste Gegenmittel gegen eine alleinseligmachende Theologie gesehen. Der absolute Staat ist „supremum principium credendi et determinandi sacra“. Glaube ist demnach nichts anderes, wie Gehorsam gegen das Staatsgesetz, welches feststellt, was als Religion gelten soll. Vor dieser Staatsreligion hat sich auch die Vernunft zu beugen. Sie muß die Mysterien des Glaubens ganz und ungekaut hinunterschlingen. „Pillulae, si degludiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur“ (vgl. hierzu das Wort Friedrichs d. Gr., oben S. 55). Diese „captivatio rationis“ ist aber keineswegs

als innerer Assens zu verstehen; sondern man soll denen, die über die Religion zu bestimmen haben, nur nicht widerstreben. Wenn eine derartige Unterwerfung nach Hobbes wirklich noch „Glaube" heißen soll, so ist das eine fides implicita schlimmster Sorte. Denn der Verfasser des „Leviathan" konzediert damit nicht etwa, wie die Scholastiker, den „minores" ein Fürwahrhalten von Glaubenssätzen, ohne daß sie darüber in theologisch-wissenschaftlicher Weise Rechenschaft zu geben vermöchten, sondern er mutet den philosophisch Gebildeten den Verzicht auf jede Prüfung der staatlichen Religionslehre zu und berechtigt sie dabei, sich völlig indifferent gegen diese Lehre zu verhalten. Wohl hat Hobbes andererseits eine größtmögliche Assimilation der staatlichen Religion an die christliche befürwortet; aber auch hierbei läßt er wieder alle Artikel des Apostolikums in dem einen: „Jesus ist der Christus" impliciert sein, — falls nicht etwa der Staat eine Pluralität von Glaubensartikeln dekretieren will[1].

Selbstverständlich hat sich auch der Mann, der nach Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 102, nach allen Seiten hin die höchste Leistung des Calvinismus in der niederländischen Kirche bezeichnet, Gisbert Voet (1588—1676), mehr als vier Dezennien theologischer Professor zu Utrecht, zu unserer Frage Stellung zu nehmen veranlaßt gesehen. In seiner „Disputatio de fide papistarum salutari an damnabili" von 1647 (in „Selectae disp. theol.", P. II, Utrecht 1654) zählt er die verschiedenen Weisen auf, auf die man den Ausdruck „fides papistica" verstehen könne. Hierunter rubriziert er auch die „fides rigida, sed ignorans et implicita formulae „romanae, qualis est clericorum et laicorum ignorantium", sowie die „fides explicita formulae romanae secundum „concilium Tridentinum et currentes ac rigidos doctores, qui „nullas non corruptelas et deformationes matris suae romanae „contentiose et contra scientiam (uti nimis metuendum est) „defendunt in contemptum sc. haereticorum (uti arbitrantur)". Indessen wird in dieser Schrift nicht der implicite Glaube an sich nach seinem Recht oder Unrecht einer Erörterung unterzogen, vielmehr kommt es Voet auf eine Entscheidung darüber an, ob und wieweit das, was ein im Papsttum oder in einer

[1]) Vgl. Frank, Gesch. d. prot. Theol. II, S. 102 ff. und Tröltsch in Haucks R. E. Bd. IV, S. 536 f.

Ketzerei Befangener an wahrem, speziellem, rechtfertigendem Glauben implicite noch besitzt, zur Seligkeit ausreiche. Von diesem neuen Gesichtswinkel aus konstatiert er zunächst, daß auch die Gemeinschaft mit der Kirche eine explicite oder eine implicite sein kann. Auch heute noch finden sich im Papsttum viele, die zu einem großen Teile mit den reformierten Kirchen „implicite Gemeinschaft" haben. Sie wissen gar nicht, ob oder wo es eine Kirche gibt, die ihren Glauben, den sie im Gewissen haben, offen bekennt und übt (a. a. O. S. 779 f.). Indem Voet dann der Anmaßung der römischen Kirche, die alleinseligmachende zu sein, das Zugeständnis gegenüberstellt, daß auch ein in jener Kirche Erzogener und Lebender ein Korn wahren, seligmachenden Glaubens und wahrer, heilsamer Reue (resipiscentia [1]) haben und somit selig werden könne, begründet er dies mit der doppelten Erwägung, daß wir weder das Minimum innerer Gnade, durch das ein Mensch noch mit Gott zusammenhängen kann, noch das Maß äußeren und allgemeinen Glaubens und äußerer Mittel zu bestimmen vermögen, welches die notwendige Voraussetzung für jenes innere Korn wahren, rechtfertigenden, speziellen Glaubens ist (a. a. O. S. 780f.). Nach reformierter Lehre ist die explicite Gemeinschaft mit der wahren, etablierten und sichtbaren Kirche nicht nec. med., ja nicht einmal in jedem Falle nec. praec. notwendig, — sonst wäre ein in die Gefangenschaft der Ungläubigen Geratener davon ausgeschlossen — sondern „cum sola communione virtuali aut implicita ratio verae fidei et salutis constare potest". Ebensowenig gilt der Sakramentsempfang innerhalb der äußeren Gemeinschaft als necessitas medii oder opus operatum. Sonach können „aliqui simpliciores" im Arianismus, Donatismus, Papismus und Anabaptismus trotz ihrer äußeren Gemeinschaft mit diesen Denominationen doch nicht wirklich zu ihnen gehören, weil sie sich deren häretisches System nicht gleichmäßig äußerlich und innerlich aneignen. Auch in der Natur wird ja nicht alles, was vom Feuer erwärmt wird, zu Feuer verwandelt. Etwas Rezeptives rezipiert nur nach dem Maße seiner Rezeptivität, nicht nach dem des darauf ausgeübten Druckes. Und Gottes Gnade kann ihre Auserwählten mitten in der Korruption auf wunderbare Weise unverdorben erhalten (a. a. O. S. 782).

[1]) Vgl. Gaß, a. a. O. I, S. 448.

Bei gewissen „simpliciores sub papatu“ ist nach Voets nicht immer ganz scharf durchgeführter Unterscheidung mehr „ignorantia juris“ (= fidei), weniger „ignorantia facti“ (= historiae) vorhanden; bei andern verhält es sich umgekehrt. Gemeint ist, daß bei den einen die Unkenntnis des in ihnen selbst vorhandenen speziellen, rechtfertigenden Glaubens, bei den andern die Unkenntnis des Vorhandenseins dieses Glaubens in einer geschichtlich gegebenen Kirchengemeinschaft sowie die Unkenntnis der tatsächlichen Lehre ihrer eigenen (römischen) Kirche größer ist. Die letztere Gruppe würde also nach ihrer inneren Gesinnung und ihrer Religionsübung in den fundamentalsten Artikeln zu uns gehören und gehört auch zu uns, wenngleich nicht durch äußeres Bekenntnis und äußere Gemeinschaft, wagt es aber auch nicht zu uns zu gehören, eben weil sie weder unsern noch den papistischen Glauben als etwas geschichtlich Gegebenes kennt. Beiderlei Unkenntnis ist entweder „purae negationis“ oder „pravae dispositionis“. Was unsere Religion anlangt, so weiß man entweder nicht, daß es noch andere, als römische Christen gibt — und wenn man es weiß, so weiß man doch nicht, was jene andern Christen glauben, — oder man stimmt wohl materialiter in vielem mit uns überein, aber man hat durch falsche Information ein falsches Bild von unserem Glauben und unserer Kirche erhalten. Hierbei ist wieder zu beachten, daß die einen durch Belehrung und Protest von unserer Seite sowie durch täglichen Verkehr mit uns wohl hätten eine richtige Meinung über uns gewinnen können, aber durch die Vorurteile ihrer Lehrer präokkupiert sind, während die anderen sich solcher Information durch uns und solchen Verkehrs mit uns nicht zu erfreuen haben. Was sodann ihre eigene Religion anlangt, so kennen auch hier die einen die wahre Meinung und die geheimnisvollen Zeremonien des Papsttums nebst deren Bedeutung nicht, sondern sind nur zufällige oder gewohnheitsmäßige Zuschauer dabei; die anderen kennen dieselben wohl oberflächlich, aber die trugvollen Verschleierungen ihrer Lehrer hindern sie am Einblick in die Tiefen des Satans und des Antichrists (a. a. O. S. 783 f.).

Nun steht es auch für Voet fest, daß man weder in einer beliebigen Religion selig werden, noch mit gutem Gewissen in der Papstkirche bleiben kann. Gift ist nie heilsam. Freilich wird es zuweilen überwunden, und daher ist es doch

möglich, daß jemand mitten im Papsttum die Seligkeit erlangen kann. Allein der päpstliche Glaube nach der römischen Formel und den Vorschriften des Tridentinums führt nicht zu diesem Ziele, sondern ist zu verdammen. Formaliter betrachtet ist er aus lauter Irrtum, Ketzerei, Götzendienst und Aberglaube zusammengesetzt. Ein Papist also, der „per ignorationem juris et quidem pravae dispositionis“ die römische Formel oder die päpstlichen Ketzereien ganz zuläßt, bis ans Ende festhält und nach ihnen in der römischen Kirche die Religion praktisch ausübt, kann ohne resipiscentia nicht selig werden.

Damit sieht sich Voet vor die weitere Frage gestellt, ob diese resipiscentia eine spezielle, explicite sein müsse, d. h. ob eine expresse Selbstanklage und Verdammung der Irrtümer und des Götzendienstes „in specie et individuo nec. med. et praec.“ erforderlich sei, oder ob eine „resipiscentia generalis et implicita“ nach ψ. 19, 13, d. h. ein generelles Schmerzempfinden über alle begangenen, bekannten oder unbekannten Sünden und darauf Absolvierung im Glauben an das Verdienst Christi, genüge. Eine Unterfrage hierzu ist, ob jemand, der sein ganzes Leben in Theorie und Praxis dem Papismus angehangen hat, ohne diesen durch ein explicites Urteil vor Gott und Menschen zu verdammen und mit heilsamem Reueschmerze abzuschwören, und der vor seinem Tode nur „resipiscentia generalis et implicita“ leistet, nicht nec. med. und praec. im Sterben auch noch den einigen Gott durch den einigen Mittler anrufen und so durch Übung des Glaubens und der inneren Umkehr den Bruch mit Ketzerei und Götzendienst erhärten müsse. Bei beiden Fragen bejaht Voet zunächst, daß eine resipiscentia explicita nec. praec. erforderlich sei, bei der zweiten zugleich nec. med. Aber auch bei der ersten möchte er die nec. med. im Hinblick auf die in der römischen Formel aufgezählten Hauptglaubenssätze befürworten, zum mindesten im Hinblick auf den allgemeinen Grundsatz von der Insuffizienz der seligmachenden Gnade und der Verdienste Christi, auf den sich die Dogmen von den eigenen Genugtuungen und Verdiensten, von den Ablässen, von Werkgerechtigkeit, Messe, Anrufung der Engel und Heiligen samt ihren Anhängseln über Bilder, Reliquien und geweihte Gegenstände stützen.

Dabei leugnet Voet, daß eine ignorantia purae nega-

tionis, sei sie nun juris oder facti, infolge deren heute die allermeisten simpliciores in der römischen Kirchengemeinschaft verbleiben, ohne Schuld sei. Alle solche Ignoranz ist vielmehr an sich verdammenswert und muß entweder durch explicite und spezielle oder durch allgemeine und implicite resipiscentia beklagt und korrigiert werden. Eine ignorantia juris hinsichtlich der notwendigen Fundamentalsätze des wahren Glaubens erfordert notwendig eine resipiscentia der ersten Art; denn ohne Erkenntnis wird niemand selig, 1. Thess. 4, 5; 1. Kor. 15, 34; 2. Thess. 1, 8. Dagegen will er dasselbe bei einer ignorantia facti nicht so ohne weiteres behaupten. Bei dieser kommt es doch darauf an, ob sie mehr oder minder affektiert ist. So werden einfältige Papisten in Spanien die reformierte Religion und Kirche nicht einmal vom Hörensagen kennen. Anders steht es mit denen, die in Belgien hartnäckig der römischen Kirche anhangen, die Reformation verlästern und die reformierte Kirche mit Haß verfolgen. Hier ist mit Recht zu besorgen, daß es solche gibt, die eine ignorantia purae negationis nur affektieren oder durch ignorantia pravae dispositionis sich selbst täuschen. Erst gar was papistische Theologen an Beschönigung alles Römischen und Schmähung alles Reformierten aufweisen, kann nur durch ernstliche resipiscentia wieder gut gemacht werden, wenn sie selig werden sollen. Wie Voet gehört hat, sind selbst höher gestellte Kleriker, die nur durch irdische Vorteile sich in der römischen Kirche zurückhalten lassen, der Meinung, es werde genügen, wenn sie ihre Schuld vor ihrem Tode etwa mit der hypothetischen Formel bekennen: „Domine, si rectam sententiam non habui aut a recta via aberravi, tu mihi ignosce". Auch niedere Kleriker schützen sich mit diesem narkotisch wirkenden Pflaster, indem sie alle Verantwortung den Bischöfen überlassen, als die allein Gott Rechenschaft dafür abzulegen haben. Doch auch für Päpste, Kardinäle und Bischöfe, die nicht im eigentlichen Sinne Theologen sind, gilt, wenn sie die Reformation verfolgen oder hindern, Phil. 3, 19 f. Bei reformationsfeindlichen Kaisern, Königen und Fürsten, wie Karl V. und Philipp II., könnte man ja fragen, ob nicht eine resipiscentia generalis et implicita zur Seligkeit ausreiche. Aber auch hier muß man unterscheiden, ob es ignorantia negationis oder pravae distinctionis gewesen, oder ob sie gegen Wissen und Gewissen auf rechtmäßigem oder unrecht-

mäßigem Wege um weltlicher Rücksichten willen den römischen Stuhl und seine Verderbnis verteidigt und die Reformation verfolgt haben. Für diesen dritten Fall verlangt Voet explicita et specialis resipiscentia; denn es sei nicht zu ersehen, wie bei einer solchen beständigen Heuchelei und Gottlosigkeit ein Tropfen wahren Glaubens und wahrer Buße vorhanden sein könne. Im zweiten Falle kann es fraglich sein, ob nicht eine allgemeine Formel für die Bitte um Vergebung genüge (a. a. O. S. 784—89). — Fälschlich behaupten die Synkretisten, daß die römische Kirche das christkatholische Glaubensfundament so festhalte, daß ihre Irrtümer nicht fundamental seien. Werden wirklich alle Fundamentaldogmen, oder doch die meisten, oder auch nur einige allgemein und vollständig vorgelegt? Und wenn, sind und bleiben sie dann auch formaliter Glaubenswahrheiten, oder werden sie nur materialiter beibehalten? Haben nicht auch Plato und Seneka gewisse Fundamentaldogmen (Gottes Einheit und Vorsehung), und zwar formaliter beibehalten? Haben aber diese Dogmen für sie zur Seligkeit ausgereicht? Werden vom Papsttum nicht auch Fundamentalirrtümer zugelassen, ja prädominieren diese nicht? — Ebenso unrichtig lehren auch Latitudinarier, wie Christoph Potter („Defectus charitatis juste oneratus", 1634) und Will. Chillingworth († 1644; „Religio protestantium via tuta ad salutem", S. 15 f.), daß die Irrtümer der katholischen Kirche nur „meritorie", aber nicht „effectualiter" damnabel seien, sondern von Gott vergeben werden, auch wenn jemand nur „cum resipiscentia generali" stirbt. Hätten diese Männer recht, dann gäbe es überhaupt keine Häresie, die effektiv verdammenswürdig wäre. Dann wären auch die Korinthischen Auferstehungsleugner und die galatischen Werkgerechten mit demselben Pflaster zu behandeln. Allein Potter (a. a. O. I, S. 4) ging von der Voraussetzung aus, daß die Artikel des Symbols alles Fundamentale enthielten. Diese hat jedoch Voet, und zwar, soweit wir sehen können, er zuerst von den Reformierten, in seiner „Disputatio de symbolo apostolorum" zurückgewiesen (a. a. O. S. 789—91).

Hat er aber eine Absage an den Papismus „cum resipiscentia implicita" unter Umständen doch für zulässig gehalten, so wird es uns nicht überraschen, daß er auch innerhalb des evangelischen Glaubensbegriffes der fides implicita Raum gegeben hat. In seiner bereits 1637 erschienenen „Disputatio de articulis et

erroribus fundamentalibus“ stellt er an erster Stelle den Satz auf: Alles, was uns in der Schrift begegnet, ist nicht in gleicher Weise zur fides salutaris oder zur kirchlichen Gemeinschaft notwendig, noch müssen die Gläubigen sich alles mit gleicher Notwendigkeit einprägen. Das wird durch 1. Kor. 3, 10 f. 15; Phil. 3,15 f. u. ä. bewiesen. Wie in allen Disziplinen, ist vielmehr auch hier das Wesentliche (Axiome und Vorschriften) von den Erläuterungen dazu zu unterscheiden. Per accidens gehören zum Glaubensobjekt die Geschichten des A. und N. T., sofern sie nicht von prinzipaler und fundamentaler Bedeutung sind, und damit zugleich alles Geographische, Chronographische, Genealogische, Architektonische, Mathematische, Physikalische, Politische, Ökonomische und Juridische. Allein sofort fügt Voet hinzu: „Haec credibilia quisque fidelis ad salutem tenetur „credere saltem implicite et in praeparatione animi, paratus „sc. credere, quidquid scriptura continet, etiam unumquodque „eorum explicite crediturus, simulac ipsi constiterit, illud „scripturis contineri“. Dieser Satz ist so echt katholisch, wie er ohne Quellenangabe fast wörtlich aus Thomas abgeschrieben ist (vgl. F. i. I, S. 121). Ritschl (Gesch. d. Piet. I, S. 91 f.) hätte also nicht erst auf den von uns noch zu berücksichtigenden Herm. Witsius herabzugehen brauchen, um zu zeigen, wieweit es schon 120 Jahre nach Calvin in der reformierten Kirche mit der Intellektualisierung des Glaubensbegriffes und der Wiedereinführung der fides implicita gekommen ist. Jener Satz Voets ist 73 Jahre nach dem Tode des Reformators geschrieben. In drei Korollarien wird dazu noch bemerkt, daß selbstverständlich alles in der Schrift Enthaltene gleich authentisch sei und daher „pari reverentia fidei, saltem implicitae“ aufgenommen werden müsse. Deshalb sei auch alles vorhin als Akzidens des Glaubensobjektes Bezeichnete nicht geringzuachten; denn es trage, wenn auch nicht „ad esse fidei“, so doch „ad bene esse fidei“ und zur Verteidigung des Glaubens gegen die Ungläubigen bei. Doch solle natürlich der von Tanner zu Regensburg erhobene, absurde Anspruch ausgeschlossen sein (vgl. oben S. 91 f.).

Indessen auch nicht alles, was als zum theologischen System gehörig in Schulen und Kirchen mündlich oder schriftlich überliefert wird, ist in gleicher Weise „ad salutem aut communionem sanctorum“ notwendig. Vielmehr ist zwischen der

Substanz der Dogmen einerseits und deren Explikation, Argumentation und der Widerlegung der Einwürfe andererseits zu unterscheiden, ebenso zwischen den Dogmen im engeren Sinne, die sich direkt auf Glaube und Moral, und solchen, die sich auf das Kirchenwesen, auf Riten, Zeremonien etc. beziehen. Ausdrücklich wird auch bemerkt, daß es sich hier nicht um das spezifische Objekt der fides specialis, sofern diese Vertrauen auf Christus oder specielle Aneignung der in ihm gegebenen Verheißungen ist, handle. Das Objekt der „fiducia, in qua formaliter constituitur fides“[1] ist etwas Einfaches, nicht Zusammengesetztes (incomplexum), nämlich Gott als Fundament und Prinzip der Seligkeit, Christus als deren causa meritoria und das Wort Gottes als instrumentales Erkenntnisprinzip. Hier kommt das Objekt der fides generalis in Betracht, und dieses muß etwas Zusammengesetztes (quid complexum) sein, weil es die eigentümliche Art des menschlichen Intellekts ist, „componendo et dividendo“ die Wahrheit zu erkennen. Daher unterscheidet man die credibilia nach bestimmten Artikeln. Auch hierbei freut sich Voet seines Konsensus mit Durandus, Thomas und Cajetan. Diese Glaubenswahrheiten, Artikel oder Thesen bestehen jedoch nicht bloß in den allgemeinsten Prinzipalsätzen und den aus ihnen zunächst abgeleiteten Axiomen, sondern auch aus allen übrigen notwendigen Schlüssen und Folgerungen, „haud „aliter ac in scientiis non tantum traditu et scitu necessaria „sunt principia quaedam et axiomata generalissima, quae „omnia theoremata et praecepta potestate in se continent, sed etiam omnia particularia, quae essentialibus istius „scientiae terminis comprehenduntur“. Auch das ist wieder gut thomistisch gedacht (vgl. F. i. I, S. 110). Gut calvinisch hingegen ist es wieder, daß nicht die Worte und Phrasen, sondern „ipsae res et veritates“ als das eigentlich Fundamentale gelten sollen; vgl. F. i. II, S. 211. Es ist also kein Fundamentalirrtum, wenn jemand im Verständnis und Gebrauch der Worte und Phrasen irrt, falls er nur den rechten Sinn damit verbindet.

Trotzdem Voet soeben zugestanden hatte, daß die spezielleren Axiome in den allgemeinsten Grundsätzen potentiell enthalten seien, steht er doch zu sehr unter dem

[1]) Gegen Gomarus wird also die fiducia als forma fidei festgehalten.

Einflusse des reformatorischen Geistes, als daß er auch hier einen impliciten Glauben gutheißen könnte: „Confusam et „plus quam implicitam papistarum fidem introducunt, qui „fidem fundamentalem in primis et generalissimis quibusdam „axiomatis constituunt, ne quidem dubitationem aut opinionem „contrariam circa articulos particulares excludentes, quod „alioquin faciunt pontificii".

Indem er so für den wahren Glauben eine explicite Erkenntnis und eine feste Zustimmung nicht nur bezüglich der prima principia, sondern auch der daraus abzuleitenden Sätze als notwendig postuliert, ermäßigt er jedoch diese Forderung sofort dahin, daß jene Erkenntnis keine ganz evidente zu sein brauche; man soll nur wenigstens, wann Artikel vorgelegt und Termini expliziert werden, dieselben „pro modulo" willig oder nicht ungern zulassen, zum mindesten nicht hartnäckig zurückweisen. Dies wird mit Röm. 14, 5; Eph. 1, 8. 17 f.; Kol. 1, 9; Phil. 1, 9 f.; Hebr. 5, 11 f. belegt. Das ist aber die gleiche Formulierung der Ansprüche an den expliciten Glauben, hinter der in der römischen Lehre die prinzipielle Zulassung der fides implicita steht. Man ist im allgemeinen zu dieser berechtigt; nur wenn etwas explicite vorgelegt werden sollte, muß man es auch explicite glauben. Voet freilich gibt diesem Gedanken die darin gar nicht vorgesehene Wendung, daß man auf einen gewissen expliciten Glauben keineswegs verzichten dürfe. Mit Genugtuung begrüßt er daher Durandus (vgl. F. i. I, S. 151), Thomas und Espensäus (vgl. F. i. I, S. 234 ff.) als seine Verbündeten im Kampfe gegen die laxeste Form der fides implicita. Er weiß, daß in der römischen Kirche Kanonisten, Scholastiker und neuere Papisten darüber streiten, wieweit und auf welche Artikel der explicite Glaube sich ausdehnen müsse (a. a. O. S. 513—16).

Daß er auch die Distinktion zwischen necessitas medii und praecepti kennt, haben wir schon in der zuerst erwähnten Schrift gesehen. Er erwähnt auch, daß Biel und andere Scholastiker für den letzteren Terminus die Ausdrücke „necessitas oboedientiae, obligationis, tentationis" gebrauchen (a. a. O. S. 517). Das bestätigt unsere Bemerkung (F. i. I, S. 241), daß jene Distinktion sich in ihrer Anwendung auf die fides explicita erst bei den Neuscholastikern findet. Ferner bezeugt auch Voet, daß die Notwendigkeit der einzelnen credenda je nach dem „status ecclesiae" variiert habe. Vor

dem Sündenfalle gab es weniger, als nachher — es fehlte noch das ganze Evangelium —, und wieder vor Christus weniger, als nach ihm. Wenn er nun hinzufügt „saltem ad explicationem et applicationem", so kann damit nichts anderes gemeint sein, als daß die credenda in der vorchristlichen Zeit doch wenigstens implicite vorhanden waren und auch implicite geglaubt wurden. Er bestätigt das selbst: „Scio scho„lasticos ad Thomam et Lombardum l. cit. disputare non „esse auctos articulos fidei; „sed tamen distinctione „sua inter implicitum et explicitum non videntur „a nostra sententia longe abesse". Freilich weist er auch darauf hin, daß gewisse Glaubenssätze, die uns in präsentischer Fassung vorliegen („Plenitudo temporis est; Messias est; vocatio gentium est", etc.) in dieser Fassung vor Christi Ankunft gar nicht wahr waren, also auch nicht Glaubensartikel sein konnten, geradeso wie die Aussagen: „Judicium extremum est; secundus adventus Christi est", etc. in dieser präsentischen Fassung jetzt falsch sind und erst am jüngsten Tage Wahrheit sein werden. Hiermit hat Voet aber ohne Zweifel zu viel bewiesen. Er selbst würde nicht leugnen, daß der Satz von der Wiederkunft Christi — wenn auch in futurischer Fassung — auch jetzt schon Glaubensartikel ist. Ebenso könnten doch auch die oben erwähnten Sätze in futurischer Fassung schon vor Christus Glaubensartikel gewesen sein. Darauf hat schon Augustin, um die Identität des Glaubensinhaltes bei Vorchristlichen und Nachchristlichen nachzuweisen, hingedeutet (vgl. F. i. I, S. 37).

Von den uns distincte, explicite und in particulari vorliegenden Glaubensartikeln behaupten nun die Scholastiker und auch etliche Neuere, daß ihrer nur sehr wenige oder wenige seien, nach Voets Ansicht aber doch nicht so wenige, wie die Remonstranten wollen. Auch die Scholastiker, die nur 2 (Hebr. 11, 6) oder 12 Artikel zählen, leiten doch davon mehrere ab. Und so verstehen auch die Unsrigen[1] das Wort „wenige" nicht absolut, als wäre die Sache in drei Sätzen abzumachen, sondern im Vergleich zu dem Vielen, was nach der Schrift und den theologischen Materien zur Erörterung

[1]) Voet verweist auf Wilh. Teellinck, Prediger in Middelburg in Seeland (1580—1627; vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 104 u. ö.) in seiner Schrift „Eubulus", c. 22.

steht. Indem Voet somit die Suffizienz des Apostolikums (vgl. oben S. 310) und alle remonstrantischen, sozinianischen und papistischen Beschränkungen der Zahl der necessaria ablehnt, versteht er unter Glaubensartikeln alle Sätze der einzelnen dogmatischen Hauptstücke des christlichen Unterrichts („communes christianae doctrinae *ἔννοιαι καὶ ἀφορισμοὶ* „ad fidei et sanctimoniae praxin ac professionem in unione et „societate ecclesiastica promovendam et conservandam ne„cessaria"). Sie müssen entweder wörtlich oder doch evident in der Schrift enthalten sein, und zwar nicht bloß als Explikation oder Probation oder notwendige Folgerung, sondern wirklich als fundamentale Sätze. Sie müssen sich, wie die obige Definition sagt, auf irgendein Hauptstück (caput seu titulus) beziehen, das aus der Schrift als notwendig zur fides, zur resipiscentia oder zur salus aeterna bewiesen werden kann, und zwar müssen die einzelnen mit einem solchen Hauptstücke so eng verbunden sein, daß mit ihrer Leugnung auch dieses selbst geleugnet würde. Diese capita — aber man beachte wohl, nur sie — hat der schon erwähnte Teellinck aufgezählt (a. a. O. S. 528—31).

Es bedeutet natürlich dem bisher Ausgeführten gegenüber eine Erweichung, daß auch Voet „gradus necessitatis" unterscheidet und demgemäß die übliche Einteilung der Artikel in praesupposita und fundamentales primarii und secundarii übernimmt. Und so scharf er auch wieder die articuli und die errores fundamentales scheidet, so mild zeigt er sich in der Praxis bei der Beurteilung der Individuen. Gewiß, „salus ecclesiae suprema lex esto"! Allein er sieht nicht ein, warum der so sehr zu beschuldigen ist, der es dem Urteile Gottes überläßt, ob die Kenntnis eines Artikels nur „jure" oder „ipso facto" das Himmelreich erschließt, oder ob die Unkenntnis desselben nur „demerito" oder auch „ipso facto" vom Himmelreiche ausschließt. Nur in entscheidungsschweren Gewissensfällen soll man es den Christen einschärfen, daß sie sich, wie der fiducia und pietas, so auch der geistlichen Erkenntnis nec. praec. zu befleißigen haben. Den irrenden Individuen gegenüber wollen wir uns lieber an ein gütigeres Urteil halten oder gänzlich schweigen. Können wir ihnen nicht die Liebe brüderlicher Freundschaft erweisen, so doch die des Wohlwollens. Dazu kommt, daß, wenn es sich um die Bestimmung der Art und Form der Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten im allge-

meinen handelt, es leichter ist, negativ das „minimum, quod non“, als positiv das „minimum, quod sic“ zu bestimmen, außer dem es keine Seligkeit, keinen Tropfen Glauben, kein Körnchen wahrer Umkehr gibt. So sagt denn Voet: „De ignorantia simplici aut confusa atque obscura alicujus „articuli cognitione nolim determinare. Quin inclinare ma- „lim in partem benigniorem, saltem quod ad obscuram „et confusam articuli alicujus actualem cogni- „tionem“. Dagegen will er bei einer ignorantia pravae dispositionis oder bei der beständigen Verwerfung und Bekämpfung eines Artikels, die trotz hinreichender Überführungsmittel erfolgt, nicht annehmen, daß sie mit lebendigem Glauben und mit lebendiger resipiscentia, und also mit der Seligkeit zusammen bestehen könne. Dies will er sogar leugnen, wenn es sich um Verwerfung und Bekämpfung des ganzen Systems der Glaubensartikel oder der meisten von ihnen oder der fundamentalia prima handelt. Hier kann es ohne explicite und aktuale resipiscentia nicht abgehen (vgl. oben S. 308 ff.). Allerdings auch darüber will er keine Entscheidung treffen, ob bei der Verwerfung irgendeines Artikels eine solche explicite resipiscentia für die Ungebildeteren schlechthin und immer ebenso notwendig sei, wie für die „sapientes“. Er würde also geneigt sein, den simpliciores in seiner Kirchengemeinschaft in diesem Falle eine resipiscentia implicita zuzubilligen (a. a. O. S. 536 f.).

In der 1638 geschriebenen „Disputatio de praxi fidei“ hat Voet bei dem Begriffe fides wieder eine Unzahl von Distinktionen aufgestellt, welche dessen Verdeutlichung nicht eben fördern. Notwendig ist sowohl die fides divina wie die fides humana. Jene ist teils „fides miraculi vel edendi vel obtinendi“, teils „fides dogmatum seu evangelii“. Diese letztere wieder ist entweder „viva seu justificans“ oder „mortua seu inefficax“. Die fides viva ist vom hl. Geist durch besondere Gnade, durch die wirksame Berufung und die effektive Bekehrung den Auserwählten eingegossen und eigen. Die fides mortua ist „nuda et inefficax evangelicae veritatis cognitio in non renatis“. Den Ausdruck fides historica findet Voet zu eng. Die fides viva seu salvifica ist auch in den infantes salvandi. Aber Voet gesteht zu, daß dieser Kinderglaube nur per analogiam und uneigentlich Glaube genannt werden könne. Formaliter ist er nicht mehr Glaube, als ein Kern ein Baum,

ein Ei ein Huhn, oder eine Blumenzwiebel eine Blume ist. Die fides salvifica ist eine übernatürliche Wurzel, eine Fakultas, ein Prinzip, das durch Akte und Übungen zum habitus = „firmata et virilis fides“ ausgebildet wird. Der „actus fidei justificantis formalis“ ist in seiner Art und Wirkung („unio cum Christo et justificatio“) einzig. Er ist „persuasio seu „certus assensus, quod Christus sit meus salvator, deus sit „meus deus in Christo, atque adeo omnes promissiones evan„gelii ad me pertineant“. Er heißt auch receptio, apprehensio, applicatio Christi, fides specialis seu applicativa, ferner assensus fiducialis und confidentia, allein dies nur „per denominationem extrinsecam“. Denn er ist eigentlich und genau gesprochen im Intellekt vorhanden, wiewohl nicht ohne vorangehenden Willensakt.

Obschon man nun diesen einzigartigen actus fidei auf verschiedene Art betrachten kann, entweder mehr als etwas Aktives oder mehr als etwas Passives, entweder als noch im Anfang begriffen oder als vollständig, so sind doch die anderen Akte, welche in der praktischen Explikation des Glaubens vorkommen, von diesem formalen Akte verschieden und nicht mit ihm zu vermischen. Sie sind entweder actus praesuppositi oder consequentes. Zu jenen zählen der Glaube an Wunder und an Gottes Gerichte über die Sünder, das Hören des Gesetzes, die Überführung von der Sünde, Schmerz und gesetzliche Furcht, Hören, Bewunderung und Erforschung des Evangeliums, fides generalis seu historica[1], dazu ein bedingtes, noch unwirksames Verlangen, ein allgemeines, oberflächliches Lustgefühl an Gnade und Glauben. An diese allgemeinen Akte schließen sich dann die spezielleren, die schon eine untrügliche Verbindung mit der salus haben: gottgemäßer Schmerz über die Sünde, Verlangen nach vollständigem Assens und Geschmack am Glauben, besonders durch einen reflektierenden Akt und ein reflektierendes Urteil des Glaubens. — Die actus consequentes teilt Voet in „eliciti“ und „imperati“. Jene resultieren gleichsam aus dem ihnen konnaturalen Glaubensakte und begleiten ihn wie ein ihm eigentümlicher Nebenumstand („adjunctum proprium“). Dazu gehören: fiducia, acquiescentia, quies, pax, tranquillitas, gloriatio spiritualis sowie gaudium und

[1]) Die vorhin (vgl. S. 314) abgelehnte Bezeichnung findet sich hier wieder.

consolatio. Die actus imperati, die der Glaube nicht an sich, sondern an anderen theologischen Tugenden wirkt, sind die der spes, caritas, nova oboedientia, patientia, renovata resipiscentia. Voet resumiert: Der Akt der fides salvifica ist dreiteilig: Disponiert wird man dazu durch die Überzeugung: Christus ist der Heiland aller, auch der meinige, wenn ich ihn annehme. Der formal rechtfertigende Akt besteht in dieser Annahme und Aneignung, und zwar rechtfertigt er, so oft er wiederholt wird. Die Reflexion des Gerechtfertigten über diese Annahme Christi und die damit erlangte Sündenvergebung beruhigt sein Gewissen (a. a. O. S. 499—502). Es ergibt sich hieraus zunächst, daß Voet die noch in der „Disputatio de articulis" im Jahre zuvor vertretene Anschauung, daß die fiducia die forma fidei sei (vgl. oben S. 312) hier aufgegeben hat. Es ergibt sich aber auch, daß die von Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 89, gegebene Darstellung der Ansicht Voets an Unrichtigkeiten leidet. Wohl hat dieser das Verhältnis der fiducia zur fides an unserer Stelle als synthetisches aufgefaßt. Er erklärt, daß die Bezeichnung des formalen Aktes des rechtfertigenden Glaubens als assensus fiducialis und confidentia eine nicht zur Sache gehörige Benennung (denominatio extrinseca) sei. Aber immerhin rechnet er die fiducia noch zu den actus consequentes eliciti, die, aus dem Glaubensakt selbst resultierend, ihn als eigentümliche Nebenumstände (adjuncta propria) begleiten. Ritschl jedoch hat das Wort fiducia in der Aufzählung Voets völlig übersehen und ebensowenig dessen Zweiteilung der actus consequentes erkannt. Indem er nun in dem unvollständig wiedergegebenen Zitate fälschlich die Akte der Hoffnung, der Liebe, des neuen Gehorsams, der Geduld etc. zu den actus eliciti rechnet, während sie doch zu den actus imperati gehören, behauptet er unrichtig, Voet habe nur in der angewandten Form der Geduld, nicht in der des Gottvertrauens geltend gemacht, daß der Glaube seine Kraft in jeder günstigen und widrigen Lebenslage, in Versuchung und Tod bewährt. Das zu scharfe Urteil Ritschls, Voet kenne wohl die Sache, auf die es ankomme, aber er würdige sie nur als einen Anhang zum Glauben an Christus, wird also diesem nicht gerecht. Man kann nicht einmal mit Ritschl sagen, Voet bestimme den Glauben an Christus stets in der Einschränkung auf den theoretischen Erkenntnisakt über

ihn. So gewiß für Voet der formale Akt des rechtfertigenden Glaubens Sache des Intellekts ist, so werden doch als Objekt dieses Aktes immer wieder die „promissiones in Christo“ bezeichnet. Und wenn er auch in der vorliegenden Disputation die fides viva als „fides dogmatum seu evangelii“ bestimmt hatte, so hat er doch bei der Definition des Objektes des eigentlich rechtfertigenden Glaubensaktes den ersten dieser beiden angeblichen Parallelbegriffe durchaus unberücksichtigt gelassen. Im Widerspruche zu dieser Parallelisierung hatte er in der „Disputatio de articulis“ etc. sogar den Glauben an die Dogmen als fides generalis bezeichnet und ausdrücklich von der fides specialis, deren Objekt die in Christus gegebenen Verheißungen seien, unterschieden. Diese Distinktion zeigt sich aber auch in der Disputation von 1638 noch in Geltung, indem Voet das Problem stellt, ob eine Schwäche im assensus generalis immer mit einer Schwäche im assensus specialis gleichen Schritt halte, oder ob da, wo der assensus generalis stärker sei, der assensus specialis schwächer sein könne, und umgekehrt. Voet bejaht den zweiten Teil der Disjunktion, jedoch mit der Einschränkung, daß die beiden Assense sich dann nicht auf eine, sondern auf verschiedene Glaubenswahrheiten beziehen müßten. Es sei nämlich nicht einzusehen, wie einer, der im assensus generalis zur electio, justificatio und perseverantia schwach ist, in der Gewißheit seiner speziellen Gnadenwahl stark sein könne. Voet hat hierbei freilich wieder völlig außer acht gelassen, daß der assensus specialis überhaupt nur eine Glaubenswahrheit zum Objekt hat, nämlich daß Gott in Christus mein Gott ist, der mir meine Sünden vergibt. Damit ist ja dann auch die Gewißheit meiner Gnadenwahl gegeben. Wenn Voet aber, indem er für den assensus generalis eine von dem Objekt des assensus specialis verschiedene Glaubenswahrheit ins Auge faßt, eine Schwäche im assensus generalis mit der Stärke im assensus specialis für vereinbar hält, so tritt einerseits wieder die ganze Disparität der beiden Glaubensbegriffe deutlich in Erscheinung, andererseits privilegisiert Voet damit aufs neue die fides confusa, die ja den von ihm hochgelobten Scholastikern als halbe fides implicita gilt.

Das zeigt sich sogar beim Trinitätsdogma, obwohl Voet es als das erste und absolut fundamentale bezeichnet, das, wie zur ewigen Seligkeit, so auch zur äußeren Gemeinschaft

mit der sichtbaren Partikularkirche durchaus glaubensnotwendig ist. In seiner „Disputatio de necessitate et utilitate dogmatis de ss. trinitate“ (a. a. O. P. Ia, S. 467 ff.) wird den Laien auch nur die Zustimmung zu den Hauptsätzen dieses Dogmas zugemutet: 1. Vater, Sohn und Geist sind drei wahrhaft von einander unterschiedene Hypostasen, nicht bloß unterschiedene Namen, Attribute und Handlungen; 2. jede dieser drei Hypostasen ist der eine wahre Gott Schöpfer, Erhalter und Erlöser; 3. Der Vater wird von niemand, der Sohn vom Vater erzeugt; der hl. Geist geht von beiden aus. Das soll das „Senfkorn“ des Glaubens an die Trinität, das Minimum des dazu Erforderlichen sein, das für jeden beliebigen Frommen, besonders auch für einen Unwissenden (idiota) als ausreichend zu erachten sei. Nun ist freilich dieses „Senfkorn“ in dem hier angegebenen Umfange nicht „das kleinste unter allen Samen“ indistinkten Trinitätsglaubens, die wir bei Alt- und Neuscholastikern kennen gelernt haben. So forderte Thomas von den minores nur, sie sollten glauben, „deum esse trinum et unum“ (vgl. F. i. I, S. 125), und Duns berechtigte sie sogar zur völligen fides implicita (vgl. F. i. I, S. 146). Aber auch Voet will doch alle anderen Distinktionen, die zur Verdeutlichung dieses Dogmas dienen, den adulti et perfecti überlassen, die es auch zu verteidigen wissen sollen. Für die Laien sollen, wie er ausführt, nicht metaphysische Begriffe und logische Unterscheidungen, nicht Axiome gegen Pseudo-Vernünftler, mit denen man deren Subtilitäten ad absurdum führt, nicht scholastische Kenntnisse in Betracht kommen — man vergleiche jedoch hierzu nur den Terminus „Hypostase“ in der auch den Laien zugemuteten ersten Hauptthese —; es handle sich nicht so sehr um die Brustwehren, als um die Burg der Wahrheit selbst, in der alle Christen, auch Kinder und Säuglinge, durch die Einfalt und Festigkeit ihres Glaubens sitzen. Trotz alledem wird doch den Laien hiermit dasselbe zugestanden, was Voet an früherer Stelle als cognitio confusa bezeichnet hatte.

Wir dürfen als einen im Prinzipe gleich strengen, aber auch manches Eigenartige bietenden Vertreter des reformierten Scholastizismus Joh. Marck († 1731), Professor in Franeker, Groningen und Leiden, den Gegner des Coccejus[1], hier sofort

[1]) Vgl. Frank, Gesch. d. prot. Theol. II, S. 252; Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 308. Als Coccejaner wird er irrtümlich auch noch in Kurtz' Lehrb. d. Kirchengesch. (A. 14) II, § 168, 6 aufgeführt.

anreihen. In seinem zuerst 1686 edierten „Compendium theologiae christianae“ (hier zitiert nach A. 2, 1690) definiert er im Unterschiede von der zwar auch zum seligmachenden Glauben und zur Seligkeit selbst durchaus notwendigen fides historica oder dogmatica die fides salvifica als „mentis habitus, „electis a spiritu per verbi et sacramentorum ministerium „inditus, quo verbum dei, evangelium in eo revelatum ejus- „que promissiones agnoscunt, amplectuntur et sibi cum „fiducia applicant ad salutem, justitiam, veram sanctitatem „et tranquillam animi spem“ (c. 22, 8). Marck will diese fides justificans ausdrücklich als Habitus bezeichnen, um ihre dauernde Wurzel von den vorübergehenden, nicht immer gegenwärtigen Akten zu unterscheiden. Sitz dieses Habitus ist ihm im Unterschiede von Voet die Seele, sowohl als Intellekt wie auch als Wille (c. 22, 9 f.). Diesen Habitus haben auch die Auserwählten im A. T. besessen. Wiewohl eine gewisse Differenz bezüglich des Objektes, der Gnade Christi im Evangelium, vorliegt (damals futurische, jetzt präsentische Fassung), auch die Akte der Erkenntnis damals weniger distinkt, und die des Vertrauens weniger vollkommen waren, ist doch die Einheit des Glaubens der Vorchristlichen und der Nachchristlichen nicht zu leugnen. Auch dies hatte Voet getan; vgl. oben S. 314. Dieser Glaube stützte sich auch im A. T. allein auf die göttliche Autorität; seine Akte waren wirklich Akte des Glaubens, nicht der Hoffnung, wie Neuere wollen, welche spes und fides fälschlich in Gegensatz stellen (c. 22, 11). Auch das könnte von Voet gelten. — So können alle glauben; nur die Kinder vermögen es vor dem Vernunftgebrauche weder habituell noch aktuell. Soll ihnen aber die salus und die regeneratio nicht abgesprochen werden, die doch allein in Verbindung mit der fides zu erreichen sind, so muß diese Verbindung auf dem Wege über die Erwachsenen hergestellt werden. Entweder genügt nach Akt. 16, 31 („Glaube an — —, so wirst du und dein Haus selig“) der Glaube der Eltern zur Seligkeit der Kinder und wird diesen, wie die Erbsünde, ohne daß sie davon Kenntnis haben, imputiert; oder den Kindern wird im Falle ihres Todes das Verdienst Christi durch den hl. Geist in einer für uns unerforschlichen Weise appliziert. Daß den auserwählten Kindern der Gläubigen die Gnade des hl. Geistes zustehe, die nach deren Fähigkeit an der Wiederherstellung der verderbten Natur arbeitet, will

Marck gegen Sozinianer und Anabaptisten festhalten; der Name „fides seminalis, radicalis, habitualis“ könne jedoch hierfür nur im uneigentlichen Sinne gebraucht werden (c. 22, 12). Da nun Marck die erste Eventualität nicht ausgesprochenermaßen verwirft, so muß er einen im Glauben der Eltern implicierten Glauben der kleinen Kinder als möglich angesehen haben. Die Praxis der Kindertaufe hat er indes nur mit dem Hinweise auf den nachfolgenden Glauben und die nachfolgende Erkenntnis verteidigt. Der Vergleich des imputierten Elternglaubens mit der imputierten Adamssünde stammt, wie wir schon bei Becanus (vgl. oben S. 22) sahen, von Augustin.

Objekt des Glaubens ist selbstverständlich auch für Marck das Wort Gottes, die Schrift, besonders das Evangelium, sofern es Christum, dessen volle Gerechtigkeit und den in ihm gnädigen Gott dem Sünder darbietet (c. 22, 14). Dabei will er die Unterscheidung zwischen „credere deum“, „credere deo“ und „credere in deum“ nur für die lateinische Phraseologie des Apostolikums, aber nicht für den hebräischen und griechischen Schrifttext gelten lassen. Hier ist „credere deum“ nirgends zu lesen. Die beiden andern Termini aber werden infolge der Vertauschung der hebräischen Präfixe ל und ב bei האמין oft promiscue gebraucht, so daß „credere deo“ zuweilen die mit der fiducia verbundene fides (Joh. 5, 24; Akt. 5, 14; 16, 34; Röm. 4, 3), und „credere in deum“ auch den einfachen Assens (Ex. 14, 31; Jon. 3, 5; Joh. 2, 23 f.) bezeichnet (c. 22, 15). Das ist also ein bewußter Bruch mit der vererbten Augustinischen Terminologie.

Als den dreifachen Akt des Glaubens bezeichnet auch Marck die cognitio, den assensus (amplexus) und die fiducialis applicatio. Er verwahrt sich entschieden gegen jede Verminderung, aber auch gegen jede Vermehrung dieser Zahl, sei es im Anschlusse an die wechselnde Redeweise der Schrift, sei es durch Einschiebung von Akten der resipiscentia oder durch Heranziehung der Hoffnung und der Liebe, als Früchte des Glaubens. — I. Die cognitio ist keine evidente, die sich auf erkannte Ursachen stützte, keine vollkommene Erkenntnis des „Daß“ und „Weshalb“ (vgl. oben S. 211. 213. 284), also auch keine zu aller Zeit und in allen gleiche und universale alles Offenbarten, sondern eine „wie auch immer beschaffene“ Erkenntnis der evangelischen Lehre, der damit verbundenen Hauptstücke und der Offenbarung dieser in der Schrift, verschieden nach

dem Alter der Kirche und dem Maße des Geistes. Wir nennen diese Erkenntnis einen Akt des Glaubens, nicht den einzigen, nicht den vorzüglichen; im Hinblick auf den rechtfertigenden Akt müßte sie sogar actus praecedens heißen. Aber sie ist doch, wie eingehend begründet wird, ein wesentlicher Akt, ohne den der Glaube nicht zu bestehen vermag (c. 22, 16 u. 18). Dem widersprechen freilich, wie einst zur Zeit der monophysitischen und monoteletischen Streitigkeiten die Gnosimachen, die Papisten, die ihn „fides implicita, caeca, carbonaria, ejus, quod credit ecclesia" nennen und die ignorantia so offen als Mutter der Frömmigkeit rühmen, daß sie, um die Erkenntnis der credenda zu verhindern, auch heute noch dem Volke die Bibel entziehen. Doch helfen ihnen die beigebrachten Schriftbelege ebensowenig, wie die Unterscheidung des Glaubens, als nicht evidenten und unvollkommenen, vom Wissen; denn wir statuieren gar kein evidentes und vollkommenes Wissen (vgl. oben S. 185. 215 [Hermann u. Zobel]), sondern ein solches, das sich auf Gottes Autorität stützt und eines andauernden Wachstums fähig ist. Gleich wertlos ist der Hinweis der Gegner auf die vielfache Ignoranz der Kinder, Frauen, Bauern und älteren Leute: Ist die Unwissenheit allzugroß, so macht sie den wahren Glauben zunichte; ist sie groß, so ist sie aufs höchste zu tadeln und abzustellen; ist sie nur in gewissem Maße vorhanden, so lehrt sie eben die allgemeine Unvollkommenheit des Wissens und Glaubens in diesem Leben, die jedoch verschiedene Stufen hat. Auch die Fehler der Neugierde und Anmaßung entspringen nicht, wie die Gegner behaupten, aus der Erkenntnis an sich, sondern nur per accidens und vor allem aus der natürlichen Erkenntnis (c. 22, 17).

Wieweit sich jedoch die explicite Kenntnis ausdehnen muß, darüber kann nicht etwa der consensus universalis aller, die den Christennamen bekennen, entscheiden. Ein solcher Konsens würde sich kaum in einem Kapitel finden, und des Satans Trug könnte ihn leicht aufheben. Auch ist die Notwendigkeit eines Artikels weder nach dessen buchstäblicher Überlieferung in der Schrift abzuschätzen — denn das trifft nicht für alle zu —, noch ist sie aus einem praktischen Argument herzuleiten — denn die Religion hat es nicht allein mit der Praxis zu tun —, noch ist sie nach dem Umfange

des sog. Apostolikums zu bestimmen[1] — denn auch dieses enthält nicht alle Artikel explicite, sondern ist von der alten Kirche her allmählich nach Maßgabe der wachsenden Häresien entstanden —, noch endlich auch nach der Determination der Kirche, wie die Papisten wollen. Vielmehr sind die Artikel notwendig, ohne die das Werk unseres Heils nicht bestehen kann, und deren Notwendigkeit ausdrücklich behauptet wird, indem entweder denen, die diese Artikel nicht festhalten, der Tod angedroht wird (Joh. 3, 36; Gal. 5, 4), oder indem die Seligkeit mit ihnen verbunden erscheint (Joh. 17, 3). Danach müssen zu den notwendigen Artikeln gezählt werden: 1. der Glaube an die Theopneustie der Schrift, 2. die Erkenntnis und Verehrung des dreieinigen Gottes, 3. der Artikel vom Sündenelend des Menschen, 4. die Erkenntnis Christi, des Gottmenschen, des vollkommenen Mittlers, nach seinen Naturen, Ämtern, Ständen und Wohltaten. Auf diese oder — wie gleich wieder erweiternd hinzugefügt wird — auf andere ähnliche Hauptstücke sind die notwendigen Artikel zurückzuführen. Auf eine bestimmte Zahl will sich Marck keinesfalls festlegen. Denn das ist nicht nötig — weder Schrift noch alte Kirche forderten es —; nicht nützlich — warum nicht, wird nicht gesagt —; nicht möglich — die Schrift selbst variiert in der Aufzählung, und oft ist der eine Artikel in einem andern enthalten —; dagegen schädlich, weil die gläubige Seele damit von den Sachen auf Zahlen abgelenkt, dem Fortschritt in der Erkenntnis, zumal bei der menschlichen Trägheit, nur ein neues Hindernis in den Weg gelegt, und den Papisten nur Stoff zum Spott gegeben wird. Die Einwände der letzteren, daß maßgebende Theologen doch nur etliche, besondere Hauptstücke aufgezählt haben, und eine zahlenmäßige Aufstellung auch zur Verhinderung von Schismen, zur Vermeidung von Häresien und zur Bekehrung der Ungläubigen von Nutzen sei, weist Marck als irrelevant ab. Auch der Hinweis darauf, daß die Evangelischen doch die perspicuitas und sufficientia der Schrift in necessariis behaupten, sei nicht stichhaltig, denn sie verstünden das nur von der realen Exposition, nicht von der arithmetischen Fixierung der notwendigen Artikel (c. 3, 14). Trotzdem nun aber Marck sich vorhin offensichtlich bemüht hatte, diese

[1]) Vgl. bei Voet, oben S. 310. 315.

Artikel auf etwa vier Hauptpunkte zurückzuführen, und er es an den Papisten tadelt, daß sie alle möglichen Kirchenlehren als Hauptstücke aufdrängen, hält er es doch wieder geradezu für verabscheuenswert, gleich Sozinianern, Remonstranten u. a. nur eine ganz kleine Anzahl von Fundamentalsätzen anzunehmen (c. 22, 18 f.). Die ursprüngliche Forderung des Calvinismus, daß eine ausgewickelte, genau detaillierte, schulmäßige Erkenntnis der christlichen Lehre jedem Gemeindegliede eignen müsse, hat sich als undurchführbar erwiesen. In der Bestimmung des Notwendigen hat, da es an einem untrüglichen Maßstabe fehlt, die Unsicherheit Platz gegriffen. Hinter ihr aber lauert die fides implicita auf Einlaß. Tatsächlich hat auch Marck sie trotz ihrer Verwerfung aufs neue in Geltung gesetzt, und zwar gerade wieder beim Trinitätsdogma, obwohl er ebendieses unter die vier für die cognitio notwendigen Artikel gereiht hatte. „Necessarium dogma hoc „juxta vulgatum sub nomine Athanasii symbolum statuimus „rei, non terminorum respectu, ut absque salutis dispendio „negari nequeat, credi vero vel implicite vel explicite „debeat“ (c. 5, 29). Die Notwendigkeit des Dogmas wird dementsprechend so begründet, daß auch der implicite Glaube zu seinem Rechte gelangt. In den Schriftstellen, die die Erkenntnis des Sohnes neben der des Vaters als notwendig hinstellen, ist die Erkenntnis des hl. Geistes durchaus eingeschlossen. Die vornehmsten Artikel, Inkarnation, Satisfaktion, Justifikation, Sanktifikation, setzen den von der Trinität voraus. In den zuweilen allgemeiner gehaltenen Bekenntnissen (Akt. 8, 37; 1. Joh. 4, 15) ist mehreres implicite, die Gottheit des Sohnes aber und somit die Trinität genügend explicite enthalten. Die dunklere Offenbarung des A. T. legt in kluger Anpassung an die Ökonomie der Kirche das Dogma, wenn auch nicht mit allen Termini, so doch in hinreichender Klarheit vor, wie aus der Erkenntnis und Gottesverehrung der gläubigen Väter erhellt. Was aber die Dunkelheit des Dogmas selbst anlangt, so bezieht sich diese nicht auf das „ὅτι“, sondern auf das „διότι“ (vgl. oben S. 322). Das erstere ist „nude“ überliefert und somit, wie alle Mysterien, von uns einfältig zu glauben.

II. Der Akt des assensus (amplexus) ist sowohl ein theoretischer, als Urteilsakt des Intellekts, wie auch ein praktischer, als Akt des Willens. Jener hält alle credenda für wahr und die Verheißungen des Evangeliums für gut. Indem

er sich auf die unfehlbare Wahrheit Gottes stützt, ist er ganz gewiß und fest. Mögen auch in den Gläubigen wegen ihrer andauernden Unvollkommenheit verschiedene Grade der Gewißheit zu finden sein, und selbst die Stärksten oft von Zweifeln versucht werden, der Idee nach schließt der Glaube den Zweifel aus, der immer als sittlicher Fehler anzusehen und auch nie unter einem leeren philosophischen Vorwande — das richtet sich gegen den Kartesianismus — anzuraten ist. Zu diesem intellektuellen Akte rechnet Marck auch das allgemeine Vertrauen, daß Sündenvergebung und Seligkeit den Gläubigen zuteil werden sollen, ja auch die „fiducia particularis conditionata", daß mir dieselben zuteil werden sollen, wenn ich glaube. Mit dem assensus practicus will der Gläubige, daß die Verheißungen des Evangeliums an ihm sich bewahrheiten, mit ihm will er affektvoll Christum mit dessen Verdienst und Gnade als einzigen Urheber seines Heils begehren und tatsächlich umfassen. Dieser actus practicus, den die Schrift mit den verschiedensten Namen[1] bezeichnet, macht prinzipaliter den actus justificatorius des seligmachenden Glaubens aus. — Auch der amplexus bezieht sich übrigens auf das ganze Wort Gottes und auf den Herrn Christus. Soweit er jedoch rechtfertigt, dehnt er sich nicht über die priesterlichen Verdienste Christi hinaus aus. Die Vernachlässigung in der Beobachtung dieses Punktes führt leicht zu dem schweren Irrtum der Sozinianer, daß der neue Gehorsam rechtfertige (c. 22, 20). Im Zusammenhange hiermit verwirft Marck auch die Redeweise der „Neueren" (Coccejus), daß die Liebe zu Christus, zu Gott in Christus und die Liebe überhaupt der wesentliche, formale Akt des Glaubens, ja der Glaube selbst sei (c. 22, 21).

III. Der dritte Akt des Glaubens, die specialis promissionum evangelii applicatio, kann, nachdem das Moment der fiducia schon beim zweiten Akte zur Geltung gekommen war, nur die vertrauensvolle Vergewisserung über den in der Justifikation erlangten Besitz der Verheißungen des Evangeliums bedeuten. Als formelle oder effektive Attribute dieses

---

[1]) Receptio (Joh. 1, 12); apprehensio (Cant. 3, 4); indutio (Röm. 13, 14); fames sitisque (Mt. 5, 6); intuitus (Joh. 6, 40); accessus (Mt. 11, 28); desiderium (Hagg. 2, 8); quaestio (Jes. 55, 6); amplexus (Hebr. 11, 13); reclinatio (Ps. 71, 6); emptio (Jes. 55, 1); comestio, bibitio (Joh. 6, 54).

Glaubens nennt Marck die παρρησία, πληροφορία, πεποίθησις, καύχησις, χαρὰ, ὑπόστασις ἐλπιζομένων (c. 22, 22). Soll also dieser Akt selbst fiducia heißen, so setzt er einen actus reflexus des Gläubigen voraus, durch den er über den wahren amplexus Christi, d. h. über seinen Glauben, gewiß sein kann und muß (c. 22, 24). Dabei ist es natürlich auch Marck bekannt, daß „neuere" reformierte Theologen diese applicatio fiducialis nicht für einen wesentlichen Akt, sondern für eine Folge des Glaubens ansehen. Da viele, die Christum wahrhaft ergreifen, doch beständig Zweifel haben, meint man, die applicatio könne fehlen, während fides und salus fortbestehen. Auf diese Weise würde man auch den Einwurf der Papisten, Arminianer und Schismatiker entkräften, daß die Menschen durch den Akt der applicatio zur Sicherheit verleitet würden. Diese Neuerer sehen also in der fiducia mehr eine besondere, nur wenigen eignende Wohltat Gottes, als eine allgemeine Pflicht. Marck glaubt jedoch den vorliegenden Dissens leicht schlichten zu können, wenn man zwischen der fides integra, d. h. dem Glauben im idealen Sinne, und der fides, die noch an Mängeln leidet, zwischen fiducia temporaria und plena, zwischen justificatio activa und passiva, zwischen der Überzeugung, daß mir die Sündenvergebung sicher zuteil werden wird, und der, daß sie tatsächlich erfolgt ist, genau unterscheide. In diesem Falle will Marck im Gegensatze zu seinen bisherigen Ausführungen kein Bedenken tragen, die applicatio fiducialis ein consequens des justifikatorischen Aktes zu nennen, das nach dem Maße der Vollkommenheit verschieden, auch wegen der fortdauernden Versuchungen nicht beständig in den Gläubigen vorhanden ist, das aber doch aus der justificatio activa fließt, so daß es auch ein Akt des Glaubens ist, allerdings mehr des Glaubens im idealen Sinne, ein Akt, der pflichtgemäß allen obliegt, die Christum ergreifen, und der der justificatio passiva vorangeht und sie erzeugt. Hierbei ist es eine deutliche, weitere Verschiebung des reformatorischen Glaubensbegriffes, und zwar nach der Seite des Pietismus hin, wenn er die applicatio fiducialis als eine den Gläubigen obliegende Pflicht hinstellt, die aber durchaus nicht von allen erfüllt wird.

Wir resumieren: Der reformierten Kirche hat Calvin von Anfang an eine ausgeprägte Frontstellung gegen die römische fides implicita gegeben, wenngleich er den Begriff

im Sinne von fidei praeparatio gelten ließ. Auf reformiertem Boden allein ist der Protest gegen diese Glaubensart — die nach Kuchlin Sünde gegen das zweite Gebot ist — in einem Bekenntnis fixiert worden (Westminster-Konfession). Von lutherischer Seite sind Arminianismus und Amyraldismus der Begünstigung dieses Glaubens geziehen worden. Hierbei ist Grotius Unrecht geschehen. Aber auch Amyraut hat eine fides implicita oder confusa allein den Vorchristlichen, und auch ihnen nur unter einer irrealen Bedingung zugestanden. Einer alleinseligmachenden Theologie wie der Staatsomnipotenz in Glaubenssachen hat der Independentismus die fides implicita versagt (Milton), während der Empirismus sich ironisch mit ihr deckte (de la Peyrere). — Die Zustimmung zum Inhalt der inspirierten Schrift[1] ist zuerst als eine explicite gedacht worden. Später hat man die Unmöglichkeit einer solchen offen eingestanden (Marck). Neben der Schrift erfahren die alten Bekenntnisse, besonders das Apostolikum[2], als alles Glaubensnotwendige umfassendes Konsensussymbol, eine ähnliche Wertschätzung, wie bei Calixt. Erst Voet erklärt dasselbe für insuffizient. Der reformierte Scholastizismus tritt dabei wieder offen für die Zulassung des impliciten Glaubens ein. Zur Bekehrung vom römischen Irrtum genügt nach Voet und Marck unter Umständen resipiscentia generalis. Der letztgenannte lehnt einen im Glauben der Eltern implicierten Kinderglauben nicht ab und konzediert auch Erwachsenen impliciten Glauben an das Trinitätsdogma. — Die der fides implicita entgegengestellte intellektualistische Fassung des Glaubensbegriffes hat schon Calvin unsicher gemacht, ob die fiducia nicht effectus fidei sei. Diese Unsicherheit zeigt auch Danäus. Noch für Ursinus ist die fiducia „forma“ fidei, für Gomarus und Voet effectus, für Marck Pflicht. — Mit der explicite dem Glauben der Auserwählten verheißenen Sündenvergebung den Glauben und die Heilsgewißheit der einzelnen Individuen als festgestellt anzusehen, hat Gomarus abgelehnt; anders gewisse Lutheraner; vgl. oben S. 262.

[1]) Vgl. O. Ritschl, Dogmengesch. d. Prot. I, S. 174 ff. — [2]) O. Ritschl, a. a. O. S. 355.

Kapitel IX.

Der Pietismus in der reformierten Kirche.

Wir haben im Gegensatz zu Ritschl (Gesch. d. Piet. I) Voet trotz seiner Begünstigung der Konventikelbildung noch nicht in die Darstellung der Geschichte unseres Problems im Zeitalter des Pietismus hineingezogen, da dieses eine Merkmal im Rahmen unserer Aufgabe nicht dafür entscheidend sein konnte, ihn unter die Pietisten vor dem Pietismus zu rechnen. Mit um so größerem Rechte aber dürfen wir auf reformiertem Boden mit Joh. Coccejus (1603—69), Professor in Bremen, Franeker und Leiden, beginnen, als Spener selbst es bezeugt hat, daß er sich wegen dessen einzigartiger Gabe, die Schrift zu erklären, und auf das eine Notwendige gerichteter pietas besonders zu ihm hingezogen fühle [vgl. Frank, Gesch. d. prot. Th. II, S. 240, Anm. a)]. Dabei ist jedoch vorauszuschicken, daß er trotz seines Ausbaues der in der reformierten Kirche längst heimischen Föderaltheologie zu der Lehre seiner Kirche in keinen absichtlichen Gegensatz getreten ist. In seiner „Summa theologiae ex scripturis repetita“ (1. A. 1662; hier nach 2. A. 1665), c. 46, setzt er für den Glauben eine gewisse Kenntnis von dessen Bezeugung (ipsius testimonii et testificationis) voraus. Niemand kann Mose glauben, dem es nicht feststeht, daß Gott diesen als seinen treuen Knecht vor dem Volke bezeugt, und daß Mose seinem Volke seine Bücher als Hilfsmittel seines Zeugnisses hinterlassen habe. Ebenso muß man wissen, welche Lehre darin enthalten ist. Der Glaube selbst aber ist nach dem Katechismus certa notitia, d. h. assensus (a. a. O. c. 46,

§ 32). Fragt man nun weiter, auf welche Weise der Gläubige dem Worte Gottes und welchen Wahrheiten, als bekannten, er zustimmen soll, so drängen uns die Papisten den impliciten, den Köhlerglauben auf, der nichts anderes ist, als „voluntaria „animi sui deditio in obsequium papae sine ullo examine „eorum, quae is praecipit, ad normam scripturae, immo, ut „clarius loquar, nihil est, nisi eligere, loqui et facere, quae „cum sibi oboedienti multitudine loquitur et facit". Diese Definition beschreibt freilich nur den Autoritätsglauben im allgemeinen. Aber da Coccejus sich ausdrücklich auf Hosius beruft, meint er doch wohl das Richtige. Wohl nennt er diesen impliciten Glauben nach apostolischem Zeugnisse „Abfall" (1. Tim. 4, 1—3 u. a.), indessen will auch er mit Calvin (vgl. F. i. II, S. 183 ff.) anerkennen, daß unser Glaube wirklich in vielen Stücken ein impliciter ist, und daß eine solche fides implicita Vorbereitung des Glaubens genannt werden könne. Nämlich auch in Kindern und Ungebildeten, wenn sie nur die Stimme des Gewissens zu hören vermögen, sind Funken des Glaubens vorhanden, durch die sie, wenn sie das Evangelium von Christo hören, zu dem Verlangen entzündet werden, diese Lehre kennen zu lernen und durch immer reichere Erkenntnis an der Gemeinschaft der Heiligen teilzuhaben. Denn wir verachten nicht die Kirche, wie die Papisten uns imputieren, sondern wir unterscheiden die „fides, qua credimus ecclesiam", von der „fides in ecclesiam" und den Glauben der Kirche von der Gesetzgebung des Papstes und dem blinden Gehorsam der Heuchler. Allerdings steht fest, daß ein Mensch kaum alles, was offenbart und an sich glaubbar ist, sich explicite et distincte aneignet. Wir alle sind Schüler, die nach Vollkommenheit ringen und nur allmählich in die Gotteserkenntnis hineinwachsen (c. 46, § 33 f.). Doch auch darin herrscht Übereinstimmung, daß niemand für gläubig gehalten werden kann, der nicht irgendetwas explicite et distincte glaubt. Es muß also *etwas* geben, was ohne Verlust der Seligkeit ignoriert werden kann, aber noch *mehr*, was zur Weisheit der Gereiften und Fortgeschrittenen erforderlich ist. *Vieles* gar ist notwendig, um als ein Mann Gottes zu Belehrung, Tadel, Zurechtweisung etc. geschickt zu sein. Endlich um alle Worte der Schrift „voll und ganz" (plene solideque) auszulegen, ist vielseitige Bildung, Beobachtung und Erfahrung unerläßlich. Ebenso klar aber ist, daß

das, was ein Christ durchaus wissen muß, in dem besteht, was rechtfertigt und selig macht. Augustin nennt es fundamentum (c. 46, § 35 f.).

Allein die Schrift redet hiervon nicht auf einerlei Weise. Zunächst ist Christus damit bezeichnet, dann aber auch die fundamentale Wahrheit, das axioma fundamentale, ohne dessen Anerkennung überhaupt niemand dem Worte Gottes glauben oder es verstehen kann, mag er auch noch soviel anderes darin Gesagtes bekennen, — „non ut teneatur (axioma „fundamentale) involute et implicite, quemadmodum, quae „in verbo testantis, cui fidem habemus, continentur, credimus, „antequam ea cognoscimus, quia parati sumus testanti credere, „sed ut teneatur explicite". Dieses gemäß der Gerechtigkeit und der Absicht des einen Gottes für alle Menschen aller Zeiten gleiche axioma fundamentale ist das von dem von Gott durch ewige Übereinkunft mit dem Sohne geschlossenen, in der Erscheinung Christi vollendeten Gnadenbunde. Mag dasselbe auch im A. und N. T. mit verschiedenen Worten ausgedrückt sein, es kann keinen anderen, als Christum zum Gegenstand haben. Und so drückt es auch der Heidelberger Katechismus in dem Satze aus: „quod simus Jesu Christi, fidelissimi domini nostri" (c. 7, § 2—18. 38. 41—57).

Sehr bedenklich aber ist es, wenn Coccejus in diesem Zusammenhange nun nicht nur sagt: „Eam vero veritatem, „ut fundamentum sit, necesse est in se continere omnes „veritates theologicas, quemadmodum a fundamento sustinetur „totum aedificium" (c. 7, § 21), sondern auch hinzufügt: „Qui „fundamentum tenet, vere dicitur veritatem nosse et omnia nosse, nempe in virtute fundamenti" (c. 7, § 22). Daß man „in virtute" eines allgemein gehaltenen Satzes auch alle ihm logisch untergeordneten speziellen Aussagen glaube, ist die traditionelle Definition des impliciten Glaubens. Und indem Coccejus hierbei ψ 119, 96 („Praeceptum dei est latum valde") zitiert, ist seine Meinung tatsächlich die, daß wer das weite axioma fundamentale glaubt, auch alle darin enthaltenen theologischen Wahrheiten implicite kennt und glaubt. Dabei ist das von ihm gebrauchte Bild völlig schief. Ein Gebäude wird wohl vom Fundamente getragen (sustinetur), aber der auf dem Fundamente errichtete Bau ist nicht in diesem enthalten (non continetur). Die neue Bedeutung, die Coccejus dem axioma fundamentale, als einem axioma generale, zuweist,

stimmt auch in keiner Weise zu der früheren Behauptung, daß der eigentliche Inhalt desselben die Persönlichkeit Christi sei, zu dem wir kommen, mit dem wir verbunden werden, um in ihm zu leben. Es ist charakteristisch, daß Coccejus, wenn er von Christus als fundamentum spricht, ihn als fundamentum fiduciae bezeichnet (c. 7, § 41). Ein axioma generale dagegen kann nur Objekt des assensus sein.

In dem angewendeten Bilde hält sich Coccejus allerdings, wenn er fortfährt: „Et qui quid ex sacris literis discit et „aliquid pro veritate approbat, id in fundamento h. e. primaria „illa et latissima veritate inaedificet" (c. 7, § 23—25). Das ist ja eine an sich berechtigte Forderung, daß einer auf dem Fundamente mit dem aus dem gleichen Steinbruch gewonnenen, adäquaten Material weiterbaue. Man soll also das weiterhin aus der Schrift als Wahrheit Ermittelte mit der veritas prima verbinden und mit demselben, gleich gewissen Glauben ergreifen, mit dem man diese festhält. Wenn freilich die veritas prima auch hier zugleich als latissima bezeichnet wird, so wird damit wieder die falsche Vorstellung latent beibehalten, als sei das zum Bau der Mauern erforderliche Material schon im Fundament enthalten. Ja, sie wird bestärkt, indem Coccejus das Mysterium des Glaubens gerade deshalb als Weisheit bezeichnen will, weil es ganz in einer Wahrheit enthalten sei. Wenn er zur Begründung hierfür hinzusetzt: Wären die einzelnen Teile des Glaubensgeheimnisses ungleicher Art und unzusammenhängend, so wäre es nicht Weisheit, — so hat er hier die vorhin beliebte Klassifikation mit der Partition vertauscht. Dann aber wäre das Gebäude als das Ganze zu denken, und auch das Fundament nur als ein Teil davon.

Obgleich der, der das axioma fundamentale festhält, implicite alles festhalten soll (c. 7, § 35 f.), ist dasselbe doch wieder nicht das einzig Glaubensnotwendige. Vielmehr soll das Notwendige in den klaren Stellen des Wortes Gottes enthalten sein. Wollte man indessen hieraus schließen: also ist das Kontroverse und Interpretationsbedürftige nicht notwendig, so erachtet es Coccejus weder für Gottes Willen noch für Gott geziemend, uns die Schrift so zu übergeben, daß jede Häresie und Verdrehung sogleich mit denselben Worten, mit denen sie eingeführt wird, darin abgewiesen wäre. Die Schrift ist uns zur Übung des Glaubens, des Studiums und der

Gottesfurcht überliefert. Den Gottesfürchtigen ist alles, was sie glauben, klar und durchsichtig, mögen sie auch die spitzfindigen Verdrehungen und Argumente der Gegner nicht technisch zu beantworten und zu widerlegen imstande sein. Auch Nathanael kommt über seine Vernunftfrage (Joh. 1, 47), wiewohl er sie momentan nicht zu lösen vermag, durch den Glauben an ein größeres Argument hinaus. Ist der Glaube nur fest gegründet, so werden die simplices alle Skrupel, deren Lösung sogar den theologischen Technikern sauer genug wird, mit Sicherheit zurückweisen. Indem sich auch Coccejus Augustins Wort: „Turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit", das uns schon so oft als Berechtigungszeugnis für den impliciten Glauben begegnete, zu eigen macht, tritt auch er für einen Autoritätsglauben ein, der, wenn er nur weiß, wem und was er glaubt, keinen Widerspruch dagegen akzeptiert, mag er sich auch von dem Geglaubten keine verstandesmäßige Rechenschaft geben können (c. 6, § 55; c. 46, § 37).

In dem axioma fundamentale hatte Coccejus auch das Richtscheit zur Beurteilung fremder und unechter Lehre erblickt. Wer dessen wahren Sinn verwirft oder eine diesem Sinne widersprechende Lehre darauf baut, soll nicht als Bruder behandelt werden, ja man soll sich vor der Gemeinschaft mit ihm hüten (c. 7, § 31—36). Daher ist der Papst, wiewohl er am Wortlaut des fundamentum festhält, doch ein Ketzer (c. 46, § 38). Allein nun werfen die als Häretiker Abgewiesenen ein: Den simplices verzeiht ihr Irrtümer, uns rechnet ihr sie so hoch an, daß man sich von uns zurückziehen soll. Damit zeigt ihr eben, daß ihr aus Nichtnotwendigem ein Schisma macht. Coccejus erwidert: Die, welche die regula[1] und das Fundament festhalten, können gewisses ignorieren, das, obwohl in der Schrift enthalten, nur zur Ausschmückung des Fundamentes dient. Sie können sogar in manchen Dingen irren, indem sie weder auf die Regel (!) noch auf Satans List achten, wie wir es auch bei den Jüngern sehen. Schon Canus (vgl. F. i. I, S. 222 ff.) habe mit Recht die katholischen Wahrheiten, durch deren Aufhebung auch

[1]) Unter „Regel" kann Coccejus nur das Apostolikum verstehen. Das beweist seine Observanz gegen den Heidelberger Katechismus, zu dem er auch eine Explicatio geschrieben hat.

der Glaube selbst aufgehoben wird, von denen unterschieden, durch deren Vernichtung der Glaube nur erschüttert wird. Außerdem unterscheidet Coccejus in üblicher Weise zwischen einem Nichtwissen infolge mangelnder geistiger Begabung, Skrupelsucht u. dgl. und zwischen schroffer Ableugnung, ebenso zwischen der Annahme einer Glaubenswahrheit als wahrscheinlich und nützlich oder als notwendig. Wer nur sonst bereit ist, dem Worte Gottes zu glauben, mag er auch nicht sogleich zu jeglicher Erkenntnis gebracht oder von jeder Meinung abgebracht werden können, der ist nicht sofort zu verdammen und zu meiden, wenn er nur nicht das Fundament ignoriert oder samt der regula ableugnet oder statt beider etwas anderes aufstellt. Hier gilt Judä 22 f. (c. 46, § 39). Wenn aber Coccejus sich dahin resolviert, daß zwar gewisse Irrtümer abzulegen, andere wenigstens allmählich zu verringern und „in genere per votum cognoscendi veritatem generale“[1] auszuschließen seien, so hat er hiermit, wie Voet, doch mindestens eine „resipiscentia implicita“ zugestanden (c. 46, § 40).

Die fides justificans definiert er nach umständlichen Erörterungen als „assensus in verbum foederis, quod deus „facit cum peccatoribus in Christo, et cum illo in revelationis „divinae instrumentum, scripturam, et universaliter omnia „revelata cognita ac deinceps cognoscenda a voluntate sanctificata imperatus“. Auch Mayer, „Das chr. Gottv.“, S. 68, findet diese Definition sehr bedenklich. Mindestens Verkümmerung ins Intellektuelle liege vor. Uns ist eine solche auf dem Boden des Calvinismus nichts Neues. Wir haben aber noch Bedenklicheres zu konstatieren. Wenn die fides justificans die Zustimmung nicht nur zum Worte vom Gnadenbunde, zur Schrift, als dem Offenbarungsinstrumente, und zu allem erkannten Offenbarten, sondern auch zu allem erst noch zu erkennenden Offenbarten umschließen soll, so ist das letzte Viertel dieses Glaubens zweifellos fides implicita (c. 46, § 45). Die Forderung steht auf der gleichen Linie, wie die katholische, daß man den ganzen Schriftinhalt implicite glauben müsse, explicite aber alles, was, als in der Schrift enthalten, zur Proposition gelange. Vgl. bei Voet, oben S. 311.

Indessen ist für Coccejus die Definition der fides justifi-

[1]) Er fügt auch noch Gebet und Glaubensbereitschaft hinzu.

cans mit dem oben wiedergegebenen Satze noch nicht abgeschlossen. Indem er den Assens als von dem (geheiligten) Willen geboten bezeichnet, weiß er sich zwar mit den Scholastikern eins, doch diese leugnen, daß der Wille, als die „virtus, quae movet intellectum ad tale judicium, quo obsignet veritatem dei", die Liebe sei. Sie reden nur von einer studiositas und pia affectio. Coccejus bleibt jedoch dabei, es müsse sich um eine Art von Liebe (amor quidam) handeln; auch müsse in dem Gebote „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn", etc. die fides eingeschlossen sein; man vergleiche auch 2. Tim. 4, 8. In dem, was Gott bezeugt, sei nämlich nicht bloß eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, als des Wahrhaftigen, zu sehen („quo pacto hucusque in superioribus fidei objectum consideravimus"), sondern auch eine Offenbarung seiner „virtutes" enthalten. Das ist ungeschickt genug ausgedrückt; denn natürlich ist auch die veracitas eine virtus. Und doch bahnt sich hier etwas Neues an. Coccejus ringt noch mit der begrifflichen Ausgestaltung. Er weiß nicht, daß er mit der Durchführung dieses neuen Gedankens den ganzen bisherigen Aufbau seiner Glaubensdefinition über den Haufen werfen und zu einer ganz anderen, als der trockenen, formalen, rein intellektualistischen gelangen müßte: Glaube ist Zustimmung, eventuell auch implicite Zustimmung zu allem, was Gott, die wahrhaftige Autorität, offenbart hat. Bei seinem unsicheren Tasten verirrt sich Coccejus zunächst zu der unrichtigen Behauptung: Wenn der Glaube nach Röm. 1, 5 Gehorsam ist, so ist Gehorsam doch nur dem möglich, der seinen Herrn und dessen Herrschaft liebt. Aber er selbst empfindet es auch, daß der von ihm ausgesprochene, neue Gedanke deutlicher wird, wenn man sich überlegt, daß in dem Worte des Bündnisses der Erretter Christus uns als unser Herr, und in ihm Gerechtigkeit und Seligkeit zum Zwecke des Glaubens vorgestellt wird, daß der Glaube, d. h. die Annahme des Heilands und Herrn, der uns Gerechtigkeit und Seligkeit schenkt, somit nur Liebe sein kann. Und indem Coccejus sich weiter auf das Diktum Augustins beruft: „Credere in deum est credendo amare", kommt er zu dem Schlusse, daß auch die pia affectio der Scholastiker nur die Liebe bedeuten könne (c. 46, § 46). In der von seinem Sohne Joh. Heinrich Coccejus herausgegebenen, nachgelassenen „Explicatio catecheseos Heydelbergensis" heißt es zu Frage 21

noch präziser: „Fides apprehendit primo deum amabilem atque ita primum amat“. Der in diesen Ausführungen ungenügend formulierte, aber durchaus richtige Gedanke würde der sein, daß die Vorstellung von der Liebesoffenbarung Gottes in Christo (der „virtutes dei“, der justitia und salus, wie Coccejus sich ausdrückt) ein Lustgefühl in uns weckt und von ihm begleitet ist, in dem sich uns der Wert dieser Liebesoffenbarung erschließt (amor quidam). Dies Gefühl führt zu einer Wertschätzung dieser Offenbarung, die sich zu einem Werturteile (assensus) auswächst, welches unsern Willen dazu bestimmt, unser Vertrauen auf diese Liebesoffenbarung zu setzen. Zu diesem Ergebnis kann Coccejus natürlich nicht gelangen, da er bei der fides justificans, als assensus, haften bleibt, als einer rein intellektuellen Zustimmung nicht nur zum Worte vom foedus gratiae, sondern auch zu allem möglichen Offenbarten oder noch nicht Erkannten.

Mit den vorliegenden Erörterungen ist er ferner vor die Aufgabe gestellt worden, zwischen Glaube und Liebe zu unterscheiden. Auch hierbei versagt er. Wohl hatte er oben gesagt, daß in dem Gebote „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben“ auch die fides enthalten sein müsse. Danach wäre amor der Gattungs-, fides der Artbegriff. Und wenn man unter fides nicht den intellektuellen Assens, sondern das ehrfurchtsvolle Vertrauen gegen Gott versteht, ist diese Unterscheidung auch richtig. Denn der weitere Begriff hat allemal weniger Merkmale, als der engere. In dem Gattungsbegriff der Liebe zu Gott ist aber keine Bestimmung darüber enthalten, ob man sich dabei Gott gleichstellt oder unterordnet. Anstatt nun auch nur einen Versuch zu machen, Glaube und Liebe zu unterscheiden, trennt Coccejus die Liebe zu Gott, sofern dieser sich durch sein Zeugnis zum Bündnisse anbietet, von der Liebe zu Gottes Eigenschaften und Werken und von der Liebe zum Nächsten, sowie von dem ardor, zu dem sie sonst emporzuwachsen vermag, und von der ruhigen suavitas, mit der wir uns — zweifellos in der Kontemplation — an Gott ergötzen. Diese Unterscheidung der Liebe nach ihren Objekten und nach der Stärke ihres Affekts gehört in keiner Weise zur Sache. Ungleich bedeutungsvoller ist es, daß Coccejus darauf aufmerksam macht, daß, wenn Paulus jenes wunderbare Paar verbindet, er den Glauben auf Gott zu beziehen, die Liebe auf die Heiligen zu beziehen oder wenigstens

auszudehnen pflegt; Eph. 1, 15; Philem. 5 (c. 46, § 47). Es ist ihm also doch nicht entgangen, daß in der πίστις das Moment der Unterordnung unter Gott und Christus liegt, das der ἀγάπη in ihrer Beziehung auf die Heiligen fehlt.

Nur aus dieser allerdings unausgesprochenen Erwägung ist es zu verstehen, wenn Coccejus äußerlich völlig unvermittelt hinzufügt, daß die fides justificans auch im „timor dei" bestehe, mit dem wir uns Gott und seiner Gerechtigkeit unterwerfen und in der Wertschätzung seiner Heiligkeit wie seiner großen Güte erzittern (c. 46, § 48). Ebenso unvermittelt heißt es dann weiter: „Est in fide et fiducia, h. e. cordis in deum „et Christum reclinatio, apprehensio arcis dei (Jes. 27, 5), „confugere ad Christum (ψ. 2, 12; Hebr. 6, 18), denique se„curitas animi absque pavore in deo requiescentis". Und nun hinken die trefflichsten Erwägungen nach, die in den Gedankengang der echt reformatorischen Glaubensdefinition, zu der er den Anlauf genommen hatte, aufs beste hineingepaßt hätten, die aber seinem intellektualistischen Glaubensbegriffe geradezu ins Angesicht schlagen: Durch den Glauben suchen wir ja nicht nur die Wahrheit, damit wir unterrichtet werden, sondern die Weisheit, durch die wir Leben, Seligkeit und Ruhe erlangen. Wir schauen auf Gott und treten zu Gott, nicht nur als dem Wahrhaftigen, sondern als dem Wohlwollenden und Mächtigen, mit einem Worte, zu dem Belohner derer, die ihn suchen. Noch mehr, durch den Glauben pflichten wir Gott bei, der fordert, daß wir ihm vertrauen und uns auf ihn, als unsern Heiland, stützen. „Huic „autem stipulationi non possumus adstipulari mero assensu „in veritatem stipulationis, sed per ipsam fiduciam" (c. 46, § 49). Ja, jetzt vermag Coccejus auch den Werdegang dieses Glaubens in durchaus befriedigender Weise zu schildern (c. 46, § 51). Natürlich bleiben Rückfälle nicht aus. Wenn z. B. der Glaube „Bekenntnis" genannt wird, so weiß Coccejus nur die stark naive Antwort zu geben, daß damit „vieles" bezeichnet sei (c. 46, § 50).

Im folgenden Kapitel wird dann nachgewiesen, daß auch die alttestamentlichen Väter Glauben gehabt haben. Sie hatten ja das Wort Gottes, das als solches Glauben verdient. Aus dem Beispiele Abrahams und Hebr. 11, 39 wird der Schluß auf die Allgemeinheit des Glaubens gezogen, und aus Gen. 12, 3 u. 7 eine Glaubenslehre von ganz respektablem

Umfange entwickelt. Aber sein historischer Sinn veranlaßt Coccejus doch zu dem Zugeständnis, daß der Glaube Abrahams und aller andern zum größten Teile Hoffnung gewesen sei, und dem entspreche auch das Wort Verheißung, als Bezeichnung des Glaubensobjektes. Trotzdem war es doch in Wahrheit ein Glaube, d. h. ein Vertrauen auf Gott, den wahrhaftigen, guten und liebevollen Zeugen, und auf den Erlöser und Bürgen, der von Anfang bei Gott war (c. 47, § 12).

In der schon erwähnten „Explicatio" zum Heidelberger Katechismus schließt sich Coccejus selbstverständlich dem durch den Wortlaut der 21. Antwort vorgezeichneten Gedankengange an. Wenn auch etliches aus den Gedankenreihen, die er in der „Summa theologiae" nachträglich entwickelte, unverkennbar hineinspielt, so liegt doch das Schwergewicht auf der Erörterung des verstandesmäßigen assensus. Und zwar wird bestritten, daß der Katechismus den Glauben als notitia bezeichne. Diese sei wohl zum Glauben erforderlich; aber der Glaube selbst sei Bejahung der Wahrheit des erkenntnismäßig Angeeigneten, „certa notitia, qua firmiter assentior". Deshalb sei der Glaube auch nicht ein Fürwahrhalten des Zeugen, sondern seines Zeugnisses. Das erstere könne auch statthaben, wenn der, dem ich glaube, gar nichts bezeugt, oder wenn ich das, was er sagt, nicht weiß. Kein Mensch wird leugnen, daß Gott, wenn er Zeugnis ablegt, zu glauben sei. Allein das bringt uns noch nicht in Gemeinschaft mit Gott. Wir glauben Gott erst wirklich, wenn wir zu seiner Ehre das, was er bezeugt, für wahr halten. Man erinnere sich hierbei, daß Coccejus in der „Summa theologiae" sich zuletzt dahin geäußert hatte, daß wir auch nicht mit dem „merus assensus in veritatem", sondern nur mit der fiducia dem Bundesverhältnisse mit Gott adstipulieren können. Nur ein kümmerlicher Ersatz hierfür ist es, wenn er hier in der „Explicatio" wohl eine certitudo auch bei einem uns unangenehmen Objekt, an dem wir eben nicht zweifeln können, in Ansatz bringen will, einen assensus jedoch nur dann, wenn wir das, woran wir nicht zweifeln können, so lieben, daß wir es auch nicht bezweifeln wollen. Hier klingt ja wieder durch, daß der Assens ein Werturteil über den für uns angenehmen Inhalt des Wortes vom foedus gratiae sein soll. Aber wenn nun doch nach Coccejus nicht bloß dieses, son-

dern auch andere in der Schrift offenbarte Wahrheiten Objekte unseres assensus sein sollen, wie steht es dann mit der eben aufgestellten Disjunktion z. B. hinsichtlich der Wahrheit von der Sündhaftigkeit des Menschen oder von der ewigen Verdammnis, die doch auch in der Schrift offenbart sind, aber nie Objekte sein können, die wir zu lieben vermöchten?

Das „firmiter assentior" des Katechismus steht im Gegensatze zum schlaffen Assens, der auch schwinden kann. Der feste dagegen findet sich in denen, welche den Kern, das Fundament des Wortes Gottes erfaßt haben. Der Katechismus setzt jedoch, wie Coccejus weiter ausführt, den Assens zu allem im Worte Gottes Offenbarten nicht deshalb an erste Stelle, weil er etwa sagen wollte, daß in keinem wahrer Glaube sei, der nicht die Kenntnis von allem besitze, was im Gottesworte enthalten ist, — wir lernen ja täglich noch Mysterien Gottes hinzu — sondern 1. weil der, der wahren Glauben hat, allem ihm Offenbarten fest zustimmt und somit keinem Teile des Gotteswortes, den er erfaßt hat, widerstrebt, und 2. weil — wie bereits in der „Summa theologiae" behauptet wurde — im wahren Glauben der assensus virtualis zu allem liegt, was (mir) noch offenbart werden kann. Daß diese Explikation nicht die Ansicht des Katechismus wiedergibt, liegt auf der Hand (vgl. oben S. 270). Dieser fordert tatsächlich den Assens — und zwar jedenfalls den expliciten — zu allem, was in der Schrift offenbart vorliegt, nicht bloß soweit es mir offenbar geworden ist. Coccejus hat die Unerfüllbarkeit dieser Forderung erkannt. Während also der Katechismus die Zumutung stellte, voran dem gesamten Inhalte der Schrift zuzustimmen und dann auch die darin enthaltene Gnadenverkündigung als wertvoll anzuerkennen und auf sie das Vertrauen zu setzen, nennt Coccejus als erstes die Zustimmung zu dem Worte vom foedus gratiae, um damit auch allem andern, es sei mir schon offenbart oder noch nicht, Assens zu leisten. Hatte er für das Enthaltensein eines virtuellen Assenses im wahren Glauben in der „Summa theologiae" nur angeführt, daß im Fundament alles enthalten sei, so begründet er hier dasselbe in erster Linie mit dem Hinweise auf das „principium sive instrumentum, quod vera fides tenet quodque diligit et in quo sapientiam quaerit". Über dieses „principium" hat er sich in

der „Disputatio de principio credendi", welche sich als erste unter den „Disputationes selectae" gleichfalls im 6. Bande seiner Werke findet, ausgesprochen. Als „principium fidei internum, quod facit nos amare deum et veritatem ejus eique confidere" bezeichnet er hier die „allocutio et potentia spiritus s. ad cor" und als „principium fidei externum" das Wort Gottes, die Schrift. Der Gedanke ist also der: Gott entzündet durch den hl. Geist vermittelst des Schriftwortes die Liebe zu ihm, mit der wir nicht nur das Offenbarte, sondern auch alles noch zu Offenbarende virtualiter für wahr halten. Nicht anders hatte Innocenz III. (vgl. F. i. I, S. 68 Anm.) 1. Kor. 13, 7 dahin interpretiert, daß die Liebe zu Gott alles, was die Kirche glaubt, implicite für wahr hält.

An diesem Punkte angelangt, fühlt Coccejus die Verpflichtung, sich nochmals mit der römischen fides implicita auseinander zu setzen. Der Schwierigkeit, welche dieses Unternehmen für ihn mit sich bringt, entspricht die Schwierigkeit des Verständnisses des Satzes, in dem er diese Auseinandersetzung vollzieht. Er sagt: „Rejicimus hic cum Cate„chesi fidem implicitam pontificiorum, quae revera est voluntas „ignorandi verbum dei et electio dicendi, quod multitudo „dicit, certa capita habens, quam ipse, qui scil. habet eam „implicitam fidem, quia ita jubet, vocat ecclesiam, sive illa „velit videri interpretari scripturam sive tanquam verbum dei „aliquid proponat extra scripturam", d. h. „Wir verwerfen die fides implicita, denn sie ist in Wahrheit der Wunsch, das Wort Gottes zu ignorieren, und die Wahlfreiheit, zu sagen, was die Menge sagt, die gewisse Stimmführer hat, welche (Menge) er — der nämlich diese fides implicita hat —, weil sie (die Menge) es so befiehlt, Kirche nennt, gleichviel ob sie den Eindruck machen will, als lege sie die Schrift aus, oder ob sie etwas außerhalb der Schrift als Gottes Wort vorlegt." In der „Summa theologiae" hatte Coccejus den impliciten Glauben als „voluntaria animi sui deditio in obsequium papae sine ullo examine eorum, quae is praecipit" definiert (vgl. oben S. 330). Das war vom evangelischen Standpunkte aus, auf dem man den Papst nicht als den legitimen Interpreten der Schrift anerkennt, berechtigt. Hier wird dem Katholiken, der fides implicita hegt, zu Unrecht die Absicht untergeschoben, das Wort Gottes zu umgehen und sich der Ansicht einer von gewissen Rädelsführern geleiteten Menge anzuschließen, die

sich den Namen „Kirche“ anmaßt und ebenso willkürlich mit der Schrift wie gegen die Schrift verfährt. Gerade umgekehrt, die große Masse ist es ja, die fides implicita übt, und die „capita“ sind es eigentlich, die sich den Namen Kirche beilegen und von den simplices die implicite Zustimmung zu ihrer schriftwidrigen Lehre verlangen. Dem wirklichen Begriffe der fides implicita kann Coccejus allerdings gar nicht gerecht werden, ohne sich selbst zu desavouieren.

Endlich gibt er wohl, dem Katechismus folgend, auch hier zu, daß im wahren Glauben die fiducia das Größere ist, weil auch der certus assensus nicht ohne sie sein kann. Das stimmt, wenn unter assensus das Werturteil über die göttliche Gnadenzusage zu verstehen ist. Auch er aber unterscheidet, wie etliche Lutheraner (vgl. oben S. 262), in der fiducia zwei Stufen: 1. das Vertrauen dessen, der sich zu einem ihm angebotenen Schutzort hinflüchtet, und 2. das Vertrauen dessen, der in diese Burg aufgenommen ist. Der in der ersten Lage Befindliche zweifelt nicht, daß der, welcher sich zu jenem Schutzort flüchtet, selig ist, auch nicht, daß er speziell sich dorthin flüchten darf und hierzu berufen ist. Er hungert und dürstet also nach der Rechtfertigung. Er weiß auch, daß er nicht verwegen oder vergebens seine Zuflucht nimmt. Und in dem Maße, in dem er dies empfindet, freut er sich. Allein es ist doch auch möglich, daß er sich in dieser Situation bedrückt fühlt. Er sieht auf die Größe der ihm dargebotenen Gnade und fürchtet, nicht so zu ihr hinzueilen, wie sie es wert wäre. Er tut sich selbst nicht genug, er quält sich[1], er freut sich weniger, als er sich freuen könnte. Er hat zwar Christum, aber er fürchtet, ihn noch nicht recht ergriffen zu haben. Fiducia im zweiten Grade hat der, in der Burg weilend, die Furcht abgetan hat. Er ist fröhlich. Und wer in kurzem zu dieser Stufe geistlicher Freude aufsteigt, so daß er Gott als seinen Vater liebt, der ist zweifellos glücklich. Der Katechismus aber bestimmt den Glauben nach dieser vollkommenen Stufe der fiducia, zu der ja jeder, der seine Zuflucht zu Gott nimmt,

[1]) Im Sinne dieser noch unvollkommenen fiducia scheint auch die schwierige Stelle in der bereits 1648 erschienenen „Summa doctrinae de foedere“ (c. 6, § 186 f. 190) zu deuten zu sein („Fides, qua anima laborans et aestuans eum apprehendit et se ei committit, — — justificat“ (vgl. Ritschl, Gesch. d. P. I, S. 151).

berechtigt ist; vgl. Hebr. 6, 17 f. — Mit diesen Ausführungen geht Coccejus übrigens nicht über Calvin hinaus, der gleichfalls einen Anfangsglauben kennt, dem noch das Merkmal des vollen Vertrauens fehlt. Und Coccejus ist ebenso sicher, wie Calvin, daß der in die Gemeinde Christi Eingereihte (Coccejus sagt: der Berufene) gemäß dem unveränderlichen Ratschlusse und Eide Gottes (Hebr. 6, 17 f.) die höhere Stufe der fiducia erreichen wird (vgl. Ritschl, R. u. V. III^3, S. 138 ff.).

Zur 22. Frage des Katechismus: „Was ist einem Christen not zu glauben"? verweist die „Explicatio" wieder auf die Notwendigkeit des assensus, um zur fiducia gelangen zu können, wobei diese, alles Frühere überbietend, nicht bloß als „pars potior fidei", sondern sogar als „quae potissimum fidei essentiam facit" bezeichnet wird. Aber eben um des dazu notwendigen assensus willen habe der Katechismus zeigen müssen, was jetzt, nachdem Christus offenbart ist, in der christlichen Religion explicite zu glauben sei. Und wenn er das in die Worte fasse: „quae in evangelio promittuntur", so drücke er damit aus, daß allerdings die promissa vor allem Objekt des Glaubens seien, „ita tamen ut promissa credantur propter causas bonorum promissorum". So verhalte es sich auch mit dem „foedus gratiae". Wenn Gott nämlich sage (1. Joh. 5, 11 f.), in seinem Sohne sei das ewige Leben, so sei es Sache des Glaubens, den Sohn als „causa vitae aeternae" zu ergreifen, ihn so zu lieben und sich in ihm zu rühmen. Nach dem zuletzt Gesagten könnte es vielleicht scheinen, als wären, wie bei Luther und Melanchthon, so auch nach Coccejus die einzelnen Artikel des Apostolikums nur als Aussagen über die Mittel zu der in Christus erfolgten Vollendung des foedus gratiae zu deuten und zu werten. Allein nach dem Vorangehenden kommt der assensus zu denselben deutlich vor der fiducia als etwas in seiner Art Selbständiges in Betracht. Wohl gibt Coccejus zu, daß die Summe des Glaubensnotwendigen nicht immer mit ebensoviel Worten, sondern „iis verbis, quae virtute caetera complecterentur", deklariert worden sei. Aber der Katechismus nenne doch das Apostolikum mit Recht fides catholica, weil es die Hauptartikel der aus allen Völkern gesammelten neutestamentlichen Kirche enthalte, und fides indubitata, weil keiner, der ein Christ heißen will, bezweifle, daß diese Worte im Bekenntnisse der ersten Christen stehen.

Diese Schätzung des Apostolikums als ausreichenden Bekenntnisses widerspricht ebenso der Ansicht des Voet, wie sie der des Calixt entspricht und die ursprünglich in der reformierten Kirche heimische ist. Eine Verschiebung des Glaubensbegriffes nach der Richtung des Pietismus ist bei Coccejus nicht zu konstatieren, wohl aber ein Rückfall in die Lehre von der fides implicita. Seinen Abstand von der reformierten Orthodoxie bezeichnet die Tatsache, daß seine Theologie Schrifttheologie ist, und daß ihm die Schrift in allererster Linie als Lebensquelle gilt. So hat er es in der Vorrede zur „Summa theologiae" ausgesprochen: „Alle Rede der Kirche ist nichts anderes, wie die Mahnung, Gott und sein Wort zu suchen". Hat man ihm das als Neuerung zum Vorwurfe gemacht, so hat er darauf erwidert: „Nulla lex est, quae „jubeat eum, qui sequitur, esse contentum eis, quae priores „cogitaverint". Die Verzichtleistung auf eigenes Urteil aber habe als Nachsatz die fides carbonaria der Papisten, (Frank, a. a. O. II, S. 253).

Von Voet wie von Coccejus abhängig, dazu einer quietistischen Mystik beflissen zeigt sich Jodocus von Lodensteyn (1620—77), Prediger in Soetemer, Sluis und Utrecht. Ritschl, Gesch. d. P. I, S. 188, bezeugt es ihm jedoch, daß er, wiewohl gegen hierarchische Neigungen nicht ganz gefeit, den Grundsatz der fides implicita, der die sicherste Handhabe aller Hierarchie bildet, wiederholt nachdrücklich mißbilligt habe. In seiner mir unzugänglichen Schrift „Beschauungen Zions" (1678; 5. A. 1729; neue A. von Scholte 1839) beklagt er dementsprechend die durchaus mangelhafte religiöse Erkenntnis der gewöhnlichen Christen. Das Verständnis des Gnadenbundes fehlt ihnen. Mit den religiösen Begriffen wissen sie nicht umzugehen. Sie mißdeuten sie und brauchen sie verkehrt. Die Schrift erklärt man für dunkel. Die Prediger nehmen deren unfehlbare Auslegung für sich in Anspruch, während doch „jeder Christ Gottes Wort gründlich untersuchen muß, und die Kenntnis der heiligen Bürgschaften zum Glauben notwendig ist, damit jeder seines Glaubens lebe". So ist die Lesung der hl. Schrift in Abgang gekommen, und der kirchliche Religionsunterricht ist erfolglos, weil man immer nur bei der mechanischen Einprägung der Kunstworte des Katechismus stehen bleibt (Ritschl, a. a. O. S. 164. 188). Ritschl weist zutreffend darauf hin, daß das Ideal einer Kirche,

wie es Lodensteyn vorschwebt, schon deshalb undurchführbar ist, weil mindestens die Unterschiede der geistigen Begabung und des Alters Ungleichheiten unter den Kirchenmitgliedern hervorrufen, der Unterschiede in der Selbständigkeit der Erkenntnis und in der Charakterreife zu geschweigen.

Der als Vermittler zwischen Voetianern und Coccejanern bekannte Hermann Witsius (1636—1708), Professor zu Franeker, Utrecht und Leiden, scheidet in seinen „Exercitationes sacrae in symb. apost." (Franeker 1681 [1]), in denen auch seine Bernhardinische Mystik zur Geltung kommt, zwischen Dogmen, die „ad salutem" oder „ad religionis professionem et praxim" oder „ad ecclesiam visibilem" notwendig sind. Seiner irenischen Richtung entspricht das Zugeständnis, daß ein Dogma wohl notwendig sein kann, um zu einer kirchlichen Gemeinschaft zu gehören, daß man aber darum einem, der es nicht festhält, nicht sogleich Religion und Seligkeit absprechen darf. Und wer könnte sagen, worin das Minimum bestehe, ohne das Gott keinen rettet (II, 2)? Schon daß die göttliche Offenbarung mehr oder minder klar, die Austeilung der Heilsmittel mehr oder minder reichlich, das geistliche Amt mehr oder minder wirksam ist, ergibt, daß die Erkenntnis der heilsnotwendigen Dogmen entweder klar, distinkt, gewiß, mit festem Assens verbunden oder undeutlicher, mehr impliciert und schwankend im Assense ist. Wohl liegt es allen ob, nach einer möglichst distinkten und festen Erkenntnis aller credenda zu streben, zweifellos wird aber Gottes Milde viele mit dem Himmel beglücken, die selbst von den vornehmsten Artikeln nur eine sehr undeutliche Erkenntnis haben, die sie nicht einmal mit Worten ausdrücken können. Als niedrigste Erkenntnisstufe ist es anzusehen, wenn man einen vorgelegten Artikel mit dem Verstande wenigstens soweit erfaßt, daß man ihn als wahr erkennt und annimmt (II, 3). Das ist allerdings sehr mißverständlich ausgedrückt; gemeint ist nichts anderes, als die rein formale Zustimmung zum Wortlaut. Auch die Zeitunterschiede (A. T. und N. T.) sind zu beachten. Unter Belobigung des Thomas (II, 2, q. 1, a. 7; vgl. F. i. I, S. 111 f.) wird (gegen Coccejus) anerkannt, daß die Glaubensartikel zwar nicht an sich, aber der Explikation

[1]) Die Schrift findet sich in der Göttinger Universitätsbibliothek.

nach gewachsen sind (II, 4). Als Kriterien der Fundamentalartikel werden angegeben: 1. Sie müssen in der Schrift zu finden sein. 2. Sie müssen so klar sein, daß sie auch der Einfältigste, wenn er nur aufmerkt, leicht erschauen kann. Das Heil gehört ja auch den „Kindern in Christo". Allein klar ist nicht nur das, was totidem verbis in der Schrift zu lesen ist, sondern auch das, was jeder Aufmerksame mit deutlicher Konsequenz daraus ableiten kann. Allerdings nicht überall in der Schrift sind die Fundamentalartikel so klar enthalten oder durch Schluß zu eruieren. Gott lehrt dieselbe Wahrheit πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, hier klar, dort in Dunkel gehüllt. Also besteht die Erkenntnis eines Fundamentalartikels nicht in dem Verständnis dieser oder jener Schriftstelle, sondern in dem Wissen der Wahrheit, die hier vielleicht dunkel, dort klar oder ganz klar dargelegt wird. Wollte man mit den remonstrantischen Latitudinariern nur das für fundamental halten, was bei allen Christen zugestandenermaßen nach öffentlichem Rechte gilt, so käme man, was Christus betrifft, nicht über die heidnische Ethik und die mohammedanische Theologie hinaus (II, 5 f.). 3. Derjenige ist ein Fundamentalartikel, ohne den weder der Glaube an Christus noch die wahre resipiscentia bestehen kann. Daher sind die Artikel von Gottes Existenz, Wahrhaftigkeit und Vergeltung Fundamentalartikel, und nach Akt. 4, 12 und Joh. 10, 30 auch der von der wahren Gottheit Christi (II, 7). 4. Ein Fundamentalartikel ist jeder, auf dessen Nichtannahme Gott eine Drohung des Verderbens gesetzt hat. Mithin gehört hierzu der Artikel von der Inkarnation (1. Joh. 4, 2 f.). Dagegen ist nicht alles das fundamental, woran eine Verheißung des ewigen Lebens geknüpft ist (gegen Marck; vgl. oben S. 324). Sonst müßten z. B. alle Weissagungen der Apokalypse nach Apok. 1, 3 Fundamentalartikel sein. Nicht alles, in Beziehung worauf Gott Seligkeit verheißt, ist derartig, daß das Fehlen einzelner Stücke sogleich die Verdammnis nach sich zöge, wenn nur die heilsnotwendige Voraussetzung solcher Stücke gewahrt bleibt. So folgt aus Mk. 16, 16 noch nicht, daß die Taufe so notwendig sei, daß ohne sie niemand selig werden könnte; denn in der negativen zweiten Hälfte des Satzes hat Jesus selbst sie unerwähnt gelassen (II, 8 f.). 5. Fundamentalartikel ist, was die Schrift selbst entweder ausdrücklich oder mit gleichwertigen Worten so benennt, so

z. B. nach 1. Kor. 3, 11 die Lehre von Christi Person und Ämtern (II, 10). 6. Ferner das, was notwendige Voraussetzung von Glaubensnotwendigem ist; so der Artikel von unserem Sündenelend, als Voraussetzung der Erkenntnis, daß wir allein aus Gnade selig werden. 7. Endlich ist das ein Fundamentalartikel, was durch die Sache selbst sogar als notwendiger erwiesen wird, als das, dessen Notwendigkeit von der Schrift bezeugt wird. So fordere Röm. 10, 3 über den dort ausgesprochenen Gedanken hinaus notwendig die Anerkennung, daß auch wir selbst dem Zorne und der Verdammnis Gottes unterworfen sind. Dieses höchst bedenkliche, letzte Kriterium widerspricht allen übrigen, und wie sie alle aus den verschiedensten Gesichtspunkten aufgestellt sind, so gewähren sie in ihrem Nebeneinander nichts weniger, als die Garantie, damit einen einheitlichen Begriff von dem Wesen eines Fundamentalartikels zu gewinnen. Witsius ist freilich von der Gewißheit dieser Kriterien, die er in negative (1 u. 2) und positive (3—7) zerlegt, um so mehr überzeugt, als er durch sie es für ausgeschlossen ansieht, Sätze, wie die: „Aaron war älter als Mose; Paulus hatte einen Mantel", zu notwendigen Glaubensartikeln zu stempeln (II, 12 f.).

Solche Fundamentalartikel nun müssen von jedem erwachsenen Christen, vom gelehrten wie vom ungelehrten, vom Schuster und Schneider nicht weniger, als vom Professor der Theologie gewußt und geglaubt werden. Allein das Wissen davon braucht nicht bei allen mit absoluter Notwendigkeit gleich distinkt zu sein. Gott erträgt bei den Stumpfsinnigeren und Gedächtnisschwächeren wie bei denen, denen eine dunklere Offenbarung und eine trägere Anbietung durch das geistliche Amt geworden ist, auch eine weniger explicite Erkenntnis. Ja, aus ähnlichen Gründen kann jemand, der am Fundamente festhält, einen Irrtum, der einem Fundamentalartikel widerstreitet, annehmen, ohne auch nur eine Ahnung hiervon zu haben. In solchem Falle schließt der Irrtum nicht von der Seligkeit aus. Daher sind auch im Papsttum Auserwählte, welche fundamentale Wahrheiten festhielten, selig geworden, wenn sie sich auch zu dem Irrtum von der Messe u. a. hinreißen ließen (II, 14). Eine zahlenmäßige Feststellung der heilsnotwendigen Artikel hält auch Witsius (vgl. oben S. 324 bei Marck) für sehr schwer, wenn nicht für unmöglich

und weder im Hinblick auf den einzelnen Christen noch auf die ganze Kirche für notwendig. Hätte Gott die Fixierung für notwendig gehalten, so hätte er schon selbst in der Schrift dafür Sorge getragen (II, 15—17).

Hieraus ergibt sich: 1. Nicht alle notwendigen Artikel sind ausdrücklich im Apostolikum enthalten. 2. Haben etliche der Unseren sich doch so ausgesprochen, so meinen sie nicht daß die wörtliche Rezitation des Symbols das ausreichende Zeichen des Christentums sei; denn unser Glaube liegt nicht an der Oberfläche, sondern im Mark. 3. Nicht alles, was im Apostolikum enthalten ist, ist notwendig. Wer will allen denen die Seligkeit absprechen, die etwa von dem „sub Pontio Pilato" oder dem „tertio die" nichts wissen oder die Artikel vom Deszensus und von der allgemeinen Kirche oder Gemeinschaft der Heiligen nicht verstehen? Eine solche Rigorosität wäre eine Perfidie gegen die Kinder Gottes (II, 20). Wir dürfen auch hier konstatieren, daß überall da, wo man den seligmachenden Glauben von dem Fürwahrhalten eines Quantums von Dogmen abhängig macht, im Interesse der minores Bons zur Ausgabe gelangen, welche den Preis, der eigentlich für die Eintrittskarte zur Seligkeit zu erlegen wäre, ermäßigen.

Beim Glauben will Witsius 1. den actus credendi = fides salutaris, 2. die Beziehung dieses Aktes auf das eigene Ich, 3. das Bewußtsein von diesem Glauben und 4. das Bekenntnis des Glaubens unterscheiden. Indessen berührt die Darstellung diese drei letzten Punkte nur sehr kurz, da der zweite und dritte schon beim ersten zur Sprache kommt. Im voraus bemerkt er, daß die fides salutaris nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Bewegung der ganzen Seele zur Ergreifung Gottes ist, wobei sich die verschiedenen Akte wechselweise unvermischt durchdringen und sich ständig gegenseitig fördern und stützen. Deshalb läßt sich der Umfang des Glaubens kaum distinkt unter einen Begriff fassen, so wenig wie der Umfang dessen, was wir Leben nennen. Der Glaube darf also weder auf den Intellekt noch auf den Willen beschränkt werden. Doch wird unter den Akten des Glaubens einer der hauptsächliche sein. Ja, soweit geht Witsius' psychologisches Verständnis, daß er wohl weiß, wie das, was er in logischer Abfolge darstellen will, in der Praxis des

Glaubens ein auf die mannigfaltigsten Weisen verschlungenes Ineinander bildet, sodaß sich keine für jeden gültige Glaubensmethode aufstellen läßt (III, 1—7).

1. Das erste, was der Glaube umfaßt oder voraussetzt, ist die Erkenntnis der credenda. Dies wird in üblicher Weise gegen die Papisten begründet. Dabei kommt Witsius jedoch zu jener bemerkenswerten Konzession, auf die schon Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 91 f., hingewiesen hat: „Quae (cognitio) „tamen in multis admodum implicita est. Fatendum „equidem est, in hac mentium nostrarum caligine plurima „etiam a maxime illuminatis ignorari multaque praesertim a rudioribus et pueris in Christo implicita „fide credi, quatenus in genere pro infallibili omnium „credendorum principio totam scripturam admittunt, in qua „quam plurima ipsis ignorata continentur, et quatenus κυρίας „christianismi δόξας amplectuntur, in quibus multae aliae „veritates concentrantur, quae exinde per evidentem consequentiam deducuntur, quas credunt in suo fundamento. Uti „Johannes de fidelibus scribit, eos omnia scire (1. Joh. 2, 20), „quia fundamentum illud docente spiritu didicerunt, ad quod „omnes salutares veritates reducuntur et ex quo deducuntur". Zunächst ist aus dem letzten Satze deutlich ersichtlich, daß Witsius hier auf den Schultern des Coccejus steht: das Gebäude ist auch für ihn im Grundstein enthalten (vgl. oben S. 331 f.). Sodann hat Ritschl darauf aufmerksam gemacht, was sich ja auch aus unsern bisherigen Ausführungen aufs deutlichste ergibt, daß Witsius einerseits die Klagen über die Verkommenheit und Geistlosigkeit des buchstäblichen Christentums teilt — ich erinnere nur an seine Bemerkung zum Apostolikum: „Unser Glaube besteht nicht in Worten, sondern im Sinn, nicht an der Oberfläche, sondern im Mark" —, andererseits aber weit davon entfernt ist, die schulmäßige Ausprägung des Christentums zu unterschätzen. Indem er jedoch zugleich im besonderen Sinne Praktiker ist, ist es ihm nicht entgangen, daß sehr viele Gebildete (illuminati) — das hat Ritschl übersehen — „und auch viele Ungebildete im intellektuellen wie im christlichen Sinne einen reichlichen Gebrauch von der fides implicita machen". Zur Verteidigung dieses Gebrauchs gibt Witsius zwei Gründe an, die Ritschl unrichtig wiedergegeben hat. Den ersten Grund versteht Ritschl nämlich dahin, daß jene Leute im allgemeinen die heilige

Schrift als die unfehlbare Quelle aller notwendigen Glaubensartikel zulassen, auch wenn dieselben nicht verstanden werden. In dem ersten, mit „quatenus“ beginnenden Kausalsatze ist aber weder von notwendigen Glaubensartikeln noch von einem Nichtverständnis derselben die Rede, sondern von „omnia credenda“, deren größter Teil jener Art von Gläubigen unbekannt ist. Der zweite Grund für die Rechtfertigung der fides implicita soll nach Ritschl der sein, daß jene rudiores die Fundamentalwahrheiten mit Bewußtsein festhalten, aus welchen die übrigen als notwendig abgeleitet werden. Indem Ritschl aber wieder den Relativsatz „quas credunt in fundamento“ (Singular!) unberücksichtigt läßt, bemerkt er, es sei weder ein Trost noch einzusehen, wie es jemandem frommen könne, Fundamentalwahrheiten zu wissen, aus denen andere die übrigen notwendigen Erkenntnisse abzuleiten vermögen. Nun steht erstens nicht da, daß die aus den Fundamentalartikeln abzuleitenden Erkenntnisse notwendige seien. Es ist nur von „multae aliae veritates“ die Rede; und schon das „multae“ ergibt, daß das nicht alles notwendige Wahrheiten sind. Notwendig sind doch eben nur die Fundamentalartikel, wobei freilich nach den von Witsius aufgestellten Kriterien vorbehalten bleibt, daß auch solche „per bonam consequentiam“ aus Schriftaussagen abgeleitet werden können. Allein das kommt hier nicht in Betracht. Hätte Ritschl zweitens die vorausgehenden Partien der Witsius'schen Schrift genau beachtet, so hätte er nicht Leute, welche die nach Witsius wahrlich nicht ganz geringe Zahl von Fundamentalartikeln mit Bewußtsein festhalten, als solche ansehen können, deren Erkenntnis „admodum implicita“ ist. Der von ihm ganz weggelassene, aber doch vorhandene Schlußsatz des Zitates — daß nach 1. Joh. 2, 20 omnes salutares veritates, also doch gerade die Fundamentalartikel, in dem einen fundamentum enthalten sind, darauf zurückgeführt und daraus abgeleitet werden, so daß, wer das Fundament gelernt hat, alles weiß, — wäre, wenn Ritschls Interpretation richtig wäre, in der Tat überflüssig, weil unverständlich. Daraus folgt unweigerlich, daß in dem zweiten, ebenfalls mit „quatenus“ anfangenden Kausalsatze der angefügte zweite Relativsatz „quas credunt in suo fundamento“ nicht auf „multae aliae veritates“ im ersten Relativsatz, sondern auf „*κυρίαι* chri-

stianismi δόξαι“ zu beziehen ist. Demnach rechtfertigt Witsius den Gebrauch der fides implicita bei jenen Leuten folgendermaßen: 1. Sie halten als Formalprinzip ihres Glaubens die ganze Schrift fest, und damit glauben sie implicite alle darin enthaltenen credenda, obwohl die meisten davon ihnen unbekannt sind. 2. Sie halten als Materialprinzip ihres Glaubens das fundamentum fest und damit a) alle darin enthaltenen κυρίαι δόξαι (Fundamentalartikel), b) alle die vielen andern Wahrheiten, die in diesen Fundamentalartikeln enthalten und aus ihnen abzuleiten sind.

Ritschl hat den ersten der beiden Gründe in der ihnen gegebenen unrichtigen Formulierung katholisch geartet, den zweiten eine theoretische Selbsttäuschung genannt. Auch diese Distinktion ist unzutreffend. Denn der zweite Grund ist — gleichviel ob in seiner unrichtigen oder richtigen Formulierung — geradeso katholisch geartet, wie der erste. Denn daß die minores die Erkenntnisse, welche die majores aus einer Fundamentalwahrheit zu explizieren vermögen, im Glauben an diese Fundamentalwahrheit implicite mitglauben, ist anerkanntes Axiom der scholastischen Theologie. Nicht minder sind beide Gründe theoretische Selbsttäuschung, denn beide basieren auf dem Satze der der scholastischen Theologie zugrunde liegenden aristotelischen Philosophie, daß in einem Allgemeinbegriffe die ihm logisch untergeordneten Artbegriffe realiter enthalten seien, so daß wer eine allgemeine Wahrheit kennt oder glaubt, damit tatsächlich auch alle ihr logisch unterstellbaren Spezialwahrheiten kennt und glaubt.

Welch einen hohen Wert aber selbst ein solcher impliciter Glaube, wie er oben definiert wurde, besitzt, schildert Witsius mit den Worten: „Fieri potest, ut aliquis, cui par„cam cognitionis portionem admensus est liber bonorum „suorum diribitor deus, in fide tamen firmissimus sit „ad martyrium usque“. Ist das nicht das Höchste, was der Glaube zu leisten vermag? Allein anstatt nun die einzig richtige Folgerung zu ziehen: „Also kommt es beim wahren Glauben auf das Fürwahrhalten eines Quantums theoretischer Erkenntnisse nicht an“, zieht Witsius die andere: „Man meine nur ja nicht, daß der Glaube besser mit Ignoranz, als mit Erkenntnis bezeichnet werde, oder daß die richtig handelten, welche die Unwissenheit im Volke als Mutter des Glaubens

und der Frömmigkeit pflegten". Auf keine Weise könne einer das glauben, was er gänzlich nichtwisse. Alle müßten danach streben, daß ihr Glaube so wenig wie möglich ein impliciter, so viel als möglich ein distinkter sei, wie es denen gezieme, die nach Röm. 15, 14 „erfüllt mit aller Erkenntnis" sind. Denn je distinkter einer im Lichte des hl. Geistes die von Gott offenbarte Wahrheit erfasse, desto fester glaube er sie. Und doch sollte nach demselben Witsius ein mit einer „sehr impliciten" Erkenntnis verbundener Glaube so fest sein, daß er selbst den Märtyrertod nicht scheut? Kann der auf einer distinkten Erkenntnis der heilsnotwendigen Dogmen beruhende wirklich noch fester sein? Die Parole muß also „Rückwärts!" lauten. Selbst jene Märtyrer — so heißt es jetzt —, die im übrigen ungebildet waren, haben auf das klarste und distinkteste gesehen, daß die Wahrheiten, für die sie in den Tod gingen, ganz gewiß und göttlich waren, auch wenn sie vielleicht dafür nicht viel mit Worten eintreten konnten (III, 8 f.). Wenn man aber so die Märtyrer, ehe sie starben, mundtot macht, wie will man dann beweisen, was sie explicite oder implicite geglaubt haben?

Im nächsten Abschnitte nennt Witsius zwar als Summe dessen, was als Minimum erkannt werden muß, zuerst in genere die göttliche Autorität der Schrift, aber als das Speziellere nicht das Fundament, sondern „das, was die Erlangung unserer Seligkeit in Christo betrifft". Dieser etwas weitere Begriff gibt ihm auch die Möglichkeit, den Inhalt des Minimalglaubens etwas reicher auszugestalten. Er soll summarisch auf drei Hauptpunkte reduziert werden: 1. daß ich durch die Sünde von dem Leben in Gott entfremdet bin und weder durch mich selbst noch durch einen anderen aus diesem Abgrunde gerettet werden kann, 2. daß Jesus Christus, der Herr, voll Gnade und Wahrheit ist, und in seiner Erkenntnis als des einzigen Heilands das ewige Leben besteht, 3. daß ich, wenn ich das Heil in Christo erlangen will, mit ihm durch den hl. Geist und den Glauben vereint werden muß, damit er mich nicht nur rechtfertige, sondern auch heilige und nach seinem Willen regiere (III, 10). Ritschl, der diese Sätze, besonders den zweiten in so starker Verkürzung wiedergegeben hat, daß sie allerdings einen sehr inkongruenten Eindruck hinterlassen, sagt nun: „Also dieses Quantum theoretischer Gewißheit ist das Minimum des Wissens für den Gläubigen!

Allein wie ist denn in diesem Wissen auch nur ein geringer Grad von Glaubensfestigkeit begründet, welcher entfernt vergleichbar wäre mit dem Entschlusse zum Martyrium? Ich soll speziell wissen, daß ich in der Sünde von Gott entfremdet bin, und dann im allgemeinen die Gnade in Christus und ihre möglichen Wirkungen kennen! Jener speziellen Erkenntnis des Unwertes der eigenen Sünde muß doch das spezielle Selbst- und Wertgefühl, daß ich trotz der Sünde ein Kind Gottes bin, hinzugefügt werden; ohne dieses hat alles religiöse Wissen keine Bedeutung für den festen Glauben." Es ist Ritschl ohne weiteres zuzugeben, daß theoretische Erkenntnisse, die man sich lediglich aus dem formalen Grunde aneignet, weil sie durch die Schrift, das Wort des wahrhaftigen Gottes, vorgelegt werden, nicht den tragenden Grund für einen Glauben bilden können, der auch unter dem Martyrium standhält. Allein damit ist Witsius nicht gerecht beurteilt. Dieser stellt selbst vielmehr zwischen fides historica und fides salutaris einen „fast unermeßlichen Abstand" fest. Wie Voet (vgl. oben S. 316), findet auch er den ersteren Begriff zu eng, da er ja auch die Zustimmung zu Vorschriften, Dogmen, Verheißungen etc. umfasse. Er will ihn also etwa in dem Sinne gelten lassen, daß man bei dieser Art Glauben sich ebenso uninteressiert zeigt, wie wenn man eine Geschichte, die einen selbst nicht betrifft, liest und eine Kenntnis von deren Inhalte gewinnt, ohne dadurch innerlich affiziert zu werden. „Ita qui fidem „illam habent, otiose dumtaxat speculantur circum ea, quae „verbo dei docentur, neque referunt ea ad praxin" (III, 28). Eine solche fides nennt Witsius selbst „theoretica vel nudi assensus". Ebenso lehnt er die Lehrsätze der natürlichen Theologie als zur Gewinnung des Heilsglaubens durchaus unzureichend ab (V, 5). Wenn er daher jene drei Punkte als das Minimum des Wissens für den wirklich Gläubigen aufstellt, so sind cognitio und assensus bei ihnen allen nicht als uninteressiert zu denken; sondern das Sündenelend, das Heil in Christo und die Vereinigung mit diesem durch den hl. Geist und den Glauben sollen auf die Praxis bezogen, d. h. als uns selbst angehend erkannt und so auch mit unserer Zustimmung begleitet werden. Daß nun eine Sache uns nicht gleichgültig läßt, bedeutet, daß sie irgendwelchen Wert (oder Unwert) für uns besitzt, genauer, daß wir uns dieses Wertes irgendwie bewußt sind, sie wertschätzen. Die Quelle alles

Wertbewußtseins aber ist das Gefühl. Auch vorstellend und denkend können wir diesen Wert nicht abschätzen, ohne ihn schon im Gefühle erlebt zu haben[1]. Wenn Ritschl daher auch zutreffend bemerkt, daß die Erkenntnis des Unwertes der eigenen Sünde keine Bedeutung für den festen Glauben hat, wenn nicht das spezielle Selbst- und Wertgefühl hinzugefügt wird, daß ich trotz der Sünde ein Kind Gottes bin, so hat doch Witsius dieses Gefühl aus dem Begriffe der fides salutaris keineswegs ausschließen wollen. Von vornherein hat er anerkannt, daß diese ein Aggregat aus verschiedenen Akten der einzelnen Seelenvermögen sei, die sich wechselweise unvermischt durchdringen und sich gegenseitig fördern und stützen. Mag er auch bei der Aufzählung der Seelenfunktionen an der üblichen Zweizahl, cognitio und voluntas, festhalten, so hat er doch, wie schon erwähnt, gerade der fides historica gegenüber für die Erkenntnis und den Assens bei der fides salutaris das „commoveri", „affici" oder die „applicatio" als unterscheidendes Merkmal in Ansatz gebracht. Daß es sich für ihn, wie Ritschl ihm imputiert, bei dem zweiten, resp. dritten Punkte der cognoscenda nur um eine allgemeine Kenntnis von der Gnade in Christus und ihren möglichen Wirkungen handelte, ist also unrichtig.

Dem entspricht es auch, daß er, wie Coccejus, nächst cognitio und assensus als dritten Glaubensakt die Liebe zum Inhalt der Offenbarung bezeichnet. Und da zu diesem Inhalt neben den anderen seligmachenden Wahrheiten von den „virtutes dei" vor allem die „fundamentalis veritas de Christo" gehört, so ergötzt sich die Seele besonders an diesem unschätzbaren Schatze. Eine Unterscheidung zwischen Glaube und Liebe ist freilich auch Witsius unmöglich: „Verum quidem „est, caritatem stricte loquendo a fide distingui; sed tamen „utriusque virtutis actus ita sibi invicem implicati sunt, ut „fidem neque explicare neque exercere possimus sine inter„currentibus quibusdam actibus amoris" (III, 11. 17). Die Seele, welche die seligmachenden Wahrheiten erkennt, anerkennt, liebt, muß nun viertens „fames sitisque Christi" haben; sie begehrt, Christum in sich wohnend zu haben. So folgt als fünfter, und zwar als der formale und vorzüglichste Glaubensakt die „receptio Christi domini". Indem die Seele

[1]) Vgl. in Kürze Ostermann, Pädagogik I, 1, S. 149 f.

ihn ergreift, wird sie mit ihm so vereint, daß alles, was er, ihr Bräutigam, an ihrer Stelle getan und gelitten hat, als von ihr selbst getan und gelitten gilt (III, 18 f.). Hier setzt deutlich die Terminologie des Hohenliedes ein, die Witsius übrigens in seinem „Schediasma theologiae practicae“ und in seiner „Oeconomia foederum“ noch viel ausgiebiger benutzt hat. Damit tritt für diese auf „gleich und gleich“ gestimmte mystische Vereinigung die Liebe an die Stelle des Glaubens. Hat doch Witsius im „Schediasma“ die Ausübung des Glaubens nur auf die Anschauung Gottes in Christo zum Zwecke der Seligkeit gedeutet (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 278 f.). Mit der „receptio Christi“, in der sich also die Seele und Christus einander angeloben, verbindet sich als sechster Glaubensakt die „reclinatio in Christum“, wobei Witsius im Zweifel ist, ob er nicht mit der receptio zusammenfalle. Der siebente ist die „deditio“; die Seele ergibt sich Christo als ihrem Herrn. Dieser Akt ist die Quelle allen Gehorsams. Der achte besteht in der Reflexion der Seele, daß Christus mit allen Heilswohltaten ihr eigen sei. Und daraus geht nun — zwar nicht ausdrücklich als neunter Glaubensakt bezeichnet — „fiducia, „tranquillitas, gaudium, pax et animosa quorumvis hostium, „quorumvis discriminum provocatio, gloriatio in domino, glo„riatio in adversis“ hervor (III, 21—25). Indem Witsius jedoch hierauf diese Akte wieder in 1. antecedentes, 2. formales oder essentiales, 3. consequentes oder accidentales einteilt, fällt die fiducia deutlich unter die letzte Gruppe. Ist sie also nur ein zufälliger, nicht wesentlicher Akt des Glaubens, so kann sie auch fehlen. Nicht sie, sondern jene mystische Liebesvereinigung zwischen der Seele und Christus ist der „actus essentialis fidei salutaris“, auf den man in Stunden der Verlassenheit und Trübsal zu rekurrieren hat. Schreibt doch Witsius ausdrücklich die lästigen Schwankungen, durch welche die meisten Gläubigen gequält werden, der verkehrten Vorstellung zu, die sie sich von der fides salvifica gebildet haben, daß nämlich das Wesen des Glaubens „in divini amoris certa persuasione et jucundo sensu ac salutis suae πληροφορίᾳ“ bestehe (III, 37). Das seien vielmehr ruhmvolle Früchte des gefestigten Glaubens. Danach würde also freilich auch eine Glaubensfestigkeit, die sich selbst im Martyrium behauptet, nichts dem Glauben wesentlich Eigenes, sondern nur etwas Akzidentielles sein. — Man beachte auch, daß im Zusammen-

hange dieser Erörterungen über die Akte des Glaubens das Wort justificatio gar nicht vorkommt, obwohl Witsius an anderer Stelle den Begriff im Sinne der reformierten Lehre richtig zu definieren vermag (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 281. 294). Auch bei der Aufzählung der drei Hauptpunkte des Minimalglaubens hatte er die Bedeutung der Vereinigung mit Christo durch den hl. Geist und den Glauben nicht so sehr in der Rechtfertigung, als in der Heiligung und Willensleitung durch Christus gesehen (II, 10).

Unter jenen drei Hauptpunkten war auch das Trinitätsmysterium unerwähnt geblieben. Witsius hat jedoch späterhin eine diesbezügliche Forderung auch an die Erkenntnis der simplices gestellt. Indem er für deren Fassungskraft auch hier einen Minimalsatz aufstellen will, hat er Voet (vgl. oben S. 320) noch unterboten und dessen dritten, die innertrinitarischen Relationen der drei Personen betreffenden Passus fortgelassen. Von den subtilen Definitionen der Schultheologie will er die geistig minder Potenten natürlich erst recht dispensiert sehen (VI, 4). Wohl behauptet er, daß die Erkenntnis dieses „mysterium tremendum" so notwendig sei, daß man nicht wagen dürfe, einem Erwachsenen ohne dieselbe die Seligkeit zu versprechen. Allein nichtsdestoweniger erklärt er auch hier den Unterschied zwischen mehr oder minder distinkter Erkenntnis und zwischen dunklerer Offenbarung im A. T. und heller im N. T. für berechtigt. Ja, die erneute Erwägung der Abstände in der geistigen Veranlagung, in der Befähigung zu mündlicher Explikation wie auch in den Leistungen des geistlichen Amtes veranlaßt ihn sogar, auf jede Grad- oder Maßbestimmung der Erkenntnis dieses Dogmas zu verzichten: „Hoc monemus dumtaxat, non videri nobis eum in via salutis esse, qui hujus mysterii plane est ignarus" (VI, 6). Und selbst dieser laxesten Bestimmung fehlt das Rückgrat: wer vom Trinitätsdogma gar nichts weiß, scheint ihm nur sich nicht auf dem Heilswege zu befinden.

Es klingt wie ein Hohn auf das Vorausgegangene, wenn Witsius weiter bemerkt: „Non minus necessaria est illius (mysterii) agnitio et assensus" — natürlich nur wenn es einem aus der Schrift dargetan ist (VI, 20). Allein wiewohl den Sozinianern, die diesen Assens nicht leisten, der christliche Brudername versagt wird, wird doch sofort

wieder auch die Forderung der Zustimmung so gut wie fallen gelassen. Was nützt die nackte und rein spekulative Erkenntnis und Anerkennung dieses Mysteriums, wenn nicht die „pia animi in trinitatem reclinatio“ hinzukommt! Nur die Seele, die Gott selbst über diese Wahrheit belehrt, ergötzt sich an ihr und freut sich, daß sie nun das von ihrem Gotte weiß und glaubt, was über jede sinnliche Erfahrung, jede Rede, jeden Intellekt hinausgeht und der unbegreiflichen Unendlichkeit Gottes würdig ist. Und auch hier hört der Glaube nicht auf. Er erkennt den Vater an und überläßt sich ihm vertrauensvoll, — den Sohn und stützt sich sicher auf dessen Genugtuung, — den hl. Geist und vertraut sicher auf dessen Leitung und Zeugnis (VI, 23). Es ist demnach wohl nur eine Verbeugung vor dem Dogma, wenn Witsius es doch zur Belehrung, Tröstung und Ermahnung noch für nützlich hält, zur Belehrung deshalb, damit wir nicht bei der Einheit des göttlichen Wesens stehen bleiben und damit wir es lernen, in göttlichen Dingen die Vernunft gefangen zu nehmen. Nehmen wir hinzu, daß Witsius im „Schediasma“ (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 278 f.) die Anweisung gibt, die himmlische Akademie in der Weise zu erstreben, daß man nicht durch Hören, Verstandesgebrauch und Glauben, sondern durch Schauen und Schmecken über Gott unterrichtet werde, so wird deutlich: Die mystische Kontemplation macht das Dogma als solches überflüssig und berechtigt zur fides implicita gegen dasselbe.

Noch einmal in die Literatur der antirömischen Polemik zurückversetzt sehen wir uns durch den unter dem Einflusse des Amyraldismus und Coccejanismus stehenden Johann La Placette († 1718), der, im Bearn geboren, zu Montauban studiert hatte, dann Pastor zu Nay, seit 1686 an der reformierten Gemeinde zu Kopenhagen war, eines für die Ethik bedeutenden Mannes. Gegen seine Erweichungen des starren reformierten Lehrsystems hat sich ein Philipp Naudäus erhoben. In seiner „Dissertatio de insanabili romanae ecclesiae scepticismo, qua demonstratur, nihil omnino esse, quod firma fide persuadere pontificii possint“, Amsterdam 1696[1], kommt er in Kap. 23 auch auf die fides implicita zu sprechen. Nach

[1]) Vorhanden auf der Leipziger Universitäts-Bibliothek in einem Sammelbande (Syst. theol. 700 t.).

katholischer Lehre dürften, wenn die praefecti ecclesiae über einen Hauptpunkt des christlichen Glaubens uneinig wären, die Gläubigen dies strittige Dogma weder annehmen noch verwerfen. Sie müßten sich vielmehr allein mit dem impliciten Glauben daran begnügen, indem sie bei sich feststellten, daß sie „confuse et in genere" glauben, was die Kirche bezüglich jenes Hauptpunktes glaubt. Sie dürften aber auch nicht untersuchen, was die Kirche glaubt, sondern müßten diese Nachforschung der Kirche überlassen. Demgegenüber will nun La Placette nachweisen, daß es sich in dem gedachten Falle überhaupt nur um die Leistung von fides explicita handeln könne. Flüchteten sich die Gegner dennoch zur fides implicita, so gäben sie die fides explicita ganz auf. Nun behaupteten diese doch aber selbst, daß für etliche Dogmen auch von den Ungebildetsten der explicite Glaube gefordert werden müsse. Ägidius Conink (1571—1633; vgl. F. i. I, S. 287 und oben S. 208) habe die entgegengesetzte, laxeste Anschauung der Kanonisten sogar als irrig, ja als häretisch bezeichnet. Und auch das werde römischerseits zugegeben, daß für gewisse Hauptpunkte der expresse Glaube nicht etwa bloß nec. praec., sondern nec. med. notwendig sei. Daher lasse auch Hosius (vgl. F. i. I, S. 232) in jener allgemein bekannten Fabel den Köhler zuerst das Apostolikum aufsagen.

Man spezialisiere nun den oben gesetzten Fall noch genauer dahin: die katholischen Bischöfe wären über ein so hervorragendes Dogma uneins, wie in den Tagen des Arius. In der damaligen Kontroverse über die Homousie durfte doch niemand seine Meinung zurückhalten. Wer schwankte oder zweifelhaft war, der verweigerte in sündhafter Weise Christo die höchste Ehre. Hätte damals der implicite Glaube ausgereicht? Oder man denke sich als Streitobjekt eine Handlung, die Gott in der Schrift ausdrücklich vorgeschrieben hat, wie nach unserer Ansicht das Lesen der Schrift, das Nehmen des Kelches. Will man nicht Gott den Gehorsam versagen, so muß man sich auf eine Partei schlagen und von dem Ausfluchtsmittel des impliciten Glaubens abstehen.

Dieser pflegt in dem Satze ausgesprochen zu werden: „Credo, quod ecclesia credit". Damit ist also der Glaube der Kirche vorausgesetzt. Etwa auch der implicite Glaube der Kirche? Dann käme die Sache auf den Unsinn hinaus:

„Credo fide implicita id, quod ecclesia ipsa fide non minus implicita et inexplicabili credit". Und die Kirche hätte dann zu bekennen: „Credo, quod credo". Gibt es etwas Absurderes? Eine solche Kirche wäre noch die Hüterin der Tradition? Sie wäre es doch nur, wenn sie die von Christus über die Apostel und deren Nachfolger überkommene Lehre von Jahrhundert zu Jahrhundert distincte et explicite treu und genau überlieferte. Auch Duvall (1564—1638; Professor an der Sorbonne) gibt zu, daß einiges erst im Laufe der Zeit in der Kirche definiert worden ist. Man konnte mithin vorher, ohne eine Ketzerei zu begehen, daran zweifeln. Indessen hält er es doch für gewiß, daß es, wenigstens von einigen, immer gepredigt und bekannt gemacht wurde. Wenn es die andern nicht glaubten, so geschah das nur aus Vergeßlichkeit oder aus Unkenntnis der Schrift oder der Tradition, wenn auch nicht ohne Pflichtversäumnis. „Unde „res ipsae ab omnibus fidelibus non ignorabantur, sed „defectu definitionis et praecepti ecclesiae ad illas credendas „per accidens non obligabantur (fideles)." La Placette meint, daß auch dieser letzte Satz eine Empfehlung des impliciten Glaubens enthalte. Allein sie passe für den oben gesetzten Fall absolut nicht. In diesem liege die Sache vielmehr so: der eine Teil der Kirche hält ein so hervorragendes Dogma, wie die Homousie, für wahr, heilsam, von Gott offenbart, vom Geiste Gottes eingegeben, der andere Teil für grundfalsch, verderblich, von Menschen unter satanischer Suggestion ausgedacht. Der Glaube der ganzen Kirche bestünde also in diesem Falle in der unsinnigen Kombination dieser kontrastierenden Urteile. Und da solle einer implicite glauben können, „quod ecclesia credit"?

Selbst ein einmütiger Konsens der „pastores" läßt die Glaubenswahrheit nicht als gewiß erscheinen. La Placette beruft sich dafür auf römische Doktoren, Bischöfe und Kardinäle, die, ohne zensuriert zu werden, öffentlich behauptet haben: 1. Die Kirche ist nicht an kirchliche Würdenträger gebunden, sondern kann aus Gläubigen jeden Standes bestehen. 2. Der Glaube kann der ganzen Kirche fehlen, mit Ausnahme eines Laien, ja auch eines Weibleins. So hat in dem Triduum des Leidens Christi, während alle Jünger an ihm Anstoß nahmen, die Jungfrau Maria allein den Glauben bewahrt. Dieser Satz gilt sogar als sententia communis. 3. Alle Erwachsenen können

vom Glauben abfallen, sodaß die Kirche nur in den getauften Kindern besteht. Selbst Suarez hat es nur als probabel bezeichnet, daß die Vorsehung Christi es verhindern könne, daß alle Bischöfe der Kirche sich in einem Irrtum zusammenfänden. G. Rhodius (französischer Jesuit; † 1661) sage sogar: „Wenn der Papst tot ist, gibt es in der Kirche keine unfehlbare Autorität, um ein Glaubensdekret aufzustellen". Die Gegner selbst sind also weit davon entfernt, die Unfehlbarkeit der praefecti ecclesiae als einen Satz de fide hinzustellen. Dieser Satz kann auch gar nicht aus Schrift und Tradition begründet werden, denn die Papisten glauben an beide ja nur der pastores wegen. Die pastores sind ihnen also Zeugen dafür, daß die pastores nicht irren können. Allein nicht einmal Christus hat Zeuge und Richter in seiner eigenen Sache sein wollen. Ebensowenig können die pastores sagen: „Wir glauben die Unfehlbarkeit der pastores der Kirche, weil die Gläubigen so glauben". Denn die pastores lehren nicht so, weil sie sehen, daß so geglaubt wird; sondern es wird so geglaubt, weil sie es so lehren. Sie können auch nicht sagen: „Wir haben das aus der Schrift oder der Tradition"; denn hinsichtlich beider ist Gelehrten wie Ungelehrten nichts klar ohne die Autorität der Kirche. Daher hat denn auch Hosius (vgl. F. i. I, 232) mit jener Köhleranekdote lehren wollen, daß es auch für den Gelehrtesten das Beste sei, seine Zuflucht zum impliciten Glauben zu nehmen. Also gilt es tatsächlich auch von den praefecti ecclesiae: „credunt, quod credunt".

In Kap. 27—29 führt La Placette weiter aus, daß sich der Glaube der einzelnen Christen auch nicht auf den Glauben der ecclesia universalis stützen könne, weil es weder feststehe, welches diese Kirche sei, noch welches ihr Glaube sei, noch ob das, was als ihr Glaube bezeichnet wird, richtig sei. Zum ersten Punkte ist er imstande, drei verschiedene katholische Kirchenbegriffe aufzuzählen und mit Zeugnissen zu belegen. Zum zweiten fragt er, wie man denn den Glauben der Universalkirche feststellen wolle, wenn der größere Teil der Kirchenglieder irren, die ganze Kirche auf ein Weiblein beschränkt werden oder wenigstens der explicite Glaube nur bei einem vorhanden sein kann, während die übrigen nur den impliciten festhalten[1]. Wenn eine dieser beiden

[1]) So der Dominikaner Joh. Viguerius, Prof. d. Theol. in Tolosa († um 1550), in seiner von der Pariser theol. Fakultät approbierten Inst.

Meinungen, daß der Glaube entweder für sich oder mit der fides implicita der anderen auf zwei Augen stehen kann, recht hätte, woran ist dann jener Phönix, jener Deukalion des christlichen Weltkreises, der allein den wahren expliciten Glauben besitzt, erkennbar? Wollte man demnach von diesen beiden Meinungen absehen, so wird doch auch der Verwegenste nicht definieren können, wie groß der Teil der Kirche sein muß, der ohne Verlust der Unfehlbarkeit, welche angeblich die Gesamtkirche genießt, nicht in Irrtum verfallen kann. Wenn es also nicht feststeht, daß die Universalkirche wirklich übereinstimmt, so ist deren Glaube für uns kein sicher nachzuahmendes Beispiel. Eine solche Übereinstimmung findet aber niemals bei allen in allen Stücken statt. Was endlich den dritten Punkt anlangt, so genügt es nicht zu wissen, was den Gläubigen wahr erscheint, wenn nicht die göttliche Offenbarung dabei sichergestellt ist. Die Gegner selbst erkennen an, daß die Gesamtkirche viele falsche Meinungen hegt. Richerius Maldonatus bezeugt, daß am Feste des heiligen Hieronymus lange Zeit eine Präfation gesungen wurde, worin der Heilige „virgo" genannt wurde. Dieser selbst bezeugt das Gegenteil. Die Präfation wurde getilgt. 600 Jahre spendete die Kirche den Kindern die Eucharistie, nicht fide catholica, sondern nach probabler Meinung. Dann hat sie sich die Sache besser überlegt. Es ist fides catholica der Kirche, daß die Reliquien der Heiligen zu verehren sind; aber es ist nur „opinio catholica", ob diese oder jene Reliquien zu verehren sind. Trotzdem wird die ganze Kirche durch diese opinio dazu gebracht, diese oder jene Reliquien zu verehren. Es ist fides catholica, daß man für die im Fegfeuer Befindlichen zu beten habe, aber nicht, daß der oder jener im Fegfeuer ist. Weil er sich indes wahrscheinlich dort aufhält, betet die Kirche für ihn. Sie feiert ein Fest der heiligen drei Könige und bezeichnet sie auch im öffentlichen Gottesdienste als solche. Aber es ist nicht fides catholica, sondern wieder nur probable Meinung, daß es Könige gewesen sind. Ähnlich steht es mit der Assump-

---

theol, c. 10: „Juristae dicunt, quod jus universitatis potest servari in uno. Sic potest dici de ecclesia, quod potest servari in uno, prout dicitur de Maria virgine, quod in ea sola in triduo sepulturae mansit fides explicita de divinitate Christi, quamvis multi alii per Judaeam existentes habere possent fidem catholicam actualem et implicitam, non tamen explicitam de divinitate Christi".

tion der Maria. Das gewöhnliche Volk unterscheidet nun erst recht nicht zwischen fides catholica und opinio. Und wollte man die Leute, die einem in den Weg laufen, fragen, wie sie nun nach dieser Distinktion im einzelnen Falle verfahren, so würden die meisten kaum die Frage verstehen, geschweige denn darauf zu antworten wissen. Demnach nützt es absolut nichts, zu wissen, was von der Universalkirche festgehalten wird, wenn man nicht zugleich weiß, daß es de fide festgehalten und von der Gesamtkirche als von Gott offenbart angenommen wird. Mag La Placette das alles zunächst im Hinblick auf den expliciten Glauben des einzelnen ausgeführt haben, so gilt es doch nach seinen eigenen Worten ebenso hinsichtlich des impliciten Glaubens. Denn wenn die Universalkirche nicht in allen ihren Gliedern zu unterscheiden vermag, was fides catholica und was opinio ist, so bedeutet das „Credo, quod ecclesia credit", in der Tat nichts anderes, als: „Credo fide implicita, quod ecclesia ipsa fide non minus inexplicabili credit". So sehen wir in La Placette einen logisch wohlgeschulten Antagonisten gegen den impliciten Glauben, wenigstens in dessen laxester Form.

Man wird Al. Schweizer (Centraldogmen II, S. 749) beipflichten dürfen, wenn er sich gegen die zur stehenden Phrase gewordene Behauptung wendet, daß das Zurückdrängen der Orthodoxie teils dem Einflusse des Pietismus, teils dem einer rationalistischen und deistischen Philosophie zuzuschreiben sei. Vielmehr habe der Orthodoxismus sich selbst hinlänglich zugrunde gerichtet. Erinnern wir uns ferner an Calixtinismus, Arminianismus und Salmurianismus, so sehen wir, daß innerhalb der lutherischen wie der reformierten Orthodoxie selbst Reaktionen gegen dieselbe schon früher entstanden sind. Ebenso wäre es unbillig, der orthodoxen Theologen zu vergessen, denen es trotz aller Starrheit ihres Systems doch mit der praxis pietatis Ernst gewesen ist. Schweizer bemerkt daher mit Recht, daß das Auftreten des Pietismus neben den Angriffen einer ungläubigen Philosophie die von innen heraus sich vollziehende Entwickelung eher erschwert und beirrt, als begünstigt habe. Unter den kirchlichen Theologen der Schweiz kommt unter denen, die einen Umschwung einleiteten, Joh. Friedr. Osterwald (1663—1747) in Neuchâtel in Betracht (vgl. Schweizer, a. a. O. S. 759 f.). Sein „Traité des sources de la corruption", welcher 1700 anonym in Amster-

dam erschien, nennt als ersten Grund des Verderbens die Unwissenheit. Man halte die Dogmen wohl für wahr, aber man glaube sie nicht eigentlich. Und für diesen Übelstand seien auch die Lehrer haftbar, welche die Leute mit einer Masse besonderer Dogmen überschütteten, anstatt sich an die einfachen Fundamentalartikel zu halten. Die Zensur, welche an Osterwalds 1702 erschienenem Katechismus geübt wurde, fand übrigens auch bei ihm zu tadeln, daß er die fiducia nicht als wesentlichen Akt, sondern als Effekt des Glaubens ansehe, ja daß er sie hinter den Effekt des Gehorsams stelle, sodaß der Glaube fast überall als Gehorsam gegen Gottes Gebote erscheine (Schweizer, a. a. O. S. 769 f.). Erregte so schon Osterwald Anstoß bei der Orthodoxie, so der Pietismus erst recht. Wenn dieser, indem er das praktische Christentum in den Vordergrund stellte, das orthodoxe Lehrsystem zurückstellte, so wurde ihm das natürlich als Begünstigung der fides implicita ausgelegt. So sagt Joh. Jak. Hottinger (1652—1735), Professor in Zürich, in der Vorrede seiner 1717 herausgegebenen „Versuchungsstund über die evangelische Kirche durch neue selbstlaufende Propheten — oder kurze Erzählung, was seit 1689 bis 1717 in Zürich wegen des übel genannten Pietismi verhandelt worden[1]“: die im Glauben Schwachen solle man zwar tragen, aber doch gegen die Artikel der reinen Lehre nicht gleichgültig sein, als ob dieser oder jener Artikel für das Heil keine Bedeutung hätte. Eine neue „theologia comparativa“ bemühe sich zu zeigen, daß alle Lehren, durch welche sich eine christliche Sekte von anderen unterscheidet, gleichgültig seien, da wenige Hauptwahrheiten zur Seligkeit genügten; Heiligkeit im Leben sei wichtiger, als reine Lehre und Gerechtigkeit im Glauben; ja die Verteidigung der Orthodoxie sei etwas Sektiererisches, die besonderen Glaubensbekenntnisse etwas Beklagenswertes, da die Schrift allein Kanon sei. Dem gegenüber stellt Hottinger die Frage: „Kann denn ein unwissender Köhlerglaube genügen? Ist die Erkenntnis nicht so nötig, wie die Heiligung, namentlich für die Lehrer“? Die Offenbarung umfasse doch sowohl die Lehre der Wahrheit als die Gebote der Liebe. Die Abweichung von jener sei also nicht minder sündlich, als die Abweichung von diesen (Schweizer, a. a. O. S. 750). So

[1]) Vgl. hierzu Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 494 ff.

deutlich Hottinger hier dem Pietismus den Vorwurf macht, daß er durch seine Gleichgültigkeit gegen die schulmäßige Lehre zur fides implicita erziehe, so bleibt es doch beachtenswert, daß der reformierte Theologe die Erkenntnis besonders für die Lehrer als notwendig bezeichnet. Man könnte daraus folgern, daß auch er den simplices eine gewisse fides implicita zugute halten würde.

Wie die Censura Bernensis einen Osterwald, so hat der Dokkumer Prediger Theod. van Thuynen seine niederländischen Konventikelchristen, die trotz aller Anstrengung es nur bis zum Hungern und Dürsten nach Christus und zum Zufluchtnehmen bei ihm brachten, darauf hingewiesen, daß nach der 21. Frage des Heidelberger Katechismus die „fiducia, qua in deo acquiesco", ein wesentliches Merkmal des Glaubens bildet (vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 321 f.). Gegen Thuynen richten sich nun vier den Glauben betreffende Dissertationen des einflußreichsten Theologen der deutschreformierten Kirche, des Schülers des Coccejus, Friedr. Adolf Lampe (1683—1729), der zuerst Prediger zu Weeze in Cleve, Duisburg und Bremen, von 1720—27 Professor der Dogmatik in Utrecht war. Dieselben finden sich in „Dissert. philol. theol.", Vol. I, Amsterdam 1737. Wiewohl Lampe davon ausgeht, daß die Unkenntnis des wahren Glaubensbegriffes und der wahren Glaubensanlage die höchste Gefahr für die ewige Seligkeit sei, behauptet er doch unter der Präponderanz des Prädestinationsgedankens, daß durchaus nicht alle Menschen generell an die Glaubenspflicht gebunden seien. Nicht allein haben viele Völker von alters her auf das Hören, aus dem doch der Glaube kommt, verzichten müssen, sondern auch unter denen, die die Verkündigung des Evangeliums hören, sind stricte nur die electi zum Glauben eingeladen. Denn der Glaube ist eine Forderung des foedus gratiae und geht mithin niemanden an, der nicht durch eine wirksame Berufung in dasselbe aufgenommen ist. Die reprobi haben ja gar keine Möglichkeit, selig zu werden (Vol. I, S. 267. 273 f.). Ist sonach die Verpflichtung zum Glauben überhaupt nicht allgemein, so kann natürlich auch die generelle Forderung eines impliciten Glaubens weder für die Vorchristlichen noch für die auch heute von der Verkündigung des Evangeliums Unberührten erhoben werden.

Die zweite Dissertation „De verae fidei actu formali" be-

stimmt als das eigentliche und nächste Subjekt des Glaubens den Willen. Der formale Akt ist also „illa voluntatis deter„minatio, qua electus, vocatus et regeneratus efficaciter vult, „ut totum testimonium evangelii in se ipso impleatur, i. e. „ut per Christum tanquam unicum mundi redemptorem ea „via deo decentissima, quam evangelium revelat, illuminetur, „justificetur, sanctificetur atque perfecte salvetur" (a. a. O. S. 289). Das Objekt dieses Glaubens ist Christus, der Welterlöser, aber in allen seinen für das Erlösungswerk in Betracht kommenden Beziehungen, also zunächst als Hoherpriester, dann als Prophet und König. Demnach gehört die notitia zwar nicht zum „formale fidei", weil sie allein den Intellekt angeht, aber sie ist doch erforderlich, um das Zeugnis des Evangeliums und alle wesentlichen Teile desselben in richtiger Verbindung und Ordnung nach dem Sinne des hl. Geistes, der sich im Worte bezeugt, zu durchschauen. Auch hier erfolgt eine unverkennbare Ablehnung der fides implicita: „Omnis receptio testimonii tantum est secundum eam „partem, quae cognoscitur, — non verum secundum eam „partem, quae ignoratur" (a. a. O. S. 290). Jenes wirksame Wollen aber ist die aufrichtige Hinneigung des Willens zur Vereinigung mit dem im Evangelium offenbarten Gotteswillen. Es erzeugt aus sich alle übrigen Akte, die dem Glauben zugeschrieben werden: hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, nach Christus verlangen, zu ihm kommen, zu ihm flüchten, sich zu ihm zurückziehen. Auch das Vertrauen auf ihn setzen, in ihm sich freuen, sich rühmen, gesättigt werden, ruhen, sicher sein — ist nur eine vollere Demonstration dieses Willens (a. a. O. S. 296). Ferner ist dieser formale Akt des Glaubens das Mittel, durch das wir der zu erwartenden Sündenvergebung gewiß sein können. Das „velle justificari" geht nämlich dem „actu justificari" voran. Die ernste Willensentscheidung ist die Verlobung der Seele mit ihrem Bräutigam, die ihr mit dem Rechte auf die Vereinigung mit ihm auch das Recht auf seine Person und seine Güter gibt. Endlich ist jener Akt die Quelle aller guten Werke, wie ja in dem Willen der Braut, sich mit dem Bräutigam zu vereinigen, wurzelhaft schon der Vorsatz enthalten ist, ihm zu gefallen und alles Angenehme zu tun. So umfaßt die Seele mit dem gleichen Willen Christum zugleich mit ihrer Liebe und ist bereit, ihm für die größten Wohl-

taten, die sie von ihm erwartet, die Früchte der Dankbarkeit zu bringen (a. a. O. S. 298). Mit dem hier zur Anwendung gelangten Bilde tritt auch für Lampe an die Stelle des Glaubensverhältnisses das Liebesverhältnis zu Jesus. In seinem Hauptwerke „Geheimnis des Gnadenbundes", Bremen 1712 ff., hat er das Annehmen Christi als das Anschauen Christi mit den Taubenaugen (Hohesl. 1, 15) gedeutet, welche der himmlische Bräutigam an der Kirche preist (vgl. Ritschl, Gesch. d. Pietism., I, S. 435 f.). Wenn Lampe sich also dahin äußert, daß der Glaube auch die Liebe involviere (a. a. O. S. 271), so hat er damit „den Glauben als den unbestimmteren, die Liebe als den konkreteren und volleren Begriff behandelt" (Ritschl, a. a. O.).

Mit diesen Ausführungen sieht Lampe die Thuynen'sche Behauptung, daß die erwähnten Stufen des Glaubens nicht in dem „formale fidei" enthalten seien, als widerlegt an. Wenn Thuynen gegen ihn die Anklage erhoben habe, daß sein Glaubensbegriff ein Abfall zum Papsttum sei, so habe der Gegner die Akte der Jesum suchenden Seele wohl nur als Folge des historischen Glaubens veranschlagt, weil nicht das Suchen, sondern das Finden Trost, Ruhe und Hoffnung auf das ewige Leben schaffe. Aber diese Meinung widerstreite durchaus dem Gedanken des foedus gratiae. Dieses Suchen selbst ist Wirkung der Gnade, während die fides historica den Menschen lässig läßt. Auf diesen Standpunkt hätte sich jedoch Lampe gar nicht stellen dürfen, da für ihn ja nur der Glaube der electi in Betracht kommt, auf diese doch aber grade die Bezeugung des hl. Geistes im Worte wirksam gedacht werden muß. Indem Lampe aber auch eine Reihe Theologen von Calvin bis Voet und Witsius [1] zu Zeugen gegen Thuynen aufruft, erklärt er es für unerhört in den reformierten Schulen, daß jene erwähnten Stufen „gradus ad fidem" statt „gradus in fide" sein sollen. Der wahre Glaube sei mit ihnen so eng verbunden, daß sie wenigstens einen habitus fidei infusus (!) voraussetzen. Hier hätte Thuynen tatsächlich einen Abfall zum katholischen Glaubensbegriff konstatieren können.

In der dritten Dissertation „De fiducia" hat Lampe das

[1]) Witsius ist von Lampe nicht „korrigiert" worden, wie Ritschl, a. a. O. S. 323 sagt. Lampe kennt sehr genau die Stelle, wo Witsius, nachdem er

Vertrauen aus dem actus formalis des Glaubens bestimmt ausgeschlossen, während er es in der zweiten nur als eine vollere Demonstration der Willensneigung bezeichnet hatte. Bei dieser Ausschließung ist er sich wohl bewußt, daß viele deutsche und schweizerische Theologen des 16. Jahrhunderts die fides als fiducia definiert haben. Hierüber und dabei besonders über Testardus, Chamier und Calvin habe schon Rich. Baxter (1615—91) in einer Anmerkung seines Buches „Die ewige Ruhe der Heiligen" (1649) Klage geführt. Lampe beglückwünscht die englischen Theologen zu ihrer größeren Umsicht. Doch habe ja auch Gomarus (vgl. oben S. 288 ff.) bereits die Identität von fides und fiducia verneint. Die belgischen und andere Theologen seien ihm gefolgt, so daß jetzt in der reformierten Kirche über diesen Punkt ein fast allgemeiner Konsens herrsche. Wie oben S. 278 angedeutet, hat Lampe auch die „Explicatio" des Ursinus im gleichen Sinne verstanden. Demgemäß ist ihm die fiducia in der 21. Frage des Heidelberger Katechismus nicht der „actus, quo acquiescimus", sondern das den formalen Glaubensakt ausmachende „confugere in Christum". Die so aufgefaßte fiducia ist das Mittel, durch das (quo = per quod) wir zur acquiescentia erst gelangen. Gewiß soll auch diese als ein Akt gelten, in dem der wahre Glaube ausgeübt wird, der also auch nur einem wahrhaft Glaubenden möglich ist. Und jeder Erwählte und Berufene hat die Pflicht, „omni nisu in id contendere, ut ad hanc acquiescentiam pertingat"; vgl. bei Marck, oben S. 327 f. Es ist ein Zeichen fehlerhafter Glaubensschwäche, wenn er sich nicht dazu erhebt. Auch wirkt Gott dieselbe in den electi oft so energisch, daß sie bald nach Beginn des neuen Lebens dieser vollen Tröstung teilhaftig werden. Und doch ist sie kein wesentliches Gut, kein actus formalis fidei. Sie braucht also auch nicht notwendig bei allen Gläubigen erfordert und vorgefunden zu werden. Die sie noch entbehren, sind nicht als solche zu verdammen, die überhaupt noch keine Anfänge des wahren Glaubens aufzuweisen haben. Gott gibt diese Wirkung und Frucht des Glaubens eben nach dem verschiedenen Wirken seines Geistes, dem einen schneller, dem anderen später (a. a. O. S. 313—16). Die Widersprüche, die in diesen

allerdings zuvor die „receptio Christi" als formalen und hauptsächlichsten Glaubensakt bezeichnet hatte, doch auch jene Stufen zu den actus essentiales zählt; vgl. oben S. 354.

Sätzen enthalten sind, liegen auf der Hand. Das Streben nach der acquiescentia wird vorgeschrieben, und doch soll man sie nicht fordern. Ein Glaube, der es nicht zur acquiescentia bringt, ist fehlerhaft schwach, und doch ist sie eine Gabe der souveränen Gnade Gottes. Das knappe Fazit aus diesen Sätzen, das Ritschl, a. a. O. S. 322, gibt, wird jenen Widersprüchen nicht gerecht.

Wir sehen, der Grund, weshalb Calvin schon annähernd, spätere reformierte Schultheologen ausgesprochenermaßen die fiducia als Wirkung der fides hinstellten, war ein anderer, als der, der die pietistischen Theologen bewegte. Für jene lag er in dem Schwergewicht, das der Bedeutung des Intellekts für den Glauben beigelegt wurde. Ritschl, a. a. O. S. 93, sagt treffend: „In dieser doktrinären Auffassung des Glaubens, welche man der katholischen fides implicita entgegensetzte, übte man doch auch nur eine andere Art von fides implicita. Das persönliche Gefühl des Gottvertrauens, welches die Probe der Versöhnung durch Christus ist, besaß man nicht in der deutlichen Erkenntnis seiner Art und seines Wertes, sondern nur eingewickelt in dem Hochgefühle des Besitzes der reinen Lehre, oder im besseren Falle als einen Anhang zu dem letzteren.“ Aber in der Praxis sah man sich doch auch bezüglich der reinen Lehre zu Zugeständnissen an den impliciten Glauben genötigt, da die reine Lehre in extenso nie Allgemeinbesitz aller Gläubigen sein konnte. Für den Pietismus tritt das intellektuelle Moment im Glaubensbegriffe in den Hintergrund. Er sucht die Stufen im Glauben nicht bloß im Anschlusse an die gegebenen Termini der Schrift logisch zu ordnen, sondern — und das ist sein Verdienst — erfahrungsmäßig festzustellen. Nun machen jene Konventikelchristen die Erfahrung, daß sich die „fiducia, qua acquiescimus in deo“ als eine stetige, affektvolle Willensrichtung nicht aufrecht erhalten läßt. Und das kommt daher, weil sie einmal außer acht lassen, daß mit der rechten Ergreifung Christi samt allen seinen Wohltaten, wie sie von den Reformatoren verstanden wurde, ihnen auch zugleich ihre Stellung in der Welt garantiert ist, daß sie also gerade in dem Vertrauen auf Gott und ganz besonders in der Geduld in allen Lebenslagen ihre Seligkeit und Heilsgewißheit haben dürfen. Sie aber bringen unter der Einwirkung der repristinierten Bernhardinischen Mystik ihre Ergreifung Christi nur in der liebevollen Kontem-

plation zustande. Indem sie sich nun in den Zeiten der Verlassenheit und Trübsal auf die Erneuerung der Kontemplation angewiesen sehen, tritt die Erkenntnis Christi, die die reformierte Orthodoxie in der reinen Lehre festgelegt sah, nur noch mehr zurück. Was bedeutet denn schließlich für Lampe noch die notitia des Zeugnisses des Evangeliums, welches den Weg feststellt, auf dem Gott der Gott des Sünders werden will? Wenn aber dabei die Dogmen nicht ausdrücklich verworfen werden, wenn man nur gleichgültig gegen sie ist, so ist es verständlich, daß die Gegner die Anklage auf fides implicita erheben.

Wir hatten oben Schweizer zugestanden, daß die Orthodoxie ihr eigener Totengräber geworden ist, und daß in ihrem eigenen Schoße die Reaktion gegen sie einsetzte. Allein es wäre ebenso falsch, zu leugnen, daß der Geist der Aufklärung — das Wort im weitesten Sinne genommen — doch schließlich auf sie ebenso eingewirkt hat, wie auf den Pietismus. Daß Druck Gegendruck erzeugt, ist wahr. Aber daraus allein wird die Emanzipation vom reformierten Scholastizismus, wie sie uns in dem Genfer Professor Joh. Alph. Turretini (1671—1737), dem Sohne des orthodoxen Franz Turretini, entgegentritt, noch nicht erklärlich. Vielmehr ist anzunehmen, daß ihn seine Reisen in England und Frankreich, sein Verkehr mit berühmten Naturforschern und Philosophen mit dem Geiste der Aufklärung in starke Berührung gebracht haben. Und wenn er so, wie er es getan, unangefochten in dem Genf Calvins für das eintreten konnte, was hundert Jahre zuvor ein Arminius erstrebt hatte, für Reduktion der Dogmen auf die Hauptartikel und Duldung verschiedener Ansichten in allem anderen, namentlich auch bezüglich der Prädestination (vgl. Schweizer, a. a. O. S. 786 f.), so wird dies nicht minder der Toleranz des Zeitalters der Aufklärung zuzuschreiben sein. In seiner „Disputatio de articulis fundamentalibus“ (in „Cogitationes et dissert. theol.“, Genf 1737, Bd. II, S. 427 ff.) hat er an einer Stelle als Fundamentalartikel, mit denen die christliche Religion steht und fällt, nur die beiden angezeichnet, daß Gott sei — das Fundament aller Fundamentalartikel — und daß Gott ein gütiges Wesen sei und seine Verehrer belohne. Das erinnert deutlich an Hebr. 11, 6 und damit zugleich an diejenigen katholischen Theologen, welche den expliciten Glauben an diese beiden Sätze als unter Umständen

zur Seligkeit ausreichend anerkannt haben. Es weist aber nicht minder auf die Bevorzugung hin, welche die Aufklärung der natürlichen Religion angedeihen ließ. Freilich hat Turretini dann doch wieder auch die Lehren für fundamental erklärt, deren Erkenntnis und Glaube zur Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit notwendig ist, und die unsere kirchliche Gemeinschaft fördern; ja, er hat sogar das Apostolikum als Maß des Fundamentalen bezeichnet. Trotzdem soll dann wieder allein der Gehorsam gegen Gottes Gebote und das Vertrauen auf die Verheißungen des Evangeliums in Betracht kommen. Bald wieder sollen nur die Artikel fundamental sein, die von allen Christen zu allen Zeiten geglaubt worden sind. Dagegen behauptet er wenige Sätze später, daß die Fundamentalartikel nicht für alle die gleichen, sondern nach dem Maße der Offenbarung, wie nach der menschlichen Begabung und den Umständen verschieden sind. Endlich meint er, daß nur Gott bestimmen könne, was zur Seligkeit notwendig zu glauben ist, und welcher Irrtum vom Heile ausschließt. Jedenfalls müsse alles Fundamentale deutlich und populär sein und den Spitzfindigkeiten der Schule fernliegen. Es werde also immer etwas in der Schrift oft Wiederholtes, natürlich auch immer etwas für die Frömmigkeit Förderliches und Nötiges sein. Diese Grundwahrheiten werden nie eine bestimmte, aber immer auch nur eine kleine Zahl bilden. Auf diesen Wirrwarr von Definitionen, der das Ringen mit dem Geiste einer neuen Zeit erkennen läßt, folgt die Mahnung, man solle in der Bestimmung des Fundamentalen für sich selbst möglichst streng, gegen andere möglichst mild verfahren. Freilich zwischen Kirchen, die im Fundamentalen zwiespältig sind, sei eine Einigung nicht möglich, also nicht zwischen Katholiken und Protestanten, wohl aber zwischen Lutherischen und Reformierten. Bei diesen beiden bestehe nur über drei erhebliche Stücke Dissens: über Abendmahl, Christologie und Prädestination. Über die letzte sei zu Luthers Zeit und lange nachher kein Streit gewesen. Allein auch trotz des Streites sei man in den meisten Punkten einig geblieben. Worüber man heute noch streite, das sei für die praktische Frömmigkeit nur von geringer Bedeutung, gehe über die gemeine Fassungskraft hinaus und werde von den meisten Frommen gar nicht beachtet. Damit ist den Laien allerdings keine fides implicita, wohl aber Gleichgültigkeit gegen alles Nicht-

fundamentale, insbesondere gegen die feinen schultheologischen Distinktionen zugestanden.

Dagegen darf Heinrich Jung-Stilling (1740—1817) als Beispiel dafür gelten, daß die Toleranz der Aufklärung auf dem Gebiete des reformierten Pietismus auch zur Anerkennung einer evangelischen fides implicita geführt hat (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 525 f.). Er sagt: „Glaubt mir, es gibt vortreffliche und Gott teure und werte Seelen unter denen, die ihr für Weltmenschen haltet. Diese Seelen wissen selbst nicht, daß sie den wahren Buß-, Glaubens- und Verleugnungsweg gehen und gegangen sind, weil es ihnen niemand sagte; geradeso wie ein sehr vernünftiger, aber ungelehrter Mann herrlich urteilt, ob er gleich die logischen Regeln, nach denen er urteilt, nicht benennen kann. Solche Seelen bilden ihr Gewissen nicht nach Büchern, Erbauungsstunden oder gottseligen Seelenführern, sondern nach dem lautern Worte Gottes, das der hl. Geist in ihnen zur lebendigen Quelle gemacht hat“ („Der graue Mann“, Bd. 1; Werke, Bd. VII, S. 111). Hiermit wendet sich der durch Schicksale und Beruf mit dem weltlichen Leben Vertraute gegen einen Hauptfehler seiner religiösen Gesinnungsgenossen, welcher die nötige Einigkeit des Geistes unter allen christlichen Parteien ganz besonders verhindere, gegen das Splitterrichten (a. a. O. S. 109). Stilling, „im Pietismus erzogen und zu ihm gehörig bis auf den heutigen Tag“ (a. a. O.), sieht in demselben das Salz, das die Welt vor der Fäulnis der Aufklärung bewahren soll. Allein auf seinen wechselvollen Lebenswegen hat er vortreffliche, Gott teure und werte Seelen kennen gelernt, die den wahren Glaubenspfad gegangen sind, ohne es zu wissen. Den Vergleich dieser Leute mit einem Manne, der höchst vernünftige Reden führt, ohne die logischen Denkgesetze zu kennen, hat schon Ritschl nicht durchaus treffend genannt. In der Tat ist dieser Mann auch ohne Kenntnis der Denkgesetze doch davon überzeugt, daß er vernünftig redet. Jene frommen Seelen aber sollen, ohne es zu wissen, sich auf dem wahren Glaubenswege befinden. Sie haben also ein unbewußtes Christentum, fides implicita. Ritschl bemerkt sehr richtig, daß die Anerkennung eines solchen impliciten Glaubens im Pietismus keineswegs bodenständig sei und sich nur als eine Wirkung des Humanismus des 18. Jahrhunderts erklären lasse. Nun rechnet es Stilling freilich

gegenüber der vordringenden Aufklärung dem Pietismus gerade zur Ehre an, daß er „den wahren praktischen Glauben an den Fall Adams, folglich an das natürliche Verderben der gesamten Menschheit, an die Erlösung aus diesem Verderben durch das Leiden und Sterben des Mensch gewordenen Sohnes Gottes, an dessen Sitzen zur Rechten Gottes und Regierung der Welt und an die positive Bewirkung, Erleuchtung und Heiligung des bußfertigen Sünders durch den hl. Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht", (a. a. O. S. 482) festgehalten habe. Wenn aber dessen ungeachtet fromme Seelen, ohne es zu wissen, den wahren Glaubensweg gehen können, und wenn man diese als Brüder anerkennen und mit ihnen Gemeinschaft halten soll, so kann es auch bei der Orientierung des eigenen praktischen Christentums an den genannten Dogmen nicht auf ein genaues Verständnis derselben oder gar auf einen vollständigen Anschluß an die kirchliche Dogmatik ankommen (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 537 f.).

Kapitel X.

Der Pietismus in der lutherischen Kirche.

Wir sind im voraufgehenden Kapitel dem Urteile Ritschls begegnet, daß die Anerkennung einer evangelischen fides implicita ihre Wurzeln nicht im Pietismus haben kann. Sofern es demselben, wie Phil. Jak. Spener (1635—1705) in seinen „Pia desideria“ (1675) bezeugt, daran liegt, das Wort Gottes reichlicher unter die Leute zu bringen, das häusliche Bibellesen zu fördern, fortlaufende Predigten über biblische Bücher zu veranlassen und in besonderen Versammlungen einen Austausch des Schriftverständnisses herbeizuführen, damit die Bibel zur Quelle wahrhaft christlichen Lebens werde, so ist damit die Zulassung eines impliciten Glaubens an den Gesamtinhalt der Schrift eo ipso ausgeschlossen. In seiner dritten Predigt über Joh. 3, 16 („Der Gläubigen aus des himmlischen Vaters Liebe und Christi Verdienst habendes ewiges Leben“, Frankf. 1685; hier nach der 2. A. 1687 zitiert) definiert Spener im Anschluß an die Worte „alle, die an ihn glauben,“ den Glauben insgemein als eine Versicherung des Herzens und lehnt es dabei ab, daß in der Textstelle von dem historischen Glauben, „wo es alles dabei bleibet, daß zu der Erkenntnis und Beifall nichts weiter kommt,“ die Rede sei. Denn diese „Wissenschaft“ (vgl. F. i. II, S. 9) haben der Teufel, die Verdammten und die Gottlosen auch. Ebensowenig handle es sich hier um den wundertätigen Glauben. „Die an ihn glauben“ können ferner auch nur die sein, welche eigenen Glauben haben. „Keiner kann für den andern glauben, wie er für den andern nicht selig werden kann“

(vgl. F. i. II, S. 16). Daher soll man sich auch bei der Kindertaufe nicht auf den Glauben der Eltern oder Paten berufen; denn es heißt nicht: „Für welchen ein anderer glaubt, der soll selig werden", sondern derselbe, der glaubt. Es heißt weiter, man soll „an ihn" glauben. Das ist von dem „credere Christum" und „credere Christo" wohl zu unterscheiden (vgl. F. i. II, S. 9). Beides „ist noch nicht genug" (vgl. F. i. II, S. 17. 19. 22); denn das erstere tut auch der Teufel, und was das letztere anlangt, so glauben wir auch einem Menschen, indem wir dessen Wort für wahr halten. „Aber an Gott und Christus oder in Gott und Christus glauben, ist allererst das Rechte (vgl. F. i. II, S. 9), was Gott fordert, als welches das wahre und allerhöchste Vertrauen des Herzens in sich fasset. Denn an wen ich glaube, dem überlasse ich mich ganz und gar und lege gleichsam mein Heil in seine Hände, mache mir hingegen ihn auch zu eigen (vgl. F. i. II, S. 9 f. 24). Daher kann ich nicht sagen, daß ich an einigen Menschen glaube." Demgemäß glauben wir an die drei Personen der Gottheit, da das erste Gebot diese Ehre für die Gottheit fordert (vgl. F. i. II, S. 9). Johannes fordert aber absonderlich den Glauben an den Sohn, weil dieser uns zum Mittler gegeben ist und uns als unser Herr durch die Erlösung zu seinen Leibeigenen gemacht und erkauft, damit uns also den Zugang zum Vater erworben hat (vgl. F. i. II, S. 26—28. 37), daß wir durch ihn erst dürfen an Gott glauben, d. i. uns alles Guten von Gott versehen (vgl. F. i. II, S. 24). Ohne Christus könnten wir an Gott nicht als einen gnädigen Vater, sondern nur als einen zornigen Richter glauben. Daher konnten auch die Altväter im A. T. nicht anders an Gott glauben, als daß sie auch an Christum glaubten, und deswegen den Glauben an solches Verdienst Christi, so noch geleistet werden sollte, zum Grund ihres Heils legten. Es heißt aber an „ihn" glauben, sofern er uns aus göttlicher Offenbarung bekannt ist, so wie er sich uns in seinem Wort hat vorstellen lassen in den teuren Verheißungen der Schrift, also nicht, sofern er sich uns von Natur offenbart hat; denn von Natur wissen wir von dem einen göttlichen Wesen wenig, von Christus ganz nichts. Wenn wir ihn in den Schriftverheißungen ansehen, so merken wir, daß dann unser Glaube uns viel weniger betrügen kann, weil er auf den gerichtet ist, der uns die Seligkeit als ein

allmächtiger Gott und als ein solcher Erlöser, der die göttliche Gerechtigkeit zufriedengestellt hat, wohl geben könne, und als unser lieber Heiland, der sich deswegen selbst für uns gegeben hat, gern geben wolle (a. a. O. S. 225—33). Es wirkt wahrhaft erquickend, hier wieder einmal einer Reproduktion echt lutherischer Gedanken in zum Teil wörtlicher Anlehnung an die „Kurze Form", die Gründonnerstagpredigt von 1523, den Großen Katechismus und die „Auslegung des anderen Artikels" von 1533 zu begegnen.

Allein während Spener zuerst ausgesprochen hatte, daß Joh. 3, 16 vom historischen Glauben nicht die Rede sei, während er dann das „credere deum" und „credere deo" als nicht genügend bezeichnet hatte, wenn nicht noch etwas dazu komme, lenkt er völlig in das Fahrwasser der Schuldogmatik ein, indem er sich zur Betrachtung der „Teile des seligmachenden Glaubens" anschickt. „So pflegt die Jugend in ihrem ‚examine' auf die Frage, was der Glaube sei, zu sagen, er sei 1. eine Wissenschaft, 2. Beifall, 3. Zuversicht" (a. a. O. S. 238 f.). Wohl versteht der Gläubige nicht vollkommen, was es mit den göttlichen Geheimnissen für eine Bewandtnis habe, er muß sie als zu hoch anerkennen und deshalb seine Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen. Er versteht nicht, wie in einem göttlichen Wesen drei Personen sein, wie wir uns haben in Adam versündigen, das göttliche Ebenbild verlieren, die Erbsünde in uns bekommen und der ewigen Verdammnis schuldig werden können, wie Christi Verdienst für uns gültig sein kann etc.; aber er versteht gleichwohl aus dem Lichte des hl. Geistes, der es uns im Worte zu verstehen gibt, daß alles sich so verhalte. Daher kann auch ein einfältiger frommer Mensch diese Geheimnisse besser und göttlicher verstehen, wenn er auch nicht so ausführlich und zierlich davon reden kann, wie der allergelehrteste, aber unwiedergeborene Mann, der all seinen Witz zur Erkenntnis solcher Geheimnisse anwendet, auch aus seiner philosophischen Theologie am subtilsten von allem reden könnte, der jedoch die Erkenntnis des hl. Geistes nicht haben kann, weil derselbe in keiner boshaften Seele wohnt (S. 239—43). Dazu muß nun der Beifall kommen, daß wir das aus göttlicher Offenbarung Erkannte auch ohne Zweifel für wahr halten. Damit verwickelt sich aber Spener in einen Widerspruch zu dem Voran-

gegangenen, wo er die Erkenntnis wie den Beifall bezüglich eben jener Mysterien auch dem Teufel, den Verdammten und den Gottlosen zugeschrieben hatte. Hatte er doch dort sogar ausgeführt, der Teufel wisse es noch viel besser als wir, wie es mit unserer Erlösung zugegangen, denn er habe alle Umstände der Historie Christi mitangesehen und glaube es festiglich, ja es sei ihm nur allzuleid, daß alles solches wahr sei. Man fragt also billig, warum die Gläubigen zu gleicher, ja unvollkommenerer Erkenntnis der Erleuchtung des hl. Geistes bedürfen. Dabei will Spener ihnen sogar den zeitweiligen Zweifel an dem einen oder anderen Stücke des Glaubens zulassen. Gott hat ihn zur Stärkung im Kampfe verordnet, und mit Gebet, Nachlesen, Fragen und Annehmen besserer Belehrung sollen sie ihn überwinden. Jedoch auch hier warnt Spener davor, den Beifall auf irgendeine sonst noch so angesehene und verständige menschliche Autorität, Eltern, Pfarrer, Schulmeister, Gelehrte und Potentaten, zu gründen. Nach 1. Kor. 2, 5 soll sich der Gläubige vielmehr auf das ihm vor Augen liegende Wort Gottes gründen, das auch der hl. Geist in seinem Herzen als wahr und göttlich bezeugt (S. 243—47). Die Zuversicht endlich soll kein fleischliches Vertrauen sein, Gott werde uns auch im Falle dauernden Ungehorsams um Christi willen gnädig sein, sondern ein heiliges, mit göttlicher Ordnung übereinkommendes, womit der bußfertige Gläubige den ganzen Schatz des Evangeliums, besonders aber seines Erlösers teures Verdienst und die darin angebotene Seligkeit mit allen ihren Gütern ergreift, sich auf unaussprechliche Art zueignet und auch solches alles allein für seine Seligkeit hält (S. 247—50).

In den vier Predigten über Joh. 3, 17 f. („Das von dem Gläubigen durch Christum abgewendete und auf dem Ungläubigen liegende göttliche Gericht", 1687) scheidet Spener wieder genau zwischen „fides, quae" und „fides, qua creditur". Wohl wendet er auf die letztere auch hier die Tripartition an. Sie hat aber ihr Objekt allein an dem in Christo gnädigen Gott. Sie ist die göttliche Gabe, daß der Mensch aus der Erleuchtung des hl. Geistes in dem Gehör oder Lesen des göttlichen Wortes seinen Gott, und wie gnädig dieser gegen ihn gesinnt sei, erkennt, solchem Beifall gibt, — — verlässet sich auch darauf und hält dieses für seine ewige und höchste Seligkeit, daß er sich seines Gottes Gnade also

versichern und getrösten kann (3. Predigt; S. 189). Hiervon durchaus unterschieden ist das wahre Bekenntnis der Religion, wie es allerdings die Lutherischen besitzen. Es kann ohne den rechten Herzensglauben vorhanden sein und ist es auch bei Tausenden. Es ist eine Sache, die nur im Verstande ist, nur ein historischer Glaube; der wahre Glaube aber ist nicht nur in dem Verstande, sondern er muß das ganze Herz erfüllen, daß wir Täter des Wortes seien und Christus in uns lebe (S. 250 f.). Dieser wahre Glaube wird an den Früchten erkannt, an der Reinigkeit des Herzens, der Gottes- und Nächstenliebe, dem freiwilligen Gehorsam gegen Gott, der Überwindung der Welt (S. 256 f.). Mögen diese „Eigenschaften" sich auch nur unvollkommen in dem Gläubigen finden, so doch in aufrichtiger Einfalt. Auch der schwache Glaube ist Glaube, wie in der vierten, ähnlich angelegten Predigt ausgeführt wird; denn trotz seiner Schwäche liebt er Gott über alles, regt sich nach getaner Sünde das Gewissen, und achtet er keine Sünde für gering, noch hängt er einzelnen Sünden mit Fleiß nach (S. 351 ff.).

Spener hat bekanntlich den höchsten Wert darauf gelegt, als rechtgläubiger Anhänger des ganzen lutherischen Lehrsystems zu gelten. Es liegt ihm daran, daß niemand ihm einen Verstoß gegen dasselbe zum Vorwurf machen könne. Trotzdem hat er an der Kirchenlehre eingehende Kritik geübt. Indem er jedoch mit dieser Kritik möglichst wenig an die Öffentlichkeit treten will, spielt er ein bedenkliches „theologisches Doppelspiel" (vgl. P. Grünberg, „Ph. J. Spener" I, 398 ff.). Es ist Spener darum zu tun, den zu einem Riesenumfange angewachsenen dogmatischen Stoff durch Ausscheidung alles Nebensächlichen und Überflüssigen auf eine rein biblische Theologie mit biblischer Terminologie zu redressieren. Welches die Grundlehren sind, auf denen unser Heil und unser Glaube ruht, das hat er, während er sich sonst oft nur dunkel und unbestimmt darüber äußert, wie wir sahen, gerade in den beiden von uns herangezogenen, kleinen Predigtsammlungen zum Ausdruck gebracht. Aber daß Spener mit der Ausscheidung des Entbehrlichen gewissermaßen bahnbrechend gewirkt habe, daß er damit einen wichtigen kritischen Fortschritt eingeleitet habe, der eine gänzlich veränderte Wertung der Dogmen nach sich zog, ist unrichtig. Der Behauptung Grünbergs (a. a. O. I, 415 u. 417), daß die herkömmliche

Dogmatik zwar auch die salus humana (neben der gloria dei) als Endzweck ihrer Systeme angesehen habe, doch gewöhnlich in dem Sinne, daß man den ganzen Komplex der Glaubenslehre als ein mehr oder weniger gleichartiges und gleichwertiges Ganze eben um der Seligkeit willen in Bausch und Bogen anzunehmen habe, — widerspricht die schon seit Nik. Hunnius eingeführte Einteilung der Glaubensartikel in fundamentales primarii und secundarii und non fundamentales, in solche, welche notwendig gewußt und geglaubt werden müssen, und solche, die ignoriert oder gar geleugnet werden können. Dagegen ist allerdings richtig, daß die nähere oder entferntere Bezogenheit der Glaubenssätze auf das fundamentum von der Orthodoxie rein logisch bestimmt wurde, während für Spener die erfahrungsmäßige Bedeutung der Glaubenslehren für das persönliche Heilsleben das entscheidende Kriterium bildete. Inkonsequenterweise hat er freilich wieder von den sich in und an uns selbst bezeugenden solche Artikel unterschieden, die man einfach auf die Autorität der Schrift hin anzunehmen hat (Grünberg, a. a. O. S. 414 f.). Allein zumal bei der immer schwankenden Abgrenzung der heilsnotwendigen Dogmen ist er sich wohl bewußt gewesen, daß die große Menge auch diese nur gedankenlos nachspricht, also was das Verständnis dieser Lehrsätze betrifft, fides implicita übt. Er verweist darauf, daß die Apostel nur auf den aufrichtigen Glauben an Christus und dessen Frucht, die ungeschminkte Liebe, Wert gelegt haben. Damit war für sie alles definiert, was den Christen zum Christen macht. Jetzt behaupten wir vielleicht von einem Dogma, daß es heilsnotwendig sei; aber andere, welche mit schärfster logischer Konsequenz operieren, finden es keineswegs in der Schrift begründet. „Reliqui ex plebe vix capiunt, quod res sit, nisi, „quod talia verba his saepius auribus hausere, repetunt, „quorum vim ipsi ignorant. Haec plerorumque fides est „circa plurima dogmata, quae etiam ad salutem necessaria „multi inculcant, h. e. notitia aliquarum vocum, quas ab aliis „auditas memoria complectuntur; quod tamen longe a verae „fidei natura abesse certus sum, cum cogito, quod illa hypo„stasis sit divina earum rerum, quas deus spiritu suo obsignat“ (Briefe a. d. J. 1677; Consilia I, S. 27). Wo für Spener der wahre Glaube wirklich als Zuversicht in Betracht kommt, da setzt er, wie aus den Predigten über Joh. 3, 17 f. ersichtlich

war, als Objekt desselben lediglich die Gnade Gottes in Christo ein. Ja, er hegt die Erwartung, daß aus Ekel an so vielen größtenteils unnötigen Streitigkeiten viele aus dem geistlichen und weltlichen Stande unter Weglassung jener Subtilitäten allein die Frömmigkeit, wie sie sich auf der in der Schrift aufs klarste dargelegten, einfältigsten Lehre von unserm Jesus auferbaut, pflegen und, indem sie die beiden Hauptstücke der christlichen Lehre, Glaube und Liebe, ergreifen, zu der alten apostolischen Einfachheit zurückkehren werden (Cons. I, S. 28). Von diesem Standpunkte aus hat Spener erklären können, daß man, wenn man nur den wahren Herzensglauben besitzt, in Nebenpunkten irren kann, ohne sogleich zum Ketzer zu werden, ja daß man selbst in gewissen Nebenpunkten, die zu den Hauptartikeln, sogar zu dem von der Rechtfertigung gehören, irren kann, ohne den Grund selbst anzutasten (vgl. die Belegstellen bei Grünberg, a. a. O. S. 415 f.). Für einen impliciten Glauben ist unter diesen Umständen kein Raum. Und Speners schroffe Frontstellung gegen die römische Kirche hat ihn, wie schon in den Predigten über Joh. 3, 16, auch sonst zum Bekämpfer dieser Lehre gemacht. In der Vorrede zu Seidels „Lutherus redivivus“ (1697; Erste geistl. Schriften 2, 349 ff.) hat er, wie einst de Dominis zwölf Klippen des römischen Schiffbruchs (vgl. oben S. 95 ff), so den „siebenfältigen Greuel des Papsttums“ zusammengestellt. Der an erster Stelle genannte „Greuel aller Greuel“ ist ihm die angemaßte Gewalt des Papstes und des Klerus und im Zusammenhange damit der große Hauptirrtum, auf irgendeinen Menschen oder eine menschliche Versammlung seinen Glauben zu gründen. Das macht die römische Kirche gefährlicher, als alle anderen Sekten, weil dort „die Seele des Glaubens ist, zu glauben, was die Kirche glaubt“, und dadurch der römische Christ gezwungen ist, alle Irrtümer der Kirche mitzuglauben (vgl. Grünberg, a. a. O. S. 483).

Hatte Spener gemäß der ausschlaggebenden Bedeutung, die er der „fides, qua“ gegenüber der „fides, quae“ zuwies, auch das Band der symbolischen Bücher, wenn auch nicht lösen, so doch loser machen wollen, so hat der erbitterte Gegner der Orthodoxie, der mystische Separatist Gottfried Arnold (1666—1714) in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ jede das Gewissen bindende Autorität der Bekenntnisschriften abgewiesen. Zu Luthers Zeiten und jahre-

lang nach ihm habe es keine symbolischen Bücher in dem Sinne gegeben, den man ihnen jetzt zuschreibe. Die Augustana habe nur den Zweck gehabt, ein Bekenntnis der Lehren zu sein, welche die damaligen Führer der lutherischen Gemeinden fürwahrhielten. Bei ihr wie bei den Schmalkaldischen Artikeln und dem Katechismus habe Luther nur den dann im „Visitationsunterricht“ (Altenb. A., Bd. 4, S. 190) ausgesprochenen Vorsatz gehabt, nicht etwa neue päpstliche Dekretalen aufzuwerfen, sondern eine Geschichte, ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens zu geben. Noch 1576 habe man zu Lichtenberg beschlossen, das Corpus doctrinae Melanchthonianae solle die Gewissen nicht binden, es solle nur, wie die drei Symbola, die Augustana, die Apologie, der Katechismus und die Schmalkaldischen Artikel, als eine Regel angenommen werden. Dann aber habe man den armen Gemeinden bald dieses, bald jenes Buch als ein symbolisches aufgedrängt, daß diese bald selbst nicht mehr wußten, welchen Theologen sie trauen durften. Endlich habe man derartige, von Parteimännern aufgestellte Schriften sogar kanonisch und von Gott eingegeben genannt und durch solche Gleichstellung mit der Schrift diese nicht mehr als suffizient erachtet. So wurden die Gemüter von dem einfältigen Ausdruck und Grund der heiligen Schrift auf die Schultheologie und deren philosophische Kunstwörter, Disputiersucht und Subtilitäten abgeführt. Es genügte nicht mehr, seinen Glauben in biblischen Worten auszusprechen, sondern man mußte die Formen, Sätze, Termini und Begriffe dieses und jenes Lehrers nachsprechen. „Ja, man hat es auch bei Sterbenden für genugsam gehalten, daß wenn sie dies oder jenes Symbolum nach dem Buchstaben hergesagt, gesetzt, daß sie es weder gründlich verstanden, noch in der Kraft und Leben an sich wahr werden lassen.“ Hierfür findet Arnold kein treffenderes Pendant, als jenen Mann im Papsttum, „der auf seinem Todbette vom Teufel des Glaubens wegen angefochten und nicht eher frei worden, bis er sich erklärte, er glaube, was die Kirche glaube“. Gemeint ist die uns aus Bellarmin (vgl. F. i. I, S. 280 ff.) bekannte Anekdote des Petrus Barocius.

Bei solchem unseligen Verfahren vieler Theologen konnte, zumal bei den Unwissenden und Schwachen, die man an solche Symbole, vor allem an die Konkordienformel binden wollte, nur Verwirrung und Gewissensnot

entstehen. Unter dem Scheine der Freilassung wurde der gefährlichste Zwang ausgeübt[1]. Die Hoffnung auf Vorteil, die Furcht vor Verfolgung nötigte zur Unterschrift, „zu geschweigen, daß auch die wenigsten Candidati ministerii bei allgemeiner Sicherheit solche Bücher genau zu prüfen gewohnt sind, nachdem ihnen selbige als kanonisch und unfehlbar angepriesen werden. — Und in Wahrheit ist bei den meisten dieser Glaube, der sich auf die symbolischen Bücher gründet, von dem papistischen Köhlerglauben wenig oder nichts unterschieden, da man glauben muß, was die Kirche glaubt, da an der Kirchen Statt nur diese Symbole sind, die man für declarationes der ganzen Kirche ausgegeben hat[2] und jedermann daran binden wollen. Ja, was noch das allergreulichste ist, so hat man so viele, die nicht einmal gewußt, was darinnen gestanden, auf solche Bücher körperliche Eide schwören lassen.“ Über solche himmelschreiende Sünde, den zu Verpflichtenden nicht genügend Zeit zur Durchsicht zu lassen oder ihnen nur den Titel zu zeigen, habe bereits im 16. Jahrhundert Joh. Cuno in seinem „Spiegel allerhand Stände“, S. 54, Klage geführt. Ebenso habe schon Luk. Osiander (der ältere; 1534—1604) in seiner „Centur. XVI. hist. eccl.“, l. 4, c. 5, zugestanden, daß viele Studiosi theologiae, ja die Prediger selber kein Exemplar der K. F. gehabt, gleichwohl den befohlenen Eid geleistet hätten. Georg Müller, „Hist. der F. C. dedic.“, habe wohl im laufenden Jahrhundert eine solche Verpflichtung ohne eigentliche Kenntnis der Historie des Buches als keine Gewissensverletzung bezeichnet, da man ja auch vertrauensvoll seinen Fuß auf eine feste Brücke setze, ohne zu wissen, von wem, wenn und warum, mit welcher Mühe und welchen Unkosten sie erbaut sei. Allein wenn es nur bei der bloßen Unwissenheit der Historie bliebe, und nicht so vielen die Sachen selbst unbekannt wären, die dennoch immerhin schwören! (B. 16, Kp. 18, 1—6. 15.)

---

[1]) Zur Frage, ob bei der Unterzeichnung der K. F. Zwang geübt worden sei, verweist Haucks R. E. X, 744 auf die Einleitung in Müllers Ausg. d. symb. Bücher (vgl. S. CXIV ff.). Hier gilt Andreäs Aussage alles. Vgl. indessen Frank, Gesch. d. prot. Th. I, S. 230; auch Möller-Kawerau, K. G. III[3], S. 294. Wer nicht unterschrieb, wurde abgesetzt. Über Zwang beim Verpflichtungseide sagt Müller nichts.

[2]) Vgl. hierzu K. Müller, „Die Symbole des Luthertums“ in Preuß. Jahrb. Bd. 63, H. 2, und Harnack, D. Gesch. III[1/2], S. 761 f.

So lebhaft indessen Arnold jeden Köhlerglauben bekämpft, so wenig ist er natürlich in seinem mystischen Indifferentismus von irgendwelchem Interesse an dem expliciten Glauben beseelt. Der Weg zur Seligkeit, den ihm Christus und die Apostel gewiesen, ist die Einsamkeit. Was ihm Luther als das Evangelium wiedergebracht hat, ist die Mystik Taulers und der Deutschen Theologie. So gehört er einer unsichtbaren Gemeinschaft an, die des Wortes und des Sakramentes nicht bedarf (vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 1, S. 309—14).

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, daß auch der Schüler, Gehilfe, Schwiegersohn und Nachfolger A. H. Franckes Joh. Anast. Freylinghausen (1670—1739) in seiner „Grundlegung der Theologie" (1. A. 1703; hier nach 7. A. 1725), dem ersten Religionsbuche für höhere Lehranstalten, im Glauben Erkenntnis, Beifall und Zuversicht unterscheidet. Sicherer, als Spener in den von uns angezogenen Predigten, setzt er von vornherein diese Erkenntnis sonderlich in die Christi und seiner Wohltaten, unter der keineswegs eine buchstäbliche und historische Wissenschaft der Glaubensartikel, sondern eine lebendige, geistliche Erkenntnis zu verstehen ist, wie sie aus der Erleuchtung des hl. Geistes vermittelst des göttlichen Wortes entsteht (S. 310 f.). Diese übernatürliche Erkenntnis Gottes nach seinem Wesen und liebreichen Willen von unserer Seligkeit, die er uns in Christus offenbart hat, unterscheidet sich durchaus von der natürlichen, die, wie die buchstäbliche und historische, aus eigener Vernunft und Kraft erfaßt wird. Die natürliche Erkenntnis aber ist viel zu schwach und unvollkommen, um unser ewiges Heil zu befördern; sie kann höchstens Handleiterin sein, während in der übernatürlichen, geistlichen das ewige Leben besteht (S. 2 ff.). Was man so im Lichte des hl. Geistes aus dem Worte Gottes erkannt hat, das muß man für unfehlbar, wahr und gewiß halten. Aber auch dieser Beifall stammt aus der Versiegelung und Wirkung des hl. Geistes. Mit Spener fast wörtlich übereinstimmend, wehrt Freylinghausen es ab, daß es sich bei der Zuversicht um fleischliche Sicherheit handle. Jene besteht vielmehr darin, daß man sich insgemein auf das, was man von Gott erkennt und dem man Beifall gibt, sonderlich aber auf die offenbarte Gnade Gottes in Christo, aus welcher er uns die Sünden vergeben und Gerechtigkeit und ewiges Leben uns schenken will, durch die Kraft des hl. Geistes fest ver-

läßt, wozu demnach auch die besondere Zueignung dieser Gnade gehört. Freylinghausen beruft sich hierbei außer auf Hebr. 11, 1 auch auf Luthers Vorrede zum Römerbriefe: „Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade“ etc. Wenn aber vorhin gesagt war, daß die Zuversicht des Glaubens sich zwar besonders auf Gottes Gnade, insgemein aber auch auf alles verläßt, was man durch den hl. Geist erkennt und dem man Beifall gibt, so erklärt sich dies daraus, daß es dem Pietismus auf die praktische Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse in jedem Falle ankommt. Demgemäß ist auch Freylinghausen in seinem Lehrbuche bei jedem dogmatischen Satze verfahren. Im übrigen schreibt auch er dem Glauben, sowohl als Erkenntnis wie als Beifall und Zuversicht, verschiedene Stufen zu. Auch ein schwacher Glaube ist Glaube; aber nicht einmal ein schwacher Glaube ist da, wo man der Sünde dient und die Liebe zur Welt in sich herrschen läßt. (S. 310—13).

Allein der Glaube, der rechtfertigend ist, sofern er Christum ergreift, hat auch heiligende Kraft, sofern er das Herz reinigt und das Ebenbild Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit wiederherstellt. Aus Christus, der im Herzen wohnt, zieht der Glaube den geistlichen Lebenssaft, durch den alles übrige Gute gleichsam hervorgetrieben wird. Dazu gehört u. a. auch das vertrauliche Zunahen zu Gott. Mayer, „Das chr. Gottvertrauen“, S. 75, hat bereits darauf hingewiesen, daß, wie dieses Gottvertrauen hier durchaus in den Bereich der sanctificatio falle, es auch sonst von Freylinghausen gern als moralische Leistung aufgefaßt werde. So ergibt sich ihm aus der Lehre von der Vorsehung die Pflicht, sich aller ängstlichen, zeitlichen Sorgen zu entschlagen, freilich auch der Trost, daß uns alles zum Besten dienen muß, wenn wir in Gottes Liebe bleiben (S. 53 f.).

Während die orthodoxe Schultheologie verlangte, daß man ein rechtgläubiger Theologe sein müsse, um ein rechter Christ zu sein, stellte die Hallesche pietistische Theologie die Bedingung, daß man ein wiedergeborener Christ sein müsse, um ein rechter Theologe zu sein. Dabei galt ihr die Theologie als die praktische Wissenschaft, durch die man zur Vereinigung mit Gott und zur Seligkeit gelangt. Demgemäß kennt der Hallesche Pietismus keine Erleuchtung der Erkenntnis ohne Erneuerung des Willens. Diese werde dann auch die richtige Totalanschauung vom Christentum gewährleisten.

Nun aber unterscheiden auch jene Halleschen Theologen zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln. Damit verzichtet man jedoch gerade wieder auf die Betrachtung des Christentums „als eines Ganzen, als einer Gesamtansicht vom Leben im Verhältnis zu Gott und zur Welt, an die sich eine lebendige Erfahrung knüpfen kann“ (vgl. Ritschl, G. d. P. II, 1, S. 571). Von den einzelnen Artikeln in ihrer Vereinzelung kann man gar keine Erfahrung gewinnen, wenn man sie nicht als Glieder eines Ganzen, einer Totalanschauung von Gott, der Welt und dem eigenen Ich aufzufassen vermag. Der Titel eines Wiedergeborenen garantiert aber erst recht nicht eine erfahrungsmäßige Erkenntnis der christlichen Wahrheit, wenn man sich über die Abgrenzung der fundamentalen und nichtfundamentalen Lehrsätze in derselben Unsicherheit befindet, wie der Hallesche Pietismus. So hat Joach. Just. Breithaupt (1658—1732) in seiner Disputation „De haeresi juxta s. scripturae sensum“ (1697) die ewige Gottheit Christi unter die articuli fundamentales secundarii gerechnet, weil sie sich nur als eine Konsequenz des fundamentum darstelle, und demgemäß konzediert, daß man diesen Lehrsatz aus Einfalt verneinen könne, ohne dadurch des seligmachenden Glaubens verlustig zu gehen. Dieses Zugeständnis aber ist nicht vom Standpunkte des Wiedergeborenen aus gemacht, sondern von dem des zünftigen Theologen, der wohl für sich die Bedeutung der in Frage stehenden Lehre im Zusammenhange des ganzen Systems erkennt, aber den Laien von diesem Verständnis dispensiert (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 399 f.). — Joach. Lange (1670—1744) kennt Nebenlehren, die zwar erforscht, angenommen und angewendet zu werden verdienen, aber zur Erweckung und Erhaltung des Glaubens und Glaubenslebens nichts beitragen. Wie Spener, gesteht er zu, daß ein Mensch, der in sehr wichtigen Glaubenspunkten irrt, doch im Besitz der Seligkeit sein könne, wenn nur der Irrtum nicht so tief greife, daß jede seligmachende Applikation dieser Lehre ausgeschlossen sei. Ja, er hat es sogar als ungereimt bezeichnet, daß Gott nur dem Menschen seinen Himmel öffnen könne oder wolle, der ein genau abgemessenes und vollständiges Quantum von Ideen aufzuweisen vermöge. Nachdem Lange selbst vier auf die Erlösung und deren Aneignung bezügliche Fundamentalartikel als unerläßlich erklärt hat, zeigen diese Äußerungen nur um so deutlicher die

auch bei ihm vorhandene Unklarheit und Unsicherheit (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 401 f.). — Dazu kommt, daß der Pietismus auf die Lehrsätze von der aneignenden Gnade das Hauptgewicht legt, die anderen also für ihn bedeutungsloser werden. Es ist nur die Folge hiervon, wenn der Jurist Christian Thomasius (1655—1728) in seiner Disputation „An haeresis sit crimen“ (1697), das Fundament der Lehre mit deren Zwecke, der Liebe zu Gott und der Verleugnung des eigenen Ich, identifizierend, zu der Konsequenz gelangte, daß Irrtümer bezüglich solcher Geheimnisse, die auch über die ratio illuminata hinausgehen, nicht fundamental und somit keine Ketzerei seien (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 553 ff.). Was ist das anderes, als die Proklamation des dogmatischen Indifferentismus?

Es gab von hier aus nur zwei Wege: entweder zur Orthodoxie zurück oder weiter in die Aufklärung hinein. Es ist nicht richtig, daß Sigm. Jak. Baumgarten (1706—57; „Ev. Glaubenslehre“, 3 Bde. 1759/60, herausgegeben von J. S. Semler), vorwiegend diesen letzteren Weg beschritten habe. In voller Übereinstimmung mit der Orthodoxie trifft er die üblichen Distinktionen der Glaubensartikel, indem er die fundamentales secundarii noch in antecedentes und consequentes zerlegt und zu den non fundamentales u. a. auch die Höllenfahrt und die communicatio idiomatum rechnet. Der Glaube, sofern er eine Überzeugung von nicht gesehenen Dingen ist, kann nicht blind sein, sondern fordert Erkenntnis, die aus dem Zeugnis Gottes hergenommen werden muß. Bei der gänzlichen Unfähigkeit zum Guten vor der Bekehrung ist der Glaube Gottes Geschenk (III, 41—43. 444). Damit fällt die Annahme eines natürlichen Glaubens, der allen Menschen eingepflanzt wäre, und durch den auch die Heiden selig werden könnten. Trotzdem können alle Menschen Subjekt des Glaubens sein, da durch dreifache Einladung Gottes (Adam-Noah, Israel, Apostel) allen der notwendige Glaube angeboten ist, wie sich denn auch Spuren eines ehemaligen christlichen Kultes in Amerika und China finden (II, 693 f.). Allein nicht etwa bloß Erwachsene, sondern auch die Kinder kommen als Glaubenssubjekte in Betracht. Und zwar ist bei ihnen nicht bloß ein consensus praesumptivus oder virtualis anzunehmen, daß sie nämlich, wann sie zur Einsicht in die ihnen angebotenen Wohltaten gelangen, dieselben „genehm

halten und bewilligen werden“ — das könnte auch bei Lasterhaften und Verdammten einigermaßen der Fall sein —, sondern es findet bei ihnen eine wirkliche Neigung und Richtung des Gemütes auf und zu Gott statt. Diese besteht in einer dunklen Erwartung des Guten, welche durch angenehme Empfindungen davon bei ihnen angerichtet werden kann. Zeigt sich doch schon in dem kleinsten Kinde ein Zutrauen zu gewissen Personen, die ihm Wohltaten erzeigen, das durch dunkle Vorstellung und Erinnerung der angenehmen Empfindungen derselben erweckt wird und infolge Anwendung einer Analogie in der Erwartung ähnlicher Fälle besteht. Es bleibt immerhin anerkennenswert, daß der Pietismus sich auch hier bestrebt zeigt, selbst die Möglichkeit eines Kinderglaubens aus der psychologischen Erfahrung zu begründen. Freilich tut Baumgarten den Reformierten unrecht, wenn er es hierbei als deren Meinung bekämpft, daß sie nur eine fides potentialis zulassen wollen, wie etwa ein Kind potentialiter ein Mathematiker oder Dichter ist. Wohl will er den Kinderglauben, wie er ihn auffaßt, eine „fides actualis directa“ nennen; aber er selbst muß sofort hinzufügen: „licet non reflexa, cujus sibi „conscii sint. Quam tamen adeo accurate secundum naturam, „indolem et partes cognoscere non possumus“ (III, 448 f.). Ein Glaube, dessen man sich nicht bewußt ist, ist und bleibt jedoch in jedem Falle ein impliciter Glaube. Und daß dies auch von dem hier definierten Kinderglauben gilt, hat Baumgarten späterhin selbst zugegeben.

Die eigentliche Art oder Form des Glaubens besteht für ihn „in dominante animi versus deum inclinatione ex bonorum ab ipso exspectatione“. Sie zerfällt 1. in die „viva dei bonorumque ab ipso exspectandorum cognitio“, 2. in den „assensus ex convictione sufficiente ortus et cum consensu, desiderio et conatu voluntatis conjunctus“, 3. in die „fiducia in deo reposita, seu ipsa felicitatis a deo exspectatio, „quae non solum ad fidem pertinet, sed essentiam ejus po„tissimum constituit“ (III, 450 f.). Danach ist also die „inclinatio versus deum“ das Ganze, unter das cognitio, assensus und fiducia als Teile, die letztgenannte als „pars potissima“ fallen. Dem entspricht es, wenn es II, 815 vom rechtfertigenden Glauben heißt: „Es ist solches allein der wahre, lebendige, übernatürliche, d. i. in der Sinnesänderung und Wiedergeburt von Gott angerichtete Glaube oder die neue

Fertigkeit der überwiegenden Neigung zu Gott und des Vertrauens zu demselben". Dagegen ist es eine irrige Ansicht E. W. Mayers, „Das chr. Gottvertrauen", S. 75 ff., daß Baumgarten Gottvertrauen und Christusglaube wie Weiteres und Engeres einander gegenüberstelle. Mayer selbst erweckt diesen Anschein, indem er das, was er Christusglaube nennt, im voraus gesondert behandelt und dann die inclinatio versus deum mit dem allgemeinen Gottvertrauen verwechselt, da er nicht beachtet, daß für Baumgarten die fiducia eben der vorzüglichste Teil der inclinatio ist. Die fiducia ist diesem aber das Vertrauen auf die Versöhnung in Christus: „Eigentlich in der engsten Bedeutung oder in dem genauesten Verstande, adaequate et strictissime genommen, rechtfertigt den Menschen das zuversichtliche Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen von der Versöhnung Christi und unserer dadurch erworbenen Seligkeit oder die zuverlässige Erwartung dieser verheißenen Wohltaten um der Versöhnung Christi willen. Welches Vertrauen der Bewegungsgrund und Antrieb ist, dadurch Gott exigitive vermittelst seiner Wahrhaftigkeit genötigt und bestimmt wird, einen solchen Menschen zu begnadigen"[1] (II, 815). Zudem verweist Semler zu der oben zitierten Stelle III, 451 anmerkungsweise auf eine andere Relation der der „Glaubenslehre" zugrunde liegenden Vorlesungen Baumgartens, in der ausdrücklich gesagt ist, daß der Glaube hier nicht in weiterer Bedeutung anstatt der Treue und standhaften Ergebenheit gegen Gott verstanden werden soll.

Sofern der Glaube zunächst cognitio, d. h. lebendige Erkenntnis Gottes als unseres höchsten Gutes oder der Wohlfahrt, die wir von Christus erwarten, sein soll, ist sein Objekt der durch die Versöhnung Christi uns vorteilhaft und gewogen gewordene Gott. Das hat Mayer, a. a. O. S. 75, völlig unerwähnt gelassen. Als Untergedanken gehören dann allerdings, wie auch Mayer erwähnt, hinzu: 1. die Versöhnung Christi, 2. die Gnade und Liebe Gottes, sowohl als Grund wie als Wirkung der Versöhnung, 3. alle besonderen Ratschlüsse und Friedensgedanken Gottes über unser Bestes, wie sie durch seine Verheißungen offenbart sind, sonderlich von einer zu-

[1]) Der Rechtfertigungsbegriff ist also auch bei Baumgarten nach pietistischer Manier dahin verschoben, daß die Rechtfertigung erst als das Resultat des bewußten, aktiven Glaubens gedacht ist.

künftigen Glückseligkeit (III, 451 f.). Die Erkenntnis, welche sich auf dieses Objekt bezieht, muß in einer solchen Vorstellung dieser Wahrheiten bestehen, die nicht nur überzeugend klar und deutlich ist, sondern diese Wahrheiten auch als vorteilhaft, gut und reizend ansieht, wodurch diese Erkenntnis lebendig wird oder einen Einfluß und Wirkung auf den Willen hat[1]. In seinen Vorlesungen über Freylinghausens „Grundlehre" hat sich Baumgarten, wie Semler in einer Anmerkung zitiert, hierüber im gleichen Sinne geäußert. Hier jedoch setzt er noch besonders hinzu: „Folglich ist bei Erwachsenen keine fides implicita möglich oder rechter Art" (III, 452). Und an anderer Stelle äußert er sich: „Notitia „illa huc pertinet, ut pars integralis et necessario antecedens; „formaliter quidem proprie non est, necessaria tamen quam maxime". Das widerspricht freilich der oben gegebenen Definition, in der die cognitio als ein Teil der forma fidei anerkannt war. Dann fährt Baumgarten fort: „Explicita sit, „nam implicita nil nisi ignorantia est. Sua, non aliena fides „valet." Allerdings wird hierzu die Einschränkung getroffen: „Objectum hujus cognitionis non quidem adeo late patet, ut „omnem doctrinam revelatam secundum singula et specialis„sima momenta requirat, sed deum in Christo reconciliatum „me peccatorem velle servare. Necessaria est individualis „applicatio. Haec notitia distincta a spiritu s. pro„ducta, viva et experimentalis sit necesse est, ad quam spe„cialis gratia illuminans requiritur" (III, 452). Es ist nicht zu verkennen, daß Baumgarten trotz seines Festhaltens am orthodoxen System doch der Forderung eines lebendigen Herzensglaubens gerecht zu werden beflissen ist.

Aus seiner bestimmten Aussage, daß für die Erwachsenen keine fides implicita möglich ist, dürfen wir den Schluß ziehen, daß er für Kinder eine solche mit Bewußtsein annimmt. Und es ist die Bestätigung unserer früheren Ausführungen, wenn er jetzt selbst erklärt: „Wo kein eigentlicher freier Wille oder libera electio des Willens, in der engsten Beschaffenheit und Einschränkung genommen, aus Mangel der Vernunft oder des Gebrauchs des Verstandes zu allgemeiner Erkenntnis anzutreffen ist, da bedarf's auch

[1]) Zu den schwankenden Bestimmungen Baumgartens über das Verhältnis von illuminatio und regeneratio vgl. Ritschl, a. a. O. S. 562.

keiner deutlichen Erkenntnis der Beweggründe, die ohne allgemeine Erkenntnis oder Einsicht von Notionen nicht stattfindet. Folglich ist bei Kindern eine bloße Empfindungserkenntnis oder anschauende Erkenntnis des Guten in Gott, so durch Empfindung der heilsamen und angenehmen Wirkungen desselben hervorgebracht werden, hinlänglich, dergleichen Vorstellung von dem höchsten Gute, dem Gegenstande ihrer Begierden und Neigungen, hervorzubringen" (III, 453).

Bei dem zweiten Stücke des Glaubens, dem Beifall, sind Verstand und Wille beteiligt. Es enthält 1. die hinlängliche Überzeugung von der Richtigkeit des erkannten Guten, 2. die Genehmhaltung und Bewilligung desselben, und zwar a) die Einsicht, daß es wirklich das für uns Gute und Vorteilhafte ist, b) die lebendige Begierde danach, c) den wiederholten Versuch, es sich anzueignen, woraus ein vorläufiger Genuß, eine angenehme Empfindung entsteht (III, 454 f.). — Von dem dritten Stücke, dem zuversichtlichen Vertrauen zu Gott oder der freudigen Erwartung des Guten von Gott haben wir schon oben geredet. Aus gehäuften Distinktionen, in denen Baumgarten eine aus der Wolff'schen Philosophie gewonnene Meisterschaft besitzt, erfahren wir hier, daß der gerecht und selig machende Glaube es eigentlich mit der Gerechtigkeit und Versöhnung Christi, dann aber auch mit der Frucht der Zurechnung derselben zu tun hat. Daher heißt er einmal „Glaube auf Christus", andererseits ist er vertrauensvolle Erwartung aller in Christus begründeten Wohltaten Gottes, der Sündenvergebung, des ewigen Lebens im unmittelbaren Genusse Gottes selbst etc. Sofern er Erwartung dieser noch bevorstehenden Güter ist, eignet ihm Begierde und besonders Hoffnung. Sofern ihm durch Gottes unwiderrufliche Zusage diese künftigen Güter gewiß sind, sieht er sie schon als gegenwärtig an und verspürt darüber eine alle Unlust überwindende Freude. Wo die Rechtfertigung nicht als die vorausgehende göttliche Bestimmung über den Sünder, sondern als durch den Glauben exigitive veranlaßt gedacht wird, muß ja das „Glaubst du, so hast du" zu einem „Glaubst du, so bekommst du" werden. Doch fehlt es bei Baumgarten nicht an Stellen, wo die fiducia doch wieder als auf ein gegenwärtiges Gut gerichtet dargestellt wird: „Fiducia est in vo„luntate, ut id objectum, quod intellectus ut verum cognovit,

„ut bonum amplectatur, accipiat, sibique appropriet ut prae-
„sens bonum causamque plurium bonorum". Die πεποίθησις aber, als das Vertrauen auf den künftigen Empfang anderer Güter ganz im allgemeinen, ist „fructus fiduciae seu fidei in Jesum Christum" (III, 455—57). Auch das hat Mayer a. a. O. übersehen. Zutreffend aber macht er darauf aufmerksam, daß der Glaube nach Baumgarten sich in einer beständigen Wirksamkeit und tätigen Geschäftigkeit befinden muß und den Grund aller Veränderungen enthält, die in einem solchen Menschen vorgehen und in der Schrift als Früchte des Glaubens bezeichnet werden (III, 459; II, 771 f. 815). Da nun das Gottvertrauen auch zu den Früchten des Glaubens gerechnet wird, wird dasselbe, besonders da, wo es sich um die praktischen Konsequenzen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften handelt, auch oft genug als Pflicht eingeschärft (I, 256. 265. 280, 305 u. ö.). Damit ist allerdings der Weg beschritten, den auch die rationalistische Sittenlehre gegangen ist (vgl. oben S. 327 und Bosse in Haucks R. E. II, S. 466).

Zinzendorf (1700—60) sieht den lebendigen Herzensglauben als Gottes Werk an, weil Gottes Geist erst in dem Menschen die Fähigkeit zu glauben erwecken muß, dann aber auch dem zum Glauben willigen die Kraft verleiht, im zuversichtlichen Glauben all sein Vertrauen auf das in Christus gegründete Heil zu setzen[1]. „Dabei aber ist auch etwas, das unser eigen ist, τὸ πιστεύειν, credere, das Glauben. Man hört das Wort von der Versöhnung und bewegt's so lang in seinem Herzen, bis sich unser Glauben mit dem Evangelio vermengt und unser Herz auch so denkt" (Berl. Reden [1738] I, S. 190). So ist auch ihm der Glaube ein göttliches Erkennen und Fürwahrhalten. Man muß wissen, was man glaubt und warum man es glaubt. Das Zeugnis der Schrift und die eigene Erfahrung müssen zur Bestätigung dienen (a. a. O. S. 15 f. 18). Und so machen in der Tat Wissenschaft, Beifall und Zuversicht das „credere" aus (Passagier [1739], S. 15 ff.). Da Gott also die Fähigkeit zu glauben gegeben und die Heilswahrheit offenbart hat, so ist dieses „credere" unsere heiligste, ja einzige Pflicht (Berl. Reden I, S. 18. 189) und damit Sache des Willens (ebenda S. 142 ff. 195). Ein gedächtnismäßig

[1]) Vgl. zum Folgenden: Plitt, Z.'s Theologie (1869—74) I, S. 328 ff.; Becker, Zinzendorf, 1886; Ritschl, Gesch. d. P. II, 2, S. 404 ff.

eingeprägtes Wissensquantum oder eine verstandesmäßig ausgewickelte Erkenntnis freilich können nicht einen solchen freien Herzensglauben hervorrufen. Daraus würde sich nur ein Köhlerglaube ergeben, „da man glaubt, was die Kirche glaubt, und weiß nicht was?, oder ein Teufelsglaube, da ich der Sache gram bin und sie hasse, die ich glaube“ (Passag., S. 15). Selbst wenn der Konsens des Herzens hinzukäme, wären es nur Gaben, die man mitnehmen könnte, aber nicht wesentliche Stücke des Glaubens. Ein Mann, der den allerschlechtesten Kopf hat, kann oft mit mehr Solidität glauben, als der gelehrteste und klügste (Berl. Reden I, S. 193). Der Heiland hat mit großem Vorbedacht gesagt: die Kleinen, die Kinder glauben an ihn, damit wir es ja recht begreifen, daß der Glaube nicht im Spintisieren, nicht in Gedanken, nicht im Kopf, sondern im Herzen seinen Sitz hat, ein angezündet Licht im Herzen ist, wie die libri symbolici sagen (Pensylv. Reden, S. 154 ff.). Können Kinder noch nichts, so können Alte nichts mehr begreifen. Und doch, wenn einer, der sein ganzes Leben geistlich tot gewesen, als Achtzigjähriger in seiner Sterbestunde vom Heiland das erste Mal gezogen wird, ist er ebenso selig, wie der Schächer. Ja, das gilt für Unzählige, die bei der in der Welt herrschenden Verwirrung an manchen Orten die göttlichen Wahrheiten gar nicht mit Gewißheit erfahren können. Sie lernen erst zuletzt, was Jesus ihnen ist, und was sie ihm sein sollen. Es gilt nicht minder für die vorchristliche Zeit. Selbst die elendesten und geringsten Leute, die damals Jesum hatten, redeten dasselbe, wie wir, wenn auch mit anderen Worten (Berl. Reden I, S. 158. 172).

Wenn Zinzendorf in diesem Gedankenzusammenhange einen verstandesmäßig expliciten Glauben als Köhlerglauben bezeichnet, so hat er das Wort natürlich nur im weiteren Sinne, von der rein äußerlichen Annahme einer Menge von Glaubenssätzen auf die Autorität der Kirche hin gebraucht. Als Objekt des seligmachenden Glaubens gilt ihm der gekreuzigte Christus, als Versöhner der Welt und Haupt der Gemeinde. Und in diesem Sinne enthält Luthers Erklärung des zweiten Artikels für ihn die Summe der Glaubenswahrheit (Passag., S. 152 ff.). Die „Berlinischen Reden“ behandeln in ihrem ersten, an die Männer gerichteten Teile überhaupt den zweiten Artikel; vgl. I, S. 62. 69. Und zwar ist es in dem

Gekreuzigten der geschichtliche Christus, dessen Erinnerung lebendig und wirksam werden muß, um den wahren Herzensglauben hervorzurufen. Nichts hält Zinzendorf für seine Zeit für notwendiger, als „ex professo et cum emphasi" den historischen Glauben zu erhalten, von dem man sagt, er sei nicht genug (Diskurse, S. 109—13). Er sieht die Versuchungsstunde nahen, in der die Aufklärung diesen Glauben zu vernichten droht. Die Orthodoxie vermag nicht zu helfen, denn für sie ist der geschichtliche Christus hinter den dogmatischen zurückgetreten. Dagegen erschließt sich dem bereits gläubig Gewordenen die Erkenntnis des historischen Christus immer reicher und tiefer, und sie ist die Quelle aller Gotteserkenntnis. Von hier aus wendet sich Zinzendorf gegen die in der Schultheologie übliche Tripartition des Glaubens, die er vorhin für den lebendigen Herzensglauben in Anspruch genommen hatte. Die apostolische Reihenfolge (Joh. 6, 69) ist ihr durchaus vorzuziehen. Nach des Heilands und der Apostel Methode geht die herzliche Zuversicht ein groß Teil vor der richtigen Wissenschaft her. Der Beifall hält mit dieser Wissenschaft ziemlich gleichen Schritt. Er ist eben bei jeder neuen Einsicht gleich da, wenn das Herz inne wird, wo sie herrührt. Das erste Mal fällt man bei aus Affektion, hernach aus Grund zureichender Überzeugung. Die Schultheologie aber zeigt deutliche Verwandtschaft mit der heidnischen Philosophie. Sie will die Sache zuerst erklären, in Thesen bringen und beweisen. Hat man sich über den systematischen Zusammenhang und die Terminologie verständigt, so bemüht man sich, es zu glauben und demgemäß zu leben. Man merkt gar nicht mehr, daß das ein Hysteronproteron ist und in der Theologie von hinten angefangen heißt. Daher denn auch die unendliche Gespaltenheit der Meinungen in der Christenheit; denn solange man nach dem eben dargelegten Prinzipe verfährt, kann man es gar nicht zu einer festen Gotteserkenntnis bringen (Lond. Reden II, S. 32. 34. 37 f.). Mit diesen Ausführungen hält sich Zinzendorf durchaus auf der Linie der Reformatoren. Auch für sie empfängt der wahre Herzensglaube, die fiducia, ihre Direktive durch die Barmherzigkeit Gottes in Christus, die den Grund der Rechtfertigung bildet. Auch Ritschl, a. a. O. S. 387, bezeugt es dem Grafen, daß er und seine Gemeinde, sofern ihre Betonung der erlösenden Liebe Christi mit diesem Gedanken übereinkommt, sich auf

der richtigen Spur befinden, während die Gegner, die den Glauben an die Gesamtzahl der gleichwertigen Dogmen als dasjenige ansehen, worauf es zur Seligkeit ankäme, im Unrecht sind. Dagegen bleibt es fehlerhaft, daß seine Wertschätzung Christi sich immer an dem sinnenfälligen Eindruck seines Leidens und nicht an der sittlichen Leistung seines Gehorsams und seiner Geduld orientiert. Diese sinnliche Kontemplation aber, an der das Gemüt mit den Gefühlen beteiligt ist, läßt anstelle des ehrfürchtigen Vertrauens auf den Martermann, als das Haupt der Gemeinde, die zärtlich tändelnde Beschäftigung der Phantasie mit Jesu Blut und Wunden in den Vordergrund treten, in der man mit dem Heiland „au pair" verkehrt. Einen derartigen Verkehr hat Zinzendorf bereits als Knabe geübt (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 201), in ihm hat er sich mit den vornehmen Katholiken, die er in Paris kennen lernte, zusammengefunden, ja er hat, was die Intensität dieses Liebesverkehrs betrifft, den Katholiken die Palme zugestanden (Diskurse, S. 154; vgl. Ritschl, a. a. O. S. 212). Macht aber eine derartige Intuition Christi mit den entsprechenden Liebesgefühlen den Inhalt des rechtfertigenden Glaubens aus, so wird man ohne Zweifel gegen die religiöse Erkenntnis Christi gleichgültiger. Hieraus wird es erklärlich, daß Zinzendorf trotz seines durch Luther gewonnenen Grundsatzes, daß allein der historische Christus das Prinzip einer vollkommenen Gotteserkenntnis ist, und trotz einer Reihe wertvoller Bestimmungen über die Methode der Theologie (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 414 ff.) es doch nicht dahin gebracht hat, diese Erkenntnisse in einer systematischen Darstellung zur Anwendung gelangen zu lassen. Ist nach jener falschen Interpretation von Eph. 3, 19 Christum lieb haben besser, denn alles Wissen, so ist es auch besser, als alle religiöse, und erst recht besser, als alle theologische Erkenntnis. Es ist mir wohlbekannt und es sei dankbar gewürdigt, daß den Vertretern dieser Deutung des genannten Bibelspruchs dadurch oft die duldsame Anerkennung auch eines abweichenden theologischen Standpunktes ermöglicht ist. Allein sie ist es doch nur, weil man zur Bezeichnung des Verhältnisses zu Christus einen unbestimmteren und darum auch undeutlicheren Ausdruck zuläßt.

Akzeptiert man aber, wie Zinzendorf, ein Erkenntnisprinzip, das unausweichlich zum Gegensatze gegen die ortho-

doxe Schultheologie führen muß, setzt man gleichzeitig das Wesen des rechtfertigenden Glaubens in den zärtlichen Liebesverkehr mit Jesus, und legt man dabei zugleich doch höchsten Wert darauf, als orthodoxer Theologe zu gelten, wie es Zinzendorf tut, um seiner separatistischen Gemeindebildung den Schutz durch die Augustana zu sichern, so muß das zur Ausübung einer fides implicita führen. Die katholischen Elemente in seiner eigenen Familie wie sein Verkehr mit Katholiken, bei denen er neben einer brennenden Jesusliebe eine minder straffe dogmatische Haltung gewahren konnte, dürften hierfür wohl auch nicht ganz ohne Einfluß geblieben sein. So behauptet er denn einerseits auf Grund seines Erkenntnisprinzipes, daß die Gottheit Christi aus dem geschichtlichen, heilsmäßigen Wirken dieser Person erkennbar sei, also sofern sie sich „amtlich" darstellt; andererseits hält er an der Formel von den zwei Naturen fest, will diese aber nur aus der Schrift begründen und lehnt jede theologische Spekulation darüber ab. „Sobald ich ein Buch sehe, das von der Gottheit Jesu Christi und von dem Zusammenhang seiner menschlichen und göttlichen Natur philosophisch handelt, so seufze ich und denke, da prostituiert sich wieder einmal jemand" (Amerik. Reden I, S. 207). Ritschl, a. a. O. S. 419, weist darauf hin, daß auch Luther einmal von dem gleichen Erkenntnisgrundsatze aus die Gottheit Christi daraus erweist, daß dieser sich durch sein Leiden und Sterben für uns zu unserem Herrn gemacht hat, andererseits in der Erklärung zum zweiten Artikel die Formel von den zwei Naturen nur als Gegenstand der fides implicita ausspricht, nämlich so, daß er in diesem das Verständnis übersteigenden Artikel glaubt, was die Kirche glaubt, während sonst für seine religiöse Überzeugung nur das in Betracht kommt, was Christus in erkennbarer Weise für uns ist. — Völlig inkonstant und widersprechend äußert sich Zinzendorf auch über die Versöhnung durch Christus, den Zorn Gottes und den Empfänger des Lösegeldes. An einer Stelle (Diskurse, S. 124. 135 ff.) sieht er sich demzufolge in seiner theologischen Ratlosigkeit, die er jedoch durch starkes Hervorkehren seines Selbstgefühls zu bemänteln sucht, zu dem Verzicht genötigt, zwischen dem Leiden Christi und der Gerechtigkeit oder dem Zorne Gottes eine Relation herzustellen. Denen, die die von Gott selbst geleistete Satisfaktion verwerfen, spricht er die Gabe zu glauben ab. „Die

Geistermenschen" aber, „die wirklichen Genies disputieren nicht". Was heißt das anders, als: sie üben fides implicita?

Als solche ist auch die von ihm emphatisch bezeugte Observanz gegen die Augustana zu bezeichnen. Hierbei freilich deckt er sich nicht durch die Berufung auf sein Geistermenschentum, sondern auf seine mangelhafte theologische Bildung. Er nennt sich in den Religionspunkten, die einen Lutheraner ausmachen, der nicht eben studiert hat, sondern nur das Nötige und Nützliche weiß, ganz lutherisch. Er hält das echte lutherische System für das ganzeste unter allen, die noch gewesen sind, will aber in der lutherischen Religion den Kl. Katechismus und die alte Hymnologie zusammennehmen. Und das Fazit bei einem Bauer und Bäuerin, Schuster und Schusterin — er hätte auch sagen können: Köhler und Köhlerin — und ihren religiösen Kindern, die die Sache nehmen und verstehen, wie sie liegt, das ist ihm der lutherische Glaube. Wieder bezeichnet er sich in der Lehre als einen strikten Bekenner des wahren und in der lutherischen Kirche gäng und gäben Sinnes der Augsburgischen Konfession und ihrer Apologie, um dann doch seine wörtliche Zustimmung zur Invariata nur auf den Geist zu beschränken, den er darin findet[1]. Ritschl, a. a. O. S. 255, hat ja ganz recht: Zinzendorf denkt bei allen diesen Vorbehalten in der Unterordnung unter die Augustana allein an die darin dargelegte Ordnung des Heils in Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung, von seiner Unkenntnis des lutherischen Kirchenbegriffs ganz zu geschweigen. Aber hiermit ist die Beurteilung seiner Stellung zum Bekenntnis der Kirche noch nicht erschöpft. Wer sich ein Urteil über die Vollständigkeit eines Systems zuschreibt, wer ein strikter Bekenner des gäng und gäben Sinnes nicht nur der Augustana, sondern gar der Apologie sein will und sich dann doch wieder auf die Erkenntnisquote eines Bauers und Schusters beschränkt, an Stelle eines eingehenden Verständnisses der Artikel nur eine allgemeine Kenntnis ihres Geistes in Anspruch nimmt, der begnügt sich doch tatsächlich mit einem impliciten Glauben.

In gleicher Weise hat Zinzendorf in seinem „Eventualtestament" von 1738 es wenigstens für den damaligen Zeit-

[1]) Büding. Sammlung I, S. 632; Apolog. Schlußschrift, S. 442; Kreuzreich, S. 25; Naturelle Reflexionen, S. 286.

punkt als für die Gemeinde ausreichend erklärt, wenn in ihr der „Generalgeist" der Schrift lebendig sei, da er von einem genaueren Bibelstudium Mißbrauch und Schaden befürchtete und erst für die Zukunft von der Geistessalbung der Gemeinde eine genaue Bekanntschaft mit jedem Schriftwort und dessen Sinne erwartete. Inzwischen soll also der Generalgeist die einzelnen Sprüche kommentieren, die man der Schrift als einem Universallexikon für Lehre und Wandel entnimmt (Büding. Sammlung II, S. 283). Was Zinzendorf hiermit meint, ist sehr unklar. Die Wörter eines Lexikons stehen nämlich in keiner logischen, sondern in einer rein mechanischen Verbindung miteinander. Soll nun auch die Bibel wie solch ein Lexikon benützt werden, so ist nicht einzusehen, wie der Generalgeist der Schrift einzelne herausgenommene Sprüche erklären soll, ohne daß durch eingehende methodische Untersuchung festgestellt wäre, worin der Generalgeist des Gesetzes, der Psalmen, der Weissagungen, der Geschichte Jesu, der Grund- und Speziallehren der Apostel besteht. Da Zinzendorf aber ein eingehendes Studium der Bibel in jener Zeit den Brüdern nicht gestatten will, so hat er sie auf den Weg des impliciten Glaubens verwiesen. Nur vier Jahre später erklärt er in der neuen Ausgabe seiner Theologischen Bedenken, daß die Rede von der Dunkelheit der Schrift nur ein Vorurteil sei. In den Brüdergemeinden halte sie jedermann für deutlich und leicht. Zu diesem Umschwunge in seiner Ansicht vgl. Ritschl, a. a. O. S. 384.

Auf dem Gebiete des Württemberger Pietismus sei hier nur an jenen späten, theosophischen Auswuchs mit seiner unglaublichen Verwirrung des Glaubensbegriffs erinnert, wie er uns durch den Arzt und Dichter Justinus Kerner (1786—1862) in Weinsberg repräsentiert wird. Dieser schreibt in seiner „Seherin von Prevorst" (Reclam'sche Univ. Bibl. S. 272 f.: vgl. oben S. 62) in Übereinstimmung mit dem Tübinger Philosophen Eschenmayer: „Es gibt zweierlei Sonnen, eine die wir sehen, die unsern Tag erhellt und alles ans Licht bringt, aber dafür sich auf den Kreis unseres Planetensystems beschränkt, das nur ein Tropfen des Ozeans ist. Es gibt aber auch eine Zentralsonne, die wir nicht sehen, die uns dunkel läßt, aber eben in dieser Dunkelheit erst die Unermeßlichkeit der Gestirnwelt öffnet, eine Sonne, von der alle Gestirne, auch das

unsrige, ihr Licht empfangen, und die ebenso gewiß ist, als unsere Sonne. So verhält sich das Wissen zum Glauben.“ Die Zentralsonne, der Glaube, „läßt uns in der Dunkelheit, und wir können nichts einzelnes durch ihn unterscheiden“, aber er unterrichtet uns doch von der unermeßlichen Tiefe der Gottheit und von dem verschwindenden Werte unseres eigenen Systems so gewiß, als das Wissen, unsere Tagessonne, uns von uns selbst Kunde gibt. Das Evangelium ist das Buch der Gestirne, das wir nur in der Nacht des Glaubens lesen; die Philosophie ist das Buch unserer Sonne, das wir in der Tageshelle unseres Wissens zwar lesen, aus dem wir aber weiter nichts vernehmen, als was auf den Tropfen des Ozeans beschränkt ist. Und so sehen wir auch, wie das Wissen den Glauben und die Philosophie das Evangelium beständig überdeckt. Je stärker die Tageshelle des Wissens und die Sonne der Philosophie wird, desto mehr bleibt uns die Unermeßlichkeit der Gestirnwelt und die Zentralsonne verdunkelt. Und unser ewiger Irrtum ist, daß wir das, was uns von der Tagessonne bekannt ist, auf die Zentralsonne anwenden wollen, die doch, als Sonne aller Sonnen, eine ganz andere Natur haben muß. — So anerkennenswert die Absicht ist, zwischen wissensmäßigem und religiösem Erkennen zu scheiden, so konfus ist ihre Durchführung. Bald ist der Glaube die Zentralsonne, bald ist er die Nacht, in der wir das geheimnisvolle Buch, das Evangelium lesen, das nun als Zentralsonne fungiert. Einmal empfängt unsere Sonne, d. h. das Wissen, von der Zentralsonne des Glaubens ihr Licht, und damit wäre doch beider Licht gleicher Art. Dann wieder soll die Zentralsonne eine ganz andere Natur haben, wie die übrigen Sonnen, ja, die Sonnenhelle der Philosophie vermag sogar die Zentralsonne zu verdunkeln. Hieraus würde sich ergeben, daß der Erwerb wissenschaftlicher Erkenntnis im Interesse des Glaubens wenig ratsam ist. Läßt aber schließlich selbst die Zentralsonne des Glaubens uns in solcher Dunkelheit, daß wir nichts einzelnes zu unterscheiden vermögen, dann kann dieser Glaube nur fides implicita sein.

Wir stellen fest: Sofern der Pietismus auf eifrige Beschäftigung mit der Bibel hinweist, um daraus den Antrieb zum praktischen Christentum zu gewinnen, kann es für ihn

keinen impliciten Glauben geben. Sofern er sich dabei gegen die Lehrsätze der Schultheologie gleichgültig zeigt, zieht er sich von dieser den Vorwurf der fides implicita zu. Sofern er an Stelle der religiösen Erkenntnis die mystische Kontemplation setzt und dabei als orthodox gelten will, übt er fides implicita.

Kapitel XI.

Die Aufklärung vor und nach Kant.

Die ganze neuere Philosophie kann, indem sie allein der Vernunft folgt, als ein einziger, fortgesetzter Protest gegen jeden impliciten Glauben angesehen werden. Sie will nicht mehr die Magd der Theologie sein, nicht mehr von der Autorität der Kirche sich Gesetze vorschreiben lassen. Das einzelne Individuum will selbst denkend erkennen; und dazu fordert und übt es auch das Recht des Zweifels. So lautet die erste der vier Regeln, mit denen der Katholik Cartesius (1596—1650) die Methode der Selbsterkenntnis bestimmt, bekanntlich: „Halte nichts für wahr, als das mit (mathematischer) Evidenz für wahr Erkannte." Freilich findet sich auch noch am Schlusse seiner Philosophie die Protestation: „Haec omnia ecclesiae catholicae autoritati submitto." Die eben zitierte Regel besteht auch für Spinoza (1622—77) zu Recht. Er leugnet, daß der Wille den Verstand zur Zustimmung zu einer unverstandenen Lehre zu zwingen vermöge. Wohl aber nötigt der Verstand den Willen, sich der erkannten Lehre zu beugen. Die Erkenntnis Gottes aber steht der eines Dreiecks an Deutlichkeit nichts nach. Damit fallen die Mysterien der Dogmatik vor dem Dogmatismus einer Philosophie, die überzeugt ist, mit ihrem Intellekt auch die ersten und letzten Gründe alles Seins durchdringen zu können. Die Bibel ist kein vom Himmel gesandter Gottesbrief, sondern ein populäres Buch, dessen religiöse Wahrheit zum sittlichen Leben anleitet. Für dieses aber bestehen nur fünf Glaubensartikel: „Es gibt ein höchstes Wesen, das

Gerechtigkeit und Güte liebt; es ist nur eins und allgegenwärtig; es hat Recht und Herrschaft über alles; es wird allein durch Gerechtigkeit und Güte gegen den Nächsten verehrt; nur die so handeln, sind selig; dem Reuigen vergibt Gott die Sünde." Der Empirismus eines Locke (1632—1704) schließt mit seinem: „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu" nicht minder jede implicite Erkenntnis aus. Und wenn er auch der Offenbarung von Übervernünftigem Raum läßt, so wird dieses doch nur von der Vernunft erfaßt. Die volkstümliche Religion des Christentums, von deren Wahrheit jeden die Vernunft überführen kann, hat — wie auch Hobbes (vgl. oben S. 304f.) lehrte — nur das eine Dogma, daß Jesus der Messias ist. Das Seelenheil bleibt unverloren, wenn man auch alle übrigen Dogmen nicht kennt. Der Deismus gelangte zur Negation aller übernatürlichen Offenbarung. Herbert von Cherbury (1581—1648) zählt noch folgende fünf Fundamentalsätze auf: „Es ist ein Gott; er muß verehrt werden; hauptsächlich durch Tugend; man muß sich von den Sünden bekehren; es gibt Lohn und Strafe in und nach diesem Leben." Sie ließen sich bequem auf Hebr. 11, 6 reduzieren. Man braucht dann nur die fides implicita an alles, was die Kirche lehrt, hinzuzufügen, und man hat den Glauben, der, wie von Innocenz IV., so von den Jesuiten Lehmkuhl (vgl. F. i. I, S. 392) und Pesch sowie von Bautz (vgl. oben S. 33. 36) auch heute noch, wenigstens im Prinzip, als zur Seligkeit ausreichend anerkannt wird. Daß Herbert auch für seinen zum Katholizismus übergetretenen Sohn noch einen Segen hatte, wird hierdurch noch verständlicher. Der sich in scharf dialektischer Abwägung des Für und Wider gefallende Pierre Bayle (1647—1706) pflegte zwar seinen Ausführungen das Wort aus 2. Kor. 10, 5 anzufügen. Dieses Bekenntnis impliciten Glaubens dürfte indessen nur skeptisch aufzunehmen sein, da er selber den Papst, weil dieser blinden Glauben forderte, den Großtürken der Christenheit nannte.

Hatten Cartesius und Spinoza den erbitterten Widerspruch der Theologie hervorgerufen, so arbeitet Leibniz (1646—1716) versöhnend auf die Konformierung des Glaubens mit der Vernunft hin. Die aufgeklärte Liebe zu Gott, die ihm, wie Spinoza, als der Kern aller Religion gilt, entspringt nur aus erkenntnismäßig gewonnener Überzeugung. Diese natürliche Religion, die schon die alten Philosophen kannten, hat

Christus zur öffentlichen Lehre, zum Gesetze der Menschheit gemacht. Die Glaubenswahrheit kann mit der aus derselben Gotteshand stammenden ewigen Vernunftwahrheit nie im Dissensus stehen, nur mit der Wahrheit der relativen Vernunft. Bietet die Religion nun auch noch Wahrheiten, die über die Vernunft hinausliegen, so kann die Vernunft zwar nicht das „διότι“ (vgl. oben S. 211. 213. 284. 322), aber doch dessen Möglichkeit nachweisen. Und so hat es Leibniz bezüglich der Mysterien der Trinität, der Inkarnation, der Eucharistie, ja auch bezüglich der Ewigkeit der Höllenstrafen unternommen. Daß dies ohne Rationalisierung des Suprarationalen nicht möglich war, ist einleuchtend (vgl. Eucken in Haucks R. E. XI, S. 356 ff.). Aber ebenso gewiß führt auch von hier kein Weg zu jener fides, die nur hinsichtlich des „ὅτι“ explicita, hinsichtlich des „διότι“ jedoch implicita sein will. Wolff (1679—1754), der die Leibniz'sche Philosophie dem common sense adaptierte und in seiner Definiersucht auch das Klarste noch aufzuklären bestrebt war, wollte zwar die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung nicht bestreiten: „Si quae in scr. „s. occurrunt voces, quibus respondentes notiones habere non „valemus, pro terminis inanibus eaedem habendae non sunt.“ Allein er hat doch die auf die Schrift bezüglichen Worte der Konkordienformel (Epit. Praef.) travestiert: „ad rationem tamquam ad Lydium lapidem omnia debere examinari“ (vgl. Frank, a. a. O. II, S. 388). Dieser Anweisung folgend ist Reimarus (1694—1768) zum „enfant terrible“ des Wolffianismus geworden. In dem Fragment[1] „Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln“ hat der für die Vernunftreligion ebenso Begeisterte, wie gegen das Christentum und dessen Köhlerglauben Haßerfüllte allerdings zutreffend nachgewiesen, daß es sich in 2. Kor. 10, 4 f. keineswegs um Gefangennahme der eigenen Vernunft handle. Im zweiten Fragment „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf gegründete Art glauben können“, behandelt er nach Abweisung zweier anderer Eventualitäten vor allem die, daß Gott nur in einem Volke durch etliche Personen zu gewissen Zeiten mündliche oder schriftliche Offenbarungen gegeben habe. Schon vorher

[1]) Ich zitiere nach „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten, ein Anhang zu dem Fragment vom Zweck Jesu und seiner Jünger, bekannt gemacht von G. E. Lessing“, Bln. 1784. Es enthält nur die 5 Fragmente von 1777 (gegen Hauck, R. E. VI, S. 137).

geltend gemachte Gründe wiederholend, führt er aus, daß auch in diesem Falle die Naturordnung durch Wunder gestört würde, die übervernünftige Offenbarung, als zu dunkel und zu hoch, gar nicht allgemein akzeptiert werden könnte und bei menschlicher Weiterüberlieferung derselben, besonders mit der Länge der Zeit, Zweifel, Widersprüche, Irrtümer, ja erdichtete Offenbarungen durchaus nicht ausgeschlossen wären. Ferner könnten unmöglich alle übrigen Menschen davon etwas zu wissen bekommen, daran glauben und selig werden. Kinder haben bis zu 10 Jahren schlechterdings keine Fähigkeit, eine Offenbarung zu verstehen oder gar zu beurteilen. Andere können wohl für sie das Glaubensbekenntnis aufsagen, aber sie selbst sind sich dessen, was mit ihnen geschieht, durchaus nicht bewußt. Ein Glaube, eine Erkenntnis von göttlichen Dingen ohne Begriffe ist undenkbar. Daran wird nichts geändert, wenn man sich auf einen durch die Taufe übernatürlich gewirkten Glauben beruft. Das wäre ein ganz anderer, wie der, den die Kinder nachmals in der Schule aus dem Katechismus lernen. Hätte der hl. Geist wirklich in ihnen eine Erkenntnis von Gott, den drei Personen, Christus etc. geweckt, wie könnte sie so bald und so radikal verschwinden, daß ein elender Schulmeister den Lehrlingen des hl. Geistes das alles wieder von neuem einpflanzen muß? Die Stifter dieser Zeremonie haben selbst eingesehen, daß die Taufe den Glauben nicht wirken kann, denn sie lassen die Gevattern schon vorher das Glaubensbekenntnis ablegen. So wird die Taufe zu einem bloßen Zeichen dafür, daß die Kinder sie wohl begehren würden, wenn sie schon die Erkenntnis der Erwachsenen besäßen. Eine unmittelbare Einwirkung des hl. Geistes wäre auch nur ein irresistibler Zwang. Und warum sollte dieser Geist nicht bei allen Kindern in der Welt ohne Wasser dasselbe verrichten wollen? Macht man den Glauben von dem Verlangen der Taufe durch die christlichen Eltern abhängig, so ist es ein glücklicher Zufall, von solchen Eltern geboren zu sein und dadurch selig zu werden, während alle übrigen Kinder, besonders die früh verstorbenen, durch einen unglücklichen Zufall der Verdammnis anheimfallen. Dazu müssen es sich die Kinder überhaupt gefallen lassen, in welchem Glauben sie auferzogen werden. Auch späterhin haben sie noch keine Fähigkeit, das Gelernte zu beurteilen, sondern halten nur aus Vertrauen und Gehorsam gegen die Eltern

ihre Religion für die beste. Fallen sie noch, wie meistens geschieht, ungeschickten Lehrmeistern in die Hände, so müssen sie sich bis ins Mannesalter mit unverständlichen, ohne Erklärung eingeprägten Formeln behelfen. Bilden sie trotzdem selbständige Begriffe, so sind diese nach Kinderart dunkel, unvollständig, verwirrt, irrig.

Nun sterben aber, wie statistisch erwiesen ist, $^2/_3$ aller Menschen vor dem zehnten Lebensjahre, also ohne Verständnis der Offenbarung. Reimarus will nur 50 % ansetzen. Allein kann man selbst dann noch behaupten, daß die Offenbarung für alle Menschen zur Seligkeit notwendig sei? Auch von der übrigbleibenden Hälfte sterben vielleicht noch 50 %, ohne zum vollen Vernunftgebrauch in der Beurteilung des angelernten Glaubens gekommen zu sein. Reimarus will sie nicht in Rechnung stellen. Setzt man nun die Zahl der Menschen von Adam bis Christus der Zahl der Nachchristlichen bis 1744 gleich — in Wahrheit ist die erste Zahl viel höher anzusetzen —, so ergibt sich folgendes. Die, die im A. T. etwas von Christus gewußt haben, sind dem ganzen übrigen Menschengeschlechte gegenüber für nichts zu achten, da vor Alexander d. Gr. außer den nächstliegenden Völkern niemand von dem Dasein der Hebräer eine Ahnung gehabt hat. Von diesem einen Volke kann die Offenbarung gar nicht an alle vorchristlichen Menschen ergangen sein. Es käme also nur das Viertel aller Menschen in Betracht, das nach Christus ein Alter von über zehn Jahren erreicht hat. Wenn Paulus trotz Röm. 10, 14f. so dreist ist, drei Verse später ψ 19, 5 zu zitieren (vgl. auch Kol. 1, 23), so müssen in seinem Atlas sehr viele Karten gefehlt haben. Erinnert man sich, daß so viele Nationen in Amerika, Inner-Afrika, Europa und Asien bis ins 8., 9., ja 15. Jahrhundert nicht das Geringste vom Christentum wissen konnten — es ist dreiste Unwahrheit, von einer früheren Predigt des Evangeliums in jenen Ländern zu reden —, so gehen von dem $^1/_4$ gern noch $^6/_8$ ab, so daß nur $^2/_{32}$ aller erwachsenen Menschen von Christus bis 1744 etwas vom Christentum gewußt haben. In Wahrheit wird es kaum mehr als $^1/_{100}$ gewesen sein. Die Amerikaner konnten die christlichen Barbaren, die ihnen den Glaubenszwiespalt und das Laster brachten, gar nicht als Boten göttlicher Offenbarung ansehen. Dazu ist die vernünftige Religion des ursprünglichen Christentums aus dem Katechismus verbannt. Da sich

darin nur lauter unbegreifliche Glaubensartikel befinden, so werden aus blinden Heiden blinde Christen. Nicht minder wird die Ausbreitung der Offenbarung durch die Verschiedenheit der Sprachen sowie durch strenge Gesetze gegen das Eindringen fremder Religionen gehindert. In der Offenbarungsurkunde selbst aber sind gerade die Stellen, auf die die Glaubensartikel gebaut werden, die dunkelsten. Sind nun die Menschen unfähig, den wahren Sinn derselben einzusehen, müssen sie andere für sich raten lassen, so ist ihr Glaube blind, ungegründet, vom Zufall abhängig. Bringt man noch die nur sehr allmähliche Verbreitung der Bibel, ihren immer noch zu teuren Preis und das päpstliche Bibelverbot in Anschlag, so hat gewiß von tausend Menschen nach Christus kaum einer die Bibel gesehen, und von tausend, die sie gesehen, kaum einer die Fähigkeit besessen, sich bei schweren Stellen durch die Mittel der Auslegungskunst selbst zu helfen. „Es ist vom Anfange des Christentums, in den Zeiten der Unwissenheit und Finsternis, und noch jetzt im Papsttum, ja auch unter den meisten Protestanten lauter Köhlerglaube, lauter Katechismusglaube“ (S. 101). Von einer Million Christen wissen also 999 999 nichts weiter, als daß der eine Mensch so oder so von der Offenbarung und deren Verständnisse denkt. Das beten sie nach, das lernen sie, wie Papageien, auswendig; darin besteht ihr ganzer Glaube.

Freilich werden vielleicht auch heute viele, die die Bibel für sich fleißig lesen, sich von solchem Köhlerglauben freisprechen: „Ich sehe mit eigenen Augen klar und offenbar, daß das wahr ist und in der Bibel steht, was mir mein Katechismus bisher gesagt hat“ (S. 103). Allein die Anhänger anderer Sekten finden eben auch nur das in der Bibel, was ihr Katechismus ihnen zuvor gesagt hat. Und wenn selbst die bestausgerüsteten Theologen zum gleichen Resultate kommen, wie sollten die Laien nicht erst recht im Finstern tappen. Erst müßte einer alle Theologie ablegen und, ohne etwas vom Inhalt der Schrift zu wissen, an dieselbe herantreten, dann erst könnte er den Zusammenhang ihrer Lehre verstehen. Da jedoch das Material dazu zerstreut und versteckt liegt, ist es für den größten Teil der Menschheit, ja selbst für die Theologen — von tausend ist nur einer auszunehmen — unmöglich, ein Lehrsystem aufzubauen. Endlich wären noch

die Fragen zu beantworten: Kann man den Verfassern der Bibel wirklich eine Offenbarung zutrauen? Ist die Bibel nie verstümmelt oder verfälscht worden? Ist ihr Selbstzeugnis für ihre Inspiration nicht eine petitio principii? Widerspricht ihm nicht soviel Ungereimtes, Widerspruchsvolles, Fabelhaftes, ja Gottloses und Liederliches in ihr? Entweder müssen wir also die offenbarte Religion, in der wir erzogen sind, bloß auf gut Vertrauen zu unsern Lehrern, zu allen Vorfahren und den ersten Urhebern annehmen, oder wollen wir selbst gründlich überführt sein, so müssen wir Urkunden und Verfasser genau kennen und untersuchen. Jenes bewirkt nur einen „blinden Glauben, da man selbst nicht weiß, was und warum man es für wahr und göttlich hält, sondern da man bloß das Glück und den Zufall bestimmen läßt, was er uns durch erbliche Verlassenschaft unserer Eltern und Vorfahren für Meinungen und Religion zugeteilet" (S. 114). Ein solcher Glaube kann, wie schon gesagt, unmöglich der feste Grund der Seligkeit sein. Ist dazu ein gegründeter Glaube erforderlich, so ist abermal offenbar, daß der Glaube an eine Offenbarung nie Gemeingut aller Menschen werden kann. Das widerspräche jedoch der Weisheit und Güte Gottes. Mithin bleibt der einzige Weg, dadurch etwas allgemein werden kann, die Sprache und das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin, als in einem Spiegel, allen Menschen, gelehrten wie ungelehrten, Barbaren wie Griechen, Juden und Christen aller Orten und zu allen Zeiten sich deutlich darstellen (S. 129 f.). So ist das zweite Fragment nicht nur ein Hymnus auf die natürliche Religion, sondern es räumt auch aufs gründlichste mit jedem impliciten Glauben der kleinen Kinder wie mit der von der katholischen und der reformatorischen Theologie vertretenen These auf, daß die vorchristlichen Heiden irgendein größeres oder geringeres Quantum expliciten Glaubens an Christus und das Erlösungswerk besessen hätten. Noch mehr, die christliche Religion selbst wird für Reimarus zu der riesengespenstigen Vertreterin des Köhler- und Katechismusglaubens. Scheint es zuweilen, als identifizierte er diese beiden Begriffe und verstünde er darunter nur das auf Autorität hin erfolgende Fürwahrhalten unverstandener Lehrsätze, so weiß er doch wieder genau zu unterscheiden: Die Nachchristlichen, die überhaupt, und zwar mit allen möglichen

Mitteln, Gewalt und Kunstgriffen Christen werden konnten, betragen $^1/_{100}$ der Gesamtzahl erwachsener Menschen nach Christus. Von diesem Hundertstel kommen wieder $^{99}/_{100}$, d. h. alle, die in den Zeiten der Barbarei und Unwissenheit gelebt haben und noch leben, die nicht einmal lesen können oder aus Armut, Pfaffenbosheit und Mangel an Bibelexemplaren der Schrift nicht habhaft werden können oder, wenn sie sie besitzen und lesen, sie doch nicht verstehen, nur zu einem Köhlerglauben. Von dem übrigen Hundertstel derer, die also ein wenig mehr Gelegenheit und Begriffe haben, die Bibel zu lesen und zu verstehen, bringen es wieder $^{99}/_{100}$ nur bis zum Katechismusglauben, der die von Jugend auf erlernten Sätze für die seligmachende Lehre hält. Es würde demnach unter einer Million Christen nur einer zu einem „überführlichen Glauben" gebracht werden. Reimarus hat auch noch die Möglichkeit erwogen, daß man von einem solchen auf Untersuchung beruhenden Glauben eine ganze Menge abdingen, ja gar keine solche Gewißheit zum seligmachenden Glauben erfordern, sondern es bei dem Katechismus- und Köhlerglauben bewenden lassen könnte. Aber dann müßte man auch Juden, Türken und Heiden als zu einem solchen Glauben berechtigt ansehen, und damit höbe man wieder die Expansion der Offenbarung auf (S. 127 ff.)

Lessing (1729—81) erkennt den Beweis, den Reimarus erbringen wollte, als mit aller Strenge durchgeführt an. Er selbst steckt viel zu tief in den Banden der natürlichen Religion, um Reimarus eine wirksamere Abfertigung zuteil werden zu lassen. So wenig, wie diesem, ist ihm das Wesen des evangelischen Glaubens zum Bewußtsein gelangt. Der Glaubensbegriff, mit dem beide operieren, ist der katholische. Zunächst hält Lessing dem Ungenannten nur entgegen, daß das Verschreien der Vernunft sich längst in das Gegenteil verwandelt habe. Man höre nichts mehr von Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens, sondern nur von innigsten Banden zwischen beiden. Glaube ist durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft, Vernunft räsonnierender Glaube geworden. Geheimnisse gibt es in der offenbarten Religion entweder gar nicht, oder, wenn es welche gibt, so bleibt es sich gleich, ob der Christ diesen oder jenen oder gar keinen Begriff damit verbindet. Diesen Vernunftenthusiasten gegenüber fühlt sich Lessing zum Ehrenretter

der Offenbarung berufen. Ob eine solche sein kann und muß, und welche von den vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich ist, kann freilich nur die Vernunft entscheiden, und hat sie es entschieden, wird sie selbst sogar für die übervernünftigen Dinge der Offenbarung mit als Beweis dienen können. Allein wer die übervernünftigen Dinge aus seiner Religion auspoliert, hat so gut wie gar keine. Was wäre eine Offenbarung, die nichts offenbart? Und wenn die Vernunft auch nicht gewaltsam unter den Gehorsam des Glaubens gefangengenommen wird, so gibt sie sich doch — zwar nicht auf Grund einer Bibelstelle, wohl aber auf Grund des wesentlichen Begriffs einer Offenbarung — gefangen; d. h. sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist, bekennt sie ihre Grenzen (L.'s sämtl. Schr., herausg. von Lachmann, Bd. 10, S. 17 ff.). — Zum zweiten Fragment bemerkt Lessing: Mag auch eine Offenbarung, die alle Menschen auf gegründete Art glauben könnten, unmöglich sein, soll Gott deshalb lieber gar keine erteilen, wenn sie doch nützlich und nötig ist? Gottes Weisheit und Güte hat tatsächlich den Weg gewählt, auf dem in kürzester Zeit die größtmögliche Anzahl Menschen in den Genuß der Offenbarung eintreten konnte; denn Israel ist das erste und einzige Volk der Welt, das die Mitteilung seiner Religion an andere geradezu als Geschäft betrieben hat. Schlösse diese Heilsökonomie allerdings auch nur eine Seele von der Seligkeit aus, so wäre auch die von dieser Offenbarung zu erwartende Seligkeit durch das Mitleid mit jener einen, verlorenen Seele vergällt. Aber weder ist es die Lehre Christi noch jemals die allgemein anerkannte Lehre der Kirche gewesen, daß die Offenbarung auch für die Menschen zur Seligkeit nötig sei, die gar keine oder doch keine gegründete Kenntnis davon erlangen können. Selbst die strengsten Vertreter der allgemeinen Notwendigkeit dieser Offenbarung haben mit der anderen Hand wiedergegeben, was sie mit der einen genommen hatten. Es gelte gleichviel, wie gut oder schlecht sie das gemacht, wie unphilosophisch sie dabei gedacht, wie treu oder untreu sie dabei ihrem System geblieben, — sie haben es getan und haben es gern und freudig getan. Ihr Geständnis, daß Gott dispensieren könne, wo der Theologe es nicht kann, daß Gott Auswege wissen werde, bei denen es nicht einmal der Dispensation bedarf, versöhnt mit ihrem System (a. a. O. S. 21 ff.).

Zu diesen von Lessing erwähnten Milderungsversuchen dürfen wir gerade im Hinblick auf das zweite Fragment zweifellos auch die Einführung der Lehre von der fides implicita rechnen. Lessing erhebt auch weiterhin gerade den Tadel gegen Reimarus, daß er das ganze Lehrsystem der symbolischen Bücher für das einzig wahre, eigentliche Christentum ansehe, indem er die vom Stifter ausdrücklich gelehrten fundamentalen Sätze solchen, die innerhalb des Systems nur zur Verbindung dienen oder sich als Folgerungen ergeben, gleichstelle. Gewiß dürfe man, wenn man das Christentum bekämpfen wolle, nur solche Einwände vorbringen, die keine Sekte (Teilkirche) zu widerlegen imstande sei; aber eine solche, von allen Sekten vertretene und darum anzugreifende Lehre sei die von der absoluten Notwendigkeit eines klaren und deutlichen Glaubens zur Seligkeit eben nicht. — Tendenz und Tonart der Fragmente brachten es mit sich, daß die anschließenden Bemerkungen Lessings beruhigend wirken sollten, also so gehalten waren, daß sie die „wahre Religion" im Christentum anerkannten. „Die offenbarte Religion schließt die vernünftige in sich" (a. a. O. S. 20). Andererseits hat Lessing allen positiven Religionen nur einen partiellen Besitz der Wahrheit zugesprochen und es als Ziel der Erziehung des Menschengeschlechtes bezeichnet, daß dieses den Elementarbüchern des N. T. entwachse und zu dem „ewigen Evangelium" der natürlichen Religion gelange (a. a. O. S. 320—24). Dementsprechend hat er selbst bereits — wie nach ihm Kant — die Lehren von der Trinität, Erbsünde und ewigen Verdammnis der dazu erforderlichen Umdeutung unterzogen[1].

---

[1]) Die auch von Reimarus berührte Frage nach dem Glauben der Kinder bei der Taufe ist, wie hier beiläufig bemerkt sei, auch von der Mitte des 17. bis zu der des 18. Jahrhunderts vielfach Gegenstand polemischer Erörterung zwischen Reformierten, Weigelianern, Quäkern und Lutheranern gewesen. Auf lutherischer Seite hat nach Quistorp („De fide infantum"), Mich. Walther („De fide baptizatorum infantum", Wttbg. 1687 u. 1700), Joh. Affelmann („Syntagma", P. 1) und Joh. Scherzer auch der Wittenberger Archidiakonus Chr. Gottl. Kluge „de usu formulae, qua interrogamus infantes ante s. lotionem de fide" (Wttbg. 1734; vorhanden im Sammelbande Diss. theol. T. 147 der Breslauer Stadtbibliothek) geschrieben. Er verwirft, daß es sich dabei um einen schon vor der Taufe vorhandenen Glauben, oder um die Anrechnung fremden Glaubens, oder mehr um den Glauben der Paten, als den der Kinder, oder um den künftigen Glauben der letzteren handle, und begnügt sich dafür mit dem Sophisma: Wenn man den Akt der Frage-

Vom Halle'schen Pietismus ausgegangen, dann als Wolffs Schüler sich immer mehr dem Rationalismus zuwendend, hat Joh. Gottl. Töllner (1724—77), Prof. in Frankfurt a. O., den „wahren Gründen, warum Gott den Glauben an J. Chr. will" (Vermischte Aufsätze II, 2, S. 213 ff.), nachgeforscht. So eigenartig, wie die ganze Rechtfertigungslehre des Mannes, sind auch seine hier gegebenen Ausführungen. Wären dieselben Ritschl bekannt gewesen, so hätte sich das von ihm R. u. V. I², S. 397, gefällte, relativ günstige Urteil wesentlich modifizieren müssen. Töllner konstatiert zunächst einen fast durchgängigen Zwiespalt darüber, worin der Glaube bestehe, an den Gott die Zueignung der in Christus erwiesenen Wohltat geknüpft hat. Nach Sozin sei er Gehorsam gegen die Lehre Jesu, nach den römischen Theologen Beifall gegen die ganze Lehre Jesu; nach den protestantischen handle es sich vornehmlich um den rechtfertigenden Glauben an die Versöhnung, durch die Christus unsere Begnadigung begründet hat. In allen drei Vorstellungen liege etwas Wahres. Wenn Jesus von seinen damaligen Zuhörern Glauben an seine Person forderte, so konnte das kein Glaube an sein Erlösungswerk sein, von dem sie ja gar nichts wußten, sondern nur Beifall gegen seine Lehre, oder, wie es Johannes umschreibt, der Glaube, daß er der Christ und Sohn Gottes sei. Daß mit diesen Prädikaten Jesu eine andere Stellung, wie nur die eines von Gott gesandten und beglaubigten Propheten, zugewiesen wird, übersieht Töllner. Er ist vielmehr der Ansicht, daß Annahme der Lehre sogar die ordentliche und eigentliche Bedeutung des Wortes Glaube im N. T. ist. Da aber die Apostel mit keinem bloßen Mundglauben zufrieden sein konnten, so ist Glaube zugleich Gehorsam gegen diese Lehre, also Erkenntnis und Ausübung des Evangeliums. Weil ferner das Erlösungswerk Christi die Hauptsache in dieser Lehre des Evangeliums ist, so sind die Protestanten berechtigt, den

---

stellung von den anderen Akten der Taufhandlung getrennt betrachte, so handle es sich allerdings um einen zukünftigen, wenn auch sofort beim Taufvollzuge vorhandenen Glauben; fasse man aber alle Akte der Handlung in einen, so könne man wohl vom gegenwärtigen Glauben der Kinder reden. Den Gedanken eines stellvertretenden Glaubens der Paten weist Kluge, der über reiche Literaturkenntnis verfügt, nur mit der auf Habak. 2, 4 gestützten reformatorischen Gegenthese zurück. Das Problem der fides implicita bleibt unerörtert.

Glauben als eine lebendige Erkenntnis der in Christus offenbarten Gottesgnade gegen die sündigen Menschen zu betrachten. Es ist nur fehlerhaft, den Glauben auf diesen Teil des Evangeliums einzuschränken. Gewiß bedeutet in den Reden Jesu Glaube auch Vertrauen (Joh. 14, 1); und in diesem Sinne wird das Wort in Relation auf die wundertätige Hilfe Jesu und ebenso von Paulus in Relation zur Rechtfertigung gebraucht (S. 214—16).

Gegenüber der alten Vorstellung, daß Gott in der Aufstellung der Bedingungen seiner Gnade, der Gnadenordnung, völlige Freiheit habe, wirft nun aber Töllner die Frage auf, ob es denn zu einer auf Fürsprache erfolgenden Begnadigung eines Missetäters durchaus notwendig sei, daß dieser seinen Fürsprecher kenne und seine Begnadigung aus dessen Fürsprache ableite. Man hat zwar gemeint, daß, wenn jemandem eine fremde Tat zugerechnet werden solle, dazu dessen Einwilligung gehöre. Töllner will indes, wie überhaupt in seiner Erlösungslehre, so auch hier die Analogie eines juristischen Verfahrens für die göttliche Gnadenordnung entschieden ablehnen. Fordert man jedoch zur Zurechnung des Verdienstes Christi eine Einwilligung in dasselbe als notwendig, so fragt es sich, ob diese eine ausdrückliche sein müsse, oder ob eine nur vermutliche genüge. Das letztere müßte aber der Fall sein, da eine ausdrückliche Einwilligung aller Adamsnachkommen nicht festzustellen ist. Und damit ist die Notwendigkeit des Glaubens aufgehoben. Auf den Einwurf, daß die Einwilligung in die Sünde Adams doch durchaus keine nur vermutliche, sondern von Gott bei allen Adamsnachkommen vorausgesehen sei, erwidert Töllner, daß es auch eine stillschweigende Einwilligung gebe. Demgemäß leugnet er wiederum, daß zur Zurechnung einer fremden Tat eine ausdrückliche Einwilligung in dieselbe notwendig sei, wie das Gesetz sie fordert. Geschieht eine Tat zum Nutzen eines andern, so kann dessen Einwilligung jederzeit vermutet werden. Also ist eine vermutliche Einwilligung in diesem Falle zur Zurechnung der Tat ausreichend. Erfolgt die stillschweigende Einwilligung gar in der Weise, daß jemand Handlungen tut, aus denen man diese Einwilligung schließen darf, so ist zur Zurechnung mehr vorhanden, als nötig wäre. Gesetzt, mein Freund bezahlte ohne meine ausdrückliche Einwilligung eine Schuldforderung meines Gläubigers, so kann

meine Einwilligung in die Tat des Freundes vermutet werden. Das berechtigt den Freund dazu, meine Schuld zu berichtigen, wie es mich für die Zurechnung dieser Freundestat empfänglich macht. Äußere ich vollends den Wunsch, daß ein Freund meine Schuld bezahlen möchte, so willige ich zwar auch noch nicht ausdrücklich in die Tat des Freundes ein; aber wer zweifelt noch, daß ich mit ihr sehr wohl zufrieden sein werde? Demnach kann Gott auch nicht den ausdrücklichen Glauben an den Erlöser zur Zurechnung der Erlösung fordern; sondern es genügt auch hier eine vermutliche oder stillschweigende Einwilligung in das Verdienst Christi, wie sie in allen bußfertigen Menschen vorhanden ist. Jeder, der aufrichtig die göttliche Begnadigung begehrt, willigt geradeso, wie der verlorene Sohn, in jede von Gott beliebte Gnadenordnung ein, auch ohne sie zu kennen. Töllner will hierfür die Ausdrücke „nicht offenbarer Beifall" oder „nicht ausdrücklicher Glaube" zugestehen. Unwillkürlich erinnert man sich hierbei an Wyclifs „fides tacita" (vgl. F. i. I, S. 177). Sachlich kommt die Ausführung Töllners auf das Zugeständnis Alexanders von Hales (vgl. F. i. I, S. 78) an die Vorchristlichen nach dem Sündenfalle hinaus, welches sie von einer Kenntnis des Modus der Erlösung und der persönlichen Beschaffenheit des Mittlers dispensierte. Gegenüber der ersten Fragestellung, ob es denn überhaupt nötig sei, daß ein Missetäter seinen Fürsprecher kenne und seine Begnadigung auf dessen Fürsprache zurückführe, bedeutet es ja eine gewisse Konzession an die fides explicita, wenn Töllner die theologische Formel, daß Gott das Verdienst Christi in der Rechtfertigung den Menschen zurechne, unter Ausschaltung des juristischen Begriffes von der justificatio dahin deutet, daß Gott beschließe, einem Menschen die in dem Verdienst Christi verheißene Gnade wirklich anzueignen, und dabei bemerkt, daß hiermit alle bußfertigen Sünder sehr wohl zufrieden sein können. Allein auch hierbei erklärt er es für dieselben als durchaus irrelevant, ob sie sich über die Gründe des göttlichen Ratschlusses und das Verhältnis Christi und seines Verdienstes zu diesem Ratschlusse unterrichtet zeigen oder nicht (S. 217—22).

Will Gott trotzdem den Glauben an Christus, so muß er ihn aus einem anderen Grunde wollen, und zwar, wie Töllner aus der Schrift erkennt, weil ohne diesen Glauben die vielen

in dem Erlösungswerke liegenden Motive zur Heiligung verloren gehen würden. Indem Gott im höchsten Unwillen über die Sünde dieselbe am Mittler bestraft, wird man mit Furcht vor ihm erfüllt, während man die göttliche Schenkung eines solchen Mittlers wiederum nicht wahrhaft glauben kann, ohne dadurch zu dankbarer Liebe und zum Vertrauen gegen Gott getrieben zu werden. Mit Furcht, Liebe und Vertrauen ist aber der Gehorsam gegen Gott unzertrennlich verbunden. Das Erlösungswerk ist demnach das Mittel, den Gehorsam gegen Gott im Menschen aufzurichten. Gott will den Glauben an das Mittleramt Christi aus keinem anderen Grunde, als weil vermittelst dieses Glaubens das Erlösungswerk zugleich ein Heiligungswerk wird (S. 222—27; vgl. auch T.'s posthum erschienene „Dogm. Theol." (1776) II, S. 130 ff.). Die sittlichen Konsequenzen des Erlösungswerkes treten also vor den religiösen durchaus in den Vordergrund.

Wohl hat der Glaube auch eine beruhigende, tröstende und aufrichtende Kraft, aber sie ist nur ein Teil seiner heiligenden und nur scheinbar von dieser unterschieden. Das Vertrauen wird ganz in der Weise der späteren reformierten Orthodoxie als Produkt des Glaubens bezeichnet. Wollte jemand es dennoch von dem Gehorsam unterscheiden, so will Töllner ihn fragen, ob Gott nicht mit diesem Vertrauen den weiteren Zweck habe, den Gehorsam zur Wirklichkeit zu bringen (S. 239). Sofern sich nun der Glaube zum Gehorsam, wie der Grund zur Folge verhält, soll es zwar nicht als Irrtum gelten, wenn man den Glauben als das Wichtigere und Wichtigste im Christentum betrachtet, wohl aber, wenn man ihn als die eigentliche Sache ansieht, die Gott im Menschen zu dessen Seligkeit will. Der katholischen und sozinianischen Anschauung entsprechend, wird der Glaube nicht, sofern er tröstet, sondern sofern er heiligt, als rechtfertigend bezeichnet. Wer das Wesen desselben hingegen in eine Zueignung des Verdienstes Christi setzt, hat Mühe, sich vor dem Irrtum zu bewahren, daß das Hauptwerk des Glaubens in einer auf das Verdienst Christi gegründeten Zuversicht zu Gott bestehe. Er besteht vielmehr in einer lebendigen Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo. Und das ist mehr, als diese Gnade begehren und sich aneignen; damit ist festgesetzt, daß der sich bekehrende Mensch die in der Gnade Gottes enthaltenen Beweggründe zu Liebe, Furcht und Vertrauen gegen Gott

anschauen und durch deren Anschauung zu den entsprechenden Entschließungen bewegt werden muß (S. 242—44. 247. 250. 252). Im Widerspruch hierzu hat Töllner in der „Dogm. Theol." II, S. 334, außer notitia, assensus und desiderium gerade die Zueignung und die wirkliche, zuversichtliche Erwartung als zum Wesen des Glaubens gehörig aufgeführt.

Aber alle bisherigen Aufstellungen Töllners werden wieder unsicher und erhalten höchstens relative Geltung, indem er schließlich die These vertritt, daß der Glaube an Jesum Christum auch zur Seligkeit nicht absolut notwendig sei. Daß die Seligkeit für ihn nicht an den ausführlichen Glauben, sofern er sich die Zurechnung des Verdienstes Christi aneignet, gebunden sein kann, ergab sich schon aus dem Vorangehenden. Die Seligkeit, die dem Glauben verheißen ist, bezieht sich vielmehr auf dessen heiligende Kraft. Aber, fragt Töllner jetzt, ist denn die Heiligung schlechthin an den Glauben geknüpft? Gewiß enthält das Erlösungswerk vorzüglich kräftige Beweggründe zu Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottvertrauen; allein solche liegen doch auch in der natürlichen Gotteserkenntnis. Die eben gestellte Frage ist also zu verneinen. Daraus ergibt sich aber als unüberwindlicher Schluß: Ist der Glaube nicht zur Heiligung schlechterdings notwendig, so ist er es auch nicht zur Seligkeit. Und dann ist die allgemeine Güte und Menschenliebe Gottes vollkommen gerechtfertigt, daß sie nicht mehr dazu tut, den Glauben allgemein zu machen. So sucht auch Töllner, wie Lessing, denselben Einwurf, den Reimarus erhoben hatte, zu entkräften. Durch das Erlösungswerk trifft Gott nur mehr Veranstaltungen, den Menschen zu heiligen und glückselig zu machen. Der Glaube daran ist nur ein Inbegriff von mehreren, neuen, kräftigen Beweggründen zum Gehorsam. Es war aber nicht nötig, daß alle Menschen gleich viele und starke Beweggründe dazu erhalten mußten (S. 253 f.) Warum das nicht allgemein nötig war, und warum es gerade für die unter die Einwirkung des Christentums Gestellten nötig ist, wird leider verschwiegen. — Allerdings erkennt Töllner, daß seiner Behauptung gegenüber zwei Einwände möglich sind: 1. die großen Absichten des Erlösungswerkes wären dann für diesen Endzweck zu klein; 2. das Erlösungswerk wäre für die ohne Nutzen, die nicht zum Glauben kommen; es wäre also auch kein Grund zu ihrer Begnadi-

gung. Allein der erste Einwand würde nicht nur seine eigene, sondern auch die übliche juristische Erlösungstheorie treffen. Mußte der göttlichen Gerechtigkeit durch den Mittler Genüge geschehen, so ist damit zugleich zugestanden, daß Gott die Verpflichtung zur Tugend unverletzt erhalten will, also auf die Verstärkung der Beweggründe zur Tugend bedacht ist. Ist dieser Endzweck für das Erlösungswerk zu klein, so ist auch der Endzweck, daß damit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen sollte, für dasselbe zu klein. Steht es nun gar fest, daß wir auch ohne das Mittlerwerk hinreichende Gründe zur Tugend haben, daß es mithin keine absolute Notwendigkeit für unsere Begnadigung ist, daß es vielmehr eine genügende Offenbarung der Heiligkeit Gottes gewesen wäre, wenn er die Begnadigung nur an aufrichtige Bekehrung geknüpft hätte, so bleibt nur eine Lösung übrig: Weil gewisse zur Religion und Glückseligkeit unentbehrliche Absichten so oft auf natürliche Weise gar nicht, dagegen auf übernatürliche Weise besser erreicht werden, so geziemte der höchsten Weisheit dieser letztere Weg. Warum sie ihn aber den Menschen erst so spät erschloß, wird nicht gesagt. Und das bleibt um so rätselhafter, als nach Töllner Gott den Argwohn gegen seine höchste Heiligkeit und Gerechtigkeit bei verschiedenen Ordnungen von Geistern voraussah (S. 254—56).

Erheblicher ist für Töllner der zweite Einwand, daß bei seiner Anschauung das ganze Verdienst des Erlösungswerkes wegfalle, da es nicht mehr als Begnadigungsursache, sondern nur als Begnadigungsmittel erscheine. Indessen behält es doch für ihn eine Stelle unter den Begnadigungsgründen, insofern es ein Grund zur Empfänglichkeit der Begnadigung ist. Gott hat dem Mittler diese Belohnung seines Erlösungswerkes verheißen, und ebenso gehört dessen Fürbitte zu den Bewegungsursachen dieser Wohltat (S. 256—59). — Damit sieht Töllner auch die zweite Hälfte dieses Einwands als erledigt an, wie das Verdienst Christi der allgemeine Begnadigungsgrund auch für die sein könne, denen der Glaube daran nicht möglich geworden war. Töllner empört sich dagegen, daß solche etwa verdammt sein sollten. Auch den frommen Heiden widerfährt die Begnadigung um Christi willen. Denn auch hinsichtlich derer, die des Glaubens ermangeln, sind durch die versöhnenden Leiden Christi die Hindernisse gehoben, die Gott in seiner Weisheit abhalten

konnten, den Menschen die Strafen ihrer Sünden zu erlassen. Und wenn auch zur vollen Herleitung dieser Wohltat aus dem Verdienste Christi Glaube an dasselbe gehört, so kann Gott doch redlichen Gemütern diesen Glauben noch im zukünftigen Leben verleihen (S. 259—61). Mithin genügt auch für die Heiden der implicite Glaube an das Mittlerwerk Christi, wie er nach Töllner in der Brust jedes bußfertigen Sünders vorhanden ist. Sachlich stimmt das ja damit überein, daß man auch aus der natürlichen Gotteserkenntnis ausreichende Beweggründe zur Tugend gewinnen kann. In seiner Schrift „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt“ (1766) hat Töllner allerdings auch der Erwägung Raum gegeben, daß, selbst wenn der im Thema angekündigte Beweis zu Recht besteht, die in der hl. Schrift gegebene Offenbarung der Heilsordnung nicht aufgehoben oder verändert werde; denn die Naturoffenbarung schließe nicht aus, daß die menschliche Natur durch die Sünde verderbt sei und daher dessen bedürfe, daß durch andere Veranstaltungen Gottes das Vertrauen zu ihm erst erweckt werde (S. 103 und 116). Von dieser Erwägung aus würde man zu der Konsequenz geführt werden, daß der ausführliche Glaube an das Mittlerwerk Christi eben zur Erweckung jenes Gottvertrauens für alle Menschen notwendig sei. Hier liegen also noch Gedankenreihen vor, welche die spätere rationalistische Theologie nicht mehr aufrecht erhalten hat. Wenn Töllner in der von uns besonders benützten Schrift die volle Herleitung der Begnadigung und Beseligung aus dem Verdienste Christi auch den Heiden durch eine im Jenseits stattfindende Glaubensmitteilung ermöglichen will, so erkennt man zwar auch hieran, daß er sich nicht gänzlich davon freigemacht hat, einem solchen ausführlichen Glauben irgendwelchen Wert beizulegen; indessen würde derselbe, nachdem die Begnadigung und Beseligung bereits perfekt geworden ist, doch nur ein „donum superfluum“ sein, das höchstens zur Befriedigung eines intellektuellen Interesses dienen könnte.

Sehen wir bei Töllner den Übergang vom Pietismus zum Rationalismus, so bei Joh. Christoph Döderlein (1745—92) den allerdings noch mit sehr gemäßigten Schritten erfolgenden Übergang von der strengen Orthodoxie zur gleichen Richtung hin. Prinzipiell müssen ja Rationalismus und Ortho-

doxie durch die ihnen beiden eignende intellektualistische Auffassung des Glaubensinhaltes in gleicher Weise Gegner des impliciten Glaubens sein. So erfährt derselbe denn auch von Döderlein eine entschiedene Zurückweisung. In seiner „Institutio theologi christiani“ (1780; hier zitiert nach 5. A. 1791) definiert er den Glauben als „animi in omnes doctrinae christianae „partes, quas didicit (notitia, unde fides implicita „proprie nulla est) consensio (adsensus) non nuda nec „dubia (fiducia) nec inactuosa (fides interna), sed quae „diversum modum accipit a variis religionis christianae „capitibus, dum ea vel (1) historiis et (2) decretis vel (3) „promissionibus vel denique (4) legibus et institutis continen„tur“ (II, § 316). Diese Distinktion ist widerspruchsvoll genug. Wohl erreicht es Döderlein, das Verhalten des Menschen gegenüber den vier genannten Objekten als fides = consensio zu bestimmen, indem er sie als partes doctrinae christianae bezeichnet. Aber wenn das dritte Objekt, die promissiones und das hierzu gehörige meritum Christi, auch nur als doctrina in Betracht kommt, so könnte man dasselbe wie auch die leges Christi ebensogut unter die decreta, die Lehrsätze einreihen. Andererseits wird wieder behauptet, daß sich die Art des Glaubens proteusartig nach den verschiedenen Objekten wandle. Döderlein selbst möchte statt der hergebrachten Tripartition die Bipartition von γνῶσις und αἴσθησις (πνεῦμα), von Erkenntnis und Gesinnung (nach Phil. 1, 9 [!]) bevorzugen, gibt aber diesem Gedanken keine Folge. Es steht ihm fest, daß der Glaube nicht ohne helle und klare Gründe sein kann, daß er Zweifelhaftes prüfen und durch gewisse Einsicht vorbereitet und geschärft werden muß, wenn er nicht erstarren und stumpf werden soll. Die hieran anschließende Bekämpfung der fides implicita hält sich wörtlich an Calvin (vgl. F. i. II, S. 182—84). Heißt das das Licht der Kirche verehren, fügt er hinzu, wenn du mit zugepreßtem Auge nicht einmal einen Strahl davon siehst? Heißt das Christum lernen, wenn du dich um seine Lehrsätze nicht kümmerst und taub den Lehrer hörst? Kann die Seele zu Objekten in Beziehung stehen, von denen sie nicht einmal den Namen gehört hat, geschweige denn, daß sie deren Vorzüglichkeit bestimmt einsähe? Dabei weiß sich Döderlein, wie auch schon Töllner, von der törichten Verwegenheit weit entfernt, ein bestimmtes Maß von Kenntnissen für die Gläubigen anzusetzen und den Glauben von einem

System und Symbol abhängig zu machen, da diese Seelentyrannei den größten Schaden anrichte. Wohl sind mit den Anfängen des Glaubens viele Reste früherer Ignoranz vermischt; allein es wäre das Absurdeste, deshalb die Trägheit zu unterstützen, die sich lieber von fremder Religiosität, als von der eigenen tragen läßt. Es ist ebenso im allgemeinen schimpflich wie durchaus unchristlich, das Urteil über die Wahrheit einer anderen Autorität zu unterwerfen. Um so mehr sind die anzuklagen, die nicht nur das Schiedsrichteramt in den Hauptstücken der Religion auf andere übertragen, sondern jede Rechenschaft über den Glauben auf die Kirche abwälzen. Jesus und die Apostel haben sich keineswegs als Beschützer solcher Unwissenheit aufgespielt (Mk. 16, 16; Röm. 10, 17). Wie könnten die Christen vorwärtskommen, wenn man mit wenigen oder gar keinen Kenntnissen auskommen kann? Wie könnten sie mit Hoffnung und Vertrauen nach Gütern streben, von denen sie nichts wissen? Man hat also mit den Kenntnissen, in denen die notwendige Vorbereitung des Glaubens zu erblicken ist, d. h. mit den Fundamentalartikeln den Anfang zu machen, und zwar einfach und kurz, nachdrücklich und indem man sie in Relation zur Seligkeit stellt. Von da schreitet man zum Größeren fort, sei es nun, daß die Hauptstücke der Religion deutlicher oder in vollerem Umfange erkannt werden. An Stoff zur Übung der Frömmigkeit wird es niemals fehlen (II, § 316, obs. 2).

Dabei gesteht Döderlein zu, daß die fides externa, d. h. der Glaube, der sich äußerlich zu Christus bekennt, aber zur Erlangung der inneren Seligkeit keineswegs ausreicht, „inter„dum esse implicitam, h. e. sine notitiis definitis et expli„catis, ac nihil aliud quam fidei praeparationem“. Auch hierin schließt er sich also an Calvin an, und zwar wieder unter wörtlicher Anlehnung (vgl. F. i. II, S. 185 f.). Ja, er meint, auch der von vielen gelobte Kinderglaube könne doch nur zu dieser Art von Glauben gerechnet werden, bei dem es nicht eines durch das Licht des Evangeliums erleuchteten Herzens, sondern nur eines gelehrigen, offenen und bereiten Sinnes bedarf, die Wahrheit anzuerkennen, festzuhalten und zu vollbringen (II, § 315, obs. 3). An einer späteren Stelle (II, § 352, obs. 2) wird jedoch die Möglichkeit eines Kinderglaubens überhaupt entschieden abgelehnt. Es ist eine Einbildung, „per baptismum infantibus vel confirmari fidem, quae

nulla est, vel conferri, quae nulla esse potest". Meinst du, daß Religionskenntnisse von einem Geiste erfaßt werden, der aller Dinge unkundig ist, und daß innere Gefühle und gute Regungen in dem vorhanden seien, der keine explicierten Begriffe von irgendeiner Sache, geschweige denn von so erhabenen Dingen hat, oder daß man vom hl. Geist vollbracht denken könne, was der Natur des Menschen und der Regel des Glaubens entgegengesetzt ist? Sowenig einem Steine die Kraft der Sinne oder einem Pferde die Kraft der Vernunft mitgeteilt werden kann, ohne die Natur des Steines und des Pferdes innerlich zu verändern, „ita infantilis aetas per se „repudiat claras rerum intelligibilium ideas vel motiones in „res, quae usum rationis excultae et adjutae institutione „humana requirunt". Bei den aus der Bibel zugunsten des Kinderglaubens angeführten Beispielen sieht die Spitzfindigkeit der Dogmatiker mehr, als der Scharfblick der Exegeten. Alle, die sich über die fides infantum präzis geäußert haben, gestehen zu, daß der Begriff einer fides, wie wir sie bei den Erwachsenen suchen, hier aufzugeben ist. So setzten die Scholastiker den Kinderglauben in eine „dispositio ad justitiam", die Wittenberger Konkordie in eine vom hl. Geist gewirkte, gottgefällige „adfectio", Augustin[1] in eine „fides implicita in fide parentum". Tatsächlich bringt also die Taufe den Kindern nichts. Sie bewirkt nicht den Glauben, sie ändert nicht den Sinn, sie hebt sie nicht in außergewöhnlicher Weise über ihre Schwachheit hinaus. Auch der Sündenvergebung bedarf das Alter der Unschuld noch nicht. Hier tritt der Rationalismus Döderleins klar zutage. So erkennt er denn auch als das einzige, was die Taufe dem Kinde bringt, die äußere Wohltat an, daß es in der wahren Kirche geboren, von Anfang an mit den Verehrern der besseren Religion in ein Verzeichnis eingetragen wird und ein Anrecht an deren Liebe gewinnt, daß sie mit ihrer Fürsorge ihm die Güter des Christentums verschaffen. Sobald ein Kind religiöser Belehrungen und Empfindungen fähig ist, wird es

[1]) Döderlein erinnert hier in dankenswerter Weise an einen Brief Augustins an Bischof Bonifatius (Opp. T. I [Antwerp. 1576], ep. 23, S. 34 ff.), worin jener auch auf den stellvertretenden Glauben der Kirche verweist und in sehr gewundenen Ausführungen das von den Paten für das Kind gesprochene „Credo" verteidigt.

allerdings auch die moralische Kraft und Wirkung der Taufe merken, wenn es an die Größe der göttlichen Wohltaten und Verheißungen erinnert wird sowie an die Verpflichtungen, die es mit dieser Religion übernommen hat. Döderlein übersieht hierbei, daß auch diese Verpflichtungen nur im Zustande des Unbewußtseins übernommen worden sind.

Abgesehen von jenem Vorbereitungsstadium des Glaubens, für das mit Calvin ein impliciter Glaube zugelassen wurde, wird durchaus ein expliciter Glaube an die Wahrheiten des Evangeliums, dessen man sich nicht schämen darf, gefordert. Alles, was die Schrift von Christus erzählt, muß man, durch die Autorität Christi überzeugt, für geschichtlich und irrtumslos halten. Nimm die Geschichte Christi hinweg, und es gibt keine Gewißheit der Verheißungen und Anordnungen, d. h. keinen Glauben mehr. Der Glaube an die Lehrsätze aber ist die größte Übung in der Überzeugung von unserer Schwachheit und Gottes Autorität. Unserer Schwachheit ist vieles dunkel und undurchdringlich, was uns eben nur durch göttliche Zeugnisse bekannt wird. Viele Zweifel können nur durch die göttliche Autorität zu Boden geschlagen werden, die, weil irrtumsfrei, auch nicht in Irrtum führen kann (II, § 317). — Das eigentliche Wesen des Glaubens aber besteht in der „fides in promissiones felicitatis propter Christum impetrandae“, und zwar 1. in der Erwartung der Erfüllung dieser Verheißungen und 2. in der Überzeugung, daß die Seligkeit nur um Christi willen erteilt wird (apprehensio meriti Christi). Und weil von diesem letzteren Teile des Glaubens vornehmlich die Rechtfertigung abhängt, kann man ihn mit Recht fides justifica nennen (II, § 318). Indessen wird in rationalistischer Weise sofort hinzugefügt, daß von dem Glauben an die Verheißungen der an die „leges“ unabtrennbar ist. Diese haben denselben Urheber, dieselbe Autorität, dieselbe Beziehung zu unserer Seligkeit. Der Glaube an sie erkennt sie als ihm vorgeschrieben an, weist die alte Gewohnheit des Sündigens von sich und zeigt die Liebe zu einer besseren Lebensart. Die Rechtfertigung wird damit auch hier von der Heiligung abhängig gemacht. Nur der Glaube an alle vier Teile der „doctrina Christi“, also auch an die „leges Christi“ empfängt die „felicitas christiana“ II, § 312 f. 323). — Im übrigen läßt auch Döderlein, wie Töllner, auf den er sich beruft, die Seligkeit auch solchen

Heiden zuteil werden, die keine Gelegenheit hatten, das Evangelium zu hören, dessen Vorzüge genau zu erforschen und zu reineren Kenntnissen fortzuschreiten, wenn ihnen nur die „studia recte vivendi et conatus emendandi animum“ nicht gänzlich fehlen. Nicht so, daß sie der ganzen Christenseligkeit teilhaftig sein könnten; aber Gott läßt um Christi willen von seiner Strenge nach, verzeiht ihre Sünden und läßt die, welche seinen Anordnungen nicht widerstreben, einst zu den himmlischen Wohnsitzen zu. Hiervon überzeugt uns nicht nur die erhabene Gerechtigkeit des göttlichen Willens, sondern auch die universelle Gnade Christi (II, § 312, obs. 1). Das Minimum, das hier von den Heiden gefordert wird, dürfte aber zweifelsohne mit dem zusammenfallen, was Döderlein oben als „fidei praeparatio“ = „animus docilis ac paratus „ad discendum et tenendum id, quod traditur in ecclesia „christiana cum desiderio proficiendi“ bezeichnet hatte. Indem er hierfür den Namen „fides implicita“ zugestand, dürfte diese Konzession also auch den „redlichen Heiden“ zugute kommen.

Hatte die Vernunftreligion der Aufklärung in ihrem Dogmatismus Gott, Freiheit und Unsterblichkeit noch als Objekte eines logisch vermittelten Wissens festgehalten, so hat Kant[1] (1724—1804) mit seinem Kritizismus diese Fundamentierung zerstört. Allerdings hat er das Wissen nur aufgehoben, um zum Glauben Platz zu bekommen, nachdem er in dem Dogmatismus der Metaphysik die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens erkannt hatte (Vorrede zur 2. A. der Kr. d. r. V., ed. Kehrbach [Reclam], S. 26). Indem er gewisse Ideen — es sind bei ihm nicht immer dieselben, auch nicht immer drei an Zahl — als Postulate gelten ließ, die sich dem sittlichen Menschen als Ergänzungen seines ethischen Wollens und Handelns zwar nicht mit logischer, aber mit ethischer Notwendigkeit aufdrängen, hat er, wie Vaihinger mit Recht sagt, den von der Vernunftwissenschaft der Philosophie bis dahin gering geachteten Glauben in der Philosophie selbst wieder zu Ehren gebracht. Da der Mensch diesen in seiner eigenen Moral begründeten Glauben frei aus sich hervorbringt, kann derselbe nie ein ihm irgendwie von

[1]) Vgl. zum folgenden: Ernst Sänger, „Kants Lehre vom Glauben“, Lpzg. 1903, mit einem Geleitsworte Vaihingers.

außen her aufgezwungener Autoritätsglaube sein. Er steht als fides ingenua oder elicita im Gegensatze zu jeder fides imperata oder servilis (R. i. d. Gr. d. bl. V., ed. Kehrbach [Reclam], S. 123. 176 f.). Sofern es sich nun darum handelt, diesen Vernunftglauben vom Offenbarungs- oder historischen Glauben zu unterscheiden, steht Kant in der Unterschätzung alles Historischen völlig auf dem Boden der Aufklärung. Schon Kr. d. r. V., 1. A. [1781], S. 215 f., polemisiert er gegen den „gemeinen Glauben", der kein Kreditiv, d. h. kein diplomatisches Beglaubigungsschreiben ist. Mit dem Tone der Zuversicht verlangt dieser Glaube, daß man seine Aussprüche als wirkliche Axiome einlasse und mit unbedingtem Beifalle begleite, während doch damit unser Verstand jedem Wahne offenstehen, und alle Kritik des Verstandes verloren sein würde. Dieser Glaube kündigt sich als ein Wissen an (R. i. d. Gr. d. bl. V., S. 55). Allein Glaube und Wissen bilden mit dem Meinen verschiedene, streng voneinander zu trennende Stufen des Fürwahrhaltens. Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv wie objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Das des Glaubens ist subjektiv zureichend, aber objektiv unzureichend. Das des Wissens endlich ist sowohl subjektiv wie objektiv zureichend (Kr. d. r. V., S. 621 f.; vgl. auch die Definition bei Thomas von Aquin, F. i. I, S. 102). Aller Glaube ruht demnach auf subjektiv zureichenden Gründen; er ist Überzeugung für mich selbst, und zwar lediglich in praktischer Beziehung, weil in theoretischer diese Art des Fürwahrhaltens unzureichend ist. Indem Kant nun den „zufälligen" pragmatischen und doktrinalen und den „notwendigen" moralischen Glauben unterscheidet, kommt er zu dem Ergebnis, daß nur diese letzte Art den Namen „Glaube" verdient, weil nur der moralische ein wirklich praktischer, schlechthin notwendiger und durch nichts wankend zu machender Glaube ist. Der (pragmatische) Glaube eines Arztes, der in Unkenntnis der Krankheit seines Patienten aus den Krankheitserscheinungen die Diagnose auf Schwindsucht stellt und danach die Behandlung des Kranken einrichtet, schließt nicht aus, daß ein anderer eine bessere Diagnose stelle. Der (doktrinale) Glaube, daß wenigstens irgendein Planet bewohnt sei, ist ebenso zufällig, wie der pragmatische. Er ist theoretisches Fürwahrhalten, ohne daß wir in bezug auf das Objekt dieses Glaubens etwas unternehmen könnten, wenn

wir uns auch einbilden können, zu einem solchen Unternehmen hinreichende Gründe zu haben, falls es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache festzustellen (Kr. d. r. V., S. 622—25). In der Kr. d. Urteilskraft (1790; S. 369) hat es Kant übrigens nicht als Sache des Glaubens, sondern der Meinung bezeichnet, vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen. In der Kr. d. r. V. rechnet er zum doktrinalen Glauben auch die Lehre vom Dasein Gottes, als des Weltenbaumeisters, und vom zukünftigen Leben. Nur der moralische Glaube ist schlechterdings notwendig; denn ich muß dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leisten. Nach aller meiner Einsicht aber ist ebendazu auch der Glaube notwendig, daß ein Gott und eine zukünftige Welt sei. Ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kennt, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber die sittliche Vorschrift meine mir von meiner Vernunft gebotene Maxime ist, so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben. Diesen Glauben vermag auch nichts wankend zu machen, denn damit würden meine sittlichen Grundsätze selbst gestürzt. Diesen kann ich aber nicht entsagen, denn sonst wäre ich in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig. Freilich auch dieser Glaube ist und bleibt rein subjektive Überzeugung, die auf subjektiven Gründen der moralischen Gesinnung beruht. Ich darf also, genau genommen, nicht sagen: „Es ist moralisch gewiß“, sondern: „Ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott sei“. Allein trotz dieser vorsichtigen Ausdrucksweise bleibt doch ein Bedenken, das Kant entschieden viel zu gering gewertet hat. Dieser Vernunftglaube setzt nämlich doch die moralische Gesinnung bei jedem einzelnen Menschen voraus. Wie nun aber, wenn einem die sittlichen Gesetze ganz gleichgültig wären? Kant muß zugeben, daß für einen solchen die Frage nach dem Dasein Gottes und einer zukünftigen Welt wieder zu einer Aufgabe bloßer Spekulation werden würde. Er meint jedoch, daß bei diesen Fragen kein Mensch frei von allem Interesse sei. Und wäre auch kein moralisches Interesse vorhanden, so bliebe doch noch genug übrig, daß ein solcher Mensch das Dasein Gottes und eine künftige Welt wenigstens fürchte, denn er könne ja auch nicht beweisen, daß beide nicht vorhanden seien. Und schon dieser negative Glaube wäre mächtig genug,

um den Ausbruch des Bösen zurückzuhalten (Kr. d. r. V., S. 625—27).

So kommt denn Kant hier tatsächlich dazu, von zwei Glaubensartikeln zu reden. Es ist ihm, dem Bibelkundigen, nicht in den Sinn gekommen, daß er darin mit Hebr. 11, 6 zusammentrifft. Während an dieser Stelle also die Idee der Freiheit unberücksichtigt bleibt, begegnen wir ihr in der Kr. d. pr. V. wieder unter den drei Postulaten. In der Kr. d. r. V. hatte Kant zugestanden, daß er nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit bewiesen habe. Hier wird nun die Freiheit auf den kategorischen Imperativ gegründet und die wirkliche Gültigkeit dieser Idee als Voraussetzung des Sittengesetzes angenommen. In der Kr. d. Urt., S. 370, wird sie sogar als die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft bezeichnet, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia gerechnet werden muß. Damit ist, wie Sänger richtig bemerkt, die praktische Freiheit vor der Gewinnung der beiden religiös interessierten Ideen geradeso abgetan, wie in der Kr. d. r. V., S. 608 f., wo die praktische Freiheit als durch Erfahrung beweisbar bezeichnet wird.

Wie wir soeben sahen, hatte Kant in der Kr. d. r. V. das Dasein Gottes und die zukünftige Welt als „Glaubensartikel" und zwar als die einzigen, die durch reine Vernunft gewonnen werden können, prädiziert (vgl. auch „Fortschr. d. Metaph. seit Leibniz und Wolff", ed. Hartenstein VIII, S. 560). In der Kr. d. Urt., S. 370 f., dagegen wird dieser Ausdruck — zweifellos im Hinblick auf die kirchlichen Glaubensartikel — bestimmt abgelehnt. Kant will hier nur von „Glaubenssachen" reden. Und diese sind nicht „Glaubensartikel", wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren innerem und äußerem Bekenntnis man verpflichtet werden kann. Die natürliche Theologie enthält dergleichen nicht. Da Glaubenssachen sich nicht, wie Tatsachen, auf theoretische Beweise gründen können, so handelt es sich dabei, wie schon gesagt, um ein freies Fürwahrhalten, und nur ein solches ist mit der Moralität des Subjekts vereinbar. Als einzige, wirklich so zu bezeichnende Glaubenssache nennt Kant jetzt das höchste, durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt (Reich Gottes). Der Begriff desselben kann seiner objektiven Realität nach durch keine für uns mögliche Erfahrung bewiesen werden. Aber er ist doch durch praktische reine

Vernunft geboten und muß mithin, und zwar samt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen seiner Möglichkeit, dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, als möglich angenommen werden (Kr. d. Urt., S. 368—71). Als Bestandteile des höchsten Gutes sind dabei Heiligkeit und vollkommene Glückseligkeit gedacht (Kr. d. pr. V., S. 136. 149).

Sofern der Glaube als Habitus erscheint, ist er die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten dessen, was für die theoretische Erkenntnis unzugänglich ist, oder der beharrliche Grundsatz des Gemüts, die zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks notwendig vorauszusetzenden Bedingungen als wahr anzunehmen, obwohl die Möglichkeit (wie die Unmöglichkeit) dieses Endzwecks von uns nicht eingesehen werden kann. Ja, Kant bestimmt den moralischen Glauben sogar als Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes. Nicht als ob eine solche Verheißung in demselben vorhanden wäre, sondern ich lege sie in dasselbe hinein, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Kant bekennt, den Begriff Glaube aus dem Christentum, das ihn zuerst eingeführt, in die moralische Philosophie herübergenommen zu haben. Und dieser Fall ist nicht der einzige, wo diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können (Kr. d. Urt., S. 373 f.)[1].

In der R. i. d. Gr. d. bl. V. (1793) hat dann Kant am ausführlichsten den Abstand jedes außerphilosophischen Glaubens, jedes Systems der positiven Religion, das sich auf äußere oder innere Offenbarung beruft, jedes Glaubens an geschichtlich bedingte Dogmen, jedes statutarischen Kirchenglaubens von dem moralischen Vernunftglauben dargelegt. Als Ideen, die sich aus der Tatsache des Sittengesetzes als sittlich notwendig ergeben, nennt er hier die der vollendeten moralischen Persönlichkeit, die einer die gesamte Menschheit umfassenden sittlichen Gemeinschaft (Reich Gottes) und die eines höchsten moralischen Gesetzgebers und Richters. Wenn nun Kant behauptet, nur dieser reine Vernunftglaube vermöge eigentlich

[1]) Nur beiläufig sei bemerkt, daß, wenn Kant (Kr. d. Urt., S. 385) die Religion als die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote definiert, diese Definition zu arm und zu eng ist, wenn jene bekannten Postulate den Inhalt der Religion bilden sollen; vgl. Sänger, a. a. O.

eine allgemeine Kirche zu gründen, da nur er sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lasse, so müssen wir dem widersprechen. Wir erinnern uns, daß Kant selbst (Kr. d. r. V., S. 627) die Möglichkeit nicht hatte ausschließen können, daß sich jemand den sittlichen Gesetzen gegenüber gänzlich gleichgültig verhalte. Und wer durch den Mangel guter Gesinnung von den übrigen Menschen getrennt ist, der wird auch durch einen negativen Glauben, der die Möglichkeit des Daseins Gottes und einer zukünftigen Welt fürchtet, nicht zu einem Gliede der allgemeinen Kirche der reinen moralischen Religion. Kant glaubt zwar, daß jedes menschliche Gemüt notwendig ein natürliches, wenn auch nicht ungeteiltes und überwiegendes Interesse an der Moralität habe. Aber er mahnt doch zugleich auch, dafür zu sorgen, daß man wenigstens halbwegs gute Menschen schaffe, weil sonst niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen werden würden. Damit ist zugegeben, daß auch die Anerkennung der reinen Vernunftreligion nur in dem Umfange allgemein werden kann, als diese sittliche Fürsorge für die Menschen von Erfolg ist.

Kant macht es aber gerade, wie Reimarus, dem bloß auf Fakta gegründeten historischen Glauben zum Vorwurf, daß sich sein Einfluß nicht weiter erstrecke, als soweit die Nachrichten davon gehen und als glaubwürdig akzeptiert werden. Hierbei kann er nun nicht umhin, es als eine besondere Schwäche der menschlichen Natur zu erklären, daß man tatsächlich einem reinen Religionsglauben niemals zutrauen darf, daß man eine allgemeine Kirche darauf gründen könnte (R. i. d. Gr. d. bl. V., S. 107). Die Menschen, die sich ihres Unvermögens in der Erkenntnis sinnlicher Dinge bewußt sind, pflegen zwar dem Vernunftglauben alle Ehre widerfahren zu lassen, sind aber doch nicht leicht zu überzeugen, daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel alles sei, was Gott von den Menschen fordert, damit sie ihm wohlgefällige Reichsgenossen seien. Sie wollen einen statutarischen Gottesdienst mit statutarischen Gesetzen. Der reine Religionsglaube bedarf also für sie der Hinzufügung eines statutarischen Geschichtsglaubens, der göttlichen Ursprung beansprucht, d. h. der auf eine Offenbarung als geschichtliches Faktum rekurriert, gleichviel ob dieselbe jedem einzelnen insgeheim oder ob sie öffentlich gegeben wird, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu

werden. Dabei stellt Kant noch eine andere Erwägung an, welche gleichfalls die Ansetzung eines statutarischen Glaubens begreiflich macht, aber ebenso auch seiner eigenen Behauptung widerstreitet, daß eigentlich nur eine reine Vernunftreligion eine allgemeine Kirche konstituieren könne. Er sagt nämlich: Der Mensch, bloß als Mensch betrachtet, soll Gott nur eine rein moralische Verehrung erweisen. Wenn wir uns aber nicht bloß als Menschen, sondern als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden betrachten und uns für verpflichtet halten, auf die Existenz einer solchen Gemeinde Gottes (Kirche) hinzuwirken, so scheint es doch einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung und mithin eines historischen Glaubens (Kirchenglaubens) zu bedürfen. Denn eine Kirche, als eine Vereinigung vieler Menschen unter moralischen Gesetzen zu einem moralischen Gemeinwesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen Form, die auf Erfahrungsbedingungen beruht; und da diese Form an sich zufällig und mannigfaltig ist, würde sie ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden können. Nun hält es Kant freilich für möglich, daß Gott die Bestimmung und fortschreitende Verbesserung dieser Form den Menschen überlassen habe. Es sei also keineswegs notwendig, zur Gründung einer Kirche göttliche statutarische Gesetze zu postulieren; es sei sogar Vermessenheit, den göttlichen Ursprung kirchlicher Satzungen zu behaupten, um sich nicht mit der Verbesserung dieser Form abmühen zu müssen oder um unter Vorspiegelung göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen. Andererseits ist der Eindruck des Christentums auf Kant doch wieder so gewaltig, daß er es für Eigendünkel erklärt, schlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könnte, zumal wenn sie sich mit der moralischen Religion in der größten Übereinstimmung befindet. Jedenfalls kann und will Kant die Tatsache nicht verneinen, daß die Konstituierung einer jeden Kirche von irgend einem (historischen) Offenbarungsglauben ausgeht. Freilich haftet der auf Offenbarung ruhenden statutarischen Religion der Mangel an, daß sie gar nicht an jeden Menschen gelangen kann, also auch nicht für jeden Menschen verbindlich ist. Dieser Kirchenglaube hat also keinen Selbstzweck, sondern kann nur als Vehikel zur

Beförderung und Ausbreitung der moralischen Religion in Betracht kommen (a. a. O. S. 107—112).

Ist es nun nicht zu ändern, daß ein solcher Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben zu dem eben genannten Zwecke beigegeben wird, so empfiehlt sich zu dessen unveränderlicher Aufrechterhaltung und allgemeiner gleichförmiger Ausbreitung nicht die Tradition, sondern allein die Schrift. Ein heiliges Buch, das für Zeitgenossen und Nachkommen selbst wieder als Offenbarung gilt, erwirbt sich sogar, ja gerade bei denen, die es nicht lesen oder wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Hochachtung. Alles Vernünfteln kommt gegen den alle Zweifel niederschlagenden Machtspruch nicht auf: „Es steht geschrieben" (a. a. O. S. 112 f.). Der allein authentische Ausleger des Kirchenglaubens ist und bleibt aber der reine Religionsglaube. Die Auslegung durch die Schriftgelehrsamkeit ist nur eine untergeordnete, doktrinale, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, beständig sich erhaltendes System zu verwandeln. Allerdings wird der Kirchenglaube somit unabänderlich zu einem bloßen Glauben an Schriftgelehrte und deren Einsicht. Wie will der Ungelehrte, der die Schrift nur in Übersetzungen lesen kann, des Sinnes derselben gewiß sein? Ein solcher Autoritätsglaube gereicht natürlich dem Menschen nicht zur Ehre; aber die öffentliche Denkfreiheit bildet das Korrektiv dazu (a. a. O. S. 115—21). Und Kant rechnet darauf, daß der Kirchenglaube allmählich zur Alleinherrschaft des alleinseligmachenden reinen Religionsglaubens übergehen werde (a. a. O. S. 122). Der Geschichtsglaube, an und für sich als Bekenntnis betrachtet, ist tot an ihm selber; er enthält nichts und führt auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist ein Frohn- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis). Er wähnt durch Handlungen, die für sich keinen moralischen Wert haben, die nur durch Furcht oder Hoffnung abgenötigt und mithin auch einem bösen Menschen möglich sind, Gott wohlgefällig zu werden (a. a. O. S. 118. 122 f.)[1]. Kant verlangt zwar nicht, daß man dem Kirchenglauben den Dienst aufsage oder ihn befehde: sein nützlicher

[1]) Über Kants Stellung zur Lehre von der Genugtuung Christi (a. a. O. S. 123 ff.) vgl. Ritschl, R. u. V. I², S. 455 ff.

Einfluß als Vehikel kann erhalten bleiben, und der ihm anhaftende Wahn von kultischer Pflicht kann paralysiert werden, wenn die Lehrer nur alle Satzungen und Observanzen der verschiedenen statutarischen Glaubensarten nach den Grundsätzen der einen Vernunftreligion auslegen, wie dies Kant selbst getan hat (a. a. O. S. 131 f.). Jedenfalls hat der Lehrer des Evangeliums, das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, den Frohnglauben an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche für an sich nichtig, den moralischen dagegen für den alleinseligmachenden erklärt (a. a. O. S. 137 ff.). Die wahre Religion aber besteht nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung tue oder getan habe, sondern in dem, was wir tun müssen, um dessen würdig zu werden, und das kann niemals etwas anderes sein, als was für sich selbst einen unbezweifelten, unbedingten Wert hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen und von dessen Notwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden kann. Dies ist um so sorgfältiger und öfter einzuschärfen, weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang zum passiven Glauben in sich hat. Und wegen dieses Hanges zum gottesdienstlichen Frohnglauben ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit, als Seelenhirten, jederzeit leicht, ihrer Herde einen frommen Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermaßen einzujagen, daß sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen (a. a. O. S. 143 f.).

In einer „Allgemeinen Anmerkung“ nimmt Kant dann noch zu den Mysterien des Dogmenglaubens Stellung. Er definiert sie als etwas Heiliges, als einen moralischen Gegenstand, der wohl für den praktischen, aber nicht für den theoretischen Gebrauch hinreichend erkennbar und deshalb auch nicht mitteilbar ist. Ob es solche Geheimnisse gibt oder nicht, kann daher nicht a priori und objektiv, sondern nur durch das Subjektive unserer moralischen Anlage entschieden werden. Nun kann es hinsichtlich dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, d. h. des Moralischen, keine Geheimnisse geben, wohl aber hinsichtlich dessen, was nur Gott tun kann, wozu wir nichts tun können, weil es

unsere Kraft und mithin auch unsere Pflicht übersteigt. Allein es nützt uns nichts, hiervon etwas zu wissen und zu verstehen. Was wir unsererseits zur Verwirklichung des höchsten Gutes zu tun haben, ist uns wohlbekannt. Weil wir weder die damit verbundene Glückseligkeit noch die Vereinigung der Menschheit zum Reiche Gottes realisieren können, finden wir uns zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen. Aber was Gott hierbei tut und ob er überhaupt etwas hierbei tut, das liegt vor uns im Abgrunde eines Geheimnisses. Nun hat unsere praktische Vernunft nicht sowohl das Bedürfnis, zu wissen, was Gott an sich selbst, was seine Natur ist, sondern was er für uns als moralisches Wesen ist. Diesem Bedürfnisse entsprechend ist der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1. als heiligen Gesetzgeber, 2. als gütigen Regierer und moralischen Versorger, 3. als gerechten Richter. Doch enthält dieser Glaube eigentlich kein Geheimnis. Er drückt lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte aus und bietet sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar. Er ist gebildet in Analogie zu der dreifachen Obergewalt eines juridisch-bürgerlichen Staates, nur daß, was hier auf drei verschiedene Subjekte verteilt sein müßte, als dreifache Qualität eines einzigen Wesens, des moralischen Oberhauptes des menschlichen Geschlechts gedacht wird. Der Glaube an diese Trinität ist also praktischer Vernunftglaube. Würde aber der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit als Vorstellung dessen, was Gott an sich selbst ist, betrachtet, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimnis sein. Der Glaube an dasselbe, als Erweiterung der theoretischen Erkenntnis von der göttlichen Natur, würde nur das Bekenntnis zu einem den Menschen ganz unverständlichen und, wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das mindeste ausgerichtet würde (a. a. O. S. 148—54). Kant mißbilligt es daher durchaus, daß man die Geheimnisse von der göttlichen Natur, als ob sie ganz populär wären, sogar in die Kinderkatechismen bringt, während sie späterhin doch zu allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für jedermann verständlich werden sollen

(a. a. O. S. 15). Das theoretische Bekennen des Glaubens an die göttliche Natur in ihrer dreifachen Qualität gehört zur bloßen klassischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von anderen historischen Glaubensarten zu unterscheiden. Nur wenige Menschen sind imstande, mit diesem Bekenntnis einen deutlichen und bestimmten, keiner Mißdeutung ausgesetzten Begriff zu verbinden. Die Erörterung desselben kommt vielmehr den philosophischen und gelehrten Auslegern der Bibel zu. Der bloße Buchstabenglaube aber verdirbt die wahre Religionsgesinnung mehr, als er sie bessert (a. a. O. S. 160).

Es ergibt sich aus diesen Prämissen, daß alles, was sich etwa gar als impliciter Kirchenglaube darstellen würde, für Kant erst recht unter den Begriff des Aftergottesdienstes fallen müßte. Wenn eine Religion, sagt er, Glaubenssätze als notwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, aber doch allen Menschen auf alle kommenden Zeiten unverfälscht mitgeteilt werden sollen, so ist sie — will man nicht ein kontinuierliches Offenbarungswunder annehmen — als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes, heiliges Gut anzusehen. Sie kann also nur durch Belehrung der Nachkommenschaft überliefert werden. Der christliche Glaube ist mithin gelehrter Glaube. Auch als solcher könnte er zwar noch als ein theoretisch freier Glaube gelten, wenn er einerseits nicht als Pflicht gefordert würde, und andererseits jedermann gelehrt wäre. Soll dieser Glaube aber auch für den Ungelehrten gelten, so ist er nicht bloß fides imperata, sondern auch ein dem Glaubensgebot blind, d. h. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (fides servilis). Der Glaube an Sätze, von denen der Ungelehrte sich weder durch Vernunft noch Schrift vergewissern kann, wird alsdann zur absoluten Pflicht gemacht und soll als Frohndienst selig machen (a. a. O. S. 175—78). Den impliciten Glauben in seiner allerlaxesten Form kennt Kant anscheinend gar nicht. In der Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie“ (1796; ed. Hartenstein VI, S. 470, Anm.) redet er zwar von einem Despotismus über die Vernunft des Volkes durch Fesselung an einen „blinden Glauben“; aber als Beispiele eines solchen nennt er den Glauben an die Donnerlegion zur Zeit Mark Aurels und an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutte Jerusalems durch ein Wunder

hervorgebrochene Feuer. Es ist also auch hier nur ein expliciter sklavischer Autoritätsglaube gemeint. Kant wendet sich nun gegen die doppelte dilettantische Anmaßung, einmal einen solchen Glauben als echte Philosophie auszugeben, andererseits das Gegenteil desselben „Köhlerunglauben" zu nennen. Demnach hat auch Kant diesen Ausdruck, dessen erste Prägung dann Wilh. Braubach (vgl. oben S. 57) zu Unrecht für sich reklamiert hat, schon vorgefunden. Aber er erscheint ihm höchst befremdlich; denn er fügt hinzu: „gerade als ob die Kohlenbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährlein sehr ungläubisch zu sein". Er weiß also gar nicht, daß das Wort „Köhlerunglaube", das uns zum ersten Male bei Lavater (vgl. oben S. 57 f.) begegnete, erst im Gegensatze zu „Köhlerglaube" gebildet worden ist. Die Köhleranekdote ist ihm mithin unbekannt gewesen.

Nichtsdestoweniger haben wir gerade in Kant den wirksamsten Bekämpfer auch alles impliciten Kirchenglaubens zu sehen. Zweifellos ist es auch auf seinen Einfluß zurückzuführen, wenn in der Folgezeit die protestantische Theologie dem Begriffe der fides implicita auch jeden Nebeneinlaß versagt, ja wenn dieser weithin in Vergessenheit gerät. Dagegen erkennt die Kirche der fides implicita mit Recht in Kant einen Gegner[1], der gerade gegen sie die vernichtendsten Waffen führt, und es ist begreiflich, wenn sie ihm gegenüber sich um so fester hinter die Autorität des hl. Thomas, der ja auch der erste systematische Vertreter des impliciten Glaubens in dessen gemäßigter Form ist, verschanzt. Wir haben hier auf die Widersprüche und Mängel der Kant'schen Religionsphilosophie nicht näher einzugehen. Es ist oft genug darauf hingewiesen worden, wie bei ihm die Wucht der religiösen Gedanken des Christentums, der er sich nicht zu entziehen vermag, mit dem zum Dogma erhobenen Anspruche auf die Autonomie der Moralität sich in einem ziellosen Ringen befindet, wie die Religion, zu der die Moral unumgänglich führen soll, bei ihm doch wieder nur als eine Appendix der letzteren erscheint, wie mit der Nichtachtung jeder geschichtlichen Offenbarung jede Gottesverehrung dahin-

[1]) Vgl. „Stimmen aus Maria Laach", Ergänzungshefte, 1876, 1877 u. 1881; O. Willmann, Gesch. d. Idealismus.

fällt, während mit dem Offenbarungswerte einer Religion ein positiver Kultus solidarisch verbunden ist, wie Kants Auffassung von der Kirche doch in den Bahnen der scholastischen und orthodox-protestantischen Tradition bleibt, mag er auch die Kirche wieder als die unreife und darum zu überwindende Stufe des Reiches Gottes ansehen. Trotz alledem[1] bleibt es sein Verdienst, daß er den intellektualistischen Glaubensbegriff der Scholastik wie der Orthodoxie und des Rationalismus gestürzt hat. Wie J. Kaftan, „Die Wahrheit der chr. Rel.", 1888, S. 203 ff., zutreffend ausführt, hat er mit seiner Lehre vom praktisch-moralischen Glauben den praktischen Glauben wieder zu Ehren gebracht, der, wenn auch nicht dem Kant'schen konform, der Glaube des Urchristentums war, und auf den Luther und Melanchthon (Loci) aufs neue hingeführt haben. Freilich — und das haben wir ja im zweiten Bande ausgeführt — hat die Reformation dem traditionellen Lehrbetriebe der Scholastik nur einen Stoß versetzt, und ihre führenden Geister haben sich nicht zu der vollen und fortdauernden Überzeugung hindurchgerungen, daß die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge nur eine praktische sein könne. Demzufolge ist auch die protestantische Dogmatik wieder in die alte Bahn eingeschwenkt, auf dem Wege der theoretischen Erkenntnis zur Gewißheit des höchsten Gutes zu gelangen. Indem Kant diese Gewißheit allein dem praktischen Glauben vindizierte, ist er wieder dem reformatorischen Grundgedanken gefolgt und hat ihn zur Durchführung gebracht. Weil ihm aber allerdings alles daran lag, die Allgemeingültigkeit der religiösen Gedanken nachzuweisen, ist die Religion als Gesinnung, die er verkündete, doch eine schablonenhafte geblieben. Das Recht der religiösen Individualität hat er dabei verkümmern lassen. Aber eben als Gesinnung hat er die Religion auch von jeder stumpfen Hinnahme fremder Gedanken, wie sie der fides implicita eigen ist, geschieden: „Es ist billig, es ist vernünftig anzunehmen, daß nicht bloß ‚Weise nach dem Fleisch', Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung in Ansicht ihres wahren Heils berufen sein werden, — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein — sondern ‚was töricht

[1]) Vgl. Ritschl, R. u. V. I ², S. 457 ff., Fr. Paulsen, „J. K., sein Leben und seine Lehre", 1898, und „Kant, der Philosoph des Protestantismus", 1899; W. Herrmann in der „Chr. Welt", 1904, Nr. 2.

ist vor der Welt'; selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muß auf eine solche Belehrung und innere Überzeugung Anspruch machen können" (R. i. d. Gr. d. bl. V., S. 196).

Völlig in den Spuren der Kant'schen Religionsphilosophie geht Joh. Heinr. Tieftrunk (1759—1837), Prof. in Halle, in seinem letzten Werke „Die Religion der Mündigen" (1800; 2 Bde.). Von der physischen Unmündigkeit unterscheidet er die moralische, deren Ablegung nicht durch einen Mangel des Verstandes, sondern des Willens gehindert wird. Sie ist also nicht, wie die erste, durch die Gesetze des Daseins verursacht und überwindbar, sondern selbstverschuldet. Feigheit und Faulheit lassen dem „Sapere aude" nicht folgen. Was man selbst haben und tun sollte, bürdet man einem andern auf. Daß man den Schritt zu sittlicher Mündigkeit sogar für gefährlich halte, dafür sorgen sich eindrängende Vormünder, die unter dem Scheine gutmütiger Absicht ihre Mündel in der Gedankenlosigkeit bestärken, damit sie sich ja nicht vom Gängelwagen hinwegwagen. Die Denkungsart und Willensmaxime, aus der Vormundschaft, die da nicht sein soll und, wenn man nur will, auch nicht ist, herauszugehen, ist Aufklärung, ihre allmählich errungene Frucht Aufgeklärtheit (I, S. 6—9). Die entehrende Unmündigkeit, die den größeren Teil der Menschheit das ganze Leben hindurch in ihren Banden hält, umschlingt ihn auch in religiöser Beziehung mit einem aus höllischem Material geflochtenen Seile seit undenklichen Zeiten. Aber es bedarf keiner Macht vom Himmel dazu, es zu sprengen; Wissen und Wollen sind hierfür ausreichend (I, S. 10—12).

„Religion der Unmündigen" ist eine contradictio in adjecto; denn Religion ist eine Angelegenheit des Menschen nur, sofern er seinen Verstand gebrauchen kann und will, also sofern er natürlich und sittlich mündig ist und sich durch seine eigene Vernunft die Regel seines Willens gibt. Es gibt demnach höchstens eine Afterreligion der moralisch Unmündigen, denn für die natürlich Unmündigen kann es weder Religion noch Afterreligion geben, da sie ja ihren Verstand überhaupt nicht gebrauchen. Das Charakteristikum der Afterreligion ist die Befangenheit des Geistes unter Tatsachen und fremder Autorität. Irgendwelche Begebenheiten betäuben seinen Verstand, irgendwelche Urkunden werden ihm aufgedrängt, und

die geschäftigen Vormünder, sich stützend auf Geschichte und Schrift, nehmen das Gewissen des Blödsichtigen in Besitz, um unter der Maske des Seelsorgers damit ihr Spiel zu treiben; denn die Urkunden dürfen natürlich nur das enthalten, was sie darin enthalten sehen wollen. Von der Afterreligion unterscheidet sich die Irreligion, die flugs alle Religion im Namen der Vernunft für Torheit erklärt. Der Afterglaube hat das Prinzip, nichts zu wissen, sondern alles zu glauben, was ihm vorgegaukelt wird. Der Unglaube will alles wissen und nichts glauben, was nicht die Evidenz sinnenfälliger Erkenntnisse für ihn hat. Beide verkennen die Vernunft, jener, weil er auf allen Vernunftgebrauch verzichtet, dieser, weil er nur einen theoretischen Gebrauch der Vernunft zulassen will (I, S. 12—15).

Zwischen beiden aber geht der schmale, doch kenntliche und sichere Fußsteg des Vernunftglaubens, der den Menschen vor Fanatismus wie vor Libertinismus bewahrt und zu völliger Einheit und Zufriedenheit mit sich selbst führt. Dazu muß jedoch der Mensch 1. den Willen haben, allen Vorurteilen, durch die uns die Priester seit Menschengedenken gegängelt haben, — als könnte eine Glaubenslehre nur von Geschichte, Autorität und Vormundschaft ausgehen — frei zu entsagen; er muß unbefangen den Versuch anstellen, ob er nicht durch seine eigene Vernunft Anhaltspunkte (Data) und Kraft genug habe, sich in dieser Angelegenheit selbst zu raten; 2. muß er dementsprechend der Vernunft, als seinem obersten Prinzip, auch das oberste Ansehen einräumen; er muß in ihr und durch sie die Gründe all seines Meinens, Glaubens, Wissens, Wollens und Handelns aufsuchen (I, S. 16—18). Als Religion der Mündigen bezeichnet Tieftrunk hiernach den Vernunftglauben eines sich durch die Selbstmacht des Denkens auf dem Standpunkte moralischer Wesen orientierenden Menschen. Wird hierbei auch manches unter „Glaube“ rubriziert, so ist es doch eben Vernunftglaube, der dem Wissen in keinem Grade nachsteht, wenn er auch der Art nach gänzlich davon verschieden ist (I, S. 16—19).

Auch für Tieftrunk ist somit der Religionsbegriff ein praktischer, insofern derselbe ein Gesetz und Motiv für den Willen enthält, und die ihm anhangenden Sätze, als Religionswahrheiten, sämtlich praktisch sind. Allein auch hierbei tritt das schon oben (vgl. S. 423 Anm.) gerügte Mißverhältnis zwischen der

Kant'schen Religionsdefinition und dem Inhalt der Kant'schen Religionsbestimmung wieder klar zutage. Einmal heißt es: Moral und Religion sind nicht dem Objekte nach verschieden, weil beide die gleichen Pflichten auferlegen (I, S. 166 f.). Dann wieder heißt es: Die Religion gründet überhaupt keine Pflichten, sondern das Pflichtgesetz gründet eine Religion, d. h. Religion zu haben, ist Pflicht. Die gesetzgebende Vernunft gebietet, ihr Gesetz als Gebot eines allmächtigen Willens aufzunehmen (I, S. 168). Endlich heißt es sogar: Wer seine Pflichten erfüllt, der glaubt auch an einen Gott, er mag sich hierüber ausdrücken, wie er will. Denn die Vorstellung, daß etwas Pflicht sei, enthält implicite den Gedanken, daß etwas durch ein Gesetz geboten sei, dessen Machtvollkommenheit durch nichts aufgewogen werden könnte; ein Gesetz aber von solcher Machtvollkommenheit anerkennen ist nichts anderes, als sich vorstellen, daß es dem Gebot der Allmacht gleich sei (I, S. 170, Anm.). Und weiter: Sind unsere Pflichten göttliche Gebote, d. h. identisch mit dem Willensgesetze des Welturhebers, so sind sie auch Gesetze der Freiheit, d. i. eines Systems von Wesen, welche unabhängig vom Naturmechanismus, durch die bloße Vorstellung dieser Gesetze Kausalität haben; ist aber dies, so muß das Dasein dieser Wesen von absoluter Selbständigkeit, sie müssen mithin Personen, d. h. unsterblich sein. Die Unsterblichkeit und Freiheit liegen also implicite in der synthetischen Vorstellung, daß die Pflichten göttliche Gebote sind, und ergeben sich aus ihr, wie ein Schluß aus seinen Prämissen (I, S. 176, Anm.). So wären wir denn wirklich auch hier wieder bei einer religio oder fides implicita angelangt. Denn wenn jeder, der seine Pflichten erfüllt, implicite an Gott und damit wieder implicite an Freiheit und Unsterblichkeit glaubt, wenn es gar nicht darauf ankommt, wie er sich hierüber äußert, so ist tatsächlich ein in die Moralität eingewickelter Glaube zugestanden. Freilich ist damit dem Satze widersprochen, daß Religion zu haben, Pflicht sei; denn man hat sie ja dann eo ipso implicite. Wir dürfen hierzu noch bemerken, daß aus Kants praktischer Vernunft mit ihrem intelligiblen Begriff der Freiheit und ihrer autonomen Erzeugung des Sittengesetzes keineswegs notwendig die Geltung der Religion folgt. Der subjektive Grund der Religion liegt vielmehr in dem Bestreben, die Kollision zwischen dem geistigen Selbstgefühl des Menschen und seiner Beschrän-

kung durch die Natur zu lösen. Bei jenen Begriffen Kants wird aber auf diese Beschränkung durch die Natur, die man in der Religion durch die geistige Macht der Gottheit überwunden sehen will, gar nicht reflektiert (vgl. Ritschl, R. u. V. I², S. 443 ff.).

In Übereinstimmung mit Kant bezeichnet dann auch Tieftrunk wieder die Vernunftreligion als die eine, wahre Religion; denn es gibt nur ein einziges und allgemeingeltendes Sittengesetz, aus dem die moralischen Ideen, welche das Wesen und die Grundlage des Religionsglaubens ausmachen, hervorgehen. Daher sind die articuli puri abzulehnen, die allein aus einer vorhandenen Urkunde des statutarischen Glaubens geschöpft worden sein sollen, ohne daß die Vernunft darauf gekommen wäre oder darauf hätte kommen können. Eben weil solche Lehren auf Geschichte beruhen, haftet ihnen schon das Merkmal des Partikularismus an, und aus diesem Grunde entstehen jene Spaltungen im Kirchenglauben, die doch nicht bloß aus Unart und Unglauben der Menschen zu erklären sind, sowie jene verwerflichen Vorbehalte einer höheren Erkenntnis der besonders Begünstigten in einem Kirchenwesen, wofür das Volk noch nicht reif sei. Was zur wahren Religion gehört, muß an jedermann mitteilbar sein; sonst gehört es zur kirchlichen Gelehrsamkeit oder zur fanatischen Einbildung (I, S. 177—180). Dagegen kann es verschiedene Glaubensarten geben, d. h. verschiedene Formen, sich die Vorstellung des allein durch die Vernunft erkennbaren göttlichen Willens zu versinnlichen. Unter allen bekannten Glaubensanstalten hat das Christentum, das aber mit der Religion Jesu nicht verwechselt werden darf, die schicklichste Form. Trotzdem wird es sich als statutarische Art kaum bis ans Ende der Welt erhalten (I, S. 180 f.; 186 f.). Der Kirchendienst ist leicht; Religion zu haben ist schwer. Denn was ist leichter, als blind zu glauben und zu tun, was die Kirche will? Dieser Glaube fällt einfach mit dem mündlichen Geständnisse und Bekenntnisse, daß man glaube, zusammen (I, S. 191). Unter „blindem Glauben“ versteht demnach auch Tieftrunk nicht das implicite Fürwahrhalten von etwas Unbekanntem, sondern das auf Autorität hin erfolgende wörtliche Nachsprechen nicht durch die Vernunft begründeter Sätze. Einem solchen gebührt eigentlich der Name „Glaube“ überhaupt nicht; denn man kann nicht glauben, was man

will, oder was andere wollen, daß man glauben soll, sondern man kann hierin nur dem Zuge der Gründe folgen. Sagen daher manche, sie glauben, so verstehen sie darunter nichts anderes als ein Nachmachen der Worte und Laute ohne eigenes Nachdenken und Fürwahrhalten (I, S. 192). Hiermit ist aber auch die bei Tieftrunk selbstverständliche Verwerfung der fides implicita deutlich genug ausgesprochen. Gerade solchen Leuten, die nur den Klang der Worte auffassen, hatte ja Bellarmin (vgl. F. i. I, S. 279) das Benefizium dieses Glaubens zugesprochen gemäß Augustins Diktum: „Si propter eos solos Christus natus est, qui certa intelligentia possunt ista discernere, paene frustra in ecclesia laboramus".

Wegscheider (1771—1849), der von Henkes „Lineamenta" und Ammons „Summa theol. chr." stark abhängige Dogmatiker des Rationalismus, geht in seinen „Institutiones theol." (1. A. 1815; hier nach 7. A. 1833) davon aus, daß nach der Kirchenlehre die fides justificans die sichere Überzeugung von der Sündenvergebung um Christi willen und von dem zukünftigen, seligen Leben bedeute, wobei indes ein anderer genereller Glaube vorausgesetzt sei, mit dem wir der gesamten christlichen Religion zustimmen und folgen. Da die Schrift jedoch die „vocabula fidei" nicht präzis genug gebrauche, hätten die Theologen unnütze Mühe darauf verwandt, Natur, Teile, Arten und Gründe des Glaubens subtil festzustellen, und es somit in ihren Definitionen oft an logischer Akribie und gleichmäßigem Urteil fehlen lassen. Obwohl Jesus und die Apostel nur für ihre eigene Autorität Glauben zu fordern scheinen, hätten die älteren Theologen sich doch auf andere Aussagen derselben gestützt und besonders gegen die Papisten die fides explicita mit der bekannten Dreiteilung heftig verteidigt. Die Papisten nämlich verstanden unter fides generalis diejenige persuasio, die allen Dogmen der Kirche zustimmt, und da der gemeine Haufe sich von einer genaueren Kenntnis der Kirchenlehre fernzuhalten pflegt, meinten sie, daß die „fides „implicita s. informis, i. e. cognitione destituta nec nisi, quae „ab ecclesia putantur vera, coeco assensu amplexa", genüge. Hier hat Wegscheider die fides implicita fälschlich mit der fides informis identifiziert; nicht diese braucht von der Erkenntnis verlassen zu sein, wohl aber ermangelt sie der Liebe. Ebenso ungenau bemerkt er unter Berufung auf Hase, daß die fides explicita, welche die evangelische Kirche fordere,

von den meisten Dogmatikern zu Unrecht auf die fides salvifica bezogen werde. Jene Forderung beziehe sich nämlich auf die fides generalis und sei überdies nur relativ zu verstehen, d. h. jeder solle sich, soweit es ihm nach seinen Verhältnissen möglich ist, eine klare Kenntnis des Christentums verschaffen, ohne daß etwa von dieser fides explicita das Heil abhängig wäre. Dabei will Wegscheider nicht in Abrede stellen, daß ein solcher Glaube, der sich allein auf die Autorität Jesu und der Kirche stütze, für die Ungebildeteren auch heute noch heilsam sein könne, bis sie der reineren Belehrung fähig werden. Allein er muß von dem vernünftigen Glauben an Gott, das Urbild der Weisheit und Heiligkeit, wie es uns Jesus vorgestellt hat, geschieden werden. Die wahre fides salvifica ist „constans animi ad deum ejusque voluntatem „strenue sequendam conversi habitus, simul verus et unicus „virtutis et salutis adjunctae fons“ (§ 159) oder „animus ad „Christi exemplum ejusdemque praecepta compositus et ad deum „sanctissimum et benignissimum conversus, quo omnia cogitata „et facta ad deum ejusque voluntatem sanctissimam pie refe„rant“ (§ 155), d. h. der seligmachende Glaube ist das auf Gottes Willen bezogene, ständige Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung.

Zu den der logischen Akribie entbehrenden Definitionen der Theologen zählt Wegscheider auch, daß die zur illuminatio gehörige cognitio als Teil der fides salvifica bezeichnet, und diese wieder zu einem Teil der conversio gemacht werde. Dagegen wird Melanchthon gelobt, daß er in den Loci von 1559 die fiducia von der fides unterschieden habe: „Fiducia est motus in voluntate necessario respondens assensioni“ (vgl. zur Richtigstellung F. i. II, S. 166). Chemnitz, Gerhard und Ammon seien ihm hierin gefolgt. Ferner wird auf den Lombarden verwiesen, der (III, 23) den Glauben als „virtus, qua creduntur, quae non videntur“, definiere. Ebenso habe das Tridentinum (s. 6, c. 8), nachdem es die fides implicita vorgeschrieben (vgl. dagegen F. i. II, S. 236), dekretiert: „Fides virtus theologica princeps vocatur“. Ist nun die fides salvifica weder cognitio noch fiducia, so kann sie nur assensus sein. Aber auch als solcher ist sie natürlich als fides rationalis zu denken, „quae lucem non fugit, sed quaerit“. Wegscheider beruft sich hierbei auf das Wort Ammons („Summa“, 4. A., S. 278): „Rein historische Meditationen lassen in der positiven

Theologie immer etwas von Zweifel zurück. Der Beweis, daß etwas durch das ganze Altertum geglaubt worden ist, hat keinen festen Grund. Die erste Frage ist immer, ob es mit Recht geglaubt worden sei. Die regula recti liegt aber in der Vernunft, nicht in der Geschichte. Es ist also nicht verwunderlich, daß auch Luther sich öfter über die Schwachheit seines Glaubens beklagt hat, denn auch in dieser Lehre ist er den Spuren seines Augustin gefolgt, der nur die fides historica kannte: „Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi" (§ 159, Anm.).

Wie wenig übrigens Wegscheider Grund hatte, was mangelnde logische Akribie der Definitionen betrifft, den Splitter allein im Auge anderer zu sehen, hat Tholuck (Herzogs R. E.[2] XVI, S. 624 ff.) nachgewiesen. Was jener über das Zustandekommen des religiösen Vernunftglaubens (§ 2) ausgeführt hat, ist in der Tat verworren und widerspruchsvoll genug. Wie der Mensch über das mit Hilfe der Sinne und des Intellekts erworbene historische, mathematische und philosophische Wissen hinaus durch die Kraft der vom Intellekt unterstützten Vernunft zu den Ideen, besonders zu denen, die sich auf Religion und Tugend beziehen, hinaufsteigt und zu jener persuasio gelangt, die man fides nennt, wird nicht angegeben, sondern es wird nur gesagt, daß die Vernunft die Ideen faßt und auf eine dem Intellekt angemessene Weise deutlich macht. Ein gewisses Gefühl innerer Nötigung zwinge uns, sie für wahr zu halten. Allein dann werden wieder die getadelt, die den Ursprung der Religion nur auf ein instinktmäßiges Gefühl zurückführen, weil sie damit einer schwärmerischen Mystik Raum schaffen, während die Herrschaft im Menschengeiste allein der Vernunft gebührt. Wie sollte man sonst auch wissen, was an der Religionslehre wahr oder falsch ist? Nun sollte allerdings auch jenes Nötigungsgefühl mit dem rechten Vernunftgebrauch verbunden sein. Aber was ist diese Vernunft, die weder ein Wissen noch ein unmittelbares Gefühl ist? Freilich sollte ja die Vernunft bei dem Erfassen der Ideen vom Verstande unterstützt sein. Also ist dieser es schließlich, der durch die Philosophie die Vernunft führt und ausbildet. Aber durch welche Philosophie? Wegscheider warnt vor einer, die zwar den Namen einer christlichen usurpiere, aber die Ideen der Religion und der Tugend vernichte. Die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels gelten

ihm als Führer zum Atheismus oder Mystizismus (§ 15; 53, c). So gelangt Tholuck mit Hase zu dem Ergebnis, daß die Vernunft Wegscheiders nichts anderes, als der gesunde Menschenverstand sei.

Den Glauben der Kinder betreffend erwähnt Wegscheider noch, daß die kirchliche lutherische Dogmatik ihnen weder fides aliena oder habitualis (gegen die Papisten) noch seminalis (gegen die Reformierten), wohl aber eine fides propria, implicita und directa zugesprochen habe, während den Erwachsenen eine explicita und reflexa beigelegt wurde (§ 170, g.). Es ist für den Rationalisten selbstverständlich, daß bei Neugeborenen, die nicht einmal ihrer selbst bewußt sind, die fides überhaupt keinen Platz haben kann, wie wir schon bei Döderlein (vgl. oben S. 416 ff.) sahen.

Dav. Schulz (1779—1854), Prof. in Breslau, ist in seiner „Christl. Lehre vom Glauben" (neue Bearbeitung der Schrift „Was heißt Glauben, und wer sind die Ungläubigen?"), Lpzg. 1834, nur beiläufig auf die römische Lehre von der fides implicita zu sprechen gekommen. „Der zur Zeit zahlreichste und am weitesten verbreitete Haufe von Christusbekennern, welchen seine Priesterschaft die alleinseligmachende Kirche nennt, sagt: Alles mußt du für unfehlbar gewiß halten, was die untrügliche Mutter aller Gläubigen, unsere heilige katholische Kirche oder deren Oberhäupter und Repräsentanten, die sichtbaren Stellvertreter Gottes und Christi auf Erden, — — zu glauben und zu tun teils in früheren Zeiten vorgeschrieben haben, teils noch anzuordnen für gut achten werden" (S. 8). Daß er hiermit die römische Kirche nicht bloß im allgemeinen als die Gebieterin des sacrificio del intelletto bezeichnen, sondern speziell zum Ausdruck bringen will, daß man als deren Glied schon jetzt implicite glauben muß, was sie in Zukunft einmal lehren wird, beweist sein Hinweis auf die Schriften des freisinnigen Katholiken Fr. Wilh. Carové[1],

[1]) Dieser „Laie in unabhängiger, vereinsamter Stellung, der den Katholizismus auf sein Prinzip der alleinseligmachenden Unfehlbarkeit drängte und mit tatsächlichen Beweisen gegen dieselbe quälte" (Hase), definiert in seiner Schrift „Was heißt röm. kath. Kirche?" (Altenbg. 1828): „Die Laien glauben nicht nur das, was diese sprechende, lehrende, richtende, regierende Kirche ihnen im Glaubensbekenntnis ausdrücklich zu glauben gebietet, sondern auch alles, was diese Kirche ihnen künftig zu glauben vorsetzen wird; denn auch dies ist ihnen ja ausdrücklich zu glauben geboten, daß sie auch alles nicht ausdrücklich Bekannte glauben müssen, — wenn es

dem natürlich die fides implicita wohlbekannt ist, sogar in ihrer laxesten Form. — Auf evangelischer Seite sieht Schulz die mit Unrecht evangelisch genannten Symbol- oder Kirchgläubigen auf demselben Wege, der ins Joch der Papstgewalt zurückführt, da sie im Gegensatz zu den Verfassern der Symbole die Schrift nicht mehr als Richtschnur des Glaubens anerkennen. Eine dritte Klasse gegenwärtiger Christen — es sind die Pietisten gemeint — bezeichnet sich ausschließlich als Gläubige, wiewohl sie den notwendigen Glauben auf einen kleineren Umfang, als die vorige, einschränkt und in etlichen Lehrpunkten sogar durchaus heterodox ist. Sie betonen die Lehre von der Erbsünde und der absoluten Unfähigkeit zum Guten, vom Teufel und dessen Gewalt, von der stellvertretenden Genugtuung und der Versöhnung mit dem erzürnten Gott, von der urplötzlich und unwiderstehlich rettenden Gnade durch wunderbare Erleuchtung und Umwandlung des verworfensten Sünders in ein nun vorzugsweise geliebtes, gläubiges Gotteskind, und von ewiger Verdammnis aller, die nicht solches Glaubens leben. Eine vierte Art sind die Buchstabengläubigen, die jedem Schriftwort von Gen. 1 bis Apok. 22 glauben, obgleich es doch schon vor Abschluß des Kanons Gläubige gegeben hat, Christus vom alttestamentlichen Kanon den freiesten Gebrauch macht und die neutestamentlichen Schriften, als Gelegenheitsschriften, eingeschränkte Bestimmung haben (S. 14f.; 17—19; 24 ff.).

Der Glaube, welchen die heiligen Bücher lehren, ist etwas ganz anderes. Es ist Schulz zum Lobe anzurechnen, daß er mit der Deutung des Glaubens als Vertrauen Ernst macht. *Πιστός* ist nach der Schrift der, der Gott traut, d. h. an Gott und dem, was Gottes ist, mit ganzer Seele festhält und seine Zuversicht darauf setzt. *Πίστις* aber ist die Gemütsbeschaffenheit eines

---

ihnen von der Kirche, d. h. von deren geistlichen Regenten, zu glauben vorgesetzt wird (S. 90). — Ferner: „Diejenigen, welche sich zu dieser Lehre bekennen, bilden den Körper der röm. kath. Kirche — — —, sei es nun, daß sie, als Laien, nur im allgemeinen und in Masse das zu glauben bekennen, was die röm. kath. Kirche glaubt, oder daß sie, als gemeine Kleriker, auch im einzelnen und ausdrücklich sich zu dem bekennen, was die röm. Kirche zu glauben vorschreibt — — —, oder endlich, daß sie als Bischöfe selbst, als Stellvertreter des Papstes, am Regiment der Kirche teilnehmen“ (S. 108). Vgl. desselben „Alleinseligm. Kirche“ (1827), II, S. 50.

πιστός, und πιστεύειν heißt sich in der Gemütsverfassung eines πιστός befinden und darin — was die Endung εύειν ausdrückt — beständiglich und kräftiglich verharren. Indem die πίστις so als Gemütsbeschaffenheit gedacht wird, tritt darin die Erkenntniskraft, ohne jedoch ausgeschlossen zu sein, in gewisser Weise zurück, während die Kraft des Gefühls und Willens vorherrscht (vgl. Neander, Gesch. d. Pflanzung und Leitung der chr. K., II, S. 434). Die Idee von Zuversichtlichkeit, zweifelsfreier Gewißheit ist somit der erste und wesentliche Bestandteil der Bedeutung von πίστις. Glaube ist ein Sichverlassen auf einen, auf den man sich verlassen kann. Ein solches bedarf natürlich auch eines vorausgehenden Wissens von dem, dem man vertrauen soll. Aber diese selbstverständliche Voraussetzung gehört nicht zur Bedeutung des Wortes πίστις. Für den Rationalisten Schulz besteht sie in der unmittelbar gewissen Annahme einer göttlichen Weltordnung und eines höchsten Gutes sowie der lebendigen Gottesidee im Menschengeiste (S. 61 ff.). Dieses Gewißsein der Seele von Gott geht aus einem absolut freien Akte oder, wenn man lieber will, aus dem allgemeinen, ursprünglichen Bewußtsein des Menschengeistes notwendig von selbst hervor (S. 113 f.). Man wird also der göttlichen Vorsehung wie der eigenen Berufung zum Reiche Gottes, als dem höchsten Gute, nicht erst in Christus gewiß, sondern diese ewigen göttlichen Ideen stehen der Vernunft a priori fest. Ist aber der Glaube Zutrauen, so kann damit auch wirklich nur die Vorstellung und Erwartung von etwas Gutem notwendig und wesentlich verbunden sein. Es ist also ausgeschlossen, daß Gespenster, Hölle, Teufel, in alter Zeit geschehene Wunder u. dgl. oder Gottes Zorn und Strafgericht sein Objekt sein könnten (S. 61—77). Die Bedeutung von Fürwahrhalten ist an den meisten Stellen des N. T. nicht einmal als möglich zu denken. Πιστεύειν τῷ θεῷ und εἰς θεὸν ist hier dasselbe. Glaube ist demnach die den ganzen Menschen durchdringende Kraft des Geistes, vermöge deren er mit unwandelbarer Zuversicht auf Gott, d. h. auf die ewige Wahrheit und das höchste Gut vertraut, in dieser Zuversicht lebt und webt, Taten vollbringt, jedem Schicksal trotzt und selbst dem Tode furchtlos entgegentritt (S. 84 f.).

Hatte Schulz bisher bei der Aufstellung seines Glaubensbegriffes die Funktion des Erkennens nicht nur zurücktreten

lassen, sondern sogar als nicht zum Wesen der πίστις gehörig bezeichnet, so ist ihm doch wieder der auf die höchsten Ideen der Menschheit gerichtete Glaube selbst ein ideales Wissen (S. 113 f.), und an anderer Stelle fordert er für das Zustandekommen desselben die Beteiligung aller drei seelischen Funktionen. Eine einseitige Vorherrschaft des Erkenntnisvermögens führe zu Gnostizismus, Scholastizismus, Dogmatismus und Rationalismus, eine einseitige Vorherrschaft des Gefühlsvermögens zu Enthusiasmus und Mystizismus, eine einseitige Vorherrschaft des Willensvermögens zu Pietismus, rationalistischem Moralismus und Pelagianismus. Wiederum sei der Gottesglaube ohne Erkenntnis blind, ohne Willen tot, ohne Gefühl begeisterungslos (S. 112 f.). Daß er bloß im Abhängigkeitsgefühle bestehe (Schleiermacher), wird abgelehnt, weil ihm nicht minder das Gefühl der Erhebung, der Freiheit unseres Geistes von den Schranken endlichen Daseins, der zuversichtliche Aufblick zum Unendlichen beiwohne. Über dem demutsvollen Bewußtsein, daß wir ohne Gott nichts vermögen, steht die feste Überzeugung, daß wir durch ihn alles ausrichten können. So berechtigt diese Kritik des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes ist, so ungenügend ist es, wenn Schulz die Bedeutung des Gefühls innerhalb des Glaubensbegriffes nur auf das zum Affekt der Begeisterung gesteigerte einschränkt. Daß er aber doch eine solche Begeisterung vom Glauben fordert, zeigt, wie manches andere in den eben wiedergegebenen Ausführungen, daß der Höhepunkt des Rationalismus überschritten ist, dessen verstandesmäßige Demonstration gerade der Begeisterung in der Religion am wenigsten Raum ließ.

Wie bezüglich des πιστεύειν εἰς θεόν, so bestrebt sich Schulz auch bezüglich des πιστεύειν εἰς Χριστόν die Deutung des Glaubens als Vertrauen festzuhalten, so zwar, daß das allein in der natürlichen Gotteserkenntnis begründete Vertrauen anscheinend zurücktritt. An Christus, den Sohn Gottes, den Erlöser glauben ist von der glaubensvollen Zuversicht auf Gott zu verstehen, der diesen Weltheiland gegeben und gesendet hat als bevollmächtigten Vermittler des Heils, als sichtbaren Stellvertreter des unsichtbaren Gottes, als Gründer und Herrn des neuen Gottesreichs zur allgemeinen Menschenbeseligung, als erhabenstes Vorbild. An Christus glauben heißt sich auf den göttlichen Mittler und Heiland der Welt

und durch diesen auf Gottes Gnade verlassen, in seiner Gemeinschaft allein Rettung und Seligkeit finden; denn Christi Sache war Gottes Sache. Es bezeichnet das kindliche, fromme Vertrauen eines Christen zu Gottes Vaterhuld, das durch die Anerkennung des Erlösers vermittelt und insofern auf diesen zunächst gerichtet ist (S. 86—89). Die Menschen vor Christus konnten nicht an ihn glauben, sondern nur auf einen Messias hoffen. Nirgends redet die Bibel von einem Sichverlassen auf einen, der noch nicht existiert. Christus hat nicht verlangt, daß die Jünger an den kommenden Parakleten oder an seine ihm noch selbst bevorstehenden Schicksale glauben sollten. Auch bei der Formel: „Ich glaube an eine Auferstehung des Fleisches" ist deshalb Ausdruck und Sache gleich unbiblisch.

Doch schon die oben angeführte begründende Apposition, daß Christus „als erhabenstes Vorbild" Objekt des Glaubens sei, mußte befremdend wirken, zumal Schulz unmittelbar vorher besonderes Gewicht darauf legt, daß Christus selbst sein Vertrauen auf den Vater gesetzt habe, womit er also als Subjekt der Religion gewertet wird. Tatsächlich kommt Christus auch für Schulz lediglich als das religiös-sittliche Ideal in Betracht, und dies tritt da am deutlichsten hervor, wo er denen ein gewisses Entgegenkommen zeigen will, die schlechterdings zwischen Glauben an Gott und Glauben an Christus scheiden möchten. In diesem Falle müsse man den Bestandteil des eigentlichen Vertrauens, des gewissen Verlassens auf die göttliche Hilfe vorzugsweise dem Gottglauben[1] zuschreiben, hingegen das Element des lebendigen Strebens zu Gott, den Anschluß an den Erlöser, das unablässige Trachten, dessen Gestalt anzunehmen, dadurch zu Gott zu kommen und der Seligkeit teilhaftig zu werden, als Glauben an Christus bezeichnen (S. 94—97; 117—24; 128 ff.). Diese religiös-sittliche Gesinnung gemäß dem Vorbilde Christi ist es auch allein, die den Menschen rechtfertigt. Nicht ein großer Sündenablaß, sondern das Ablassen von der Sünde war mit der Sendung des Erlösers beabsichtigt (S. 137—67). Gewiß kommt auch Schulz von diesem Standpunkt aus zur Abweisung einer

[1]) Diesen Ausdruck akzeptiert Schulz als die relativ beste Wiedergabe des biblischen Wortes πίστις, weil darin die Existenz Gottes, auf deren Demonstration sich die Schrift nirgends einlasse, als gewiß vorausgesetzt erscheine. Die Übersetzung nur mit „Glaube" sei die Quelle wunderlichster Mißverständnisse (S. 94 ff.). Vgl. auch Kant, R. i. d. Gr. d. bl. V., ed. Kehrbach, S. 113 f.

bloßen fides historica an die Daten des Lebens Christi wie der dogmatischen Spekulationen über die Vereinigung zweier Naturen in einer Person und dreier Personen in einer Gottnatur. Er verweist auf die Ablehnung der articuli supremi in der ersten Ausgabe der Melanchthon'schen Loci. Wie schon Semler, Spalding u. a. es vor ihm getan, zitiert auch er: „Christum erkennen heißt seine Wohltaten erkennen“ [1] (S. 117 ff.). Allein der Mangel an Präzision in den immer erneuten Ansätzen zu zum Teil recht schwülstigen Definitionen des Glaubensbegriffes führt bei Schulz unvermeidlich zu Widersprüchen. Bald wird zugestanden, daß der Glaube an Christus, sofern er auf die Tatsachen des christlichen Offenbarungs- und Erlösungswerkes bezogen wird, mehr Positives, als der Gottglaube im allgemeinen enthält (S. 131 f.). Bald wird geleugnet, daß der Glaube an Christus den allgemeinen Gottesglauben wesentlich verändert habe; denn in diesem habe ja auch Christus gelebt, und er trage seine Verbürgung in sich selbst und „in der gesunden Menschenbrust“ (S. 117 ff.). Bald endlich wird die Anwendbarkeit des absoluten Glaubensbegriffes auf das eine Wesen beschränkt, das der ewige Urquell und allmächtige Träger aller Dinge ist, während Christi Erhabenheit und Göttlichkeit eine begrenzte ist (a. a. O.).

Enthält der Glaube — wie Schulz weiterhin ausführt — die auf Gott gerichteten Gedanken und Bestrebungen der Seele, so ist er vollkommen frei. Kein anderes Maß und keine andere Grenze können ihm gesetzt werden, als objektiv die göttliche Wahrheit und das ewig Gute selbst und subjektiv die Fähigkeit, Kraft und Bildung eines jeden in seinem eigentümlichen Geistesleben und dessen allseitigen Tätigkeiten. Wohl folgt der Glaube zunächst der Autorität der Eltern; ebenso wendet sich auch das Vertrauen der Menge in Glaubenssachen Männern von redlichem Sinne, ausgezeichnetem Geiste und weitreichendem Einflusse zu. Selbst evangelische Christen in großer Zahl kommen ihr Leben lang zu keiner unabhängigen Glaubensgewißheit. Die einen hindert der Druck des äußeren Lebens, die andern die damit gewöhnlich verbundene

[1]) Heinr. Hoffmann, „Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung“ (Ztsch. f. Th. u. K. 1906, S. 241) hat zutreffend darauf aufmerksam gemacht, daß die Aufklärung trotz all ihres Intellektualismus gegenüber dem der Orthodoxie auch diesen stark antiintellektualistischen, vorwiegend auf praktische Frömmigkeit gerichteten Zug an sich getragen hat.

Ungeübtheit im Gebrauch der eigenen Seelenkräfte, die dritten Trägheit, die vierten Hemmung durch hierarchische Gewalt. Aber dabei sollte es doch nicht bleiben. Wer sich freilich freiwillig unter die Knechtschaft fremder Religionsmeinungen begibt, dem ist weder zu helfen, noch ist er zu beklagen (S. 168—74). Der wirklichen Not auf dem Gebiete religiöser Erkenntnis bei den simplices steht also dieser Rationalismus kühl bis ans Herz gegenüber. Die scharfe Abwehr jedes Gewissenszwanges, die Schulz mit Zitaten aus Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft stützt, dürfte demnach allein den Gebildeten zugute kommen (S. 175—86). Die Einheit und Einigkeit im Glauben kann, wie hierzu ausgeführt wird, nicht in der Einerleiheit einer bloßen Glaubensformel, sondern nur in der Einheit und Gemeinschaft des Geistes, in gleicher Gesinnung und Bestrebung bestehen. Einhelligkeit der religiösen Vorstellungen habe es zu keiner Zeit gegeben und könne es auch nicht geben. Die Einheit des Glaubens in der römischen Kirche ist nur eine gewaltsam erzwungene Gleichheit der Knechtschaft aller Christen, der sich aus freiem Entschlusse kein gesundes Gemüt unterwerfen kann. Nur der ewige Geist des Christentums oder der wahren Religion selbst, die gemeinsame, tatkräftige Liebe zur Wahrheit und zum Guten, d. h. der rechte Glaube, vermag, wie wieder unter Berufung auf den unverstandenen Luther ausgesprochen wird, die rechte, dauernde und beglückende Einheit und Einigkeit der Menschen zu schaffen. Allein in der Gemeinschaft aller redlich Gesinnten und Weisen offenbart sich das ewig Wahre, Gute und Schöne mehr und mehr. Aller Geist des Wahren und Guten ist Gemeingeist, der hl. Gottesgeist selbst (S. 187—196). Für diese Gemeinschaft bürgt die Einheit des Menschengeistes, welche gewisse unleugbare Vernunftwahrheiten immer wieder als Gemeingut aufzeigt. Schon diese Behauptung Schulz' würde die obige, daß es eine Einhelligkeit religiöser Vorstellungen weder je gegeben habe, noch geben könne, stark einschränken. Im Widerspruche zu den letzten Gedankenreihen aber redet dann Schulz doch wieder von erkenntnismäßiger Fortbildung auf religiösem Gebiete und von einzelnen Glaubensüberzeugungen im engeren Sinne, über die unter den Christgläubigen notwendigerweise Übereinstimmung sein müsse. Ihre Zahl ist allerdings nur klein. Die Gutgesinnten treffen teils schon von selbst darin

zusammen, teils können sie durch zweckmäßige Belehrung leicht dafür gewonnen werden, wie mit dem der Aufklärung eigenen Optimismus erwartet wird. Es sind dies Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, Vorsehung und Vaterliebe, glaubensvoller Anschluß an den gottgesandten Erretter des Menschengeschlechts von Irrtum und Sünde, verbunden mit unerschütterlichem Vertrauen auf die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Lehre, auf den Segen seines heiligen Lebens und seines liebevollen Aufopferungs- und Befreiungstodes für seine Brüder, endlich der feste Glaube an den göttlichen Geist des Guten und der Wahrheit, der im Reiche Gottes alles regiert und, wie das Ganze, so das einzelne zu seinem Ziele führt. Diese Glaubensüberzeugungen ergeben sich teils aus dem Wesen der Religion selbst und eines richtigen Glaubensbegriffes, teils werden sie durch die christliche Religion bestätigt und näher entwickelt. Die historischen Tatsachen des Urchristentums unterliegen der historisch-kritischen Forschung, sind aber in der Hauptsache genügend gesichert. Bei der Möglichkeit verschiedener Vorstellungen von denselben Ereignissen muß jedem die Wahl freigestellt bleiben ohne Nötigung zu unbedingter Anerkennung. — Auf viele religiöse Fragen gibt es für uns hienieden überhaupt keine gewisse Antwort. In manche übersinnliche Dinge gewinnen wir nur nach und nach mit fortschreitender Geistesentwickelung eine immer hellere Einsicht. Die wahren Geheimnisse soll man bescheiden auf sich beruhen lassen und keinen Gewaltsprung in das Gebiet des Phantastischen tun. Jedenfalls muß sich der Mensch, ohne alles, was er nicht zu fassen mag, zu verwerfen, der Schranken aller menschlichen Erkenntnis bewußt bleiben (S. 197—210[1]).

An dieser Stelle erwähnt Schulz lobend eine Abhandlung des Kieler Professors Fr. Burgh. Köster „De fidei modestia", 1832). Sie bietet eine neue Definition des Köhlerglaubens, die von der Herkunft und Geschichte des Begriffs auch nicht mehr die geringste Ahnung hat. Im Zeitalter der Aufklärung wird der Köhler zum Typus des expli-

[1]) Über Schulz als wahrscheinlichen Verfasser des noch heute weitverbreiteten Gedichtes „Mein Glaube" („Ich glaube, daß die schöne Welt regiere" etc.), dessen letzte Strophe kategorisch ablehnt, daß der Weltenrichter den Dichter einst nach dessen Glauben prüfen werde, vgl. meinen Aufsatz im Ev. Kchbl. f. Schles. 1903, Nr. 29—31.

citen Aberglaubens[1]. Köster beschreibt die fides carbonaria als eine, „quae limitum suorum minime sibi conscia, coeco velut impetu ad res divinas cum terrestribus miscendas fertur". Wohl sei sie in der Gegenwart durch Verbesserung des öffentlichen Unterrichts sehr geschwunden. Aber von dem fast unausrottbaren Aberglauben an Wunderzeichen, Zauberkünste und Wahrsagerei zu geschweigen, sei es doch nicht minder ein Köhlerglaube, wenn man die öffentliche Gottesverehrung für ein Verdienst in Gottes Augen halte, nach dem Tode sinnliche Belohnungen erwarte oder sich ohne wahre Reue, allein von dem kirchlichen Absolutionsritus Sündenvergebung verspreche. Einem derartigen Aberglauben mehr oder minder zugetan erscheinen die Theosophen, Mystiker, Pietisten und Fanatiker, kurz alle, die sich einer göttlichen Erleuchtung außerhalb der Schrift und über diese hinaus rühmen, mögen sie nun, wie Jak. Böhme, diese Erleuchtung im Intellekt oder, wie die Mystiker, im Gefühl, oder, wie die Pietisten, in dem zu Gott bekehrten Willen suchen oder mögen sie, wie die Flagellanten und die Wildenspucher (1823), in wildem Fanatismus göttliches und menschliches Recht mit Füßen treten. An den Herrnhutern wird zwar anerkannt, daß sie den Glauben, als er aus Deutschland beinahe ausgewiesen zu sein schien, beständig festgehalten und daß die meisten von ihnen den Mißbrauch des Loses und das maßlose Vertrauen auf die Wunden des Erlösers aufgegeben haben; jedoch mit dem verwegenen Vertrauen auf die Wirksamkeit ihrer Gebete rangieren sie noch unter die Vertreter des Köhlerglaubens im Köster'schen Sinne (S. 33 f.). Es bedarf keines weiteren Nachweises, daß die oben angeführte Definition mit keiner der am Ende unseres zweiten Kapitels (vgl. oben S. 63) zusammengestellten noch eine Verwandtschaft zeigt. Der Köhler, der, einem blinden Triebe folgend, Göttliches mit Irdischem vermengt, kommt garnicht als das versprengte Glied seiner Kirche in Betracht, das mit deren Glaubenslehre gar keine Bekanntschaft mehr oder nur noch eine minimale aufweist, sondern als der Naturmensch, der in der geheimnisvollen Einsamkeit des Waldes abergläubischen Vorstellungen besonders zugänglich ist. In der originalen Fassung der Anekdote begnügt sich der Köhler

[1]) Man vergleiche hierzu auch das Verhalten der Köhlerfamilie in Schillers „Jungfrau von Orleans" (V, 3).

mit dem impliciten Glauben an das Glaubensquantum, das durch den Glauben der Kirche legitimiert ist. Nach Köster liegt der Glaube des Köhlers jenseits der Grenzen, die dem wahren Glauben durch die Schrift gesteckt sind („fides limitum suorum minime sibi conscia"). Es ist also ein falscher Glaube.

Ein Rückblick auf die Zeit der Aufklärung bestätigt uns, daß hier am konsequentesten mit jeder fides implicita gebrochen ist. Wie Heinr. Hoffmann (vgl. oben S. 444, Anm.) die Frömmigkeit dieser Epoche zutreffend skizziert hat, ist die eigene, selbständige Überzeugung, wie auf allen Gebieten, so auch auf dem religiösen allein ausschlaggebend. Jeder einzelne erkennt aus eigener Vernunft und Kraft die religiöse Wahrheit. Die kirchlichen und theologischen Autoritäten sind abgetan. Alles, was Geltung haben soll, hat sich vor dem Richterstuhle der Vernunft zu rechtfertigen. Dem Intellektualismus der Orthodoxie, den auch der Pietismus bekämpfte, tritt hier ein nicht minder starker Intellektualismus entgegen, denn „das, was man Vernunft nannte, war nichts anderes, als der zergliedernde und demonstrierende Verstand, der in jener Zeit die Vorherrschaft führte". Dem Verstande steht es als bewiesen fest, daß es einen Gott gibt, dessen gütige und weise Vorsehung sich in dieser Welt offenbart. Der Verstand demonstriert die Glaubwürdigkeit der Schrift und deren Berechtigung, als Offenbarungsurkunde zu gelten etc. Was sich im Feuer der Verstandesprüfung nicht bewährt, verfällt der Kritik. Wenn Schulz von Geheimnissen in der Religion redet, die man auf sich beruhen lassen soll, so zeigt sich auch darin bereits der Verfall des Rationalismus. Die Aufklärung kennt keine Geheimnisse in der Religion. Die Religionswahrheiten sind für sie „die natürlichste Sache von der Welt, wozu Glaube eigentlich gar nicht mehr nötig ist, da die Vernunft ihren Beweis vollständig führt". Und damit ist die religiöse Wahrheit eine für alle gültige und unveränderliche. Jeder einzelne gelangt bezüglich seiner Weltanschauung zu dem gleichen Resultate; wie Schulz sagte: Alle Gutgesinnten treffen darin überein. Hieraus wird es aber verständlich, worauf H. Hoffmann gleichfalls hingewiesen hat, daß die Frömmigkeit der Aufklärung durchaus praktischer Art ist; sie ist Lebensweisheit, die uns lehrt gut zu sein und glücklich zu werden. Dem entsprechend soll die Religion praktisch, schlicht und auch dem Laien verständlich vorgetragen werden.

Auch diese Forderung versperrt der fides implicita den Zutritt. Dabei soll es der Aufklärung unvergessen bleiben, daß ihr starker Vorsehungsglaube, dem es sich naturnotwendig aus dem Wesen Gottes ergab, daß alles gut sein muß, auch über das Rätsel menschlichen Leidens triumphiert hat. Gewiß ist es richtig, daß sie in ihrer frohen, optimistischen Welt- und Lebensbetrachtung die Tiefen des Leides ebensowenig ermessen hat, wie die Macht der Sünde; aber hier hat sie es tatsächlich an dem impliciten Vertrauen nicht fehlen lassen, daß auch das Leid doch das Gute für uns sei, ob wir es auch nicht erkennen. „Hier hört einmal ihre Demonstrationslust auf, und der Glaube, der sich gegen den Schein behauptet, tritt in sein Recht; wie es Leibniz einmal schön ausgesprochen hat: wolle man den Weltlauf als gut erkennen, so müsse man gleichsam von den Sternen herab die irdischen Dinge betrachten. ‚Und ob man gleich nicht jedesmal den rechten Punkt des Anschauens sofort mit dem Verstande finden kann, soll man sich doch vergnügen, daß man wisse, es sei dem also, daß man ein Wohlgefallen an allen Sachen haben würde, wenn man sie recht verstünde.‘ Das Paulinische Wort: ‚Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen‘, ist eins der Lieblingsworte der Aufklärungszeit“ (a. a. O. S. 245).

Kapitel XII.

Von Schleiermacher bis zur Gegenwart.

Wohl hatte Kants Kritik die Prätension der Aufklärung, daß man Glaubenslehren wie mathematische Sätze demonstrieren könne, gründlich ad absurdum geführt (vgl. oben S. 419 ff.). Das hat aber nicht gehindert, daß sich der theologische Rationalismus noch Jahrzehnte nach Kant erhalten hat. Es ist eine durchaus zutreffende Beobachtung, daß Kant selbst zunächst rationalistisch gewirkt hat, und seine kritische Philosophie zu einer moralischen Vertiefung des Rationalismus geführt hat (vgl. Sänger, a. a. O. S. 163 ff.). Um so bedeutsamer ist Schleiermachers (1768—1834) Eintreten für die Selbständigkeit, das eigentümliche Wesen und Recht der Religion. Liegt mir auch nur eine einzige Aussage von ihm vor, die direkt gegen die katholische Lehre von der fides implicita gerichtet ist, so lassen doch alle Sätze, welche die Definition der Frömmigkeit als eines Wissens ablehnen, ein implicites Wissen erst recht als absurd erscheinen. Schon in seinen „Reden" von 1799 verneint er, daß es sich in der Religion darum handle, zu glauben, was ein anderer gedacht oder gefühlt hat. Das müsse gerade abgelegt werden. Sollte die Frömmigkeit in einem Wissen bestehen, so wäre sie — wie dann in der „Glaubenslehre" (3. A., § 3, S. 11) ausgeführt wird — entweder dasjenige Wissen ganz oder doch das Wesentliche davon, welches als der Gesamtinhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird. Sonach wäre das Maß des Wissens das Maß der Frömmigkeit, und der beste Inhaber der Glaubenslehre der frömmste Christ. Das wird doch aber niemand

annehmen, auch wenn man unter jenem besten nur den verstehen wollte, der sich am meisten an das Wesentliche, d. h. also an die Fundamentalartikel, hält und dieses nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken vergißt. Auch in diesem Falle könnten mit gleicher Vollkommenheit des Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen, und mit gleicher Frömmigkeit sehr verschiedene Grade des Wissens. Will man aber unter Frömmigkeit nicht sowohl den Inhalt jenes Wissens als vielmehr die den Vorstellungen beiwohnende Gewißheit, also den assensus verstehen, so daß die Stärke der Überzeugung das Maß der Frömmigkeit wäre, so macht Schleiermacher hiergegen geltend, daß in allen anderen eigentlichen Gebieten des Wissens die Überzeugung selbst kein anderes Maß habe, als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Auch in diesem Falle würde demnach der frömmste Christ der sein, der die religiösen Sätze am klarsten einzeln und im Zusammenhange denkt; oder die religiöse Gewißheit müßte eine andere sein und ein anderes Maß haben. Daß man eine Anzahl Glaubenssätze, ohne sie zu kennen, entweder auf fremde Autorität hin oder in einem allgemein gehaltenen Satze, dem sie logisch untergeordnet sind, implicite für wahr halten könne, würde somit für Schleiermacher erst recht ein Ungedanke sein. Das Wissen, welches die Glaubenslehre bildet, will er vielmehr nur so zur Frömmigkeit in Beziehung setzen, daß diese allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, dasselbe aber nur entwickelt werden kann, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit innewohnt. Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt (a. a. O. I, § 15, S. 99). Erst indem die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins mit organisiertem Wissen verbunden werden[1], entstehen Glaubenssätze von darstellend belehrender Art, dogmatische Glaubenssätze, bei denen der höchstmögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird (a. a. O. I, § 16, S. 101); aber auch sie müssen ihren letzten Grund ausschließlich in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, nicht in theoretischen Motiven haben (a. a. O. I, § 15, S. 101); sie sind also nicht vernunftmäßig zu erweisen.

[1]) Vgl. Frank, Gesch. d. prot. Theol. IV, S. 216. 218.

Damit hat Schleiermacher, nachdem schon Lessing, Semler und Herder für die Scheidung von Glaube und Glaubenslehre, Religion und Theologie eingetreten waren, zum ersten Male diese Unterscheidung praktisch in der Theologie durchzuführen unternommen (vgl. hierzu Kattenbusch, „Von Schleiermacher zu Ritschl", 3. A. 1903, S. 4 ff.) und so in seiner Weise für sich selbst Orthodoxie und Rationalismus überwunden. Für diese beiden kam es doch beim Glauben in erster Linie auf die Aneignung einer Summe von Vorstellungen, von „Lehren" an. Für die Orthodoxie waren es die aus der Bibel belegten, bekenntnismäßig fixierten, notwendigen credenda, für den Rationalismus die an Zahl geringeren, natürlichen, vernunftgemäßen Wahrheiten, die für die Orthodoxie articuli antecedentes gewesen waren. „Der ganze Streit zwischen Orthodoxie und Rationalismus in der Dogmatik erscheint schließlich als der um ein größeres oder geringeres Quantum von credenda und um das größere oder geringere Recht der ‚Vernunft' in der Theologie" (Kattenbusch, a. a. O. S. 5). In dem Kampfe gegen allen äußerlichen, blinden Autoritätsglauben ist Schleiermacher natürlich ein Bundesgenosse des Rationalismus. Allein während dieser sich immer noch darin gefiel, den von ihm beibehaltenen, kleineren Kreis vernunftgemäßer credenda auch in der Bibel aufzuzeigen und von deren äußerer Autorität sich bestätigen zu lassen, hat Schleiermacher auch diesen aus der Orthodoxie übernommenen Rest abgestoßen. Das Ansehen der Schrift kann nicht den Glauben an Christus begründen, vielmehr wird dieser schon vorausgesetzt, wenn man der Schrift ein besonderes Ansehen einräumt. Sonst würde man ungläubigen Gemütern zuerst einen Glauben an die Autorität der Schrift aufdrängen müssen, damit sie dann zum Glauben ân den Erlöser kommen. Dieser Glaube an die Schrift könnte nur auf Vernunftgründe aufgebaut sein. Um ihn zu gewinnen, müßten alle Menschen kritischen und wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs fähig sein, oder die Ungebildeten hätten diesen Glauben nur aus zweiter Hand und nur auf das Ansehen der Sachkundigen hin. Wo es sich um Einsicht in die christliche Lehre und um Beurteilung der verschiedenen Fassungen derselben handelt, kann eine solche Abstufung wohl angenommen werden, aber nicht für den Besitz des eigentlichen seligmachenden Glaubens. Dem steht die von der

evangelischen Kirche ausgesprochene Gleichheit der Christen entgegen. Vielmehr würde damit nach Art der römischen Kirche den Laien ein unbedingter Glaube an diejenigen zugemutet werden, die allein der Gründe des Glaubens mächtig sind. Dies ist also die Stelle, wo Schleiermacher deutlich nicht nur den Autoritätsglauben im allgemeinen, sondern eine fides implicita ablehnt, die auf die Autorität der wissenschaftlich Gebildeten hin die ihr selbst nicht faßbaren Gründe für die göttliche Eingebung der Schrift für wahr hält (Glbsl. II, § 128, S. 323 f.). Aus dem Vorangehenden ergeben sich zwei Folgerungen: 1. Wäre der wahre Glaube des Christen durch die Schriftautorität zu begründen, so würde er auch in solchen zu finden sein, die kein Bewußtsein ihrer Erlösungsbedürftigkeit haben. Eine objektive Überzeugung von der Inspiration der Schrift kann aber nie einen solchen direkten Impuls auf das Selbstbewußtsein üben, daß unabhängig von Buße und Sinnesänderung ein wahrer, lebendiger Glaube entstünde (a. a. O.). 2. Läßt sich die Autorität der Schrift auf Grund eines möglichst vollkommenen Schriftverständnisses erweisen, sind zu einem solchen aber immer nur wenige befähigt und muß — wie wir in Schleiermachers Sinne ergänzen dürfen — ein impliciter Autoritätsglaube auf evangelischem Boden als ausgeschlossen gelten, so würde es für die Minderbegabten noch einer anderen Entstehungsweise des Glaubens bedürfen, wie denn tatsächlich bei vorhandenem Erlösungsbedürfnis der Glaube auch aus einer solchen Kunde von Christus entsteht, die gar nicht an die Überzeugung von einer besonderen Beschaffenheit der Schrift geknüpft ist, sondern auf jedem anderen Zeugnisse, verbunden mit einer Anschauung der geistigen Wirkungen Christi, mithin auch auf der mündlichen Überlieferung ruhen kann. Wir würden also auf einen zwiefachen Glauben hinauskommen (a. a. O. und I, § 14, S. 98 f.).

Was den eigenen Glaubensbegriff Schleiermachers anlangt, so hat derselbe durch J. A. Dorner (Gesch. d. prot. Theol., 1867, S. 596 ff.) eine dithyrambische Verherrlichung erfahren. Zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, habe Schleiermacher den Glauben im evangelischen Sinne des Wortes wieder zu Ehren eingesetzt und verkünde dessen Recht, innere Selbständigkeit und Sicherheit im Unterschiede von dem nur historischen Glauben wie von

bloßen Überzeugungen durch Denken und Schließen. Wie unseren Alten, sei auch ihm der Glaube wieder fides divina, etwas ursprünglich Göttliches, Herstellung der Unmittelbarkeit, der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, vermittelt durch die geistige Anschauung des historischen Bildes Christi und durch dessen fortwirkende Tat seines Geistes und Lebens teilhaftig, und gewinne zugleich in einem das Bewußtsein von dem eigenen Erlöstsein und von der Kraft, die in Christus wohnt, also von dessen eigener Erlöserwürde (Glbsl. II, § 104, 5; 105). Nun ist es ja zweifellos, daß die von Schleiermacher inaugurierte Deutung der Religion als eines vom Wissen und Tun unterschiedenen, ursprünglichen, inneren Erlebnisses für die Fassung des Glaubensbegriffes in der neueren Theologie maßgebend geworden ist, so wenig sich auch seine spezielle Definition der Religion als des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls durchzusetzen vermocht hat. Aber es bleibt doch ebenso richtig, daß, trotzdem in der christlichen Glaubensweise alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen werden soll, die geschichtliche Offenbarung in Christus bei Schleiermacher nur eine unzulängliche Würdigung gefunden hat, und daß infolgedessen „das in der Glaubenslehre beschriebene fromme Selbstbewußtsein mehr die Züge der allgemeinen Religiosität, als des christlichen Heilsglaubens, an sich trägt“ (vgl. Kirn in Haucks R. E. VI, S. 679). Man beachte, wie unklar und ungenügend die Behandlung des Glaubens gerade an der Stelle der Glaubenslehre ist, wo die Art beschrieben werden soll, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt. Hier heißt es einmal (II, § 108), daß sich die Bekehrung, als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, in jedem einzelnen durch die Buße, die in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung besteht, und durch den Glauben bekunde, der in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi besteht. Schon II, § 109, 4 heißt es dagegen, daß die Mitteilung der Vollkommenheit Christi in der Bekehrung erfolgt, während die Rechtfertigung die Mitteilung der Seligkeit ist. Danach würde der zur Bekehrung gehörige Glaube nur die Aneignung der Vollkommenheit Christi sein. Wenn nun in demselben Paragraphen (Absatz 3) die Rechtfertigung ganz

aus der Bekehrung abgeleitet wird, so ist das ohne Zweifel katholisch gedacht. Und wenn danach der Glaube nichts anderes ist, als die Lebensgemeinschaft mit Christus, wenn die Betrachtung des Glaubens als causa instrumentalis und ὄργανον λητικὸν für die Rechtfertigung ausdrücklich abgelehnt wird (II, § 109, 4), so steht Schleiermacher hiermit keineswegs auf dem Boden der reformatorischen Grundanschauung, sondern auf dem des Pietismus. Vgl. Ritschl, R. u. V. I², S. 538; C. Clemen, Schl.'s Glbsl., 1905, S. 99 ff.

Es leuchtet von selbst ein, daß, wie die Aufklärung die geborene Gegnerin eines impliciten Glaubens war, so auch die am Anfange des vorigen Jahrhunderts auftretende Erweckung — ich beschränke das Wort nicht auf die Wiederbelebung des Pietismus — die lehrhafte Verteidigung oder praktische Ausübung eines solchen Glaubens in keiner Weise begünstigen konnte. Aus der Volksseele, die das Walten des lebendigen Gottes, der die Gewaltigen vom Stuhle stößt und die Niedrigen erhebt, an sich erfahren hat, entquillt ein neuer Strom echter, schlichter Frömmigkeit. Der religiöse Glaube der Männer, die die nationale Reform durchführen, verträgt keine dogmatische Fixierung, dazu ist sein Inhalt wie auch seine Form zu variabel. Aber es ist doch bewußter Glaube. Auch ein E. M. Arndt singt: „Ich weiß, woran ich glaube." Und dieser sein Christusglaube ist ihm zugleich die Bürgschaft für die religiöse Wiedergeburt seines Volkes. Dabei bezeugt er: „Ich werde nie einen König über Meinungen anerkennen; denn darum hat ja die evangelische Kirche den heiligen Vater in Rom verworfen." Aus der Sturm- und Drangperiode seines Lebens ist uns auch von einem Ew. Stier (1800—62) das Bekenntnis aufbewahrt geblieben: „Der christliche Glaube soll nicht etwa sein ein dunkler Gefühlstrieb oder blinder Köhlerglaube; sondern der wahre Glaube ist das urgeborene Licht der Welt und das höchste und alleinige Wissen, und alles Wissen von jeglicher Gewißheit ruht nur im Glauben, treibt nur aus dem Glauben. Solchen Glauben regnet der Vater im Himmel nicht übergnädig vom Himmel herab auf die laß und weich schlummernden Seelen, sondern er ist nur durch Gottes Liebesbeistand zu erlangen in freier, gottergebener Tätigkeit der menschlichen Vernunft, — es ist eben ein freier Glaube und ein klares Verstehen; demnach muß christliche Glaubens- und Gewissensfreiheit zugleich eins sein

mit aller Menschen Denk- und Geistesfreiheit („Deutscher Burschenspiegel", Hptst. 3, 1818; vgl. „Stiers Leben und Wirken" von G. und Fr. Stier, 1867/8, S. 83 ff.).

Der populäre Ausdruck „Köhlerglaube" hat sich, wie schon aus Kap. 2 (vgl. oben S. 54 ff.) ersichtlich war, wenn auch in wechselnder Bedeutung erhalten. Dagegen scheinen die Termini ‚fides implicita' und ‚explicita' bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts in theologischen Kreisen stark in Vergessenheit geraten zu sein. Selbst der hochgelehrte W. Gaß (1813—89; Gesch. d. prot. Dogm. [1854] I, S. 375, Anm. 2) erwähnt nur ganz beiläufig, und zwar als Kuriosität „die Beschreibung eines von den Katholiken empfohlenen Glaubensmotivs, welches den Namen fides compendiosa oder carbonaria führte". Seine Quelle ist die Monographie von Gleich (vgl. oben S. 53 f., 252 f.), aus der ihm auch die Köhleranekdote des Kardinals Hosius (vgl. F. i. I, S. 232) bekannt geworden ist. Daß die fides compendiosa als Glaubensmotiv bezeichnet wird, ist wohl ein lapsus calami. Nach jener Erzählung ist vielmehr die Gefährlichkeit eines Streites mit dem Satan über die Schrift das Motiv zur Empfehlung des impliciten Glaubens.

Erst mit der Repristination der starren lutherisch-konfessionellen Theologie ist auch die Frage nach dem Recht einer fides implicita auf evangelischem Boden wieder aufgerollt worden. Aber es ist doch bezeichnend, daß man nicht auf dem Gebiete der Dogmatik, sondern auf dem der Katechetik die neuen Erörterungen hierüber anstellt. Hier begeistert sich von Zezschwitz (1825—86; System der kirchl. Kat. II, 1 [1864]) zunächst wieder für die von Luther im Gr. Katechismus (vgl. F. i. II, S. 23) abgelehnte Zwölfteilung des Apostolikums nach Zahl und Namen der Apostel. Mit richtigem Takte habe die römische Kirche diese der Belebung des Inhalts wie der gedächtnismäßigen Aneignung dienende Einteilung für den Volksunterricht beibehalten. Indem jedem Apostel je ein Artikel in den Mund gelegt wurde, wurden die, welche der Kirche Grund gelegt zu einem Mal, die persönlichen Vermittler immer neuer individueller Grundlegung. Diese Begeisterung wird allerdings durch die bedauerliche Erwägung gedämpft, daß die Verteilung der Symbolaussagen an die einzelnen Apostel historisch nicht zu begründen ist. Aber selbst wenn sie es wäre, was können Lebbäus oder Simon von Kana persönlich einem Schulkinde vermitteln, dem

von deren Leben, Reden, Taten oder Beteiligung an der Grundlegung der Kirche ebensowenig, wie anderen, etwas bekannt ist, ja das sich erfahrungsgemäß schon die bloßen Namen der Apostel nur mit Mühe einprägt? Auch dafür hat Zezschwitz kein Augenmerk, wie rein äußerlich und willkürlich jene Verteilung der Artikel ist, abgesehen von der künstlichen Anordnung, daß Petrus als princeps apostolorum den Vortritt hat, und Thomas als Satisfaktion für seinen Zweifel den Artikel von Christi Auferstehung bekennen muß (vgl. F. i. I, S. 83). Erst recht fern liegt es Zezschwitz, daß diese Zerreißung des Symbols den auf evangelischem Gebiete doppelt verhängnisvollen Irrtum nährt, als bestünde der Glaube im Fürwahrhalten einzelner Glaubenssätze. Im Gegenteil macht er sogar auf den praktischen Gesichtspunkt aufmerksam, der sich im Mittelalter mit der auf die Theologen und Lehrer berechneten Vierzehnteilung des Apostolikums verbunden habe. Es bilde nämlich ein für die Aufgabe der katechetischen Auslegung, und zwar — wie sich aus dem Folgenden ergibt — auch heute noch entscheidendes Gesetz, von welchen Artikeln eine fides implicita genüge, und von welchen eine fides explicita zu fordern sei. Mit jener habe man die innere Stellung bezeichnet, wonach jemand einen Artikel einfach deshalb zu glauben und nichts Irriges dagegen festhalten zu wollen bekennt, weil die Kirche diesen Glaubensartikel hält und lehrt. Dagegen setze die fides explicita eine eigene, klare Erkenntnis, warum so und nicht anders zu glauben sei, und damit auch einen auslegenden und begründenden Unterricht voraus (a. a. O. S. 130 f.). Wohl erhellt aus diesen Sätzen, daß Zezschwitz unter fides implicita nicht die Zustimmung zu unbekannten, sondern nur zu unerklärten und unbegründeten Sätzen versteht, also jene fides minus distincta, die sich damit begnügt, den bloßen Wortsinn eines Artikels auf die Autorität der Kirche hin anzunehmen. Wir erinnern uns hierbei, daß die den Synkretismus bekämpfenden orthodoxen Lutheraner eifrig dafür eingetreten waren, daß eine solche fides minus distincta der fides explicita zuzurechnen sei (vgl. oben S. 262). Zezschwitz aber steht so sehr im Banne der alten scholastischen Distinktion, daß er jetzt ausdrücklich die Unterscheidung von fides implicita und explicita, wenn auch prinzipiell anders motiviert, von jedem Praktiker und Lehrer von Katechumenen

festgehalten wissen will. Freilich könne die Auswahl der nach römischer Lehre explicite zu glaubenden Artikel zum Teil fehlgegriffen erscheinen. So werde mit den andern articuli humanitatis (vgl. F. i. I, S. 83, Anm. 1) auch die conceptio und der descensus zu dem gerechnet, wovon fides explicita gefordert werde. Zezschwitz würde also für diese Artikel fides implicita zugestehen, wobei jedoch wieder darauf aufmerksam zu machen ist, daß er mit diesem Terminus gerade das bezeichnet, was die alte Scholastik fides explicita nannte, während sie für die Zustimmung zur Erklärung und Begründung der Artikel sich der Bezeichnung fides magis explicita bediente. Trotz der Bemängelung der Auswahl der Artikel erklärt aber Zezschwitz auch das bestimmende Teilungsmotiv für „nicht unrecht gegriffen". Oben hatte er erklärt, daß die Unterscheidung zwischen fides implicita und explicita prinzipiell anders motiviert werden müsse, wie in der katholischen Kirche. Jetzt billigt er es, daß man dort als Objekt der fides explicita alle Tatsachen, welche die Kirche gottesdienstlich feiert, obenan die articuli humanitatis, aber auch den von der Trinität gelten ließ, und zwar diesen auch noch wegen des Zusammenhanges des Symbols mit der Taufe auf den Dreieinigen. Man vergesse aber auch hierbei nicht, daß die Scholastik unter dem Glauben an die Trinität, den sie auch von den minores forderte, nur die Anrufung der drei Personen gemäß Mt. 28, 19 verstand (vgl. F. i. I, S. 98. 126 f.). Zezschwitz läßt dann zu den bereits genannten, explicite zu glaubenden Artikeln auch noch die von der sanctificatio gekommen sein, weil ohne sie ein Verständnis der priesterlichen Handlungen zum Heile der Menschen für unmöglich erachtet wurde, und endlich den vom jüngsten Gericht. Er meint wohl aber den von der Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben; denn der Artikel von der Wiederkunft Christi zum Gericht gehört unter die schon erwähnten articuli humanitatis. Dabei wird wieder behauptet, der Artikel vom Gericht sei in unverkennbarem Anschlusse an den ältesten Begriff katechetischer Fundamentalartikel — es ist wohl an Hebr. 6, 2 gedacht — unter die explicite zu glaubenden aufgenommen worden. Diese Nachträge lassen vermuten, daß unserem Autor das Schema der Vierzehnteilung der Symbolartikel entweder entschwunden oder unbekannt ist. Für das letztere spricht, daß er an einer Stelle (S. 131) von dem articulus divinitatis redet, während deren

sieben gezählt werden, also gerade soviel, wie articuli humanitatis. Und zu den sieben de divinitate gehören auch die von der sanctificatio (sancta ecclesia catholica, remissio peccatorum) und die von der glorificatio (resurrectio carnis, vita aeterna), denn sanctificatio wie glorificatio sind opera divinitatis propria (vgl. F. i. I, S. 84). Ebensowenig beachtet Zezschwitz, daß ein römischer Katechismus schon um seines nächsten Zweckes willen, besonders aber auch, wenn er unter der Nachwirkung der Reformation zustande gekommen ist, sich wenigstens in der Theorie viel stärker für die fides explicita engagiert, als eine scholastische Summa.

Im Widerspruch zu der von ihm ausgesprochenen Billigung, daß gewisse Artikel des Symbolums nach römischer Lehre implicite geglaubt werden, konstatiert Zezschwitz dann wieder, daß der Inhalt desselben als Gegenstand der fides explicita für alle gegolten habe, aber nur um dies sofort dahin einzuschränken, daß das Apostolikum doch wenigstens als wesentliche Norm der für alle gleich erforderlichen fides explicita betrachtet werde. Mit Recht habe man nämlich die deitas, als Einheit und Begrifflichkeit des göttlichen Wesens, und die Schöpfung von der Forderung der fides explicita ausgenommen. Und das sei ein noch immer bemerkenswerter Wink über das Unpraktische und Unpassende, diese Punkte vor Katechumenen weit auszuführen. Was in den anderen Symbolen in extenso dargelegt sei, schließe sich auch tatsächlich hauptsächlich an den (!) Artikel divinitatis an, und hierfür werde eben nur von den Lehrern und den Theologen fides explicita gefordert. Das darf also auch als Zezschwitz' eigene Ansicht verstanden werden. Es steht jedoch im unleugbaren Gegensatze zu den Aussagen des Athanasianums, welches von allen die Zustimmung zu allen seinen Distinktionen als zur Seligkeit notwendig verlangt. Die weiteren Ausführungen der anderen Symbole beziehen sich aber gerade auch auf die Trinität, für welche Zezschwitz selbst einen in seinem Sinne expliciten, d. h. auf Erklärung und Begründung beruhenden Glauben als berechtigt anerkannt hatte. Seiner unklaren Darlegung gegenüber sei noch festgestellt, daß sowohl die deitas (= unitas divina oder essentiae) als auch die trinitas als auch die creatio unter die sieben Artikel divinitatis zählen.

Aber welches ist nun das hier in Betracht kommende Teilungsmotiv, das auch Zezschwitz im großen und ganzen

billigt? Es ist die kirchliche Praxis. Die Bedeutung der Artikel in dieser und für diese Praxis ist das Kriterium dafür, daß und inwieweit ihnen fides explicita entgegenzubringen ist, und die kirchliche Praxis ist zugleich das Mittel der Ausübung dieser fides explicita. „Dafür lernen ja die Katechumenen, um als Glieder der Kirche bewußt mitleben zu können, nicht nur um den Lehrbegriff einer Kirche, den sie als solchen doch nicht verstehen lernen, in Formeln nachsprechen zu können.“ Jenes Unterscheidungsmotiv spiegle sich auch noch in der den römischen Katechismen eigenen Zusammenstellung vom Glaubenssymbole unabhängiger Artikel, welche unter der Kategorie: „Dinge, die jedem Christen zu wissen notwendig sind“, aufgeführt werden. Es wäre ein großer Irrtum, wenn man in jenen immerhin mühsamen und oft willkürlichen Einteilungen der Glaubensartikel in explicite oder implicite zu glaubende nichts anderes, als Mechanismus der mittelalterlichen Kirche sehen wollte; die darunter verborgen liegenden praktischen Gesichtspunkte seien sogar eine eigentümliche Bereicherung, die wir dem Mittelalter verdanken (a. a. O. S. 132). Da waren die alten lutherischen Orthodoxen doch lutherischer, als Zezschwitz, wenn sie das Kriterium dafür, ob gewisse Artikel ignoriert oder negiert werden dürfen, in der größeren Entfernung erblickten, in der dieselben zu den articuli fundamentales constituentes stehen. Nach Zezschwitz lernt der Katechumene nicht, um als ein Glied der erlösten Gemeinde die dieser durch Christus vermittelte Gotteserkenntnis und die derselben entsprechende Weltanschauung sich anzueignen und demgemäß seine eigene Stellung in der Welt zu behaupten, sondern er lernt, um an der praktischen Betätigung seiner Kirche bewußten Anteil zu haben. Er empfängt z. B. eine Erklärung und Begründung des Artikels von der Auferstehung Christi, um als Glied der Kirche an deren Osterfeier bewußt teilnehmen zu können. Wie aber steht es mit dieser Beteiligung am Leben seiner Kirche, wenn diese in ihrer gottesdienstlichen Praxis sich des Apostolikums im Zusammenhange bedient? Jetzt bekennt man bewußt mit: „Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unsern Herrn“, denn bezüglich dieses Artikels ist man zur fides explicita im Zezschwitzschen Sinne angeleitet worden. Nun folgt das „empfangen vom hl. Geist“. Hier hat der Unter-

richt nur den Wortlaut ohne Erklärung und Begründung übermittelt und damit zur fides implicita im Zezschwitzschen Sinne berechtigt. Wegen der inneren Stellung zur Kirche aber — um wieder Zezschwitz' Worte zu brauchen —, d. h. weil man ein Glied der Kirche ist, die diesen Artikel hält und lehrt, soll man ihn mitbekennen. Und so würden bei dem Bekenner des Symbols fides implicita und explicita sich in schnellem Wechsel ablösen. Ist das evangelischer Glaube? Am allerbedenklichsten aber ist es, daß Zezschwitz ohne Bedenken sich auch den Satz aneignet: „Die kirchliche Praxis ist zugleich das Mittel zur Ausübung dieser fides explicita." Dieser Satz steht in einer höchst gefährlichen Verwandtschaft mit dem Bellarmins: „Ut aliquis aliquo modo dici possit pars „verae ecclesiae, non putamus requiri ullam internam virtutem, „sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum „communionem" („De eccl. milit.", c. 2). Was würde denn, wiewohl Zezschwitz eben von einer Ausübung der fides explicita redete, das öffentliche Mitbekenntnis der Artikel: „empfangen vom hl. Geiste; niedergefahren zur Hölle", nachdem er selbst hierfür die fides implicita zugestanden hatte, anders sein, als professio externa? In diesen ganzen Darlegungen operiert Zezschwitz mit einem katholischen Glaubensbegriff, einer katholischen Wertung des zwölf-, bezw. vierzehngeteilten Symbolums und einem katholisierenden Kirchenbegriff.

Freilich will Zezschwitz wiederum nicht, daß die Katechumenen den Lehrbegriff der Kirche, den sie als solchen doch nicht verstehen, nur in Formeln nachsprechen lernen. Und man kann dem ja nur zustimmen, daß dem Katechumenen wirklich religiöse Unterweisung und nicht dogmatische Theologie geboten werden soll. Allein Zezschwitz besinnt sich später eines anderen. Gegenüber einer maßlosen Willkür, die ihre privaten Lehranschauungen und theologischen Systeme auch in solchen Punkten aufzudrängen wagt, wo man sich in offenbarem Widerspruche zur kirchlichen Lehre befindet, wird es jetzt als ein heiliges Recht der kirchlichen Katechumenen proklamiert, den Lehrbegriff ihrer Kirche — von dem es eben hieß, daß sie ihn als solchen doch nicht verstehen, — in ungefärbtem, unabgeschwächtem Ausdruck kennen zu lernen (S. 478). Allerdings soll der Katechismus, der in kurzer, für die Laien berechneter Zusammenfassung eine Summe des Hauptsächlichen der Heilslehre der Schrift

zu geben hat, auch — ohne selbst System zu sein und theologische Fassung zu erleiden — die Kenntnis des kirchlichen Lehrbegriffs nur dem Inhalte nach vermitteln. Denn auch der kirchliche Lehrbegriff, wie er in den Bekenntnissen und den diesen konformen Systemen kirchlicher Dogmatik vorliegt, ist für Zezschwitz mit dem Inhalt der Schrift identisch, nur daß dieser hier theologisch gefaßt und dem zeitlichen Bedürfnis gemäß formuliert ist. Wir haben an dieser Stelle nicht über Begriff und Aufgabe der Dogmatik mit Zezschwitz zu rechten. Um so interessanter ist es uns, daß auch da, wo der Katechismus aus der Schrift, als Quelle, den kirchlichen Lehrbegriff bietet, dieser als Norm, ja auch als Form hinzutreten soll (S. 477). Wohl soll die Stoffwahl dabei eine beschränkte bleiben. Das zeige besonders der zweite Artikel. Die Lehre von der Person und den zwei Naturen Christi beschränke sich hier eben auf die einfache Gegenüberstellung der Einheit der Person und der Doppelheit der Naturen, welche letztere an Erniedrigung und Erhöhung der einen Person ihre überwiegenden Erscheinungs- und Offenbarungsgebiete haben. Damit sei die spezifisch theologische Frage von der communicatio idiomatum aus dem Kreise des Katechumenenunterrichts verwiesen, dagegen ein leichter, durchsichtiger Fortschritt von der Person zum Werke Christi gesichert[1] (S. 482). Wir fragen: Ist die Lehre von den zwei Naturen in der einen Person keine spezifisch theologische? Setzt sie nicht die dem schlichten Laien ganz unmögliche, diffizile Distinktion von Natur und Person voraus? Offenbaren sich aber die zwei Naturen der einen Person überwiegend in den zwei Ständen, so würde man also nach Zezschwitz in der Lehre von diesen implicite die Lehre von den zwei Naturen glauben. (Für die hier in Betracht kommenden Worte der Erklärung des zweiten Artikels vgl. F. i. II, S. 28 ff.) An einer anderen Stelle erklärt Zezschwitz, daß alles, was stofflich über den Text der Auslegung des Normalbuchs und die Grenzen, die in ihm angedeutet sind, hinausgehe, als Eintragung gelten müsse und auf einer Verwechselung der Erkenntnisziele der Katechumenen mit der Erkenntnis reifer Kirchenglieder oder gar mit theologischen Maßen beruhe

[1]) Dagegen wird es S. 395 als der „wahrhaft katechetische Weg“ gepriesen, daß die Auslegung des 3. Artikels vom Werke des hl. Geistes aus die Person beleuchten lehre.

(S. 479). Nichtsdestoweniger findet er nur wenige Zeilen vorher (S. 478 f.) in dem Lehrstück von den Sakramenten solche Lücken oder doch nur so allgemeine Andeutungen, daß Ergänzungen aus dem kirchlichen Lehrbegriffe — den die Katechumenen als solchen doch nicht verstehen — eintreten müssen. All diese Unklarheiten und Widersprüche lassen es ausgeschlossen erscheinen, daß Zezschwitz das Gebiet der fides implicita gegen das der fides explicita sicher abzugrenzen vermöchte.

Bezüglich des Kinderglaubens fordert er für den Schöpfergeist freien Zutritt zu der schlummernden Kindesseele, deren Leben von Anfang an den Charakter persönlichen Lebens habe. Da aber der Geist Gottes dem Sünder nur durch die aus Christi Versöhnung stammende Reinigung innewohnen kann, so ist die Erweckung des Geisteslebens in dem Kinde an ein besonderes Gnadenmittel gebunden. Freilich kann das Offenbarungswort das Gnadenmittel bei der Taufe nicht sein, denn es hat bewußtes Seelenleben zu seinem Koëffizienten. Die schöpferische Wirkung des Wortes bleibt auf die Belebung des irdischen Elements (also des Wassers) beschränkt. Das so mit der sakramentalen Geistes- und Gnadenwirkung erfüllte und begleitete Sakrament (es müßte heißen: Element) vermittelt die persönliche Berührung des Geistes Christi mit dem Menschengeiste (a. a. O. I, S. 251 f.). Die Voraussetzung hierfür ist allerdings eine capacitas passiva (vgl. Konk. F. II, 2, S. 593 f.). Es gibt einen Punkt von bestimmter, unveräußerlicher, psychologischer Existenz, wo göttliches und menschliches Geistesleben sich berühren. Man denke sich einen für eine bestimmte Funktion angelegten, aber ruhenden Muskel. Die Irritation des Punktes, an dem die Bewegungsnerven zusammenlaufen, hat zur unmittelbaren und natürlichen Wirkung ein Fassen und Zugreifen nach dem Gegenstande, der danach geartet ist, jenen Bewegungspunkt organisch zu berühren. So antwortet auch das Kind auf die Berührung jenes psychischen Bewegungspunktes mit einer aktuellen Gegenwirkung. Und auch dieses immerhin instinktive Ergreifen der Wirkung des Geistes in der Taufe ist Glaube, rechtfertigender Glaube (I, S. 255). Zwar das Begehren des Kindes ist auf das Bekenntnis anderer gestellt. Aber dieses fremde Begehren vertritt nicht etwa nur ein künftiges, von dem zu reifem Bewußtsein gelangten Kinde

zu erwartendes Begehren, sondern es leiht einem Bedürfnis oder einer Empfänglichkeit Ausdruck, die im Augenblick der Berührung vom Geiste der Wiedergeburt in aktuelles Begehren übergeht, dem nur die Fähigkeit abgeht, sich zu äußern. Was nun aktuell im Taufakt konkurriert, ist wie eigener Glaube, so eigenes Begehren der Kinder. — Es wird wohl niemand sich davon überzeugen, daß mit dieser Darlegung den Kindern ein expliciter Glaube vindiziert werde. Auch nach Zezschwitz ist der Glaube der Kinder nicht vor der Taufe da; sondern in dem Vollzug der Handlung erweckt der das Wasser magisch erfüllende Gottesgeist das Geistesleben des Kindes und ruft keine bewußte, sondern nur eine instinktive Gegenwirkung hervor. Das Wort Gottes, welches bewußtes Seelenleben zum Koëffizienten haben müßte, ist ja mit seiner Wirkung als Gnadenmittel ausdrücklich ausgeschaltet. Ebenso ist das bewußte Begehren der Wirkung des Sakramentes nicht im Kinde, sondern in anderen vorhanden. Die in dem Kinde vorhandene Empfänglichkeit ist, wie zugestanden wird, nur eine passive. Soll aber diese im Augenblick der Berührung mit dem Geiste der Wiedergeburt in ein aktuelles Begehren übergehen, so käme dieses zu spät, denn in demselben Augenblicke wäre es ja schon gestillt. Zezschwitz verzeichnet wohlgefällig, daß Kant den Schrei des Neugeborenen als Ausdruck des Zornes im Gefühle gefesselter Freiheit, Hegel als Offenbarung der Herrschernatur des Menschen, als Manifestation seines Rechtes an die Außenwelt gedeutet habe. Dagegen behandelt er die Wahrnehmung Augustins sehr abschätzig, daß Kinder gegen Exorzismus und Taufe oft mit den Gebärden entschiedensten Widerwillens ankämpfen. Es liegt auf der Hand, daß, wenn man die erstgenannten Zeugnisse als Sukkurs für die eigene Theorie verwendet, das Augustinische etwas unbequem empfunden werden muß.

Die theologischen Schriftsteller, welche bis zum Erscheinen von Ritschls „Fides implicita“ in Betracht kommen — wir haben dabei selbstverständlich vor allem die Dogmatiker im Auge — begnügen sich zumeist damit, das Vorhandensein der Lehre von der fides implicita in der römischen Kirche zu erwähnen, ohne daß die zitatweise beigebrachten Definitionen die Sache erschöpften. Hier und da wird auch das „credo, quod ecclesia credit“, nur als allgemeiner Autoritäts-

glaube gedeutet. Daß eine fides implicita in der evangelischen Kirche Anerkennung finden könne, wird zum Teil sehr entschieden abgelehnt. Eine Erwägung darüber, ob sie doch auch hier vorhanden sei, wird nicht angestellt[1]. Nur Al. Schweizer hat im Hinblick auf die Frage nach Unsterblichkeit und ewigem Leben richtig erkannt, in welcher Beziehung auch der evangelische Heilsglaube, als Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus, fides implicita sein kann: „Der christliche Glaube wird als vertrauendes Abhängigkeitsgefühl sich bei demjenigen beruhigen, was Gott über uns verfügt, welchen Inhalt immer es haben mag, und zum voraus sich darauf verlassen, daß dieses von Gott uns Angewiesene auch das für uns Heilsame und Beste sei. Was der Kirche gegenüber nicht verlangt werden darf, — alles zu glauben, was sie uns bekannt oder unbekannt lehren mag, fides implicita, — das ist Gott gegenüber begründet: allem zum voraus Vertrauen zu schenken, was er über uns verordnet, ob wir es kennen oder nicht kennen“ (Chr. Glbsl. II, 2, S. 396).

Dagegen hat H. von der Goltz († 1906; „Die christl. Glaubenswahrheiten“ [1873], S. 371) es nicht bloß der römischen Kirche als moralistische Verirrung angerechnet, daß sie zur Durchsetzung ihrer hierarchischen Autorität einen Glauben gelten lasse, der kein deutliches Bewußtsein von seinem Inhalt habe, sondern es auch der liberalen Theologie zum Vorwurf gemacht, daß sie nicht viel anders auf die Glaubenslehren nur insofern Wert lege, als sie die Tugend anregen, die Bildung befördern, dem Staate nützen und den Ungebildeten ein unentbehrliches Erziehungsmittel sind. Gegen den Inhalt der Glaubenswahrheiten sei also auch diese Richtung indifferent. Auch sie rede von einer fides implicita, von einem unbewußten Christentum, indem ihr der Anteil an christlicher Kultur schon als hinreichender Ersatz für die persönliche Gemeinschaft mit Gott gelte. So gewiß dieser in den Jahren des Kampfes gegen den aufstrebenden Protestantenverein er-

[1]) Orthodoxe, liberale und Vermittelungstheologen kommen hierfür gleichmäßig in Betracht. Ich verweise demnach in geschichtlicher Reihenfolge auf: D. Fr. Strauß, Chr. Glbsl. (1840) I, S. 283 f.; K. Hase, Polemik (1862; 4. A. 1878) S. 255; Luthardt, Komp. d. Dogm. (1865; 5. A. 1878) § 63; Schweizer, Chr. Glbsl. (1872) II, 2, S. 269; Lipsius, Dogm. (1876), § 709; Rothe, Dogm. (1879) II, 2, S. 175; Pfleiderer, Grundriß d. chr. Gl.- u. Sittenl. (1880; 2. A. 1882) S. 235.

hobene Vorwurf ein Wahrheitsmoment enthält, geht er doch in dieser seiner letzten Zuspitzung über das Ziel hinaus.

Ein Jahr vor dem Erscheinen von Ritschls „Fides implicita“ hat sich J. Kaftan gerade auch im Anschluß an ein dem Schoße der liberalen Theologie entsprungenes Werk, an O. Dreyers „Undogmatisches Christentum“ (1888), in der in der „Christl. Welt“ 1889, Nr. 1—5, veröffentlichten, wertvollen Abhandlung über „Glaube und Dogma“ zur Frage nach dem impliciten Glauben in der evangelischen Kirche geäußert. Rückwärts blickend konstatiert er zunächst, daß mit dem Dogma in der Kirche der Gedanke aufgekommen ist, daß der einfache Christ gar nicht notwendig alle diese Sätze zu erkennen, zu begründen noch ihnen mit bewußter Einsicht zuzustimmen brauche. Doch ließ sich die Behauptung, daß sie nur für den Kreis der Eingeweihten, in dem sie entstanden waren, da seien, auf christlichem Boden nicht halten. Die göttliche Wahrheit muß allen gehören, und so wurde auch das Dogma allgemeine Angelegenheit. Tatsächlich konnte aber doch nicht jeder diesen hohen Gedanken und feinen Unterschieden folgen, wenn er sich auch die Formeln einzuprägen vermochte. Es waren also doch wieder nur die Theologen, die von dem Inhalt dieser Formeln einen geistigen Besitz gewannen. Die Frömmigkeit der meisten Kirchenglieder entzündet und nährt sich am Kultus und den anderen Einrichtungen der Kirche. Der Glaube beschränkt sich auf die großen Grundzüge der christlichen Gedanken von Gott und Welt. Im übrigen glaubt der einfache Christ, was seine geistliche Mutter, die Kirche, glaubt. Die fides implicita ist das notwendige Korrelat des Dogmas. Damit hat Kaftan allerdings nur jene eingeschränktere Zulassung impliciten Glaubens berücksichtigt, aber nicht jene fast oder ganz schrankenlose, die nur für die gar nicht spezifisch christlichen, sondern aus der natürlichen Erkenntnis gewonnenen Grundgedanken von Gottes Dasein und Vergeltung expliciten Glauben forderte oder sich sogar schon an dem Bekenntnis: „credo, quod ecclesia credit“, genügen ließ. Daß jeder sich wenigstens die Formeln des Dogmas habe einprägen können, darf im Hinblick auf das Athanasianum bestritten werden.

Die evangelische Kirche hat den Grundsatz der fides implicita verworfen, wie Kaftan angibt, weil sie die Abstufung von Klerikern und Laien nicht kennt, auf dem er beruht.

Hier ist jedoch daran zu erinnern, daß das Privilegium der fides implicita in der römischen Kirche auch auf die Kleriker ausgedehnt worden ist, und daß es schon Thomas abgelehnt hat, daß der Glaube der Laien in dem der einzelnen majores impliciert sei. Er sei es nur insoweit, als auch deren Glaube mit dem der vom Papst geleiteten Gesamtkirche übereinstimme (vgl. F. i. I, S. 122 ff.). Mit der Autorität dieser „ecclesia docens" fiel für die Reformatoren auch der implicite Glaube. Aber auch die evangelische Kirche hat, wie Kaftan weiter ausführt, das Dogma festgehalten. Und als die lebendige Bewegung der Gemüter, die in der Reformationszeit herrschte, nachzulassen, und neben der Heilsverkündigung, die in jenen Tagen ein und alles war, das unbefangen festgehaltene Dogma in der neuen Kirche zu wirken begann, da hat sie folgerichtig den Versuch gemacht, jedem Christen die Kenntnis und Anerkennung des Dogmas, aller seiner Sätze zuzumuten. Während der rechte Glaube die Gemüter befreit und mit fröhlicher Heilsgewißheit erfüllt hatte, wurde nun das Dogma wieder zum unerträglichen Joch. Gewissenhafte Christen fragten ängstlich bei den Theologen an, ob ihr Glaube auch genüge, ob sie auch alles glaubten, was zur Seligkeit notwendig sei. Wir dürfen nach dem Verlaufe unserer Untersuchung diesen Worten Kaftans hinzufügen, daß auch damals wieder die fides implicita an den Gesamtinhalt der Schrift wie an nicht fundamentale Artikel oder doch die fides confusa an diese, ja sogar an heilsnotwendige Artikel den rettenden Ausweg bot. Kaftan weist darauf hin, daß jenes Mißverhältnis nicht am wenigsten dazu beigetragen hat, daß sich das Dogma in den Stürmen der Aufklärung nicht behauptet hat. Als es im vorigen Jahrhundert wieder in der evangelischen Kirche zu Ehren kam, hat niemand daran gedacht, die Forderungen der alten Orthodoxie zu erneuern. Auch heute verlangt man von den Laien keine spezifische Rechtgläubigkeit. Sie sollen nur nicht widersprechen, sie sollen die großen christlichen Grundgedanken innerlich anerkennen. Aber niemand macht es ihnen zur Gewissenssache, sich um die dogmatischen Formulierungen zu bekümmern: sie sollen glauben, was die Kirche glaubt.

Tatsächlich suchen und finden auch viele bei uns den Ausgleich zwischen ihrem Glauben und dem kirchlichen Dogma in

der fides implicita[1]. Der Vertreter der modernen Wissenschaft, der durch seine Lebensführung zum evangelischen Heilsglauben gekommen ist, läßt das Dogma getrost auf sich beruhen, weiß seinen Glauben durch innere, ethische Motive bestimmt und spürt wenig von einem Konflikt. Kaftan zweifelt nicht, daß es wenigstens manche gibt, die so stehen; vielleicht daß unter ihnen sich auch solche befinden, die sich in ihrem religiösen Gefühl gegen eine Änderung am Dogma erklären würden, obwohl ihr Verstand kein Verhältnis zum Dogma hat. Jedenfalls finde der, der dem Glauben innerlich nahe getreten ist, in der fides implicita ein bequemes Mittel, dem Konflikt zu entgehen. Ich weiß nicht, ob es solche Menschen, wie die hier geschilderten, gibt. Das Feld der psychologischen Möglichkeiten ist ja freilich unbegrenzt. Sollte ein solcher Mensch durch einen mit den Formeln der orthodoxen Schultheologie arbeitenden Religionsunterricht hindurchgegangen sein, so wird er, wenn er durch die Beschäftigung mit der positiven Wissenschaft am Dogma irre geworden und erst durch Lebensführungen zum evangelischen Heilsglauben gelangt ist, sich doch gedrungen fühlen, sich mit diesem früheren Wissensbesitz auseinander zu setzen. Er wird also das Dogma nicht auf sich beruhen lassen, sondern es entweder ablehnen oder es im besten Falle in ähnlicher Weise mit seinem Heilsglauben zu durchdringen und für sich lebendig zu machen suchen, wie Luther dies getan hat. Je mehr einer wirklich dem rechten Glauben innerlich nahe gekommen ist, desto weniger dürfte er dazu disponiert sein, bei einem impliciten Glauben Deckung zu suchen.

Völlig aus dem Leben gegriffen dagegen ist Kaftans Schilderung, wie ein im philosophischen Denken Geübter sich durch fides implicita mit dem Dogma abzufinden weiß. Soweit die Kraft seines Verstandes langt, operiert er mit Verstandesgründen. Gelangt er dann an die Grenze, wo die

---

[1]) Kaftan definiert hierbei die fides implicita als den nicht persönlich ausgeübten, sondern von der Kirche für ihre Glieder geleisteten Glauben, — auf evangelischem Boden schon seinem Begriffe nach ein Unding. Ich würde lieber sagen: „Die fides implicita ist der nicht persönlich ausgeübte, sondern von der Kirche für ihre Glieder mit geleistete explicite Glaube". Die fides implicita als solche muß auch der Katholik persönlich ausüben, auch in der persönlichen Bereitschaft, alles für wahr zu halten, was die Kirche künftig lehren wird.

Sicherheit des Erkennens aufhört, so muß an dessen Stelle der „Glaube“ treten. Es ist ja klar, daß der Mensch in seiner Beschränktheit nicht das All der Dinge zu umfassen vermag. Zudem beweisen die Postulate des Gewissens und des Gemüts, daß die Wahrheit nicht bloß innerhalb der Grenzen des verstandesmäßig Erkennbaren liegt. Auf diesem extra- oder suprarationalen Gebiete wird der heiligen Überlieferung der Kirche die Leitung zuerkannt. Der leere Wechsel wird unterschrieben, und zwar von dem seiner Grenzen bewußten Verstande, und die Kirche füllt ihn mit dem Dogma aus. Der Assens hierzu erfolgt aus Erwägungen, die teils dem frommen Gemüt, teils wieder dem verständigen Denken entspringen. Das Dogma selbst weist ja auf ein solches Verfahren hin, indem es die vernünftigen und die übervernünftigen Lehren des Christentums unterscheiden lehrt. Kaftan sagt durchaus zutreffend, daß ungezählte ernsthafte Christen, wie zu allen Zeiten, so auch heute noch sich mit einer derartigen fides implicita oder, wenn man lieber will, fides confusa an das Dogma begnügen. Aus eigener Erfahrung kann ich berichten, daß ein in diese Kategorie Gehöriger, nachdem er die Erklärung der eben genannten Termini empfangen hatte, erstaunt fragte, wie man gegen eine solche Stellungnahme zu den „res fidei“ polemisieren könne. Sie sei doch gerade das Richtige, sintemal es eben viel Dinge zwischen Himmel und Erde gebe, von denen sich unsere Schulweisheit nichts träumen lasse.

Indem Kaftan sodann den Blick auf den tatsächlichen Stand der Dinge unter uns, auf die Gemeinde als Ganzes lenkt, konstatiert er auch hier, daß die fides implicita den weitesten Spielraum hat. Er verweist auf Gebhardts „Bäuerliche Glaubens- und Sittenlehre“ (1885), die für das Vorhandensein eines solchen Glaubens oder doch einer fides confusa in der Tat Belege genug bietet, wie auch ferner auf die Erfahrungen jedes praktischen Geistlichen. Und allerdings, wer sich von dem undeutlichen und lückenhaften religiösen Wissen vieler evangelischer Gemeindeglieder oft genug hat überzeugen können, wer ihr stumpfes Verhalten bei kirchlichen Handlungen, bei denen sie doch die Nächstbeteiligten waren, zu beobachten Gelegenheit hatte, wer es oft genug erlebt hat, daß Taufpaten auf die vom Pfarrer gestellte Frage, ob sie begehren, daß das Kind auf den Namen des

Vaters, Sohnes und Geistes getauft werde, erst durch die in ecclesiasticis besser versierte Hebamme darauf gestoßen werden müssen, mit Ja zu antworten, der wird geneigt sein, dem Kardinal Bellarmin beizustimmen, daß ein sehr großer Teil der Gläubigen nicht allein die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation nicht kennt, sondern kaum etwas in sich aufnimmt außer dem Klange der Worte (vgl. F. i. I, S. 279). Wenn das hier gekennzeichnete Wissen und Verhalten also Glaube heißen soll, so ist es impliciter Glaube. Auch die „fides implicita in fide alterius" gilt noch als möglich. Noch immer kann man hören, daß, wenn zwei sich unterwegs begegnen, von denen der eine zur Kirche zu gehen beabsichtigt, der andere nicht, dieser zu jenem sagt: „Bete nur für mich mit!", nicht im Sinne der erbetenen Fürbitte, sondern der stellvertretenden Leistung. Auf die Frage, wozu die Paten bei der Taufe da sind, habe ich kaum jemals eine andere Antwort erhalten, als: „Sie legen für das Kind das Glaubensbekenntnis ab."

Kaftan apostrophiert auf das stärkste die Vertreter der Orthodoxie, ob es denn ein wünschenswerter Zustand in unserer Kirche sei, daß das Dogma als eine heilige, unantastbare Größe gelte, aber als etwas, das für den täglichen Gebrauch nicht geeignet sei. Und das sei um so bedenklicher, als unsere Kirche keinen Kultus habe, der diesen Mangel ergänzen könnte, und keine machtvolle Wirklichkeit darstelle, die den einzelnen umgebe und trage, und in der zu leben schon ohne weiteres als Beteiligung am Christentume erscheine. „Wollt, könnt, ihr Orthodoxen, euch dabei beruhigen? Sicherlich nicht, wenn ihr seid, was ihr heißt. Denn die Orthodoxie im idealen Sinne des Wortes fordert doch, daß die ganze Wahrheit Gottes allen zugänglich werde, daß eine unerschütterliche Gewißheit des uns geschenkten Gutes der ewigen Wahrheit für jeden erreichbar sei. Die evangelische Orthodoxie und die Anerkennung einer fides implicita sind Gegensätze, die sich ausschließen. Wer orthodox ist, muß diese bekämpfen." Sei die fides implicita aber nicht bloß zufällig, sondern notwendig die Begleiterin des Dogmas, so dürfe sich auch die Orthodoxie dem hauptsächlichsten, und zwar innerkirchlichen Bedenken gegen das Dogma nicht verschließen, daß es die Durchführung der reformatorischen Ideale vom Glauben, von der reinen Lehre nach Gottes Wort, dem vornehmsten Schatze der Kirche, und

von der Aufhebung jedes Unterschiedes zwischen Klerus und Gemeinde hemme.

Die sich in erster Linie an den Verstand wendende Ausprägung der christlichen Wahrheit in wissenschaftlichen Formen, die sich nicht jeder anzueignen vermöge, bringe sodann aber auch diese Wahrheit, qua Dogma, mit der modernen Wissenschaft in Konflikt; denn die Wissenschaft, die das kirchliche Dogma erzeugt hat, sei eine andere, als die heutige, *ja zum Teil eine entgegengesetzte.* Darum sei auch weder ein indirekter noch ein direkter Ausgleich des Dogmas mit der modernen Wissenschaft möglich; das Dogma trete ihr ja auf ihrem eigenen Gebiete entgegen. Der Vertreter der modernen Wissenschaft werde also am Dogma, als an etwas Veraltetem und Überwundenem, vorübergehen und damit auch *nur zu leicht* am Christentume selbst. Gerade diese Ausführungen Kaftans bestärken uns in dem vorhin geäußerten Zweifel, ob ein solcher Vertreter moderner Wissenschaft, wenn er durch Lebensführungen zum lebendigen Glauben gekommen ist, noch geneigt sein würde, zum kirchlichen Dogma in das Verhältnis eines impliciten Glaubens zu treten. — Damit nun nicht ein Riß durch unsere Kultur, durch unser ganzes Geistesleben gehe, fordert Kaftan das Aufgeben des Dogmas. Denn man kann die moderne Wissenschaft auch nicht als „Torheit vor Gott" proskribieren; das könnte man nur, sofern sie den christlichen Heilsglauben bekämpfte. Das Dogma findet in der uneinnehmbar *festen Burg dieses Glaubens keinen Unterschlupf*, weil es dem inneren Leben der Kirche nicht dient, indem es ja die fides implicita im Gefolge hat. Dies verbietet auch erst recht die uns gerade durch die moderne Wissenschaft vermittelte geschichtliche Erkenntnis des Dogmas, daß es eben nicht als reiner Ausdruck des Glaubens, sondern aus der Wechselwirkung des Glaubens mit einer früheren Wissenschaft entstanden ist. Die Träger und Führer des geistigen Lebens in der alten Welt, die in den ersten drei Jahrhunderten das Christentum *angenommen* haben, haben dasselbe Bedürfnis gefühlt, wie wir, Wissenschaft und Glaube in Einklang zu setzen. So haben sie das Dogma erzeugt oder den Grund gelegt, auf dem sich das Dogma in der Kirche entwickelt hat. Ist dem so, so kann man dieses Dogma nicht gegen die Ansprüche der modernen Wissenschaft mit der Brustwehr des Glaubens decken, das hieße, die heute wirk-

lich lebendige Wissenschaft zugunsten einer veralteten an den Pranger stellen. Den Schaden hiervon hätte nur der Glaube. Vermittelungsversuche helfen hier auch nichts; sie genügen nach keiner Seite hin (a. a. O. S. 19—25). So kommt Kaftan zu dem Resultat, daß das Dogma, als bestimmt umschriebene geschichtliche Größe, als die heute noch offiziell herrschende Lehre der christlichen Kirche, aufzugeben ist. Es ist bekannt, daß diese Stellungnahme wider das Dogma bei Kaftan durch das Eintreten für ein neues Dogma, das nicht „gemacht werden", aber das im Laufe der Entwickelung „werden" soll, ihre Ergänzung findet. Mit Luthers Wiederentdeckung des Glaubens, der das ganze Christentum ist, ist eine neue Wurzel der Dogmenbildung lebendig geworden, die sich auch schon in den Bekenntnisschriften der Kirche als triebkräftig offenbart. Der Glaube führt von selbst zu einer Lehre, denn er ist, zumal in der geistigen Religion des Christentums, immer auch Erkennen. Die Erkenntnis des Glaubens ist Gotteserkenntnis und damit höchste und letzte Erkenntnis aller Dinge. Und was der Glaube erkennt, muß er auch bekennen; in der Kirche aber wird die Lehre, zu der der Glaube führt, zum Dogma. Wir haben an dieser Stelle auf diesen Gedanken eines neuen Dogmas nicht näher einzugehen. Es kam uns darauf an, festzustellen, daß Kaftan gerade von seiner These aus der rückhaltlose Bekämpfer jedes impliciten Glaubens in der evangelischen Kirche ist: „Ein Dogma aus der alten Wurzel tritt dem frommen Glauben ferner; man muß ihm in der Gemeinde mit der fides implicita zu Hilfe kommen; es wird selbst, als heilige Formel, Objekt der Frömmigkeit und Gegenstand der Verehrung. Ein Dogma aus der neuen Wurzel ist nie etwas anderes als Ausdruck des Glaubens; die Beziehung desselben zum Glauben bleibt lebendig; daß ich es glaube, heißt, daß ich von der darin ausgesprochenen Wahrheit innerlich ergriffen bin; daß ich es mir bekennend aneigne, bedeutet, daß ich mich dieser Wahrheit unterwerfe; mein Verhältnis dazu ist in der Summa dies, daß ich in solchem Glauben und Bekenntnis selig bin" (a. a. O. S. 43—48. 70).

Noch in demselben Jahre (1890), in dem Ritschls hinterlassene Abhandlung erschien, hat W. Bornemann („Unt. im Christent.", § 56) ein Bekenntnis zu unverstandenen Glaubenssätzen für eine Entwürdigung der bekennenden Person wie der Sache, zu der man sich bekennt, erklärt. Die in der

römischen Kirche ausdrücklich und offiziell als genügend anerkannte, leider auch bei den Evangelischen vielfach geübte Praxis der fides implicita ist damit ausgeschlossen. Wiewohl sehr bequem, ist sie doch haltlos und unwahr; denn die persönliche Glaubensüberzeugung wird dabei völlig aufgegeben und auf die „Kirche", d. h. gewöhnlich auf die Amtsträger und Theologen übertragen. Ein solcher Glaube kann nimmermehr selig machen. Wie deshalb jeder einzelne Laie sich notwendig ein eigenes Verständnis des Evangeliums erwerben muß, so hat die Christenheit die Pflicht, die Mitteilung, die Predigt und den Unterricht im Evangelium so zu gestalten, daß dasselbe wirklich auch von den Laien praktisch verstanden und in selbständigem Bekenntnis angeeignet werden kann. Ein Bekenntnis, das nur Theologen oder nur Gebildete und Gelehrte verstehen können, kann das entscheidende, vollgültige christliche Bekenntnis nicht sein, mag sich auch ein theologisches Dilettantentum zum „Bekenntnisablegen" für besonders befähigt oder berechtigt halten. Die Theologen aber sollen sich von den Laien nicht durch den Umfang, den Inhalt und die Strenge ihres Bekenntnisses, sondern lediglich durch den Umfang, die Ordnung und Genauigkeit ihrer Kenntnisse und durch die fachmännische Fähigkeit, das Evangelium je nach den vorliegenden Aufgaben und Verhältnissen lebendig, zweckmäßig, wirksam darzustellen, unterscheiden.

In gleichem Sinne äußerte sich dann H. Scholz (Chr. Welt 1892, Nr. 48; vgl. F. i. I, S. 69). Seit Luther uns gelehrt hat, daß ein Christenmensch ein ganz freier Herr über alle Dinge und niemand untertan ist, und daß wir, ob auch weltlichen Standes, doch zumal geistlichen Standes sind, seitdem wissen wir und sollen es wissen, daß der Gerechte nicht nur seines Glaubens, sondern auch seines Glaubens lebt. Keiner kann dem anderen Bürgschaft gewähren. Jeder soll und muß sich hindurchringen zu dem Glauben, der ihm persönlich zu eigen gehört, der ihm als persönliche Zuversicht das Leben verklärt, als persönlich gewonnene Überzeugung sein Tun und Lassen, Lieben und Leiden, seinen Eingang und Ausgang regiert. Von dieser Forderung kann man nichts nachlassen. Freilich, wenn damit Ernst gemacht wird, wenn der Arbeiter in der Fabrik, der Tagelöhner auf dem Vorwerk zum wirklichen persönlichen Glauben gelangen soll, wenn in unsern Kindern schon Keime dieses Glaubens gepflanzt werden sollen, so werden

wir uns sehr vereinfachen, sehr vieles abstreifen müssen, was wir bis dahin unter der Flagge des Glaubens auf dem Schiff der Kirche als unentbehrliche Ladung mit uns führten. Einen Menschen persönlich für seinen Glauben verantwortlich machen und ihm dann doch die ganze Last der überlieferten Glaubenslehre auflegen, das heißt in den Herzpunkt des christlichen Lebens einen tödlichen Widerspruch setzen. An diesem Widerspruche krankt die evangelische Kirche. Das Gefühl dieses Widerspruchs und seiner inneren Unhaltbarkeit treibt Tausende aus ihr fort und verleitet andere, sich doch wieder dem Kirchenglauben in die Arme zu werfen, zu glauben, was die Kirche glaubt, um nur einen Halt zu haben, und wäre dieser Halt auch eine Fessel. Noch andere legen wohl öffentlich Wert auf die Rechtgläubigkeit der Kirche, besonders ihrer Prediger, gehen aber für sich selbst freigeistige Wege. So wahr die Reformation beides getan hat: den persönlichen Glauben an das Evangelium gefordert und das Evangelium zugleich so dargeboten, daß auch der Ärmste es sollte fassen können, so wahr muß es evangelische, lutherische Losung sein: Zurück zur wahren Einfachheit evangelischen Glaubenslebens und evangelischer Glaubenslehre. Das viele, was nur nützlich, lehrreich, gedankenschwer ist, soll der speziellen Begabung der einzelnen vorbehalten bleiben. Selbst wenn etliche gereifte Theologen und wetterfeste Bibelkenner sich ein Gedankensystem erobern, das mit den Lehrüberlieferungen der Kirche vielleicht einige Ähnlichkeit hat, was wäre das unter so viele?

Inzwischen hatte bereits Ed. König („Der Glaubensakt des Christen", 1891) die Ausführungen der Ritschl'schen Schrift zu bekämpfen unternommen. Er bietet die fast unglaubliche Definition: „Gleich dem ursprünglichen Glauben des gewöhnlichen Lebens ist auch der Glaubensakt des Christen im wesentlichen das in der Denksphäre zustande kommende Anteilnehmen an einem Wissen von Zeugen" (S. 42). Auch Luther ist es weder am Anfange noch in der Mitte noch am Ende seiner reformatorischen Laufbahn eingefallen, den Glaubensakt für einen andern psychologischen Vorgang zu erklären, als eben für eine in der Werkstätte und nach den Gesetzen des Urteilens entstehende Bejahung eines von einem Offenbarungszeugen vertretenen Satzes. Demgemäß wird auch die bekannte Stelle in der „Kurzen Form" von 1520 (vgl.

F. i. II, S. 9 ff.) ausgelegt. Luther sagt ja nicht, daß der Glaube „de deo“, der nur mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube sei, kein Glaube sei. Fährt Luther fort: „Zum andern wird in Gott geglaubt, wenn ich nicht allein glaube, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird, sondern setze mein Trau auf ihn“ etc., so meint er, daß ein solches Fürwahrhalten der Aussagen der Offenbarungszeugen betreffs Gottes, das mit dem vollkommensten Vertrauen geschieht und von allem Zweifel an jenen Aussagen frei ist, einem Menschen das Gepräge eines Christen aufdrücke (S. 5 f.). Damit wird dem Worte Luthers entgegen, daß gerade das Vertrauen auf Gott einen Christenmenschen mache, diese Wirkung dem Fürwahrhalten der Aussagen der Offenbarungszeugen zugeschrieben, und dieses als vertrauensvoll prädiziert, während die fiducia in deum, als kein wesentliches Merkmal des Glaubensaktes bildend, aus diesem eliminiert wird. An einer späteren Stelle (S. 20 f.) bringt König die auch von uns (vgl. F. i. II, S. 11) akzeptierte Deutung des Luther'schen Ausspruches. Jetzt wird zugestanden, daß Luther jene erste Glaubensart, wenn auch nicht absolut, so doch relativ verurteile; ja das Fürwahrhalten der Aussagen wird sogar als ein für sich allein unvollkommener Partialakt des Glaubensaktes oder, wie es nun heißt, der Glaubensleistung bezeichnet, während der Partialakt des Vertrauens als krönender Schlußakt dieser Leistung gilt. Indem jedoch das Fürwahrhalten der Zeugenaussagen wieder als Wesen des Glaubensaktes festgehalten wird (S. 42), so ergibt sich, daß König den Unterschied zwischen zwei disparaten Begriffen vom Glaubensakte und zwei Teilen des Glaubensaktes nicht erkannt hat.

Damit niemand wähne, daß Luther etwa den Begriff des Glaubens als Vertrauen zu dem Begriffe des Glaubens als Fürwahrhalten in Gegensatz gestellt habe, wird betont, daß der Reformator auch da, wo er in der Gesamtleistung des Glaubens den Nachdruck auf das Vertrauen gelegt habe, den Glauben keineswegs zu einem vom Willensgebiete ausgehenden und nur in ihm vollzogenen Akte habe stempeln wollen. Wer hat denn das behauptet? Doch nicht etwa Ritschl und Herrmann, auf die König (S. 16) hinzudeuten scheint? Dabei empfängt sogar Luthardt einen leisen Tadel, daß er bei der Reproduktion der Bekenntnissätze über den Glaubensakt das „etiam“, durch welches in ihnen (in dem Schema „non solum

— sed etiam) zum intellektuellen Momente dieses Aktes das voluntative gefügt ist, nicht durch ein „auch“ wiedergegeben habe. König weiß also nicht, wie oft dieses „etiam“ in den Bekenntnisschriften fehlt, so daß das dann vorhandene Schema „non solum — sed“ deutlich im adversativen Sinne verstanden werden will. Rühmt Luther ferner den Glauben als die Besitzergreifung der himmlischen Güter, sagt er: „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn also gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein“, so meint er damit nur eine potentielle, den actus possidendi garantierende Besitzergreifung. Er hat durchaus nicht die in der intellektuellen Sphäre sich vollziehenden Partialakte der Glaubensleistung leugnen, sondern nur betonen wollen, was lange vergessen war, daß ein vollkommenes, zweifelloses Glauben ganz von selbst (?) auch in den Gebieten des Fühlens und Wollens die schärfsten Nachklänge und die mächtigsten, himmelanstürmenden Impulse hinterlasse (S. 18). Es wird hiernach nicht mehr in Erstaunen setzen, daß nach Königs Meinung an Luthers Werk nicht die Bestimmung des Glaubensaktes, sondern „die Verteidigung der absoluten Tragweite des Glaubens für die Rechtfertigung“ das Wesentliche gewesen ist. Nach dem Vorangegangenen kann also der Akt des rechtfertigenden Glaubens nur darin bestehen, daß ich auch den von einem Offenbarungszeugen vertretenen Satz von der Rechtfertigung für wahr halte. Nicht über den allgemeinen Begriff des Glaubensaktes, sondern nur über den des rechtfertigenden Glaubens haben sich Evangelische und Päpstliche von alters her gestritten (S. 18 f.). Als „unvergänglich trefflich“ wird das Wort des für die Wiedervereinigung von Katholiken und Protestanten warm interessierten Leibniz zitiert: „On peut „comparer la foi avec l'expérience, puisque la foi (quant „aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux „qui ont vu les miracles sur lesquels la révélation est fondée „et de la tradition digne de croyance qui les a fait passer „jusqu' à nous, — — à peu près comme nous nous fondons „sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine et sur la „credibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foi aux „merveilles qu'on nous raconte de ce pays éloigné“ („Discours de la conformité de la foi avec la raison“, chap. 1). Ganz ähnliche Beispiele bot uns Franz Spirago (vgl. F. i. I, S. 400) zur Veranschaulichung des katholischen Glaubens-

begriffes. Und König weiß und legt Wert darauf, daß sein Glaubensbegriff mit dem katholischen übereinkommt: „Muß denn der Gegensatz zwischen reformatorischer und mittelalterlich-römischer Christentumsauffassung schon mit der Definition des allgemeinen Glaubensaktes anheben? Muß die Reformation zum Papsttum in einen Gegensatz gestellt werden, welcher in den reformatorischen Zeugnissen von diesem Gegensatze nicht mitenthalten ist“ (S. 28 f.)? König übersieht also völlig die Aussprüche der Apologie, nach denen die Gegner nur erdichten, daß der Glaube eine geschichtliche Kenntnis sei, und von dem rechten, christlichen Glauben gar nichts wissen (vgl. F. i. II, 122 f.). Er darf auch nicht etwa einwenden, daß diese Worte sich nur auf den rechtfertigenden Glauben bezögen; denn dieser „rechte, christliche Glaube“ ist für die Apologie auch mit der rechten Erkenntnis Christi identisch, und auch von dieser steht „nicht eine Syllabe, nicht ein Titel in allen Büchern der Widersacher“. Wehleidig fährt König fort: „Ach, möchte doch die römische Christenpartei noch so exklusiv gegen uns Anhänger der Reformation werden, — — sie soll nicht den geistigen Triumph feiern, daß wir die zwischen der Reformation und dem römischen System faktisch liegende Kluft in unserer theologischen Wissenschaft nur ein Haarbreit erweiterten“ [1] (S. 28). Dementsprechend erhält sogar Fr. H. R. Frank ein Notat, weil er von einem „evangelischen Begriff des Glaubens“ zu sprechen wagt (S. 19). Gilt aber der Evangelischen und Katholiken gemeinsame allgemeine Glaubensbegriff als ein „Noli me tangere“, dann ist eine Untersuchung über die fides implicita zweifellos Klufterweiterung. Es ist charakteristisch, daß König, trotzdem ein Abschnitt seiner Abhandlung der Ansicht der Schrift „Fides implicita“ über den Begriff des christlichen Glaubensaktes gewidmet ist, jeder Auseinandersetzung mit dem Begriffe des eingewickelten Glaubens konsequent aus dem Wege gegangen ist.

In seinen dogmengeschichtlichen Darlegungen an Harnack sich anschließend, hat Pfarrer Lic. Bleek in der „Christl.

[1]) Der Katholik C. Seltmann („Kritiken und Neues zur Wiedervereinigung der getrennten Christen“, 1906, S. 13 u. 36) zeigt das richtige Verständnis: „Ein verschiedener Glaubensbegriff besteht“. Er meint freilich, darauf komme es weniger an, wenn wir nur im Resultat übereinstimmen. Ist das bei divergentem Ansatz möglich?

Welt", 1895, Nr. 49—51, über „Glaubensgehorsam" geschrieben. Indem er zunächst die biblische Grundlage dieses Begriffes untersucht, vernimmt er schon bei Paulus trotz des tieferen Gehaltes, den er dem Glaubensbegriffe gegeben hat, Anklänge an die Fassung des Christentums als eines neuen Gesetzes, dem man zu gehorchen, und als einer Lehre, die man hinzunehmen hat. Die Schilderung der Entwickelung dieser Lehre zur Glaubensformel und zum Glaubensgesetz der Kirche, dem man sich zu unterwerfen hat, führt Bleek auch auf den Begriff der fides implicita. Eigentümlicher Weise übersetzt er das Wort mit „unentwickelter Glaube" und erklärt nochmals: wo der Glaube der Kirche sich beim einzelnen nicht zu dessen persönlicher Überzeugung zu entwickeln, fides explicita, entwickelter Glaube zu werden vermöge, da werde er nach katholischer Anschauung bei dem, der der Kirche sonst seinen Gehorsam bezeugt, als implicite, im unentwickelten Zustande vorhanden angenommen (a. a. O. S. 1189). Bleek hält doch nicht etwa das „in" in „implicite" für das „in privativum"? Es handelt sich auch gar nicht darum, daß einem, der sonst der Kirche Gehorsam leistet, ein noch unentwickelter Glaube verstattet sei, sondern diese fides implicita ist selbst eine ausreichende Gehorsamsleistung, weil man annimmt, daß der, welcher glaubt, was die Kirche glaubt, in seinem in den der Kirche eingewickelten Glauben tatsächlich das alles glaubt, was explicite Lehre der Kirche ist. Bleek sagt später ganz richtig: Der einzelne glaubt mit der Kirche, und die Kirche glaubt für ihn. In seinem „Schlußwort" (a. a. O. S. 1213ff.), in dem er untersuchen will, wieweit die Forderung eines Autoritätsglaubens auch uns noch gelte, für die Luther die formelle Autorität der Kirche beseitigt hat, ist er auf die Möglichkeit des Vorhandenseins eines impliciten Glaubens auch bei evangelischen Christen nicht eingegangen. Er konstatiert nur, daß, so wenig wir ohne eine Autorität auskommen (vgl. Harnack, Dogmengesch. III $^{1/2}$, S. 73), wir auch ohne einen Gehorsam des Glaubens nicht fertig werden. Freilich soll die Autorität, der dieser Gehorsam zu leisten ist, nicht in einem Buchstaben, auch nicht in einem Schriftbuchstaben, auch nicht allein in der Lehre Jesu, sondern in der Persönlichkeit, und zwar in der ganzen Persönlichkeit Christi bestehen, da nur persönliches Leben freies persönliches Leben erwecken kann.

Harnack gebührt das große Verdienst, zuerst auf die Bedeutung der Lehre von der fides implicita innerhalb der Dogmengeschichte aufmerksam gemacht zu haben. Kein anderes Lehrbuch weist so unablässig und systematisch darauf hin, wie die Geschichte des Katholizismus auch die Geschichte der fides implicita geworden ist, wie das seine[1]. Die von ihm aufgestellte These: „Tertullianus doctorum Romanorum praecursor" (Dogmengesch. III 1/2, S. 569, Anm. 1) hat auch durch unsere Untersuchung ihre Bestätigung erfahren (vgl. F. i. I, S. 20). Dürfen wir hoffen, daß die Lehre von der fides implicita, die bisher dem Gedankenkreise der Dogmengeschichten so fernab lag, in etwas mehr die ihr gebührende Berücksichtigung finden werde? Harnack urteilt abschließend über die Gotteslehre der Scholastik: „Den schmalen Weg, der zu einer sicheren und trostreichen Erkenntnis Gottes führt, den Weg des Glaubens an Gott als den Vater Jesu Christi haben die Scholastiker nicht gehen wollen. Deshalb ist ihre gesamte Gotteslehre, mag sie nun thomistisch oder skotistisch lauten, in der Dogmatik nicht zu brauchen. Denn diese muß an diesem Punkte auf ihr Erkenntnisgebiet, nämlich den geschichtlichen Christus, halten und darf den Vorwurf eines „Köhlerglaubens" nicht scheuen, wenn es ein Köhlerglaube ist, daß Gott nur an persönlichem Leben — und in Überzeugung erweckender Weise nur an dem persönlichen Leben Christi — empfunden und erkannt werden kann" (a. a. O. S. 446). Auch Harnack gebraucht also hier das Wort Köhlerglaube. Der Sinn, in dem er es gebraucht, und der ihn auch eine sonst mit diesem Wort ausgedrückte Geringschätzung übersehen läßt, ruft in uns die Erinnerung an jene Äußerung Agrikolas wieder wach: „Zu unseren Zeiten ist durch den Luther das Evangelion wieder zu Ehren gekommen; denn der Luther predigt auch des Köhlers Glauben" (vgl. oben S. 46).

In seiner Rede „Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus", 1896 (Reden und Aufsätze II, S. 132 ff.), hat dann Harnack aber auch sehr ernst auf die Gefahr der Aufrichtung eines impliciten Glaubens hingewiesen, die aus einer juristischen Handhabung der landeskirchlichen Bekenntnisse

[1]) Dogmengesch. III 1/2 (1890), S. 38; S. 72 (Augustin); S. 417 (Wiclif u. Hus); S. 432. 554. 558 (Nominalismus); S. 437 (Augustinismus); S. 568 (Kurialismus); S. 645 (Probabilismus); S. 652 (moderne kath. Dogmatik); S. 671. 685 (Sozinianismus); S. 748 (Luthers Kinderglaube).

droht. Der alte Protestantismus habe, so streng er es auch mit den Bekenntnissen nahm, doch nicht vergessen, daß das Bekenntnis 1. Zusammenfassung des Heilsglaubens ist, somit 2. nur für den Glauben besteht und 3. sich an dem besser verstandenen Worte Gottes berichtigen zu lassen bereit sein muß. Wer dagegen das Bekenntnis als unverbesserliche Rechtsordnung aufrichte und vor allem verlange, daß man sich demselben unterwerfe, und in solcher Unterwerfung die Vorbedingung evangelischer Christlichkeit sehe, der denke in diesem Punkte katholisch. Mit Kaftan (vgl. oben S. 467) übereinstimmend, stellt auch Harnack fest, daß die geistige Aneignung der gesamten protestantischen Lehre eigentlich niemandem mehr zugemutet werde. Es bleibe jedem überlassen, wie er sich innerlich zu deren einzelnen Stücken verhalte, aber er solle das Bekenntnis in keinem Punkte anzweifeln oder antasten, denn es solle die intangible Grundordnung der Kirche sein. Und nach den öffentlichen Kundgebungen zu urteilen, sei die Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften eine höchst geringe. Kirchenzeitungen und Männer, die sich selbst für orthodox halten, lassen sich grobe Verstöße gegen die alte Kirchenlehre zu schulden kommen; die evangelischen Lehren von Freiheit und Gnade, von der Rechtfertigung, von der Kirche usw. werden entstellt vorgetragen, selbst die Christologie werde oft in einer so rohen Verkürzung reproduziert, daß man an ein innerliches Erfassen derselben nur schwer zu glauben vermöge. Wir dürfen hier daran erinnern, daß Lic. R. Wielandt in seinem Vortrage „Die Abweichungen der Orthodoxie von den Bekenntnissen“ („Kampf und Arbeit des freien Christentums in Deutschland“, Heft 5, 1906) in allerdings stark feuilletonistischer Manier ein ganzes Register solcher Lehrabweichungen zusammengestellt hat. Wird nun nichtsdestoweniger die Geltung des Bekenntnisses sans phrase proklamiert, so ist die doppelte Gefahr, wie im Katholizismus, vorhanden: entweder man stimmt einem Bekenntnis zu, dessen Inhalt man nicht oder nicht gründlich kennt, und das ist fides implicita; oder man stimmt einer dem Bekenntnis der Kirche widersprechenden Lehre zu und meint trotzdem im Bekenntnis der Kirche zu stehen, und das ist auch fides implicita. Je mehr aber das Bekenntnis als juristische Lehrordnung gehandhabt wird, schließt Harnack weiter, desto mehr wird es damit dem inneren Leben der

Gemeinden entzogen und zu einem Gesetz für den geistlichen Stand (a. a. O. S. 142 ff.). Sollte wirklich einmal das auch von Harnack noch bezweifelte Wort gefallen sein: „Träte doch N. N. aus der theologischen Fakultät in die philosophische! Dann hätten wir statt eines ungläubigen Theologen einen gläubigen Philosophen", so wäre das allerdings ganz konsequent gedacht von dem Standpunkte aus, daß die Lehre auch in den evangelischen Kirchen etwas ein für allemal Festgelegtes und trotz ihrer allgemeinen Verbindlichkeit etwas so Schweres ist, daß ihre Vertretung den Laien gar nicht zugemutet zu werden braucht (vgl. Harnack, „Wesen des Christentums", 1900, S. 184). Das mindere Quantum von Bekenntnisgläubigkeit, das den Theologen zu einem „ungläubigen" macht, würde dann ausreichen, um den Philosophen noch mit dem Prädikat der „Gläubigkeit" auszustatten. Der jenem Ausspruche zugrunde liegende Glaubensbegriff wäre eben der katholische: Nur die majores, praelati, doctores, episcopi sind zu explicitem Glauben verpflichtet, während für die minores in abgestufter Weise eine fides minus explicita oder gar implicita konzediert wird. Das Pendant hierzu würde der angeblich gleichfalls historische Bericht jenes Mönches über die Frömmigkeit seines Abtes sein: „Der glaubt noch mehr, als er glauben muß".

Harnack wirft dann noch die Frage auf: „Sollen wir nicht einen Strich unter unsere Privatmeinungen und unsere Theologie machen und uns in der unter der Hand sich neubildenden (katholisierten) Kirche so einrichten, wie sich Origenes in der Kirche des 3. Jahrhunderts eingerichtet hat? Finden wir uns mit dieser Kirche durch Unterwerfung, durch fides implicita ab — in einem Willensakt ist es geschehen — und eilen wir dann unsern Brüdern in die Arme, um die Streitaxt zu begraben und friedlich wetteifernd mit ihnen die Kirche zu bauen! Man könnte ja das eigene Gewissen beschwichtigen: Wenn die Menschen nun einmal nicht in Glaube und Lehre unter eine Formel zu bringen sind, so mag der Klügere nachgeben. Wer eine große Kirche will, muß sich ihrer Natur und Montur anbequemen. Die Vernünftigen, Geistigen und Innerlichen sind immer nur eine unscheinbare Sekte in der Kirche gewesen. Sie mögen ihre Gedanken unter Hüllen produzieren, mit den gegebenen Formeln sich elastisch auseinander setzen. Die Wahrheit unter dem Schleier

hat ja etwas besonders Reizvolles. Und läßt sich das Letzte in der Religion überhaupt in Worte fassen? Wenn nicht — warum soll man sich nicht Worte gefallen lassen und schweigen? Aber dieses für manchen Denkenden und Sorgenvollen verlockende Bild ist doch die Versuchung. Der Protestantismus, das Evangelium und die Wahrheit würde damit preisgegeben. Die Konsolidierung der evangelischen Kirche, die dadurch herbeigeführt würde, daß in ihr die handfestesten Bekenntnisse allein das Feld behielten, würde sie zu einer Dublette des Katholizismus machen" (Reden u. Aufsätze II, S. 149f.).

Diese Ausführungen Harnacks fanden ein lebhaftes Echo in einem Artikel der „Christl. Welt" 1897, Nr. 32f., über „die Katholisierung der protestantischen Landeskirchen". Der mit R. E. zeichnende Verfasser, Lektor an einem Predigerseminar, bestätigt darin, daß, soweit überhaupt kirchliches Interesse vorhanden sei, die große Menge für das Bekenntnis als die unantastbare Grundordnung der Kirche eintrete, selbst wenn sie es in seinen Einzelheiten kaum kenne. Möge man theoretisch eine fides implicita weit von sich weisen, faktisch übe man sie. Dem massivsten Traditionalismus gehöre unzweifelhaft die nächste Zukunft der Landeskirchen. Es wäre unangebracht von dem theologischen Nachwuchse eine Änderung zu erhoffen. Der Artikel hat aber nicht genügend ans Licht gestellt, daß Harnack selbst die von ihm geübte pessimistische Betrachtung der Gegenwart und Zukunft des Protestantismus nicht als sein letztes Wort erklärt. Er kennt vielmehr zwei Elemente, die noch im ganzen Gebiete des Protestantismus lebendig sind und einer unprotestantischen Konsolidierung entgegen wirken: 1. die Überzeugung, daß die Religion letztlich nichts anderes ist, als die stetige Stimmung des Herzens in kindlichem Vertrauen auf Gott, jene feste, freudige Zuversicht auf Gott, wie sie Paul Gerhardt in seinem Liede „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich" zum Ausdruck gebracht hat, und 2. daß dieses Kindesvertrauen untrennbar verbunden ist mit der einfachen, schlichten Moral, daß das sittliche Leben mit seinem ganzen heiligen Ernste das Korrelat der Religion bildet. Und Harnack weiß, daß diese beiden Grundüberzeugungen auch im Herzen der evangelischen Brüder leben, mit denen er, als Theologe, zu kämpfen gezwungen ist (a. a. O. S. 151f.).

Wir haben aber außerdem anzuerkennen, daß man sich

auch von der rechten Seite der Theologie her unzweideutig gegen jede Berechtigung eines impliciten Glaubens ausgesprochen hat. Es ist dies sogar der Schlußgedanke in R. Seebergs Dogmengeschichte (1898; II, S. 456ff.) und damit zugleich ein Zeugnis von der wachsenden Erkenntnis, wie entscheidend die Stellungnahme gerade zu dieser Lehre ist. Wie einst Hofmann, erklärt auch Seeberg: „Die alte Wahrheit bleibt; die Weise, sie zu lehren, wird wechseln, wie sie immer gewechselt hat. Von hier aus wird die ganz andersartige Stellung verständlich, die der Protestant dem Dogma gegenüber einnimmt, als der Katholik. Selbst der Gedanke eines ‚neuen Dogmas' hat für jenen, sowenig die ungeheuren geschichtlichen Schwierigkeiten, die diesem Gedanken anhaften, zu verkennen sind, im Prinzip nichts Befremdendes, solange und sofern auch dieses ‚neue Dogma' der Ausdruck der Offenbarung Gottes in der Schrift sein will. Aber gegen eins muß und soll sich das protestantische Bewußtsein immer unnachsichtlich erheben, das ist der irreligiöse — kirchenpolitische — Wahn, als wenn dem Dogma genug geschehe, wenn man sich ihm öffentlich unterwirft, den Widerspruch, den man empfindet, hinunterschluckt, — selbst die fides implicita kann man in diesem Zusammenhange schüchtern verteidigen hören". Seeberg erklärt grundsätzlich: „1. Das Dogma soll evangelische Heilslehre sein. Die Lehren der Kirche sollen aus der Erlösung in Christus fließen und in dem Glauben an Christus ihren Zielpunkt haben, aus dem Glauben für den Glauben. 2. Die evangelische Christenheit soll allezeit an ihrem Dogma arbeiten, indem sie es an der Offenbarung Gottes in der Schrift zu bewähren und zu verbessern — nicht nur im Prinzip und in Worten — bereit ist. 3. Die evangelische Kirche hält hoch eine freie Theologie in der Erkenntnis, daß diese Theologie in der Kirche der reinen Lehre eine Lebensfunktion auszuüben berufen ist. Die Kirche kann den Berg der dogmatischen Überlieferung nicht durch allerhand Künste der Deutung und des Verschweigens umgehen, sie muß ihn ersteigen. Hier besorgt nun allerdings schon das Leben gar vieles still und unbemerkt; die Zeiten ändern die Akzente im Gefüge der dogmatischen Überlieferung, Glieder an ihm werden rudimentär, andere wachsen heran. Aber das alles genügt nicht. Der evangelischen Theologie bleibt die heilige Aufgabe, mit allen Mitteln, mit

der Behutsamkeit und Kritik, die die Wichtigkeit ihres Objektes erfordert, die Überlieferung zu studieren und auf Grund dieses ernsten und wahrhaftigen Studiums nach den Formen und Formeln zu ringen, deren die Zeit zum Verständnis der Gegenwart bedarf.“ Alle diese Gesichtspunkte erheben sich, wie Seeberg ausdrücklich bezeugt, gegen jene durch und durch unevangelische Anschauung, die schließlich in der Lehre von der fides implicita kulminiert. Seeberg verlangt ein lebendiges und lebenschaffendes, ein verständliches und eindrucksvolles Dogma, keine Reliquie und keinen asketischen Apparat. Und dies Dogma habe die evangelische Kirche an den Urkunden und dem Bekenntnis der Reformation. Die religiöse Tiefe und den praktischen Reichtum derselben zu ergreifen und zu erläutern, wo es nötig ist, unter energischer Rückkehr zu den Gedanken des Ursprunges der evangelischen Wahrheit, das sei die Aufgabe der protestantischen Theologie der Gegenwart.

So aufrichtig wir diese entschiedene Ablehnung jeder fides implicita begrüßen, können wir doch nicht umhin, ernste Bedenken an diese Ausführungen zu knüpfen. Nach Dogmengesch. I (1895), S. 1, ist für Seeberg das Dogma der kirchliche Lehrbegriff, d. h. die von Theologen — also nicht von der evangelischen Christenheit — vollzogene begriffliche Formulierung des Wahrheitsbesitzes der Kirche oder einer Partikularkirche. Für dieses so bestimmte Dogma *erwartet* die Kirche die Anerkennung von ihren Gliedern und als rechtlich organisierte Kirche *fordert* sie dieselbe von ihren Lehrbeamten. Wir fragen, wird nicht hier mit zweierlei Maß gemessen? Wenn die Kirche als rechtliche Organisation auftritt, muß sie an alle ihre Glieder die *gleichen Forderungen* stellen. Sie darf sich nicht den Laien gegenüber mit einer Erwartung begnügen, ohne sich um deren Erfüllung durch dieselben zu kümmern. Forderte die Kirche aber jene Anerkennung von solchen Laien, die die von Theologen vollzogene Formulierung des christlichen Gemeindeglaubens nicht zu erfassen vermögen, so würden diese, wenn sie sonst guten Willens sind, sich der rechtlichen Organisation zu fügen, mit fides implicita antworten. Die Kirche aber darf diese Forderung überhaupt gar nicht stellen, wenn doch auch nach Seebergs Zugeständnis (a. a. O. S. 2), theologisch betrachtet, die

Irrtumsfähigkeit des Dogmas gerade auf protestantischem Boden prinzipiell anerkannt werden muß und es sich an der Schrift und dem religiösen Glauben der Kirche zu legitimieren hat. Seeberg bezeugt nun, daß die evangelische Kirche das allen seinen Anforderungen entsprechende, lebendige und lebenschaffende, verständliche und eindrucksvolle Dogma an den Urkunden und dem Bekenntnis der Reformation habe. Es fragt sich aber, für wen diese Urkunden als verständlich gelten können. Danach wird sich sowohl der Eindruck bemessen, den sie zu machen, als auch das Leben, das sie zu schaffen imstande sind. Ohne Zweifel erfordern jene Urkunden zu ihrem Verständnis eine gründliche theologische Bildung. Was wissen Millionen evangelischer Christen von dem Inhalt der Augustana oder der Apologie? Wollte die rechtlich organisierte Kirche von diesen ungezählten Gliedern die Zustimmung zu solchen Urkunden erwarten, die ihnen nie vorgelegt worden sind, so würde sie eben nur auf fides implicita rechnen dürfen. Andererseits gesteht Seeberg selbst zu, daß das Leben am Dogma nicht unerhebliche Änderungen hervorruft (vgl. oben S. 483). Die rechtlich organisierte Kirche dürfte das so wenig geschehen lassen, wie ein Rechtsstaat es dulden darf, daß die von ihm erlassenen Gesetze in der praktischen Handhabung willkürliche Verkürzungen oder Zusätze erfahren. Bringt es jedoch auch hier das Leben mit sich, daß gewisse Gesetzesbestimmungen obsolet werden und schließlich nur auf dem Papiere stehen, so pflegen solche anomale Zustände doch wenigstens von Zeit zu Zeit zu einer Revision der staatlichen Gesetzgebung zu führen. Wie aber, wenn die evangelische Theologie, deren Freiheit auch Seeberg hochgehalten wissen will, mit allen Mitteln und heiligstem Wahrheitsernste nach den Formen und Formeln ringt, deren die Gegenwart zum Verständnis des Evangeliums bedarf, die rechtlich organisierte Kirche aber den Ergebnissen der Theologie die von ihr, der Kirche, öffentlich deklarierte begriffliche Formulierung ihres Wahrheitsbesitzes als unverbrüchliche Forderung zur Anerkennung entgegenhält? Soll der evangelische Theologe und der durch seine Studien zu gleichen Ergebnissen gelangte kirchliche Lehrbeamte mit Wilhelm von Okkam sagen, daß er nur „ad exercitandum mentes studiosas“ oder nur in der Person derer, die eine solche Meinung haben, so geschrieben oder gelehrt habe, daß er aber sonst alles

explicite und implicite glaube, was die Kirche der reinen Lehre lehrt? Vgl. F. i. I, S. 164.

Es hilft nicht, wenn Seeberg der gegenwärtigen Theologie die Aufgabe stellen will, die religiöse Tiefe und den praktischen Reichtum der Urkunden der Reformation zu ergreifen und zu erläutern. Das soll ja auch nicht nur der Fachtheologe, sondern ebenso der kirchliche Lehrbeamte. Wer, der die Bekenntnisschriften der Reformation studiert hat, wird ihnen abstreiten, daß sie auch diese ihnen nachgerühmten Vorzüge besitzen! Wir behaupten sogar, daß sie sehr vieles enthalten, was im Betriebe der Theologie noch gar nicht fruchtbar gemacht worden ist. Aber für die rechtlich organisierte Kirche würde doch wieder die begriffliche Formulierung der als Aufgabe gestellten Erläuterung in Betracht kommen. Ja, wenn es so wäre, wie Seeberg (a. a. O.) sagt, daß das Dogma nicht bloß einer fortgehenden theologischen, sondern auch einer fortgehenden kirchlichen Interpretation unterläge, welche die neuen zeitgemäßen Formen herstellte und den alten Gehalt, d. h. die Wahrheit des Evangeliums, in diese neuen Formen faßte und auch die besonderen christlichen Erfahrungen der Gemeinde ihrer Zeit in dem Zusammenhange jener Gedanken erhöbe und bewährte! Seeberg verweist auf die wertvollen Gedanken fast aller führenden Theologen des vorigen Jahrhunderts, eines Schleiermacher, Ritschl, Hofmann, Frank. Aber für die fortlaufende kirchliche Interpretation des Dogmas vermissen wir jedes Beispiel. Indem Seeberg verlangt, daß selbst bei den Urkunden und dem Bekenntnis der Reformation, wo es nötig sei, eine energische Rückkehr zu den Gedanken des Ursprungs der evangelischen Wahrheit stattfinden müsse, schreibt er auch ihnen ebensowenig eine absolut normative Bedeutung zu, wie sie selbst sich eine solche beigemessen haben, indem ihre Übereinstimmung mit der Schrift, als Quelle, vorbehalten blieb. Sie selbst wollen also nur Zeugnisse dafür sein, wie man zu einer bestimmten Zeit die Schrift verstanden hat. Und Seeberg selbst erinnert auch noch daran, daß die Bedeutung und der Gehalt eines Dogmas geschichtlich vor allem als Gegensatz zu einer besonderen Lehranschauung zu verstehen ist. Damit ist durchaus zutreffend auch der Gesichtspunkt angedeutet, von dem aus die symbolischen Schriften in der Theologie zu werten sind, nämlich als das

Geländer, das nach beiden Seiten vor dem Absturze bewahrt, als die Tonnen, die das rechte Fahrwasser anzeigen, d. h. also nicht als Sperrkette[1].

Im Anschlusse hieran ist es nicht ohne Interesse, zu beobachten, wie auch den Angehörigen der 1846 begründeten „Evangelischen Allianz" ein impliciter Glaube zugemutet wurde. Nach ihrer ursprünglichen Bestimmung sollte sie kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund sein (vgl. Achelis in Haucks R. E. I, S. 376 ff.). Sie sollte also keine Einigung der christlichen Denominationen unter Tangierung oder Aufhebung ihrer Bekenntnisse werden. Nichtsdestoweniger nahm schon die konstituierende Versammlung neun Artikel als Glaubensgrundlage an, in denen man die Grundlehren des Evangeliums erblickte, obwohl sie in ihrer theologischen Formulierung sich als reformiert und britisch dissenterisch keineswegs verleugnen. Bezeichnenderweise war eine Bestimmung über das Wesen der Kirche nicht mit aufgenommen. Verlangte nun die Allianz, daß man diesen Artikeln nicht nur wegen, sondern trotz seiner eigenen Konfession zustimmen sollte, — so Ebrard in Herzogs R. E.[2] IV, S. 436 — so konnte das letztere nur geschehen, indem man sich entweder zu gewissen Bekenntnissätzen der eigenen Konfession in ausdrücklichen Widerspruch setzte, oder sich gegen diese Sätze gleichgültig verhielt, d. h. — falls man trotzdem die fernere Zugehörigkeit zu seiner Konfession behaupten wollte — fides implicita übte. Allerdings forderte die Allianz nur: „Eos „solum associandos esse, qui sententias complectuntur et „profitentur, quae plerumque evangelicae appellantur, de locis „doctrinae sequentibus". Es wurde somit den dem Bunde Zutretenden nur auferlegt, bezüglich jener neun loci bloß Ansichten zu hegen und zu bekennen, die insgemein als evangelisch bezeichnet werden. Die aufgestellten Artikel sollen hiernach kein formales Bekenntnis der Allianz selbst sein. Die Zustimmung zu ihnen, die in der Annahme und dem Bekenntnis gewisser Ansichten über sie erfolgt, soll nur die religiöse, in Wahrheit dogmatische Prädisposition der in den Bund Aufzunehmenden bekunden. Allein die Allianz überhob sich dabei der Aufgabe, diejenigen Ansichten über

---

[1]) Vgl. auch Kawerau, „Über Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit", Ztschr. f. pr. Th. 1895, S. 240 ff.

die neun Artikel, die insgemein als „evangelisch“ prädiziert werden, genau zu bezeichnen. Fordert man aber ein Bekenntnis zu unexplicierten Ansichten über Glaubenssätze, so fordert man eben fides implicita.

Was den Glauben der Kinder bei der Taufe anlangt, so wird es ausreichen, die einschlägigen Stellen der preußischen Agende von 1894 zum Beweise dafür heranzuziehen, daß die fides implicita auf evangelischem Boden auch heute noch nicht ausgeschaltet ist. Das erste Taufformular der Agende (II, S. 5 f.) schließt sich bekanntlich an Luthers Taufbüchlein von 1526, das gegen das erste von 1523 eine Verkürzung darstellt, an. Die Ansicht, die der Reformator um jene Zeit über den Glauben der Kinder gewonnen hatte, ist uns durch seine Predigt über Mt. 8, 1—13 in der Kirchenpostille von 1525 (vgl. F. i. II, S. 64 ff.) bekannt. Niemand kann durch fremden Glauben selig, niemand auf den Glauben der Kirche oder der Paten getauft werden. Die Frage, ob es glaube, richtet sich an das Kind selbst, in dem Gott auf das Herzubringen und auf das Gebet der Paten durch das Wort des Täufers, welches das Wort Christi ist, eigenen Glauben wirkt. Dabei wird zugegeben, daß das Kind, weil noch nicht zur Vernunft gekommen, das Wort Gottes nicht mit Bewußtsein hört. Indes die Vernunft vermag ja nichts Gutes zum Glauben hinzuzubringen, und man kann ein Christgläubiger sein, auch wenn man schläft. Nichtsdestoweniger hören die Kinder das Wort Gottes, und als solches wirkt es in ihnen den Glauben. Wir haben schon bei der Besprechung jener Predigt mit Zezschwitz erklärt, daß damit eine magische Wirkung dieses Wortes gesetzt sei. Die dem Taufbüchlein entsprechend auch in jenem Formular der Agende direkt an das Kind gerichteten Fragen und ihre Beantwortung durch die Paten sind von der katholischen Vorstellung aus, daß der Glaube der Kirche oder der Paten für den des Kindes stellvertretend eintrete, ohne weiteres berechtigt. Aber sind sie es auch vom Luther'schen Standpunkte aus? Luther will keinen fremden Glauben gelten lassen. Schon in dem Taufbüchlein von 1523 war das Bekenntnis des Kredo den Paten genommen. Allein ein unbewußter Glaube, wie er jetzt den Kindern zugeschrieben wird, ist nicht weniger eine Art des impliciten Glaubens (vgl. F. i. II, S. 69 f.). Doch gesetzt, er sei vorhanden, hat sich dann der Täufer überhaupt noch über das Vorhandensein

dieses Glaubens zu vergewissern? Er muß davon überzeugt sein, so wahr das Wort, das er redet, das Wort Christi ist. Wenn er aber trotzdem das Kind selbst fragt: Entsagst du dem Bösen? Glaubst du an Gott den Vater? Willst du getauft sein? und die Paten diese Fragen „anstatt des Kindes" — doch nur, weil es noch nicht sprechen kann — mit Ja beantworten sollen, so handelt er im Gegensatze zu der vorhinigen Annahme eines unbewußten Glaubens mit dem Kinde, wie man nur mit einem im Besitze vernünftigen Bewußtseins Befindlichen verfahren kann. Ist schon das Begehren nicht ohne welche Wahrnehmung oder Vorstellung des begehrten Objekts möglich, so ist das Wollen ein durch Überlegung, Wahl und Entschluß geregeltes Begehren. Willenserklärungen aber sind es, die in jenen Fragen gefordert werden. Werden solche ohne Bewußtsein abgegeben, so sind sie, wie vom juristischen[1], so gewiß nicht minder vom religiössittlichen Standpunkte aus als wertlos zu betrachten. Soll aber Luthers Voraussetzung, daß die Kinder bei der Taufe noch nicht zur Vernunft gekommen sind, gelten, so kann ihre Abrenuntiation, ihr Kredo und ihre Willensäußerung, daß sie getauft werden wollen, nur in den entsprechenden Äußerungen der Paten impliciert gedacht werden.

Das zweite Taufformular verzichtet auf jene Fragestellung. Das dritte (reformierte) erklärt ausdrücklich, „daß unsere Kindlein diesen Bund und Geheimnis noch nicht können verstehen noch bekennen, wiewohl auch sie in den Bund Gottes gehören" (II, S. 13). Ebenso bezeugt die „zweite Form für die Taufe eines Erwachsenen", „daß kleine Kinder noch kein Verständnis haben von dem, was an ihnen geschieht, indessen durch die Taufe unter dem Gebet christlicher Eltern der Gnade Gottes befohlen werden" (II, S. 22). Das Konfirmationsformular fordert die Konfirmanden auf: „So tut nun, was eure Eltern und Paten dereinst in eurem Namen getan haben, und bekennet unsern christlichen Glauben" (II, S. 32). Abgesehen davon, daß es nicht in allen Fällen dem Tatbestande

---

[1]) Vgl. Bürgerl. Gesetzbuch f. d. Deutsche Reich, § 105: „Die Willenserklärung eines Geschäftsunfähigen (ein solcher ist nach § 104, wer noch nicht das 7. Lebensjahr vollendet hat) ist nichtig. Nichtig ist auch eine Willenserklärung, die im Zustande der Bewußtlosigkeit abgegeben wird".

entsprechen dürfte, daß auch die Eltern bei der Taufe anstatt des Kindes das Glaubensbekenntnis abgelegt haben (vgl. II, S. 6), würde der obige Satz auch für alle nach dem zweiten Formular Getauften nicht zutreffen. Das Parallelformular für die Konfirmation enthält sogar die Aufforderung: „Wollt ihr solchem Glauben gemäß wandeln etc., so bezeugt dies, indem ihr euch zu eurem Taufgelübde bekennt“ (II, 33). Gewiß kann man sich zu etwas bekennen, was man selbst vielleicht vor Jahrzehnten ausgesprochen hat. Aber die Kinder selbst haben, wenn sie bei der Taufe noch nicht den Vernunftgebrauch besaßen, noch gar kein eigenes Taufgelübde abgelegt. Und selbst wenn das stellvertretende Ja der Paten auf die Abrenuntiationsfrage als das eigene Taufgelübde der Kinder gelten sollte, so könnte sich auch diese Aufforderung eigentlich nur an die Kinder wenden, die nach dem ersten Taufformular getauft sind, da nur dieses das Taufgelübde enthält. Hat Luther aber recht, wenn er sagt: „So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben“, so ergibt sich als Konsequenz: so wenig kann er auch für mich ein Glaubensbekenntnis oder ein Taufgelübde ablegen.

Die Gemeinde über die fides implicita hinauszuführen, hat Otto Baumgarten in seiner Schrift „Neue Bahnen“, 1903, nachdrücklich dem Religionsunterrichte und der Predigt als Aufgabe zugewiesen. An jenem beklagt er besonders, daß die selbsttätige Aneignung durch Assoziation der religiösen Anschauungen mit der vorhandenen Vorstellungswelt fehle, wodurch er so oft als ein Aufdrängen nicht organisch zu assimilierender Fremdkörper erscheine. So bleibe die Seele völlig passiv, höchstens dämmernd in einem dumpfen Gefühle, daß sie etwas greifen soll, was sie doch nicht greifen kann. Baumgarten vermißt also mit einem Worte das, was man in der Pädagogik als Apperzeption zu bezeichnen pflegt. Soll das Kind einen neuen Stoff, neue Vorstellungen mit dem rechten Verständnisse auffassen, so müssen dabei ältere Vorstellungen, Begriffe, Erfahrungen mit ihrer Deutung zu Hilfe kommen. Selbstverständlich muß auch die Fassungskraft des Kindes mit in Anschlag gebracht werden. Zum Beweise dafür, wie gegen dieses psychologische und didaktische Gesetz gesündigt werde, führt Baumgarten folgendes Beispiel an. Der Kern der Religion Christi ist doch die Erlösung von der

Macht und dem Fluch der Sünde durch die Person Christi. Diesen Kern aber vermag nur ein gereiftes und vielfach gebrochenes Menschenleben zu fassen. Wir aber lassen unerfahrene Kinder von sich als „verlorenen und verdammten" Sündern reden zu einer Zeit, wo das notwendig bloße Worte bleiben. — Ich muß dem widersprechen. Abgesehen davon, daß man den Kern der christlichen Religion nicht bloß in jener negativen, sondern auch in einer gerade dem Kinde sehr verständlichen positiven Aussage ausdrücken kann, ist auch das Leben des Kindes kein ungebrochenes. Es hat Verfehlungen begangen, es kennt die Rüge des Gewissens, es hat Tadel und Strafe empfangen. Die Begriffe „verloren" und „verdammt" können ihm sehr wohl durch die auch ihm bekannten Vorstellungen von einem verloren gegangenen Kinde oder von dem verlorenen Sohne im Gleichnis oder von einem verurteilten Missetäter gedeutet werden. So wären auch wir, wenn Gott sich nicht unser erbarmt hätte. Dagegen muß ich Baumgarten recht geben, wenn er auf Bibelsprüche, die vom stellvertretenden Leiden u. ä. handeln, als auf einen durchaus ungeeigneten Lernstoff für Kinder auf den niederen Stufen hinweist. Nach dem mir vorliegenden Lehrplan für siebenstufige (achtklassige) Volksschulen lernen Kinder in der 6. Klasse, also im 7. oder 8. Lebensjahr Joh. 1, 29, in der 5. Klasse Joh. 11, 25, in der 4. Klasse Jes. 53, 4. Männer der Praxis haben mir bestätigt, daß ein befriedigendes Verständnis dieser Sprüche auf den genannten Stufen nicht zu erzielen ist. Nun gibt Ihmels in seinem Vortrage über „die Bedeutung des Autoritätsglaubens" (1902) zu, daß den Kindern tatsächlich auch solche Stoffe autoritativ zur Annahme dargeboten werden, die der gegenwärtigen Erfahrung noch nicht zugänglich erscheinen. Er meint indessen, niemand werde wohl die Verantwortung auf sich nehmen wollen, alle derartigen Stoffe auszuscheiden. Wer wolle schließlich ausmachen, was der kindlichen Erfahrung schon zugänglich ist oder nicht. Ja, sollte das, was ihr noch nicht zugänglich ist, sie nicht doch indirekt stützen und mittragen? Und wäre es nicht unbarmherzig, dem Kinde die Stoffe einstweilen ganz vorzuenthalten, an denen es innerlich weiter werden soll. Es stecke doch ein ganzes Kapital pädagogischer Weisheit in der gelegentlich zu vernehmenden Rede frommer Eltern: „Laßt sie nur, es wird schon lebendig werden; der hl. Geist wird sie

schon erinnern[1]“ (a. a. O. S. 22 f.). Wäre das alles richtig, dann brauchte die Pädagogik sich überhaupt nicht darum zu bemühen, den religiösen Unterrichtstoff nach verschiedenen Stufen abzugrenzen. Sie dürfte nicht an dem Grundsatze festhalten, daß für jede Stufe nur solche Stoffe zu wählen sind, die der Fassungskraft, der Sprachentwickelung und der Interessensphäre der betreffenden Altersstufe angemessen sind. Sie dürfte nicht dem Lehrer immer wieder einschärfen: Was der Schüler nicht begreift, ist für ihn wertlos, nützt ihm weder für die Bedürfnisse des praktischen Lebens, noch wirkt es bildend auf Geist und Gemüt, und was für ihn ohne Interesse ist, wird eben deshalb weder in seinem Gedankenkreise noch in seinem Gemüt dauernde Spuren hinterlassen (vgl. Ostermann, Lehrb. d. Päd, I, 1 [1906], S. 233). Oder sollte das nur für jeden anderen Unterricht mit Ausschluß des Religionsunterrichts gelten? Nach Joh. 16, 12 hat Jesus die voraufgehende Rede mit der Begründung abgebrochen: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.“ Paulus unterscheidet 1. Kor. 3, 1—3 (vgl. Hebr. 5, 12; 1. Pet. 2, 2), die religiöse Unterweisung betreffend, zwischen Milch und fester Speise. Nur Milch hat er bisher den Korinthern gegeben. Danach haben Jesus wie Paulus nicht darauf gerechnet, daß die Mitteilung eines die gegenwärtige Fassungskraft übersteigenden und die Apperzeption ausschließenden Stoffes eine Stütze für das künftige Verständnis oder die nachfolgende Erfahrung in die Hand gebe. Diese Methode scheint vielmehr sehr geeignet, zur fides implicita zu erziehen. Dies wird auch durch die Klage Ritschls (F. i., S. 96) bestätigt, man begnüge sich im Katechismusunterricht, den Laien die Zustimmung zu den Formeln von der Trinität und den zwei Naturen in Christus vorzuschreiben, wie dies z. B. im Hannoverschen Katechismus von 1862 geschehe; ob jedoch die Laien dies festhalten oder ein Motiv des Vertrauens auf Gott oder Christus daran haben, darum kümmere man sich nachher nicht. Obgleich auf diesem Standpunkte die fides implicita in keinem Sinne zugestanden werde, so überlasse man die Laien, die den Katechismusunterricht durchgemacht haben, ihren undeutlichen und unzusammenhängenden Erinnerungen an den

[1]) In demselben Vortrage (S. 7 ff.) bietet Ihmels eine treffliche Charakteristik des römischen Autoritäts- und impliciten Glaubens.

angelernten Stoff, ohne sie an dem Seile der Autorität halten zu können, das in der katholischen Leistung der fides implicita gerade anerkannt werde.

Auch von der Predigt verlangt Baumgarten, daß sie ganz anders, als bisher, auf den Unterricht der Erwachsenen ausgehen müsse. Um wirklich erbaulich zu wirken, d. h. die Seele auf einen festen Grund zu stellen, genüge nicht bloße Anregung zu Gefühlen der Lust oder Unlust. Dazu bedürfe es der Klärung des Urteils und der Vertiefung der Anschauung vom göttlichen Leben. Das allgemeine Darüberhinreden, das die meisten erbaulich finden, weil es ihnen keinerlei Anstoß oder Not bereitet, tauge nichts und sei im Grunde unprotestantisch, denn es nehme bloß die fides implicita, den Glauben auf Autorität hin, in Anspruch. So sei es z. B. bei der Kreuzpredigt nicht genug, es mit immer neuen Wendungen zu bezeugen: „Der am Kreuz ist meine Liebe.“ „Deine Sünden haben ihn ans Kreuz geschlagen.“ „Zu deiner Erlösung mußte er leiden.“ „Gott hat es so veranstaltet, daß wir durch Christi Kreuz Verschonung finden sollten.“ Man müsse den ernstlich Fragenden wirklich zeigen, warum Christus sterben mußte, geschichtlich, heilsgeschichtlich, psychologisch, damit ein überlegsamer Hörer an der klar und zusammenhängend bezeugten Position des Redners zur Klärung seiner eigenen Erfahrungen und Überlegungen gelangen könne. Hiergegen solle man nicht das Wort ausspielen: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.“ Nicht um Beweise für den Verstand handle es sich, sondern um klare intellektuelle Anschauung, die durchaus bedingt ist durch scharfe Konturen der mitgeteilten Lehre. Man solle daher auch nicht Bedenken tragen, öfter einmal, wie Robertson, Begriffserklärungen zu bieten, was Kreuz, Sühnopfer, Gewissen, Vorsehung, Reich Gottes etc. ist. Wir dürfen als nicht minder wertvoll hinzufügen: der Gemeinde auch immer aufs neue klar zu machen, was Glaube im evangelischen Sinne ist. Jedenfalls, so schließt Baumgarten, müsse die Predigt bewußt in den Dienst des Unterrichts in der christlichen Religion gestellt werden, weil dieser Unterricht sonst notwendig lückenhaft bleibe, ja der wesentlichsten Momente der christlichen Erfahrung verlustig gehe. Die Predigt habe also nicht nur an das uns von Kindheit an Vertraute zu erinnern, sondern auch Erkenntnis und Verständnis für die tiefsten christlichen

Erfahrungen hinzuzufügen, die sich dem Erleben und Verstehen der Jugend entziehen (a. a. O. S. 96 f. 99). Wir können diesen Desiderien nur beistimmen, natürlich unter der Bedingung, daß die Predigt dabei nicht wieder einem steifen Doktrinarismus verfalle, sondern die aus dem Heilsglauben hervorgehenden Erkenntnisse wirklich zur Stärkung des Glaubens und damit auch für den Antrieb zum religiös-sittlichen Wandel fruchtbar mache. Dann wird sie auch mehr wirken, als ein homiletisches Brillant-Feuerwerk abrupter geistvoller Aperçus, in dessen Lichte man zwar eine Weile fröhlich ist, aber dabei seinen Geschmack verbildet und nach dessen Verlöschen man dann wieder in der Dämmerung der fides confusa weiterwandelt.

Ich darf hieran anschließend auf eine Gefahr der Vermehrung des impliciten Glaubens aufmerksam machen, welche aus dem auf hymnologischem Gebiete stark prävalierenden Historizismus droht. So gewiß der kirchliche Liederdichter ein Anrecht darauf hat, daß sein Lied auch im Gesangbuche der Gemeinde sein Lied bleibe, so wenig wir einer Verwässerung unserer Gesangbücher das Wort reden wollen, so wahr bleibt es, daß der Stein, der zur Erbauung der Gemeinde dienen soll, sich behauen lassen muß, wenn die Gemeinde den Sinn eines Ausdruckes oder Satzes nicht zu fassen vermag. Nur ein Beispiel. Mag Paul Fleming in der letzten Strophe seines Liedes „In allen meinen Taten“ wirklich geschrieben haben: „So sei nun, Seele, d e i n e“, so gebührt doch der Variante „So sei nun, Seele, s e i n e“ unzweifelhaft der Vorzug. Die Worte in der ersten Fassung in einem Zeitraum von etwa zehn Sekunden nicht bloß zu lesen und zu singen, sondern dabei deren Sinn zu überlegen und sich dadurch erbauen zu lassen, ist für das Gros der Gemeinde einfach eine Unmöglichkeit. Sie singt dann eben Unverstandenes, hegt also fides implicita. Sowohl im Unterrichte, als bei der Predigt, als beim Kirchenliede wird es immer wieder zu beachten sein, daß das Verständnis von Begriffen, mit denen die Theologen berufsmäßig leicht und sicher operieren, bei den Laien durchaus nicht ohne weiteres vorausgesetzt oder ihnen zugemutet werden darf.

Am Ende unseres Ganges durch die Geschichte der Lehre von der fides implicita habe ich noch auf einige Rezensionen des zweiten Bandes dieses Werkes hinzuweisen, in denen die

Geneigtheit zutage tritt, dieser Glaubensart auch für die Gegenwart gewisse Zugeständnisse zu machen. Otto Ritschl, (Theol. Lit.-Ztg. 1907, Nr. 5) rät dringend zur Vorsicht, das religiöse Interesse am reformatorischen Glaubensbegriffe, namentlich sofern darin die fiducia zur bloßen fides historica mehr oder minder in Gegensatz gestellt werde, in dem von A. Ritschl und mir geübten Maße hervortreten zu lassen, wenn man der Auffassung der Reformatoren wirklich gerecht werden wolle. Diese haben keineswegs auf unserem modernen Standpunkte gestanden, wenn sie für die fiducia eintraten, auch wenn dies scheinbar auf Kosten der fides historica geschah. Jene schloß für sie diese nicht aus. Vielmehr wurde diese in jener vorausgesetzt, ja als assensus sogar enthalten gedacht. Denn die fiducia gilt als Leistung des Willens. Aber „ignoti nulla cupido". Der Christ muß also den Gott und den Christus, auf den er sein Vertrauen setzt, nicht nur obenhin, sondern wenigstens in den Hauptzügen genau und richtig so kennen, wie sie wirklich sind, d. h. so wie sie in ihrer Eigentümlichkeit von Gott selbst offenbart sind. Und für diese Vorstellungen von Gott und Christus, ohne die man beiden auch nicht vertrauen kann, halten die Reformatoren einfach das Bild für maßgebend, das die Offenbarung in der Schrift und deren Extrakt, das Apostolikum, ja auch die anderen kirchlichen Symbole darbieten. Allerdings gibt O. Ritschl zu, daß der positive Zusammenhang zwischen fides historica und fiducia den Reformatoren erst dann zum deutlichen Bewußtsein gekommen sei, als sie durch Servet, Campanus u. a. einige auch ihnen für wesentlich geltende Glaubensartikel angefochten sahen. Indessen seien doch die Elemente dieser Auffassung bei ihnen schon von Anfang vorhanden, wenn auch noch nicht jener grundsätzliche Traditionalismus, in dem sich Melanchthon seit etwa 1532 fast blindlings der altkatholischen Dogmatik anvertraute. Diese Ausführungen und Einwände O. Ritschls sind im wesentlichen mit denen E. Fr. Fischers verwandt, die wir schon bei der Besprechung der Konkordienformel (vgl. oben S. 83 f.) erwähnt haben. Eingehender noch hat sie O. Ritschl in seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus" I, Kp. 6 und 7, begründet.

Nach den von uns im zweiten Bande angestellten Untersuchungen kann aber nicht zugegeben werden, daß die Reformatoren die fiducia nur scheinbar auf Kosten der fides historica

auf den Schild erhoben hätten. Es ist dort Ausspruch für Ausspruch objektiv daraufhin geprüft worden, ob die fiducia darin zur fides historica addiert oder in Gegensatz gestellt wurde. Wäre dieses nur zum Schein geschehen, so hätte Luther in der Gründonnerstagpredigt von 1523 (vgl. F. i. II, S. 16 ff.) nicht sagen dürfen: „Nun seht, wie weit die zwei Glauben voneinander stehen". Ebenso unverständlich wäre dann die in den Predigten über das 2. Buch Mose (vgl. F. i. II, S. 19 ff.) bezeugte Gleichgültigkeit gegen die Zweinaturenlehre mit der ausdrücklichen Erklärung, daß die allein aus unserem Kopfe wachsende fides historica nur ein Schein, ein Wahn von Glauben, ein wässeriger oder falscher Glaube sei, der den Puff oder Stich nicht hält. Wie wäre Melanchthon dazu gekommen, in den Loci von 1521 die Lehren über Gott, dessen Einheit und Dreieinigkeit, über die Schöpfung und die Inkarnation als kalte und Christo fernliegende Spekulationen, dagegen als die eigentliche, wahre Erkenntnis Christi die seiner Wohltaten zu bezeichnen? „Fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo" (vgl. F. i. II, S. 120. 126 f.). Eine Definition, wie diese, schließt es geradezu aus, daß die fides historica einen integrierenden Bestandteil des Glaubensbegriffes bilde (vgl. dagegen O. Ritschl, D.-G. d. Pr. I, S. 81. 96). Und wie konnten beide Reformatoren den Artikel des Apostolikums von Jesu Christo, unserm Herrn, oder den ihm äquivalent gesetzten von der Sündenvergebung für den einen erklären, an dem allein sich erprobe, was wahrer Glaube ist, während die andern Sätze, teleologisch verstanden, nur als Aussagen über die Mittel der von uns vollbrachten Erlösung in Betracht kommen sollen (vgl. F. i. II, S. 26 ff. 37 ff. 122 ff.)? Wenn die Subordination dieser Sätze unter jenen einzigen sie ausgesprochenermaßen der fides historica entziehen soll, so kann es nicht die unerläßliche Vorbedingung der fiducia sein, daß man alle Aussagen des Symbols, als eines Extraktes der biblischen Vorstellungen von Gott und Christus, für wahr halte. Und ist der Glaube wirklich nichts anderes, wie das Vertrauen auf das in Christus zugesagte göttliche Erbarmen, so ist eben dieses das „notum, cujus cupido" (vgl. F. i. II, S. 15 f.). Wenn O. Ritschl (a. a. O. S. 96 f.) die durch Jak. 2, 19 veranlaßten Aussprüche Luthers über die fides historica der Dämonen und des Teufels nur als Hyperbeln gelten lassen will, die man nicht allzu genau

nehmen dürfe, so ist nicht zu vergessen, daß gerade dieses Bibelwort auch in den Bekenntnisschriften immer wieder als wirksame Waffe gewertet wird, um die fides historica zu bekämpfen und den Glauben ins Recht zu setzen, dessen Wesen in der fiducia besteht; vgl. Conf. Aug., Art. 20 (Müller, S. 46); Apol. II (Müller, S. 95); III (Müller, S. 139. 140. 145); V (Müller, S. 173).

Ist aber das Objekt des Glaubens, der fiducia ist, die promissio evangelii, die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus, dann ist auch eine solche Aussage Luthers verständlich, wie die, daß sich die Kanonizität eines biblischen Buches daran erprobe, ob es Christum treibe. O. Ritschl führt überzeugend aus, daß die historisierenden und rationalisierenden Äußerungen Luthers über die Schrift irrelevant seien, weil sie sich auf solche Bücher beziehen, deren Kanonizität ihm im voraus verdächtig war, und gegenüber dem sonst von ihm vertretenen Biblizismus nichts besagen (a. a. O. S. 70 ff. 195 f.). Dagegen ist es für O. Ritschl von höchster symptomatischer Bedeutung, daß der Reformator, mochte er in noch so vielen Stücken mit der altkirchlichen dogmatischen Tradition übereinstimmen, sich doch Ausnahmen hiervon als sein gutes christliches Recht gestattet hat (a. a. O. S. 201 f.). Aber darf es nicht als gleich bedeutungsvoll gelten, wenn Luther, weder historisierend noch rationalisierend, sondern rein religiös urteilend, das oben genannte Kriterium für den biblischen Kanon aufstellt? Die bekannte Stelle in der Vorrede zum Jakobusbriefe kommt bei O. Ritschl nicht zu ihrem Recht. Wohl sagt er (a. a. O. S. 72), daß für Luther als autoritativer Kanon nur die Bücher gegolten haben, gegen die er keine kritischen Bedenken hatte, sondern die nach seiner Ansicht, wenn auch in verschiedenem Grade, doch wirklich Christum trieben und darin ihre authentische prophetische oder apostolische Herkunft verrieten. Allein Luther sagt an jener Stelle noch mehr. Er fügt antithetisch hinzu: wiederum was Christum predigte, das wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes geschrieben hätten. Damit ist der Begriff einer auf apostolischer Herkunft beruhenden Kanonizität biblischer Bücher außer Kurs gesetzt. Die Autorität des Schriftworts kann hiernach allein darin bestehen, daß es sich unserm Innern als Offenbarung der sündenvergebenden und beseligenden Gnade Gottes in Christo

und damit als göttliche Wahrheit bezeugt. Und mit dieser Wirkung kommen ja grade auch für Luther die hellen und klaren Stellen der Schrift in Betracht, als welche er auch nach O. Ritschl (a. a. O. S. 105) schon jahrelang vor dem Thesenstreit zunächst die in Anspruch nahm, die von der Rechtfertigung aus Gnaden handeln (a. a. O. S. 84 f.), und auf die er die Inspiration sich in erster Linie erstrecken ließ (a. a. O. S. 88. 105).

Hätte es wirklich für die Reformatoren unter allen Umständen als „condicio, sine qua non" gegolten, daß der Mensch erst die Wahrhaftigkeit Gottes anerkennen und durch die fides historica an alle in seinem untrüglichen Worte klar vorliegenden, über- wie widervernünftigen Glaubensartikel ihr die schuldige Ehrerbietung bezeugen muß, um zur fiducia zu gelangen (a. a. O. S. 89), haben sie wirklich, so oft sie eine vollständige Definition des Glaubens versuchten, neben und vor dem Vertrauen gegen Gott niemals das Fürwahrhalten der von Gott offenbarten Glaubensartikel übergangen (a. a. O. S. 81), dann ist es unverständlich, wie sie zu so zahlreichen stark abfälligen Urteilen über die fides historica gekommen sind. Diese Urteile sind dann auch nicht damit zu entschuldigen, daß sie nur „cum grano salis" oder „secundum quid" zu verstehen seien (a. a. O. S. 96). Die Reformatoren hätten vielmehr unverantwortlich gehandelt, indem sie durch Herabsetzung der fides historica auch die unumgänglich notwendigen Voraussetzungen entwerteten, unter denen ihrer eigenen Meinung nach den Menschen das praktische Gottvertrauen ihres Herzens überhaupt erst möglich wurde (a. a. O. S. 89). Ja, war für die Reformatoren die Offenbarung nur eine objektiv feststehende Größe, die Anerkennung forderte, so hat W. Köhler (Theol. Jahresb. 1906, IV, S. 549) recht: dann ist es nur um so bewundernswerter, daß sie sich damit nicht begnügten, sondern fiducia verlangten. Indessen erkennt auch O. Ritschl an (a. a. O. S. 89 f.), daß Luther seinen gesamten Gottesbegriff aus ganz unmittelbaren religiösen Eindrücken, die er aus dem oder jenem Gottesworte der heiligen Schrift empfangen hatte, gewonnen hat (a. a. O. S. 89 f.). Demnach ist also auch seine Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes, auf der sowohl die Verpflichtung zur fides historica gegen alle offenbarten Glaubensartikel wie auch die fiducia

zu den Verheißungen Gottes beruhen soll (a. a. O. S. 102), als eine innerlich gewonnene zu verstehen.

Wer aber vermag diese fides historica zu leisten? Die Aussprüche der Reformatoren, welche das Wesen des Glaubens allein in die fiducia setzen, sprechen bekanntlich die Möglichkeit des geschichtlichen Glaubens jedem Sünder und Gottlosen, selbst den Dämonen zu (vgl. besonders F. i. II, S. 22 f.). Um den Wert, den die fides historica trotzdem für Luther habe, zu begründen, weist O. Ritschl darauf hin, daß der durch Erbsünde verderbte Mensch nach Luther überhaupt nicht imstande sei, Gott zu ehren, aus Ehrerbietung dessen Worte für wahr zu halten und hierbei auch den für die Vernunft widersinnigsten Glaubensartikeln zuzustimmen (a. a. O. S. 103). Zum Verständnis der ganzen Schrift wie aller ihrer Teile ist vielmehr der hl. Geist notwendig (a. a. O. S. 87). Nun bezeugt aber auch O. Ritschl, daß nach Luther der Besitz des hl. Geistes von der Rechtfertigung abhängig ist und sich im Glauben des gerechtfertigten Sünders bekundet (a. a. O. S. 88). Der rechtfertigende Glaube ist jedoch der, welcher fiducia, jedenfalls auch fiducia ist (a. a. O. S. 93). Wie kann dann aber, so müssen wir fragen, der Sünder, ehe er gerechtfertigt ist und dadurch den hl. Geist hat, schon im voraus die Wahrhaftigkeit Gottes anerkennen und ihr durch fides historica Ehrerbietung zollen? Diese fides sollte ja die Vorbedingung der fiducia sein! Wenn O. Ritschl das Verhältnis zwischen beiden mit dem vergleichen will, in dem nach reformatorischer Ansicht justitia civilis und spiritualis zueinander stehen, so hat er dabei selbst schon zutreffend die Stelle bezeichnet, an der dieser Vergleich hinkt: die von den Reformatoren gleichfalls oft geringschätzig behandelte justitia civilis wird nämlich erst als notwendige Folge der fiducia, sofern sie in die auf Grund des Glaubens und der Gotteskindschaft geleistete justitia spiritualis mit aufgenommen ist, Gott wohlgefällig, während die fides historica dies schon vor der fiducia werden müßte (a. a. O. S. 96 f.). Dagegen würde der Vergleich ganz durchführbar sein, wenn es, wie Ritschl behauptet, Luthers Ansicht wäre, daß der vom hl. Geiste durch das Wort hervorgebrachte Glaube sich in den Wiedergeborenen nicht nur als Vertrauen, sondern auch als Zustimmung zu allen Glaubensartikeln erweist. Will O. Ritschl in diesem Gedankenzusammenhange den Gegensatz zwischen beiden Begriffen in Luthers Sinne geradezu auf den

zwischen Gesetz und Evangelium zurückführen, so würde sich ja als Konsequenz ergeben, daß die dem Sünder unerfüllbare gesetzliche Auflage, allen, auch den kontrarationalen Glaubenssätzen zuzustimmen, von dem Gerechtfertigten in der Kraft des hl. Geistes als opus bonum geleistet werden kann. Aber dann wäre die fides historica eben nicht mehr die Voraussetzung der fiducia. Ich erinnere hier an die Schwierigkeiten, in die sich Ursinus verwickelte, als auch er sich dazu verleiten ließ, die fides historica als opus bonum zu bezeichnen (vgl. oben S. 276); vgl. auch die Äußerung Baiers (oben S. 249 ff.). Allein auch wenn wir uns auf den von O. Ritschl angestellten Vergleich zwischen fides historica und justitia civilis beschränken, so würde es für uns gar nicht darauf ankommen, unter welchen Bedingungen beide für Gott wohlgefällig werden können, sondern unter welchen Bedingungen der Mensch beide leisten kann. Und unter diesem Gesichtspunkte stünde die fides historica in einer ungünstigeren Position als die justitia civilis. Daß diese dem sündigen Menschen möglich sei, wurde ja nicht bestritten. Wohl aber sollte es als ausgeschlossen gelten, daß eine fides historica an alle Glaubensartikel ohne den Besitz des hl. Geistes geleistet werden könne. Der Vergleich beider Begriffe ist also auch nach dieser Seite hin unzutreffend. — Indem O. Ritschl andererseits wieder die hohe Bedeutung der fides historica als eines integrierenden Bestandteils des Glaubensbegriffes im Sinne der Reformatoren gewahrt wissen will, hat er das Verhältnis zwischen dieser und der fiducia an einer anderen Stelle (S. 81) in dem Satze ausgeprägt: „Die Reformatoren haben die fides historica für sich allein, als einen zur Seligkeit ausreichenden Glauben nicht gelten lassen wollen, sondern ihre Ergänzung durch das auf Grund der Rechtfertigung entstehende Vertrauen gefordert". Entsteht die fiducia erst auf Grund der Rechtfertigung, dann kann als rechtfertigender Glaube nur der Assens der fides historica gedacht werden. Das ist aber so gewiß nicht die Überzeugung Luthers, wie es die auf der Calvin'schen Interpretation von Eph. 3, 12 (vgl. F. i. II, S. 107 ff.) begründete Ansicht der reformierten Theologie seit Gomarus ist (vgl. oben S. 288 ff. 366).

Nun hat O. Ritschl mit unzweifelhaftem Rechte und in

streng systematischer Durchführung für die theologischen Auseinandersetzungen Luthers über das Verhältnis vom Worte Gottes in der Schrift und der fides historica den irrationalen Intellektualismus, den der Reformator aus Okkams Schule überkommen hatte, als bestimmend in Ansatz gebracht und es demgemäß als methodischen Fehler bezeichnet, Luthers gesamte Theologie von seinem Glaubensbegriff rekonstruieren zu wollen (a. a. O. S. 81. 95. 99). Dabei wird aber doch eingeräumt, daß Luthers Schriftverständnis, insbesondere was die Auffassung von der Gnade Gottes und von der Rechtfertigung im Glauben betrifft, von seinem Glaubensbegriffe ganz wesentlich abhängig gewesen ist, ebenso seine ganze Lehrweise, soweit sie praktische Ziele verfolgte, nicht minder, daß seine wichtigsten Lehren (von Gott, von Christus, vom Gesetz, von der Sünde, von der Rechtfertigung etc.) denselben Geist des Glaubens atmen, der als solcher Vertrauen ist. Aber die ganze Korrelativität zwischen den Begriffen von dem gnädigen Gott und dem gläubigen Vertrauen des Christen sei doch nur das letzte Wort gewesen, durch das Luther das Rätsel der christlichen Religion zu lösen gewußt habe. Dagegen hätten in seinem eigenen Denken alle diese praktisch religiösen Anschauungen auf dem Grunde unerschütterlich fester theoretischer Voraussetzungen geruht, ohne die wenigstens ihm selbst auch sein Glaubensbegriff nicht möglich gewesen wäre (a. a. O. S. 81 f.). Gewiß, praktisch sei für Luther alles darauf hinausgekommen, das gläubige Vertrauen auf Christus, sein Werk und sein Evangelium ohne weiteres als die richtige Auslegung der Schrift aufzufassen. Daher seien in seinen homiletischen und katechetischen Ausführungen, die sich stets ‚ad hominem' richteten, die theologischen Mittelgedanken nicht selten mehr oder minder ausgefallen, die in seinem eigenen Denken die Verbindungsglieder zwischen dessen gegebener Grundlage, der göttlichen hl. Schrift, und der praktisch lebendigen Spitze seiner auf deren Worten beruhenden Theologie bildeten (a. a. O. S. 78 f.). — Allein wie konnte Luther dann den andern den Fiduzialglauben in so ausschließlicher Weise ohne die Voraussetzungen anempfehlen, die doch zur Gewinnung desselben für sie ebenso unumgänglich sein mußten (vgl. a. a. O. S. 89), wie für ihn selbst? Damit hätte er ihnen bezüglich dieser Voraussetzungen eine fides implicita zugestanden, die für sie keine Erleichterung,

sondern nur eine Erschwerung der Gewinnung des wahren Glaubens bedeutet hätte.

Wir müssen also dabei bleiben, daß die Reformatoren zwei ungleichartige Glaubensbegriffe vertreten haben, die sie durch Addition miteinander zu verbinden suchten. Wir scheiden nicht zwischen einem erst evangelischen, dann in katholische Ansichten zurückfallenden Luther. Wir haben gerade auch aus seinen späteren Schriften Belege gegeben, daß trotz der in den letzten anderthalb Dezennien seines Lebens zweifellos immer stärker sich geltend machenden Forderung einer fides historica oder dogmatica, die auch das Opfer des Verstandes zu bringen verpflichtet ist, doch der neugewonnene Glaubensbegriff in seiner exklusiven Reinheit von ihm vertreten worden ist. Freilich die vollen Konsequenzen dieses Glaubensbegriffes haben die Reformatoren nicht gezogen. Wir erinnern uns hierbei eines trefflichen Wortes A. Ritschls, welches von ihm auf Schleiermacher bezogen, doch auch auf Luther anzuwenden ist, „daß nämlich erfahrungsgemäß der fruchtbarste Gedanke, den einer entdeckt, sich nur in einer verkürzten oder eingewickelten Gestalt hinauswagt, wie eine Knospe, die von dem vollen Lichte der Erkenntnis noch nicht aufgeschlossen ist, oder daß irgend ein Glied des auch entfalteten Gedankens untergeschlagen ist oder wie unterschlagen erscheint, weil in dem gebärenden Denken eine Evidenz des Ganzen gegenwärtig ist, welche zu mächtig ist, um nicht etwa auch ein Glied ihrer selbst zu überschatten“ („Schl.'s Reden über d. Rel. und ihre Nachwirkungen“ etc., S. 11).

In seiner Besprechung des zweiten Bandes dieses Werkes hatte O. Ritschl noch zugestanden, daß der positive Zusammenhang zwischen fides historica und fiducia den Reformatoren erst dann zum deutlichen Bewußtsein gekommen sei, als sie durch Servet, Campanus u. a. einige auch für sie wesentliche Glaubensartikel angefochten sahen. Ich darf dieses Zugeständnis als durch die Ausführungen in der „Dogmengeschichte des Protestantismus“ zurückgenommen ansehen. Sonst würde auch der innere Zusammenhang, in dem nach O. Ritschl der Widerspruch der Reformatoren gegen die katholische fides implicita mit ihrer Anerkennung und Forderung der fides historica steht, ihnen erst von jenem Zeitpunkte ab zum deutlichen Bewußtsein gekommen sein. Nun hat sich aber

Luther bereits in der auf der Wartburg geschriebenen „Auslegung des 37. Psalms“ gegen den Begriff eines eingefaltenen Glaubens gewendet (vgl. F. i. II, S. 14 f.), allein ebenso auch gegen den einer fides explicita (vgl. F. i. II, S. 14 f.). Es ist beides erlogen. Es gibt gar nichts zu explizieren. Die Schrift, die nichts, als Christum und den christlichen Glauben enthält, ist für jeden klar. Auch ihre dunklen Sprüche besagen nichts andres, wie die hellen. Es ist nicht so, als hätte der gemeine Mann den eingefaltenen, die päpstlichen Meister aber den ausgefaltenen Glauben. Demnach hat der Gegensatz gegen die bevormundende Autorität kirchlicher Lehrer den ersten Widerspruch gegen die fides implicita hervorgerufen. Wenn O. Ritschl aber weiter behauptet, daß die Reformatoren die fides implicita direkt nur zugunsten der fides explicita und höchstens mittelbar auch im Interesse der fiducia verworfen hätten, weil eben auch diese ohne jene nicht richtig sein könne, so muß auch das bestritten werden. Noch im Jahre 1535 (vgl. F. i. II, S. 42 f.) hat Luther nicht bloß aufs neue den Gebrauch der Ausdrücke fides implicita und explicita getadelt, sondern es auch an Paulus illustriert, daß neben dem rechtfertigenden Glauben an die Barmherzigkeit Gottes in Christo weder ein expliciter noch ein impliciter Glaube in Betracht komme. Dieser Pro me- oder Pro nobis-Glaube sei vielmehr von jedem andern Glauben, „quae res tantum gestas audit“, zu scheiden. Und daher habe auch der Apostel weder etwas von einem expliciten, noch etwas von einem impliciten Glauben sagen können.

Allerdings meint auch O. Ritschl, daß man deutlicher, als aus den reformatorischen Aussprüchen selbst, aus der späteren orthodoxen protestantischen Theologie erkennen könne, daß die Bekämpfung der fides implicita durch die Reformatoren von ihrer Forderung der fides historica abhängig gewesen sei. Daß dies aber bei den Reformatoren selbst nicht deutlich nach zuweisen ist, daß Luther, wie wir eben sahen, die fiducia direkt als jede fides implicita ausschließend anerkannt hat, spricht vielmehr für den von uns verteidigten Standpunkt. Und darf man wirklich von der protestantischen Orthodoxie den Rückschluß auf die Reformatoren machen? Wenn O. Ritschl hierbei gerade auf Chemnitz verweist, der kein Vertrauen auf Gott habe als christlich möglich gelten lassen, wenn man nicht durch Fürwahrhalten der ganzen Offenbarung Gottes ihm die

gebührende Ehre erweise, so ist es, wie wir nachgewiesen haben, gerade dieser Theologe gewesen, der es seinem Gegner Andrada als selbstverständlich konzediert hat, daß für das Fürwahrhalten des ganzen Wortes Gottes die fides implicita ausreiche (vgl. oben S. 85 ff.). — Zum Schlusse gibt O. Ritschl, vom Standpunkte moderner Auffassung sein Urteil über die ganze Frage der fides implicita ab. Auf diesem Standpunkte ist christliches Gottvertrauen sehr wohl auch möglich, indem von der überlieferten biblischen und altkatholischen Lehre mehr oder weniger, sei es als legendarisch oder wenigstens als religiös gleichgültig, preisgegeben wird. Und demzufolge ist es für O. Ritschl nicht ersichtlich, weshalb nicht mit einer solchen fiducia auch in weitem Umfange fides implicita verbunden sein sollte. Dieselbe Konsequenz habe ja eigentlich schon in seiner Weise Nik. Hunnius vollzogen, indem er zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikeln unterschied. Indem O. Ritschl nun daran festhält, daß die Reformatoren die fides implicita direkt nur zugunsten der fides historica verworfen haben, und indem er ferner behauptet, daß unter dem Namen fides implicita niemals ein vollständiges religiöses Nichtwissen zugelassen[1], und unter dem Namen fides explicita niemals, selbst von Calvin nicht[2], ein vollständiges historisches und dogmatisches Wissen gefordert worden sei, mithin fides implicita und fides explicita keine absoluten, sondern lediglich relative und nur graduell verschiedene Gegensätze seien, so ist es ihm immer mehr fraglich geworden, ob wir heute noch ebenso, wie die Reformatoren und die Orthodoxen, ein vorherrschendes Interesse an einer grundsätzlichen Bestreitung der fides implicita haben können. Wir glauben, nachdem wir die Geschichte unseres Problems bis in die Gegenwart verfolgt haben, zu einem anderen Urteil berechtigt zu sein. Wir können auch nur annehmen, daß O. Ritschl damit, daß er vom modernen Standpunkte christliches Gottvertrauen mit einer weitumfänglichen fides implicita Hand in Hand gehen lassen will, nur die Indifferenz hat bezeichnen wollen, die er gewissen überlieferten biblischen und dogmatischen Lehren gegenüber für berechtigt erklärt.

[1]) Jedenfalls ist ein solcher Glaube innerhalb der römischen Kirche geübt worden. Das beweist die *Köhlergeschichte*; vgl. F. i. I, S. 185.

[2]) Das hat Calvin doch prinzipiell gefordert, wenn er auch eine fidei praeparatio statuierte und hierfür sogar den Namen fides implicita zuließ.

Sonst müßten wir es angesichts der Verkümmerung und Deteriorisierung des wahrhaft christlich-religiösen Lebens, welche jene Lehre seit Tertullian bis zur Gegenwart angerichtet hat, geradezu für verhängnisvoll halten, wenn für das „ignorare et negare" derartiger Lehren wieder der Titel „fides implicita" in Geltung gesetzt werden sollte. W. Köhler (a. a. O.) hat, O. Ritschl zustimmend, die von diesem angeregte Frage, noch in der allgemeineren Fassung ausgesprochen, ob man wirklich ganz ohne fides implicita auskommen könne.

Endlich hat auch Wobbermin, (Christl. Welt 1908, Nr. 24, S. 894) sich dahin geäußert, daß ohne irgendwelche fides implicita — das Wort im weitesten, rein psychologischen Sinne genommen, der doch aber schließlich jeder historisch fixierten Fassung zugrunde liege — allerdings nie eine christliche Gemeinschaft ausgekommen sei und seines Dafürhaltens auch nie auskommen werde. Das liege in der psychologischen Grundeigentümlichkeit des Glaubens, speziell des christlichen Glaubens begründet. Dieser Glaube sei kein Erkennen oder Wissen, er stehe vielmehr als ein willensmäßig bedingtes Vertrauen in einem bedeutsamen und grundsätzlichen Gegensatze zu allem Erkennen und Wissen; trotzdem schließe er andererseits ein Wissen ein, oder führe jedenfalls zu einem solchen. Der fehlerhafte Ansatz des Katholizismus wird von Wobbermin mit Recht darin erkannt, daß er den Glauben von vornherein als ein Wissen, genauer als ein Fürwahrhalten faßt, ihn also intellektualistisch verkürzt; und so gewinnt die fides implicita hier eine Bedeutung und einen Sinn, der auf das religiöse Leben einen geradezu verheerenden Einfluß üben kann. Das klare Verständnis Wobbermins für die so schwer schädigenden Wirkungen der römischen fides implicita gibt die Basis zu einer Verständigung über das von ihm Vorangestellte. Zunächst stimme ich ihm darin ohne weiteres bei, daß ohne Berücksichtigung der psychologischen Voraussetzungen und Grundeigentümlichkeiten des Glaubens das letzte Wort über die Möglichkeit, Zulässigkeit oder Notwendigkeit eines impliciten Glaubens nicht gesprochen werden kann. Und von hieraus ist zuzugestehen, daß auch der Glaube, als willensmäßig bedingtes Vertrauen, auf Eindrücken, Vorstellungen, Wertgefühlen, Erfahrungen, Werturteilen beruht, die, so gewiß wir sie alle gewonnen haben, und so gewiß sie alle reproduzierbar sind, doch schon wegen der Enge unseres Be-

wußtseins uns in dem Akte des Vertrauens nicht alle gegenwärtig sind. Wir müssen vielmehr annehmen, daß von ihnen unbewußte psychische Nachwirkungen zurückgeblieben sind, die in dem Akte des Vertrauens, auch ohne daß wir es unmittelbar gewahr werden, in unser Bewußtsein hineinwirken. Ebenso gehört es zum Wesen des Vertrauens, daß wir nicht nur das zuversichtliche Bewußtsein hegen, daß ein anderer unser Bestes will und nach Kräften durchsetzen wird, sondern daß er es auch da im Auge hat, wo wir sein Reden oder Tun zunächst nicht mit dieser Absicht in Einklang zu bringen vermögen. Wir werden hierauf noch in unseren abschließenden Ausführungen zurückkommen. In beiden Beziehungen kann man so allerdings von etwas — das eine Mal in der fiducia selbst, das andere Mal in ihrem Objekte — Impliciertem reden.

Bei der Behandlung der Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche hatten wir auch die Einwirkung dieses Glaubens auf die asketische Literatur zu berücksichtigen (vgl. F. i. I, S. 402 ff.). Wir können uns, was die gleiche Literatur auf evangelischem Gebiete betrifft, sehr kurz fassen. Ein Gebet, wie das in der römischen Kirche zur Erweckung des Glaubensaktes dienende: „O mein Gott, ich glaube festiglich alles, was du uns durch deine katholische Kirche zu glauben lehrst“ etc., das so deutlich den Stempel des impliciten Glaubens trägt, ist für den evangelischen Christen von vornherein unmöglich. Soweit ich die gebräuchlichsten Gebetbücher einsehen konnte, habe ich auch nirgends eine Spur solchen Glaubens gefunden. Ein Gebet zum Bibelfeste z. B., wie es die preußische Agende (I, S. 120 f.) bietet, bringt in keiner Weise zum Ausdruck, daß wir alles implicite für wahr hielten, was in der Bibel geschrieben steht, sondern ist mit Recht auf den Dank gestimmt, daß uns Gott durch sein heiliges Wort zur Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit geführt hat. Natürlich fehlt es nicht an dogmatisch gehaltenen Gebeten, ebensowenig an solchen Kirchenliedern. Aber auch in diesen hat der implicite Glaube nirgends eine Stätte gefunden. Markig prägt sich in Luthers Liedern das feste Vertrauen auf den in Christus gefundenen Gott aus, der seine Burg, Wehr und Waffe ist: „Auf ihn mein Herz soll lassen sich und seiner Güte trauen, die mir zusagt sein wertes Wort“. Der rechten Gotteserkenntnis entspricht es, daß wir ihn „von Herzen Vater nennen“. Darum sollen „wir nicht Meister

suchen mehr, denn Jesum mit rechtem Glauben und ihm aus ganzer Macht vertrauen". Es bleibt ein unvergängliches Ruhmesblatt in der Geschichte der evangelischen Kirche, daß sich in ihrem Liede auch unter der Übermacht der orthodoxen Lehrformel und dem grauenvollen Elende des 30jährigen Krieges dieses unverfälschte Heilsvertrauen erhalten hat. Hierfür ist Paul Gerhardts „Ist Gott für mich, so trete" der leuchtendste Zeuge. Ja, zur Zeit des Pietismus hat sich Christian Weise (1642—1708), Professor in Weißenfels und Rektor in Zittau, in seinem Sterbeliede „Gottlob, es geht nunmehr zu Ende" deutlich gegen jede Behelligung mit einer Vielzahl von Glaubensartikeln gewehrt: „Was fragt ihr viel nach meinem Glauben? Ich glaube, daß mich Jesus liebt". Dagegen sind die bekannten Strophen des Joh. Franck'schen (1618—77) Abendmahlsliedes „Schmücke dich, o liebe Seele", die doch nicht bloß die Ehrfurcht vor dem religiösen Geheimnis, sondern auch das sacrificium intellectus gegenüber dem Dogma fordern („Nein, Vernunft, die muß hier weichen, kann dies Wunder nicht erreichen, daß dies Brot nicht wird verzehret, ob es gleich viel Tausend nähret"), die unverkennbare Nachbildung entsprechender Sätze in den katholischen Hymnen „Pange, lingua" und „Lauda, Sion, salvatorem". In gleicher Richtung bewegt sich das Trinitatislied eines Ungenannten im alten Breslauer Gerhardt'schen Gesangbuche (2. A. 1816, Nr. 45), das Orthodoxie, Rationalismus und Gefühligkeit zu vereinen weiß. Es wendet sich an den unbegreiflich ewigen Weltenherrn: „Uns dämmert nur ein schwaches Licht, dein inneres Wesen sehn wir nicht". Obwohl der Dichter hiernach von einer Offenbarung der Fülle der Gottheit wenig wissen zu wollen scheint, will er sich doch in durchaus billigenswerter Weise an Gott so halten, wie dieser sich uns in seinem Sohne und durch seinen Geist, dessen Wirksamkeit allerdings nur als eine komplementäre gedacht wird, zu erkennen gibt: „Du bist uns Vater! Ew'ges Heil wird uns durch deinen Sohn zuteil. Ermüden wir im Tugendlauf, so hilft dein Geist der Schwachheit auf". Die resignierte Stimmung schlägt indessen wieder vor: „Bei dieser Wahrheit heil'gem Schein muß unser Herz beruhigt sein. Ich nehme das im Glauben an, was die Vernunft nicht fassen kann". Allein ein Analogon kommt dem Dichter bei dieser Leistung zu Hilfe: „Ich seh' der frohen Sonne Licht, wie sie durch Nacht und Schatten

bricht, und ich begreife dies zwar nie (?), doch, wenn sie wärmt, so fühl' ich sie. Auch ihn, den frommer Glaube preist, den Vater, Sohn und heil'gen Geist empfindet unsere Seele hier und freut sich des: dort schauen wir". Das ist zwar nicht fides implicita, aber sicher fides confusa. Endlich das Lied des schlesischen Pastors R. Reiber (1744—1817) „Du sollst glauben, o du Armer, und du zweifelst"?, das sich gegen einen Glauben wendet, der immer nur sehen will, schildert wohl, was der Glaube alles leistet, weiß aber für die Stunden, wo die Zweifelsucht sich mehrt, nur den Gehorsam gegen Gottes Machtgebot zu empfehlen und stellt an den Zweifelnden die sinnlose Zumutung: „Glaube nur, der alles schafft, gibt auch dir zum Glauben Kraft". Die Person Jesu wird dabei nur als Beispiel dafür herangezogen, daß auch sein Ausgang erst nach seiner Auferstehung offenbar wurde.

Zwei Fragen fordern am Schlusse unserer Untersuchung noch eine Beantwortung. Ich gebe ihnen absichtlich eine möglichst allgemein gehaltene Formulierung: 1. Steht evangelischer Heilsglaube doch noch in irgendwelchem Verhältnisse zu irgendeiner Autorität? und — worauf schon mehrfach hingedeutet worden ist; vgl. oben S. 449. 465. 506. — 2. Kann sich auch evangelischer Heilsglaube auf irgend etwas erstrecken, was in seinem expliciten Objekte impliciert ist?

Luther sagt: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der hl. Geist hat mich durch das Evangelium berufen" etc. Hierzu stellt er jedoch sofort in Parallele, daß dieser hl. Geist in gleicher Weise die ganze Christenheit auf Erden beruft etc. Indem ich die nämliche Berufung erfahre, komme also auch ich als ein Glied dieser Christenheit, dieser Gemeinde der Gläubigen in Betracht, welche der Wirkungskreis des hl. Geistes ist. Insofern und insoweit dieser Geist sich auch in irdischen Organisationen, Familie, Schule, Partikularkirche, als lebendig und wirksam erweist, stehe ich eben auch hierin unter seiner Einwirkung. So rüsten Elternhaus und Schule schon das Kind mit religiösen Vorstellungen aus und wollen in ihm Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott und Christus und sittliche Gesinnung erwecken. In diesem Sinne darf es tatsächlich gelten: „Evan-

gelio non crederem, nisi ecclesiae me commoveret auctoritas". So hat auch Calvin (Inst. I, 7, 3) die Autorität der Kirche als die „isagoge" bezeichnet, durch die wir zum evangelischen Glauben vorbereitet werden. Demnach ist der Glaube des Kindes, wie uns auch die Beobachtungen der Pädagogik bestätigen, jedenfalls bis zur Vollendung der zweiten Stufe des Kindesalters (2.—6. Lebensjahr) gänzlich auf die Autorität seiner Erzieher angewiesen, und erst auf der dritten Stufe (7.—14. Jahr) kann von dem Erwachen selbständiger religiöser Gefühle und Gedanken die Rede sein. Selbstverständlich läßt sich das nicht in jedem einzelnen Falle empirisch feststellen. Aber Ausnahmen werden die Regel nur bestätigen können. Ich bedaure, daß Ihmels (a. a. O. S. 42 f.) an der Frage vorübergeht, wann das kindliche Seelenleben erwacht, und in dem Kinde irgendeine Gewißheit entsteht. Indem er so die verschiedenen Stufen des Kindesalters ganz unberücksichtigt läßt, setzt er religiöse Selbständigkeit auch schon da voraus, wo sie noch nicht vorhanden sein kann, und kommt sogar zu dem problematischen Urteil, daß es in der Gemeinde vielleicht mehr in ihrer Art fromme Kinder, als fromme Erwachsene gebe (a. a. O. S. 16). Soll nach Ihmels das Vorkommen von Konflikten zwischen der religiösen Gewißheit des Kindesherzens und der väterlichen Autorität zum Beweise dafür dienen, daß die religiöse Gewißheit zuletzt, wenn auch unbewußt, in religiöser Erfahrung des Kindes wurzele, so ist auch dies eine petitio principii. Einmal käme es auch hier auf das Alter des Kindes an, und dann wäre auch bei einem solchen Konflikte nicht ausgeschlossen, daß ein von einer andern Seite her anerzogener Autoritätsglaube gegen die Autorität des Vaters aufträte. Und verdiente wirklich eine Gewißheit diesen Namen, die nur auf unbewußten Eindrücken beruhte? Auch die Exemplifikation auf die Märtyrerkinder können wir nicht als durchschlagend anerkennen. Einmal wäre auch hier wieder das Alter zu berücksichtigen — der Knabe Pontikus, von dem uns aus den Tagen der Christenverfolgung in Lyon erzählt wird, war bereits 15 Jahre alt —, sodann ist nicht zu übersehen, daß unter außergewöhnlichen, erschütternden Ereignissen auch das religiöse Leben eines Kindes eher reifen wird. Unter normalen Verhältnissen würden wir es als ein Kennzeichen beginnender eigener Gewißheit betrachten dürfen, wenn das Kind sich über das eingelernte

Gebet hinaus selbständig mit einer Bitte an seinen himmlischen Vater wendete. Jedenfalls bleibt sein religiöses Denken und Fühlen auf lange hinaus an die Autorität seiner Erzieher gebunden, und wieviele werden auch dann noch unbewußt von den unsichtbaren Fäden dieser Autorität gehalten, wenn sie selbst ihr längst entwachsen zu sein wähnen! Die Ein- und Nachwirkungen der Erziehung sind und bleiben eben unmeßbar. So treten wir denn auch nicht in irgendwelches Verhältnis zur heiligen Schrift, das von der Autorität kirchlicher Überlieferung unabhängig wäre. Der in christlicher Atmosphäre Aufwachsende steht der Schrift nicht, wie man mit Recht gesagt hat, wie eine leere Tafel gegenüber, auf die der Geist in der Schrift das Verständnis derselben und die Zustimmung dazu übertrüge.

Nun hat ja gewiß alle religiöse Erziehung nach evangelischer Auffassung den Zweck, den Menschen zum selbständigen Glauben, d. h. zum Vertrauen auf die Offenbarung Gottes in Christus zu erziehen. Damit ist der Glaube also von dieser geschichtlichen Tatsache notwendig abhängig (vgl. Ritschl, F. i., S. 73). Es bleibt ein Verdienst W. Herrmanns[1], nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß unser Glaube eines solchen historischen Grundes bedarf. Es entspricht dem oben zitierten Worte aus Luthers Kl. Katechismus, daß mich weder die Kraft meiner eigenen moralischen Forderung (Kant) noch der Besitz ewiger Vernunftwahrheiten (Lessing) eines Gottes gewiß machen kann, der sich wirklich unser annimmt. Das vermag nur ein Ereignis unserer Geschichte, an dem wir die Erfahrung machen können, daß Gott selbst in ihm uns nahekommt. Als ein solches kann aber auch nicht ohne weiteres eins der Ereignisse unseres persönlichen Lebens in Betracht kommen, die einer schwankenden subjektiven Beurteilung unterliegen, sondern — soweit wir auch rückwärts zu blicken vermögen — allein die Erscheinung Jesu Christi. Unbeschadet aller und jeder Kritik steht die Geschichtlichkeit dieses Lebens voll einzigartiger Gemeinschaft mit Gott, göttlicher Hoheit, Demut, Reinheit und Liebe fest. Denn von diesem Christusbilde, wie es uns aus den Schriften des N. T. entgegentritt, kann es nicht

[1]) „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?“, 1884; 2, A. 1892.

heißen: „Si non è vero, è bene trovato“. Die Phantasie vermag nur aus in der Seele schon vorhandenen Vorstellungen ein neues Vorstellungsgebilde zu gestalten. Und es ist der Christus, der seine Jünger wirklich zum Glauben an ihn gebracht hat. Damit verliert für uns der Einwand jede Geltung, den Kant gegen die fides historica erhoben hat, daß nämlich für die Menschen, auf deren Zeugnis wir uns verlassen, das Ereignis, das sie uns berichten, eine Tatsache gewesen sei, die sie nicht geglaubt, sondern gewußt haben. Die Verfasser der Schriften des N. T., gleichviel ob der ersten oder der zweiten Generation angehörig, haben von der Erscheinung Jesu Christi erst den Eindruck empfangen müssen, der sie diese Erscheinung als Gottes Offenbarung in ihrem Vertrauen feststellen ließ, — ehe sie so schreiben konnten, wie sie geschrieben haben. Denn sie haben nicht als gleichgültige Reporter geschrieben, sondern als die, die in ihm den Messias gefunden (Mk. 1, 1) und aus seiner Fülle Gnade um Gnade genommen hatten (Joh. 1, 16). Gewußt haben von der Tatsache seiner Erscheinung auch zahllose andere und haben aus derselben, aus seinem Reden und Handeln, doch nur den Eindruck empfangen, daß er ein Gotteslästerer und Volksverführer oder gar der Bevollmächtigte des Beelzebub sei. In den Zeugnissen derer nun, die in ihm die Offenbarung Gottes erkannt haben, bricht sich das Licht derselben Sonne in verschiedenfarbigen Strahlen. Sie reden von ihm, indem sie sich menschlicher Begriffe, Vorstellungen und Worte bedienen. So ist auch ihre Auffassung der Offenbarung Gottes in Christus eine mannigfaltige, geschichtlich bedingte. „Wir unterscheiden den unvergänglichen Schatz und die irdenen Gefäße, in denen aufgefaßt er dort vor uns liegt. Wir glauben nicht an die Bibel, sondern an den Christus, den sie uns bezeugt; er allein ist uns sensu strictissimo ‚das Wort Gottes‘, alles andere nur in dem Maße, als es ihn bezeugt und sich als Licht von seinem Lichte ausweist“ [1]. Aber freilich sofern die Bibel die Urkunde dieser Offenbarung Gottes ist, gewinnt sie auch autoritativen Wert für uns, und zwar den höchsten Wert, sofern wir ja nur aus ihr das Lebensbild Christi zu gewinnen vermögen.

[1]) Vgl. Kawerau, „Über Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit“, Ztsch. f. prakt. Theol. 1895, S. 260; Schian, „Unser Christenglaube“, 1902, S. 13—38; A. G. Spangenberg, „Idea fratrum“, § 18.

Allein auch die gewaltigste Tatsache der Vergangenheit würde uns nicht dazu bringen, sie im Vertrauen als Gottes Offenbarung anzuerkennen, wenn sie nicht zu unserem eigenen Erlebnisse zu werden vermag. Wir müssen von ihr den gleichen Eindruck gewinnen können, wie Luther: „Es ist mir nicht allein ein alt Liedlein von einer Geschicht, so sich vor 1500 Jahren hat zugetragen; es ist etwas mehr denn eine Geschicht, so einmal geschehen ist, nämlich auch ein Geschenk und Gabe, so ewiglich bleibet“ (E. A. 20 I, S. 214; 50, S. 241). Dazu ist allerdings notwendig, daß mir die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi bekannt wird, und insofern gehört die notitia in den Glaubensbegriff hinein. Der Gnadenwille Gottes, der uns in Christus durch Sündenvergebung zur Gemeinschaft mit ihm beruft, in der wir unsere Seligkeit finden, muß uns verkündigt werden. Mit dieser notitia muß sich das Wertgefühl verbinden, daß jene geschichtliche Offenbarung auch für mich da ist, auch mir etwas zu geben vermag, und darum ist, wie auch Köhler (a. a. O.) richtig bemerkt, wie die notitia, so auch der assensus ein wohlberechtigtes Element in der psychologischen Auffassung des Glaubens. Wenn ich so von jener historischen Erscheinung den Eindruck gewinne: dieser Christus tritt mir nicht als ein Vergangener, nicht als ein Toter, sondern als ein Lebendiger entgegen, er selbst bringt mir Vergebung, tröstet mich, treibt mich zu rechter Verehrung Gottes und zum sittlichen Wandel, wenn ich so in ihm selbst der Wirklichkeit Gottes gewiß werde, der mich sucht, rettet und selig macht, so gewinnt er mir damit mein Vertrauen ab. Und so ist in der Tat christlicher Glaube Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis (vgl. Herrmann, „Verkehr d. Chr.“, 1. A., S. 29). Oder wäre das nur eine Einbildung, eine Autosuggestion? Dann kann man mit gleichem Rechte jeden anderen Eindruck, den wir gewinnen, jede andere Erfahrung, die wir machen, als Einbildung bezeichnen. Wenn aber die Tatsache der Erscheinung Jesu Christi meinen Willen kraftvoll und eigentümlich zu bestimmen vermag, so wird sich eben hieran die Wirksamkeit und damit auch die Wirklichkeit dieser Gottesoffenbarung bewähren. So wird es immer das Bekenntnis des rechten Heilsglaubens sein: „Du bist mir zu stark gewesen; du hast mich überwunden und ich habe mich überwinden lassen“. Im letzten Grunde ist diese Wirkung selbstverständlich religiöses Geheimnis und muß es sein,

wenn anders es Wahrheit sein soll, daß der Glaube Gottes Gabe, die Wirkung seines Geistes ist.

Damit es aber zu dieser Wirkung komme, ist es unerläßliche Vorbedingung, daß die Offenbarung Gottes in Christus durch die Verkündigung des Evangeliums in der christlichen Gemeinde wirksam erhalten werde. Hierüber äußert sich Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (III, 4): „Das Evangelium bringt uns nicht auf einerlei Weise Rat und Hilfe gegen die Sünde, denn Gott ist über die Maßen reich und freigebig an Gnade und Güte; sondern 1. durch das mündliche Wort, durch das er Sündenvergebung in der ganzen Welt verkündigen läßt — „et hoc est proprium officium evangelii“ —; 2. durch die Taufe; 3. durch das Abendmahl — also auch die Sakramente sind hiernach als ‚modi‘ zu werten, auf welche uns das Evangelium Hilfe bringt —; 4. durch die Schlüsselgewalt — diese ist in diesem Zusammenhange im engeren Sinne von der privaten Absolution zu verstehen[1] —; endlich 5. „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“. Indem die christliche Gemeinde auf diese Weisen die Offenbarung Gottes in Christo durch ihre Verkündigung des Evangeliums in Wirkung erhält, ist der christliche Glaube von ihr abhängig, und hierin besteht nach evangelischer Auffassung die Autorität der Kirche (vgl. Ritschl, F. i., S. 73), während der römische Katholik sich den Dogmen seiner Kirche, als den unantastbaren Gesetzen dieser rechtlich verfaßten, äußerlich sichtbaren Heilsanstalt, so völlig zu unterwerfen hat, daß jede Kritik an diesen Glaubensartikeln, jeder Widerspruch gegen sie den Zusammenhang mit der Kirche und damit die Seligkeit in Frage stellt. Besondere Beachtung verdient aber noch der von Luther in dem obigen Zitat zuletzt ausgesprochene Gedanke. Vielleicht haben dem Reformator dabei Erfahrungen seines eigenen Lebens, wie z. B. der Hinweis jenes alten Klosterbruders auf den Apostolikum-Artikel von der remissio peccatorum und Staupitz' tröstender Zuspruch vorgeschwebt. Christliche Persönlichkeiten also, die selbst den gnädigen Gott in Christus gefunden haben, sind es, deren Worte für andere zur Verkündigung des Evangeliums werden und ihnen damit den in Christus offenbaren Gott nahe bringen

[1]) Vgl. Art. Smal. III, 8: „Quum absolutio et (im deutschen Text: „oder“) virtus clavium etiam sit consolatio et auxilium contra peccatum“ etc.

können. Auch das Glaubens- und Liebesleben der christlichen Gemeinde wird somit zu einem Zeugnis für die Fortwirkung jener Gottesoffenbarung, zu einer Verkündigung des Evangeliums. Ja, man könnte als auf eine Darbietung des Wortes Gottes in menschlicher Rede auch auf die gesamte Erbauungs- und Gesangbuchliteratur verweisen, an der nicht bloß in Zeiten der Unterdrückung die der Bibel beraubten Evangelischen ihren Glauben genährt und befestigt haben, sondern die auch heute noch für das religiöse Leben eines sehr bedeutenden Teils unserer Glaubensgenossen in nicht geringerem Maße fruchtbar ist, als die Bibel selbst.

Auch Ihmels (a. a. O. S. 13 ff.) weist darauf hin, wie ein Freund dem andern in dem Maße, als das Evangelium in ihm sich wirklich verkörpert, religiöse Autorität werden kann und soll. Gott habe uns in die christliche Gemeinschaft in erster Linie deshalb hineingestellt, damit wir uns von andern „dienen lassen". Viel innere Krankheit unseres geistlichen Lebens hänge vielleicht damit zusammen, daß wir auch von den einzelnen Brüdern uns nicht genug „dienen lassen". Schon diese Redewendung beweist, daß auch Ihmels auf evangelischem Boden keinerlei rechtliche Autorität zulassen will, wie er sich auch ausdrücklich gegen jede formalgesetzliche Autorität der Kirche erklärt und für den sehr mißverständlichen Ausdruck „Autoritätsglauben" lieber den andern „Vertrauen auf Autorität" einsetzen möchte. Indessen kommt für ihn die Kirche doch nicht bloß als Gemeinde der Gläubigen um der Verkündigung des Evangeliums willen, die in ihr im Schwange geht, sondern auch um ihrer gesamten Erscheinung willen als Autorität in Betracht. Ja, auch die einzelnen Glieder derselben sollen an dieser Autoritätsstellung partizipieren je nach der gliedlichen Stellung, die sie in dem Gesamtorganismus der Kirche einnehmen, sowie nach dem Maße, in dem sie innerhalb dieser Stellung wirklich das Evangelium repräsentieren. Als ein solches Autoritätsverhältnis behandelt Ihmels neben dem der Eltern zu den Kindern eingehend auch das des Amtsträgers zu seiner Gemeinde. Natürlich soll auch dessen Autorität keineswegs als formal gesetzliche gedacht werden. Wir können Ihmels zustimmen, wenn er sagt: „Was der Seelsorger nach Gottes Willen sein soll, wird er in dem Maße werden, als in ihm selbst das Evangelium Gestalt gewinnt" (a. a. O. S. 41). Nur gilt das in ganz gleicher Weise

von jedem Christen, und eben in diesem Sinne kann auch jeder andere heilsgläubige Christ Autorität für den Glauben der andern werden. Bei Ihmels steht jedoch neben der Warnung vor der Versuchung, aus einem „Gehilfen der Freude" zu einem „Herrn des Glaubens" zu werden, gleich nachdrücklich die Mahnung, daß sich der Amtsträger der gottgewollten Last der Autorität nicht entziehe. Damit wird diesem eine unmögliche Doppelleistung aufgebürdet. Wenn Ihmels sich auf die Pastoralbriefe beruft, so tritt gerade in diesen in den Anweisungen an Timotheus und Titus das Bild des Gehilfen der Freude hinter dem des Herrn des Glaubens zurück (vgl. Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 225). Vom evangelischen Standpunkte aus muß aber auch der Schein abgewehrt werden, als umkleidete das Amt, das die Versöhnung predigt, die Persönlichkeit seines Trägers als solche mit irgendwelcher Autorität. Wenn es Art. Smal., Tract. Mel., 26 heißt: „Non valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem", so ist auch die Umkehrung dieses Satzes richtig: „Non valet ullius personae auctoritas propter illud ministerium". Der Träger des Amtes ist und bleibt also Diener des Amtes (Art. Smal. l. c., 25: „Ideo (Christus) alloquitur eum (Petrum) tamquam ministrum").

Ist die Offenbarung Gottes in Christo für eine bestimmte Religionsgemeinde bestimmt, hält diese jene Offenbarung durch ihre Verkündigung des Evangeliums und ihr Glaubensleben in Kraft, kommt der Glaube tatsächlich nur in der Gemeinde und durch die Gemeinde zustande, so ist in der Gewißheit um die eigene Erfahrung des Christen auch die Gewißheit eingeschlossen, daß eben diese Erfahrung in der christlichen Gemeinschaft allgemein geteilt wird (vgl. Ihmels, a. a. O. S. 19). Auch nach Ritschl (F. i., S. 74) umfaßt der Akt des Glaubens nicht bloß den Zusammenhang der Gedanken, in deren Unterscheidung und Gliederung wir die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Offenbarung Gottes in Christus feststellen, sondern auch den Entschluß, mit allen Gemeinschaft einzugehen, welche in dem gleichen Falle sind. Dieser Satz ist allerdings fehlerhaft formuliert. Denn es handelt sich nicht darum, daß man im Akte des Glaubens erst den Entschluß fasse, in die Gemeinde der Gläubigen einzutreten, sondern man kann das Vertrauen auf die Offenbarung Gottes in Christus überhaupt nur üben, indem man — um

mit Musäus zu reden (Disp. 5, § 14) — davon überzeugt ist, „nos quoque esse in eorum numero, qui Christi passione et „morte redemti in coelis habent deum propitium et peccata „remittentem propter Christum“. Jedenfalls aber wird die Reflexion des Christen über die Übereinstimmung seines Glaubens mit der in der Gemeinde erfolgenden Verkündigung des Evangeliums und mit dem Glaubensleben seiner christlichen Mitbrüder zur Bestätigung seiner inneren Erfahrung dienen. Wenn Ihmels jedoch zu der ohne jede Einschränkung erfolgenden Behauptung fortschreitet: falls der Christ, soweit seine Beobachtung reicht, diese Übereinstimmung mit der Erfahrung der Kirche nicht nachzuweisen vermöchte, so müßte er an der Normalität und damit zuletzt auch an der Realität seiner eigenen Erfahrung irre werden, — dann können wir Gott nur danken, daß Luther trotz der Anomalie seiner Glaubenserfahrung doch nicht an deren Realität irre geworden ist. Das wäre keine evangelische Glaubensgewißheit mehr, die die Kraft ihres Daseins und ihrer Erhaltung nicht in sich selbst trüge. Wohl gibt es äußere Bedingungen, unter denen sie zustande kommt, und Harnack (D.-G. III $^{1/2}$, S. 73 f.) sagt treffend, daß wir nicht schwache, hilflose Wesen sein müßten, wenn wir ohne solche auskommen sollten und wollten. Aber Autorität kann mir die in der Geschichte unsichtbar sich fortpflanzende Gemeinde der Gläubigen nur insofern und insoweit sein, als sie mir durch die „nota externa“ der Verkündigung des Evangeliums wirklich die Offenbarung Gottes in Christo darbietet. Hierin allein kann die Autorität dieser Gemeinde auch insofern bestehen, als sie sich auf Grund ihrer notae externae als eine gottesdienstliche darstellt und im Anschluß an das rechtlich abgegrenzte Predigtamt eine äußere Organisation auswirkt. Ebenso aber wird mir die in dieser und für diese Gemeinde geschriebene und von ihr überlieferte Reihe neutestamentlicher Schriften eine den Erwerb selbständigen Heilsglaubens bedingende äußere Autorität sein, sofern sie die Urkunde für die geschichtliche Tatsache der Erscheinung Jesu Christi, also der Erkenntnisgrund für mein religiöses Erkennen sind, das dieser Erscheinung als der Offenbarung Gottes gewiß wird. Wohl ist auch diese Erscheinung, als geschichtliche, zunächst äußere Autorität, aber sofern ich der in ihr offenbarten Gnade Gottes innerlich gewiß werde, wird sie zum Realgrund meines Heilsvertrauens.

Ist sonach der Glaube von seinem geschichtlichen Grunde und demgemäß auch von der in der christlichen Gemeinde waltenden Predigt des Evangeliums abhängig, so wird sich seine Selbständigkeit nach einer anderen Richtung, und zwar in Beziehung auf die Welt und jede in dieser vorhandene menschliche Autorität zu erweisen haben (vgl. Ritschl, F. i., S. 73). Nun hat aber nicht bloß der Protestantismus, sondern auch die mittelalterliche Mystik behauptet, daß der in und durch Gott gebundene Gläubige frei und selbständig ist. So spricht es z. B. Bernhard von Clairveaux aus, daß der, welcher im Vertrauen auf die Fülle der göttlichen Erbarmungen steht und sich in Buße und Heiligung bewährt, mit dem Herrn Christus zu einem Geiste wird und eben hierin die Freiheit von der Welt findet. Allein indem die Erfahrung der Gnade Gottes in Buße und Heiligung als die Vorbedingung für die Vereinigung mit Christus gilt, wird das volle Vertrauen auf die Fülle der Erbarmungen Gottes erst in der mystischen Kontemplation gewonnen. Diese jedoch, in den Genuß des Ewigen versunken, läßt den Menschen sich selbst und seine sittliche Aufgabe in der Welt vergessen. Die Freiheit, die sie gibt, ist ein der Welt Entrücktsein, aber nicht energische Beherrschung der Welt in der Kraft des Gottvertrauens. Dazu, anstatt an sich zu denken, sich in das Meer der Liebe zu versenken, sind aber ebensowenig alle Menschen prädisponiert, wie dazu, sich in das Meer der Töne einer Symphonie zu versenken. Der evangelische Christ dagegen, der durch Christus der Gnade seines Gottes vertrauensvoll gewiß ist, weiß sich nicht nur von der Schuld und der Macht der Sünde befreit, sondern erprobt und bewährt auch zugleich seine Selbständigkeit gegenüber allen weltlichen Beweggründen, die auf ihn einwirken möchten, aber dem Willen Gottes zuwiderlaufen (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 74). Solche Motive sind aber in dem System der römischen Kirche wirksam, weil diese nicht bloß als ein Spielraum göttlicher Kräfte, sondern zugleich auch als ein weltlicher Rechtsstaat verstanden sein will, der nach Bellarmin („De eccl. mil.“, c. 2) so sichtbar und greifbar ist, wie das Königreich Frankreich und die Republik Venedig, und in dem es nach dem Römischen Katechismus (I, 10, 28) die Sache der einen ist: „praeesse et docere“, die der andern: „parere et subjectos esse“. Kraft der allein in der Erfahrung der Gnade Gottes begründeten Selbständig-

keit des Glaubens hat Luther in Worms die Unterwerfung unter von Menschen überlieferte Wahrheitssätze zurückgewiesen, und haben die evangelischen Stände zu Speyer dagegen protestiert, daß eine Majorität einer Minorität in Glaubenssachen etwas vorschreibe. In dem Akte des Vertrauens, in dem der evangelische Christ auf Grund der ihm in Christus dargebotenen Gnade Gottes den Wert dieser Offenbarung feststellt, tritt jede menschliche Vermittelung des Evangeliums in den Hintergrund (vgl. Ritschl, a. a. O.). „Da tritt kein anderer für ihn ein; auf sich selber steht er da ganz allein". Und das gilt nach Luthers Worte auch für seine Sterbestunde: „Da kann ich nicht bei dir sein, noch du bei mir, sondern ein jeglicher muß allda für sich allein streiten — —; wenn du dann wolltest zu der Zeit dich umsehen und dich bewegen lassen, ob ich oder jemand auf Erden anders sagte, so bist du schon verloren". „Es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben" (E. A. 26, S. 301; 28, S. 298).

So gewiß nun der Christ, als ein Glied der Gemeinde der Gläubigen, durch die Unterordnung unter die öffentliche Verkündigung des Evangeliums seine Selbständigkeit gegen die Welt und gegen bloß menschliche Autoritäten sichert, so wird sich doch diese Selbständigkeit auch in dem Falle zu zeigen haben, daß die mit menschlichen Begriffen und Vorstellungen arbeitende, in menschlicher Rede erfolgende Verkündigung des Evangeliums und Darstellung seines Verständnisses innerhalb seiner eigenen Religionsgemeinschaft getrübt würde. Danach wird der evangelische Christ das Recht haben, solche Lehren abzulehnen, die entweder in keinem deutlichen Zusammenhang mit dem Zwecke unserer Seligkeit stehen, auf den die Offenbarung Gottes in Christus abzielt, oder nachweislich überhaupt nicht vom Evangelium umfaßt werden (vgl. Ritschl, F. i. S. 75). Ritschl denkt hierbei hauptsächlich an die Ausscheidung der Fortwirkung mittelalterlicher Motive, deren letzter Ursprung in der Hellenisierung des Christentums zu suchen ist. Eine solche Ausscheidung würde allerdings zunächst nur denen möglich sein, welche Ursprung und Einwirkungsart derartiger Einflüsse zu erkennen und zu beurteilen vermögen. Aber auch abgesehen von dem konkreten Beispiel ist hier eine Aufgabe der evangelischen Theologie bezeichnet, mit deren Erfüllung diese der evangelischen Gemeinde und damit auch dem einzelnen Christen

einen der wertvollsten Dienste zu leisten berufen ist. — Freilich können wir uns nicht verhehlen, ein wie großer Teil auch evangelischer Christen in seinem religiösen Erleben fortdauernd auf das stärkste an Autorität gefesselt bleibt. Ein sehr instruktiver Aufsatz von Otto Stock über „Erziehung Unmündiger“ (Grenzboten 1901, 4, S. 174 ff.), der dieses Thema behandelt, und auf den ich durch O. Baumgartens „Neue Bahnen“ aufmerksam gemacht worden bin, zeigt dabei, wie die katholische Pädagogik rein empiristisch verfährt, indem sie den Menschen nimmt, wie er nun einmal ist, während die evangelische ihn so betrachtet, wie er sein soll. Das ergibt für die katholische Kirche ein glänzenderes äußeres Resultat, während die evangelische innerlich wertvollere Erfolge erreicht. Darum darf sie auch das Ideal religiöser Selbständigkeit, zu der sie durch ihre religiöse Unterweisung erziehen will, nicht aufgeben. — Jedenfalls ergibt sich aus unserer Untersuchung, daß es sich auf evangelischem Gebiete, mag auch die Gewinnung der vertrauensvollen Heilsgewißheit von autoritativ wirkenden Bedingungen abhängig sein, nie und nimmer um ein Heilsvertrauen handeln kann, das in dem der Gemeinde oder eines einzelnen impliciert wäre. Denn damit höbe es sich selbst auf.

Es bliebe also noch die Frage zu beantworten, ob und inwieweit das Objekt des Heilsvertrauens selbst, die Offenbarung der Gnade Gottes in Christus, für uns mit undeutlichen Vorstellungen verbunden ist, so daß es sich auch hier um etwas in dem Explicierten Impliciertes handelte, auf das sich unser Vertrauen gleichfalls zu richten hätte. Hier hat Ritschl zunächst mit Recht betont, daß es auf die Deutlichkeit des Gegenstandes, nicht der Gegenstände ankomme, also nicht auf die 14 oder 12 oder 3 Glaubensartikel, deren Inhalt übrigens nach der Aufstellung der Scholastik undeutlich ist, so daß es einer Anstrengung des Willens bedarf, um die undeutliche Erkenntnis derselben zu einem Fürwahrhalten (= Glauben) zu erheben. Aber auch abgesehen hiervon macht Ritschl darauf aufmerksam, daß schon die Vielheit der Glaubensartikel, wie auch sonst jede uns entgegentretende Vielheit von Dingen, den Eindruck der Undeutlichkeit hervorrufe. Und diesem Übelstande könne auch nicht dadurch abgeholfen werden, daß man mit der Scholastik diese Artikel unter zwei Gattungsbegriffe: ‚articuli de divinitate‘ und ‚articuli de humanitate‘

unterordne, denn gerade mit dieser Zweiteilung verzichte man wieder auf eine einheitliche Zusammenfassung der Faktoren der Offenbarung Christi (a. a. O. S. 75 f.). Der richtig verstandene Glaube sei aber nichts anderes, als Vertrauen auf den in Christus offenbaren Gott. Für den in diesem Sinne Glaubenden sei es nun ganz deutlich, daß Gott durch seinen Sohn, unsern Herrn, seine Liebe an uns, seiner Gemeinde, offenbart, indem er durch die Vergebung unserer Sünden uns zu der Gemeinschaft mit sich bestimmt, in der wir die Seligkeit erleben (a. a. O. S. 77). Wenn dieser Satz der Ausdruck des Heilserlebnisses sein soll, so müssen wir dagegen geltend machen, daß in ihn schon Erkenntnisse des Heilsglaubens aufgenommen sind, die erst durch Reflexion auf Grund des religiösen Erlebnisses gewonnen werden, so die Anerkennung Christi als des Sohnes Gottes und die Beziehung der Liebe Gottes auf die Gemeinde. So gewiß ich nur durch die Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde und durch die Gemeinde zum Glauben komme, so ist und bleibt doch das Heilserlebnis meine eigenste und persönlichste Erfahrung. Am Schlusse seiner Schrift hat Ritschl noch eine andere Formulierung für das Objekt des Heilsglaubens gegeben: „Der Sohn Gottes ist unser — der christlichen Gemeinde — Erlöser und Herr“ (S. 97). Er will diesen Satz nicht als einen unter vielen Glaubensartikeln, sondern als den kurzen Ausdruck für die ganze Offenbarung Gottes verstanden wissen, auf die wir unser Vertrauen setzen, um selig zu sein. An diesem Satze finde die fides explicita, die in der lutherischen Kirche zu Recht besteht, allein ihre Beziehung. Aber auch auf diese Formulierung würden die eben gemachten Ausstellungen anzuwenden sein. Ritschl sagt ganz richtig, daß unser Vertrauen nur durch eine in ihrer Art geschlossene Größe angezogen und befriedigt wird, die wir im Vertrauen als Gottes Offenbarung für uns feststellen. Danach würde sich der Inhalt des Heilserlebnisses einfach dahin präzisieren lassen: Ich finde in dem Heilsleben und Heilswirken Jesu Christi den gnädigen Gott[1].

Sobald das Fürwahrhalten bestimmter Lehrsätze wieder zur Grundlage des Vertrauens gemacht wird, empfängt da-

[1]) Vgl. M. Schulze, „Die relig. Aufgabe der ev. Landeskirche der Gegenwart“ (Preuss. Kchztg. 1909, Nr. 26, S. 404).

durch die verhängnisvolle Fiktion nur eine neue Stütze, daß das Apostolikum der gemeinsame Boden der beiden Konfessionen im Kampfe gegen den Unglauben sei. Wer die Verschiedenartigkeit des katholischen und des evangelischen Glaubensbegriffes erkannt hat, wird zugestehen müssen, daß, wenn zwei auch dasselbe sagen, es darum noch nicht dasselbe ist. Dort der Glaube das Fürwahrhalten der auch vom Römischen Katechismus approbierten, an sich undeutlichen zwölf Glaubensartikel, hier das Vertrauen auf die in Christus offenbare Gnade Gottes. Dort Luthers Erklärung des zweiten Hauptstücks verworfen, hier von dem Symbol unabtrennbar, weil sie uns das leistet, worauf die Apologie uns hinweist, in dem Apostolikum den Ausdruck unseres Heilsglaubens erkennen zu können. Ein Eingehen auf die einzelnen Sätze enthüllt uns erst recht die Differenzen in der Auffassung[1]. Welch ein Unterschied zwischen dem Vertrauen auf die gnädige Vorsehung des allmächtigen Vaters und der Annahme der Notwendigkeit heiliger Fürbitter, zwischen dem Vertrauen auf den eingeborenen Sohn, unsern Herrn, und der Erhebung der Jungfrau Maria zur Miterlöserin, zwischen dem Vertrauen auf die durch Gott verbürgte Wirklichkeit der Gemeinschaft der Gläubigen im hl. Geist und dem Fürwahrhalten der sichtbaren römisch-katholischen Kirche als einer göttlichen Institution, zwischen dem Vertrauen auf die in Christus verliehene Sündenvergebung und der Lehre vom Ablaß, zwischen dem Vertrauen auf das durch Gottes Gnade gewährleistete ewige Leben und der Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke und vom Fegfeuer. Und wenn nach katholischer Lehre schließlich der explicite Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung zur Seligkeit ausreicht, während alles andere, also auch das Apostolikum implicite geglaubt werden kann oder höchstens nec. praec. zu glauben ist, so wird die Bedeutung dieses Symbols als gemeinsamer Basis, von der aus man den Kampf gegen den Unglauben führen soll, nur um so problematischer. Beide Konfessionen werden vielmehr diesen Kampf nur in dem Maße erfolgreich führen, als sich in beiden das Evangelium von Jesus Christus als Lebensmacht erweist.

Nun wird das religiöse Erlebnis, das wir in unserem Heilsvertrauen feststellen, von selbst Reflexionen anregen, in

[1]) Vgl. M. Rade, Christl. Welt 1887, Nr. 38.

denen es ausgedeutet wird, und uns somit zu einer religiösen Weltanschauung führen. „Von jenem Mittelpunkte aus gewinnen wir in weiteren Vertrauensurteilen die einzelnen Stücke der unsichtbaren geistigen Wirklichkeit, die das Christentum verkündigt. Nur vertrauend können wir selbständig das Urteil uns aneignen, daß Gottes Vorsehungswalten über unserm Leben, das Hervorgehen der Welt aus Gottes Willen, die göttliche Bestimmung der Menschheit zu seinem Reiche, Gottes richtendes und erziehendes Wirken der menschlichen Sünde gegenüber, sein ewiger Ratschluß der Erlösung, dessen Ausführung in Christus, Christi Herrschen in seinem Reich, die Gegenwart seines Geistes in der Gemeinde, Gottes Vergeben und Heiligen etc. Wirklichkeit ist“ [1]. Diese thymetischen Urteile, wie Reischle sie nennt, stehen nicht etwa im Gegensatz zu Seinsurteilen, sondern sind so gewiß Wirklichkeitsurteile, wie die Offenbarung Gottes in Christus Wirklichkeit ist. Hierbei ist Wobbermin zuzugestehen, daß der Hauptmangel der Ritschl'schen Werttheorie trotz ihrer bleibenden Bedeutung in der exklusiven Anwendung des Wertgesichtspunktes auf das religiöse Gebiet des geistigen Lebens besteht, wodurch die tatsächliche Verschiedenheit zwischen theoretischem und religiösem Erkennen in eine einander ausschließende Gegensätzlichkeit verwandelt zu werden droht [2].

Daß die christliche Gemeinde die von ihr gewonnenen Vertrauensurteile in Sätzen ausspricht, in denen sie also ihr Verständnis des Evangeliums, ihre religiöse Weltanschauung zum Ausdruck bringt, ist ihr unbestreitbares Recht und zugleich das unentbehrliche Mittel, außer wie in ihr Stehende mit dem Inhalt ihrer Glaubenserkenntnis bekannt zu machen und zur selbständigen Aneignung dieser Glaubenserkenntnis auf Grund des eigenen religiösen Erlebnisses anzuleiten. Sofern nun der Inhalt dieser Glaubensüberzeugung im religiösen Unterrichte zur Verwendung kommt, ist sowohl bei der Abgrenzung wie der Formulierung des Stoffes die Verständnisfähigkeit der verschiedenen Altersstufen zu berücksichtigen [3]. Dabei ist immer wieder dem Irrtum zu wehren, als sei die

---

[1]) Vgl Reischle, „Werturteile und Glaubensurteile“, 1900, S. 103.

[2]) Vgl. Wobbermin, „Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit von W. James“, 1907, S. XI f.).

[3]) Vgl. den lehrreichen Aufsatz von Pöhlmann „Vom Kinderglauben zum Männerglauben“, Monatsbl. f. d. ev. Rel.-Unt., 1909, Heft 2. 3. 5.

verstandesmäßige Aneignung der vorgetragenen Glaubensurteile selbst schon Glaube, ein Irrtum, der u. a. auch dadurch Nahrung empfängt, daß noch immer in den Zensuren „Leistungen in der Religion“ statt solcher in der Religionslehre ihre Prädikate empfangen. Um so mehr verdient Ritschls Weisung (a. a. O. S. 97) Beachtung, den Unterricht im zweiten Hauptstück gemäß der Auffassung Luthers und Melanchthons so einzurichten, daß alle vorangehenden Sätze, namentlich die über Christus, als Mittel der durch ihn verliehenen Sündenvergebung gedeutet werden, und daß der Gesichtspunkt des Gr. Katechismus in die erste Stelle gerückt und auf jedem Schritte des Unterrichts markiert werde, daß nämlich das Wort „glauben“ im Sinne von „vertrauen“ zu fassen ist. Dies wird sich den Schülern vielleicht am besten einprägen, wenn man sie selbst hin und wieder beim Aufsagen des Bekenntnisses das „ich glaube an“ mit dem „ich vertraue auf“ vertauschen läßt. Die Aufgabe, welche die Predigt in dieser Beziehung hat, ist bereits angedeutet worden (vgl. oben S. 493). Nicht minder wichtig ist es, daß auch in den Bibelübersetzungen, die unsere Missionare den Gliedern heidnischer Völker bieten, das neutestamentliche πιστεύειν die richtige Wiedergabe erfahre. — Auch bei den Erwachsenen wird sich die Erfassung der Glaubenserkenntnisse nach Begabung, Selbständigkeit der Erkenntnis und Charakterreife verschieden zeigen. Dabei bleibt es die Aufgabe der Kirche, die Mehrung und Vertiefung dieser Erkenntnis auch neben der gottesdienstlichen Predigt durch geeignete Veranstaltungen zu fördern. Von einem impliciten Besitz christlicher Glaubenserkenntnis kann natürlich auf keiner der angedeuteten Stufen die Rede sein.

Doch nicht nur im Interesse des religiösen Unterrichts, sondern ebenso auch als Norm des kirchlichen Amtes und der Kirchenleitung ist eine Explikation des gewonnenen Verständnisses des Evangeliums notwendig. Man bestreitet dies gern mit dem Hinweis auf eine religiös-sittliche Einheit, die alles, was evangelischen Geist in sich trägt, verbinde. Wolle man dieselbe aber in eine bestimmte Formel fassen, so betone man entweder das für den Christen Selbstverständliche, oder eine solche Formel erweise sich entweder als zu eng oder als zu weit, um für alle Gemeindeglieder akzeptabel zu sein. Erinnert man nun hierbei daran, daß sich jene Einigkeit im Geiste in gemeinsamer praktischer Liebesarbeit und in der

Herstellung guter kirchlicher Ordnungen erfolgreich betätige, so müssen wir, zunächst hieran anknüpfend, darauf bestehen, daß, wenn diese Betätigung im evangelischen Geiste geschehen soll, der Antrieb hierzu in einer lebendigen Glaubensüberzeugung evangelischer Art liegen muß, wenn von jener Liebesarbeit der Gedanke, daß damit ein verdienstliches Werk geschehe, und von der Einrichtung kirchlicher Ordnungen eine unevangelische Auffassung von dem Wesen der Kirche ferngehalten bleiben soll. Wir konstatieren ferner, daß es auch von dem eben gekennzeichneten Standpunkte aus doch für möglich erachtet wurde, das für den Christen Selbstverständliche zu formulieren. Nun urteilt auch Harnack („Zur gegenwärtigen Lage d. Prot.", Reden u. Aufsätze II, S. 153 ff.), daß es wohl angängig sei, auch ohne Bekenntnis eine Gesinnungsgemeinschaft zu bilden, die feste Prinzipien hat und sie durch die Tat bewährt, aber doch nur für eine Zeitlang. Darum könne die Aufgabe, den alten Bekenntnissen, in deren Ursprungssituation, Vorbedingungen und Erkenntnisstand sich niemand unter uns ohne weiteres zurückversetzen könne, ein neues hinzuzufügen, nur als aufgeschoben, nicht als aufgehoben angesehen werden. Denn gerade eine solche feste Form, welche die wesentlichen Punkte des Heilsglaubens enthält, sei ein der Kirche unentbehrliches Schutz- und Kampfmittel. Selbstverständlich werde sich ein derartiges Bekenntnis nicht ohne Auseinandersetzung mit der Zeitbildung, mit den Erkenntnissen in Natur und Geschichte entwickeln können. Darum werde auch für die Lösung dieser Aufgabe die Theologie eine Führerin der Kirche bleiben. Die Forderung eines sog. undogmatischen Christentums aber sei verfehlt, denn die evangelischen Kirchen seien die Kirchen des Worts, des Glaubens und der inneren Zustimmung. Wir erinnern uns hierbei des Vorwurfes der fides implicita, den von der Goltz (vgl. oben S. 465 f.) gegen die indifferente Stellung zum Inhalt der Glaubenswahrheiten erhoben hatte. Freilich erscheint die gegenwärtige Gährungszeit für die Bildung eines neuen Bekenntnisses so ungeeignet wie möglich. Darauf hat Kawerau hingewiesen, indem er den Gedanken eines neuen Bekenntnisses als Utopie ablehnt[1]; allein auch Harnack teilt jene Zeitbetrachtung. Beide erkennen an, daß ein neues Bekenntnis

[1]) „Über Lehrverpflichtung" etc., a. a. O. S. 245 f. 259 f.

nicht durch Abstriche und Abmilderungen an den alten zustande käme. Harnack bezeugt den alten Bekenntnissen, daß sie das Wesen der christlichen Religion, den Glauben an Gott und Jesus Christus, Gottes Sohn, mit Recht zum Ausdruck gebracht haben, und wir uns auf ihren Spuren zu halten haben. Kawerau verlangt mit Recht, daß jedes neue lebenskräftige Bekenntnis einen Fortschritt religiöser Erkenntnis mit sich bringen müßte. Aber würde ein solches neues Bekenntnis nicht schon darum, weil es mit dem Zusammenbruch der Inspirationslehre in ihrer altprotestantischen Fassung, mit der geschichtlichen Betrachtung der heiligen Schrift, als eines mannigfach abgestuften Zeugnisses von Offenbarungen Gottes, zu rechnen hätte, einen Fortschritt religiöser Erkenntnis darstellen und sich damit als so lebensvoll erweisen, wie Kawerau selbst bezeugt und wir ihm nachempfinden, daß die geschichtliche Betrachtung des Bibelbuches ihm dieses nur reicher und lebensvoller gemacht hat? Und sollte, wie nach dem Zeugnis der Konkordienformel die alten Bekenntnisse explicieren, „quomodo singulis temporibus sacrae literae — — — a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint", es nicht so auch einer künftigen Zeit vorbehalten sein dürfen, „den alten evangelischen Glauben neu, schlicht und klar in ihrer Sprache zum Ausdruck zu bringen"? Die Bezeichnung „neues Dogma" lehnen wir ab, um auch den Schein zu vermeiden, als handelte es sich um etwas, das erst für wahr gehalten werden müßte, um daraufhin den Heilsglauben zu gewinnen. Es kann sich allein um ein Bekenntnis handeln, dessen Aussagen aus dem Heilsglauben heraus geboren sind. Ohne uns die Rolle eines Propheten anmaßen zu wollen, können wir uns sehr wohl Verhältnisse denken, unter denen die Aufstellung eines solchen Bekenntnisses zur unausweichlichen Notwendigkeit werden könnte. Die Stunde dafür und der Antrieb dazu sind Gottes. Die Möglichkeit der Verwirklichung gibt uns das Vertrauen auf den hl. Geist, der in alle Wahrheit leitet.

Aber wie steht es nun mit der Deutlichkeit des Objektes des Heilsglaubens, der Offenbarung Gottes in Christus, selbst? Ritschl weist darauf hin, daß die Sätze des Apostolikums von der Geburt Christi durch die Jungfrau und von der Wiederherstellung seines Lebens aus dem Tode undeutlich sind. Und zwar seien sie dies nicht nur deshalb, weil das darin Aus-

gesagte eine allein für Christus giltige Ausnahme von der Regel bezeichnet, sondern auch, weil es schon im allgemeinen undeutlich ist, wie durch regelmäßige Erzeugung das geistige Individuum seinen Anfang nimmt, und wie der Stillstand des körperlichen Lebens die geistige Seele berührt. Sofern also die beiden Attribute in die spezifische Wirkung Christi zur Sündenvergebung eingerechnet werden müssen, sei der sonst deutliche Zusammenhang der Offenbarung Gottes durch Christus mit undeutlichen Vorstellungen durchsetzt. Wir müssen diesen Nachsatz beanstanden. Von einem „Durchsetztsein" kann nicht die Rede sein. Vielmehr handelt es sich bei jenen Aussagen um den Anfangs- und Ausgangspunkt des Lebens Jesu Christi. Was den ersteren betrifft, so wird — was zunächst zu beachten ist — im N. T. der göttliche Ursprung dieses Lebens völlig unabhängig von dem Bericht der Kindheitsgeschichten über die jungfräuliche Geburt auch durch den Präexistenzgedanken wie durch den Logosgedanken begründet. Mit den Worten „empfangen vom hl. Geist, geboren von der Jungfrau Maria" vermag das Kind keinerlei zutreffende Vorstellung zu verbinden, weil die Apperzeption hier völlig ausgeschlossen ist. Selbst Grützmacher („Die Jungfrauengeburt", Bibl. Zeit- u. Streitfr. II, 5, S. 41 [1906]) gesteht zu, daß erst mit einer bestimmten Reife und einem gewissen Reichtum an religiös-christlichen Lebenserfahrungen an dem sündlosen und göttlichen Herrn die innere Voraussetzung für den Glauben an die jungfräuliche Geburt gegeben sei. Nun hat Luther weder im Kl. noch im Gr. Katechismus die Worte „geboren von der Jungfrau Maria" näher erläutert. Er hat vielmehr im Kl. Katechismus in der Erklärung zum zweiten Artikel für das „empfangen vom hl. Geist" das durchaus nicht ohne weiteres damit identische „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren" eingesetzt, das „von der Jungfrau Maria geboren" aber einfach aus dem Texte übernommen. Wir erkennen in dieser keuschen Zurückhaltung eine hohe pädagogische Weisheit, durch die sich sein Katechismus auf das vorteilhafteste vor dem Genfer von 1545 auszeichnet[1]. So

[1]) Zu Luthers Erklärung des 2. Artikels vgl. F. i. II, S. 28 ff. — Genfer Kat. (Müller, S. 121): „Magister. Quid his duabus sententiis significas, conceptum esse ex spiritu s., natum ex Maria virgine? Puer. Formatum in utero virginis fuisse ex ejus substantia, ut esset verum semen Davidis, qualiter vaticiniis prophetarum praedictum fuerat: id tamen mirifica

verfährt auch, soweit ich zu sehen vermag, der Religionsunterricht wie auch die orthodoxeste Predigt. Aus zahlreich gemachten Stichproben sei eine angeführt. In einer Weihnachtspredigt (vgl. W. Stöber, „Das christliche Kirchenjahr", 1889, S. 36 f.) geht der Stettiner Kons.-Rat H. Krummacher auf die Bedenken derer ein, die zu der Verkündigung von Christus kein Herz fassen können, weil dieselbe durch die damit verbundene, unüberwindliche Schwierigkeiten bietende Lehre von der wunderbaren Geburt und der Gottessohnschaft Jesu sie abschrecke. Der Prediger will aber solche trotzdem nicht zurückweisen; sie sollen alle Zweifel, aber auch ein heilsbedürftiges und heilsbegieriges Herz mitbringen: „Haltet euch vorerst einfach an die Botschaft, daß er der Heiland ist, und lasset dies Wort den Magnet sein, der euch zu ihm hinzieht. — Und wer so gen Bethlehem geht, — — um auf dem Wege eigener Erfahrung Christum kennen zu lernen, der findet — — in dem Kinde von Bethlehem den Heiland der Welt, den Heiland seiner Seele, — dem schwinden bei solcher Erfahrung die Zweifel dahin, — und die Schwierigkeiten, die er mit seinem Denken nicht zu bemeistern vermag, sinken in die Tiefe hinab und bleiben liegen auf dem Boden des Heilskelches". Wenn Grützmacher (a. a. O.) behauptet, daß für das Glaubensleben der Kirche der christliche Glaube an Jesu Gottheit und Sündlosigkeit in der Jungfrauengeburt stets einen kräftigen Halt und ein festes Fundament gefunden habe, so ist das unrichtig. Selbst Luther, den Grützmacher ganz besonders namhaft macht, verrät an einer Stelle ein feines Empfinden dafür, daß der Artikel von der Jungfrauschaft der Maria in der heiligen Schrift „nicht so hart getrieben werde" (vgl. F. i. II, S. 47). Wir haben aber auch nachgewiesen, daß gerade innerhalb der lutherischen Orthodoxie (vgl. oben S. 241) die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an die jungfräuliche Geburt wiederholt bestritten worden ist, mochte auch die Inspirationslehre das Fürwahrhalten der entsprechenden Berichte fordern.

---

arcanaque spiritus virtute fuisse effectum absque virili coitu. — M. Verum cur id a spiritu s. effectum est, ac non potius communi usitataque generationis forma? P. Quoniam penitus corruptum est humanum semen, in generatione filii dei intercedere spiritus s. opus decuit, ne hac contagione attingeretur, sed esset puritate perfectissima praeditus".

Gewiß bleibt es eine von dem festen Standpunkte des Heilserlebnisses aus ganz von selbst verständliche Reflexion, daß dieses Heilandsleben und -Wirken als Offenbarung Gottes in keiner Weise aus irdischen Gründen und natürlichen Umständen zu erklären ist. Die Bedingungen und Verhältnisse des menschlichen Lebens erweisen sich hierzu als völlig unzureichend. Ist dieses Heilsleben und Heilswirken die Offenbarung des lebendigen Gottes, so kann es auch nur in der „Kraft des Höchsten" (Lk. 1, 35) seinen Ursprung haben. Was aus Maria geboren ist, ist aus dem hl. Geist (Mt. 1, 20). Es ist Gottes unaussprechliche Gabe an uns. Man kann über die vorliegende Frage kaum wahrhaftiger, glaubensinniger, dem theologischen Gegner gegenüber gerechter urteilen, als dies J. Kaftan in seiner Dogmatik (1897, S. 443ff.) getan hat. Sein Urteil gipfelt in dem Satze: „Daß Jesus Christus von oben und nicht von unten ist, das ist es, woran der Glaube, und darum das Leben und die Seligkeit hängt"[1]. — Ist das Heilsleben und Heilswirken Jesu Christi, als solches, die Offenbarung Gottes, so ist, wie sein Anfang, so auch sein Ausgang durch das religiöse Geheimnis begrenzt: „*ὁμολογουμεν ὡς μέγα ἐστιν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, — ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*" (1. Tim. 3, 16). Als solches kommt also die Auferweckung Jesu Christi in Betracht. Es ist das übereinstimmende Zeugnis des N. T., daß dieselbe die Tat des lebendigen Gottes ist, wie ebenso, daß den Vollzug dieser Tat kein menschliches Auge geschaut hat. Wohl aber sind die Jünger durch die Erscheinungen des Auferstandenen in eigener Erfahrung und in eigenem Erlebnis dieser Tat des lebendigen Gottes gewiß geworden. Dadurch erst hat ihr Vertrauen auf Christus seine Festigkeit

---

[1]) Es ist dieselbe johanneische Aussage, mit der auch die 11. schlesische Provinzialsynode 1905 ihrer Glaubensüberzeugung einen echt evangelischen, weitherzigen Ausdruck gegeben hat. Vgl. „Verhandlungen" derselben, 1906, S. 58. — Vgl. auch die Äußerungen des der Positiven Union angehörigen Past. em. Meyer: Die von uns hochgehaltenen historischen Bekenntnisse sind als Gesetzes-Kodex in buchstäblicher Anwendung, als formales Disziplinargesetz nicht anwendbar. Das Recht ihrer Prüfung an der heiligen Schrift darf nicht preisgegeben werden. Auch der Unterschied zwischen den Heilstaten Gottes und ihrer menschlichen Bezeugung, zwischen dem ewigen Wahrheitsgehalt und der zeitgeschichtlichen Form desselben ist anzuerkennen (a. a. O. S. 60).

und Vollkraft erlangt. Die vertrauensvolle Gewißheit von der Offenbarung Gottes in dem Heilsleben und Heilswirken Christi führt auch uns zu dem Vertrauensurteil, daß für diese Persönlichkeit der Tod nicht Vernichtung sein konnte, sondern daß die Offenbarung Gottes in ihr sich in der Auferweckung und Erhöhung nur folgerecht vollendet. Aber das ist doch nur eine Seite der Sache. Für jene vertrauensvolle Gewißheit von der Offenbarung Gottes in Christo ist gewiß der Erkenntnisgrund die Verkündigung des Evangeliums, der Realgrund aber das persönliche Fortleben und Fortwirken Jesu Christi selber (vgl. oben S. 512). Demgemäß ist aller wahre Heilsglaube Osterglaube. Und damit gewinnt der Christus exaltatus allerdings eine höhere Bedeutung für den Heilsglauben, als ihm Ritschl einzuräumen geneigt ist. Freilich ist dabei durchaus festzuhalten, daß der erhöhte eben als der Garant der Fortwirkung des Heilswirkens des geschichtlichen Christus in Betracht kommt.

Ritschl macht dann auf noch weitere undeutliche Vorstellungen aufmerksam, von denen der Zusammenhang der Offenbarung Gottes in Christus umgeben ist. Gerade dieser Passus seiner Abhandlung (a. a. O. S. 78) läßt die letzte ordnende Hand deutlich vermissen. Es handelt sich um folgende vier Punkte:

1. Wohl sind wir der Gnade Gottes in Christus gewiß. Und wer weiß, daß er durch Christus einen gnädigen Gott hat, der weiß auch, wie die Augustana sagt (I, 20), daß er ihm am Herzen liegt. Trotzdem sind wir nicht imstande, das Walten dieser gnädigen Vorsehung Gottes in jedem Augenblicke unseres Lebens deutlich festzustellen. Es gelingt uns auch nicht in jedem Falle, nachträglich eine deutliche Erfahrung davon zu gewinnen, daß das, was er uns getan, das für uns Gute war. Ja, der Daseinsverlauf manches Menschen vollzieht sich so sehr auf der Schattenseite des Lebens, daß ihn kein Sonnenstrahl der Güte Gottes zu treffen scheint. Hier kann sich in der Tat der Christ „innerhalb dessen, was ihm undeutlich bleibt, nur dadurch zurechtfinden, daß er sich an die in der Offenbarung Christi deutliche und wirksame Gnade Gottes hält, sie auf sich bezieht oder auf sie sein alles überbietendes Vertrauen setzt". So sagt Luther: „Ich glaub nichtsdestoweniger an Gott, ob ich von allen Menschen verlassen und verfolget wäre. — 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“ (vgl. F. i. II, S. 10). Dieser Dennoch-Glaube, der auch in den Nöten und Anfechtungen des Lebens um des willen, der uns geliebet hat, daran festhält, daß auch unter solchen Verhältnissen Gottes Heils- und Friedensgedanken über uns wirksam sind, kann also als eine fides implicita im evangelischen Sinne bezeichnet werden [1].

2. Wir sind wohl selig in Gottvertrauen, Demut, Hoffnung und Geduld und in Christus des ewigen Lebens gewiß. Aber es fehlen uns deutliche Vorstellungen, wie sich unter anderen Bedingungen, als denen dieses irdische Leben untersteht, die Fortdauer unseres persönlichen Lebens gestalten wird. Das gilt also auch von der Beschaffenheit eines verklärten Leibes, von einem Wiedersehen oder Wiedererkennen [2] etc. Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1. Joh. 3, 2). Indem das christliche Heilsvertrauen sich aber auch auf dieses zukünftige Leben ausbreitet, ist es, wie schon Schweizer richtig erkannt hat (vgl. oben S. 465), fides implicita.

3. Ebensowenig gelingt es uns, die Geschichte des Menschengeschlechtes an jedem Punkte ihres Verlaufes mit deutlichen Vorstellungen von der leitenden Vorsehung Gottes zu begleiten. Die uralten Fragen nach Gottes Liebe oder auch nur Gerechtigkeit haben ja anläßlich der noch frisch in unser aller Erinnerung stehenden süditalienischen Katastrophe die Gemüter wieder aufs neue besonders stark bewegt. Der Christ weiß, daß er von Gott in eine vergängliche Welt hineingestellt ist. Damit sind aber auch die verschiedenartigsten Möglichkeiten des Vergehens für den einzelnen wie für ganze Menschenmassen gegeben. Der Christ weiß jedoch auch, daß die empirische Wirklichkeit, in der er steht, nicht ihren Zweck in sich selbst hat, sondern nur als Mittel für die Durchführung der ewigen Heilszwecke des allmächtigen Liebeswillens Gottes

---

[1]) Hierfür den Ausdruck „fides caeca“ (vgl. oben S. 61) wiedereinzuführen, muß ich zum mindesten für bedenklich erklären. So Julie Hausmann (1826—1901) in ihrem vielgesungenen Liede „So nimm denn meine Hände“, Str. 2: „Dein armes Kind, es will die Augen schließen und glauben blind“.

[2]) Vgl. meine Untersuchung „Das Wiedersehen jenseits des Todes“, 1906, S. 78 f.

dient. Die Frage: Wie konnte Gott dies tun, dies geschehen lassen? ist allemal von dem Standpunkt aus gestellt, als hätte diese empirische Welt einen absoluten Zweck in sich selbst, der eben durch dieses unbegreifliche Tun oder Zulassen Gottes gestört würde. Dann erscheinen natürlich Massenunglücksfälle ganz besonders geeignet, die unethische Handlungsweise eines Gottes, der die Liebe sein will, ins grellste Licht zu stellen, während doch dasselbe Problem sich in jedem einen einzelnen Menschen betreffenden Spezialfalle in nicht geringerer Schärfe darbietet und aufdrängt. Die oben angedeutete Fragestellung ist aber von vornherein eine unfromme. Sofern der Mensch sich als Geschöpf Gottes weiß, hat er jene Frage überhaupt nicht zu stellen (Röm. 9, 20f.). Er würde sich damit über den zum Richter aufwerfen, der sein Richter ist (Röm. 11, 33—36). Dieser empirischen Welt aber steht für den Christen die Welt seines Glaubens gegenüber, das unbewegliche Reich, zu dessen Gliede er in Christus berufen ist, und in dem es ihm gewiß ist, daß Gott der ewige sittliche Liebeswille ist. Alle von Gott auch durch die Naturgesetze gewirkte *μετάθεσις τῶν σαλευομένων* muß dem einen Zwecke dienen, *ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα*. „Wir, die wir ein unbewegliches Reich empfangen haben, hegen Dankbarkeit und wollen durch sie Gott wohlgefällig dienen mit Ehrfurcht“ (Hebr. 12, 27 f.). Der christliche Heilsglaube hat also derartige Katastrophen als Belastungsproben seiner selbst zu verstehen, wie stark und fest seine eigene Gewißheit von dem ewigen sittlichen Liebeswillen seines Gottes ist. Indem der Christ in dem Gange der Menschheitsgeschichte nach Döllingers schönem Worte die Wege der Vorsehung Gottes auch da anbetet, wo er sie nicht erkennt, übt er auch hierin eine echt evangelische fides implicita.

4. Endlich bleibt es undeutlich, wie die Offenbarung Gottes in Christus sich zu denen verhält, die von ihr unerreicht geblieben sind und auch heute noch von ihr unerreicht bleiben, oder denen sie unverständlich geblieben ist (vgl. Ritschl, a. a. O. S. 78). Wie wir gesehen haben, ist ja gerade die Lehre von der fides implicita nach ihrer ersten Bestimmung der in der katholischen Kirche unternommene Versuch, diese Frage zu lösen (vgl. oben S. 15). Ein hiervon unabhängiger Versuch zu einer wenigstens teilweisen Lösung stellt sich uns in der Lehre vom „descensus Christi in limbum patrum“ dar. Die Wirkung

der Höllenfahrt wird nämlich in der offiziellen Lehre auf die vorchristlichen alttestamentlichen Frommen beschränkt, die Ausdehnung derselben auf andere Gefangene des Hades bleibt Privatmeinung. Auch Luther hat ganz vereinzelt der Hadespredigt nach dem 1. Petrusbriefe eine Erlösung auch der edelsten Heiden zugeschrieben. Früher hat er unter der ungläubigen Welt nur die kleinen Kinder und andere, deren Einfalt sie am Glauben verhinderte, verstanden. Zuletzt hat er die Frage, was die Seele Christi im Hades getan habe, als eine neugierige abgewiesen[1]. — Wir vermögen nur folgendes auszusagen. Macht man mit der Aussage des Paulus Röm. 1, 19 von einer Offenbarung der Kraft Gottes im Unterschiede von der Enthüllung seines Heilswillens in Christus wirklich Ernst, dann sind in dem ewigen Heilsplane Gottes auch ganz abgesehen von der im Heidentume erfolgten Verkehrung der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mangelhafte und unvollständige Religionen in Aussicht genommen, selbstverständlich mit der Bestimmung, der vollkommenen Religion zu weichen. Ist Gott aber der uns in Christus offenbar gewordene sittliche Liebeswille, der sowohl über dieser Welt steht, wie sie durchwaltet, dann ist die Geschichte der Menschheit nur zu verstehen als eine Geschichte der Erziehung dieser Menschheit zum Reiche Gottes. Dann aber kann es als letztes Ziel Gottes nie gelten, Menschenseelen zu verderben, sondern allein, sie selig zu machen. Für uns ergibt sich hieraus nur die doppelte Pflicht, desto mehr wahrzunehmen des Wortes, das wir gehört haben (Hebr. 2, 1—2), und es denen zu bringen, die es noch nicht gehört haben.

Am alten Jakobsbrunnen vor dem Tore Sychars begegnet ein samaritisches Weib einem geheimnisvollen Fremdling. Mit ihrem Kruge will sie aus der durch heilige Tradition geweihten Zisterne Wasser schöpfen, da bietet er ihr lebendiges Wasser an. Sie fühlt sich dadurch in ihrem traditionellen Glauben, so oberflächlich er auch ist, verletzt: Du bist doch nicht größer, als unser Vater Jakob! Aber er verheißt ihr noch mehr, Wasser, das allen Durst für immer stillt. Doch auch jetzt noch bleibt sie in ihren irdischen Gedanken befangen. Da greift Jesus in ihr Innerstes hinein und zeigt

[1]) Vgl. Loofs, Symb. I, S. 141. 272; Dogmengesch. 4. A., S. 556, Anm.; 780.

ihr ein Leben voll Sünde und Schuld. Noch will sie ihm entfliehen. Sie spielt das Gespräch hinüber auf das Gebiet der konfessionellen Polemik: Garizim oder Jerusalem? Jesus folgt ihr auch hierhin: Ihr wisset nicht, was ihr anbetet! Euer Glaube ist fides confusa. Israelitischer Glaube ist fides explicita, bewußter Heilsglaube. Aber zugleich weist er sie über die Region konfessioneller Gegensätze hinaus, hinauf zu dem Gedanken einer Anbetung Gottes im Geist. Jedoch zu dieser Höhe vermag sie sich nicht emporzuschwingen. Sie möchte wieder das Gespräch auch von diesem Thema ablenken: Der Messias wird uns ja dies und alles andere verkündigen! Also einen Messias braucht und erwartet sie doch. Jesus verkündet ihr: Ich bins. Der zündende Funken fällt in ihre Seele. Und was bedeutet nun für ihren erwachenden Heilsglauben noch die Tradition? Sie läßt den Krug stehen. Sie ruft ihre Volksgenossen herbei, daß sie mit ihr sich vergewissern, ob das wirklich der Messias ist. Und sie kommen in Scharen. Sie glauben zunächst implicite dem Zeugnis des Weibes: Er hat mir alles gesagt. Sie fragen nicht einmal, was er ihr gesagt hat. Aber dann bitten sie ihn, zu bleiben. Aus seinem Worte voll Geist und Leben gewinnen ihrer noch viel mehr einen anderen Glauben. Und sie sagen zu dem Weibe: Nicht mehr um deiner Rede willen glauben wir; denn wir haben selbst gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt. — Das ist das Gegenstück zur Köhlergeschichte. Es ist eine Geschichte davon, wie Menschenherzen zum lebendigen Glauben kommen. Es ist eine Geschichte davon, was wir durch die Reformation wiedergewonnen haben. Es ist eine Geschichte von der echt evangelischen fides explicita, die alle fides implicita siegreich überwindet.

Schriftstellerverzeichnis.

Acontius 173.
Acosta 143.
Affelmann 407.
Agende, preuß. 488. 506.
Agricola 45. 479.
Albergonus 168.
Alberti 200.
Albertus Magnus 15.
Allianz, evang. 487.
Altenstaig 159. 285.
Amicus 160.
Amyraut 294.
Andrada 85.
Angelus de Clavasio 24.
Apelles 88.
Apologie 51.
Arndt, E. M. 455.
Arnold, Gottfr. 378.
Augustana 50.
Augustin 417.
Auxerre, Wilh. von 2.

Baier 248.
Balduin 120. 164.
Bannez 16.
Barocius 44.
Baumgarten, Otto 490.
— Sigm. Jac. 384.
Bautz 33.
Baxter 366.
Bayle 399.
Becanus 20.
Bekenntnis der Erlauthaler 266.
Bekenntnis der Frankfurter Fremdengemeinde 268.
—, Ungarisches 266.
Bertholdy 57.
Biel 160.
Billot 42.
Bleek 477.
Böhme, Jak. 68.
Bonacina 160.
Borchardt 51.
Bornemann 472.
Braubach 57.
Breithaupt 383.
Bresser 174.
Brunetière 41.
Bürger 61.
Butzer 79.

Calixt 130.
Calov 168.
Calvin (Kahl) 53.
Canus, Melchior 16.
Carbonari 56.
Carové 439.
Cartesius 398.
Casali 5.
Chamier 214. 284.
Chemnitz, M. 85.
Cherbury, Herbert v. 399.
Chillingworth 310.
Coccejus, Joh. 329.
Confessio Belgica 267.
— Gallicana 265.
— Helvetica posterior 263.
— Raethica 263.
— Scotica 265.
Confession von Westminster 271.
Consensus repetitus [165.
Conzenius 176.
Cornelius a Lapide 174.
Cuno, Joh. 380.

Dätrius 156. 164.
Danäus 278.
Dannhauer 173.
Denck 71.
Denifle 3. 60.
Dens 37.
Dionysius, der Karthäuser 142.
Döderlein 414.
Dominicus Sotus 16.
Dominis, de 95.
Dorner, J. A. 453.
Duns 12. 13.
Durandus 160.
Duvall 358.

Eiselein 61.
Erbermann 152. 174.

Eyenolf 52.
Feller 201.
Fischart 46.
Fischer, E. Fr. 83. 495.
Fleming 494.
Franck, Joh. 507.
Franck, Seb. 51. 52. 66.
Franz v. Cordova 285.
Freylinghausen 381.
Friedrich II. von Preußen 54.
Frisch 54.
Gallus, Odo 5.
Gaß 456.
Geilhoven 7.
Georges 61.
Gerhard, Joh. 88. 127.
Gerhardt, Paul 507.
Gerson 92.
Gleich 53. 200. 252.
Glossen, anonyme zum Lombarden 4.
Goethe 55.
Goltz, H. v. d. 465.
Gomarus 287.
Grabmann 1.
Grotius 293.
Grützmacher 526.
Guerricus de St. Quintino 5.
Gutzkow 61.
Hafenreffer 94.
Harnack, Ad. 11. 72. 78. 479. 516. 524.
Hausmann, Julie 530.
Heilbrunner 90.
Hermann, Joh. Heinr. 184. 259.
Herrmann, Wilh. 83. 130. 510.
Hilarius von Poitiers 287.
Hildebrand, Rud. 45. 54. 62.
Hobbes 304.
Hoffmann, Heinr. 446.
Hollaz 253. [448.
Hornejus 164. 167.
Hottinger 362.
Houtin 40.
Hülsemann 157.
Hütter 95.
Hunnius, Aeg. 90.
—, Nic. 103. 135.
Ihmels 491. 509. 514. 516.
Innocenz III. 105.
— XI. 37.
Jung-Stilling 370.
Kaftan, J. 431. 466. 528.
Kaim 69.
Kant 419. 443.
Katechismus, Emdener 269.
—, Heidelberger 269.
—, Rakauer 72.
Kattenbusch 452.
Kawerau 83. 487. 511.
Keller 228. [524.
Kerner, Justinus 62. 395.
Kirchenlexikon 33.
Kirchenlied, evg. 506.
Kirn 454.
Kluge 407.
Koch, A. 33.
Köhler, W. 498. 505.
König, Ed. 474. [512.
—, Joh. Friedr. 191.
Körte 61.
Köster, Fr. B. 446.
Konkordienformel 80.
Kromayer 191.
Krummacher, H. 527.
Kuchlin 230. 282.
Lampe 363.
Landreim, Tyroler 45.
Lange, Joachim 383.
Latermann 164.
Lavater 57.
Lehmann 51.
Lehmkuhl 33.
Leibniz 399. 476.
Lessing 405.
Lipperheide, von 62.
Littré 63.
Locke 399.
Lodensteyn 343.
Logau 52.
Loisy 43.
Loofs 33. 83. 250. 532.
Lorinus 175.
Luther 46. 52. 65. 496. 506. 513. 518. 529. 532.
Malder 231.
Maldonatus, Richer. 360.
Marchantius 175.
Marck 320.
Mauden, David von 205. 206.
Mausbach 50.
Mayer, E. W. 264. 276. 288. 334. 386.
Meisner, Balth. 99.
—, Joh. 199.
Meissas, de 40.
Melanchthon 51. 87. 130. 250. 496.
Merck 56.
Milton 303.
Molinos 29.
Müller, Georg 380.
Münzer, Thomas 70.
Musaeus 177.
Navarrus 170. 174.
Occam 13.
Osiander, Luk., d. ält. 380.
Osterwald 361.

Perraud 41.
Pesch, Chr. 36.
Petrus v. Corbeil 3.
— Lombardus 15.
— v. Poitiers 2.
Peyrere, Isaak de la [300.
Pius X. 38
Placette, Joh. la 252.
Pöhlmann 522. [356.
Polanus 228. 284.
Potter 310.
Provinzialsynode, 11. schles. 528.

Quenstedt 244.
Quistorp 407.

Rade 521.
Reiber 508.
Reimarus 400.
Reischle 522.
Religionsgespräch, Regensburger 90.
Rhodius 359.
Ritschl, Albr. 12. 15. 79. 83. 133 f. 291. 309. 311. 341 f. 350. 353. 365. 370. 381. 387. 393—395. 455. 492. 515. 510 f. 529.
—, Otto 495.
Rufinus 50.

Sanchez 175.
Sanders 61.
Scheffler, Joh. 23.
Scheller 61.
Scherzer 407 u. IV.
Schian 511.
Schiller 447.
Schleiermacher 450.
Schmalk. Artikel 513.
Scholz, H. 473.
Schulz, Dav. 439.
Schulze, M. 520.
Schwane 59.
Schweizer 361. 465.
Schwenckfeld 64.
Seeberg, R. 8. 483.
Seltmann 476.
Semler 93.
Shakespeare 52.
Sixtus v. Siena 206.
Sobiech 30.
Spangenberg, A G. 511.
—, Cyr. 52.
Spanheim, d ält. 298.
Spener 372.
Spinoza 398.
Stapleton 227. 285.
Stieler 52.
Stier, Ew. 455.
Stock, Otto 519.
Strabo, Walafried 3.
„Straßburger Post“ 42.
Synode von Lavaur 5.
— von Tortosa 8.

Tanner 90.
Teellinck 314.
Thomas von Aquino 10. 12. 13. 92. 101. 121.
Thomasius, Christian 384.
Thuynen, van 363.
Tieftrunk 432.
Töllner 408.
Tostatus 163.
Tröltsch 128.
Turretini 368.

Ursinus 273.

Valentia, Gregor von 16. 53. 134. 143.
Vasquez 199.
„Vaterland“, Luzerner 42.
Viguerius 359.
Voet 305.
Vogt, Karl 56.

Walenburch, A. u. P. 174.
Walther, Mich. 407.
Wander 62.
Wegscheider 436.
Weigel, Valentin 68.
Weise, Chr. 507.
Weiß, A. M. 60.
Werdenhagen 69.
Wielandt 489.
Witsius 314.
Wobbermin 505. 522.
Wolff 400.
Wustmann 51.

Zeämann 226.
Zezschwitz, v. 155. 456.
Zinzendorf 380.
Zobel 200 u. IV.

A. W. Zickfeldt, Osterwieck a. Harz.