

1.

## Die Entwicklung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Erster Theil.

Einleitung.

Nach einer Periode der Aufklärung und humanen Toleranz, bei welcher die confessionellen Controversen als gleichgültig in den Hintergrund gestellt wurden, und die christliche Moral ein von den dogmatischen Verschiedenheiten nur wenig berührtes Gemeingebiet zu seyn schien, ist eine andere Zeit gekommen, in der man, veranlaßt durch die ersten Jahre und das Reformationsjubiläum, sich wiederum nach den confessionellen und charaktervollen besondern Gestaltungen des religiösen Lebens umgesehen, eine Periode, welche Schleiermacher auf theologischem Gebiete eröffnet hat durch seine Dogmatik. Der Protestantismus hat sich wieder auf sein eigentliches Wesen besonnen, sodann in ihm der lutherische und reformirte auf ihren besondern Charakter, und dem Allem gegenüber ist auch der Katholicismus durch die von Schleiermacher angeregte katholische tübinger Schule aufs Neue

begründet und belebt worden. Dieser ganze Proceß, mag er durch ungewohnte Erscheinungen praktischer Intoleranz Viele verlegt haben, muß bis zu seinem letzten Ziele sich durcharbeiten, somit nach der Dogmatik auch die Moral umfassen, wie die protestantische Facultät in Tübingen sehr klar gesehen hat, als sie im Jahr 1837 die Preisaufgabe stellte, den „Einfluß des Charakteristischen Unterschiedes der evangelisch-protestantischen Kirche von der römisch-katholischen auf die Gestaltung der Sittenlehre“ zu untersuchen. Die gekrönte Arbeit ist erschienen unter dem Titel: „Das System der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus, von D. Heinrich Merz.“ Tüb. 1841.“

Eines bleibt noch zu untersuchen übrig, die Eigenthümlichkeit der Moral in der lutherischen und in der reformirten Kirche, die nothwendige Bervollständigung dessen, was neuerdings für die Dogmatik beider protestantischer Typen geschehen ist. Denn schwerlich wird irgend eine Charakterisirung der reformirten Dogmatik in ihrem Unterschied zur lutherischen volles Vertrauen finden, wenn sie nicht auch für die Moral nachgewiesen werden kann.

Die Moral der reformirten Theologen zeigt ohne Zweifel manche Besonderheit auf, nicht etwa bloß jenen scharfen Begriff des Sittlichen, welcher von Calvin den damals laxen Sitten besonders der romanischen Völker entgegengesetzt, bei den Puritanern noch einmal ernstlich verwirklicht wurde, sondern, wie Schneckenburger hervorgehoben <sup>a)</sup>, war den Reformirten überhaupt die moralische Praxis, die gründliche Umgestaltung des Staates, der Kirche und des sittlichen Lebens weit energischer eigen als den Lutheranern, welchen erst Spener, jedoch mehr nur für das Privatleben,

a) Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Pforzheim 1848. S. 163.

einen ähnlichen Impuls gab. Auch verdient der Umstand beachtet zu werden, daß bei den Reformirten gerade die strengst orthodoxen Theologen die ethische Theorie angebaut, in der lutherischen Kirche hingegen zuerst Melancthon und seine Schule <sup>a)</sup>, zunächst Chytråus (regulae vitae. Witteb. 1555), die weniger streng orthodoxen helmstädter Theologen Calixt, Dürr, Meier, Kirner die Moral bearbeitet haben.

Bevor aber die Moral der Reformirten in ihrer Eigenthümlichkeit charakterisirt werden kann, muß sie geschichtlich wieder vorgeführt werden; denn die verdienstvollen Werke Ståudlin's und de Wette's über die Geschichte der christlichen Sittenlehre sind gerade, was die reformirte Moral betrifft, höchst lückenhaft und unvollständig <sup>b)</sup>. Unter den Älteren nach Zwingli und Calvin wird bloß Danåus und Amyraldus erwähnt, daneben die Casuisten Perseus und Amesius, so daß wesentliche Glieder im sehr organischen Entwicklungsgang der reformirten Moral übersehen sind.

Es zeigt sich nämlich in der ältern Moral von Zwingli bis auf Amyraut ein stufenweises Fortschreiten. Zwingli repräsentirt das unmittelbare ethisch-religiöse Reformiren; Calvin gibt den ersten übersichtlichen Entwurf einer christlichen Moral, Danåus das erste ausgeführte System; Keckermann will mit Zurückweisung einer christlichen Ethik die philosophische wieder in ihr Recht einsetzen; Ame-

a) Pelt, die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt. Theol. Stud. u. Krit. 1848. II. S. 273 f.

b) Ståudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttingen 1808. — De Wette, christliche Sittenlehre. Zweiter Theil: allgemeine Geschichte derselben. Berlin 1821, zweite Hälfte: die römisch-katholische und protestantische Sittenlehre. — Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und Geschichte derselben. Berlin 1833.

sius, in puritanischer Strenge die tectermannische Negation verneinend, setzt die Ethik ausdrücklich als christliche und eröffnet mit Volanus die Behandlung der christlichen Lehre als dogmatischen und moralischen Theil, vielleicht unter dem Einflusse von Ramus; Waläus versucht eine eklektische Ethik, Amyrat endlich führt die Ethik aus in der föderalen oder historischen Methode. Dieß Alles erfüllt die ersten hundert Jahre von Calvin bis zur amyraldischen Moral, welche von 1652 bis 1660 erschienen ist. — Während dieser ganzen Periode finden wir in der lutherischen Kirche keine einzige namhafte christliche Ethik, als nach Melancthon's Arbeiten das unvollendete Werk des Calixtus: Epitome theologiae moralis, pars prima. Helmst. 1634. Denn das erste vollständige Moralsystem von Dürr ist 1662 erschienen; auch Pufenдорff, sofern doch die Rechtsphilosophen mit Einfluß auf die Ethik ausüben, hat seine erste Schrift 1660 herausgegeben, während der Arminianer Hugo Grotius schon 1623 sein berühmtes Werk geschrieben. — Es muß also in dieser Periode die reformirte Moral durchaus selbständig, mit Benutzung der melancthon'schen Leistungen, entwickelt worden seyn; weder die Philosophie von Ramus, mit Ausnahme eines unbedeutenden Einflusses auf die Unterscheidung von Dogmatik und Moral, noch das Natur- und Völkerrecht von Grotius haben einen irgend spürbaren Einfluß ausgeübt; Cartesius vollends, der 1629—1649 seine meisten Schriften ausgearbeitet und bald auf die holländischen Theologen Einfluß geübt hat, könnte der Zeit nach einzig von Amyrat gekannt seyn; die damaligen Theologen von Saumur aber und Amyrat's Moral insbesondere deuten auf keine solche Bekanntschaft hin.

Wir hätten also die ersten, noch ganz selbständigen Arbeiten des Protestantismus für die christliche Moral vorzugsweise bei den ältern reformirten Theologen zu

suchen a). Ebenso verhält es sich mit der casuistischen Ethik. Als erstes casuistisches Werk in der lutherischen Kirche wird *Balduin's* 1628 nach des Verfassers Tod erschienene *Casuistik* angeführt (*Stäudlin* S. 288.); die Reformirten hatten schon an *Perkins* zu Cambridge, gestorben 1602, und seinem Schüler *Amesius* sehr geschätzte Casuisten, ebenso an *Alsted*. Auch an tüchtigen populären Bearbeitungen der Moral fehlte es nicht, wie z. B. die *Tropologie ou propos et discours des mœurs* par *B. de Loque*, *Dalphinnois* 1606. Dieses Vorgehen der Reformirten gerade in der Moral hat Viele befremdet, um so mehr, als die strengsten Anhänger der absoluten Prädestination hier vorzugsweise gearbeitet haben. Daraus ist dieser Lehre ganz entschieden zugethan, ebenso der Engländer *Perkins* und mit puritanischer Strenge der Schotte *Amesius*; die Deutschen, *Polanus*, *Reckermann*, *Alsted*, die Holländer, *Waläus*, *Hornbiecek*, sind strenge Calvinisten, auch *de Loque*, so daß einzig *Amyrant* dogmatisch einigen Anstoß erregt, jedoch immer seine Uebereinstimmung mit *Calvin* versichert hat, z. B. in seiner *Doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio*. — *Stäudlin* und die *Wette* äußern die Vermuthung, daß eben die Prädestinationslehre die Reformirten veranlaßt und genöthigt habe, in schneller Aufstellung der Moral eine Apologie zu suchen für ihre Dogmatik; aber der Grund muß wohl tiefer liegen, und gerade in dieser orthodoxesten Periode stellen die Reformirten ihre Moral auf, ohne in der Einleitung erst eine Rechtfertigung gegenüber der Prädestinationslehre zu bedürfen b).

a) *Pelt a. a. D.* 276. weist eine interessante Ethik nach, welche *Eigen* für die schleswigschen Schulen geschrieben, *Wittenb.* 1571—1573; dann des wittenberger Professors *Jak. Martini* aristotelische *Ethica* von 1626, — Männer der melanchthon-aristotelischen Richtung, z. B. *Martini* wider die *Ramisten*.

b) *Baumgarten-Crusius*, *Compend. der Dogmengeschichte*. I. S. 371 f.

gefährde, werden wohl kurz abgewiesen, übrigens aber die Moral ganz einfach aufgestellt, als etwas sich von selbst Verstehendes. Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts und noch später, als die reformirte Moral längst bestand, haben die Angriffe eines Balthasar Fuhrmann, Arnauld und Nicole eine Apologie nöthig gemacht.

Nach Amyraut finden wir wieder eine Periode von ungefähr hundert Jahren bis gegen die Zeit hin, wo nicht ohne Benutzung der wolfschen Philosophie die letzten Werke eigenthümlich reformirter Theologie erschienen sind. In dieser Periode sind die Ethiker viel zahlreicher, aber weniger bedeutend. Es herrscht eine stehende Tradition wenigstens für die Constructionsprincipien, indem man, hierin von Ramus gefördert, nach Volanus' Vorgang die christliche Theologie als dogmatisch-theoretische und ethisch-praktische zu lehren pflegt und damit die seit Cartesius noch bestimmter gefasste Unterscheidung von *theologia naturalis et revelata* verknüpft, ohne sie jedoch immer als Theilungsprincip der Moral zu benutzen. In dieser Weise arbeitete Hoornbeeck, Peter van Mastricht, die Schweizer Altmann, Heidegger, endlich die für die Darstellungsform von Wolf geförderten Stapfer, Wyttenbach, Endemann u. A. Neben dieser gelehrten Moral wird auch für gebildete Leser überhaupt im dennoch wissenschaftlicher Haltung manch tüchtiges Werk geschrieben, namentlich das von La Placette und Pictet. Besonders reich ist die ascetische Litteratur, welche in der reformirten Kirche vorherrschend ethischer Art gewesen und, wie die vielen ins Deutsche übersehten Werke der Engländer und Franzosen beweisen, im vorigen Jahrhundert von der lutherischen Welt sehr geschätzt und eifrig gesucht worden ist.

Beide Perioden sollen hier übersichtlich dargestellt werden, für einmal:

## I. Die ältere reformirte Moral.

## Von Zwingli bis Amyraut.

## 1. Zwingli.

## Das unmittelbar ethisch-religiöse Reformiren.

Zwingli, so großen Eifer er für die Sittlichkeit im Handeln sowohl als in seinen Schriften bewiesen hat, ist doch niemals veranlaßt gewesen, den ethischen Lehrstoff als solchen vom dogmatischen zu unterscheiden und besonders zu bearbeiten. Unter allen Reformatoren hat Zwingli am wenigsten eine aparte, vom sittlichen Leben in Staat und Haus getrennte und besondere Kirchlichkeit gewollt, somit auch am wenigsten eine außer und neben dem allgemein gültigen und gebildeten Bewußtseyn der auf christlichem Boden erwachsenen Völker noch aufzustellende besondere, sey es nun scholastische oder kirchliche Lehre. Seine Moral ist daher eine patriotische, die Sittlichkeit des Staates und Bürgers bezweckende, aber eine pastoral-patriotische, in welcher das rechte, aus den lautern Quellen geschöpfte Wesen des Christenthums, in subjectiver Frömmigkeit angeeignet, das ganze Leben von Mißbräuchen reinigen und umgestalten soll. Die mit Gottes Wort sich zusammenschließende Subjectivität soll die rechte Sittlichkeit überall herstellen, so daß das Leben selbst der wahre Gottesdienst, der sehr verminderte kirchliche Cultus hingegen nur ein belehrendes und anregendes Institut wird, um diesem weitem Gottesdienste aufzuhelfen. Das abgöttisch gewordene Kirchenwesen, die vom sittlichen Leben selbst getrennte, es gleichsam nur ersetzen, seinen Mangel unschädlich machen sollende, darum nur formale und werfheilige Frömmigkeit, wird als das eigentlich Antichristliche, als falsche Religion angegriffen, die mönchische, dieser Praxis dienende Scholastik beseitigt, und ein mit der humanistischen Bildung verbundenes Christenthum geltend gemacht. Was Roth e in seiner theologischen Ethik im letz-

ten Abschnitt von unserer Zeit fordert und im Princip schon von der Reformation ergriffen glaubt, ein über das Kirchenthum hinausschreitendes, im Leben selbst wirksames Christenthum, das dürfte vorzüglich Zwingli am meisten zum Bewußtseyn gekommen seyn. Die humanistisch gebildete Subjectivität vermittelt sich gründlich das Wesen des objectiv gegebenen Christenthums, welches die von Anfang an für uns Menschen bestimmte Religion, somit die Religion der Menschheit überhaupt ist, substanziell dieselbe in der alttestamentlichen wie in der neutestamentlichen Zeit, schon beim ersten göttlichen Gnadenerweis nach der ersten Sünde sich offenbarend, auch edlere Heiden der Vorzeit beseligend. Opera, ed. Schuler et Schulthess. III. pag. 174: Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugitivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat. Schon diese Anfänge der wahren Religion entwickelt Zwingli im Zusammenhang mit der Zurückweisung des *liberum arbitrium*, indem er sagt: manifestum — —, quam longe absint, theologi isti a vero tramite, quum de fide acquisita et arbitrii libertate, frigidius etiam quam Ethnici disserunt. Wie nothwendig aus dieser Religion die Sittlichkeit als dankbare Pietät hervorgehe, wird sofort entwickelt S. 175: Pietas sive religio haec est, ut — qui iam apud se desperaverat, videat sibi superesse gratiam apud creatorem parentemque suum, tam certam, ut ab eo, in cuius gratiam nititur, avelli nulla ratione possit. Ea igitur adhaesio, qua Deo utpote solo bono — inconcusse fudit, eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. Ut enim, qui sic animati sunt, Deo tanquam parente utuntur, ita e diverso sollicite — — relegunt, tractant et considerant, quibus ei rationibus placeant. Pietas ergo illic certe esse cognoscitur, ubi studium est iuxta voluntatem Dei vivendi. — Ueber die Ableitung des Bösen aus dem historischen Sündenfall strebt Zwingli's Specu-



lation, daß diesen Vorfall begründende Nothwendige zu erkennen aus der Natur des Menschen und dem göttlichen Beschluß, indem die aus Geist und Materie zusammengesetzte Natur des Menschen nicht ohne Gegensatz und Kampf sich entwickeln könne; Niemand aber Gott das Recht absprechen dürfe, eine solche Wesensklasse zu schaffen. Die Erbsünde sucht er als die creatürlich selbstische Ichheit, Selbstliebe zu begreifen, während die göttliche Art, welcher der Geist des Menschen zustimmt, vielmehr sey, sich zu geben für Alle, somit die Liebe. S. 167: Haec est esca, quam (Adamus) adpetivit, deum esse, ipsummet scire, quid bonum, quid malum. Hic adpetitus unde originem habere potuit, quam ex amore sui? Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat a Deo, sed qua sorte, quam Deus dederat, non contentus voluit — Deo aequalis fieri. Hollens IV, 99. sucht er ohne Erwähnung des Sündenfalls die Sünde zu begreifen. Utcunque tamen in hanc formam exierit humanum corpus et coelestis mens ei credita sit, servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, mens — innocentiae studet, corpus ad suam originem propendet, ad lutum. Hinc bellum illud intestinum. 101: An non licuit Deo spiritum et lutum coniungere? — Sic placuit illi, cui licet quicquid libet, cui nihil libet, quod non sit bonum, sanctum, iustum. 102: Damnatur homo, quia contra legem agitur. Weiter sucht Zwingli in Christus die certitudo et pignus gratiae Dei, imo ipsam gratiam (III, 180.) und über der geschichtlichen Satisfaction des Gottmenschen den alles Geschichtliche erst setzenden ewigen Rathschluß, wie hinter der Rechtfertigung durch Glauben die Glauben und Rechtfertigung gebende göttliche Erwählung, IV, 122: Antecedid electio fidem; hinter der Genugthuung die ewige Einheit von Gerechtigkeit und Gnade in der göttlichen Güte 111: bonitatem harum rerum fontem esse veluti genus ad iustitiam et benignitatem sive misericor-

diam. Endlich wird das Moralgesetz wider antinomistische Ansichten, zu denen viele Aussprüche Luther's hinzuführen schienen, als immerwährend gültige Vorschrift, nach welcher sich zu richten gerade der Christ am eifrigsten bemüht sey, geltend gemacht, III, 203: *lex est aeterna Dei voluntas. Divinae leges, quae ad internum hominem pertinent, aeternae sunt*, — nur verdamme es den Gläubigen nicht mehr, da die Werke zur Rechtfertigung nicht mitwirken.

Am meisten muß unsere Aufmerksamkeit erregen die schon von Zwingli so unbedingt gelehrte Prädestination und das gänzliche Determinirtseyn der menschlichen Freiheit. Daß Zwingli die Präsciens als Bedingung der Prädestination ansehe, wie Erhard <sup>a)</sup> will, ist mehr ein Wunsch des Beurtheilers als reine Thatsache; denn gar zu bestimmt heißt es IV, 113: *Thomae Aquinatis de praedestinatione sententia talis fuit, Deum, quum universa videat, antequam fiant, hominem praedestinare, tum scilicet, quum per sapientiam viderit, qualis futurus sit. Quae mihi sententia olim scholas colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti maxime displicuit; — wir seyen ja gar nichts aus uns, ehe Gott über uns etwas festsetzt. — Daher (III, 175 f.) glaubt Keiner aus sich, sondern nur durch Kraft dessen, an den er glaubt, und falsche Frömmigkeit ist es, auf Creaturen zu bauen, auf etwas Anderes als auf Gott allein, 205: Gott sandte ein Feuer in unsere Herzen, Liebe zu ihm statt der Selbstliebe anfachend; brennt dieses, so thun wir das Gute frei und freudig, nicht mehr vom Gesetze genöthigt, sondern von Gottes Geist getrieben. Denn dieser wohnt in uns, wenn wir der Gnade vertrauen, obwohl übrigens vom Fleische umgeben; der Christ ist so, *ut corpore numquam non sit mortuus, spiritu numquam non vivat*, wie ein gepfropfter*

a) Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte. II, S. 82.

Stamm immer noch wilde Schößlinge erzeugt, die aber ab-  
geschnitten werden.

Die innere Vermittelung der Gegensätze: absolute und  
endliche Ursächlichkeit, Determination und Freiheit, Geist und  
Körper, hat Zwingli nicht gefunden, nur vorausgesetzt, daß  
beide zusammen seyen. Der Urimpuls der ganzen Reforma-  
tion, durch Zurückgehen auf Gott die gottentleerte und gott-  
widrige Praxis in Kirche und Leben gründlich zu bekämpfen,  
hat sich mit großer Energie in Zwingli bethätigt, welcher  
so stark wie Luther und zuerst auch Melancthon, wie  
Dekolampad, Calvin, Beza u. s. w. wider das pelag-  
ianische liberum arbitrium die Alles bestimmende Cau-  
salität Gottes verkündigt a). Das gegebene empirische, end-  
liche Ich, immer zwar ein überlegendes, auswählendes und  
sich entschließendes Subject und vermögend, das beziehungs-  
weise Bessere oder Schlechtere zu thun, iustitia civilis, ist  
unfähig des schlechthin und absolut Guten. Der Mensch  
muß daher für das religiöse Leben und absolute Gut diesem  
endlichen und durch Sünde noch verwirrten empirischen Ich  
alles Vertrauen entziehen, es verleugnen und ihm absterben,  
III. pag. 183. perpetua desperatio ad Deum veniendi,  
welcher Proceß als poenitentia (S. 199.) auch im gläubig  
Gewordenen immer fortgeht und sich erneuert. — Aber diese  
mortificatio veteris hominis ist nicht der Zweck selbst, als  
ob eine quietistische Passivität das Ziel wäre, sondern statt  
des aufgegebenen empirischen Ich soll das höhere, wahre,  
aus Gottes heil. Geist belebte Ich gefunden werden, welches  
kräftig sey, das absolute Gut zu suchen und vom absoluten  
Princip aus das Leben umzugestalten. Nicht Flucht aus

---

a) Merz a. a. D. S. 18. Vgl. Baumgarten-Crusius,  
Compend. der Dogmengesch. I. S. 329., den Ausspruch von  
Staupitz: „Die Predigt der Borsehung nimmt weg den freien  
Willen, so in Dienstbarkeit der Sünde geführt hat, und gibt  
die Freiheit, die uns Söhne Gottes macht.“

der Welt, sondern Beherrschung und Verklärung, glorificatio, der Welt vom lebendig gewordenen neuen Menschen, von der wahren, gottbelebten Subjectivität aus ist das Ziel der Reformation. Je energischer das absolut Gute verwirklicht, Staat, Kirche, Haus und Leben überhaupt mit diesem Princip umgebildet werden will, desto energischer verwirft man das endliche liberum arbitrium und läßt alle Impulse von Gott selbst ausgehen, aus seinem decretum, electio aeterna und der sie exquirenden providentia et gratia efficax, beseitigt die schlechte libertas durch die wahre libertas, welche nur das Gute wollen kann und ein reines Organ der göttlichen Wirksamkeit selbst ist. — Sind die Lutheraner wesentlich befriedigt bei der dem Glauben geschenkten Rechtfertigung und lassen, wenn nur diese Hauptsache für das Heil des Subjectes in Ordnung ist, gerne die Entwicklung der Menschheit in Staat und Kirche als eine vom königlichen Herrscheramt Christi schon übernommene Sache ihren Gang gehen: so ist es den Reformirten hingegen hochwichtig, daß sie selbst als Träger des heil. Geistes Staat und Kirche nach Gottes Willen umgestalten; eine patriotische, das Leben heiligende Moral ist ihnen erst das sichere Zeichen der wirklich vorhandenen Rechtfertigung, und befriedigt seyn können sie erst, wo diese „Zeichen des rechtfertigenden Glaubens und der angeeigneten Erwählung“ sich energisch einstellen. Daher die Ansprüche, auch den Staat aus Gottes Wort zu veredeln, daher die reformirte Vielgeschäftigkeit, welche Schneckenbürger hervorhebt, daher die eifrige Sorge für gute Sitten, gerechte Regierung, Heiligung des Wandels, wofür Zwingli, der patriotische Reformator, ein urkräftiger Typus geworden ist.

## 2. Calvin.

Der erste Entwurf einer christlichen Ethik.

Calvin hat zwar noch keine Moral neben der Dogmatik geschrieben, aber Instit. rel. christ. III. c. 6—10. einen Umriss der christlichen Ethik entworfen und die praktischen Mißdeutungen der Prädestinationslehre zurückgewiesen, I. Kap. 23.

Daß sowohl die reprobti als die electi vergebens nach Sittlichkeit streben, jene ohne Erfolg, diese, ohne es nöthig zu haben, widerlegt Calvin auf gleiche Weise, wie schon Zwingli es andeutet, Kap. 23. §. 12. und 13. „Die ganze Lehre von der Prädestination bezwecke nicht, Gottes Geheimnisse in leerer Speculation anzutasten, sondern demüthige Unterwerfung der Gläubigen unter Gott. Wer erwählt sey, sage man, dem schaden keine Laster; aber so unsinnig lassen Glückseligkeit und Tugend (Rechtfertigung und Heiligung) sich nicht trennen; der Zweck der Erwählung sey ein heiliges Leben. Dem Verworfenen aber, woher sollte ihm jenes, für ihn, wie man sagt, vergebliche Streben kommen, das ja nur Gottes Gnade verleiht, wem sie will?“ — „Der andere Einwurf sey schon von Paulus abgelehnt, als wären alle Ermahnungen der Prädestination wegen unnütz; denn eben er ermahne sehr viel, nicht minder auch Christus selbst, obwohl Keiner zu ihm kommt, es ziehe ihn denn der Vater. Auch wäre ja mit dem Verschweigen der Prädestination nicht geholfen, die, ob auch nicht gelehrt, darum doch vorhanden bliebe. Hört Einer auf die Ermahnungen, so rühme er nicht sich, sondern die Gnade Gottes, welche es ihm verleiht.“

Die Uebersicht der Moral, III. Kap. 6—10., „deren Ausführung ein großes Werk gäbe,“ wird durchaus vom eigenthümlich christlichen Standpunkte aus entworfen, als Entwicklung der Lehre von der Wiedergeburt. „Zweck der Wiedergeburt ist die Uebereinstimmung unseres Verhaltens mit

dem göttlichen Gesetz. Diese Erneuerung des göttlichen Ebenbildes sey zwar ein Proceß, welcher seine Gesetze in sich selbst trägt und ihnen gemäß vor sich geht, auch wenn man sie nicht kennt; aber bei der menschlichen Fassigkeit ist es sehr nützlich, die Regeln des christlichen Lebens aus der Schrift entwickelt zusammenzustellen. Hier in Kürze lasse sich das an sich große Werk nur gedrängt entwerfen, einfach nach der Schrift, welche die künstliche Methode der Philosophen nicht kennt. — Zwei Theile erschöpfen diese Aufgabe: 1) eine der Schrift entnommene Unterweisung, wie die Liebe zur Gerechtigkeit uns eingefloßt werde; 2) eine Norm, welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum bewahrt."

Der erste wäre also eine ethische Pädagogik, die Beweggründe darstellend, welche uns zur Liebe der Gerechtigkeit antreiben. „Das thue die Schrift, indem sie uns Gott als den Heiligen kennen lehrt, — sodann, indem sie uns Gott als unsern Vater in Christo offenbart, — ferner in Christo uns ein Vorbild aufstellt und endlich durch die in Christus uns ertheilten Wohlthaten uns zur Dankbarkeit bewegt. Denn das Wissen und Christheißsen macht die Sache nicht aus, sondern das lebendige Ergreifen. Freilich erreicht Keiner die absolute Vollkommenheit, aber sie ist das Ziel; man strebe nur aufrichtig und nach Vermögen ihm nach, schreite stets und beharrlich fort." —

Das Zweite erst wäre die Ethik selbst, „Regeln des christlichen Lebens. Obwohl das Gesetz eine treffliche Regel aufstellt, so wollte Gott uns auf noch genauere Weise zu dieser Regel heranbilden. Grundprincip sey, daß der Gläubige sich Gott als Opfer darbringt und darin den wahren Gottesdienst sucht. Wir sind nicht unser, sondern Gottes. In der Selbstverleugnung scheidet der Mensch von sich selbst und gibt sich an Gott hin; er sucht dann nicht mehr das Seinige, sondern das, was Gott gefällt und dessen Ehre fördert. Fehlt diese Gesinnung, so ist

nur Heuchelei da, oder man thut das Gute aus Eitelkeit. — Diese Selbstverleugnung sollen wir üben in Beziehung auf beide Tafeln des Gesetzes, sollen laut 2 Tim. 5, 11. 12. die impietas und die weltlichen Begierden fliehen. Dreierlei sollen wir haben: sobrietas in Beziehung auf uns selbst, iustitia in Beziehung auf den Nächsten, pietas in Beziehung auf Gott. Als Anregungsmittel wirkt die Erwartung der Unsterblichkeit und Vergeltung. — Kap. 8. Ein höherer Grad der Selbstverleugnung ist das Tragen des Kreuzes, uns nöthig wider den Stolz und für das eifrige Suchen nach der göttlichen Hülfe. Aus dem Kreuztragen entsteht die Geduld, die kräftige Hoffnung und Beharrlichkeit. Es dient zur Uebung des Gehorsams, zur Bändigung der Sinnlichkeit. Auch will Gott dadurch nicht nur weitem Fehlern begegnen, sondern auch von frühern uns weggleiten; denn im Leiden bedenkt man sein bisheriges Leben. Endlich ist ein herrlicher Trost da, wo man um der Gerechtigkeit willen leidet. So sollen wir willig das Kreuz tragen und Christus dadurch verherrlichen, aber nicht mit Unempfindlichkeit für den Schmerz, sonst wäre es keine Uebung mehr. Der stoische Weise ist nicht der wahre, ja dieses Aftersbild der Geduld hebt gerade alle Geduld auf. Hat doch Christus über sein und Anderer Leiden geseufzt. Können wir also den natürlichen Sinn für das Schmerzliche doch nie ertöden, so laffet uns darum nicht etwa der Geduld absagen; Heilige haben Lob, wenn sie nur nicht erliegen und im bitteren Leiden doch von geistiger Freude erfüllt sind und gehorsam bleiben. — Kap. 9. Die Leiden bezwecken immer, daß wir das gegenwärtige Leben gering schätzen und das künftige bedenken. Aber nie sollen wir dieses jezige Leben hassen, daß, ob auch erfüllt mit Glend, dennoch ein Segen ist und unser Heil fördern soll, auch Vorschmack hat des zukünftigen. Wahr freilich sey der Satz: das Beste ist, nicht geboren werden, das nächst Beste, möglichst bald sterben, — aber doch nur sofern, wo Gottes Licht fehlt, im

Daseyn nur Verhaßtes liegen kann. Hassen sollen wir es nur, sofern es uns der Sünde unterworfen hat, und auch so nicht es selbst hassen und jedenfalls in ihm ausharren, bis Gott uns abrufft. Wie das eigenmächtige Verlangen nach dem Tode, so ist der Schrecken vor dem Sterben verwerflich. — Kap. 10. Wie ist dieses Leben und seine Güter zu gebrauchen? Soll man leben, so muß man auch die Mittel des Lebens brauchen und kann auch das nicht meiden, was mehr der Annehmlichkeit als der Nothwendigkeit dient, wenn nur das Gewissen unverletzt bleibt. Zwei Irrwege sind hier zu meiden: einerseits die Zulassung der irdischen Güter nur für das Nothwendige; denn so geräth man in willkürliche Strenge, von welcher das Wort Gottes nichts weiß; andererseits die laxe Lebensweise, welche, um mit Anstand üppig zu seyn, die Freiheit gar nicht beschränken und Alles dem individuellen Gewissen anheimstellen will. Allerdings kann man hier die Gewissen nicht an feste und genaue Regeln binden; aber da die Schrift doch gewisse allgemeine Regeln aufstellt, so müssen wir uns nach denselben richten. Grundsatz sey, die Güter zu gebrauchen für den Zweck, zu welchem Gott sie geschaffen hat. Geschaffen hat er sie nicht bloß zur Nothdurft, sondern auch zur Annehmlichkeit, auch der Sinne. Jene unmenschlichen Philosophen des ersteren Irrweges berauben uns also eines erlaubten Genusses, ihre Theorie ist auch nicht ausführbar, sofern sie nicht dem Menschen seine Sinne nehmen und ihn in einen Klotz verwandeln. — Man muß aber auch der Ueppigkeit wehren, zuerst dadurch, daß wir Gott danken für Alles, was er geschaffen hat; sodann, daß wir dieses irdische Leben dem ewigen unterordnen, ferner dadurch, daß wir der Rechenschaft eingedenk bleiben, die wir für den Gebrauch der irdischen Güter schuldig sind; endlich dadurch, daß wir uns der göttlichen Berufung bewußt bleiben, z. B. der Tyrannenmord ist von der Welt bewundert, von Gott aber dem Privatmann untersagt." —



Grundlos unstreitig ist das von Schneid in seiner Moral gefällte Urtheil, „Calvin habe eine sehr strenge Moral nach stoischen Grundsätzen in völlig scholastischer Form“ aufgestellt, denn gegen die stoische Einseitigkeit, wie gegen die künstlich scholastische Form polemisiert Calvin ausdrücklich. Beachtenswerther ist de Wette's Urtheil, „Calvin gehe tief ins Wesen der christlichen Sittenlehre ein und versuche eine Entwicklung des Gehaltes der christlichen Gesetzgebung, aber er gebe sie bloß von der negativen Seite, die Sittlichkeit als Abgezogenheit vom Menschlichen, nicht aber zugleich als Verklärung des Menschlichen; denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sey ihm noch nicht klar geworden.“ — In der That, wie bei Zwingli, so wird auch bei Calvin der negative Proceß des Sichselbstverleugnens vorzugsweise oder doch breiter dargestellt; aber wenn zwischen cynisch-stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses oder Schmerzes und epikuraischer Genußvergötterung die Mitte gesucht und das irdische Leben bloß als vorbereitendes Mittel zum ewigen betrachtet wird, so theilt Calvin dieses mit fast allen christlichen Sittenlehrern. Seine Theorie ist hier weit milder als seine in sittenlosem Zeitalter nöthig erachtete Praxis. Daß das echt verklärte Menschliche mit der göttlichen Idee eins wäre, stellt er so wenig als andere Zeitgenossen auf, weil ja, so lange wir im irdischen Leibe sind, die Verklärung des Menschlichen nie rein zu Stande komme; wo sie zu Stande kommt, im Himmel, da erkennt er sie als das der Idee Adäquate an.

Auch die anderwärts von Calvin und Beza versuchte Beweisführung für das Recht, Häretiker mit Gewaltmitteln, ja durchs Schwert zu strafen, gehört dem Zeitalter überhaupt an, daher denn die Zustimmung Bullinger's und Melancthon's nicht ausgeblieben ist; nur scheint bei den Reformirten die Autorität der israeliti-

sehen Theokratie etwas mehr gegolten zu haben, als bei den Lutheranern. Gerade bei der so innigen Verschmelzung des genferischen Staatswesens mit der Reformation, herbeigeführt durch das gleich starke Reformbedürfniß dieses Staates und der Kirche, mußte manche Idee der alten Theokratie nachahmungswürdig erscheinen. Die sittlich veredelte Republik und die Glaubensreformation konnten nur mit einander stehen oder fallen; der unsittliche Bürger erschien auch kirchendisziplinarisch strafbar, der Häretiker bedrohte auch die Republik. Aber trotz aller zur Rettung aus großem Sittenverderben gehandhabten Strenge der Disciplin und Moral, trotz der Verwerfung des damaligen Schauspiels, Tanzes u. s. w. ist Calvin's Ethik nicht auf bloße Weltflucht hingerichtet, sondern auf sehr energische Umgestaltung und Beredlung des Lebens in Staat, Kirche und Haus. Der politische Sinn tritt so stark hervor wie bei Zwingli, nur anders gefärbt. Zwingli wirkte als Patriot in seinem Vaterlande; Calvin, aus seinem Vaterlande vertrieben, versuchte auf der Grundlage seiner Kirchenreformation das ihm eigentlich fremde Genf zu einer Musterrepublik zu gestalten; es wurde seine Heimath, aber seine Tochter, nicht seine Mutter. So wenig hat die strenge Prädestination und deterministische Weltansicht der Moral Abbruch gethan. Das Leben sollte aus der tiefsten Tiefe neu gestaltet und umgebildet werden.

### 3. Lambert Daneau.

Die Ausbildung der reformirten Moral zu einem wissenschaftlichen Ganzen.

Lambertus Danaus, geboren 1530, war 34 Jahre alt und 4 Jahre in Genf, als Calvin starb, 11 Jahre älter als Beza. Von dort wurde er nach Leyden berufen 1581, schon 1582 nach Gent, und nachdem er dort einige Jahre gelehrt, begab er sich ins Königreich Navarra und starb 1596. Mit Beza war er befreundet und ließ

durch diesen seine *Isagoge christiana* (oder *loci communes*) bevormorten. *Danåus* ist der erste Protestant, welcher die christliche Ethik als ein besonderes Ganze wissenschaftlich dargestellt hat. Seine *Ethices christianae libri tres* sind 1577, die dritte Auflage ab ipso autore recognita 1582 erschienen, und geben uns von *Zwingli's* und besonders *Calvin's* Standpunct aus das ethische System als christliches, so zwar, daß auch der Humanismus, namentlich die Leistungen des *Aristoteles* benützt und ins Christenthum aufgehoben erscheinen; denn alles menschlich Ethische soll sich im Christenthum vollendet darstellen, die christliche und die vollendete Ethik überhaupt fallen zusammen. Dieser Standpunct ist wohl zu beachten, da *Reckermann* später einen andern geltend zu machen versucht hat und *Pelt a. a. D. S. 312 f.* das eigentliche Aufstellen der christlichen Ethik als eine abgesonderte theologische Wissenschaft doch wieder für *Calixtus* in Anspruch nimmt, eine Annahme, die jedenfalls theils den Unterschied des *danåischen* und *calixtischen* Werkes übertreibt, theils Ignorirung des *Amesius* und *Polanus* voraussetzt. Der Humanismus wurde besonders von den Reformirten hoch geschätzt und ins Christenthum mit aufgenommen. So äußert sich *Beza* im Vorwort zur *danåischen Isagoge*, „die Gelehrten seyen in Scholastik, das Volk in Götzendienst versunken gewesen, bis Gott das *donum linguarum* gleichsam vom Himmel herab in ausgezeichneten Männern angefaßt habe, welche nach Verdrängung der Barbarei und Sophistik *bonas artes et praesertim veram ac genuinam logicam a Peripateticis declaratam* in die Schulen zurückgeführt hätten, ein besonderes Verdienst von *Faber Stapulensis* in Gallien, von *Melanchthon* in Deutschland. Dieß sey die Hauptrüstung geworden zur Zerstörung der *Idolomania*, woran wir noch jetzt fortarbeiten a).“ *Danåus*

a) *Melanchthon*, *Beza*, *Reckermann*, *Martini* hielten z. B. gegen die *Stamisten* am wahren *Aristoteles* fest und be-

ist aber auch in der Prädestination und Synthese des Determinismus mit der Freiheit ein strenger Anhänger Calvin's. Seine Ethik nennt Stäudlin (S. 397.) „ein für lange Zeit die katholischen und lutherischen Bearbeitungen weit überragendes Werk im Geiste Calvin's.“ Sein System ist nur sehr kurz von de Wette und wenig einlässlicher von Stäudlin dargestellt worden. Es zerfällt in drei Theile: 1) die anthropologische Grundlegung; 2) die Regeln und Gesetze; 3) die Natur der Tugenden und Laster. Somit fehlt die Güterlehre; die Pflichtenlehre (Regeln und Gesetze) ist, statt auf Calvin's Versuch einer Eintheilung der christlichen Pflichten aus ihnen selbst fortzubauen, nach dem Dekalogus geordnet, was Forbesius ausdrücklich gebilligt hat, „theils weil dadurch die Lehre von den *Consilia evangelica* beseitigt werde, theils weil man den Dekalogus so erklären mußte, daß alle Vorschriften der ganzen Bibel und überhaupt der ganze Pflichtbegriff auf ihn zurückgeführt werde.“ Dieses Zugrundelegen des Dekalogus blieb lange Zeit, wie in Katechismen, so in der gelehrten Moral sehr üblich; namentlich haben Forbesius a Corse und Andreas Rivetus gelehrte Werke dieser Art geschrieben<sup>a)</sup>.

---

gründeten so eine vereinfachte gelehrte Schultheologie; eine andere Richtung suchte Einfacheres bei Ramus, später bei Cartesius, in der Föderaltheologie, Alles wider Erneuerung der Scholastik und wider Aristoteles.

- a) Joh. Forbesius in Schottland geb. 1598, Professor in Aberdeen, vor den schroffen Presbyterianern nach Holland entflohen 1644, in Schottland auf seinem Landgut a Corse 1648 gestorben, schrieb eine *theologia moralis* als Erklärung der zehn Gebote, welche in seinen *Opera omnia posthuma*, Amstel. 1703 enthalten ist, eine gelehrte Arbeit, die Alten, die Kirchenväter, die Kanonisten und spätern Theologen benutzend. Für die Bestrafung der Ketzer sammelt er Augustin's Aussprüche. Die Ansichten Cameron's theilend über Universalität der Gnade, leugnet er stärker, als die orthodoxere *necessitas decreti* es zuläßt, jede Prädestination für das Böse. In den beiden Tafeln sieht er das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Zu dem, was Stäudlin S. 396 f. über die Ethik des Danäus sagt, fügen wir hinzu, wie rein der Begriff des Ethischen aufgefaßt worden, so nämlich, daß „das Gute gethan werden soll, auch wenn uns keine Aussicht auf jenseitiges Leben und Vergeltung eröffnet wäre.“ Eth. ed. 3. p. 77: *Ipsa illa beatitudo i. e. felix nostri conditio verus actionum nostrarum finis non est statuendus, nisi nos Deo praeferimus — et mercenariam tum virtutem, tum felicitatem nostram prorsus facere volumus. — Deum et ipsius gloriam pro vero et summo et solo omnium operum nostrorum fine proponere nobis semper oportet. Ex quo fit, ut ne hanc quidem Lactantii sententiam probemus: „dempta spe immortalitatis, ait, quam Deus pollicetur in sua religione versantibus, cuius assequendae gratia virtus appetenda est et quidquid acciderit malorum perferendum, maxima erit profecto vanitas obsequi velle virtutibus, quae frustra homini calamitates afferunt.“ Virtutem enim plane facit, quemadmodum alii, mercenariam et nostri tantum commodi causa consecrandam. Interessant ist ferner die schon von Zwingli und Calvin a) aufgenommene Lehre, daß die Natur Gott sey, S. 46., „erwundere sich, daß von Leuten, die doch Christen seyn wollen, Deum et naturam tamquam duas quasdam et diversas *ὑποστάσεις* et essentias per se subsistentes fingi atque separari, quum profani ipsi verius contra sentiant, nimirum naturam eam, quae nos producit, nihil aliud quam Deum esse, neque Deum aliud quam naturam. Sic Seneca, sic Ovidius.“ Am meisten endlich*

---

Andreas Rivetus, geb. 1573, † 1654, schrieb praelectiones pleniores in cap. XX. Exodi, in quibus decalogus et casus conscientiae quos vocant ex eo suborientes; 3. Aufl. vom Verfasser 1632 bevormortet. Opera theol. Andr. Riveti in Lugd. Batav. academia professoris. Rotterd. 1651. p. 1221 s.

a) Meine ref. Dogmatik, I. S. 161 f.

erregt unsere Aufmerksamkeit die Art und Weise, wie die Selbstverleugnung wirklich als ein wahres Zusichselbstkommen des Subjectes dargestellt und dessen Einheit mit Gott bestimmt wird. I. Kap. 10. „Es gibt keine menschliche Handlung ohne ein Thun des Menschen, aber auch Gott ist wirkende Ursache des Guten, ja weit eigentlicher als der Mensch. Gott gibt uns den guten Willen so, daß wir auch selbst wollen; nicht sind wir Klöße oder Steine oder den Thieren ähnlich geworden durch die Sünde, nicht bloß passive Werkzeuge. Sind freilich alle Creaturen Werkzeuge Gottes, so gebraucht er sie doch gemäß ihrer Natur, wie er diese jeder Creatur gegeben, den Menschen als eine vernünftige; so ist der Mensch doch das wirkende Princip seines Handelns.“ Kap. 13: „Ueberlegung und Auswahl sind die näheren, inneren Ursachen unseres Handelns; man muß aber namentlich für gute Handlungen auch von der entfernteren Ursache reden, d. h. von Gott, denn auch Gott ist uns eine innere Ursache, da er nicht außer, sondern in uns wirkt; er ist aber die entferntere, da er weder unserer Einsicht, noch unseres Willens Theil ist, sondern beide erst begründet.“ Kap. 14: „Der neue Mensch ist alle die Bewegung und derjenige Zustand, welchen wir aus wahrer Gemeinschaft mit Christus haben, das Theilhaben an Christi Geist. Vermöge des Hauches und Triebes dieses Geistes bringen wir neue Früchte wie kraft himmlischen Regens und Thaues.“

Die anthropologische Grundlegung ist besonders gründlich und ausführlich. Kap. 1. wird die Ethik neben der Physik unter Voraussetzung der Logik oder Dialektik aufgestellt, worauf auch Schleiermacher wieder zurückgegangen ist. Für Christen sey die Ethik das Wichtigste, aber am sichersten aus der heiligen Schrift zu schöpfen, namentlich dem Dekalogus, der die in der Schrift zerstreuten moralischen Vorschriften zusammenfasse. Die christliche Ethik sey die Lehre vom ganzen, innern und äußern, christlichen Leben. Kap. 2. wird gezeigt, wie sie sich von der pro-

fanen, philosophischen und bürgerlichen Ethik unterscheidet. Auch diese letzteren seyen methodisch gebaut, sehen das Ethische in dem der Vernunft gemäßen Handeln, reden vom spontanen Thun, von der Gesinnung, nicht bloß vom äußern Werke, obwohl die bürgerlichen Gesetze nur das äußere Thun strafen können. Aber von der christlichen Ethik verschieden sind sie in der Lehre vom Ursprung des Guten und Bösen, vom Ziel beider und vom Gehalt der Tugenden und Laster; denn wir schöpfen aus Gottes Wort und dem schon hergestellten Gewissen mit Sicherheit, während jene unsicher werden und fragen, ob das Gute in der Natur oder nur in der Meinung der Menschen vorhanden sey. Unser Ziel ist Gott als das höchste Gut und die Vollendung in der Seligkeit; jene aber suchen es in der Wohlfahrt dieses hinfälligen Lebens. Jene kennen die höchsten Tugenden nicht, somit überhaupt nicht die wahre Tugend, auch nicht das wirkliche Wesen des Lasters. Kap. 3. entwickelt die Methode und Eintheilung. Die Profanen gingen bald vom höchsten Gut aus, das sie in der Glückseligkeit suchten, bald von den Tugenden, bald von Betrachtung des Menschen. Wir folgen der Methode, welche mit Gottes Wort am besten übereinstimmt, und handeln 1) von den Principien und Ursachen der menschlichen Handlungen, 2) von den Regeln und Vorschriften zu ihrer Leitung, 3) von den verschiedenen Tugenden, welche diese Norm sind, und von den Lastern.

Der erste Theil gibt eine gründliche Anthropologie. Kap. 4. entwickelt den Begriff der menschlichen Handlung, die wirksam sey oder kein Werk zurücklasse, *ποιεῖν* oder *πράσσειν*, efficere oder agere; körperliche oder geistige Handlung oder gemischte. Mit den Thieren und Pflanzen theilt der Mensch die vegetativ animalischen Functionen, *actio humana* am Menschen genannt; dagegen die *actio hominis* ist das Handeln des Menschen als solchen, als vernünftigen und zu Gottes Ebenbild geschaffenen We-

sens. Diese Handlungen ruhen auf Erkenntniß und Willen und sind der Gegenstand der Ethik, aber im Menschen werden auch animalische Functionen vom geistigen Princip aus gestaltet, das hätten die Scholastiker vielfach übersehen. — Weiter frage sich, ob all unser Handeln aus Einem Princip, Einer Seele hervorgehe, denn die Peripatetiker nehmen eine Dreifachheit an, aus der sie fast drei Seelen machen, als komme in die *anima vegetans et sentiens* erst später die *pars λογική* und zwar von anders woher noch hinzu, so daß jene niedrigeren Actionen nicht aus derselbigen Seele her seyen. Offenbar falsch, da des Menschen Seele Eine forma haben muß, wofür nach heftigem Streite 1276 zu Oxford gegen Aristoteles sey entschieden worden; denn auch in den sinnlichen Functionen, im Sehen, Riechen u. s. w., macht sich die Kraft der Vernunft als *temperantia* geltend. Es gibt nur Eine Seele, die sich in allen Theilen des Leibes wirksam erweist mittelst besonderer Organe, im Magen verdauend, im Gehirn denkend; die *vegetans et sensitiva anima* sind nur Actionenformen der Einen vernünftigen Seele. Kap. 5. werden die Thätigkeiten, welche der Mensch mit Pflanzen und Thieren gemein hat, näher bestimmt. Aristoteles und besser noch der heil. Bernhard unterscheidet *vita, sensus, appetitus* und *ratio*, das (*vegetative*) Leben sey *internus motus vigens tantum intrinsecus* und umfasse vornehmlich dreierlei, *corpus alere, augere et aliud sibi simile ex se propagare*. Auf diese Lebensfunctionen folgt das animalische, der *sensus et appetitus*; nach Bernhard sey *sensus* ein *vitalis in corpore motus vigens extrinsecus*, — *appetitus* aber eine *naturalis vis in animante movendis avide sensibus attributa*, oder, wie Andere wollen: *sensus* das Auffassen eines äußern Objects, *appetitus* eines eben solchen Suchen oder Meiden, je nach dem Urtheil der Sinne; beide innig zusammenhängend machen das animalische Leben aus. Im Menschen sey das vegetative und animalische Leben von der



Seele her gestaltet. — Kap. 6. Die dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeiten. Sie sind die von der vernünftigen Seele ausgehenden, in welchem Begabteyn mit Vernunft das göttliche Ebenbild besteht und in Ueberresten noch da ist. Die menschliche Seele definiren Einige als eine Substanz, der Vernunft theilhaftig, für Leitung des Körpers eingerichtet, stets lebend und bewegt, des guten und bösen Willens fähig. Laut der Schrift sey Sitz des Erkennens der νοῦς, διάνοια, πνεῦμα, ψυχή, des Willens die καρδιά. Das Erkennen ist entweder theoretisch, betrachtend, oder praktisch, rathend. Sein Object sind die göttlichen und menschlichen Dinge; die göttlichen, im Worte Gottes geoffenbart, erkennen wir durch Gottes Gnade und das Licht des heiligen Geistes. — Das praktische Erkennen urtheilt und muthet zu in Beziehung auf Gutes und Böses; es heißt συνήσις und enthält in sich die allgemeinen Begriffe jener ursprünglichen Gerechtigkeit, welche über den Unterschied des Guten und Bösen dem menschlichen Geiste eingeprägt wurden und die uns erhalten sind, auf daß wir unentschuldigbar seyen. In der Anwendung aufs Einzelne heißt das praktische Erkennen συνειδήσις, conscientia, in Beziehung auf die Mittel πρόνοια, prudentia. Dieß die drei praktischen Thätigkeiten der Intelligenz.

Mit der Intelligenz hat der Mensch als solcher den Willen. Voluntas ist nach Anselmus bald das Seelenvermögen, bald dessen Entschluß und Bethätigung. In den ethischen Untersuchungen nehmen die Philosophen es als usus facultatis animi, Bernhard als motus rationalis sensui praesidens et appetitui, Andere als rationalis animi appetitus, quo spontanee — volumus, Augustin als animi motus cogente nullo ad aliquid vel non admittendum vel adipiscendum, im Unterschied vom bloßen appetitus, ὁρεξις, der nur eine vegetativ animalische Hineigung ist zu dem die Natur des Geschöpfes Fördernden;

ein der Naturnothwendigkeit Unterworfenen. Wille hingegen hat nur der Mensch und nur in dem logischen Theil seiner Seele; Wille ist *animae ratione praeditae motus et concitatio*, quae ex se ipsa, non necessitate, illud, quod apparet illi bonum vel honestum, spontanee s. libere expetit. Der Wille ist seit dem Sündenfall nicht untergegangen, wiewohl das rein gute Wollen verloren ist; er gehört zu unserer Natur selbst, das Wollen des Guten aber ist nur von Gottes Gnade her. — Wollen kann man entweder *voluntate inconsulta* oder *consulta*. Aller Wille schließt drei Momente in sich: *πάθος*, *ὄρεξις* und *ὄρμη*. *Πάθος* ist die *receptio obiecti*, *ὄρεξις* der vom vorgestellten Object erregte Antrieb oder Reiz, *ὄρμη* die darauf hin erfolgende Bewegung. Bei all dem kann die *voluntas* noch *inconsulta* seyn, Ueberlegung und *Raisonnement* fehlen, dann ist es aber noch kein wahrer Wille, *θέλησις* vel *βούλησις*. Dieß wird er erst, wenn unsere Intelligenz das Object nicht bloß sieht, sondern Urtheil und Entschluß faßt, es als gut und begehrenswürdig schätzt und erwählt. Auch ruht nicht jede willige Zustimmung und Bewegung auf einer *electio*, sondern kann vorschnell und unberathen seyn, was Plato nur *ἑδέλσιν* nennt, nicht *βούλεσθαι*, das mit *βουλεύεσθαι* verwandt ist. Soll der Wille nach bestimmtem und sicherem Urtheil handeln, so muß vorausgehen die *βούλευσις*, *μελέτη* und *αἴρεσις*, *deliberatio*, *meditatio* und *electio*, und darauf hin erst die *actio* erfolgen. —

Kap. 7. Auf wie viele Arten wir erkennen und wollen. Wir handeln wissentlich oder unwissentlich; wissentlich, wenn wir den Zweck, den Gegenstand und die Umstände unseres Handelns erkennen, z. B. stiehlt, wer einsieht, daß er widerrechtlich fremdes Gut sich zueignet. Die Umstände sind sieben: Werkzeug, Ort, Zeit, Person, Art, Zahl (ob wiederholt), Art und Weise. Wer von all dem nichts erkennt, handelt unwissentlich, wer Eini- ges nicht erkennt, halb wissentlich. Entschuldigung hat nur

die unverschuldete Unwissenheit; beim nicht recht vernünftigen Menschen sind die Grundbegriffe des Guten mangelhaft vorhanden; Noah betrinkt sich, indem er gar nichts weiß von der berausenden Kraft des Weines. — Den Willen betreffend, handeln wir wollend oder gezwungen, sponte vel non sponte; denn der Wille kann auch ungern handeln, z. B. aus Furcht thun, was man lieber nicht thäte, aber nun doch wollend thut, sofern man es doch unterlassen könnte. Solche Handlungen sind gewollte, aber nicht spontan, d. h. rein aus uns selbst, sie sind indirect gewollte, denn *voluntas quoad ipsam volitionem nunquam cogi potest*. — Wie nun, wenn man durch Gewalt gezwungen handelt? *Coactio*, βία, ist fremde Gewalt; von ihr Erzwungenes verrichten wir, wenn ohne Zustimmung und Sinneigung, nur als Instrumente. *Necessarium* hingegen, ἀναγκάιον, ist diejenige Kräftigkeit der Ursachen, daß die Wirkungen unvermeidlich erfolgen, gilt also nur der Abhängigkeit der Wirkungen von den Ursachen, nicht aber der Zustimmung oder Nichtzustimmung. Nothwendigkeit ist daher auch in unbeseelten Geschöpfen, Zwang nur auf Geschöpfe, die Willen haben, denkbar. Man unterscheidet eine dreifache Nothwendigkeit, die naturalis, die hypothetica und die aeterna s. immutabilis. Natürliche ist die aus natürlichen Ursachen bestimmte und unzweifelhafte Wirkungen hervorruft, wie das Feuer brennt, Schweres fällt, Leichtes schwimmt. Hypothetische ist, wenn aus einem Gegebenen oder Zugestandenem ein Anderes nothwendig folgt, z. B. wenn es Tag ist, so scheint die Sonne. Ewige und unabänderliche Nothwendigkeit ist, wo etwas, von Gottes ewigen Rathschlüssen festgesetzt, nothwendig erfolgt, z. B. Christus mußte sterben und auferstehen, alle Erwählten müssen selig werden. Von allen Arten der Nothwendigkeit ist der Zwang verschieden.

Kap. 8. Von den Principien der dem Menschen eigenthümlichen Handlungen. Das aristot.

telische, der Mensch selbst sey das Princip seines Handelns, scheint uns unrichtig, obwohl es ohne Mitwirkung des Menschen nicht vor sich geht. Gott selbst ist der Urheber unseres guten Handelns, des bösen aber der Mensch und etwa noch der Teufel. Die rationalen Thätigkeiten sind theils die bloße Betrachtung oder das Thun selbst. Das wahre Object der Betrachtung ist das Seyende, τὸ ὄν, der Zweck ist, Wahres und Falsches zu unterscheiden. Da aber die Ethik mit dem Thun, nicht mit dem bloßen Betrachten sich beschäftigt, so fällt jenes hier weg, obwohl es vorhergehen muß, denn wer nicht richtig erkennt, kann nicht richtig auswählen. Der Gegenstand des ethischen Willens ist ferner nicht das Un-  
g e n e h m e, noch das N ü z l i c h e, sondern das G u t e. Es ist derselbe Wille, welcher jene auch erstrebt, nur mit verschiedenen Organen und auf verschiedene Weise und zu verschiedenem Zweck, *suavia, utilia, honesta*. Gut ist das *honestum*, das unser Leben nach Gottes Ebenbild Herstellende, dem absoluten Gesetz Gottes Gemäße.

Kap. 9. Was ist denn die gute Handlung? So wenig menschliche Meinung das Dunkle für hell erklären kann, eben so wenig ist der Unterschied des Guten und Bösen ein bloß eingebildeter. Das G u t e ist nach Lactanz das, dem bleibendes Lob folgt; — aber das ist ja nur ein *Accidens*, nicht die Sache. Cicero: was um seiner selbst willen zu erstreben ist; Andere: was der Tugend theilhaft ist; Aristoteles: was die goldene Mitte hält. Diese Definitionen genügen alle nicht; theils definiren sie die unbekannte Größe mit eben so unbekanntem, theils nennen sie nicht das Wesen, sondern nur *Accidenzien* des Guten. — Gut ist, was seinem Begriff oder seiner Regel entspricht, wie die Scholastiker sagen: *bonitas cuiusque rei consistit in conformitate ad suam regulam*. Aber welches ist nun diese Regel? Die menschliche Vernunft? Wir bedürfen einer viel zuverlässigern. Besser sagen Andere: *bonum est quod est volitum formale dei*, somit Gottes Wille, in seinem Wort

enthalten, ist die Regel und Norm aller äußern und innern Thätigkeiten des Menschen; gut also, was mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmt, böse, was ganz oder theilweise von ihm abweicht oder hinter ihm zurückbleibt. Gut ist, was in seiner Art, Zweck und allen Umständen mit dieser Regel übereinstimmt, so daß bei der geringsten Abweichung die Handlung eine böse ist. Ja jede Handlung ist nur dann gut, wenn alle andern es auch sind, denn wer Ein Gesetz übertritt, ist des ganzen schuldig. Vor Gott gilt nur das absolut Gute, wir in unserer Ungerechtigkeit nennen Handlungen schon sehr gute, in denen doch viel Mißbildetes vorkommt, vor Gott sind sie Sünden. Eine an sich gute That kann durch die Umstände böse werden, niemals eine an sich böse durch die Umstände gut. Der gute Weg ist nur Einer, der bösen sind unzählige. Zum Guten gehört totale Uebereinstimmung mit Gottes Gesetz, das Böse ist schon bei der geringsten Abweichung von demselben. —

Kap. 10. Die wirkenden Ursachen der guten oder bösen Handlungen. Es kann eine wirkende Ursache geben in uns und außer uns. Wir wirken, fürs Gute aber wirkt mit und in uns Gott, er gebraucht seine Creaturen, jede ihrer Natur gemäß, uns als vernünftige, wollende. In den guten Handlungen kommt unser Wille hinzu, aber als ein von Gott gegebener, gerichteter, vorbereiteter und unterstützter; dennoch ist's Wille und der Mensch das wirksame Princip seines Thuns. Gut ist nicht schon, wer thut, was er soll, sondern wer es wollend thut. Zum Wollen muß das Können hinzukommen; beide sind die allgemeinen und innerlichen Principien, nur daß zum Guten Gott sie uns verleiht. Als Leuchte muß die Vernunft vorangehen und dem Willen zeigen, was nöthig ist, der Wille dann es ergreifen und ausführen. Fehlt das Eine oder Andere, so entsteht das Böse. Aber woher ist nun in uns das rechte Einsehen und Wollen? Die Philosophen würdi-

gen nicht den verderbten Zustand unserer Natur. Einige sehen die Tugend als ein unmehrbar gegebenes Quantum; Andere sehen ein, daß sie erstrebt und erlernt werden kann. Plato meint, der Tugendhabitus sey von Natur zwar noch nicht da, wohl aber der gesunde Keim zu allen Tugenden, so daß Niemand mit Wissen und Willen böse sey. Noch Andere nennen den Menschen von Natur eine leere Tafel, die durch die Erziehung erst Inhalt bekomme, Aristoteles. Besser die Pythagoreer: *hominis natura partim sui est consilii particeps, partim divinum requirit auxilium*; schlechter Seneca: *deorum esse munus, quod vivimus, nostrum vero, quod bene vivimus*; Sallust ebenso, Jeder sey seines Glückes Schmied, — eine wahre Lästerung. Der christlichen Wahrheit am nächsten kommen die Scholastiker, welche sagen, daß alle Menschen seit Adam's Falle zwar verderbt, aber in ihrem bessern Theil doch gesund geblieben, das Sinnliche verderbt, das Geistige aber unverfehrt, der Wille einigermaßen verletzt, so daß er das Gute begehre, aber nicht lebhaft genug, noch mit Erfolg, wenn nicht durch göttliche Hülfe unterstützt. So Lombardus: *efficaciter se erigere sine dei gratia non potest hominis liberum arbitrium*, auch Thomas und fast alle Scholastiker, die aber auch beim bloß halben Pelagianismus wider Gottes Ehre sich verfehlen. — Kap. 11. Widerlegung der semipelagianischen Ansicht. Diese wendet gegen uns ein: wenn der Mensch mit dem zur Erlangung des ewigen Lebens Nöthigen nicht ausgerüstet sey, so wäre Gott uns ein Tyrann und die Natur nicht Mutter. Aber schon diese Trennung von Gott und Natur ist falsch, und wer leugnet denn, daß im Urstand dem Menschen Alles reichlich gegeben war, was nöthig ist zu seiner Bestimmung? Der Mensch selbst hat diese Gaben theils verderbt, theils vermindert, und hat sie an den Teufel verkauft, wie Esau seine Erstgeburt. Die natürlichen Gaben wurden verschlechtert,

die übernatürlichen verloren a). Die natürliche Gabe des Erkennens und Wollens ist uns zwar nicht genommen, sonst wäre kein Ich mehr vorhanden, aber sie leisten fürs Menschliche weniger, fürs Göttliche nichts. — Sie wenden ferner ein, daß doch profane Menschen durch eigne Anstrengung Tugend und Lob erworben hätten; aber diese gut scheinenden Werke sind, am Maßstab des göttlichen Wortes gemessen, nicht gute. Weiter berufen sie sich auf Cicero und die Stoiker, daß unsere Natur hinlänglich für alle Tugenden eingerichtet sey, wenn wir nur diesen Führern folgen. Allerdings, genug ist uns übrig geblieben, daß wir Gutes und Böses unterscheiden und unentschuldig sind, aber diese Funken werden von sinnlicher Lust und Begierde oft ausgelöscht oder beirrt; daher erkennen wir Gutes und Böses nicht überall und nicht so, daß es den Willen bewegen würde. Viertens, wenden sie ein, hätten ja auch Kirchenlehrer so gelehrt. Freilich, aber sie haben eben geirrt, wie Chrysostomus, Gregor von Nyssa u. A. Ambrosius dagegen und Augustin haben erst den Widerspruch des Pelagius klar gesehen und schriftgemäß gelehrt. Kap. 12. Das liberum arbitrium und seine noch vorhandenen Kräfte. Leugnet man das liberum arbitrium, so spricht man dem Menschen alle Ueberlegung und Auswahl ab und hebt alle Tugend und alle Sünde auf. Man definirt es als voluntas eligens et per se inclinata aequè ad bona et mala expetenda. Es heißt liberum nicht nur, weil es spontan, ohne Zwang handelt, sondern auch, weil es zum Guten und Bösen an sich gleich geneigt und geschickt sey. Da man aber mit dem Willen nichts begehrt, als nur was die Vernunft vorher als zuträglich erklärt hat, so nennt man es arbitrium, quod intelligentia prior arbitretur, i. e. iudicet et decernat.

a) Erhard hat diesen in meiner Dogmatik I. S. 399. wiedergegebenen Satz eine Einschwärtzung der katholischen Lehre genannt. Ohne Grund, denn das superadditum der Katholiken ist eine ganz andere Lehre.

Dieses liberum arbitrium war durchaus frei in Adam, hellste Erkenntniß und freiestes Wollen, so daß er unverleitet nie auf Böses gedacht hätte. Er konnte auswählen, habuit posse, quo vellet; als er aber für Satan sich entschied, erblindete die Vernunft und der Wille kam unter die Herrschaft der Sünde, was nach Gottes Willen auf die Nachkommen überging. Nun kann sich Keiner mehr aus sich selbst zum Guten aufrichten, sondern nur Böses thun. Einsehen und Wollen haben wir noch, aber nicht des Guten und Himmlischen. Auch nicht die Möglichkeit, recht zu erkennen und gut zu wollen, ist verloren; die Möglichkeit bleibt, wird aber zur Wirklichkeit erst, wo wir von Gottes Geist wiedergeboren sind. Thun wir dann Gutes, so thun wir es mit Willen, als *συνεργοὶ θεοῦ* a). — Kap. 13. Widerlegung der Einwürfe. Diese Lehre mache den Menschen lässig im Streben nach dem Guten. Vielmehr strebt er um so eifriger nach der Erneuerung aus Gott. — Es müsse der Mensch ja nothwendig sündigen. Gezwungen keineswegs, sondern wollend sündigt er. Zwar thut Gott Alles durch ihn, aber der Mensch wird für sein Wollen und Zustimmen billig gestraft. Er kann aus sich nicht anders wollen als nur Böses, thut es insofern nothwendig, aber keineswegs nicht-wollend. So ist Gott nothwendig gut und doch wollend, die Teufel nothwendig böse und doch wollend. Endlich der Einwurf, daß ja Ueberlegen und Auswählen wegfielen, ist ungegründet, weil wir zwischen Bösem und minder Bösem wählen. — Kap. 14. Von Gott als Ursache unserer guten Handlungen. Der alte und neue Mensch sind nicht zwei Hypostasen, sondern zwei verschiedene Qualitäten der Intelligenz und des Willens. Der neue ist all jene Bewegung, Affect, Zustand, welche wir aus der Theilnahme an Christus, d. h. seiner menschlichen Natur empfangen, das

a) Also nicht erst Calixt (Pelt a. a. O. 313.), schon Calvin und Danäus stellen sehr bestimmt die christliche Ethik auf.



Gute erkennend und zu ihm hindurchdringend. Ursache der Wiedergeburt ist Gott Vater, Sohn und Geist. Aber hienieden wird sie nie ganz vollendet, so wenig das Ablegen des alten als das Anziehen des neuen Menschen. — Das Gute kommt uns überall von Gott, auch in den bürgerlichen Dingen. Wenn Sokrates, Trajan, Aristides, Cato u. s. w. einiges Gute gethan, ohne doch den Glauben zu haben, so war dieses Gute am absoluten Maßstab doch böse, und was sie relativ Treffliches gethan, kam ihnen auch aus Gottes Geist, welcher von Zeit zu Zeit Rüstzeuge ausstattet wider das einreißende Verderben; nur hatten sie nicht den Wiedergeburt verleihenden heil. Geist. Wie wirkt aber dieser? Zuerst schafft er den Glauben, das Christum ergreifende Organ; ordentlicher Weise schafft er ihn durch äußere Verbindung des Wortes Gottes, die dann innerlich vom heil. Geiste lebendig gemacht wird. Zur äußern Predigt fügt Gott noch äußere Sacramente hinzu, als Versiegelung seiner Verheißungen. Außerordentlich schafft er Wiedergeburt, wo die Vermittelung der Menschen fehlt, wie in Paulus, was immer wunderbar vor sich geht. — Kap. 15. Die äußern wirkenden Ursachen unseres Handelns. Es gibt deren viele, nähere und entferntere. Aristoteles nennt innere drei: *sensus, mens et appetitio*, äußere *πάθος* (*affectio*), auch *όρμη* (*appetitus*); sodann *δύναμις* (*facultas*); endlich *ἔξις* (*habitus*). *Πάθος* ist die Bewegung nach etwas hin, von Natur uns eingepflanzt, damit wir nicht Klöße oder Steine seyen; aber auch diese drei sind nicht äußere Ursachen, sondern Stoff, welchen die Tugenden ausbilden. Außere Ursachen sind: zwei primitive und zwei secundäre, *dolor et voluptas*, dann *prava et honesta institutio, educatio*. — Kap. 16. Subject, Materie und Object unserer Handlungen. Es handelt der Mensch, herrschend die Vernunft, dienend der Körper, die auch beide gestraft werden; bei nur innern Handlungen handelt die Seele allein. Die Seele hat zwei Seiten, eine *λογική*

und *κλοςος*, höhere und niedrigere Region. Die niedrigere ist thätig mehr durch natürliche Bewegungen als durch Ueberlegung, dürsten, frieren u. s. w., aber die Vernunft gestaltet und zügelt diese, und diese Tugenden heißen Mäßigkeit und Tapferkeit. Die höhere Seele ist ganz *λογική* oder nur zum Theil, d. h. *ἐπιθυμητική*, bald der Vernunft folgend, bald nicht. Dieses zu regieren ist Sache derjenigen Tugenden, welche *ἡθικαί* heißen. Die hingegen die ganz vernünftigen Kräfte schmückenden Tugenden sind die *διανοητικά*. — Stoff aller Tugenden und Laster sind unsere Thätigkeiten und Handlungen, denn diese werden von der Tugend gebildet, vom Laster mißbildet. Die Handlungen sind natürliche oder sittliche; in den letzteren versirt die Kraft der Vernunft und des Willens; *ἦθος* ist, woraus wir uns eine Gewohnheit und Sitte bilden, von *ἔθισεν*. Diese Handlungen sind Gedanken, Worte oder Werke; auf diese bezieht sich alle Tugend, freilich mit auf die Umstände, welche der zweite Stoff sind, quo instrumento, modo, tempore, loco, fine. Das Alles wahrnehmen ist prudentia. — Kap. 17. Zweck und Absicht der guten Handlungen. Der gute Zweck ist der, welchen Gott uns vorschreibt in seinem Worte, Verherrlichung Gottes und Liebe des Nächsten. Der böse Zweck ist der, welchen er verbietet. Mittlere Handlungen, *adiaphora*, gibt es zwar, jedoch nur rücksichtlich der That, nicht des Zweckes; denn neben gebotenen und verbotenen gibt es erlaubte, unbestimmt gelassene, die je nach der Absicht gut sind oder böse. Da das Gewissen verdunkelt werden kann, so ist uns als sicheres Kriterium das Gesetz gegeben, besonders der Dekalogus. Der Zweck des sittlichen Handelns ist verschieden bestimmt worden; von Epikur zu schweigen, nennen einige die Tugend selbst; aber so wäre das Handeln und der Mensch Selbstzweck, selbst Gott. Lactanz sagt daher, die Tugend sey nicht selbst das höchste Gut, sondern nur der Weg dazu, und Augustin: Tugenden, welche keiner Sache dienen wollen,

sind nicht wahre, die wahren dienen Gott. Andere nennen die Glückseligkeit, aber das gibt eine lohnsüchtige Tugend. Noch Andere, wie Plato, nennen Gott selbst als Zweck, in Gottes Anschauung gut und glücklich werden; aber so wären doch wieder wir selbst der Zweck und Gott nur das Mittel, uns glücklich zu machen, er wäre nicht an sich, sondern nur unsertwegen das höchste Gut, da wir ihn doch um seiner selbst willen lieben und zu seiner Verherrlichung viel Ungemach gern erdulden sollen. Auch die Hoffnung der Unsterblichkeit ist nicht der Zweck, das gebe eine lohnsüchtige Tugend. Noch schlimmer nennen die Scholastiker unser Verdienst als Zweck, so daß man gut handeln sollte, nur um die ewige Seligkeit zu verdienen, die doch nur Geschenk der Erwählung Gottes seyn kann, nicht ein von uns anzusprechender Titel. Widerlegt ist dieß von Augustin, Leo und Gregor d. Gr.; Anselm sage trefflich: wer nur gezwungen oder durch äußern Lohn vermocht will, was er soll, bewahrt die Rechtschaffenheit, wenn man sie so nennen will, nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen etwas Anderen. Noch gemeiner nennen Andere die Ehre und den Ruf oder das sinnliche Vergnügen oder den Vortheil; mit Recht tadelt Plutarch das nihil aliud iustum esse, quam quod utile est Spartaë (die Staatsraison). — Zweck und Absicht nennen wir das, welchem zu lieb man etwas thut. Was der Mensch mit Ueberlegung und Willen thut, dafür setzt er sich einen Zweck. Es kann seyn ein höchster oder niedrigerer, entfernterer oder näherer, primärer oder secundärer (dienender). Der höchste ist das, was man das höchste Gut nennt, um dessentwillen alles andere erstrebt wird, zu dem sich alle andere Zwecke als Mittel verhalten. Es kann nur Eines seyn, nämlich die Herrlichkeit Gottes. Verherrlichung Gottes haben alle unsere Handlungen zu bezwecken, weil alle Geschöpfe dazu geschaffen sind. Dieser Zweck, um seiner selbst willen betrachtet, ist unser höchstes Gut und höchste Glückseligkeit, indem Gott uns erfüllt, das Logische in uns durch Licht, das Begehrende durch Gerechtigkeit, das Gemüth durch Friede. Wie ge-

langen wir aber dahin? Bernhard sagt vortrefflich: zuerst liebt der Mensch sich seiner selbst wegen, dann liebt er Gott als nöthig für die eigene Wohlfahrt, dann liebt er Gott Gottes wegen; endlich sich selbst nur Gottes wegen zu lieben, erreicht hienieden keiner vollkommen. So schwer ist's, in allen Handlungen Gottes Ehre zu bezwecken a). Diese Ehre Gottes nur ihrer selbst wegen mit lebendigster Erregtheit suchen, obgleich man auf diesem Wege schwere Leiden findet, ja vielleicht das Leben opfern oder gar unter den Verworfenen und Verdammten seyn muß b), das heißt gut handeln. Es ist nun klar, wie sehr die Werke der Gläubigen und die der Ungläubigen verschieden sind, da nur um dieses höchsten Zweckes willen ein Werk gut seyn kann. Daher sind die Werke eines Sokrates und Aristides nicht gute, nützen aber doch so viel, daß solche civil Tugendhafte einst minder gepeinigt werden; denn verwerflich ist der stoische Satz, daß alle Sünden gleich seyen. Kap. 18. Die Form unserer guten Handlungen endlich ist zu zeigen in habitu und in actu, in uns und im Werke selbst. In uns, in unserer Gesinnung sind die guten Werke, und da ist ihre Form diejenige Seelenbestimmtheit, aus welcher gute Werke erzeugt werden, somit der hergestellte neue Mensch, d. h. Gerechtigkeit und Heiligung, die von Gott uns eingegossen werden, und zwar gratis wegen Christus, jedoch nur den Erwählten, und beide Gaben als Princip, nicht als vollendet durchverwirklichte; denn immer noch muß es mit dem Fleische ringen und die Sünde ist noch da,

a) Man vergleiche, wie Calixt (Pelt a. a. O. S. 314.) hingegen bei einem bloß anthropologischen letzten Zweck stehen bleibt: *finis partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere perpetrata excidat.*

b) Wie ich in der Dogmatik andeutete, führt das reformirte System, so zu sagen, auf fromme Verworfenen, sofern es zur Herrlichkeit Gottes Manifestation der Gerechtigkeit, ewig Verdammte fordert und zumuthet, es solle Jeder willig das seyn wollen, was für jenen höchsten Zweck nöthig ist!

wenn schon nicht mehr herrschend; wir haben das posse non peccare, aber noch nicht das non posse peccare. Verkehrt ist die Meinung der Mönche, daß man hienieden schon vollkommen gerecht seyn könne. Aber wie klein diese Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns sey, so ist sie doch wahrhaft in uns, und zwar inhaerens, nicht bloß außer uns und bloß in der Meinung uns imputirt. Ihr volles Maß aber ist nur in Christus gewesen, und unser bloß als imputirtes. Nicht diese, sondern die uns inhärirende ist die Form unseres guten Handelns, eine Qualität, aus Christi Menschheit durch den heil. Geist uns angeeignet a) und wahrhaft uns umbildend und zum Guten treibend, hingegen Wurzel und Stamm der Sünde erschütternd. Bernhard: wir können in diesem Leib der Sünde nicht ohne Sünde seyn, aber die Gnade wirkt zweierlei, sie mindert bei kleinern Sünden unsern sensus und schafft bei gröbern unsern consensus weg. Im Erwählten kann die Gnade nicht wieder verloren gehen; er fällt zwar oft und für lange in Laster, aber da er Christi wahres Glied ist, so kann er nicht gänzlich losgerissen werden vom Haupte, der Same der Gerechtigkeit kann nicht vertilgt werden, obwohl ihre Früchte oft verborgen bleiben oder gar keine da sind. Hienieden bringen wir es immer nur zur kämpfenden Tugend. Kap. 19. Die Form unserer guten Handlungen in actu ist die genaue Verrichtung gemäß dem göttlichen Gesetz b). Einige nannten das iustitia, oder geben die prudentia hinzu, Andere mediocritas, weil sie zwischen excessus und defectus die Mitte hält, Andere das decorum, die honestas, virtus, was die üblichste Bezeichnung ist. Kap. 20. Was die

a) Diese Betonung der wirklichen iustitia neben der imputirten hängt zusammen mit dem reformirten Betonen der Moral und Heiligung neben der Rechtfertigung, worin die melanchthonisch-calixtische Richtung, obwohl in etwas anderer Form, zustimmt. Calixt: proficiscuntur hi actus a dei gratia et spiritu s. in fidelibus habitante.

b) Der Begriff forma hier im alten Sinne.

Tugend sey, und wie einzutheilen. Virtus, ἀρετή, ἡμέ (Maß), ἀρετή von ἀίρεσθαι, eligere, virtus von vir, nicht von vis. Beim Definiren der Tugend hat man bald auf ihr Wesen, bald auf ihre Wirkungen, bald auf Accidenzien gesehen. Die Platoniker, Alles auf den göttlichen Verstand beziehend, bestimmen die Tugend als lebendiges Abbild der Idee, welche im göttlichen Verstand ist und, unserm Geist eingeprägt, ihn zum Guten treibt. Nicht übel, aber schwer zu verstehen. Aristoteles nennt Tugend einen habitus der Seele, und zwar die mediocritas des weisen Handelns zwischen zwei Extremen. Die Stoiker nennen sie die recta ratio, ratio absoluta, welche unsere Handlungen leite. Die Sententiarii eine determinatio unserer Handlungen, die mit der in uns übrigen Vernunft als ihrer wahren Regel übereinstimme. Lactanz von der Wirkung her: Beruhigung der Affecte; Augustin: animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus, cuius partes sunt quatuor, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Plato, indem er dieselben vier Tugenden anführt, nennt sie die Gesundheit des Geistes. Es ergibt sich also: Tugend ist die Ausgleichung unserer Handlungen mit dem göttlichen Gesetz. Gibt es nur eine oder viele? Jedenfalls sind die verschiedenen Tugenden nicht bloße Namen. Die Platoniker geben eine Abstufung: civiles, purgatorias und exemplares; die Scholastiker unterscheiden acquisitas, infusas und dona. Allerdings fördert Uebung unsere Tugend, aber Erwerb, Besitz und Bewahrung der Tugend ist nicht von uns selbst her. Die richtige Eintheilung unterscheidet die heroische Tugend, welche größer ist, als der gewöhnliche Zustand frommer Menschen erreicht, und die menschliche Tugend, welche als vollkommene ein habitus der Seele, als unvollkommene aber ἐγκράτεια ist.

Kap. 21. Die heroische Tugend oder die göttliche ist ein seltener, oft in ganzen Zeitaltern nicht vorkommender Vorzug, die aber Gott bisweilen verleiht an θελοῦς ἀνδρας,

was Hesiodus mit Unrecht einem einzigen Zeitalter zuschreibt. Solche Lichter gibt Gott der Welt in allen Weltaltern. Eine Lösung besonderer Aufgaben; nur ist auch diese Tugend nicht von der Natur, sondern von Gott. Es besaßen sie Abraham, Moses, David; sie zeigt sich in Thaten der Kraft und Tapferkeit, aber auch in Undern, und leistet leicht, was Undern schwer ist, ja so kräftig, daß mehr als menschliche Kraft vorhanden scheint. Ist sie auch in Ungläubigen? Da in diesen gar keine wahre Tugend ist, so kann auch von der heroischen nur das Schattenbild in ihnen seyn. Unter den Frommen hatten sie Moses und Salomo, unter den Profanen Aristides und Cato als mehr denn menschliche iustitia; Josua, Simson, David, viele Märtyrer, dann Herakles, Themistokles, Scipio, Coriolan als fortitudo; der Täufer, Elias, dann Sokrates als temperantia; endlich Salomo, Whitophel — als prudentia. In allen vier Formen zusammen sehen wir sie nur an Christus, sofern er Mensch ist. Ebenso gibt es heroische Laster, Wildheit eines Caligula u. s. w. Kap. 22. Die menschliche Tugend als vollkommene oder ἔξις, habitus, ist die für Alle bestimmte. Wir unterscheiden in ihr zwei Grade, ähnlich dem stoischen κατόρθωμα und καθήκον. Entweder ist sie so weit gediehen, daß die entgegenstrebende Macht der Affecte gebrochen ist, vollkommene Tugend, oder sie kämpft nur wider jene Macht, unvollkommene a). Die erstere ist eine ἔξις, habitus, die letztere nur ἐγκράτεια, continentia. Wenn auch nicht alle Tugenden, so kann doch eine einzelne als habitus in uns seyn, als eingeprägte Qualität und Bestimmtheit der Seele, Geneigtheit und Fertigkeit des gut Handelns, feste Verfassung des Geistes, wie eine zweite Natur. Man spürt die Macht des Widerstrebenden nicht mehr, wirkt freudig und lebendig. Ebenso wer das Laster als habitus hat, kämpft nicht mehr gegen das, was wider-

a) Schleiermacher's belebende und bekämpfende Tugend.

strebt. Zu dieser Vollkommenheit gelangt hienieden Keiner schlechthin, Christus ausgenommen; erst im andern Leben fällt alle Sünde weg. Kap. 23. Die menschliche Tugend als unvollkommene oder *ἐνκοπάτεια*. Die Tugend als noch kämpfende steht zwischen jener vollkommenen und gar keiner. Dieß ist unsere Tugend auf Erden, die Fehler neben sich habend, aber das Böse bändigend, somit continentia, d. h. eben Tugend überhaupt als kämpfende (nicht specielle Enthalttsamkeit). Sie ist in allen Erwählten und Wiedergeborenen, die nie mit ganzem Willen sündigen, obwohl sie oft schlafen. Der Theil in ihnen, welcher die Keime des Guten vom heil. Geiste her hat, heißt Geist, der andere Fleisch. Subject dieser Tugend ist nicht die Seele als geistige Essenz an sich, sondern der innere Mensch, vom Geiste Gottes erneuert. Vorher haben wir nur Schattenbilder der kämpfenden Tugend. — Kap. 24. Methode und Eintheilung der Tugend und Pflichtenlehre. Also die Tugenden, deren die Wiedergeborenen hienieden fähig sind, sammt den Pflichten bilden unser Gebiet. Statt dieses Alles auf einige Hauptarten zurückzuführen, legen wir den Dekalogus zum Grunde. —

Dieß das erste Buch, dessen gedrängte Darstellung die Bedeutung der ganzen danaischen Ethik zeigen mag, namentlich den Beweis leistet, wie gewissenhaft man alle Arbeiten der Philosophie benützt hat, um die christliche Ethik desto würdiger in ihrer alles frühere Ethische vollendenden Bedeutung darzustellen. Welt's Urtheil, daß vor Calixt die Ethik eigentlich die allgemeine philosophische Sittenlehre mit christlicher Anwendung gewesen, seit Calixt aber umgekehrt die christlich ethische Gesinnung und Handlungsweise mit Rückweisungen auf die philosophische Ethik," mußte ich bedeutend einschränken und sagen, die Verschiedenheit von Danaus und Calixtus bestehe dießfalls nicht im Standpunct, hatte doch Calvin selbst schon mitten aus der Wiedergeburt heraus die Ethik entworfen, sondern nur in der weitem Ausführung;



Calixt will nur eine Epitome geben, die weitere anthropologische Begründung hier übergehen, Danäus aber diese einleitend mit nehmen. Ganz dasselbe, was Pelt dem Calixtus zuschreibt, ist jedenfalls schon bei Amesius und Polanus zu finden.

#### 4. Bartholomäus Keckermann.

Die Zurückweisung der Ethik ins Gebiet der Philosophie.

Die bisherige Geschichte der reformirten Ethik, indem sie sofort von Danäus zu Amyraut übergeht, mit der Bemerkung, daß in der reformirten Kirche nur sehr wenige, aber desto bedeutendere Werke seyen aufgestellt worden, und die große Lücke nur mit einer Hindeutung auf die Casuisten Perkins und Amesius ausfüllt, hat sehr bedeutende Leistungen übersehen, welche hier nachzubringen sind. Zunächst nennen wir einen Theologen, welcher zwar keine besondere christliche Moral geschrieben, aber durch Untersuchung ihrer Constructionsprincipien auf ihre Entwicklung eingewirkt hat. Keckermann, geboren zu Danzig, Professor daselbst, dann in Heidelberg, wo er 1609 gestorben, hat neben seinem die ganze christliche Lehre in der Localmethode kurz darstellenden *Systema theologicum* eine ebenfalls in den *Opera omnia* Genev. 1614 abgedruckte Ethik bearbeitet: *Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantiscano*, welches wie Melanchthon's *Elementa ethicae Aristotelicae* Wittenb. 1550. philosophische Ethik seyn will und zwar in der Form einer Tugendlehre. Das erste Buch handelt *de virtute morali in genere et in specie de virtute dirigente*, das zweite: *de virtutibus moralibus particularibus principaliter dictis*, das dritte: *de virtutibus imperfectis per similitudinem dictis*. Daß auch hier Aristoteles reichlich benutzt sey, versteht sich bei diesem philosophischen Kopfe, der zu beweisen gesucht hat, wie wenig die Philosophie des Ramus, welche den Aristoteles sammt den Scholastikern überflüssig machen wollte,

an die Höhe der peripatetischen Philosophie irgend heranreiche, wie wenig folglich Ramus den Beifall verdiene, welchen einige Reformirte aus Vorliebe für ein ganz schlichtes, einfaches Philosophiren ihm gezollt haben. Reckermann stand hoch genug, um trotz des scholastisch mißbrauchten den echten Aristoteles aus den Quellen zu würdigen und in freier Aneignung zu benutzen; auch ist seine Kritik der Philosophie von Ramus wohl eine der gründlichsten gegnerischen Beurtheilungen.

Die Ethik will Reckermann neben der Politik und Oekonomie den praktischen Theil der Philosophie bilden lassen, somit in das profane, vorth theologische Gebiet verweisen. Die Frage, ob es eine besondere christliche Ethik gebe, hat er verneint, im Interesse der Philosophie, nicht aber in der Meinung, daß die Theologie nicht auch eine analoge Eintheilung in eine praktische und theoretische Seite sich geben könne. Opera II. p. 233: *Discrimen est inter felicitatem hominis absolutam, quae non tantum bonos mores, sed etiam pietatis exercitium requirit, et inter felicitatem ethicam, quae contenta est exercitio virtutum moralium, — unde recte theologi inter bonum morale et bonum gratiae seu spirituale distinguunt. Hic vero ex gravissimis controversiis etiam breviter nobis tractanda erit: „an Christianorum Ethica sit distincta a theologia, et an totum illud, quod in philosophia practica docetur, rectius tractari possit in theologia.“ Tuemur sententiam affirmativam, quod nempe Ethica revera sit distincta a theologia christiana, sicut et ceterae partes philosophiae practicae, Oeconomica et Politica (die Lehre vom Hausstand und Staate); tum quia finis distinguitur, bonum morale et bonum spirituale; tum quia obiectum non est idem, nam theologia versatur circa interiorum hominis affectum ad imaginem dei penitus reformandum et circa cultum dei internum, Ethica vero circa mores externos in ci-*

vili societate et tradit praecepta pro mensura huius vitae; — tum quia subiectum ethicae est vir probus, bonus ac honestus, theologiae vero vir pius et religiosus. 254. Quare concludimus: nisi quis ethicam a theologia distinguat, eum iura divina ab humanis non distinguere ac oeconomicam et politicam, imo iurisprudentiam facere partes theologiae. — Etsi ethica differat a theologia, tamen cum ea neutiquam pugnat, nam boni mores non pugnant pietati, sed potius ad eam animum praeparant. 252. Summum bonum absolute sic dictum theologiae competit, ethicae vero bonum secundum quid est felicitas civilis, et tale bonum est vel intellectus vel voluntatis. Bonum intellectus est nihil aliud quam contemplatio veri, quod bonum ad philosophiam theoreticam pertinet; respectu voluntatis et appetitus summum bonum constitutum est in exercitio virtutum moralium, et pertinet ad philosophiam practicam. Daher die Definition: Ethica est prudentia regendi voluntatem et appetitum pro bono civili acquirendo. Daß bonum principale sey die Begriffsmäßigkeit, quod cum cuiusque rei essentia et natura interiori maxime convenit et ad quod quaelibet res condita est. Dieses bonum principale sey entweder das absolute und schlechthin höchste Gut, oder ein endliches und beziehungsweise. Jenese sey die unio cum deo, fruitio dei secundum intellectum et voluntatem (also doch auch die Theologie zerfiele in den theoretischen und praktischen Theil), quod bonum alias aeterna salus et aeterna vita seu beatitudo dicitur. Dieß sey der Gegenstand der Theologie, die Ethik aber gebe Vorschriften für dieses gegenwärtige und bürgerliche Leben. Auch unter den Türken gebe es ja viele viri probi ac honesti, qui virtutes ethicas exercent und vor der Welt ehrenhaft und tadellos leben, theologisch betrachtet aber ewig verloren seyen, wenn sie sich nicht bekehren. Paulus selbst unterscheide 1 Timoth. 2. pietas und honestas, auch seyen die amicitia civilis und

Theol. Stud. Jahrg. 1850. 4

die *amicitia spiritualis et theologica* ganz verschieden. Ganz ebenso wie die Ethik sey die Oekonomie von der Theologie verschieden, weil z. B. *legitimum et tranquillum coniugium potest esse etiam inter ethnicos*; die politica endlich schon darum, weil das Kirchen- und das Staatsregiment verschieden sind, bürgerlicher Friede bei kirchlichen Streitigkeiten möglich sey und bürgerliche Strafen verhängt werden können bei ganz unverletzter christlicher Liebe. Wer also Ethik und Theologie nicht trenne, der unterscheide menschliche und göttliche Rechte nicht."

Über muß denn nicht die christliche Lebensansicht z. B. von den Folgen des Sündenfalls die antike Ethik durchaus umändern oder doch für ein nur bei der fortdauernden *ignorantia sui ipsius* Mögliches erklären? Reckermann meint S. 254: *Ista tota beatitudo civilis nunc post lapsum plane imperfecta est, si consideretur respectu eius beatitudinis, quam s. theologia docet, neque facit ad salutem aeternam, — sed facit tamen ad conservandam humanam societatem, et ita aliquid perfectionis ei tribui debet, nempe respectu mensurae huius vitae sive societatis humanae in hac vita conservandae.* Bei diesem nur relativen Werthe müssen die ethischen Tugenden freilich durch die theologischen ergänzt werden, denn zwischen jenen und diesen est *distinctio graduum*, ita ut, quod deest virtutibus ethicis, id per disciplinam theologicam addatur et compleatur. Verdienen denn aber solche relative Tugenden den Namen von Tugenden? Gegen Augustin's Urtheil wird bemerkt, „Tugenden seyen sie dennoch, nur in beschränktem Maße, wie das Frühlicht doch auch Licht sey, obwohl das Mittagslicht stärker ist. So ist die *virtus civilis* wirkliche Tugend und gar nicht zu verwerfen, sondern durch Frömmigkeit zu vervollkommen. Dabei gebe er sehr gerne zu, daß die antike Bearbeitung der Ethik, z. B. von Aristoteles, aus der h. Schrift ergänzt werde, was ja auch in der Politik und Oekonomie geschehen müsse, und nicht

minder in den theoretischen Wissenschaften, z. B. in der Physik, wenn anders ja, wie er nachgewiesen, in der Bibel gar nicht bloß Theologisches, sondern auch Oekonomisches, Politisches, Physisches, Astronomisches u. s. w. vorkomme. Er mißbillige auch nicht das Verfahren eines Melancthon und Danäus und anderer unserer Lehrer, welche eine einheitliche Zusammenfassung des moralisch und des spirituell Guten, d. h. der Ethik und Theologie, gegeben hätten, wenn nur bei dieser Zusammenstellung auch die Unterscheidung festgehalten werde. Entschieden verwerfe er dagegen den Rigorismus eines L. Vives und seines Nachtreters Taläus, welche die ganze Theorie des Aristoteles vom höchsten bürgerlichen Gute verdammen. Die Schrift von Vives: *de causis corruptarum artium*, sey zwar lesenswerth und zu beherzigen in dem, was sie wider die scholastische Behandlung der aristotelischen Ethik enthalte."

Es scheint Reckermann nicht ferne zu seyn von der Schleiermacher'schen Unterscheidung des vom Christenthum vorgefundenen und des von ihm selbst erst erzeugten Ethischen, welche beide wie in der Dogmatik sich als *articuli mixti* und *puri* zusammen verarbeiten lassen; nur hat Reckermann die Hauptfrage nicht näher erwogen, ob denn das spirituelle bonum und die theologische virtus nicht doch jedenfalls auch ein Ethisches seyen, und ob denn die Ethik gedeihen könnte, wenn sie ein erst recht wahres und vollendetes Gute und Tugendhafte aus sich verbannt und anders wohin weist. Daß also diese noch nicht allseitig auf den Grund gehende Erörterung keinen Eingang gefunden, ist begreiflich; oder wie sollte die theologische Welt mit rechtem Interesse eine Ethik anbauen, welche das vollkommene Gute von sich ausschließt? Dennoch hat Reckermann die tiefere Vermittelung des Humanismus und Christianismus für die Ethik festgehalten, sofern er auch hier das Bild vom schwächern und stärkern Licht herbeizieht, somit die Einheit der Vernunft und Offenbarung bei bloß gradueller Verschie-

denheit anerkennt. Auch lag die Besorgniß sehr nahe, es möchte beim Aufkommen einer apart und besonders christlichen Ethik das gute Recht der allgemeinen, namentlich dem Staatsleben zugewendeten praktischen Philosophie und Ethik gering geschätzt und vom äscetisch-kirchlichen Eifer verworfen werden. Er repräsentirt also das bei Zwingli, Calvin und Danäus so stark ausgesprochene Interesse an der gesunden Philosophie und will neben dem theologischen Gebiet, von dem er nicht untersucht, ob es nicht selbst in das dogmatische und ethische zerfalle, die Idee der philosophischen Ethik festhalten und retten.

### 5. Wilhelm Amesius.

Die ausdrückliche Aufstellung einer besondern christlichen Ethik als der allein wahren.

In England und Schottland wurde frühzeitig das Ethische in Form einer einfachen und praktisch äscetischen Casuistik angebaut, zuerst von Wilh. Perkins, geboren 1558, gestorben 1602 als Professor in Cambridge, bekannt auch durch seine Polemik für die strenge Prädestination. Seine *Casus conscientiae*, englisch geschrieben, sind ins Lateinische übersetzt worden von Wolfg. Mager, Hannover 1603; deutsch aus einer andern, von Draxus besorgten lateinischen Ausgabe von Sprüngli, Pfarrer in Frauenfeld, Basel 1640: *Casus conscientiae oder Gewissensspiegel*; deutsch auch Leipzig 1690. Perkins' Schüler, der Schotte Wilh. Amesius, geb. 1576, wegen puritanischer Grundsätze nach Holland vertrieben, seit 1622 Professor in Franeker und bis zu seinem Tode, 1634, Prediger an der englischen Kirche in Rotterdam, bei der dordrechter Synode als strenger Calvinist, schrieb ebenfalls eine geschätzte Casuistik: *De conscientia et eius iure vel casibus libri*, Amstel. 1660 (schon 1630), deutsch von Harßdörfer, Nürnberg 1654. Auch er verwirft, wie H. Alsted, der ebenfalls eine Casuistik, *theologia casuum*, Hanov. 1621, geschrieben, die scholastisch katholische ausdrücklich. Indes nicht

diese Nebenform der Ethik interessirt uns hier, um derentwillen der Name unseres Amesius von Stäudlin (S. 427.) aufgenommen worden ist.

Amesius nimmt im Entwicklungsgang der Ethik selbst eine Stelle ein, obwohl er nur ein kleineres Compendium derselben geschrieben hat, die *Medulla theologiae*. 4. Aufl. Lond. 1630. Hier wird in directer Polemik wider die eben dargelegte Verweisung der Ethik in die Philosophie das Recht einer christlichen Ethik geltend gemacht, welche als Sittenlehre neben der Glaubenslehre die Theologie bilde a), gerade so, wie wir auch von Polanus diese Zweitheiligkeit der christlichen Lehre aufgestellt sehen. Amesius beweist aber sehr schlagend, daß die Ethik des bloß relativen Guten, wie Keckermann sie faßt, nicht bestehen könne; sondern, seit die profane Ethik als etwas nur Relatives erkannt sey, der christlichen, die das volle und höchste Gute darstellt, nothwendig weichen müsse. Wenn Danäus S. 3. die unvermittelte Definition gab: *Est enim ethice christiana, dei verbo comprehensa, tum internae, tum externae nostrae sanctitatis plena perfectaue institutio*, so hat Amesius in vermittelter Weise, die Keckermann'sche Negation ausdrücklich verneinend, die Ethik der christlichen Theologie vindicirt. *Medulla theol. p. 243: Virtutum disciplina non alia potest esse quam theologia; qui contra sentiunt, „theologiae“, inquit (es sind Keckermann's Worte), „finis est bonum gratiae, ethicae vero bonum morale s. civile“, quasi bonum, beatitudo aut finis hominis esset multiplex, quasi virtus esset, quae non ducit hominem ad suum finem et summum bonum. „Theologiam versari citra interiorum hominis affectum, ethicam vero circa mores externos“, quasi vero ethica non spectaret ad internum affectum,*

a) Pelt a. a. O. S. 318. leitet diese Wendung der Dinge von Calixtus ab, in der reformirten Kirche aber ist sie älter.

vel theologiam non aequè externam atque internam obedientiam doceret. „Ethicam concludi terminis huius vitae praesentis, theologiam vero ad futuram extendi“, quasi vita beata non esset una. „Subiectum ethicae“, inquit, „est vir probus, bonus ac honestus, theologiae autem vir pius et religiosus“, cum tamen apostolus expresse doceat theologiam nos erudire non tantum pie ac religiose, sed etiam temperanter ac iuste vivere (Tit. II, 12.).

Der Keckermann'sche Dualismus des Ethischen und Theologischen ist hiermit bündig zurückgewiesen, aber nicht ohne Einseitigkeit, indem Amesius den Monismus des christlichen Begriffs so versteht, daß dem Humanismus eine relative Berechtigung und Aufgehobenwerden ins Christenthum versagt würde, somit zu Ehren des letztern die Idee der philosophischen Ethik zerstören zu sollen glaubt a). Er sagt S. 242: Virtutis regulam Aristoteles ponit in iudicio virorum prudentum, qui nusquam existunt neque, si essent, consuli semper possunt. 243. Ratio, quae dicitur recta, si absoluta valetudo spectetur, non alibi nobis est quaerenda, quam in scripturis. Imperfectae illae notitiae, quae in mente hominis post lapsum reperiuntur, cum imperfectae sint et admodum obscurae, virtutem accurate non possunt informare. Während Keckermann bei seinem schönen Sinn für die Philosophie, welche er in allen Theilen bearbeitet hat, für seine Trennung von Ethik und Theologie doch nicht so einseitig eifert, daß er nicht auch die beides gemeinsam bearbeitenden Werke Melancthon's und Daneau's gelten lassen könnte, ist Amesius dagegen in seinem puritanisch apart christli-

---

a) Zur Vergleichung mag dieser puritanischen Einseitigkeit besonders Forbescius a Corse gegenübertreten können mit seiner freieren Ansicht.



chen Eifer so einseitig, daß er nicht einmal das unmittelbare Zusammennehmen des Humanismus und Christianismus, wie wir es bei Zwingli, Calvin und Danäus finden, sich aneignen konnte. Er war streng antiremonstrantisch, die mündlichen Disputationen mit Grevinchovius setzte er schriftlich fort; sein Gegner gab aber eine andere Darstellung derselben heraus, Rotterdam 1615, worauf er eine *rescriptio scholastica et brevis publicirte*. Wider die Remonstranten schrieb er auch seine *Coronis ad collationem Hagiensem* und die *Antisynodalia* über die *Synodalia scripta* der Arminianer, schon 1629 und öfter erschienen. Für den Puritanismus war er 1610 aufgetreten, „entweder Abschaffung des Episcopats oder Rückkehr in die römische Kirche sey das einzig Mögliche“ (der Puseyismus hat indeß lange auf sich warten lassen). Seine Moral ist eben so streng, „entweder Christus oder Belial“; „die echten Christen kenne man leicht *ex scelerifugio, quibus ex repudio spectaculorum, iuramentorum, chorearum, alearum et comessationum inditum sit nomen Puritanorum.*“ Bekannt ist auch sein *Bellarminus enervatus*, auch schrieb er gegen die Socinianer und gegen die Metaphysik.

#### 6. Polanus a Polensdorf.

Das christliche Lehrsystem, in die dogmatische und moralische Seite zerlegt.

Schon vor Amesius hat Amandus Polanus a Polensdorf, geb. 1561 zu Troppau in Schlesien, gest. 1610 als Professor in Basel, die von Ramus empfohlene, später ziemlich allgemein üblich gewordene Methode der Zerlegung des christlichen Lehrsystems in den theoretischen und praktischen Theil eröffnet, wobei das Verhältniß der christlichen zur profanen Ethik im Verhältniß der Theologie zur Philosophie überhaupt belassen blieb. In dieser Methode bearbeitete Polanus sein *Syntagma theologiae christi-*

anae, 1609. 4. Aufl. Hannov. 1624. Stäudlin erwähnt diese Methode als die bei den Holländern übliche, aber wie Hoornbeeck, gestorben 1666, in der theologia practica, Ultrai. 1663, Peter van Mastricht (theoretico-practica theologia, ed. nova Traiect. 1699) bei Herm. Witsius, geb. 1626, gest. 1708 (Schediasmata theol. practicae, Groning. 1729): so finden wir diese Methode schon bei Amesius in der Medulla theologiae, bei Mark. Friedr. Wendelin, geb. 1584, gestorben 1652, im Compendium theologiae christianae, Marb. 1665 als agnitio et cultus dei, und später fast überall vorausgesetzt, bei Heinr. Heidegger (Ethicae chr. prima elementa ex sana ratione et s. scriptura deprompta — a Ioh. Curicke, Francof. et Lips. 1711); bei Bened. Pictet, welcher neben seiner Moral eine Medulla theologiae didacticae et elencticae, Genev. 1711, und eine Medulla ethicae chr. 1712. herausgegeben hat; bei J. Saurin (Abrégé de la theologie et de la morale chrétienne, Amst. 1722, deutsch von Sellert, Chemnitz 1752), und bei Dsterwald, geb. 1663, gest. 1747 (Ethicae chr. compendium, iuxta exemplar Londiniense. Bas. 1739) u. A.

Der Eintheilungsgrund wird als ein uralter aufgenommen. Polanus S. 411. Theologiae christianae sunt partes duae, prima de fide et rebus credendis, altera de bonis operibus et rebus faciendis, wobei fides nicht den habitus, quo credimus, sondern res ipsas credendas bedeute, 412. Verbi dei scripti duae sunt partes essentielles, prima de fide, altera de bonis operibus, ergo et theologiae christianae. S. 416. beruft er sich auf die Kirchenväter, auf Beza, Danäus, Sanchius und den heidelberger Katechismus: nam tractatio de miseria hominis et redemptione ab illa pertinet ad doctrinam de fide; tractatio vero de gratitudine erga deum, redemptione illius nomine, in doctrina de bonis operibus agitur. Eben so einfach sagt Amesius: theologiae duae sunt partes, fides et observantia, quae partitiio fluit ex

obiecti natura, und mit Berufung auf ihn und das Erschöpfende dieser Eintheilung darstellend, Pet. Mastricht I, 48: Fides et charitas sibi invicem adversantur, neque quidquam deprehenditur in theologia, quod non subsit alteri harum partium, neque quidquam sub his partibus comprehenditur, quod non spectet ad theologiam. Est partitio suo toto adaequata. Quod nervose dicit Amesius: „partitionis huius est proprium, quod in genuina artis cuiuslibet distributione requiritur, quod fluit ex obiecti natura. Cum enim vitae spiritualis, quod obiectum est proprium theologiae, principium s. actus primus sit fides, et secundus actus vel operatio ex illo principio emanans sit observantia, necessario sequitur istas duas genuinas esse theologiae partes, nec ullas alias esse quaerendas.“

Uebrigens bleibt Polanus bei der dem Dekalogus abgenommenen Eintheilung des Ethischen nach den beiden Tafeln, ohne aber die einzelnen Gebote so genau wie Dandäus zum Grunde zu legen. Amesius faßt Tugend und Pflicht als virtutes et earum actiones in Eins zusammen, virtus als habitus, quo voluntas inclinatur ad bene agendum, nennt vier Cardinalgebiete oder Bedingungen, nicht aber Arten der Tugend, iustitia im Allgemeinen, prudentia, fortitudo et temperantia; ex quatuor istis (S. 249.) prima virtutem ordinat et quasi constituit, secunda dirigit et liberam praestat ab errore, tertia confirmat adversus incommoda, quarta puram facit et munit adversus omnia oblectamenta. Die virtus habe ihm observantia interna et externa, die observantia sey religio vel iustitia, nach den beiden Tafeln. Religionis actus est cultus, vel naturalis vel institutus, jenes sey die fides, spes et charitas. Daraus hervor gehe die auditio verbi und oratio, wegen menschlicher Schwäche komme hinzu iuramentum et sors, d. h. petitio divini testimonii. Der auditio verbi et oratio wirke entgegen

die *tentatio*, daß Gott Versuchen durch unbegründete Ansprüche auf seinen Schutz. Dann folgt der *cultus institutus*, dessen Wesen, Art und Weise und Zeit ausführlich behandelt werden. Alsdann der Abschnitt *de iustitia et charitate erga proximum, de honore proximi, de humanitate erga eum, de castitate, de iustitia commutativa, de veracitate, contentatione* (Ergebung und Zufriedenheit).

Polanus schlägt ein ähnliches Verfahren ein, indem er die *bona opera* darstellt: 1) als *religio s. opera immediati cultus dei, fides, spes et charitas*, sodann als äußerlich werdende, *oratio*, wobei das Vater Unser behandelt wird, als *admiracula* das *pium ieiunium et gestus externi*. Dann folgt *de iuramento, de voto, de cultu publico*. 2) Der *cultus mediatu s. virtutes morales, charitas erga proximum*. Alsdann die im Mäßigen der heftigern Affecte sich bethätigenden Tugenden, *fortitudo*, deren Arten: *temperantia, continentia, sobrietas, vigilantia, parsimonia*; dann den mäßigern Affecten gegenüber: die Selbstbeherrschung, Ehrliche, Bescheidenheit — —, ferner die das Schickliche und die das Nothwendige mäßigenden Tugenden, letztere die *iustitia distributiva, oeconomica* u. s. w.

### 7. Anton Waläus.

Die eklektische und vergleichende Ethik.

Der erste, welchen wenigstens Walch S. 1104. nach Danaus zu nennen weiß, ist Anton de Wale, geb. 1573. In Middelburg und Leyden studierte er bei Gomarus, bereiste Frankreich, Genf, wo er Beza kennen lernte, Basel, wo er Grynäus und dessen Schwiegersohn, den schon erwähnten Polanus, sah, auch den ältern Buxtorf; er wurde Pastor in Middelburg, vertheidigte den orthodoxen Lehrbegriff auf der Synode zu Dordrecht, wurde gleich nachher, 1619, Professor in Leyden und starb 1639. Vergl. *Oratio funebris* in seinen *Opera omnia*, Lugd.

Batav. 1643. — Schon in Middelburg gab er seinen Schülern das *Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum*, welches 1620 erschien und in Leyden, wie auch in den holländischen und westfriesländischen Schulen eingeführt wurde. Die letzte, vom Verfasser selbst verbesserte Ausgabe ist abgedruckt *Opera omnia* II. p. 259 s.

Das eigenthümliche Interesse, welches diese Ethik erregen muß, gründet sich auf ihren eklektisch comparativen Charakter. Es soll das Wesentliche der aristotelischen (und platonischen) Ethik von der christlichen Theologie aus beleuchtet und verbessert werden. Baláus handelt: 1) de summo hominis bono, 2) de virtutis natura in genere, 3) de virtutibus singularibus. „Melancthon und Danaus“, sagt er a. a. D. S. 259 f., „hätten nur wenig aus Aristoteles aufgenommen, weit das Meiste aus der christlichen Theologie, er hingegen wolle die Materien aus Aristoteles, besonders aus der nikomachischen Ethik, mit Vergleichung anderer Philosophen, namentlich des Plato, zusammenstellen und nach der Norm der christlichen Wahrheit verbessern. Denn allerdings sey die alte Ethik lückenhaft und unvollkommen. Nicht nur wisse Aristoteles gar nichts vom Evangelium und den evangelischen Tugenden, sondern auch die Vorschriften des Moralgesetzes gebe er sehr unvollkommen, von denen der ersten Tafel fast gar keine, so daß in diesem Stücke Plato und Pythagoras glücklicher gewesen, da sie ja von den Weisen der Hebräer Vieles gelernt hätten. Auch einige Vorschriften der zweiten Tafel übergehe er gänzlich, wie die Barmherzigkeit; ja er habe sogar einige Laster für Tugenden gehalten, wie die Rache (*vindictam aliquam sui ipsius*), auch die ersten Regungen der Concupiscenz nicht unter das Böse gerechnet; endlich kenne er auch das wahre Princip und den wahren Zweck der Tugenden nicht, denn über die gloria dei et felicitas futura herrsche bei ihm ein gänzlich-

Stillschweigen." — Eine Bearbeitung der Ethik nach diesen Grundsätzen kann eigentlich nur dem historisch = kritischen Interesse dienen, nicht die Idee der Ethik aus sich selbst entwickeln. Valäus scheint es nur auf eine das Verständnis der Alten, welche bei Danäus zu wenig zugelassen seyen, erleichternde Arbeit abzusehen; dabei wird aber der Unterschied profaner und christlicher Ethik beleuchtet. Erster Theil: de summo hominis bono. Es wird gezeigt, daß es ein solches geben müsse; sodann welches, wird zuerst aus den Alten beantwortet, die Ansicht der Epikuräer sey voluptas vel animi oblectatio; nach der Widerlegung wird die Ansicht der Stoiker, Peripatetiker und Akademiker angeführt: die virtus, und zwar ihrer selbst wegen, nicht wegen der sie begleitenden Befriedigung; vielmehr müsse Gottes Verherrlichung darüber stehen. Plato stimme mit dem Christenthum überein, wisse aber nicht, daß uns die Kraft zum Guten von Christus durch die Gnade komme. — Im zweiten Theile wird von der Natur der Tugend überhaupt gehandelt, da diese das medium sey und die via ad summum bonum ducens. Es frage sich: welches ist das Subject der Tugend, welches ihr Object, welches ihre Urheber, welches ihr Begriff und seine Eintheilung. Als Subject nennen alle Philosophen die menschliche Seele, deren genaue Erforschung in die Physik gehöre. Sie habe zwei Vermögen oder Sphären, eine rationalis, τὸ ἡγεμονικόν s. λογικόν, und eine irrationalis, τὸ ἄλογον, ὑπηρετικόν. Die rationale enthält in sich intellectus et voluntas, der intellectus sey theoreticus vel practicus. Object der Tugend seyen die Affecte, nach den Stoikern in vier zerfallend: gaudium, dolor, spes et metus. Die causae efficientes virtutis seyen verschieden angegeben worden, von Galenus das Temperament, von den Stoikern die Natur der Seele, von Aristoteles die erziehende Ausbildung der in uns liegenden Keime, von Andern die Belehrung, somit eine durch Uebung und Belehrung entwickelte

Unlage. Das Wesentliche blieb übersehen, die göttliche Gnade und Hülfe. — Definirt werde die Tugend von Aristoteles als habitus, qualitas animi crebro usu acquisita, electivus et in mediocritate consistens, sie sey vielmehr congruentia actionum et habituum cum lege dei. Nähere Ursachen seyen voluntas, consultatio et electio. Hier erwache der Streit über das liberum arbitrium. Das Wort „Freiheit“ habe vierfachen Sinn, theils bezeichne es das spontaneum, welches auch die Thiere haben, theils das Handeln aus Willen und Ueberlegung, das die rationalen Geschöpfe haben, theils das Nichtabhängigseyn von irgend Jemand, das nur Gott hat als absoluter Herr, theils das Vermögen der Auswahl, des Begehrens oder Abweizens. Diese letzte Art, die Wahlfreiheit, sey zwiefach, entweder specificationis, aus Mehrerem nach vorhergegangener Ueberlegung Eines auswählen, das Uebrige zurückweisen, oder exercitii, eine einzige vorliegende Sache annehmen oder verwerfen. Diese Wahlfreiheit nun komme hier in Betracht, ausgehend vom intellectus et voluntas, die Gott der menschlichen Seele gab, weil sie nicht wie die thierische vom Leibe determinirt, sondern ihn determinirend seyn sollte. Wie weit geht nun diese Freiheit? Dieß ist zu fragen in Beziehung auf Gott und seine Vorsehung, welche über unserm Willen steht, sodann in Beziehung auf die Objecte unseres Willens. In ersterer Hinsicht frage sich, ob der Wille so frei sey, daß er Gottes Willen und Leitung nicht in allen seinen Actionen unterworfen sey. Am größten irrten hier die Epikuräer, weniger Plato und Aristoteles, die im Allgemeinen das Walten der Vorsehung anerkannten und nur im Einzelnen unsern Willensact ausnahmen. Nichtig haben die Stoiker Alles der Vorsehung unterworfen, aber nach der andern Seite hin geirrt, indem sie den Unterschied der frei und der nothwendig wirksamen Ursachen aufhoben und Alles dem unvermeidlichen Fatum und der natürlichen Verfertigung der Ursachen zuschrieben. Die wahre christliche Un-

sicht ist, daß alle menschlichen Handlungen, gute und böse, der göttlichen Vorsehung unterworfen sind und gemäß ewigem Rathschluß und untrüglichem Erkennen geleitet werden; denn was man davon ausnähme, müßte ja außer Gott, ungekannt von Gott, vernachlässigt von ihm oder wider seinen Willen existiren. Daher geschieht Alles deo sciente, volente et regente, voluntate, qua bona facit et promovet, mala vero iuste permittit et in fines a se praestitutos ordinat. Absoluta libertas, indeterminata in solum deum cadit, hominis vero voluntas determinata a decreto dei agit, libere tamen, quia deus decrevit, ut actiones has potius quam illas libere ageret. Begreife der endliche Verstand das nicht, so werde er eben so wenig begreifen, wie Gott Alles sicher vorhersehen könnte, was undeterminirte Ursächlichkeiten thun werden a). — Weiter frage sich, ob der Mensch aus sich selbst gleiche Kraft zum Guten habe wie zum Bösen, der natürliche nämlich. Aristoteles bejaht es, weil sonst keine Belohnung und Bestrafung durch den Richter stattfinden könnte. Doch gibt er zu, wer aus Unwissenheit oder fehlerhafter Verfassung übel handle, könne nicht anders und werde doch mit Recht getadelt und gestraft, weil die Unwissenheit und üble Verfassung hätten vermieden werden können, und die einzelnen bösen Handlungen doch nicht in derselben Weise nothwendig geschehen, in welcher die schlimme Verfassung nun da ist. Der Christ weiß, daß vom bonum spirituale nichts da ist im natürlichen Menschen, wohl aber virtutes atque artes civiles et oeconomicae ausgeübt werden können, doch auch hier nichts

---

a) Die von Erhard erhobene Unschuldigung, als ob ich künstlich die Synthese des Determinismus und der Freiheit in die reformirte Dogmatik eingeschwärzt hätte, weise ich anderswo zurück, nicht absehend, wie ein irgend Kundiger eine indeterministische reformirte Orthodorie behaupten könnte.



Ausgezeichnetes ohne göttliche Hülfe. Daher Christen auch dieses Gute von Gott suchen und es auf das übernatürlich Gute beziehen.

Im dritten Theil wird die Tugend eingetheilt, zunächst, je nachdem sie in der Intelligenz oder im Willen ihren Sitz habe, in intellectuelle oder ethische. Die ethischen werden nicht übel zerlegt in halbe und in volle Tugenden; die halben sind *dispositiones et virtutum quasi rudimenta*, löblich, aber doch nicht vollendete Tugenden. Sie sind natürliche oder erworbene; natürliche sind gewisse löbliche Affecte, die zu bürgerlicher Tugend hinneigen; erworbene sind unvollkommen angeeignete Tugenden, *continentia, tolerantia et obedientia*. Die eigentlich ethischen Tugenden werden verschieden eingetheilt, von *Danaus* u. A. nach dem Dekalogus in solche, die sich auf Gott, und solche, die sich auf den Nächsten beziehen, erstere nach den vier ersten Geboten, von denen das erste die innere in rechter Erkenntniß, Vertrauen und Liebe, die drei andern die äußere Gottesverehrung in Worten, Thaten und Ceremonien vorschreiben. Die auf den Nächsten bezüglichen folgen in den sechs übrigen Geboten. Eine für die Theologie sehr gute Eintheilung. — Die Stoiker theilen die Tugend in vier Arten: *prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia*, unter welche Cardinaltugenden sie alle weitern einreihen. Aristoteles hingegen, dem wir auch hier folgen, um zu sehen, wie weit die natürliche Vernunft in der Erkenntniß gelangen kann, zählt auf: *fortitudo, temperantia, liberalitas, modestia, clementia, affabilitas, veracitas, comitas, affectus laudabiles*, i. e. *verecundia et nemesis*, endlich *iustitia*, welche nun durchgegangen werden. Am Schlusse kommen noch die *virtutes intellectivae*, deren Aristoteles fünf nenne, *ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς, σοφία*. Von der heroischen Tugend sey nicht besonders zu handeln, da sie nur ein höherer Grad der gewöhnlichen sey.

S. B. de Loque.

Die populare Moral.

Das älteste popular für Gebildete überhaupt, darum in der Muttersprache geschriebene Werk ist die *Tropologie ou propos et discours des moeurs, contenant une exacte description des vertus principales, desquelles les vrais Chrestiens doyvent estre ornez, et les vices, dont ils doyvent estre purs, et consequemment les devoirs, ausquels ils sont appellees de Dieu* — par B. de Loque, Daulphinois, par Gabriel Chartier 1606. — Er schrieb diese Moral als Pfarrer zu Castetgeloux mit Benutzung des bürgerlichen Rechtes, der Alten, der Kirchenväter, wesentlich aus Gottes Wort schöpfend, in freier Localmethode, die Materien, wie es ihm zweckmäßig schien und am meisten mit den beiden Tafeln des Gesetzes übereinstimmt, in 71 Kapitel vertheilend. Der Standpunct ist streng calvinisch, wie Kap. 7. de la providence sich zeigt. „Niemand könne sagen, daß die Sünden zwar mit Gottes Erlaubniß geschehen, aber daß dieses doch gegen seinen Willen sey; denn katholische Lehrer, welche so sprechen, sind uns keine Autorität. Sie sagen, er erlaube die Sünde, wolle sie aber nicht. Aber so wäre er nicht allmächtig; er erlaubt sie also, indem er sie für einen guten Zweck will. Er ist aber nicht der Urheber der Sünde. Wir pflegen gegen jene katholische Lehre, daß Gott die Sünde erlaube, aber nicht wolle, den Satz aufzustellen, er wolle erlaubend die Sünde zu einem guten Zweck; denn die Schrift sagt es, ebenso daß Gott thätig sey bei der Handlung, jedoch nicht, sofern sie Sünde ist, weil die Instrumente schlecht sind, weil, was Gott in guter Absicht thut, durch des Menschen böse Begierde verunreinigt wird.“ — Auch in der Moral herrscht calvinische Strenge, z. B. Kap. 45. „vom Tanze, wie er heut zu Tage beschaffen ist.“

Diese gründlich geschriebene Moral für Gebildete überhaupt eröffnet ein später sehr reiches Feld von Litteratur, in

welchem Engländer und französische Reformirte, besonders la Placette und Pictet Ausgezeichnetes geleistet haben. Die Erbauungsschriften der Reformirten waren größtentheils nicht dogmatisch, sondern ethisch gehalten und der Standpunct hoch genug, um auch wissenschaftlich Werthvolles zuzulassen. Aus beiden Gründen zeigte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein großes Verlangen der lutherisch-deutschen Welt nach diesen reformirten Erzeugnissen, die in großer Menge, zum Theil von den ersten Theologen, ins Deutsche übertragen worden sind und wesentlich mit gewirkt haben zur praktisch sich vollziehenden Union der Gemüther, gleichwie umgekehrt das Kirchenlied der Lutheraner in die reformirte Kirche deutscher Zunge sich verbreitet hat.

#### 9. Moses Amyraldus.

Die historische oder föderale Methode.

Der berühmte Theologe von Saumur, Moses Amyraut, geb. 1596, gest. 1664, ist eine fast zu große Erscheinung gewesen in der Entwicklung der reformirten Ethik, so daß seine Leistung von den Zeitgenossen nicht hinlänglich gewürdigt worden ist und den Einfluß auf die spätere Litteratur nicht gefunden hat, welchen sie verdient. Es fehlt wohl überhaupt noch an einer genügenden Darstellung dieses Theologen und der ganzen damaligen Schule von Saumur; wenigstens hat Bayle in seinem Artikel Amyraut diese Aufgabe nicht lösen können. Stäudlin (S. 404.) stellt diesen Ethiker sehr hoch und gibt eine Uebersicht derselben, an welche de Wette sich gehalten hat. La morale chrestienne à Mr. de Villarnoue par Moÿse Amyraut, à Saumur, 6 T. 1652—1660, wäre, da sie sehr selten geworden ist, einer allfällig zusammengedrängten Herausgabe wohl würdig und hätte eine Uebersetzung noch mehr verdient als la Placette und Pictet. Damals aber zeigte sich bei den Lutheranern das Verlangen nach reformirter Ethik noch nicht, bei den Reformirten selbst aber wurde

Amyrant's, wie seines Lehrers Camero, dem auch Forbesius folgte, Orthodorie etwas verdächtig wegen des sogenannten hypothetischen Universalismus, der aber bei näherer Untersuchung auf eine unbedeutende formale Abweichung von der calvinischen Lehrweise sich reduciren dürfte, wie ja Amyrant immer behauptet hat, die calvinische Lehre zu theilen. Mehr noch als diese, von den Synoden nie als häretisch erfundene dogmatische Besonderheit möchte Amyrant's Auftreten für den passiven Gehorsam die zur Selbsthülfe geneigten Zeitgenossen geärgert haben.

Reckermann's Trennung von Frömmigkeit und Moral, Waläus' comparative Vergleichung der humanistischen und christlichen Ethik und Amesius' puritanische Zurückweisung der erstern genügen für Amyrant nicht. Er will diese Gegensätze vermitteln und aufheben; es sey ja ein Mangel der aristotelischen Ethik, daß ihre Theologie nicht moralisch und ihre Moral nicht religiös ist. Das Auser- und Vorchristliche faßt er mit dem Christlichen so zusammen, daß er theils die reiche Belesenheit in den Alten auf freie Weise überall benützt und es in die höhere Vollendung der christlichen Anschauung aufhebt, theils dadurch, daß er, die Verschiedenheit der Zeitalter wohl beachtend, die historische oder föderale Methode zum Grunde legt, während es sonst üblich war, die lange Reihe der biblischen Bücher wie ein gleichzeitig gegebenes Gesetzbuch, dessen Extract der Decalogus sey, zu benutzen.

Das Werk ist nicht in schulmäßiger Form geschrieben, wie die Zueignung an den adeligen Freund, welcher kein Theologe war, es schon andeutet; es ist in den Mußestunden lebendig entworfen, in schönem Stil, eine so belehrende als angenehme Lectüre; die Alten führt er an aus dem Gedächtniß, nicht in nachgeschlagenen Citaten. Eine Uebersicht gibt er uns selbst im Eingang und als Rückblick am Schlusse über das ganze Werk, welches er in den Mußestunden während mehrerer Jahre nach und nach geschrieben habe, oft

kaum Zeit erübrigend, aber immer gerne aus abgenöthigt polemisch-dogmatischen Arbeiten zu diesem Werke zurückkehrend. I. S. 11: „Ich beabsichtige im ersten Theile zu zeigen, welche Anweisungen die Natur selbst den Menschen ursprünglich gegeben, um dieselben zur Frömmigkeit und Tugend zu führen, bevor irgend ein Staat oder Gesetzgeber (irgend etwas Positives) vorhanden war. Denn wie der Unterschied von Wahrheit und Lüge nicht in der bloßen Einbildung, sondern in der Natur der Dinge selbst begründet ist, ebenso hat die Natur selbst, nicht bloße Angewöhnung oder gesetzgeberische Klugheit, den Gegensatz von Tugend und Laster gesetzt.“ 12: „Ich muß also zuerst untersuchen, welche Vorschriften die Natur selbst dem Menschen gegeben, und zwar im unversehrten Stande seiner Schöpfung.“ Dieses Zurückgehen hinter alles positive Recht und positive Sitte ist somit ein Aufsuchen der natürlichen, somit allgemeinen ethischen Grundbegriffe. — „Da aber der Mensch von jener Reinheit abgefallen ist in den verderbten Zustand und in Folge hievon ihm Gebiete eröffnet wurden, welche er vorher nicht kannte, so wie gesellige Verbindungen, wie sie im Urstand nicht waren, so will ich im zweiten Theil diese Veränderungen betrachten; (13.) denn die neuern Verhältnisse legen uns Verpflichtungen auf, welche ohne sie nicht da waren. — Drittens sieht Jedermann den Unterschied, welchen Gott in der Erziehung der Menschheit gemacht hat zwischen Völkern, welchen er nichts vor Augen stellte als nur dieses Universum, und hingegen dem Volke, welches er aus Abraham's Nachkommen sich erwählte, um demselben seinen Willen genauer kund zu geben.“ 14: „In Folge dieser besondern Vorzüge mußten sie, die Israeliten, zu den Anweisungen der Natur auch noch die besondern Verpflichtungen hinzunehmen, welche diese göttliche Erziehung ihnen auferlegte. Sind wir nun freilich von vielen jener Gesetze befreit, so bleiben doch auch solche übrig, die uns mit Israel gemein sind. Ich muß also untersuchen,

welches das Maß der Offenbarungen gewesen ist, die Israel vor den Heiden voraus hatte, somit welches die Natur der Frömmigkeit und Heiligkeit, durch die es die Heiden übertreffen sollte." — S. 15: „Wir endlich, über dem, daß wir Menschen sind, und Sünder von Adam her, und ein guter Theil der für Israel gegebenen Vorzüge auch für uns fortbesteht, sind noch Christen; daher wäre meine Moral nicht wahrhaft die christliche, wenn ich nicht auch zeigen würde, was dieser Zustand besonders habe und wozu er verbindlich mache. Ist doch Alles, was den Menschen zur Sittlichkeit zieht, für uns schöner und heller geworden, so daß die christliche Moral die ganze dem Menschen hienieden erreichbare Vollkommenheit darstellt, die früheren Abschnitte hingegen die Anfänge und Fortschritte zu dieser Vollendung. Darum nenne ich das Ganze die christliche Moral, da sie ohne jene Vorstufen nicht zu Stande kommen könnte." Vorhergeschichte wird, wie bei Danaus, eine anthropologisch-psychologische Grundlegung. —

Wir sehen hiermit eine Methode eingeschlagen, welche in etwas unfreierer Weise auch die reformirte Dogmatik bestimmt hat und dort als die föderalistische Methode bei den Coccejanern sich fixirte. — Die der innern Organisation der christlichen Ethik so hinderliche Vertheilung des Stoffes in die zehn Gebote wird ganz verlassen, die christliche Ethik wird als die für die durchgebildete Menschheit überhaupt bestimmte aufgefaßt, daher als von Anfang der Welt an sich entwickelnd und fortschreitend. De Wette urtheilt, daß kein anderer protestantischer Sittenlehrer sich zu einem so freien wissenschaftlichen Standpunkte erhoben habe, wie Amyraut.

Aus der anthropologischen Einleitung geben wir beispielsweise Einiges im Auszug. S. 18: „Die in den Schulen die Moral behandeln, pflegen, dem Aristoteles in der an seinen Sohn Nikomachus gerichteten Ethik folgend, mit Betrachtung der Glückseligkeit zu beginnen, als des letzten Zweckes der menschlichen Handlungen. Dieses nämlich sey die für

praktische Disciplinen sich eignende Methode, die analytische, während in den beschaulichen, welche mit der Erkenntniß des Gegenstandes sich begnügen, der umgekehrte Weg eingeschlagen und von den einfachsten Principien aus, z. B. in der Geometrie von der Linie zur Fläche und zum Körper, fortgeschritten wird, synthetische Methode." 19: „Vorher aber muß ich Einiges über die Natur des Menschen und seine Kräfte vorausschicken, als eine Art Einleitung in die Moral."

„Daß der Mensch das Seyn mit allen Dingen gemein hat, das vegetative Leben mit den Pflanzen, das animalische mit den Thieren, soll mich hier nicht beschäftigen, ich handle ja nicht von denjenigen Kräften der Seele, durch welche die Ernährung, das Wachsthum und die Erzeugung vor sich geht. Alles, was die Physik angeht, lasse ich hier bei Seite und setze, so viel davon für die Moral zu wissen nöthig ist, als allbekannt voraus. — Unter den Vermögen, welche wir mit den Thieren gemein haben, ist das sinnliche Begehrungsvermögen (*appetit sensitif*) fast das einzige, welches hier in Betracht kömmt, da ein guter Theil der Moral von dessen Beherrschung handelt." 21: „Da es aber auf zwei Kräfte Bezug hat, auf die Einbildungskraft und auf den Verstand, welcher dasselbe regieren soll, so will ich davon handeln, wo weiter unten von der Macht der Vernunft über die sinnlichen Begierden zu reden ist. — Hier betrachte ich den Menschen als begabt mit Intelligenz und Vernunft, die ihn weit über die Thiere erheben, (23.) so daß nur er Gott erkennt und den Unterschied von Tugend und Laster. Scheinen auch die Thiere sich etwa in ihren Begierden zu beschränken, so geschieht es aus Ermüdung oder Satttheit oder Furcht u. s. w., nicht aus edler Ueberlegung. — Der Mensch hat zweierlei Seelenkräfte; die einen sind an sich theilhabend an der Vernunft, die andern nicht." 24. „Auf die erstere Seite gehören der Verstand (*entendement*) und der Wille, welcher, da er nicht selbst überlegt, sondern von der Intelligenz abhängt, das vernünftige Begehrungsvermögen heißt

(appetit raisonnable). Verstand und Wille sind unzertrennlich; nicht nur ist der Wille in seinen Verrichtungen abhängig von den Erkenntnissen des Verstandes, sondern er hat gewissermaßen sein Seyn erst von jenem her, und umgekehrt gibt es kein Verstehen, das nicht von einer Willensbewegung begleitet wäre, weil die Gegenstände des Erkennens, je nachdem sie der Liebe oder Verabscheuung würdig erscheinen, ein Begehren oder Verschmähen hervorrufen, so wie es kein Licht gibt, das nicht von etwelcher Wärme begleitet wäre." 25: „Darum haben große Philosophen sogar bezweifelt, ob Erkennen und Wollen zwei Seelenkräfte seyen oder nur Eine Kraft in verschiedener Aeußerungsart gemäß dem Gegenstande, auf welchen hin sie sich bezieht, ungefähr wie dieselbe Hand das Kalte und Warme fühlt und es ergreift oder fortstößt." 26: „Es ist aber eben ein anderes Vermögen, welches tastend fühlt, und ein anderes, welches ergreift oder fortstößt, obgleich dasselbe Subject beides verrichtet. Eine Seele urtheilt durchs Erkennen und begehrt durch das Wollen. Scheint es doch, Gott und die Natur zeigen gerade darin ihren Reichthum, daß, während wir Menschen Ein Werkzeug zu verschiedenem Gebrauche verwenden, wie Aristoteles sagt, das Schwert zum Krieg und zum Opfern, die Natur hingegen für jede Function ein besonderes Organ hat, auf daß die verschiedenen Verrichtungen einander nicht stören. So besonders in der Organisation der Thiere, denn, obwohl ohne Vernunft und Willen, empfangen sie in der Einbildungskraft die Bilder der Dinge, welche der Wahrnehmung ihrer Sinne vorgehalten sind, und durchs sinnliche Begehrensvermögen, als durch eine andere Kraft, nähern sie sich den Dingen oder entfernen sich. — Ist der Wille nun ein vernünftiges Begehren, so muß er durch die Erkenntniß bewegt werden; diese aber kann auf das Begehren wirken nur ihrer Natur gemäß, d. h. durch Vorhaltung der Gründe, welche, in den Dingen selbst enthalten, sie als gut oder böse dem Urtheil darstellen und sie suchen oder meiden machen."



30: „Geheimnißvoll freilich ist die Art, wie die Einbildungskraft im Thier auf das sinnliche Begehren und die Erkenntniß im Menschen auf den Willen wirkt; für die Moral aber ist es gleichgültig, ob sie zwei Vermögen seyen oder nur Eins; immer ist der Wille ein Ergreifen dessen, was wir als gut, ein Verwerfen dessen, was wir als schlecht erfinden.“ —

Dies mag genügen, die ansprechende, klare Darstellung aufzuzeigen. Mit *Amyrant* schließen wir die erste Periode für die Entwicklungsgeschichte des reformirten Moralsystems.

#### 10. Die Philosophie des Petrus Ramus.

Untersuchung ihres Einflusses auf die reformirte Ethik.

Es hat sich ergeben, daß von Zwingli bis *Amyrant* alle Stadien und Momente, durch welche die Moral hindurchgehen mußte, repräsentirt sind. In Zwingli werden für das praktische Reformiren die Grundsätze der protestantischen Moral im reformirten Typus geltend gemacht, Humanismus und Christenthum in unmittelbarem Zusammenhange, wahre Freiheit, auf göttliche Determination gegründet, Zurückgehen auf das absolute Subject, um desto energischer das Leben in Staat, Kirche, Haus und Geselligkeit umzugestalten. Calvin sehen wir den übersichtlichen Entwurf der christlichen Moral bei der Lehre von der Wiedergeburt einschalten, mit der Andeutung, daß dessen Ausführung ein großes Werk für sich wäre. *Danaus* führt dieses Werk aus in unmittelbarem Aufnehmen des humanistisch Ethischen zum christlichen, als dem erst wahrhaften Ethischen. In *Neckermann* sehen wir die Besorgniß, daß durch eine apart und positiv christliche, das Humanistische nur dienend und als Vorarbeit in sich zulassende Ethik die Idee der philosophischen beeinträchtigt werden könnte, darum die Ethik der Philosophie vindicirt, mit freilich nur relativem Werthe, wobei nicht untersucht wird, ob die christliche Lehre nicht doch auch in Dogmatik und Ethik zerfallen müsse. Beides

wird von Amesius und Polanus näher untersucht, indem jener die Ethik als vollkommene, somit für Christen als christliche zurückfordert und darum wie Polanus die christliche Lehre selbst in Glaubens- und Sittenlehre zerlegt, so zwar, daß Amesius eine ausschließende Stellung gegen die philosophische Ethik einnimmt, Polanus aber sie immer noch als etwas Berechtigtes voraussetzen kann. Waläus, die nicht recht erreichte Vermittelung zugestehend, hilft sich mit einer eklektisch-comparativen Ethik, was mehr nur Vorarbeit seyn kann. De Roque eröffnet die populäre Ethik für Gebildete überhaupt. Alle diese Entwicklungen fallen der Zeit nach vor die Arbeit des Galixtus, so daß für eine Vergleichung mit analogen Arbeiten lutherischer Theologen nichts gegeben ist, als was von Welt ans Licht gezogen wurde, das Werk des schleswigschen Generalsuperintendenten Paul von Eizen. Amyrald endlich faßt gleichsam alle dagewesenen Momente zusammen, schreibt für die Wissenschaft und für höher Gebildete überhaupt, faßt das Christliche als das durch die Vorstufen des begriffsmäßig Natürlichen, des empirisch corrupten Menschlichen bei den Heiden, des pädagogisch theokratischen bei den Juden vorbereitete durchgebildet Ethische auf, und durchbricht die hemmende Eintheilung nach dem Dekalogus.

Eines ist noch übrig, die Nachweisung, daß dieser großartige Entwicklungsgang der Ethik in der protestantischen Kirche selbständig, von keiner Zeitphilosophie irgend wesentlich bestimmt, sich durchgearbeitet hat. In dieser ganzen Periode ist keine Philosophie, welche auf die Ethik der Theologen schon hätte Einfluß üben können, aufgetreten, als die von Petrus Ramus (de la Ramée), geb. 1515 in der Picardie, ermordet bei der pariser Bluthochzeit 1572, dessen Philosophie allerdings auf mehrere reformirte Theologen eingewirkt hat. Auf einer Reise durch Zürich (1568) wurde Ramus sehr gefeiert von Bullinger, Josua Simler, Gualter, Ludwig Lavater, in Heidelberg, wo er am reformirten Gottesdienst

und Abendmahl theilgenommen, vom Pfalzgrafen und den Theologen. Bern war ihm so günstig, daß es seine und die lausanner Professoren anwies, sich der Logik des Ramus zu bedienen a).

Diese Sympathien fühlte man für Ramus, weil er, wie Ludw. Vives, geb. zu Valencia 1492, gest. 1540, Freund des Erasmus, und wie Ramus Freund und Biograph Rudomar Taláus, die heftigste Bekämpfung des Scholasticismus und des scholastisch mißbrauchten Aristoteles selbst repräsentirte; eine sehr begreifliche Richtung. Die hergebrachte Theologie gründlich verabscheuend, wollte man durchaus Alles, was in ihr mitgewirkt hatte, beseitigen, somit auch den Aristoteles, welchen diese heftigen Leute nicht von dem scholastisch mißbrauchten zu unterscheiden wußten. Es lassen sich zwei Richtungen dießfalls nachweisen, theils eine mehr praktische, einfachere Theologie, theils eine wissenschaftlich sorgfältigere, den gereinigten Aristoteles mit benutzende. In der erstern Linie steht Luther, die Mystiker, die Föderalisten, die Versuche selbständiger neuer Philosophie, Ramus, Baco, Cartesius; in der letztern Melancthon, Beza, Keckermann, Martini, die mehr scholastischen Theologen. Hören wir, bevor wir Ramus selbst nachsehen, das beachtenswerthe Urtheil Keckermann's, um den Einfluß des Ramus auf die reformirten Theologen zu verstehen.

Keckermann in den Op. I. abgedruckten praecognitis II. logicis bedauert, daß des Ramus philosophandi ratio in den meisten Provinzen Deutschlands, in England und Schottland Eingang gefunden, während doch ihr Ruf in Italien, Spanien und Frankreich ganz unbedeutend sey und Beza b), Ursinus, Paráus, diese gefeierten Theologen,

a) Rami vita a Theophilo Banosio, Francof. 1576.

b) Beza bekämpfte auf einer Synode in Frankreich die Bemühungen des Ramus, statt der Consistorien eine rein demokratische Kirchenverfassung einzuführen, 1572 in Nimes, und nennt ihn pseudodialecticus.

wider die Philosophie des Ramus sich erklärt hätten. Während die Ramisten in Hessen bevorzugt wurden, hinderte Scaliger ihre Verbreitung in Holland, wie Maresius bezeugt in der praefatio indiculi praecipuarum controversiarum theologiarum adversus Wittichium (den Cartesianer). — Reckermann sagt a. a. D. S. 113 f., „des Ramus Berühmtheit sey verknüpft mit der Verdrängung der berühmtesten Sterblichen, wie seine Briefe, Reden und animadversiones in Aristotelem bewiesen, die er 1543 herausgegeben und die zu Basel 1575 wieder gedruckt worden seyen. Indes wäre er nicht der Erste gewesen, welcher den Aristoteles angriff und ihm sogar das Heidenthum vorwarf, das er doch nie gebilligt. So viel er sehe, erhebe Ramus drei Hauptanklagen: 1) daß Aristoteles keine Methode habe, 2) viel Ueberflüssiges und Tautologisches gebe und 3) meist Falsches. Zu diesem Urtheil hätte Ramus nicht kommen können, wenn er des Aristoteles Schriften, statt aus den Erklärungen der Scholastiker und Sorbonisten, aus seiner eigenen Absicht und dem ganzen Organismus der peripatetischen Philosophie zu verstehen gesucht hätte. Aber was die gerechteste Indignation gegen die Scholastiker sage, habe Ramus aufs ungerechteste wider Aristoteles ausgelassen. Ob dieser daran schuld sey, daß seine Schriften vielfach entstellt auf uns gekommen sind, oder ob er nicht das Recht gehabt, Stil, Geschmack und Methode nach Art seines Zeitalters zu handhaben? Die Philosophie des Ramus überschätze sich selbst und genüge den höhern Anforderungen der Wissenschaft nicht; er vermenge die Metaphysik und Logik, es fehlen ihr Grundprincipien, die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern, ja vom Seyn überhaupt, von dem, was aller Dinge Einheit bilde, werde gar nicht gehandelt, eben so wenig das rein begriffliche Erkennen vom empirisch-sensuellen unterschieden; Alles werde in einer und derselben Methode des Syllogismus behandelt.“ 126: „Bei alldem habe Ramus doch auch seine Verdienste, die unerschütterliche Bekämpfung

der scholastischen, zu seiner Zeit in Paris lehrenden Pseudo-peripatetiker; seine philosophische Häresie habe Veranlassung gegeben, die aristotelische Philosophie genuiner darzustellen; er habe das Studium der Eloquenz gefördert, endlich auf einfache, lucide Methode gedrungen, ohne aber hiefür so viel zu leisten wie *Vives*,“ was durch beider Vergleichung nachgewiesen wird.

Ohne Zweifel wird Jedermann zustimmen, daß *Ramus* durch seine allerdings einfache Dialektik, welche zuerst eine Topik und Inventionlehre, dann die Disposition, dann die Uebung abhandelt, den *Aristoteles* nicht ersetzen kann. Indem *Reckermann* die Bearbeiter der Logik seit *Ramus* aufzählt, eine Logik z. B. von *Hospinianus* 1557, *Hyperius Topik* 1565, die Logik des *Ursinus* 1586, eine ausgezeichnete Erläuterung des aristotelischen Organon, die Logik des *David Paráus* 1589, die des ausgezeichnetsten unter den marburger Theologen, *Goclenius* 1591—1598, des *Polanus* 1593, und des *Elementis Timplerus*, seines Collegens in Heidelberg, bemerkt er einzig von *Polanus*, daß er als Anhänger des *Ramus* geschrieben, jedoch auch den *Aristoteles* mit benutzt habe. Da nun *Polanus* gerade als Urheber der Zertheilung des christlichen Lehrganzen in *de fide et de bonis operibus* genannt worden ist, so könnte in Frage kommen, ob dieses von *Ramus* entlehnt gewesen. *Amesius* hat gleichzeitig ebenfalls *de fide et observantia* eingetheilt und Spätere, wie *Pet. Mastricht*, sich hiefür auf den letztern berufen; *Polanus* selbst verweist für diese Methode auf *Biblisches*, *Kirchenväter*, *Beza*, *Danáus* und den heidelberger *Katechismus*, somit zum Theil auf Gegner des *Ramus*; dennoch mögen *Amesius* und *Polanus* durch ihn zu dieser Methode veranlaßt worden seyn, da auch beider Ausführung des theologischen Systems vielfach an ihn erinnert.

Wir müssen indeß diesen Philosophen selbst nachsehen, wenigstens so weit er selbst auf die christliche Theologie

Einfluß gesucht hat. Der Widerwille gegen die Subtilitäten der Schule und gegen den von ihr behandelten Aristoteles selbst führte auf den Versuch einer populärern Weise des Philosophirens. Die Dialektik, nur als ars bene dicendi gefaßt, sollte Logik und Rhetorik verbinden a). Da dieses oben schon von Keckermann beurtheilt ist, so interessirt uns nun eine andere Schrift, Petri Rami commentariorum de religione christiana libri 4. Francof. 1576.

„Die Theologie ist ihm S. 6. doctrina bene vivendi, i. e. deo, bonorum omnium fonti, congruenter, was die Ethik der alten Philosophie nicht erreicht habe. — 1. Am wenigsten unter allen Wissenschaften dürfe die Theologie scrupulosa scholasticis quaestionibus aut spinosa, sie am meisten müsse popularis seyn und dabei splendida et illustris, weil sie so mannichfaltigen Inhalt habe und aus jedem genus orationis bestehe, aus divinis oraculis, propheticis responsis, poeticis carminibus et psalmis, historicis exemplis; 2. daher denn wirklich den ausgezeichnetsten Kirchenvätern in sacris studiis elegantior et urbanior philosophia gefallen habe zur empfehlenden Darstellung des aus dem alten und neuen Testament abzuleitenden Stoffes. Die Scholastiker hingegen, dieser edeln Kunst unkundig, hätten ihre monströsen Meinungen ausgeheckt. Endlich aber sey es Zeit, das alte Licht wieder zurückzurufen. 3. Wichtig besonders sey eine klare, einleuchtende Eintheilung und Methode; aber so viele Theologen, so viele Methoden seyen da gewesen, und jeder habe hierin seine individuelle Meinung für berechtigt gehalten, statt einzusehen, daß wie der Syllogismus, so die Methode in einer bestimmten, auf allgemeinen Gesetzen ruhenden Disposition bestehe. Diesen Irrthum der Willkür habe er in seiner Logik widerlegt.“

a) Petri Rami Veromandui institutionum dialecticarum libri 3, ad Carolum Lotharingum cardinalem Guisianum, postrema ed. Parisiis 1550.

„Der rechte methodische Theologe werde der seyn, welcher, den gesetzmäßigen Weg der Methode gehend, die doctrina der disciplina vorangehen lasse und in der doctrina 1) de fide, 2) de fidei actionibus in lege, precatione, sacramentis handle, und alsdann die disciplina, d. h. die doctrinae praxis et politia, erkläre. Wer diese Methode zuerst aufstelle, der erst beleuchte recht alle Theile der Theologie. 4. Daher möge es ihm, der sonst mit anderen Studien beschäftigt sey, aber die vornehmsten Theologen über die Controverspuncte erforscht habe, vergönnt seyn, als Beispiel jener wahren Methode die Hauptzüge der christlichen Lehre zu entwerfen. — Vor Allem müsse man wünschen, daß die Bibel in die Landessprache übersetzt sey, was nur auf öffentliche Kosten der Machthaber und Staaten, unmöglich von wenigen Arbeitern ausgeführt werden könne (!), so wie Ptolemäus für immer sich Ruhm erworben durch die Veranstaltung der Septuaginta. 5. Zweitens wünsche er einen elenchus locupletissimus, in welchem alle wichtigen und unwichtigen Vorschriften, Beispiele oder andere Gegenstände der ganzen heil. Schrift, nicht zwar in alphabetischer, aber in methodischer Ordnung auf die einzelnen Lehrstücke vertheilt und so der ungeheuere Wald von Materien brevibus compendiariisque numerorum notis zusammengefaßt wäre.“ —

Es ist merkwürdig, wie dieser Erz-Antischolastiker die Grundlagen, aus denen alles scholastische Unwesen entstanden ist, wieder herbeiwünscht, eine mit öffentlicher Autorität aufgestellte Bibelübersetzung, die den Urtext verdrängt hätte, — sodann ein theologisches Reallexikon „nach Art der Verbalconcordanzen“, wie es in den Sentenzbüchern war angestrebt worden, wodurch aller wahren Theologie ein Ende gemacht und der Dilettantismus zur Herrschaft gebracht würde, falls er nicht glücklich durch eine neue subtile Scholastik verdrängt würde! Ramus verwechselt, was ihm als

theologischen Laien Bedürfnis wäre, mit den Bedürfnissen der Theologie.

S. 7: „Die Theologie als geoffenbarte Lehre von Gott sey in beiden Testamenten zusammengefaßt, welche Eine regula pietatis haben, die Vergebung der Sünde durch Christus, im A. T. verheißten, im N. T. gegeben.“ 8: „Beide seyen nur graduell verschieden, substantziell Ein Ganzes, enthaltend die Regel zur Leitung des glückseligen Lebens.“ — 10: „Die Theologie bestehe fide in deum et fidei actionibus. Die menschliche Philosophie bestehe in Betrachtung der Weisheit und in Ausübung der fortitudo, temperantia et iustitia, welche erst von der Theologie vollendet werden durch den Glauben.“ — Der Glaube wird nun nach dem apostolischen Symbolum abgehandelt. Alsdann folgt das zweite Buch de lege. „Im ersten sey de fide, summa beatae vitae contemplatione et sapientia die Rede gewesen, im zweiten nun de actionibus fidei totaque hominis erga deum observantia zu handeln.“ 100: „Wie Gott die actio fidei haben wolle, sage er uns selbst, sie bestehe in obedientia legis, in precatione et sacramentis. Das Erste, das Gesetz, sey im Dekalogus zusammengefaßt“, nach welchem der Abschnitt nun behandelt wird. — Das dritte Buch de precatione. 203: „Atque haec est privatae fidei actio in obedientia legis, cuius offensae ac violatae medicina quaedam in precatione sequitur. Denn das Gesetz sey streng und seine Forderung gehe über unsere verderbten Kräfte hinaus. Daher sey die Heiligung des Gebetes nöthig ad creditorem propitiandum (nicht sehr evangelisch!). Precatio est actio fidei, qua ad cultum legis praestandum et sanctae vitae necessaria adiuventia consequendum misericordiam dei imploramus.“ Es wird nun nach dem Unser Vater abgehandelt. Das vierte Buch de sacramento. 257: „Sacramentum est publica fidei actio sensili signo solemnique ritu



ecclesiae suae a deo ad Christi mortem commemorandum eiusque fructum participandum institutum." 264: „Est militiae christianae signum et arrhabo stipendii, gratiae signum et tessera professionis. Es gibt nur zwei, Taufe und Abendmahl." 284: „Coena est sacramentum, quo actis deo gratiis pane et vino utimur ad profitendum nos Christi corpore crucifixo sanguineque fuso in aeternam vitam sustentari." 313: „Christus beneficium suae mortis per fidem nobis communicat in coena; interim corpore est in coelo, spiritu animas nostras vegetat et vivificat, interim re ipsa supra coelos sedet ad dextram patris. Die corporalis praesentia sey ein commentum, die Einsetzungsworte tropisch, wie bei der Taufe, (317.) peccati corpus exuere, Christo una crucifigi. Die Messe sey zu verwerfen." —

Diese Uebersicht zeigt, daß Ramus allerdings übertriebene Vorstellungen von seiner Methode hatte, welche so ziemlich die einfache Methode vieler Katechismen gewesen ist. Wie der Dekalogus die christliche Pflichtenlehre, so wird das Apostolicum die Glaubenslehre in ihrer Entfaltung von innen heraus nur hindern, da beide Formeln auf wissenschaftliche Eintheilung gar keinen Anspruch machen. Wohl aber mögen Polanus und Amesius, zwar im Bewußtseyn, daß sie einer von Alters her üblichen und in der Natur der Sache liegenden Eintheilung folgen, von Ramus angeregt worden seyn, wenn sie die christliche Doctrin in den Abschnitt de fide et de fidei observantia eintheilen, so daß Ramus Einfluß auf die üblich gewordene Unterscheidung von Dogmatik und Moral gehabt hat. Dieß ist aber so wenig ein Einfluß von außen her auf die Theologie gewesen, daß Polanus mit den Alten auch einige Gegner des Ramus für diese Eintheilung anführt, welche ja nichts Anderes ist, als das Analoge zur Unterscheidung der theoretischen und praktischen Philosophie. Immerhin war der

Versuch einer selbsterzeugten, einfacheren Philosophie beachtenswerth, und die Sympathien der Zeit konnten sich auf doppeltem Wege befriedigen, entweder indem man sich an diesen Versuch angeschlossen, der nur die gewöhnlichen Vorstellungen ordnete, oder indem man den Aristoteles und Plato vorzog, aber gegen deren scholastische Entstellung protestirte, wie Keckermann. Wie Ramus, so haben Baco, geb. 1561, Campanella, geb. 1568, gestrebt, eine Philosophie auf Natur und Erfahrung selbständig aufzustellen, und Grotius, geb. 1583, sein Natur- und Völkerrecht versucht. Durchgreifend hat aber erst Cartesius gewirkt und namentlich die reformirte Theologie bedeutend bestimmt. Von Ramus gilt wohl Scaliger's Urtheil: magnus fuit vir, sed magni nimis fit. Die Frage über das Entstehen der Sünde im Verhältniß zur göttlichen Vorsehung z. B. behandelt er ganz unphilosophisch und nur popular; auch seine mathematischen Leistungen haben nichts Entscheidendes gewirkt.

---