

**Zeitschrift**  
für die  
**Historische Theologie.**

---

In Verbindung  
mit der  
von **C. F. Illgen** gegründeten  
**historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig**  
herausgegeben  
von  
**Dr. Christian Wilhelm Niedner,**  
ordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig.

---

**Band 1846.**

---

Leipzig: .  
**F. A. Brockhaus.**  
1846.

## Inhalt des Jahrganges 1846.

### Erstes Heft.

	Seite
I. Vortagung zur akademischen Gedächtniß-Feier Luthers an seinem dreihundertjährigen Todestage am 18. Februar 1846 in der Universitäts-Aula zu Leipzig. Vom Herausgeber .....	3
II. Ueber einige Denkmäler der königl. Museen zu Berlin, von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Ein Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Kunstverein zu Berlin, den 16. Februar 1846, von Ferdinand Piper, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin.....	37
III. Victor Cousin über die erste Periode der Scholastik. Dem wesentlichen historischen Inhalte nach mitgetheilt von Dr. Joh. Georg Vitus Engelhardt, Kirchenrath und Professor der Theologie zu Erlangen.....	56
IV. Beiträge zur Geschichte der dänischen Kirche im Mittelalter, nach ungedruckten Urkunden aus den päpstlichen Archiven. Von Dr. Heinrich Nikolaus Clausen, ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Kopenhagen.....	134
V. Kirchengeschichtliche Miscellen. Kraftworte aus dem Reformationszeitalter. Mitgetheilt von Dr. theol. Christian Adolph Pescheck, Diakonus in Bittau .....	166

### Zweites Heft.

VI. (I.) Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's. Nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet von Dr. Ernst Anton Kewald, Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.....	171
VII. (II.) Einführung und Fortgang der Reformation in Schweden bis auf den Reichstag zu Westerbås 1527. Von Dr. ph. Peter Erik Lhysselius, Ober-Lehrer der Geschichte an der königlich-schwedischen Kriegsakademie .....	238
VIII. (III.) Der freie Protestantismus im Fürstenthum Anhalt. Eine historische Skizze von Dr. J. C. G. Johannsen, Hauptpastor an der deutschen St. Petri-Kirche in Kopenhagen .....	269

## Drittes Heft.

	Seite
IX. Ueber die allmälige Verwandlung der ursprünglichen israelitischen Staatsverfassung in eine Monarchie. Von Gustav Eduard Müller, Pfarrer in Görlsdorf bei Schönfließ in der Neumark. Aus dessen literarischem Nachlasse . . . . .	339
X. Ueber den neu-hebräischen Begriff <i>ברוך הוא</i> und die mit ihm verwandten Vorstellungen. Von Dr. ph. Wolfgang Wessely, öffentl. Religionslehrer der Israeliten an der Universität Prag . . .	364
XI. Ueber die Christologie des Beryllus von Bostra. Von Heinrich Otto Friedrich Fock, Licentiat der Theologie und Privatdocent an der Universität Kiel . . . . .	376
XII. Die Lehre des Eusebius von Cäsarea über die Gottheit des Sohnes. Aus der Demonstratio Evangelica dargestellt von Dr. ph. Chr. Rud. Wilh. Klose, Privatgelehrtem in Hamburg . . . . .	395
XIII. Das Dogma vom heiligen Geist bei den Häretikern des Mittelalters. Dargestellt von Dr. Christoph Ulrich Hahn, Diakonus und Director zu Bönnigheim in Württemberg . . . . .	401
XIV. Luthers Hausrechnung, nebst zwei Briefen. Aus dem dresdener Staats-Archiv mitgetheilt von Lic. theol. Johann Karl Seidemann, Pfarrer in Eschdorf bei Dresden . . . . .	411
XV. Zwei noch ungedruckte Briefe Melancthon's: mit Erläuterungen von Dr. th. Christian Wilhelm Spieker, Superintendent in Frankfurt a. d. D. . . . .	425
XVI. Dreizehn ungedruckte Briefe Melancthon's; aus dem Archiv des protestantischen Seminars zu Straßburg herausgegeben von Dr. th. Carl Schmidt, Professor am protest. theol. Seminar in Straßburg . . . . .	433
XVII. Edelmanns Leben. Nach ihm selbst beschrieben von Dr. ph. C. Rud. Wilh. Klose, Privatgelehrtem in Hamburg . . . . .	443
XVIII. Verbreitung der evangelischen Lehre, ihre Schicksale und Folgen, im Stift Fulda und in den angrenzenden Orten der buchonischen Ritterschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation von Georg Franz Büff, Pastor in Völkershäusen bei Bacha im Weimari'schen . . . . .	470
XIX. Miscellen . . . . .	492
A. Mitgetheilt von Eduard Schmid, Pfarrer in Piffelbach im Großherzogthum Weimar.	
B. Mitgetheilt von Dr. th. Carl Eduard Förstemann, Professor und Bibliothekar in Halle.	
C. Mitgetheilt von Dr. th. C. A. Peschek, Diakonus in Bittau.	

**Viertes Heft.**

	Seite
<b>XX.</b> Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's. Nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet von Dr. Ernst Anton Lewald, Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg. (Fortsetzung aus dem 2. Heft von 1846.) .....	503
<b>XXI.</b> Eckard zum Drübel, ein elsassischer Landadelmann, als Literator und Beförderer der Reformation aus seinen Schriften dargestellt von Timotheus Wilhelm Köhrich, Pfarrer zu St. Wilhelm in Straßburg .....	531
<b>XXII.</b> Die Kirchenspaltung im Waadtlande. Darstellung der Thatfachen und Sammlung der Actenstücke vor und seit der Entlassung des größern Theils der Pastoren und Geistlichen der Nationalkirche im Waadtcanton im J. 1845. Veröffentlicht durch Ch. Baup, evangelischen Prediger, auf Verordnung der Commission, welche durch Beschluß der Versammlung von den am 12. Novbr. 1845 zu Lausanne vereinigten und entlassenen Geistlichen ernannt worden. Nach dem Französischen, mit Anmerkungen, von Dr. ph. und Lic. theol. Ernst Friedrich Leopold, Gymnasiallehrer in Baugen .....	559
<b>XXIII.</b> Beleuchtung und Widerlegung der Gründe, mit welchen die römische Partei die Verfolgungen und Bedrückungen des Protestantismus in Schlesien im 17. Jahrhundert vertheidigt. Von Joh. Samuel Eichler, Superintendent zu Raudten in Nieder-Schlesien .....	653

## I.

# Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's.

Nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet

von

**Dr. Ernst Anton Lewald,**

Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

In verschiedenen Lebensbeschreibungen Wycliffe's, wie auch in größern kirchengeschichtlichen Werken finden sich Skizzen seines Lehrbegriffs mit den Belegstellen, wobei vornehmlich die mit seiner reformatorischen Tendenz unmittelbar zusammenhängenden Lehren und Grundsätze, die Differenzpunkte zwischen ihm und der herrschenden Kirche seines Zeitalters ins Auge gefasst sind. Mehr als dieses gibt die wohl angelegte, mit Auszügen und wörtlichen Allegaten aus Wycliffe's noch ungedruckten Schriften reich ausgestattete Biographie von Vaughan. (S. zunächst das achte Kapitel im 2. Bande, S. 226 ff.). Der Versuch einer in systematischer Beziehung noch etwas durchgearbeitetern, mehr auf das Eigenthümliche der scholastischen Begriffsbildung eingehenden und gewisse philosophisch-dogmatische Grundgedanken Wycliffe's genauer entwickelnden Darstellung seiner Glaubenslehre, wie wir ihn hier mittheilen, wird hoffentlich nicht unwillkommen sein.

Die Hauptquelle für diesen Gegenstand der historischen Forschung sind die von Wycliffe in vorgerücktem Lebensalter verfassten<sup>1)</sup> *libri IV dialogorum*, auch *Triologus* betitelt<sup>2)</sup>); ein Werk, dessen

<sup>1)</sup> Daß sie nicht früher als im Jahr 1382 geschrieben, oder in ihre jetzige Form gebracht sein können, beweiset die des Erdbeben-Conciliums erwähnende Stelle libr. IV. cap. 36.

<sup>2)</sup> Ein Dreigespräch, in welchem zuerst „Alithia“ als gründlicher, besonnener Theologe spricht, sodann „Pseudis“ als ungläubiger Sophist ihre Einwendungen vorbringt, und zuletzt „Phronesis“ als subtiler und reifer Theologe entscheidet, was das Wahre sei. — Unter den beiden Ausgaben haben wir die erste, im J. 1525 (vermuthlich zu Basel) erschienene hier zum Gebrauche vorgezogen; die andere (Francof. et Lips. 1753, 4.) ist ein bloßer Abdruck von jener, in welchem selbst offenbare Druck- oder Abschreibefehler nur selten verbessert sind.

vielfach trefflicher Gehalt noch mehr ansprechen würde, wenn es nicht durch seine schlechte Beschaffenheit in Absicht auf Styl und Composition den Leser leicht abschreckte<sup>3)</sup>. Aus diesen Mängeln desselben, besonders der oft ordnungslosen, desultorischen Behandlung der Materien in Disputationen, die nicht immer zu einem bestimmten Abschlusse gebracht werden, — erklärt sich, daß es selbst für den vorliegenden Zweck bisher noch nicht in allen seinen Theilen gehörig benützt ist. Indem wir das Wichtigste von dem, was in dieser Beziehung noch zu thun ist, hier nachzuholen suchen, werden wir uns bemühen, den Gedankengang in den einzelnen Gesprächen so zu verfolgen, daß überall der Hauptfaden der Discussion festgehalten wird. Manche überfeine scholastische Distinctionen und spitzfindige Zweifelsfragen, welche der Verfasser nur zur Sprache bringt, um sie zurückzuweisen<sup>4)</sup>, lassen wir bei Seite liegen.

Zu dem *Triologus* kommen als Quellen hinzu: die *Inedita* oder Bruchstücke von solchen bei Lewis und Vaughan<sup>5)</sup>; ferner einzelne schon früher im Druck erschienene Schriften Wycliffe's, wie das *ostiolum* oder *wicket*, die Abendmahllehre betreffend. (Norimb. 1546. 8.) Für die

<sup>3)</sup> „Obwohl scholastisch und durch Sprache und Form sehr rauh und schwierig, doch eine der gedankenreichsten Schriften jener Zeiten.“ Baumgarten-Crusius, Handb. d. Dogmengesch. 1, S. 516. Anm. — Man lese darüber auch die Vorrede des Humanisten oder classisch gebildeten Theologen, welcher die Ausgabe von 1525 besorgt hat.

<sup>4)</sup> Sein oft plötzliches Abbrechen in solchen Fällen wird von Baur (die christl. Lehre v. d. Dreieinigt. u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickl., Thl. II, S. 92 ff.) sehr treffend daraus erklärt: daß Subtilitäten der Art seinem heßblickenden praktischen Geiste nicht zusagen konnten; daß sein natürliches Gefühl für die einfache religiöse Wahrheit sich gegen das weitere Eingehn in dieselben sträubte; ohne daß er es doch vermocht hätte, sich von der Auctorität der hergebrachten scholastischen Lehrbestimmungen innerlich so loszureißen, wie es sonst in seinem Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit von äußerem Zwange lag. Offenbar aber drückt sich Baur zu allgemein aus, wenn er sagt: man sehe wohl, daß Wycliffe sich in solchen Erörterungen auf einem ihm fremden Boden befinde, er habe zu wenig ein speculatives Element in sich gehabt, u. dgl. Die Vergleichen der Menschwerdung Gottes mit der Verbindung von Seele und Leib bei dem Menschen, kein Meisterstück der Speculation oder dialektischen Kunst, wie wir gern zugeben, wird bekanntlich auch von dem tief sinnigen Augustin zu Hülfe genommen, wo es ihm darum zu thun ist, die Möglichkeit der Vereinigung der beiden Naturen in Christo irgendwie begreiflich oder anschaulich zu machen.

<sup>5)</sup> J. Lewis, *The history of the life and the sufferings of John Wiclif*, neue, verb. u. verm. Aufl., Oxford 1820. 8. — Rob. Vaughan, *The life and opinions of J. de Wycliffe*, 2te sehr verb. Aufl., Lond. 1831. 2 voll. 8. — Außerdem sind zu benützen: Baber, *The new testament translated from the Latin in the year 1380 by J. Wiclif*: Lond. 1810. 4. maj. — De Ruever Groneman, *Diatribes in Joh. Wicliffi vitam, ingenium, scripta*: Traj. ad Rhen. 1837. 8. — Engelhardt, *Wycliffe als Prediger*: Erlangen 1835. 8.

Kenntniß der dialektischen Begründung seines Realismus (s. Dialog. libr. I, cap. 8 sqq.) würde die Herausgabe seiner bis jetzt nur im Manuscript vorhandenen Schrift *De universalibus* von Wichtigkeit sein.

## Erstes Hauptstück.

Von den Quellen der christlichen Religionserkenntniß, und vom Glauben als einer eigenthümlichen Ueberzeugungsweise.

### I. Die heil. Schrift als Glaubensnorm.

Das allgemeine, formale Lehrprincip, auf welchem der Protestantismus ruht, war ausgesprochen, und der Keim der Reformation begann sich allmählig zu entwickeln, sobald durch das Wiederaufleben des ungeheilten und ungeschwächten Ansehens der heiligen Schrift die in den Jahrhunderten des Aberglaubens und der Priesterherrschaft fast versiegte Erkenntnißquelle des lauteren Christenthums von neuem geöffnet wurde. Unserm Wycliffe gebührt der Ruhm, einer der Ersten zu sein, welche es in offenem Widerstreite mit den Interessen der Hierarchie und den von ihr angenommenen und sanctionirten Grundsätzen beherzt gewagt haben, die Rechte der Bibel gegen das beschränkende Uebergewicht der Lehrerauctoritäten und kirchlichen Satzungen wieder geltend zu machen. Die heiligen Urkunden, welche er auch das „Gesetz Christi“ nannte, stehen in seiner Schätzung ungleich höher, als jede spätere kirchliche Lehrnorm oder Gesetzesquelle; und er erklärt es aus einem Mangel an gläubigem Sinn<sup>1)</sup>, daß sein Zeitalter anders hierüber denken konnte. „Wir glauben nicht aufrichtig an den Herrn Jesus Christus“, dies sind seine Worte; „sonst müßten wir aus fruchtbarem Glauben zu der Einsicht und Ueberzeugung gekommen sein, daß die Auctorität der heil. Schrift, besonders unseres Evangeliums, unendlich viel gewichtiger sei, als die irgend einer andern Schrift, welche sich hier etwa noch anführen ließe“<sup>2)</sup>. Christus, der „unmittelbare Gewährsmann der heiligen Schrift“, steht nämlich, wie der Glaube bezeugt, auf einer unendlich höheren Stufe der Vollkommenheit als irgend ein anderer Mensch; also muß das Buch, welches sein Gesetz,

<sup>1)</sup> *Dialog. l. III. c. 31. fol. 97. Alith.*: Videtur enim quod fides scripturae habet hodie plurimos impugnantes, et ex causa multiplici paucos ejus sententiam ponderantes. *Phrones.*: Experimento didici, quod verum sentias: nec dubito quin infidelitas sit in causa. Von den Widersachern des Schriftglaubens wird ebenbas. weiter unten etwas bestimmter gesprochen, wie wir sehn werden.

<sup>2)</sup> Non enim sincere credimus in Dominum J. C., cum, hoc dato, ex fide fructuosâ teneremus, quod scripturae sacrae et specialiter evangelii nostri auctoritas sit infinitum major quam auctoritas scripturae alterius signandae.

seine Lehre enthält, in demselben Maße den Vorzug vor jeder andern Religionschrift verdienen<sup>3)</sup>. Das Fundament dieser Materie, setzt er hinzu, bestehe in dem Glaubensartikel, daß Christus „Gott sei und Mensch geworden, und so, wie es das Evangelium berichtet, unter den Menschen gelebt, und seine Schreiber, die Evangelisten, dazu bestellt habe, das Gesetz Christi und den katholischen Glauben zu verfassen“<sup>4)</sup>. Die heilige Schrift ist daher auch, nach seinem Urtheil, im höchsten Grade „authentisch,“ — d. h. in seiner Sprache, sie ist die unmittelbare Quelle der von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheiten; — während die Schriften „anderer großen Lehrer, wie ächt sie auch immer sein mögen,“ für ihn „apokryphisch“ sind, und „keinen Glauben verdienend, als, inwiefern sie sich auf die Schrift des Herrn stützen“<sup>5)</sup>. Denn in dem Lehrinhalte jener „Privaturkunden“ sind die Glaubenssätze der Bibel nur implicirt<sup>6)</sup>; Schriften der Art können das Wahre, können aber auch Falsches, bloß Täuschendes enthalten<sup>7)</sup>. Dagegen ist die heilige Schrift in allen ihren Theilen höchst wahrhaft, wie ihr Name bezeugt: denn heißt sie mit Recht die heilige, so muß ihr Inhalt dem Sinne und Geiste Jesu Christi entsprechen, welcher Sinn in keinem Stücke falsch sein oder täuschen kann<sup>8)</sup>. (Das Ansehen des Alten Testaments stützt sich bei Wycliffe auf die Betrachtung, daß „Christus alle Bücher des alten Gesetzes, die von dem Rechtgläubigen anzuerkennen seien, entwe-

<sup>3)</sup> *Ibid. infr.*: Ut auctor proximus ad auctorem, sic liber ad librum. Sed ex fide Christus, auctor proximus scripturae sacrae, est infinitum praestantior quam homo alius; ergo liber suus, vel scriptura quae est lex sua, proportionabiliter se habet ad quamcunque aliam assignandam.

<sup>4)</sup> . . . et quod scribas suos, evangelistas, ad exarandum legem Christi et fidem catholicam ordinavit. *Ib. pag. vers.* Vergl. das Vorwort zum Matthäus (nach Hieronymus) in Wycliffe's englischer Uebersetzung des N. T., wo es heißt: Though manye men han written the gospel four oonli, that is Matheu, Mark, Luyk and Joon han the witnessyng of autorite, etc. Bemerkenswerth ist übrigens, daß er die vier ersten Verse des Lukas-Evangeliums in der Uebersetzung (s. *Barber*, p. 55.) ausgelassen hat.

<sup>5)</sup> *Dial. l. l.* Unde scripta aliorum doctorum magnorum, quantumcunque vera, dicuntur apocrypha; nec sunt credenda, nisi de quanto in scripturâ Domini sunt fundata.

<sup>6)</sup> *Ib. infr.* Isti particulares codices cum suâ sacrâ sententiâ sunt implicite fides scripturae; — „gleichwie der Satz, daß die geweihte Hostie realiter der Leib Christi sei, auf eine unentwickelte Weise den ächten Glauben der Kirche ausspricht (est implicite fides ecclesiae),“ fügt er hinzu. (Ueber Letzteres vergl. *libr. IV, c. 2 u. 7.*)

<sup>7)</sup> quia suppositâ veritate narrati (so z. B. *st. suppositi*) . . ., tunc est ita; et suppositâ falsitate narrati, tunc potest esse illusio.

<sup>8)</sup> quia si sit scriptura sacra, tunc habet sententiam pro sensu J. Christi. Et ille non potest esse falsus, nec aliquid in sensu decipere.

der im Allgemeinen oder im Besonderen allegire;" und er räumt „sämmtlichen Büchern des neuen und des alten Gesetzes gleiche Auctorität" ein, nach der Ueberzeugung, daß ihr Inhalt von dem heil. Geiste eingegeben sey<sup>9)</sup>. Jede Wahrheit, bemerkt er, mit Hinweisung auf Augustinus *De doctrinâ christianâ*, libr. II. fin., „ist in der heil. Schrift entweder deutlich gelehrt oder angedeutet<sup>10)</sup>. Andere Lehrschriften sind demnach, (wie gesagt) nur insofern von einigem Gewicht und Werth, als ihre Sätze aus der Bibel geschöpft sind. „Weil nun aber der heilige Geist verlangt, daß unser Gemüth sich nicht zerstreue und auf vielerlei Dinge heste, sondern auf das Eine was Noth thut gerichtet sei: so ist es sein Wille, daß die für alle Welt bestimmten Bücher des neuen und alten Gesetzes studirt und gelesen werden, und man sich nicht mit andern zu schaffen mache“, die, wie viel Wahres und Schriftmäßiges auch in ihnen vorkommen mag, doch immer nur relative und eingeschränkte Gültigkeit haben<sup>11)</sup>. Augustinus in dem zweiten seiner Bücher *De ordine* gibt selbst die gute Lehre, Niemand möchte seinen Schriften oder Worten glauben, ausser inwieweit sie sich auf die Bibel gründeten<sup>12)</sup>. Und sonder Zweifel ist von den Schriften anderer heiligen Lehrer eben so zu urtheilen; um wie viel mehr also von den Schriften der römischen Kirche

---

<sup>9)</sup> *ib. infr.*: Et ita parâ auctoritatis sunt omnes codices novae legis et veteris, de quanto credimus, quod suae sententiae a spiritu sancto emanarunt. — Die Apokryphen des A. T. scheidet er, wie manche rechtgläubige Katholiken vor dem tridentinischen Concilium, aus dem Canon aus. In seinem noch ungedruckten Werk *De veritate scripturae* heisst es: Satis est (ecclesiam) pro sua militiâ habere 22 libros de veteri testamento authenticos . . . Non oportet ecclesiam militantem illis libris credere tanquam authenticis. Hieronymus ist hier besonders sein Wegweiser. Noch in den Denkmälern seiner letzten Lebenszeit citirt er die apokryphischen Bücher als eine achtbare Auctorität, wiewol nicht inspirirt. *E. Vaughan*, Vol. II., pag. 50. not. 10.

<sup>10)</sup> *Dial. I. I.*: Omnis veritas est in scripturâ sacrâ vel explicite, vel implicite. Vergl. *Augustin. I. I.*: Quicquid homo extra didicerit, . . . si utile est, ibi invenitur, etc.

<sup>11)</sup> Sed quia Spiritus sanctus vult intentum nostrum non dispargi (dispargi) in multa, sed circa unum necessarium occupari, vult vulgares codices de lege novâ et veteri studeri et legi, et hominem non circa alios occupari, qui licet quandoque sint veri et fides scripturae sacrae implicite, Deus tamen non vult eos explicite credi.

<sup>12)</sup> Anstatt *saepe* praecipit, fol. 97, p. 2. sub fin. ist vermuthlich *ipse* praecipit (oder *sponte* praec.) zu lesen. Die Stelle *Aug. De ord. II. c. 10.* (§. 28.), welche er im Sinn zu haben scheint, ist übrigens für seinen Zweck nicht ganz glücklich gewählt, weil unter den *magnorum hominum et paene divinorum libris*, aus welchen Augustin hier geschöpft hatte, und auf deren Ansehn er sich beruft, vornehmlich Schriften der Platoniker zu verstehen sind.

und der neuen Lehrer! <sup>13)</sup>. Singe man von dem Grundsatz aus, daß alle Erkenntnis von Dingen, die der Mensch nicht mit den Sinnen ergreift, wenigstens wenn solche als eine Religionswahrheit soll betrachtet und zum Glaubensartikel gemacht werden können, aus der Bibel bestätigt sein muß <sup>14)</sup>: so würde die heil. Schrift in gebührender Achtung stehn, würden die päpstlichen Bullen, wie sie es verdienen, ihr nachgesetzt, und im Verehren und Anpreisen sowol der Gesetze des Papstes als auch der neuen Lehrmeinungen, welche erst seit der „Loslassung des Satans“ publicirt und verbreitet sind, das rechte Maas gehalten werden <sup>15)</sup>. Zugleich mit den mangelhaften Vorschriften der Päpste und anderer hohen Geistlichen würde jener Grundsatz auch die Irrthümer der neuen Mönchsorden verbessern; und also die Verehrung Christi läutern und kräftigen.

## II. Oberste Regeln der Schriftauslegung.

Auch in der Art und Weise der Behandlung und Anwendung von Sätzen der Bibel, sofern solche die damalige Kirchenlehre unterstützen, oder den Meinungen der Schulen zum Belege dienen mußten, findet Wycliffe Manches zu tadeln. Offenbar, sagt er, ist „Unkenntnis der Grammatik und Logik“ daran Schuld, daß der Sinn der heiligen Schrift so oft ganz falsch aufgefaßt, entstellt und verdreht wird. Und wenn Gott nicht hilft, daß man jene „Anfangsgründe des Glaubens“ gehörig erlerne, so wird auch der „Glaube der Schrift“ (die reine Lehre des Evangeliums) nie recht emporkommen <sup>16)</sup>. Er sah also ein, daß die Functionen

<sup>13)</sup> Ueber die Art der Zusammenstellung der neuen Lehrer mit den h. Vätern vergl. *Stephanus Tornaccensis*, bei Gieseler, Kirchengeschichte II, 2. S. 406. der 3. Aufl.

<sup>14)</sup> *Dial. fol. 98*: Ideo ut scriptura sacra sit magis apreciata et laudata, quaecunque veritas, quam viator sensu non percipit, debet ex hac fide scripturas esse deducta, saltem si requiritur a fidelibus esse credenda. (Viator, nach einem bei Wycliffe sehr gewöhnlichen Tropus, der Mensch hienieden, wo er sich gleichsam noch auf der Wanderschaft befindet, bis er zum himmlischen Vaterlande heimkehrt).

<sup>15)</sup> Et tunc scriptura sacra foret in reverentia et bullae papales (sicut debent) forent postpositae; et tam leges papales, quam doctorum novorum sententiae, quae sunt post solutionem Satanae promulgatae, forent in suis limitibus veneratae. In Absicht auf „solutionem Satanae“ vergl. Apokal. 21, 7 ff. Wycliffe bezieht diese Weissagung auf die Ausartung der Kirche nach Ablauf des ersten Jahrtausends ihres Bestehens, von welcher Zeit an das Christenthum durch mancherlei eingedrungene Irrthümer und Mißbräuche verfälscht sei. Antipapistische Deutungen von Stellen der Offenbarung Joh. waren, wie bekannt, schon vor ihm nichts ganz Ungeöhnliches.

<sup>16)</sup> *Dial. l. I. c. 8. fol. 13, p. 2.*: Et patet, quod totus error in scripturae sacrae noticia, et quare idiotae ipsam sic turpificant atque

des Bibelklärers zunächst auf einer freien, geordneten Thätigkeit der Erkenntnißkräfte beruhen, und von den Gesetzen der richtigen Auslegung des Geschriebenen überhaupt — Sprach- und Verstandesregeln — abhängen. Dieser Elementarsatz der biblischen Hermeneutik, wiewol erst für ein sprachkundigeres, durch das Studium der Alten gewecktes und vorbereitetes Zeitalter recht fruchtbar <sup>17)</sup>, und nothwendigerweise noch vielfach beschränkt in seinen Anwendungen und Consequenzen, so lange die fehlerhafte Vulgata die Stelle des Grundtextes vertreten musste, hat nichtsdestoweniger auch schon bei Wycliffe zu manchen wichtigen Aufhellungen und doctrinellen Ergebnissen geführt.

Der Gebrauch jenes Princips freierer Bibelforschung aber ist bei ihm, als einem streng offenbarungsgläubigen Theologen im Sinn des Anselmus, mit der vorausgehenden Ueberzeugung gepaart, daß das rechte Verständniß der Schrift nur eine uneingeschränkte Zustimmung zu ihren Sätzen bewirken könne. Sie ist ihm der Inbegriff alles Wahren; und unter allem Scharfsinnigen und Uefgedachten im Gebiete der menschlichen Wissenschaften findet er nichts, was nicht die Schrift, wenn auch ohne die herkömmlichen Kunstwörter zu brauchen, dem Wesen der Sache nach gleichfalls, und zwar in größerer Vollkommenheit enthielte <sup>18)</sup>. Höchste

---

falsificant, est ex grammaticae et logicae ignorantia. Et nisi Deus adjuverit ad illa rudimenta fidei cognoscenda, fides scripturae erit nimium parvi pensa.

<sup>17)</sup> Wycliffe selbst stellt ihn bei einer Veranlassung auf, welche dieser Bemerkung zum Belege dienen kann: nämlich im Zusammenhange mit einer Auslegung und Anwendung von Johann. I, 3. 4. und Kap. 14, 6; wobei er diese Stellen ganz nach der scholastischen Methode behandelt, d. h. durch einen künstlich hineingetragenen Sinn der Art, wie sie ihn etwa im Munde eines Philo haben würden, auf eine ingeniose Weise seinen speculativen Sätzen anzupassen weiß. — Unwillkürlich wird man dadurch an Luthers zwar hartes, aber nicht ganz grundloses Urtheil (Bekennn. vom Abendmahl [Walch. XX. S. 1294 u. f. oder Jen. Ausg. Thl. III, S. 530, 2] erinnert: „Es hat den spitzigen Wicel und die Sophisten betrogen die unzeitige Logica, das ist, sie haben die Grammatica oder Redekunst nicht zuvor angesehen. Denn wo man will Logik wissen ehe man Grammatik kann, und lehren ehe denn hören, ehe richten denn reben, da soll nichts rechts aus folgen.“

<sup>18)</sup> *Dial. ub. supr.*: Nulla quidem est subtilitas in grammatica, vel logica, vel alia scientia nominanda, quin sit excellentius in Scriptura. Et licet voces aut characteres tales deficiunt in Scriptura, tamen [res ipsa] in libro vitae non potest deficere: quia, ut testatur subtilis evangelista Joann. X (35), non potest solvi scriptura. (*Liber vitae* ist hier und an andern Orten in dem Trialogus gleichbedeutend mit Scriptura sacra, nach einer willkürlichen Terminologie, welche dem scholastischen Zeitalter angehört. Vergl. *Thom. Aquin. Summ. Part. I. Q. 24. art. 1. resp. ad. arg. 1.*: wo, nach Erwähnung der auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch gegründeten Bedeutung, *conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, hinzugesetzt wird*: „Alio modo potest dici liber vitae, *conscriptio eorum quae ducunt in vitam.*“

Vermeffenheit ist es daher in seinen Augen, sie irgend eines unrichtigen Gedankens zeichnen zu wollen. Er nennt folgende Art zu schliessen die unheilvolle Kapsel (die Pandora-Büchse), welche „alle dahingehörigen Spisfindigkeiten des Antichrists in sich fasse: ich glaube die heil. Schrift hier so und so verstehen zu müssen; dieser Sinn aber ist an sich ungeheimt; demnach wäre denn die heil. Schrift, und mithin auch ihr Urheber unwahrhaft<sup>19)</sup>. Es ist bemerkenswerth, daß es damals Freidenker gab, welche auf diesem Wege die Glaubwürdigkeit der Bibel überhaupt und insonderheit des „Worts Christi im Evangelium Johannis“ zu bestreiten wagten<sup>20)</sup>. Wer diese „neufertigen Lehrer“ seien, darüber werden wir von W. nicht näher unterrichtet; er führt aber beiläufig noch etwas an, was zu ihrer Charakteristik dient. Sie pflegten nämlich aus der Analogie gewisser täuschenden Sinnenwahrnehmungen, wie z. B. des Anblicks der Sonne, die vermöge ihrer Entfernung unserm Auge sehr klein scheint, auf eine gleiche oder noch größere Unzuverlässigkeit unserer Erkenntniß vom Uebersinnlichen, auch insofern sie aus der Quelle der Offenbarung geschöpft ist, zu schliessen<sup>21)</sup>. — Dagegen stellt Bycliffe, nach Augustinus, folgenden Kanon auf: So oft in Ansehung der heil. Schrift ein solcher Wahn entstehen will (d. h., so oft die Meinung, als könne sie Unwahres enthalten, in irgend einem Theile ihres Inhalts einen Stüppunct zu finden scheint<sup>22)</sup>, soll man voraussetzen, daß entweder die Handschriften incorrect<sup>23)</sup>, oder in der Auslegung gefehlt und der

<sup>19)</sup> *Dial. l. III. c. 31, fol. 98.*: Et toto facto in hoc tetro involucro colliguntur in hac parte omnes argutiae Antichristi: ego sic intelligo hanc scripturam, et secundum logicam meam debet sic intelligi; sed sensus iste est impossibilis; ergo scriptura sacra, et per consequens ejus auctor foret falsissimus et maxime discredendus.

<sup>20)</sup> *Ibid. supr.*: Unde detestandi sunt doctores novelli, qui nituntur asserere, quod scriptura sacra sit inter omnia dicta vel scripta falsissima et specialiter verbum Christi in evangelio Johannis, sicut ex logica a se putant clare deducere.

<sup>21)</sup> *Ib. infr.*: Nam sol (ut inquit) et cetera sensibilia in quantitate et ceteris accidentibus judicium humanum decipientia, sunt falsa ...; quare ergo non scriptura sacra (sc. sit falsa)? Die darauf folgenden Worte, „imo etiam ipse Deus, cum movet (viell. damnet?) in poenam peccati prioris,“ sind kaum zu verstehen. Sollen sie etwa an das alttestamentliche Sich-fortreiben der Sündenstrafen auf die nachkommenden Geschlechter erinnern, um die biblische Idee von Gott als mangelhaft und unwahr erscheinen zu lassen?

<sup>22)</sup> Oder: „so oft aus der heil. Schrift eine falsche Meinung der Art (eine unangemessene Vorstellung von Gott u. dgl.) sich ergeben will.“ Vgl. Anm. 24.

<sup>23)</sup> Ueber den Werth und die Auctorität der Handschriften hält W. sich sein Urtheil frei. „Das bloß materielle Geschriebene,“ sagt er ebend. fol. 97,

Gedanke des heiligen Autors schief aufgefaßt sei<sup>24</sup>). Nun aber gehören weder die Schreibfehler in dem Codex, noch der verkehrte Sinn, den man in die Worte hineinlegt, zur heil. Schrift; und es sichts sie nicht an, daß der „Kerker sie falsch erklärt; denn sie ist ja nicht dem Urtheilssprüche desselben unterworfen, sondern spricht ihm vielmehr sein Urtheil.“ Die irrige Ansicht in Betreff ihres Verständnisses aber entspringt vornehmlich aus Hochmuth und Thorheit, daß man sich auf seinen Verstand zu viel zu Gute thut; während man doch nicht übersehen sollte, daß die „Logik der heil. Schrift die richtigste, schärfste und brauchbarste ist“<sup>25</sup>). Sie nämlich, als die Herrin, zieht sich selbst die Regeln jeder freien Kunst, und darf nicht erst den von Menschen hinzuerfundenen Schulregeln unterworfen werden<sup>26</sup>), damit sie sich nach Inhalt und Form als höchst vortrefflich erweise. Es gehört zu ihrem Charakter, daß sie die (zum Heil) nothwendigeren Wahrheiten deutlicher ausspricht, diejenigen aber, welche nicht so viel zur Seligkeit beitragen, mehr verbirgt; und wo irgend Schwierigkeiten in ihr vorkommen, da enthält sie solche, wie Augustinus lehrt, nach der Anordnung des heil. Geists zu verdienstlicher Übung für den, welcher sie mit demüthigem Sinne studirt<sup>27</sup>). „Ich bin als Christ

---

ist, so viel ich einsehe, nicht die heil. Schrift zu nennen; [sed hoc nudum scriptum materiale non didici vocare scripturam sacram]. Denn jene Pergamentrollen (codices) sind nicht heilig, wenn nicht ein heiliger Inhalt in ihnen niedergelegt ist.“ Und ebendas. etwas weiter unten: „Es ist nicht angemessen, hier von den Vorzügen der Handschriften zu reden, da diese gewöhnlich von schlechterer Beschaffenheit sind, als die von lügenhaften Büchern (in natura sua libris mendacibus natura sua sunt peiores).

<sup>24</sup>) *Dial. l. 1. fol. 98. p. 2.*: Ideo secundum regulam Augustini, quod docentur de scriptura sacra exoritur talis falsa opinio, fideles debent cognoscere, quod vel sunt codices incorrecti, vel errans scripturam sacram male intelligit. Et omnino ex sensu suo falso et signis in codice non resultat scriptura sacra, sed potius scriptura diaboli, etc. Die betreffende hermeneutische Vorschrift Augustin's, ein Paradoxon ganz eigener Art, lautet wörtlich, wie folgt: Ibi (in libris canonicis) si quid velut absurdum moverit, non licet dicere: auctor hujus libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. *Contr. Faust. l. XI. c. 5.*

<sup>25</sup>) *Ib. infr.*: Error autem de intellectu illius stat potissime in superbia et stultia praesumptione de propria logica, cum logica scripturae sit rectissima, subtilissima et maxime usitanda.

<sup>26</sup>) Et non debet adinventia (so zu l. statt ab inventia) regulis humanitus subjacere.

<sup>27</sup>) Quaecunque difficultates . . implicat, ut Aug. docet, ad exercitium meritorium ipsi (s. ipsum) studentis humiliter ex ordinatione sancti spiritus dicitur continere. Vergl. damit Augustin. *De diversis quaestionibus octogintatribus. qu. 53, 2.*: „Deus enim noster sic ad salutem animarum divinos libros spiritu sancto moderatus est, ut non solum ma-

überzeugt,“ so schließt er diese Gedankenreihe, — „daß der Antichrist und alle seine Schüler, ja alle Teufel keinen Theil der heil. Schrift, auch was die Eigenschaft des guten Vortrags anbelangt, mit Nachdruck bekämpfen können<sup>28)</sup>. Aber bei allen jenen Fragen scheint mir der Gläubige Folgendes sich zur Regel nehmen zu müssen: Hat er die heil. Schrift recht verstanden, so lobe er Gott; geht solches Verständniß derselben ihm noch ab, so strebe er danach, sie richtig zu fassen. Ferner, er bleibe als Grammatiker bei dem einfachen buchstäblichen Sinne stehn<sup>29)</sup>, und hüte sich durchaus, der Schrift irgend eine Auslegung zu geben, über welche er selbst noch Zweifel hegt, so daß der heil. Geist sie nicht von ihm verlangt<sup>30)</sup>.

### III. Anhang von dem allen Christen gemeinsamen Rechte, die Bibel zu lesen.

Aus obiger Darlegung der Eigenthümlichkeiten der heil. Schrift geht hervor, daß die Unterweisungen derselben als geistiges Gemeingut aller Gläubigen anzusehen sind. Sie soll also Allen zugänglich und für Jedermann lesbar sein. Auch die ungelehrten Laien haben Anspruch darauf, ihre Religionskenntnisse unmittelbar aus der ächten Quelle zu schöpfen. Diesen in praktischer Beziehung höchst fruchtbaren Satz hat W. in verschiedenen seiner Schriften, meist noch ungedruckten, entwickelt, recht bündig und eindringlich z. B. in dem Tractat, welcher *speculum saecularium dominorum* betitelt ist. Er motivirt hier den von ihm und seinen Anhängern gewagten Schritt, die in's Englische übersezte Bibel dem Volke in die Hände zu geben, durch die Betrachtung: daß die Glaubenswahrheiten deutlicher und richtiger, als die Priester sie auszudrücken wüßten, in der Schrift gelehrt würden; daß viele Prälaten der Schrift

---

*nifestis pascere, sed etiam obscuris exercere nos vellet.*“ *Enarrat. in Psalm. 146. S. 12.* (zum 6ten Verse): „Das Verstehen des Dunkeln ist dir nicht im voraus versagt; du sollst im Anklöpfen dich üben, damit dir aufgethan werde.“ *De doctr. Christ. l. II. c. 6.*: Die Dunkelheit mancher Stellen der Bibel soll zum Forschen anreizen und das sonst leicht erkaltende Interesse an ihrem Vortrage beleben, den menschlichen Stolz bezähmen.

<sup>28)</sup> *Dial. l. I. fol. 99.* Certus sum quidem ex fide, quod Antichristus et omnes ejus discipuli, imo omnes diaboli non possunt aliquam partem scripturae sacrae, etiam de virtute sermonis, efficaciter impugnare.

<sup>29)</sup> In literâ tanquam grammaticus conquiescat. Vergl. *Vaughan, Vol. II. p. 315. not. 104.*: Though his (Wycliffe's) own expositions of scripture were sometimes obscured by mysteries and allegory; it is his remark, that „all things necessary in scripture are contained in its proper literal and historical sense,“ etc.

<sup>30)</sup> Omnino caveat de sensu imponendo Scripturae, quem ex sibi dubio spiritus sanctus non flagitat.

unkundig, andere die in ihr enthaltenen Vorschriften und Mahnungen, welche ihnen nicht zusagten, zu verbergen geneigt seien. Er verweist dann auf das Vorbild der apostolischen Predigt, welche sich den verschiedenen Völkern in ihrem Idiom verständlich machte, und erwähnt der von dem heil. Geiste zu diesem Endzweck den ersten Christen verliehenen Sprachengabe; beschließt endlich diese Vertheidigung seines Grundsatzes mit dem sehr eindringlichen Argument: Alle Christen müssen dereinst vor dem Richtersthule Christi stehn, — wo kein Prälat oder Attorney für sie wird eintreten und plädiren können, sondern ein Jeder für sich selbst antworten und von den ihm anvertrauten Gütern Rechenschaft ablegen muß. Folglich thut es Noth, daß sie diese Güter und den davon zu machenden Gebrauch gehörig kennen lernen<sup>21)</sup>.

#### IV. Glauben und Wissen. Das praktische Moment in dem Glauben. Vom Lichte des Glaubens und dem natürlichen Lichte der Vernunft.

Der Glaube, subjectiv genommen<sup>22)</sup>, wird von Wycliffe definirt als eine „übernatürliche und habituelle Kenntniß der Religionswahrheiten“; welche Kenntniß er dann, unter Anwendung der allgemeinen Schulregeln über die Grade des Fürwahrhaltens, bestimmter charakterisirt als die Mittelstufe „zwischen dem bloßen Meinen und dem Wissen<sup>23)</sup>.“ Betrachten wir die einzelnen Elemente dieser Definition, so muß

1) das Unzureichende des Hauptbegriffs *notitia credendorum* auch dem, welcher den Sitz und Mittelpunkt oder die eigentliche Quelle der religiösen Ueberzeugung nicht gerade vorzugsweise in das Gefühl zu setzen geneigt ist, in's Auge fallen. Wie in den gewöhnlichen scholastischen Erörterungen über die *fides*, wird nämlich hier das Intellectuelle in diesem Gemüthsacte einseitig hervorgehoben. Gleichwol war W. weit entfernt, das praktische Moment in dem Glauben zu übersehen, oder den

<sup>21)</sup> Die Stelle gibt *Jac. Usser, Hist. dogmatica controversiae de scripturis et sacr. vernaculis, Londn. 1690. p. 160 sq.* (Das Manuscript in der Bodl. und in der königl. Bibliothek betr., vergl. *Vaughan, Vol. II. p. 390.*) Anders dahin Gehörige hat *Wharton* in seinem *Auctarium hist. dogmat. Usserit de scripturis etc. p. 432—438.* nachgetragen (aus dem *Ostiolum*, dem Prolog zur Erklärung des Gebets des Herrn u. s. w.). Die Hauptstellen findet man abgedruckt bei *De Ruever Groneman, p. 162—168.*

<sup>22)</sup> W. erinnert hier an die Verschiedenheit der Terminologie, wonach *fides* bald den Act oder die Seelenfunction, bald den Seelenzustand (*habitus*) des Glaubens, bald dessen Object, die geglaubte Wahrheit, bedeuete.

<sup>23)</sup> *Fides dicit supernaturalem et habitualement notitiam credendorum, inter reputationem atque scientiam. S. Dial. I. III. c. 2. fol. 46. p. 2.* Nach Art der Summisten handelt er davon in dem Abschnitt von den Tugenden, in deren Reihe die drei sog. theologischen vorangestellt werden.

wesentlichen unmittelbaren Antheil, welchen Herz und Wille an demselben haben, zu verkennen. Merkwürdig und charakteristisch ist in dieser Hinsicht, was er an der angeführten Stelle sofort über den unhaltbaren scholastischen Begriff der *fides informis*, d. h. eines an und für sich und ursprünglich gefühlleeren, den Willen nicht afficirenden, der praktischen Richtung ermangelnden Glaubens, sagt: „Es gibt, nach den Schultheologen, einen formlosen Glauben, — denn auch die Dämonen glauben und zittern, — und einen durch die Liebe gestalteten und vollendeten Glauben (*fides charitate formata*). Ich bin jedoch der Meinung, daß der Gläubige im vollen Sinne des Wortes nothwendig auch die Liebe haben muß, indem die Dämonen und alle Diejenigen, denen die Liebe mangelt, auch beziehungsweise ungläubig sind<sup>31)</sup>).

2) Die den Hauptbegriff näher bestimmenden Schlussworte der Definition („*inter — scientiam*“) sind nicht etwa so zu verstehen, als könnten die gemein-logischen Regeln und Unterscheidungen, welche sich auf den Glauben als eine Stufe der Gewißheit im Bereiche der Erfahrung und des Verstandes beziehen, geradehin und ohne daß dabei auf die verschiedene Natur der Objecte besonders zu reflectiren wäre, auf den Religionsglauben übertragen werden. Erst aus den nachfolgenden Sätzen, welche eine Aufzählung der verschiedenen Eigenschaften der *fides* enthalten, wird deutlich, wohin jene logikalische Bezeichnung des Standpuncts derselben eigentlich zielt. „Der Glaube,“ so lauten diese Sätze, „hat a) die Eigenschaft, daß er, mit Ausschließung alles Falschen, nur das Wahre zum Gegenstande hat<sup>32)</sup>, welches Wahre der Gläubige standhaft bis zum Tode vertheidigen soll. Ueber bedingte und zufällige Wahrheiten, dergleichen diejenigen sind, welche die menschlichen Handlungen betreffen, erstreckt sich demnach unser Glaube nicht unmittelbar und geradezu“; dagegen macht es (bei absoluten und nothwendigen Wahrheiten) keinen Unterschied, ob sie die positive oder die negative Form haben; Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges betreffen; ob sie angeben, was möglich (mit der Idee von Gott vereinbar) oder was wirklich sei; ob sie sich auf Inhärirendes (Attribute, Wirkungen Gottes, oder auf die göttliche Substanz) beziehen<sup>33)</sup>; — sondern alle solche Wahrheiten gehören gleich-

<sup>31)</sup> Videtur tamen mihi, quod fidelis secundum integritatem fidei habet necessario charitatem; cum daemones et quicumque in charitate deficiunt, sunt secundum aliquid infideles.

<sup>32)</sup> *Dial. ub. supr.*: Prima ergo proprietas quae fidem consequitur est, quod sit solum de veritate, falsitate exclusâ.

<sup>33)</sup> Unde super veritatibus contingentibus, actus humanos concernentibus, non immediate et directe fides nostra erigitur, sed super quamcunque veritatem affirmativam vel negativam, de praesenti, praeterito

mäßig in das Gebiet des Glaubens. b) Das Geglaubte, „weil keines Erweises fähig und ausser dem Kreise der sinnlichen Wahrnehmung liegend, ist für das gläubige Subject mit Dunkelheit behaftet. Denn von Dem, was wir vor Augen haben, sagt man nicht, wir glauben es, und den Heiligen (den Seligen jenseits), welche klar sehen in den Religionsartikeln, von denen wir nur eine dunkle Erkenntniß haben, wird in Betreff derselben kein Glauben, sondern ein Schauen beigelegt, vergl. 1 Korinth. Cap. 13. 37).“ — c) „Der Glaube ist für den Wanderer hienieden die Grundlage des dereinst zu erlangenden ruhigen Besizes der unsichtbaren Güter 38); darum nennt ihn der Apostel einen festen Grund für das, was man hofft u. s. w., Hebr. 11, 1.“ — In Rücksicht auf b. gibt W. sofort zu verstehen, er wolle damit nicht läugnen, daß der Gläubige einigermaßen entsprechende, wenn auch undeutliche Begriffe „von allen Glaubensartikeln habe, ja einige dieser Artikel mit Evidenz (auf eine ohne Beweis einleuchtende Art), oder selbst auf dem Wege der Demonstration zu erkennen im Stande sei“; bemerkt aber zugleich, das Verdienst des Glaubens würde nicht hoch anzuschlagen sein, wäre dem Menschen auf dieser Stufe seines Daseins ein vollendetes Wissen von Gott, ein solches Maasß von Kenntniß der überirdischen Dinge verliehen, wonach der Glaube aufhören würde ein Apprehendiren und Festhalten der Gewisheit dessen, was nicht in die Anschauung fällt, zu sein 39). Er erinnert dabei an den bekannten Ausspruch Gregors des Großen: „Dem Glauben kommt kein

---

vel futuro, de possibili, et etiam de inesse; ut patet de istis: „Deus est, Deus non est injustus, Deus creavit mundum, Deus veniet ad finale iudicium, Deus non potest seipsum negare“ (Letzteres eine Wahrheit de possibili).

37) *Ibid.*: Secunda proprietas fidei est, quod citra demonstrationem et sensibilem notitiam fidelibus sit obscura, cum illud quod videmus ad oculum, dicimur non credere. Et sancti, qui clare vident articulos, quos nos obscure cognoscimus, non dicuntur ipsos credere, sed videre.

38) ... est basis vel substantia viatori veniendi ad quietam habitio-  
nem credendorum. Vid. fol. 47.

39) *Ibid.*: Quamvis autem fidelis noscat confuse omnes articulos fidei, et habeat evidentiam, etiam demonstrationem ad aliquos articulos fidei cognoscendum, non tamen oportet ipsam exhinc a merito suo excidere, scilicet (so zu l. st. licet) viator non ut sic habeat rationem meriti, et (d. h. quippe qui) crediderit veritatem sensibilem. Vergl. *Gregor. M. Homil. in ev. libr. 11, 26.* S. auch *Thom. Aquin. Summ. P. III. Qu. 7. art. 3. resp. ad arg. 2.*: Meritum fidei consistit in hoc, quod homo ex obedientiâ Dei assentit illis quas non videt. Wycliffe konnte nach seiner Denkweise von einem Verdienst des Glaubens nur im Sinne jener Restriction reden, welche der sich selbst verbessernde Augustin (*Retractat. l. I. c. 23, 3. De praedest. sanct. c. 1, 7.*) seinen frühern Sätzen beifügt, nämlich: fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei.

Verdienst zu, sobald der menschliche Verstand ihm die Bewahrheitung liefert."

Werden nun diese verschiedenen Prädicate zusammengenommen, so erscheint hiernach der Glaube als eine Ueberzeugungsweise, welche uns das wahre Wesen des Göttlichen zwar nur auf indirectem Wege erfassen und nicht völlig ergründen läßt, — wie denn die Einrichtung unserer Natur nicht gestattet, daß das Uebersinnliche uns durch einen geistigen Anschauungs-Act unmittelbar vor die Seele gebracht, und uns durchaus klar werden könnte, — welche sich aber innerhalb ihrer Schranken frei und sicher bewegt, nicht fehl geht und täuscht, auch wo uns Vieles noch dunkel bleibt, und so die unsichtbaren Dinge in ihrer Wirklichkeit für uns feststellt und unsrer Hoffnung zum Stützpunkte dient. Als Vollkommenheitsstufe der Intelligenz ungleich niedriger gestellt als das Wissen und Schauen, wird hier also der Glaube gleichwol, was den ihm zukommenden Grad von Gewißheit betrifft, dem Wissen nicht nachgesetzt.

3) Betrachtet man den Glauben, wie es die Definition verlangt, als eine „übernatürliche“ Kenntniß der Religionswahrheiten, so reicht das allein schon hin, seinen Anspruch auf objective Geltung und höchste Gewißheit zu rechtfertigen; um so mehr, da das Merkmal supernaturalis hier nicht bloß von der Erkenntnisquelle hergenommen, und auf den göttlichen Ursprung der Lehre und ihres Ueberlieferungsmittels zu beziehen ist, sondern vornehmlich auf die notitia selbst, den Act des Erkennens, gehen, und diese Thätigkeit unserer Seele als eine unter directer Einwirkung Gottes stehende (vom heil. Geist geweckte und geleitete) qualificiren soll. — Damit Letzteres von unsern Lesern in dem Sinne genommen werde, welchen es bei B. durch den Zusammenhang mit seinen dogmatischen Grundideen bekommt, müssen wir hier kürzlich bevorworten: daß seine Ansicht von der Erwählung und von dem Verhältniß des göttlichen Gnadenbestandes zu dem residuum eigener Kraft im Menschen, nachdem er gefallen, die streng supernaturalistische ist, und nach gewissen Hauptbeziehungen betrachtet, im entschiedensten Gegensatz zu der pelagianisirenden Denkart jenes Zeitalters steht. Seine Theorie von Gnade und Prädestination ist der augustinischen verwandt; obwol noch mehr getragen von dem speculativen (pantheistischen) Begriffe der Allmacht und alles bedingenden Wirksamkeit Gottes, als unmittelbar auf die anthropologischen Voraussetzungen, welche in dem Dogma von der Versöhnung und Rechtfertigung zu liegen scheinen, gebaut und an den deutlich entwickelten Gedanken der Erbsünde als eines totalen Naturverderbens sich anknüpfend. Sie nun bildet den Mittelpunkt seiner theologischen Doctrin; und an seinen Bestrebungen als Reformators wird sichtbar, daß diese auf einem Boden gereift sind, auf welchem wenigstens das

Unkraut des Verdienste-Stolzes und eitler Werkheiligkeit nicht wurzeln und wuchern kann; während hingegen der Keim der verschiedenartigen Lehrverderbnisse und Mißbräuche, welche er bekämpfte, auf dem für jenes Unkraut gedeihlicheren Felde des Semipelagianismus sich erzeugt und entwickelt hatte. — „Gläubig,“ sagt er a. a. D. weiter unten, „ist Der, welcher den Glauben als etwas ihm unmittelbar von Gott in's Herz Gegossenes besitzt, ohne daß irgend ein widerstreitender Affect der Furcht und des Verzagens demselben beigemischt wäre“<sup>40</sup>). Man verbinde damit die Stelle einer Predigt, wo er sich so hierüber ausspricht: „Wir sollten wissen, daß Glaube eine Gabe Gottes ist, und daß er den Menschen nicht anders als aus Gnade gegeben werden kann. So ist denn alles Gute, was Menschen haben, von Gott; wenn demnach Gott ein gutes Werk eines Menschen belohnt, so krönt er seine eigene Gabe. Auch dies ist also aus Gnade; wie alle Dinge, welche die Menschen nach dem Willen Gottes haben, aus Gnade sind. Gottes Güte ist die erste Ursache, weswegen er irgend ein Gutes dem Menschen verleiht; und so kann Gott auf keine andere Weise dem Menschen Gutes thun, als frei aus Gnade; und nur in einem dem angemessenen Sinne läßt sich sagen, daß der Mensch Etwas von Gott verdiene.“ Aber die Lehre kurzfristiger Menschen, „wie des Pelagius und Anderer, die sich denken, nichts könne sein, es sei denn von sich selbst, wie bloße Substanzen sind, muß verachtet und den Unwissenden überlassen werden.“ In dem Bewußtsein, daß wir in allem unsern Thun von Gott abhängig seien und nicht anders als aus Gottes Macht etwas vermögen, erkennt W. die „Wurzel der Demuth, welche alle andern Tugenden in uns hervorbringen sollte“<sup>41</sup>).

Der volle, lebendige Glaube an die Wahrheiten des Evangeliums ist, nach seinem Urtheil, nothwendigerweise auch fruchttragend in sittlicher Beziehung, zum christlichen Wandel antreibend. „Es ist nicht möglich,“ sagt er, „daß Jemand sündige, ohne in demselben Grade im Glauben nachzulassen“<sup>42</sup>). Um dies anschaulich zu machen, erinnert er an das

<sup>40</sup>) Fol. 47.: Fidelis autem est, qui habet fidem a Deo infusam sine aliqua trepidatione fidei contraria, quae suae fidei sit commixta. — Von den Scholastikern, denen die Kunstwörter „fides infusa, infusio charitatis oder gratiae“ überhaupt (vergl. Röm. 5, 5. Ephes. 3, 16. 17 u. f. w.) sehr geläufig sind, wird alles dieses nur unter solchen Modificationen und Einschränkungen gelehrt, daß neben den Gnadenwirkungen des heil. Geistes auch den verdienstlichen Leistungen des Menschen ihre Stelle in der Heilserdnung gesichert bleibt.

<sup>41</sup>) S. Vaughan, Vol. II. p. 33 sq.

<sup>42</sup>) Dial. ub. supr.: Omnes autem praesciti et criminosi secundum praesentem etiam injustitiam (worüber w. u.) sunt infideles, cum impossibile est quatenus peccare, nisi de tanto in fide deficiat.

drohende Strafgericht, an die Unwissenheit Gottes und Anderes, was, wenn es gehörig geglaubt würde, vom Sündigen abschrecken müßte, und bemerkt, wie in dem Gleichnisse des Apostels von der sechsfachen geistlichen Waffenrüstung (Eph. 6, 13 ff.) der Glaube sehr significant als der Schild vorgestellt werde. Diese Tugend nun, setzt er hinzu, könne in dreierlei Hinsicht mangelhaft sein: je nachdem der Schild entweder zu schwach, oder löcherig sei, oder schlecht gehandhabt werde. Als die Gegensätze dieser drei Arten des unvollkommenen Glaubens werden sofort von ihm bezeichnet: a. der starke und feste Glaube, welchen nichts zum Wanken bringen kann; b. der auf alle credenda (nach ihrem inneren Zusammenhange) sich gleichmäßig erstreckende, nicht lückenhafte Glaube; c. seine Anwendung auf das Leben, sodas er die ungeordneten Leidenschaften bewältigt und in das werththätige Christenthum ausgeht<sup>43)</sup>.

Das „notitia supernaturalis“ in der vielbesprochenen Definition nicht etwa so zu verstehen sei, als könne die Offenbarung Vernunftwidriges, der natürlichen Erkenntniß der Dinge Widersprechendes lehren, erhellt besonders aus einer Vergleichung der libr. I. cap. 6. dem Trinitätsdogma vorangeschickten allgemeinen Betrachtungen: „Einige fassen die Gottheit und die übrigen Glaubensobjecte zu wenig geistig auf, weil sie der Schriftlehre nicht treu bleiben.“ Andere hingegen machen die theologische Wissenschaft durch Einführung von Kunstwörtern, die ihnen selbst unverständlich sind, so schwierig, das vielfältige Reinigungspaltungen dadurch entstehen. Nur der Mittelweg zwischen beiden Extremen aber ist der rechte<sup>44)</sup>.“ Er erwähnt sodann einer Fraktion der ersten Partei, die von dem Lichte des Glaubens als der Gnabengabe, durch

<sup>43)</sup> *Ibid. infr. et sq. p.* — Vergl. das eben dieses Thema behandelnde Bruchstück einer seiner Homilien, welches *Vaughan, Vol. II. p. 35 sq.* aufbewahrt hat. Es beginnt mit den Worten: „Wenn du vollkommen an Christum glaubst, wie er hier auf Erden lebte, und wie er die Welt überwand, so überwindest du sie auch als ein lieber Sohn. Denn achtest du darauf, wie er die Welt geringschätzte, und folgest ihm hierin wie du sollst, durch den Glauben des Vaters, so mußt du sie nothwendig überwinden. Und hier zeigt sich, was viele Menschen in dieser Welt sind. Sie sind nicht aus Gott geboren, noch glauben sie an Christum; denn wäre dieser Glaube in ihnen, so würden sie Christo in der Art seines Lebens nachfolgen“ u. s. w. — Den protestantischen Begriff der Glaubensgerechtigkeit würde man gleichwol vergebens bei Wycliffe suchen, wie hier im Vorbeigehn bemerkt sei. (Daher Melancthon in dem bekannten Urtheile über ihn, *sententiae velt. de coena Dom.* in der Borr., sagt: „Prorsus nec intellexit, nec tenuit fidei iustitiam“).

<sup>44)</sup> *Fol. 8. p. 2 sq.*: *Utraque pars dilabitur in errorem, ut quidam nimis grosse concipiunt deitatem et ceteros articulos fidei; propter hoc quod non adhaerent fideliter fidei scripturarum. Alii autem tantum difficultant scientiam theologiam, statuantes sibi ignotos terminos, quod in haereses multiplices dilabuntur. Sed medium tenuere beati.*

welche man gläubig werde, ziemlich rohe Begriffe gehabt zu haben scheint. „Mag einer auch noch so unwissend sein,“ — dies sind seine Worte, — „so ist er (in ihren Augen) gläubig, wenn er nur Etwas von jenem Lichte hat“ (also implicite glaubt). „Anderer,“ so fährt er fort, „sind in dem Grade bethört und im Irrthume befangen, daß sie das Licht des Glaubens in ein antithetisches Verhältniß zu dem natürlichen Lichte setzen, so daß Dasjenige, was Diesem als unmöglich erscheint, nach Jenem nothwendig müßte angenommen werden, und umgekehrt. In der That aber zeugt es nicht von natürlichem Lichte, sondern man tappt im Finstern, wenn man so blind ist, Solches zu behaupten. Denn es gibt keine zwei einander bergestalt widerstreitende Erkenntnißarten; sondern das in Folge des Sündenfalles geschwächte natürliche Licht befindet sich in einem mangelhaften Zustande; Gott aber heilt (und stärkt) es gnädig, verleiht Kenntniß. So wird denn Manches, was der Eine im Lichte der Gnade erkennt, von dem Andern im Lichte der Natur (auf eine minder vollkommene Weise) erkannt“<sup>45</sup>).

Der Nutzen der Dialektik und einer „durch den Herrn gereinigten Philosophie“ wird von W. sehr hoch angeschlagen, insofern diese Wissenschaft zur tieferen Ergründung des Sinnes der heil. Schrift führe, und uns lehre, wie wir das Christenthum gegen seine Widersacher zu vertheidigen haben<sup>46</sup>). Vor allem Andern empfiehlt er, daß man sich mit der richtigen Ansicht von den Universalien vertraut mache. Demnächst scheint es ihm wichtig, daß das Wesen der Zeit und der andern Accidentien gehörig begriffen, daß erkannt werde, wie die Gattungen der geschaffenen Dinge ihren idealen ewigen Typus in Gott haben, wie die Materie immerwährenden Bestand habe u. s. w. — Ueber dem näheren oder entfernteren Zusammenhange, in welchem auch rein philosophische Untersuchungen mit der theologischen Wissenschaft stehen, vergißt er nur, daß die Bibellehre mit Materialformen und Quidditäten der Arten und Gattungen nichts zu schaffen hat.

<sup>45</sup>) *Fol. 9. infr.:* Ad tantum alii infatuantur errantes in ista materia, quod ponunt lumen fidei contrarium lumini naturali, sic quod apparet impossibile in lumine naturali sit necessario credendum in lumine fidei, et e contra. Veritas autem est: quod talis coecitas non est lumen naturale, sed tenebra; quia non talia duo lumina repugnantia. Sed post praevaricationem lumini debili naturali inest quidam defectus; quem Deus gratiose sanat, donans notitiam. Et sic quod unus cognoscit in lumine gratiae, alius cognoscit in lumine naturali.

<sup>46</sup>) *Dial. 1. III. c. 31. fol. 98. p. 2 sq.* Die Worte: ut dictum est alias de armaturâ multiplici, qua armarentur sui cultores etc., scheinen auf eine der noch ungedruckten Schriften W.'s zu verweisen.

## Zweites Hauptstück.

### Die Lehre von Gott.

#### I. Dasein Gottes.

Das Nachforschen über das allgemeine Verhältniß der Welt, insofern sie uns nichts als eine Kette von lauter bedingtem und zufälligem Sein zeigt, führt zwar folgerichtig zu der — ganz ausser dem Bereich der Erfahrung liegenden — Annahme eines Nothwendigen und Unbedingten, als des obersten Gliedes in der Reihe der Ursachen. Aber die Idee eines Gottes ist durch diesen Begriff allein noch nicht erschöpft; und es bleibt unausgemacht, ob das Princip und die oberste Bedingung alles an und für sich als zufällig erscheinenden Besondern nicht etwa in den innern Bildungsgesetzen des Weltganzen zu suchen sei. Die Unzulänglichkeit des sog. kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes ist auch schon bei den Älteren nicht durchweg unbemerkt geblieben; wie daraus erhellt, daß Solche ihn nicht selten durch eingewebte Nebenbetrachtungen von bestimmterem theologischen Gehalte zu ergänzen suchten. Doch leicht wird auf dem Felde der Metaphysik in einen Satz an und für sich Etwas hineingelegt, was erst auf eine Erweiterung seines Inhalts, auf die synthetisch hinzukommende Kenntniß seiner verschiedenartigen Beziehungen und besonderen Anwendungen gebaut ist. Und überdies ist selbst in dem ganz rein gehaltenen abstracten Begriffe der obersten Weltursache der Begriff der Persönlichkeit und einer Alles ordnenden Intelligenz als wesentliches Moment mit eingeschlossen; wofern das ursächliche Verhältniß überhaupt nicht auf den directen und nächsten Erklärungsgrund des Gewirkten, die den Effect hervorbringende Kraft als solche, eingeschränkt, sondern — nach aristotelischer Weise — so vielseitig aufgefaßt wird, daß es sich vornehmlich auch auf die motivirende Endabsicht des Wirkens und auf einen nach Zwecken geregelten Zusammenhang der Dinge bezieht.

Von dieser erweiterten Ansicht des Causalitätsverhältnisses nun, die in ihrer Anwendung auf das Weltganze und auf die Frage nach dessen Princip den teleologischen Gesichtspunct mit einschließt, geht gleich andern Denkern jenes Zeitalters unser Bycliffe aus<sup>1)</sup>, indem er sich auf obgedachten Beweis stützt, um das Vernunftwidrige und Ungereimte des Atheismus zu zeigen. „Obgleich der Unverständige in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott“ (so lauten die Eingangsworte des ersten Ge-

<sup>1)</sup> *Σ. Dialog. l. I. c. 2. fol. 2. p. 1.* wo er mit Beziehung auf die aristotelische vierfache Eintheilung der Ursachen Gott für die *causa efficiens et finalis* aller Dinge erklärt.

sprächs), „so scheint es nichtsdestoweniger wahr, daß Gott für alle Menschen,“ Allen gemeinsam ist<sup>2)</sup>, d. h. daß Alle, auch die, so ihn gern abläugnen möchten, sich seiner bewußt und ihn anzuerkennen gedrungen sind<sup>3)</sup>; — denn Niemand kann irgend ein Sein verneinen oder eine Wahrheit abläugnen, ohne zugleich das Gegentheil davon (mit allen seinen Consequenzen) einzuräumen<sup>4)</sup>. Setzen wir überhaupt Etwas als wirklich, so ist es (der Quantität nach) entweder endlich oder unendlich, (nach seiner Qualität betrachtet) entweder so und so oder anders beschaffen, (nach seinem Verhältniß in der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge aber) entweder Das und Das oder die Ursache von Dem und Dem<sup>5)</sup>. Kann nun unter dem nothwendig anzunehmenden Ersten in der Reihe der Ursachen, welches sein Princip in sich selbst, nicht in Etwas außer sich hat, ausschließlich alles Andern nur Gott gedacht werden, so ist Gott<sup>6)</sup>.“ Daß eine oberste Ursache anzunehmen sei, liegt in dem Begriffe einer ordnungsmäßigen Verkettung der Ursachen, da die Vernunft für das Wahre und Wirkliche (also zur Erklärung der Realität der ursächlichen Verknüpfungen der Dinge, in ihrer complicirten Stufenfolge) einen einfachen letzten Grund fordert<sup>7)</sup>. Der sophistische Gegenredner Wycliffe's will freilich das hiemit aufgestellte Gesetz absoluter Ganzheit und Abgeschlossenheit der Causalkette keineswegs anerkennen; sondern beruft sich auf ein dem Menschen nicht abzusprechendes völlig uneingeschränktes Vermögen, immer weiter zu gehn im Setzen von

<sup>2)</sup> . . . tamen videtur supponendum, omnium hominum Deum esse. *Dial. l. I. c. I. init.*

<sup>3)</sup> Vergl. *Dial. l. I. c. 3. fol. 5.*, wo er das Urtheil, „es ist kein Gott,“ als eine ganz leere Vorstellung, eine bedeutungslose Verbindung von Wörtern bezeichnet. Er drückt dies auf eine etwas eigenthümliche Weise aus durch die Worte: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Textus autem scripturae non asserit, insipientem dicere vel posse dicere quod non est. Die Conjunction quod sei nicht ohne einen gewichtigen Grund ausgelassen, setzt er hinzu; d. h. es konnte dieser Satz gar nicht in einer assertorischen Form ausgesprochen werden.*

<sup>4)</sup> *Ibid. c. I. init.*: quia aliter tibi nemo negaret aliquid vel aliquam veritatem esse, quin (so zu l. st. cum) negando illud statim concederet ejus oppositum.

<sup>5)</sup> quia si aliquid est, illud est vel finitum vel infinitum, sive sic sive sic, vel illud vel causa illius.

<sup>6)</sup> Est Deus, cum supponitur, omne quod est prima causa, non causatum ab alio, esse Deum.

<sup>7)</sup> *Ibid. p. sq.*: Si veritas est, tunc simplex veritas est; et sic Deus est, quia, si sit ordo causarum, causa prima est. Der geregelte Causalkern der Dinge, im Verstande aufgefaßt, gibt einen Kern von Erkenntnissen, der auf einen einfachen obersten Grundsatz (den Satz „causa prima est“) zurückzuführen ist.

Ursachen, d. h. zu der relativ höchsten Bedingung eines gegebenen Zusammenhangs von Erscheinungen immer wieder ein dieselbe bedingendes höheres Princip hinzuzudenken; — und findet demnach in der Annahme einer unendlichen Reihe von Causalverhältnissen nichts sich Widersprechendes und Unstatthafes. Er stützt sich dabei auf das (übelgewählte) Beispiel von dem physikalischen Proceß der Verbreitung des Lichts, das, in seine proportionsmäßigen, gegen den bestrahlten Körper hin immer kleiner werdenden Theile geschieden, eine unendliche Vielheit und Stufenfolge von Wirkungen und wirkenden Potenzen darstelle, insofern der erste jener Theile seinem Werden nach abhängig sei von dem zweiten u. s. w.<sup>9)</sup>. — Bycliffe setzt dieser täuschenden Analogie die Bemerkung entgegen: daß die integrirenden Theile eines Ganzen, wie z. B. des Lichts oder des beleuchteten Gegenstandes — und wäre es auch der gesammte Weltkörper — immer nur eine endliche Zahlgröße geben<sup>10)</sup>. Indem er nun aber dergestalt verneint, daß sich der Begriff des unendlich Großen auf die Welt und ihre Verhältnisse beziehen und anwenden lasse, ist es ihm gleichwol deutlich, daß das Unendliche an sich kein bloßes Gedanken Ding sei, sondern als etwas Reelles und Wesenhaftes in unserm Bewusstsein sich geltend mache<sup>11)</sup>. Ein unendliches schrankenloses Sein, als das absolut erste und höchste gedacht, gibt ihm den gesuchten Erklärungsgrund alles eingeschränkten und endlichen Daseins; in diesem Sinne redet er von einer „*veritas infinita*“ als der unbedingt obersten, der Voraussetzung, ohne welche es überhaupt keine Wahrheit (= Wirkliches als Object des Denkens) geben würde. Für das Unendliche in seiner Realität aber (die Verwirklichung jenes Begriffs, welchen die Gesetze der Erscheinungswelt als ein bloßes Abstractum darstellen), erkennt er Gott<sup>11)</sup>. Demzufolge ist ihm Gott „die erste und einfache Bejahung, welche in

<sup>9)</sup> *Ibid. supr. Pseud.*: Possibile est esse processum in infinitum in causalibus . . . Sicut enim diviso lumine in suas partes proportionales, minores versus luminum, prima pars proportionalis causatur a secunda et sic in infinitum, sic etiam in infinitis casibus, quibus oportet procedere infinite.

<sup>9)</sup> *Phron.*: Patet, quod omnis talis processus, quem false infinitum dicimus, est resolubililis (so zu l. st. esse resolubilem) ad finitum . . . Et sic infinitas, quam false vocas in partibus luminis vel sui subjecti, resolubililis est ad suum integrum, et illud integrum in aliud, et ita quousque deveniatur ad finitum corpus, quod est mundus.

<sup>10)</sup> Sein Ausdruck, *infinitas nobis est demonstrabile*, bezieht sich vielleicht auf die Anwendungen dieses Begriffs im Gebiete der Mathematik.

<sup>11)</sup> Et breviter, cum nobis *infinitas sit demonstrabile*, manifeste repugnat, quod aliqua sit *veritas*, nisi sit *prima veritas infinita*: et illa supponitur esse Deus.

jeder andern Wahrheit mit einbegriffen ist;“ sodas der Gedanke, „irgendwie sein oder sein können, wenn es auch keinen Gott gäbe,“ einen formellen Widerspruch enthalten würde<sup>12)</sup>. Die dialektische Sonderung und Abstraction, vermöge welcher man wol selbst bei dem Urwesen ein sein-Können (reale Möglichkeit), als das Frühere dem Begriffe nach, vom Dasein unterschied, entfernt er geflissentlich als eine unfruchtbare Spitzfindigkeit. Sie ist ihm ein Gegenstand des Schulgezänks, ohne reellen Werth und Interesse für den Theologen, dem es genüge, wenn er dabei stehn bleibe, den Satz von Gottes Dasein als die erste, selbst das Wesen Gottes bestimmende Wahrheit<sup>13)</sup>, welche jedem andern wahren Gedanken als unmittelbare oder entferntere Prämisse zu Grunde liege, anzuerkennen<sup>14)</sup>.

## II. Wesen und Eigenschaften Gottes.

Gottes Wesen läßt sich nicht als von seinen Charakteren verschieden denken, noch trennen von der Idee, die in ihm verwirklicht ist. Demgemäß bekömmt die Grundlehre vom Dasein Gottes bei W. sofort den näher bestimmenden Zusatz: das Gott und die göttliche Natur, Gott und die Gottheit nothwendig in Einen Begriff zusammenfallen, und eben in diesem Einssein Gottes mit der höchsten Idee auch sein Causalverhältniß zu allem Endlichen gegeben sei. Aus diesem Causalverhältnisse wird dann weiter gefolgert: Gott ist kein Gattungsbegriff, noch Individuum irgend einer Gattung; sondern steht über dem Gattungsbegriffe<sup>15)</sup>.“ Denn als Gattungsbegriff oder Individuum gedacht, würde er nicht bloß causiren, sondern auch wiederum durch Causalnerus abhängig von Anderem sein; da jeder höhere Gattungsbegriff das ihm untergeordnete Niedrigere erzeugt, und umgekehrt; denn bei verschiedenen Arten der Causalität findet eine Wechselwirkung des Höheren und des Niedrigeren statt<sup>16)</sup>. Es geht also das Sein Gottes jedem Gattungsbegriffe, Artbe-

<sup>12)</sup> *Ibid.*: Deus autem est prima et simplex affirmatio sequens ad quamlibet veritatem; sic quod claudit (d. h. sic ut includat) contradictionem formalem aliquantulum esse, vel aliquantulum posse esse, nisi Deus sit.

<sup>13)</sup> *Ib. fol. 2.*: Ideo sufficit theologo concedere (leg. contendere), quod prima veritas sit Deum esse, et illa est natura divina.

<sup>14)</sup> . . . prima veritas, . . . inferens per se vel per media quamlibet aliam veritatem, oder, wie es weiter oben hieß, sequens ad quamcunque aliam.

<sup>15)</sup> *Dial. 1. l. c. 2. fol. 2.*: Habito quod prima veritas sit Deum esse naturam divinam, vel ipsam deitatem, et sic omnium nominabilium primam causam, manifestum est, quod non sit aliquid (so zu l. ff. aliud) genus, vel ejus individuum, sed naturaliter supra genus.

<sup>16)</sup> . . . omne universale superius causat suum inferius (nach der dem

griffe u. s. w. vorher. Ferner: da die verschiedenartigen Ursachen der Dinge so ineinandergreifen, daß die Materialursache, für sich betrachtet, von der Formalursache abhängt, diese aber von der wirkenden und der Endursache: so ergibt sich, daß die Gottheit das Bewirkende und die Endursache von Allem und Jedem ist, was eine Ursache (außer sich) hat<sup>17)</sup>. Demzufolge ist Gott untheilbar in jedem Sinne: sowol was quantitative, als auch was qualitative oder quidditative Theile<sup>18)</sup> angeht (d. h. wie in materieller so auch in formeller Beziehung); denn Materie und Form lassen sich nicht von Gott prädiciren, weil das in jene Kategorien Gehörige durchweg (den letzten Grund seiner Wirklichkeit nicht in sich selbst hat, sondern) einer Ursache bedarf.

Zu jener Erkenntniß — von Gott als der absoluten Ursache, die nichts Anderes voraussetzt — sind auch die Philosophen schon gelangt. Demgemäß urtheilt Plato, Gott sei zu erhaben, als daß irgend Jemand ihn verkündigen könnte<sup>19)</sup>; die alles übertreffende Vollkommenheit seines Wesens sei unaussprechlich<sup>20)</sup>. Auch diejenigen unter den Sterblichen nämlich, welche Gott auf die rechte Art erkennen, sind geneigt, in den Begriff von Gott Elemente, welche die menschliche Einbildungskraft aus dem Thringen hinzubringt, aufzunehmen, sodaß derselbe mit ihren Pro-

realistischen Standpuncte angemessenen Theorie), et e contra, cum in diversis generibus causandi communiter hoc contingit. (3. B.: sofern der Begriff der Causalität unter den quantitativen Gesichtspunct gestellt wird, oder der Materialursache nach, ist das höhere universale von den niedrigeren dependent, weil jedes Ganze sich als das Product seiner integrierenden Theile betrachten läßt.)

<sup>17)</sup> *Ibid. infr.*: Et cum totum genus causae materialis per se causatur a genere formae, et totum genus formalis causae (so zu l. st. fortissime) per se causatur a causâ efficiente et finali: manifestum est, quod deitas sit efficiens et finalis eujuslibet, quod causatur.

<sup>18)</sup> Partes qualitativae und quidditativae sind die Merkmale, welche die Form und das Wesen eines Dinges bestimmen.

<sup>19)</sup> . . . quod Deus est superior omnium narratione, f. fol. 2. p. 2. Ließen sich diese Worte interpretiren: „Gott sei zu groß, als daß er Allen könnte kund gemacht werden,“ so würden sie der wahrscheinlich zu Grunde liegenden bekannten Stelle des Timäus, ed. Steph. p. 28. (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον, καὶ εὐρόντα, εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν, genauer entsprechen.

<sup>20)</sup> et non deficient linguae loquendo de ipso, nisi propter excellentiam sui esse. Man erinnere sich der wenigstens dem Sinne nach einigermaßen hieher gehörenden Sätze des sechsten Buches der Republik: Gott (das ἀγαθόν), die Ursache der Erkenntniß und der Wahrheit, ist noch herrlicher als Beides. Er, der die Dinge nicht nur erkennbar macht, sondern von dem sie auch ihr Sein und Wesen haben, ist nicht selbst ein Wesen, sondern ragt noch über dem Wesen hinaus an Würde und Kraft.

ducten vermischt und dadurch getrübt wird<sup>21)</sup>. Darum sagt Aristoteles mit Recht, obgleich Gott sich in der Natur aufs deutlichste kund gebe, so sei er doch selbst für den Scharfsichtigsten unerforschlich<sup>22)</sup>.

Aus obigen Sätzen — zunächst aus dem Hauptsatze von der absoluten Ursachlichkeit Gottes, und dem hier unmittelbar vorhergegangenen von seiner Untheilbarkeit — folgt sodann: daß Gott ewig und allgegenwärtig ist. Denn wäre ein (zeitliches oder räumliches) Maas für die Gottheit als unabhängig von ihr gegeben, so würde sie selbst nicht die erste Ursache sein, wenn anders das nach einem Maasse Bestimmte und Eingerichtete nicht etwa früher sein kann als dieses Maas<sup>23)</sup>. Demnach ist Ewigkeit der wahre und eigentliche Name für das Maas der Gottheit. Die Ewigkeit nämlich ist untheilbar und Eins mit Gott selbst; nicht blos nach Art der Accidentia ihm inhärend, noch auch ein Vorher und Nachher einschließend, wie die Zeit<sup>24)</sup>. Ebenso nothwendig ist Gott auch als überall seiend (allgegenwärtig) und unermesslich (im Gegensatz gegen das räumlich Meßbare) zu denken. Denn die Existenzweise eines geistigen Wesens besteht im Walten und Wirken; Gott aber waltet und wirkt überall; folglich ist er auch, nach der ihm eigenen Art zu existiren, überall<sup>25)</sup>. Der ihm in dieser Beziehung zukommende ontologische Charakter aber wird durch das Attribut der Unermesslichkeit bezeichnet. Eine unendlich ausgebehnte Welt nämlich, wenn (es denkbar wäre daß) Gott eine solche hervorbrächte, würde ein räumliches Unbegrenzte, Unendliche darstellen; weil nun aber das Raum-Maas auf die Größe (Quantität) Gottes keine Anwendung leidet, so ist er unermesslich im eigentlichen Sinne des Wortes<sup>26)</sup>. Auch die Unendlichkeit Gottes

<sup>21)</sup> *Ibid.*: Mundani intelligentes ipsum perfecte (was von richtiger analogischer Erkenntniß zu verstehen ist, wie der Zusammenhang lehrt), concipiunt cum phantasmatibus ipso posterioribus, quae phantasmata cum intellectu Dei sunt commixta.

<sup>22)</sup> . . . quod, licet Deus sit manifestissimus in naturâ, tamen acutissimus ingenio se habet sicut nycticorax ad solis radios intuendum. Vergl. *Aristot.*, *De mundo*, cap. 6.: Διότι πάση θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεωρητός, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Das Gleichniß vom Nacht-Raben hat das Ansehn eines von irgend einem arabischen oder lateinischen Commentator der Stelle herrührenden Zusatzes.

<sup>23)</sup> *Ibid. infr.*: Quia, si aliqua sit mensura prior deitate, ipsa non foret prima causa, quia mensuratum mensurâ hujusmodi foret prius.

<sup>24)</sup> Ideo mensura deitatis vocatur proprie aeternitas, quae est omnino indivisibilis, et cum sit ipse Deus, non accidentaliter sibi inest, nec habet prius et posterius sicut tempus.

<sup>25)</sup> *Ibid.*: Modus existendi rei spiritualis est regere et causare. Deus autem ubique regit et causat; ideo modo suo necessario est ubique.

<sup>26)</sup> Est autem immensus, quia, si infinitum mundum produceret, fo-

läßt sich auf diesem Wege darthun. Es muß ihm ein völlig schrankenloses Sein zukommen, wenn keine Ursache außer ihm existiren soll, die für ihn irgendwie das Maas abgäbe<sup>27)</sup>. Irren würde man jedoch, wollte man sich die Macht Gottes (nicht nur insofern „Macht“ hier im absoluten Sinne, nach dem ganz allgemein gehaltenen abstracten Begriffe des Könnens oder Vermögens könnte verstanden sein, sondern auch) nach ihrer Actualität, ihrem Heraustrreten in bestimmten Wirkungen betrachtet, als schlechthin unendlich denken; — was, wenn man dabei die göttliche Thätigkeit auf ein ihr analoges Product bezöge, die Vorstellung einer unendlichen Welt geben würde. Vielmehr gilt von der Macht Gottes, wie sie sich in ihren Wirkungen darstellt, das Prädicat „unendlich“ nur insofern sie, als die größte positive Macht, durch keine andere Macht eingeschränkt ist<sup>28)</sup>. Alle solche Benennungen (wie immensus, infinitus u. dgl.) können Gott auf zweierlei Weise beigelegt werden: entweder so, daß sie geradezu die ihm eigene Art des Seins bezeichnen sollen (positive); oder im privativen Sinne (so, daß sie die Charaktere des Endlichen und Eingeschränkten aus dem Begriff von Gott entfernen). Denn es gehen jene Benennungen sowol auf Dasjenige, was der unendlichen Vollkommenheit schlechthin zukommt, als auch auf Dasjenige, was der durch die Schöpfung manifestirten Vollkommenheit zukommt; von welcher Letzteren nicht mit Unrecht gesagt wird, sie bestehe in der Privation oder dem Entferntsein jeder Unvollkommenheit<sup>29)</sup>. Und hiemit wäre denn auch der Einwand der Sophisten beseitigt, welche die dialektische Frage aufwerfen, ob sich überhaupt ein eigentlich positiver Begriff von Gott aufstellen lasse<sup>30)</sup>. (Die in Rede stehenden Attribute nämlich, obwohl sie die Form bloßer Verneinungen haben, geben allerdings einen positiven Begriff von Gott; vorausgesetzt, daß sie von dem göttlichen Wesen nach seiner Vollkommenheit schlechthin, und abgesehen von den

---

ret localiter infinite. Ideo cum mensura loci non mensurat quantitatem Dei, patet, quod proprie est immensus.

<sup>27)</sup> Sic etiam est infinitus, quia sine fine et per consequens sine aliâ causâ mensurante.

<sup>28)</sup> Non tamen est infinitae potentiae *in vigore*, sic quod infinitum mundum potest (d. h. sic ut . . . possit) producere; sed quia est maximae potentiae positivae, per nullam aliam potentiam finitae.

<sup>29)</sup> *Ibid. infr.*: Habet (deus) omnes denominationes hujusmodi satis aequivoce et positive ac privative . . . Dicunt enim denominationes illae illud, quod convenit simpliciter perfectioni infinitae, et illud, quod convenit perfectioni creatae, quae quodammodo est imperfectio privative.

<sup>30)</sup> qui quaerunt et arguunt, utrum Deo conveniat conceptus aliquis proprius positivus. *Ibid. fol 3.*

Wirkungen, in welchen sie sich kund gibt, nicht nur im privativen Sinne gelten, sondern Dasselbe auf positive Weise bestimmen).

Aus dem uneingeschränkten Causalverhältnisse Gottes, nach der vorausgeschickten Erörterung dieses Begriffs, welche das teleologische Moment in demselben besonders hervorhob, würden sich sofort auch die Attribute des göttlichen Verstandes und Willens ableiten lassen. Aber eine etwas überraschende Wendung des Dialogs<sup>31)</sup> unterbricht hier den weitem Verlauf der bisherigen Schlußweise, und führt dahin, daß die Begründung dieser Attribute von einem andern Standpuncte aus unternommen wird. W. schöpft ihre Bestätigung unmittelbar aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit, indem er das (ideal-realistische) Princip geltend macht, auf welchem Anselm's sog. ontologischer Beweis für das Dasein Gottes ruht. Seine Deduction derselben geht aus von der angenommenen Einheit und Unzertrennlichkeit der beiden Sätze: „Gott ist Das, worüber hinaus nichts Größeres kann gedacht werden,“ und: „Gott ist das Beste unter Allem, was existirt.“ Ersteres gilt ihm als Axiom; das Andere als ein gleich nothwendiger Satz<sup>32)</sup>. Aus der Definition von Gott als dem allervollkommensten Wesen entnimmt er sofort eine weitere Grundregel: Gott ist der Inbegriff aller Vollkommenheiten: „es kommt ihm jeglicher Charakter zu, welcher besser ist, als sein Gegensatz, seine Negation<sup>33)</sup>. Hiernach ergibt sich dann leicht in besonderer Ausführung, wie ihm die Charaktere der Gerechtigkeit, Intelligenz, Allwissenheit, Allmacht zukommen müssen<sup>34)</sup>. — An das Attribut der Allwissenheit (d. i. vollendeten Kenntniß des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, nach der gemeinüblichen Definition) knüpft W. die bemerkenswerthe Folgerung: Alles, vom Ersten bis zum Letzten, was jemals gewesen ist oder sein wird, ist. Denn als ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß muß auch das Zeitliche und

<sup>31)</sup> S. die Einrede der Pseudis, fol. 3.

<sup>32)</sup> S. *Dial. l. I. c. 4. fol. 6. p. 2.*: Et ita debet dici, quod prius principium sit absolute necessarium, scilicet quod *Deus est quo majus cogitari non potest*. Hoc autem principium fidei est necessarium, sicut est necessarium Deum esse optinam rerum mundi.

<sup>33)</sup> *Ibid. et sq. fol.*: Iste ergo est sensus hujus principii: Deus est quicquid vel cujusmodicunque melius est, aliquam rem esse quam aliquam rem non esse. (An andern Orten derselbe Gedanke kürzer ausgedrückt: quicquid melius est esse quam non esse).

<sup>34)</sup> *Ibid. c. 5. fol. 7. p. 2 sq. 3.* W. Intelligenz (welche den Begriff der Weisheit mit einschließt) muß ihm demnach zukommen: quia melius est aliquid esse intelligens, quam aliquid esse non intelligens, eo quod illa res quae intellectus lege (so zu l. st. legit) quicquid juste ordinat, est melior quam aliquid, quod non sic causat.

Vorübergehende unwandelbare Wirklichkeit haben, sodaß das Vergangene und Zukünftige sich als ein Gegenwärtiges darstellt; weil das göttliche Wissen, nicht in die Zeit fallend, keinen Anfang noch Ende habend, unveränderlich auf seinen Gegenstand als etwas Reelles sich bezieht<sup>25</sup>). — Bei dem Attribut der Allmacht erinnert er an die durch diesen Begriff nicht aufgehobene Unmöglichkeit solcher Acte Gottes, welche seiner Natur widersprechen würden. Es liege keine Beschränkung der göttlichen Macht in dem Gedanken: „Gott kann nicht vergehn oder zu sein aufhören; Lüge und Abfall vom Guten sind für ihn unmöglich.“ Denn Decrescenz sei keine Kraftäusserung; Lüge und Sünde überhaupt keine That im positiven Sinne, sondern ein Sichentfernen von dem was wirklich That ist, dem Guten<sup>26</sup>). (Ausführlicher erklärt sich W. über die Negativität des Bösen weiter unten, in dem Abschnitt von den Ideen.) Alle positiven Thätigkeitsäusserungen der Geschöpfe, so fährt er fort, haben allerdings Gott zum Urheber; und daraus folgt doch nicht etwa, daß die ihnen als Sinnenwesen zukommenden Verrichtungen sich geradehin auf ihn übertragen ließen, daß er z. B. „essen, reden, umherwandeln“ könnte<sup>27</sup>). Gott schafft die Bewegung, ist aber selbst unbeweglich. Als durchaus unsinnlich ist er, dem obigen Kanon gemäß, zu denken, weil das nicht sinnliche Sein ein vollkommeneres ist als das sinnliche. Denn wie die Gesundheit und das Leben des Menschen höher geschätzt werden, als seine einzelnen sinnlichen Bestandtheile: so ist, wenn wir das Weltganze ins Auge fassen, die Harmonie seiner Theile und das Weltprincip für vorzüglicher zu achten, als Alles was in die Sinne fällt.

---

<sup>25</sup>) *Ibid.* fol. 8.: Si aliquid fuit vel erit, Deus cognoscit illud esse, . . . cum non potest incipere vel desinere quicquam noscere, et si Deus cognoscit aliquid esse, tunc illud est: ergo a primo ad ultimum si aliquid fuit vel erit, ipsum est. (Das im gedruckten Texte fehlende non vor potest ist hier durch Emendation eingeschaltet.)

<sup>26</sup>) *Ibid.* *infr.*: Nec sequitur quod tu potes facere aliquid quod Deus non potest facere, eo quod tu potes facere mendacium et defectum . . . , sed non sic Deus. Nam sic mentiri vel deficere, non est aliquid facere, sed a factione boni deficere.

<sup>27</sup>) Deus autem facit omne positivum quod creatura sua fecerit; et tamen ex hoc non sequitur, quod comedit, loquitur et ambulat. Man erinnere sich der Erzählungen Genes. Kap. 18. Kap. 3 u. f. w., die von W., wie wir hier sehen, nicht buchstäblich genommen wurden.

## Drittes Hauptstück.

### Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die Dreieinigkeit Gottes ist nach Wycliffe kein der Philosophie ganz fremder, widerstreitender Glaubensartikel, wie der Gegenredner behaupten will<sup>1)</sup>; sondern Plato und Andere haben das Trinitäts-Verhältniß der Gottheit mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft in gewissem Grade erkannt. Aber um zur rechten, das Seelenheil fördernden (verdienstlichen) Erkenntniß dieser Lehre zu gelangen, dazu wird allerdings das Licht des Glaubens, und die denselben in uns gestaltende, vollendende Gnade erfordert<sup>2)</sup>. Bei der nun folgenden scholastischen Auseinandersetzung der Trinitätslehre geht W. aus von dem Gedanken: Gott (dem nach seinem Wesen überhaupt Actualität, ein zu vollem Dasein und lebendigem Wirken entfaltetes, nicht nur potentiell Sein zukommt)<sup>3)</sup>, ist, sofern wir hier zunächst die intellectuelle Seite seines Wesens ins Auge fassen, „der reine Actus unendlicher Verstandeskraft“<sup>4)</sup>. Dieser Begriff, so fährt er fort, ihn in seine einzelnen Momente auflösend, — setzt voraus, „daß Gott das Vermögen habe, sich selbst und Dinge ausser ihm zu erkennen.“ Jenes Vermögen nun (die zuerst ganz abstract gedachte, noch nicht in bestimmter Thätigkeit angeschaute Erkenntnißkraft Gottes) wird durch Gott den Vater repräsentirt. Ferner, in dem Grade, in welchem Gott sich selbst erkennen kann, erkennt er sich nothwendigerweise auch wirklich; und diese Erkenntniß ist es, was als Gott der Sohn bezeichnet wird<sup>5)</sup>. Endlich, wie das Vermögen sich selbst zu erkennen in Gott nicht denkbar wäre, ohne daß es nach seinem ganzen Umfange in Wirksamkeit träte: ebenso kann das actuelle Sichselbsterkennen Gottes nur als ein solches gedacht werden, dessen Endzweck in Gott selber liegt; er selbst muß das Ziel sein und gleichsam den Ruhepunct

<sup>1)</sup> mit Hinweisung auf Aristoteles, Averrhoes und andere Philosophen, sowol ältere als damalige, nach welchen dergleichen Artikel als impossibiles erscheinen müßten. *S. Dial. l. I. c. 6. fol. 8. p. 2.*

<sup>2)</sup> *Verumtamen ad hoc, quod idem meritorie cognoscant, requiritur lumen fidei formante gratiâ. Ib. fol. 9. p. 2.*

<sup>3)</sup> *Bergl. Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu. 2. art. 3. concl. Qu. 3. art. 1. et 2. concl.: Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate.*

<sup>4)</sup> *Actus purus infinitissime intellectivus. vid. Dial. ub. supr.*

<sup>5)</sup> Also, Gott der Sohn (um diesen Gedanken mehr auf moderne Art auszudrücken) heißt — Gott, nicht mehr einfach als Subject gedacht, sondern als Subject-Object, oder, wie er sich in sich selbst reflectirt.

bilden, in welchem der Act seiner Selbstanschauung sich schließt. Und dieses Ruhen Gottes in sich selbst ist der heil. Geist<sup>6)</sup>.

Die drei göttlichen Personen, nach der Erklärung, welche hier von ihnen gegeben wurde, sind nothwendigerweise gleich ewig und gleich groß; aber in bestimmter Ordnung aufeinander-folgend, wie die Schule sagt<sup>7)</sup>. Der Vater nämlich geht dem Sohne vorher, insofern Dieser sein Dasein von ihm ableitet<sup>8)</sup>; und der Vater und Sohn gehen dem heil. Geist seinem Ursprunge nach vorher, weil das Gott bewohnende Vermögen sich selbst zu erkennen dem göttlichen Actus des Sich-erkennens zu Grunde liegt, und Beides vereint die Liebe Gottes zu sich selbst begründet<sup>9)</sup>. (Das durch die dritte Person repräsentirte Verhältniß der Gottheit, — nach der obigen Erklärung ein in sich selbst Ruhen und das Ziel seiner Thätigkeit in sich Haben, oder sich auf sich selbst, wie als Erkenntniß-object, so auch als Zweck Beziehen, — wird hier in den concreteren und anschaulicheren Begriff der Liebe zu sich selbst gefaßt. Man erinnere sich der dahin gehörigen Sätze eines Augustinus, Anselmus und Anderer, welche mit dieser mystisch-speculativen Auffassung der Bedeutung des heil. Geistes vorangegangen waren). Und alle diese drei Subjecte sind wesentlich einundderselbe Gott; denn jedes von ihnen stellt das göttliche Wesen dar. Die Bestimmungen und Merkmale aber, nach welchen sie unterschieden werden, führen dahin, daß „keines von ihnen unter die einem andern zuständige Kategorie gebracht werden kann<sup>10)</sup>.“

Wycliffe findet es der Mühe werth, daß man die zu dieser Materie

<sup>6)</sup> *Dial. l. l. fol. 9. p. 2.*: Cum sit deducibile, quod Deus sit actus purus infinitissime intellectivus, certum est quod habet potentiam ad se et ad alia cognoscendum: et illa potentia dicitur Deus Pater. Et quantum potest se ipsum cognoscere, tantum se ipsum necessario cognoscit: et illa notitia dicitur Deus Filius. Et sicut non potest esse, quod sic posset se ipsum, nisi cognoscat actualiter quantum potest, sic non potest esse, quod sic actualiter se cognoscat, nisi in se ipso finaliter quietetur: et illa quietatio est Spiritus Sanctus.

<sup>7)</sup> *ordinatae, ut dicitur, procedentes. Ibid. infr. Vergl. Thom. Aquin. Summ. P. 1. Qu. 42. art. 3.*

<sup>8)</sup> Pater . . . est prior *origine* quam Filius, d. h., er ist die Quelle seines Daseins, nicht etwa der Zeit nach früher als der Sohn. Vergl. *Thom. Ag. l. l. concl.*: Ordo semper dicitur per comparisonem ad ali-quod principium . . . In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate.

<sup>9)</sup> quia ex hoc quod Deus [del. pater] potest sic seipsum cognoscere, sic cognoscit: et ex hoc quod potest cognoscere seipsum et cognoscit (so zu l. st. cognoscit et), amat seipsum.

<sup>10)</sup> quare nulla illarum trium rerum recipit praedicationem propriam alterius earundem. *Ibid. infr.*

gehörende Terminologie und Schuldialektik genau kennen lerne. 3. B. die göttliche Wesenheit, Substanz oder Natur kömmt einer jeden der drei Personen zu, folglich auch der Dreieinigkeit selbst; hiemit aber wird der Unterschied der Personen nicht aufgehoben, noch auch eine von ihnen allein an die Stelle der Trinität gesetzt<sup>11)</sup>. Der Vater und der Sohn sind Einsundbasselbe, aber nicht Einerundderselbe; d. h. sie sind Eins dem Wesen nach, Ein Gott, aber nicht identisch in dem Sinne, daß der Vater auch Sohn wäre<sup>12)</sup>. So wird Gott von Gott nach der Personalität gehörig unterschieden, und dabei doch die Identität Gottes mit sich selbst festgehalten. Demgemäß besteht auch ein Verhältniß der Causalität und Dependenz zwischen Gott und Gott nur insofern von dem Existenzgrunde überhaupt die Frage ist, nicht aber in Beziehung auf das Gottsein<sup>13)</sup>. Und jene drei Personen in ihrer Gesamtheit bilden nur eine einzige oberste Ursache; sowie nicht drei Götter sind, sondern ein einziger Gott. Die ganze Dreieinigkeit ist das eineundselbe Princip alles Geschaffenen.

Auf die Frage, ob sich die Lehre von dem dreieinigen Gott philosophisch beweisen lasse, wie Augustinus sie aus dem analogen Verhältniße von drei Grundkräften der Seele darzuthun gesucht habe, gibt B., mit Bezugnahme auf die bekannte aristotelische Eintheilung der Beweise in solche, die ein *ὄν*, und solche, die ein *δύο* zum Gegenstande haben, zur Antwort: Von einem das propter quid betreffenden Beweise, d. i. einem solchen, der die Wirkung aus ihrer Ursache entwickelt, könne bei dem fraglichen Lehrsatze keine Rede sein, weil Gott keine Ursache außer (und über) sich habe, aus welcher sein Dasein und mit diesem seine Wesensbestimmungen und Charaktere abgeleitet werden könnten. Aber die andere, aus der Wirkung als dem Gegebenen das Vorhandensein der Ursache folgernde Beweisart<sup>14)</sup>, mit deren Hülfe so Manches auf diesem Gebiete sich ins Reine bringen lasse, scheine allerdings auch für die Tri-

11) Sed sicut nulla illarum trium personarum est reliqua (zu verwechseln mit einer der beiden übrigen), sic ipsa trinitas non est aliqua earundem.

12) Et quamvis pater et filius sunt idem neutraliter intelligendo, non tamen intelligendo pluraliter masculine: ut pater est idem quod filius, quia idem Deus, eadem essentia vel natura, et tamen pater non est filius, quamvis idem Deus qui filius.

13) Deus Deum causat secundum causationem, sed non secundum Deum. Vid. fol. 10.

14) die demonstratio quia, nach der Ausdrucksart der Scholastiker; (*ὄν*, in der Bedeutung daß, durch quia wiedergegeben, ein schon in dem ältern, patristischen Kirchenlatein üblicher Barbarismus). S. *Dial. l. 1. c. 7. fol. 10. p. 2.* Vergl. *Aristot. Analyt. poster. l. 1. c. 13.*

nitätslehre anwendbar zu sein. Wie aus der Bewegung der Weltkugel oder des Himmels mit Recht auf einen ersten Bewegter geschlossen werde<sup>15)</sup>, so sei auch folgender Schluß gestattet: „In der vernünftigen Seele findet sich eine Dreieinheit der Kräfte, nämlich Gedächtniß, Denkkraft und Wille; also muß Gott, der diese Seele erschafft, dreieinig sein<sup>16)</sup>.“ Er setzt hinzu, Augustin betrachte die drei Kräfte der Seele nicht als etwas nach Art der bloßen *Accidentia* ihr Inhärentes, sondern verstehe darunter drei Dinge, von denen jedes wesentlich die Seele selbst sei, und deren Verhältniß sonach dem der drei Personen in der Gottheit vollkommen entspreche. Hier aber hat W. den Augustin offenbar mißverstanden. Dieser spricht sich zwar mit vieler Salbung darüber aus, wie in jener dreifachen Kraft des nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Vernunftwesens die Dreieinigkeit des Schöpfers sich abspiegele. Aber bei aller Vorliebe, mit welcher Derselbe diesen Gedanken verfolgt, verirrt er sich doch nicht so weit, die Seelenkräfte mit ihrem Substratum, dem Ich oder der Seele selbst zu verwechseln. Sondern eben darin, daß Dieselben nicht für sich existierend und wirkend, keine Personen sind, erkennt er einen der Hauptzüge, durch welche das Abbild der Trinität in dem Menschen sich als ein nur unvollkommenes erweise, und weit hinter dem Originale zurückbleibe<sup>17)</sup>. Auch hat Augustin dieser ganzen, ziemlich in der Luft schwebenden Analogie wenigstens nicht die Form eines strengen und bündigen Beweises zu geben gewagt; wie er es von einem andern Standpunkte der Reflexion aus wirklich unternommen hat, für das fragliche Dogma den Schluß ab *effectu ad causam* geltend zu machen<sup>18)</sup>! —

<sup>15)</sup> Er erinnert an *Aristot. Physic. libr. VIII.*

<sup>16)</sup> *Sicut sequitur: primus motus est, ergo primus motor est, qui Deus est, sic sequitur: anima intellectiva est trinus, scilicet memoria, ratio, voluntas; ergo Deus, ipsam creans, est trinus. Dial. l. 1.*

<sup>17)</sup> *S. Augustin. De Trinit. l. XV. cap. 21. vergl. cap. 7.: Sed haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo, etc. W. hingegen, l. 1. fol. 11. p. 2. intl., würde sogar geneigt sein die tres res creati spiritus geradezu Personen zu nennen, wenn dieser Sprachgebrauch irgend eine Auctorität für sich hätte.*

<sup>18)</sup> *Augustin. De divers. quaest. octoginta tribus, qu. 18.* Er geht hier aus von dem ontologischen Sage: daß es überhaupt existirt, daß es sich durch Merkmale, welche es, dem Wesenlosen gegenüber, zu einem concreten Bestimmten machen, unterscheidet, und daß es mit sich selbst übereinstimmt, oder die Theile in ihm zum Ganzen passen. Daraus zieht er dann die Folgerung, alle und jede Creatur müsse nothwendig auch eine dreifache Ursache haben, „*qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit*“; dies aber führe, da Gott die Ursache der Creatur sei, auf die Trinität, welche von der rechten Vernunft als das Vortrefflichste unter Allem, was ist, als das Intelligenteste und das Seligste (und vermöge dieser dreifachen Vollkommenheit nach den drei angegebenen Gesichtspuncten causirend) erkannt werde.

Doch was läßt sich nicht alles in den Begriff von Gott hineinbringen, wenn der sog. Causalitätsweg unserer analogischen Erkenntnißweise so ausgelegt werden darf, als sei aus der Einrichtung und Ausstattung der Geschöpfe der Typus für immanente Beziehungen des göttlichen Wesens geradehin zu entnehmen. Wycliffe scheint das Bedenkliche einer so handgreiflichen Subreption selbst gefühlt zu haben, weil er es für nöthig hält, sich sofort ausführlich und mit Verweisung auf das von ihm oben angegebene allgemeine Kriterion der göttlichen Eigenschaften gegen den etwas roh und undialektisch gestalteten Einwand zu vertheidigen: es würde, wenn aus den Qualitäten der geschaffenen Dinge auf gleiche Bestimmungen in dem Wesen des Schöpfers zurückzuschließen wäre, auch das Ungeeignteste, wie z. B. das Merkmal des Körpers „dreifache Dimension“, auf Gott übertragen werden müssen<sup>19)</sup>.

Durch das bisher Angeführte hat Wycliffe seine Rechtgläubigkeit in diesem Artikel, wie derselbe durch Augustin zum Abschlusse gebracht und im *Symbolum Quicumque* förmlich festgestellt war, mehr als zur Gnüge bethätigt. Wenn er sich aber dabei nach scholastischer Art und Weise auch einige Mühe gibt, den Inhalt der recipirten Formeln in deutliche und zusammenhängende Begriffe zu fassen, so weiß man, wie wenig jener Complexus von ungelösten Widersprüchen eine solche Behandlung verträgt, und wie bedenklich für das Ansehn der Kirchenlehre hier jeder Versuch ihre Sätze zu analysiren leicht werden kann. Bei Erklärung des terminus „Person“, welcher in der abendländischen Dogmatik zum Träger der Hauptmomente der ganzen Trinitätslehre geworden war, gehen die Scholastiker, wie billig, davon aus, sich der gewöhnlichen Bedeutung jenes Wortes zu erinnern. Nach der damals allgemein gangbaren Definition des Boethius bezeichnet *persona* die Substanz oder den Selbstbestand eines Individuums von vernünftiger Natur<sup>20)</sup>. Sollte nun dieser anthropologische Begriff der Person zur Anwendbarkeit auf das Göttliche gesteigert werden<sup>21)</sup>, so war zunächst das vom Endli-

<sup>19)</sup> *Dial. l. l. fol. 11. p. 1.*

<sup>20)</sup> *naturae rationalis individuum substantiam.*

<sup>21)</sup> Vergl. *Thom. Aquin. Summ. Qu. 29. art. 3. conclus.*: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, . . . conveniens est ut hoc nomen (persona) de Deo dicatur, non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo. Auf den Einwurf, es sei nicht erlaubt von der überwesentlichen, verborgenen Gottheit anders als nach den Worten der Offenbarung zu reden oder zu denken (laut der Vorschrift des Dionysius Areop., s. *De divinis nom. ed. Corder. T. I. p. 472.*) replicirt er: Mag jene Benennung Gottes*

den und Eingeschränkten hergenommene Merkmal Individuum aus ihm zu entfernen; sodaß nur das Schema und gleichsam der allgemeine Umriß dieser Bestimmung, das Prädicat des unmittelbaren Seins — im Gegensatz der Communicabilität des Sattungsbegriffs, an welchem die Einzel Dinge Theil haben, — noch übrig blieb<sup>22)</sup>. Aber auch insofern hier Person (gemäß der thatsächlichen Identität des Selbstbewusstseins, welche unsere Persönlichkeit ausmacht) durch Substanz definiert wurde, konnte der Begriff Person als ungeeignet zu der in Rede stehenden Uebertragung erscheinen. Denn abgesehen von dem Einspruche der Metaphysik gegen die Denkbarkeit einer Substanz ohne Accidentia, dergleichen in Gott nicht anzunehmen sind<sup>23)</sup>, so durfte die kirchliche Dogmatik nicht einräumen, daß in der Sphäre des Göttlichen die Substanz als etwas zur Persönlichkeit Gehöriges, ein in dem Sein der Person als solcher mit eingeschlossenes Moment zu betrachten sei, weil die behauptete numerische Einheit der Substanz in drei verschiedenen Personen somit wegfallen, und die verpönte Sattungseinheit an deren Stelle treten würde. Bpelleffe meint deshalb die Definition des Boethius für den Gebrauch in der Trinitätslehre zu verbessern, wenn für substantia das nicht ganz so viel sagende subsistentia gesetzt werde<sup>24)</sup>. Subsistenz nämlich, das Gegentheil der bloßen Inhärenz, ist nach dem scholastischen Sprachgebrauche zwar im Allgemeinen nichts anderes als die der Substanz eigene Art zu existiren<sup>25)</sup>. Bei dem göttlichen Wesen aber soll auch den drei innern Relationen, die in demselben angenommen werden (und zwar im Gegensatz zu der sabellianischen Betrachtungsweise als realiter unterschieden gedacht werden müssen)<sup>26)</sup>, diese Art des Existirens zukommen.

---

biblich sein oder nicht, so ist doch der Begriff, welchen sie ausdrückt, unlängbar aus der Bibel geschöpft. *Ibid. ad arg. 1.* Die also festgestellte Lehre von dem persönlichen Gotte (der Grundgedanke des Theismus) wird aber hiernach nicht weiter von ihm erdrtert; sodaß der zu dem Trinitätsdogma hinüberführende etwas mißliche Proceß des Trennens der Personalität von dem Wesen selbst dann ungehindert von statten gehn kann.

<sup>22)</sup> Vergl. *Richard. de Sancto Victore de Trinit. IV. c. 18. et 23.*

<sup>23)</sup> *Thom. Aq. ubi supr. arg. 4.*: Neque etiam accidentibus substat (Deus), ut substantia dici possit.

<sup>24)</sup> *Dial. 1. l. fol. 11. p. 2.*: Forte (Boëthius) intelligit per substantiam subsistentiam, quae est inferius quam substantia.

<sup>25)</sup> *Thom. Aq. Summ. P. 1. Qu. 29. art. 2. concl.*: Secundum enim quod per se existit (substantia s. subjectum) et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio sed in se existunt. — Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur . . . substantia.

<sup>26)</sup> *S. Thom. Aq. 1. l. Qu. 28.*, besonders *art. 3.*

Relation, so schloß man; muß hier nothwendig etwas Subsistirendes bezeichnen, weil Verhältnis-Prädicate im gewöhnlichen Sinn, — nachdem Classenbegriffe der Relation als eines dem Subjecte inhärenten Accidens, — auf Gott (als das Absolute) keine Anwendung leiden<sup>27)</sup>. Also brachte man eine neue Kategorie zum Vorschein, von welcher der Scharfblick des Aristoteles nichts geahnet hatte, die vielmehr für diesen locus der Dogmatik erst eigens ausgedacht war: Relation mit dem modus existendi der Substanz. Und diese sinnreiche Entdeckung war wenigstens das Mittel, den inhaltsleeren, sich widersprechenden Begriff einer Person ohne eigenen Selbstbestand in dem geräumigen Fachwerke spissfindig ontologisirender Schulweisheit irgendwo unterzubringen<sup>28)</sup>. — Da auch Bycliffe sich mit dem prekären Auskunftsmittel jener Distinction behilft, so mag es um so merkwürdiger scheinen, daß seine Wahrheitsliebe ihm das unummundene Geständniß abnöthigt, der Name Person sei im Drange großer und allgemein gefühlter Verlegenheit erfunden, um das unaussprechliche Trinitäts-Verhältniß auf eine Art und Weise zu bezeichnen, wodurch die Häretiker, die eine Dreiheit von Substanzen oder ihrer Natur nach trennbaren Wesen annahmen, abgefertigt, und den vorwizigen Fragen derselben ein Ziel gesetzt würde; ihnen gegenüber habe die Kirche durch einmüthigen Beschluß jene Benennung und mit ihr die Lehre von drei Personen und einer Substanz eingeführt<sup>29)</sup>, wiewol von den Griechen der doppelsinnige Ausdruck *Hypostase* gebraucht werde.

Die speculativ-theologische Ansicht, welche den ewigen Objectivirungsproceß der Gottheit nach den zu unterscheidenden drei Momenten (Potenz und Actus der Selbstbeschauung, und Ruhen in diesem Erkenntnißacte) in der kirchlichen Trinitätsformel ausgedrückt findet, war we-

<sup>27)</sup> *Thom. Aq. l. 1. Qu. 29. art. 4. concl.*: Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia: unde est *subsistens*, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater. (Auch die göttlichen Eigenschaften, Güte, Weisheit u. s. w., subsistiren; aber ihre Subsistenz ist kein reales Unterscheidensein, sodasß sie eine Mehrzahl Subsistirender bildeten: weil sie nicht, wie die Verhältnißbegriffe Vater und Sohn in gegensätzlicher Wechselbeziehung untereinander stehn. *Qu. 30. art. 1. ad arg. 2.*)

<sup>28)</sup> *Thom. Aq. ibid*: Persona igitur divina significat relationem ut substantentem; et hoc est significare relationem per modum substantiae.

<sup>29)</sup> *Dial. l. 1. fol. 10. p. 2.*: Nomen personae inventum est ex oocordi et magna angustia ad significandum illam ineffabilem trinitatem. Quaesierunt enim haeretici, quae tres res sunt Deus, quia conceperunt quod sunt tres substantiae vel res separabiles in natura: et tunc ex unocordi conailio invenit ecclesia nomen personae, concedens (b. i. affirmans) quod tres sunt personae et una substantia.

nigstens von dem Vorwurfe freizusprechen, daß jene drei Begriffe keine nothwendig in sich abgeschlossene Stufenfolge von innern Verhältnissen des göttlichen Wesens geben, sondern eine unvollendete Reihe bilden würden, zu welcher durch fortgesetzte Abstraction immer neue Glieder hinzugefügt werden könnten<sup>20)</sup>. Mit größerem Rechte ward einer andern, einigermassen ähnlichen Erklärung dieses Dogma's, nach welcher es lehren soll, wie Macht, Weisheit und Güte sich in ihrer Vereinigung in dem Wesen Gottes zueinander verhalten, etwas der Art vorgeworfen. Wären nämlich diese drei Attribute in dem göttlichen Wesen überhaupt als selbständig zu scheiden, so würden sie folgerechterweise auch innerhalb der ersten Person wiederum getrennt und hypostasirt werden müssen, u. s. w. in's Unendliche fort<sup>21)</sup>. Bycliffe, welcher letztere, übrigens damals nicht neue und ungewöhnliche Art, das Dogma zu deuten, erst aus Anlaß dieses dagegen erhobenen Einwandes erwähnt, und sich zugleich unnöthigerweise mit ihrer Vertheidigung befaßt, — sucht der Schwierigkeit dadurch auszuweichen, daß er bei jedem göttlichen Subjecte die ihm correlative Eigenschaft (z. B. bei dem Vater die Macht) als zunächst mit seiner Persönlichkeit zusammenhängend betrachtet, die beiden andern Charaktere aber unmittelbar aus seinem Verhältnisse zu der allen drei Personen gemeinsamen Natur oder dem göttlichen Wesen herleitet<sup>22)</sup>. In dem er nun hier, zwei leicht zu vermischende Deutungen der Trinitätslehre nicht streng auseinanderhaltend, dem Hypostasiren göttlicher Eigenschaften, wenn auch nur im Vorbeigehn, das Wort redet, hat es das Ansehn, als ob der Unterschied der Personen in der Gottheit somit unpassenderweise an seine realistische Theorie von den Ideen angeknüpft werden solle. So scheint ihn wenigstens der Opponent zu verstehen; welcher die Annahme, daß den Ideen ein eigenthümliches, distinctes Sein in Gott zukomme, als eine Hauptquelle des Irrthums in der bisher besprochenen Religionsmaterie betrachtet, und den Vertheidigern dieses bekannten Philosophems zu bedenken gibt, daß eine unendliche Vielheit von Seienden in Gott, — etwas an sich Unstatthaftes und zumal mit

<sup>20)</sup> *Dial. l. 1. c. 8. fol. 12.*: Et si tu imaginaveris, quoties tibi libuerit, Deum posse posse intelligere se, illud erit quod Deum posse intelligere se.

<sup>21)</sup> *Esset processus infinitus in trinitatibus, cum prima persona habeat potentiam, notitiam et complacentiam, quae pari evidentia distinguuntur quam tres personae divinae. Ib. c. 7. fol. 11. p. 2.*

<sup>22)</sup> *Solutio est, quia prima persona divina ex se est potentia, est autem intellectiva, quia communis natura, cum intellectiva quandoque accipitur personaliter, et quandoque naturaliter; et sic est de duobus aliis nominibus, scilicet potentia et benevolentia.*

dem Trinitätsdogma Unvereinbares, — dadurch gesetzt werde<sup>33)</sup>. Um die hier obwaltenden Mißverständnisse zu beseitigen, geht Wycliffe dann auf eine nähere Erörterung des besagten Lehrsatzes ein, und entwirft Grundzüge der Ideologie, welche in seinem System das nothwendige Mittelglied zwischen der Lehre von Gott und der Lehre von der Schöpfung bildet.

## Viertes Hauptstück.

Die Lehre von den Ideen, von der Nothwendigkeit alles Wirklichen, und von der Negativität Dessen, was nicht in Gott gegründet ist.

Zuerst vergleicht W. das Sein der Ideen genauer mit dem der göttlichen Personen, d. i. der als subsistirend gedachten innern Relationen des göttlichen Wesens; (indem die vorhin auf eine etwas störende Weise hineingemischte andere Erklärung dieses Begriffs hier wieder ganz bei Seite gelassen wird). Die nicht zu verkennende Differenz zwischen Beiden wird von ihm absichtlich hervorgehoben. Er bemerkt: Nur den immanenten Verhältnissen, dem sich selbst denken - können, sich selbst Denken u. s. w., der Gottheit, nicht etwa auch ihren Beziehungen nach aussen, d. h. der göttlichen Intelligenz in ihrer Richtung auf Das, was nicht selbst Gott ist, aber in Gott den Grund seiner Wirklichkeit hat, kommt Personalität zu; z. B. das Gott bewohnende Vermögen, den Menschen oder irgend ein Anderes, welches auffer ihm liegt, zu denken, hat nicht die Form des persönlichen Seins, sondern ist eine göttliche Eigenschaft<sup>1)</sup>. Noch viel weniger ist den Ideen ein personelles Sein in Gott beizulegen. Die Idee ist eine nothwendige Vernunftwahrheit, darauf beruhend, daß der Gegenstand des aus dem Kreise der Selbstschauung herausgehenden und sich nach aussen richtenden göttlichen Denkens ein intelligibeler sein muß. Denn das Gedachtwerden der Dinge im Entwurf des Schöpfers setzt voraus, daß sie intelligibel seien, sowie

<sup>33)</sup> *S. Dial. l. I. c. 8. fol. 12. Pseud.*: Non subsistit ratio quod sint ideae in Deo distinctae, quin per idem forent hujusmodi infinitae, et per consequens foret Deus infinitus ratione multitudinis idearum.

<sup>1)</sup> *Dial. l. I. c. 8. fol. 12.*: Personalitas autem est divina essentia, et non veritas aliena in Deo fundata. Ut Deum posse [intelligere se] intelligere se Deum, quietari in sua intellectione; istae sunt tres res . . . et quaelibet earum est divina essentia: . . . Deum autem posse intelligere hominem, vel aliam rem ad extra, non est persona formaliter, sed passio divina.

der sie ins Dasein rufende göttliche Willensact ihr Gedachtsein voraussetzt. Und dieses Intelligibel-sein der Dinge (nach ihrem Typus im göttlichen Verstande) fällt mit dem Intellectiv-sein, oder, was davon nicht zu trennen ist, dem Intellectual-Acte Gottes in Einen Begriff zusammen<sup>2)</sup>. Gott könnte auch nicht irgend Etwas ausserhalb seiner hervorbringen, wenn nicht das Intelligibele, welchem es entspricht, als das zum Muster Dienende vorherginge; denn er müßte sonst den Gegenstand ohne ihn zu erkennen, folglich unweise hervorbringen können<sup>3)</sup>. Alle Ideen, als Musterformen der Dinge, haben demzufolge ihren Sitz vorzugsweise in dem göttlichen Worte, welches die Form und Weisheit Gottes, des Vaters ist<sup>4)</sup>. Und anders als mittels der Ideen kann Niemand weise werden, wie Augustin (de divers. quaest. octog. tr. qu. 46, 1.) sehr richtig sagt. Zur rechten Erkenntniß irgend eines Geschaffenen gehört Erkenntniß der Norm oder des Principis, nach welchem die betreffende Classe von Dingen hervorgebracht werden kann; mithin auch des Principis, nach welchem sie gedacht werden kann von Gott<sup>5)</sup>. So wie man, um überhaupt etwas unter einen Begriff zu bringen, den höchsten Gattungsbegriff, den eines Dinges im Allgemeinen (unter welchem alle Prädicamenta enthalten sind), bereits gefaßt haben muß; so kann keine Creatur anders als durch Auffassung des ihr zu Grunde liegenden Intelligibeln gehörig erkannt werden. Dieses Intelligibele nun ist, als das absolut Wahre, in dem göttlichen Verstande oder Worte. Daher wird gelehrt: daß die Seligen solche (intelligibele) Wahrheiten in dem Worte schauen, in dem Worte, welchem sie (die Ideen), wiewol sie in der ganzen seligen Dreieinigkeit sind, doch speciell angehören<sup>6)</sup>.

<sup>2)</sup> Et multo magis idea non est persona divina, sed veritas absolute necessaria, quae est intelligibilitas rei ad extra. Quomodo, quaeso, intelligeret Deus significandum ad extra, nisi ipsum foret intelligibile? . . . Nec Deus posset quicquam producere, nisi ipsum intelligeret. . . . Et talis intelligibilitas est aequalis intellectivitati vel intellectioni Dei, quod idem est.

<sup>3)</sup> *Ibid.* fol. 12. p. 2.: Nec posset Deus quicquam ad extra producere, nisi praecederet ejus intelligibilitas ad extra, ut exemplare; quia aliter posset rem ad extra . . . non sapienter producere . . . quod est summe impossibile.

<sup>4)</sup> Et haec ratio, quare omnes ideae, quae sunt formae exemplares, secundum proprietatem aliquam sunt in Verbo, quod est forma ac sapientia Dei patris.

<sup>5)</sup> Quomodo, quaeso, posset homo esse sapiens cognoscendo creaturam aliquam, nisi cognoverit . . . rationem, secundum quam producibilis est a Deo, et per consequens rationem, secundum quam intelligibilis est a Deo?

<sup>6)</sup> *Ibid.*: Sicut nemo intelligit, nisi ens in communi intelligat, sic

Obgleich aber alle Ideen, so fährt er dann fort, ihrer Form nach sowol von einander als auch von Gott verschieden sind, so sind sie doch alle ihrem Wesen nach Eins mit Gott<sup>7)</sup>. (Von der formellen Seite betrachtet, d. i. als der Typus für eine besondere Classe von Dingen, oder die Norm, nach welcher Gott gewisse Creaturen denkt, ist jede Idee etwas für sich, different von allen andern, wie auch von dem göttlichen Wesen dem Begriffe nach abzusondern; in essentiueller Beziehung aber sind die Ideen als göttliche Gedanken alle auf gleiche Weise in Gott, zu seinem Wesen gehörig und unzertrennlich von demselben<sup>8)</sup>). Sonach hat Aristoteles *Metaphys. VII.* die Ideenlehre, welche er bestreitet, mißverstanden, indem er der platonischen Idee ungerathenweise den Begriff eines selbständigen, von der Gottheit verschiedenen Wesens unterlegt, d. h. in den Satz von der Realität der Ideen etwas hineinlegt, was doch kein Verständiger damit hat sagen wollen. Wäre seine Auffassung der platonischen Ansicht die richtige, so würden wir freilich dieses ganzen Lehrstücks von den Ideen gut entzathen können<sup>9)</sup>. Das den Creaturen nothwendig zu Grunde liegende Intelligibele ist (obschon formaliter von Gott verschieden) nicht etwa seiner Form nach ein Selbständiges, für sich Existirendes; denn es würde hieraus folgen, daß jede Idee ihrer Form nach Gott selbst, ein Gott für sich wäre, und somit würde dadurch eine unendliche Vielheit von Göttern an die Stelle formell unterschiedener Ideen gesetzt<sup>10)</sup>. Aber der formale Unterschied der Ideen ist den recht Philosophirenden einleuchtend. Der ideale Typus des Menschen, oder der Mensch an sich, wie Gott ihn denkt, — ist ein anderer, als der Typus

---

non intelligit aliquam (so wol zu I. st. aliam) creaturam, nisi ejus intelligibilitatem et intellectionem passivam intelligat; et illa est in intellectu vel verbo divino veritas absolute. Et ideo dicitur, quod beati vident in Verbo hujusmodi veritates. Verumtamen in tota trinitate beata sunt hujusmodi veritates[,] secundum quamdam specialitatem in Verbo.

7) *Ibid. infr.*: Quamvis autem omnes dictae ideae distinguuntur inter se formaliter et a Deo, sunt tamen omnes essentialiter ipse Deus.

8) Vergl. die Definition *Ibid. I. cap. 9. fol. 14. p. 2.*: Idea . . . est essentialiter natura divina, et formaliter ratio, secundum quam Deus intelligit creaturas.

9) . . . arguens contra ideas Platonis aequivocavit in logica; stulte concipiens, quod idea sit essentia absoluta, distincta ab essentia divina; sed quis sapiens ita intelligit? Sed si Aristoteles bene concipit, omnis talis idea foret superflua. Vid. c. 8. fol. 12. p. 2.

10) *Ibid.*: Sed intellectualitatem creaturarum oportet omnem fidelem ponere, non formaliter rem absolutam, per se existentem; quia tunc foret formaliter ipse Deus, et non foret idearum distinctio, sed dii infiniti. (Intellectualitas bedeutet hier nichts anderes als, was oben durch intelligibilitas ausgedrückt wurde.)

irgend eines Geschlechts der vernunftlosen Thiere. Denn Gott denkt die Intelligibilia so, daß die Dinge, wie sie sich thatsächlich verhalten, ihnen entsprechen; nun aber sind jene ebengenannten Gattungen des Geschaffenen von einander verschieden; folglich müssen dieselben auch in ihrer intelligibeln Grundlage verschieden und, wie daraus hervorgeht, in unterschiedlicher Weise gedacht sein<sup>11)</sup>.

Demgemäß braucht der tief sinnige Evangelist, um in's Licht zu setzen, wie durch die nach aussen gehende productive Thätigkeit Gottes die Dinge (vom Sein in der Idee aus) zum Dasein gelangt sind, die sehr bezeichnenden Worte: „Was geworden ist, war Leben in ihm“ (dem göttlichen Logos, Joh. 1, 3. 4.). Keine Erschaffung irgend eines Dinges nämlich ist anders möglich als dadurch, daß solches von Gott gedacht wird; dieses Gedachtwerden desselben aber setzt einen objectiven Grund desselben, Etwas wonach es das göttliche Denken bestimmen kann, voraus. Lasset uns nun aber (um diesen objectiven Grund zu erforschen) zusehn, was es (das zu Erschaffende) wesentlich sei, nach dem primitiven, mit dem göttlichen Denken gleichalterigen Sein, welches ihm zukömmt; und wir werden finden, daß es nichts anders als wirklich das göttliche „Wort“ ist, welches Joh. 14. von sich sagt: „ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“<sup>12)</sup>. (Nur auf das letzte dieser drei Prädicate kömmt es dem Wycliffe hier eigentlich an. Seine Meinung ist, wie es scheint: Das „Ego sum vita“, in Uebereinstimmung mit obiger Stelle des johanneischen Prologs, besagt, daß in dem uranfänglichen Logos alle Gattungen von Geschöpfen präformirt seien. Hiermit ist in dem göttlichen Worte oder Verstande selbst ein ursprüngliches ideales Sein der Dinge gesetzt, welches den objectiven Grund des ihre Erschaffung bedingenden Denkens ausmacht. Um das hier Ausgesprochene dialectisch zu begründen, setzt er hinzu:) Das Denken Gottes — und mithin auch das von Gott Gedacht-

<sup>11)</sup> Alia . . . est ratio, secundum quam Deus producit atque intelligit ipsum hominem (= τὸν αὐτάνθρωπον); et alia est ratio, secundum quam intelligit asinum, eo quod Deus intelligit talia intelligibilia ut se habent; sed aliter se habent illa producta, ergo sunt aliter intelligibilia, et per consequens aliter intellecta. Vid. fol. 12. p. 2 sq.

<sup>12)</sup> Fol. 13.: Et ideo dicit subtilis evangelista, detegens productionem rerum ad extra: quod factum est in ipso vita. (Die Worte β γέγονεν sind hier, wie bei vielen, auch unter den lateinischen Kirchenvätern, zum Folgenden gezogen. Nicht so in W.'s englischer Uebersetzung, wo er der Versabtheilung der Vulgata folgt.) Nam impossibile est Deum quicquam facere, nisi illud intelligat; et si illud intelligit, illud habet rationem objectivam, secundum quam terminat intelligibilitatem (leg. intellectionem) divinam. Sed videamus, quid essentialiter sit illud secundum esse primum, quod habet coevum cum intellectione divina, et non invenietur nisi realiter verbum Dei, quod dicit (Joann. 14.) „ego sum . . . vita“.

sein des betreffenden Gegenstandes — ist in Beziehung auf jede zum göttlichen Weltplan gehörende Creatur als ein absolut nothwendiges, ewiges aufzufassen; und „von Gott gedacht sein“ involvirt den Begriff der Realität. Das Reale aber, welches als das absolut nothwendige an allen Creaturen hervortritt, was könnte es wol anders sein als jenes primitive Leben<sup>13)</sup>? — Durch den Satz, daß das primitive Leben, der ideale Grund der Schöpfung, mit Gott Eins sei, wird übrigens nicht etwa, wie eine schülerhafte Art zu folgern dagegen einwendet, jedes geschaffene Einzelwesen (pantheistisch) mit Gott identificirt. Man übersieht bei solchem Consequenzmachen die weite Kluft, welche zwischen der Idee und dem Endlichen liegt. Nur durch einen handgreiflichen Paralogismus könnte z. B. das dem Menschen nach seinem intelligibeln Sein zukommende Prädicat Ewigkeit auf die creatürliche Existenz des Einzelnen übertragen werden<sup>14)</sup>.

„Aber die Ideen, von denen zuerst Plato etwas zu sagen weiß“, entgegenet Pseudis, „lassen sich unter keines der bekannten zehn Prädicamenten bringen. Für was soll man sie halten, die (als in Gott seiend) nicht den Substanzen beizuzählen sind, und (als die Urbilder der Dinge nach ihrem Selbstbestande) doch auch nicht für bloße Accidentia gelten können<sup>15)</sup>?“ Die Replik auf diesen Haupteinwurf einer die Idee in den Kreis des Endlichen herabziehenden, und mit den Gegenständen der Erfahrung oder den Abstractionen des Verstandes vermischenden Betrachtungsweise: Sämmtliche Kategoremie beziehen sich entweder geradezu, oder doch mittelbarerweise (indem sie Merkmale angeben) auf die Substanz, und (eben dadurch) sogar auch auf das göttliche Wesen (insofern die Substanz mit ihren Bestimmungen ein in Gott Begründetes ist). So ergibt sich denn, daß die Namen der Ideen allerdings etwas den Selbst-

<sup>13)</sup> *Ibid. infr.*: Quis enim rectilogus negaret hanc consequentiam: Deus intelligit hoc, ergo hoc est intellectum a Deo? sed de quacunq[ue] creaturâ signatâ antecedens est absolute necessarium et aeternum, ergo et consequens . . . Quin si hoc sit intellectum a Deo, haec est res intellecta a Deo, et per consequens haec est res aliqua . . . Sed quae res absolute necessaria foret haec demonstrata [de] quacunq[ue] creaturâ, nisi fuerit prima vita?

<sup>14)</sup> *Fol.* 13. p. 2.: Patet . . . quomodo sunt solvendi objectus puerorum, qui putant . . . quod omnis homo et quaelibet creatura sit Deus ipse, quia vita prima (sc. est Deus). . . Turpissime paralogisant, ut „si hoc sit aeternum, quia secundum esse suum intelligibile atque primum, et hoc est iste homo, quia in esse suo existere, secundum quod creatur a Deo, ergo iste homo secundum illud esse existere est aeternus“.

<sup>15)</sup> *Dial.* 1. l. c. 9. *fol.* 14.: Sed grave videtur, cum singulum incomplexorum aut significat substantiam, vel qualitatem etc., quid sunt tales ideae, quae nec sunt substantiae nec accidentia?

bestand der Dinge Betreffendes, und ebenwol zum göttlichen Wesen Gehöriges bezeichnen. Aber die Idee, obschon ihr Name eine Substanz bedeutet, oder gewisse Bestimmungen derselben anzeigt, ist gleichwol nicht formakter Eins mit den ihr correspondirenden Einzeldingen oder Beschaffenheiten von solchen; denn dieses behaupten wollen, hiesse den Unterschied zwischen der Creatur und dem Göttlichen aufheben, und jedes Vorstellbare zu einer ewigen Idee stempeln<sup>16)</sup>. Durch ein veräthtes Vorurtheil<sup>17a)</sup>, indem man, von Aristoteles zuerst irre geführt, die platonische Ansicht für längst widerlegt achtet, ist es in unsern Tagen wirklich dahin gekommen, daß unter der Rubrik „Idee“ alles mögliche Fremdartige zusammengehäuft zu werden pflegt. Auch die subjective Auffassungsweise, wonach ein Sattungsbegriff von dem Einen so, von dem Andern anders bestimmt wird, auch der Begriff einer Eigenschaft in concreto, ja selbst die Vorstellung von den eigenthümlichen Verhältnissen eines Individuums oder Einzeldinges, dergleichen Dingen wir ein absolutes, unbedingt nothwendiges Sein mit Fug und Recht absprechen, soll für eine Idee gelten<sup>17b)</sup>! — Heubis meint diesen unwissenschaftlichen Sprachgebrauch vertheidigen zu können, durch die Gegenbemerkung: es sei doch wol ausgemacht, daß Gott das Individuum nach seinen besondern Verhältnissen nicht, ohne eine Idee davon zu haben, denke; sowie er auch das Unwirkliche (z. B. ein Product der Einbildungskraft wie *mons aureus* u. dgl.) nicht anders als durch Ideen denke. Ebenso gehe ihm auch die Idee der Sünde nicht ab, da er ja die Sünde denke, beurtheile, unterscheide<sup>18)</sup>. Aber das scholastische Gerede von Denkbarkeit des Un-

<sup>16)</sup> *Ibid. infr. et sq. pag.*: Omne incomplexum, tam categorema quam syncategorema (vergl. *Thom. Aq. Summ. P. 1. Qu. 31. art. 3. resp.*), primarie vel secundarie significat substantiam, imo divinam essentiam; et tunc nomina idearum significant tam substantias quam divinam essentiam. Sed non est consequens (so zu l. st. color), si nomen ideae significat substantiam vel aliquid assignandum, ergo est formaliter illud signatum; quia sic deus esset quaelibet creatura, et omne nominabile foret idea aeterna.

<sup>17a)</sup> Wir lesen hier den Satz: *Turpissima et fallax argutia tam in speculativa quam in morali materia est, qua diabolus seducit miseris, „si ad tantum res credita, vel usitata fuerit illa sententia, ergo vera“.* Vid. *fol. 14. p. 1.*

<sup>17b)</sup> Unde antiqui deliri nostri temporis ad tantum lapsi sunt in illa materia, quod concedunt quod quaelibet creatura, imo quodlibet nominabile est idea; ut *homo* secundum rationem, qua intelligitur a *te vel alio*, est idea, et sic *aeternus, inenarrabilis, incorruptibilis*, nec solum hoc, sed *alius tuus*, et infinita his (st. nobis) similia, quae vere ponimus nos non existere absolute necessario, sunt ideae. *Fol. 14. p. 2.*

<sup>18)</sup> Grave videtur, quod Deus intelligat filium tuum, montem aureum,

wirklichen oder des sich Widersprechenden wird von Wycliffe sofort als schale Spitzfindigkeit, als eine Fundgrube von Sophismen und eine Vor- aussetzung, aus welcher sich die monströsesten Folgerungen ergeben würden, abgewiesen. Er stellt dagegen den Kanon auf: Gott kann nur Das denken, was er thatsächlich denkt; und was Gott denken will, das denkt er auch wirklich; denn sein Denken und Erkennen ist, wie schon oben gesagt worden, ein ewiges, welches keinen Anfang noch Ende hat (also coincidirend mit dem es hervorrufenden Willensacte). Ferner, Gott denkt nur Das, was wenigstens dem intelligibeln Sein nach ist, was der Möglichkeit nach existirt. Es läßt sich demnach behaupten, daß Alles, was zur Existenz gelangen kann (und mithin zu seiner Zeit existiren wird), existirt<sup>19</sup>). Will man dagegen einwenden, mit gleichem Rechte würde den Dingen, die dereinst aufhören werden zu sein, die Existenz abgesprochen werden können<sup>20</sup>): so ist dies eines von den unzähligen Mi- verständnissen, welche aus Nichtbeachtung der primären Bedeutungen der Kunstwörter entspringen<sup>21</sup>).

Hiermit wäre nun das Sein des Individuums, nach seinen eigen- thümlichen Verhältnissen, gesichert; und so kann denn auch der Satz, daß Dasselbe ein Gegenstand des göttlichen Denkens sei, nicht mit einleuchten- den Gründen bestritten werden<sup>22</sup>). Aber selbst hierüber anderer Meinung zu sein, wäre noch nicht einmal so ungereimt, als jenen Consequenzen

inintelligibile (so zu l. st. intelligibile, s. w. u.) cum eis similibus, nisi Deus habeat ideas, per quas ista intelligit; sic etiam Deus habet ideam peccati, cum ipsum intelligit, judicat, discernit.

<sup>19</sup>) Fol. 15.: Et sic videtur quod Deus nihil potest intelligere, nisi quod de facto intelligit . . . Ideo, si Deus quicquam vult intelligere, tunc illud intelligit, quia . . . Deus nihil potest incipere vel desinere intelligere sive cognoscere. Et Deus nihil intelligit, nisi quod est saltem secundum esse intelligibile. Et probabiliter potest dici: Deus nihil intelligit, nisi quod existit dum potest existere; et sic omne quod ex- istere potest, existit.

<sup>20</sup>) mittels der Formel: si non erit, non est, et e contra (= wenn es einst nicht sein wird, so ist es auch nicht; und umgekehrt, wenn es noch nicht ist, so wird es auch niemals sein).

<sup>21</sup>) Sic infinita sunt signa, quae errabundi vane intelligunt, putantes se intelligere sua significata primaria. Die primäre Bedeutung von Sein will W., wie es scheint, aus dem streng metaphysischen Begriffe des Wesen- haften, Beharlichen, Unveränderlichen schöpfen.

<sup>22</sup>) Non docetur, sed supponitur esse falsum, quod Deus intelligit filium meum. Er will wol sagen, die Annahme einer näheren und unmit- telbaren Beziehung des göttlichen Denkens auf das Individuum nach seinen Besonderheiten wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß die Idee, nach welcher jedes geschaffen ist (vgl. *libr. II. cap. 3.*), nur dessen Gattungscharakter re- präsentirt.

beizustimmen, welche daraus herfließen, daß man das Individuum und seine Verhältnisse geradezu mit der Idee confundirt<sup>23)</sup>. Das rein Imaginäre aber, sowie das an sich Undenkbare liegt, wie sich von selbst versteht, auch ausser dem Bereiche des göttlichen Denkens und mithin der Ideen; denn von dem Nichtexistirenden gibt es keine Idee<sup>24)</sup>. — Mit der Sünde hat es eine ganz eigenthümliche Verwandniß: Gott denkt und erkennt sie, und dennoch gibt es auch von ihr keine Idee; sondern, indem Gott den Menschen erkennt als ein der Sünde fähiges Geschöpf, auch erkennt, worin der Mensch sündigt, erkennt er die Sünde eben daraus, daß sie einer idealen Grundlage (der Bedingung des positiven Seins) ganz entbehrt. Dies gilt von jedem sittlich-Bösen ohne Ausnahme; Alles der Art wird von Gott aus dem Mangel des Idealen erkannt, auf ähnliche Weise wie wir die Finsterniß durch den Mangel des Lichts empfinden und wahrnehmen<sup>25)</sup>. (Vergl. den Abschnitt von der Sünde, libr. III. cap. 4., wo, um anzudeuten, daß die Sünde eigentlich keine positive Form habe, gesagt wird: man würde sich in Beziehung auf sie statt des Ausdrucks formaliter lieber des Wortes disformiter oder desformabiliter bedienen mögen, wenn der Sprachgebrauch dieses gestattete.)

Pseudis erwidert hierauf: die Behauptung, Gott denke nur Das was existirt, und könne (demzufolge) nichts anderes hervorbringen, als was er actu hervorbringt, ist schrift- und vernunftwidrig<sup>26)</sup>. 1) Denkt ja doch der Mensch gar Vieles als unwahr oder als nicht wirklich; wie mag man also zum Nachtheil der Ehre Gottes sagen, er vermöge Solches nicht zu denken<sup>27)</sup>? 2) Der göttliche Verstand, wenn

<sup>23)</sup> Et hoc (nämlich was hier willkürlich unterstellt wird) videtur consonantius quam concedere u. s. v.

<sup>24)</sup> *Ibid. infr.*: Et sic Deus non intelligit . . . inintelligibile, licet intelligat ista signa (obwol der Begriff von dem Undenkbaren, Unwirklichen als solchem ihm nicht abgeht); et sic non sunt ideae talium, cum non existents non sint ideae.

<sup>25)</sup> De peccato conceditur quod Deus ipsum intelligit et cognoscit; non tamen habet peccatum ideam; sed hominem (so zu l. st. homo) cognoscendo creaturam peccabilem, et quod peccat sine ideâ, per carentiam vacuitatis ideae cognoscit peccatum (wie Robert Grossthead sich ausdrückt). Et sic de quocunque malo culpae, abstractivae et formaliter intellecto (= sofern von dem Materiellen der Handlung, das, wie alles Wirkliche, in Gott seinen letzten Grund hat, abgesehen, und nur das Formelle, die Gesetzwidrigkeit derselben ins Auge gefaßt wird). Omne tale cognoscitur a Deo per carentiam idealem, sicut homo cognoscit tenebram per carentiam speciei luminis.

<sup>26)</sup> . . . contradicit fidei scripturae et rationi vivaci. *Dial. l. I. c. 10. fol. 15. p. 2.*

<sup>27)</sup> Ad tantum blasphemias in Deum, quod homo intelligit multa falsa, quae Deus non potest intelligere.

er es schlechthin nur mit dem Wirklichen zu thun hätte, würde genau Ebensoviel (und nicht Mehr) umfassen, als in den Bereich seiner Erkenntnistraft gehört<sup>28)</sup>. Auch wird ja 3) das Gegentheil (nämlich daß Gott allerdings auch Nichtwirkliches, nicht zur Ausführung Kommendes denkt und verwirklichen könnte) deutlich bezeugt, indem Christus (Matth. 26.), wo er dem Petrus befiehlt sein Schwert einzustecken, hinzufügt, er würde durch seine Bitte bewirken können, daß der Vater ihm mehr denn zwölf Legionen Engel zusendete. Ebenso findet sich (im A. T.) eine Menge von Urtheilssprüchen Gottes, welche er nicht vollzogen hat<sup>29)</sup>. 4) Stände es nicht in der Macht Gottes, auch Das eintreten zu lassen, was thatsächlich nicht zur Wirklichkeit gelangt, so würde er nicht allmächtig, sondern der Umfang seiner Macht auf eine bestimmte Summe des Realisirbaren eingeschränkt sein<sup>30)</sup>. Zudem würde 5), wenn überall der wirkliche Erfolg den Maassstab gäbe für Das, was Gott wollen und anordnen kann, alle Zurechnung des Bösen wegsfallen, weil, jener Voraussetzung gemäß, die (anscheinend freie) Handlung des Menschen als etwas absolut nothwendig Erfolgendes zu betrachten wäre<sup>31)</sup>. Und ebendiese Nothwendigkeit alles Dessen, was geschieht, würde zugleich 6) dem Begriffe des freien Waltens der göttlichen Macht widersprechen<sup>32)</sup>. 7) Die Lehre von den Ideen überhaupt aber trifft der Vorwurf, daß die dialektische Stufenfolge derselben zu keiner absoluten Gränze führt, sondern ihre Reihe in's Unendliche fortgesetzt werden kann; denn die Idee von einer Idee hat gleiche Berechtigung für real zu gelten, wie die Idee, welche sich unmittelbar auf äussere Gegenstände bezieht<sup>33)</sup>. 8) Ja, wie Hervorbringung und Gedachtwerden der Creatur zwei verschiedene Begriffe sind: so müssen, scheint es, von Rechtswegen zur Erklärung derselben gar zweierlei Ideen angenommen werden; solche, nach welchen Gott die Dinge ausser ihm denkt, und solche, nach welchen er sie erschafft<sup>34)</sup>.

<sup>28)</sup> Et intellectus divinus foret aequae praecise amplius, sicut sua potentia cognitiva.

<sup>29)</sup> . . . et sic de multis suffragiis, quae Deus non complevit.

<sup>30)</sup> Aliter enim non foret omnipotens, cum ad omnia quae potest terminatur sua potentia inclusive.

<sup>31)</sup> Et sic nemo foret culpandus propter aliquod quod faceret, cum absolute necessario illud eveniret.

<sup>32)</sup> Quod impugnat libertatem divinae potentiae.

<sup>33)</sup> Imo videtur quod in ideis procedendum foret in infinitum, [quum] pari evidentia sit ideae idea, qua evidentia alicujus ad extra signabilis sit idea.

<sup>34)</sup> Imo videtur quod, sicut producibilitas creaturae et ejus intelli-

Diesen Einwürfen setzt Bycliffe Folgendes entgegen: Ad 1) bemüht er sich zu zeigen, wie die unbestreitbare Vernunftmäßigkeit rein-negativer Sätze seinem Axiom vom Wirklichen, als dem alleinigen Gegenstande des göttlichen Denkens, gar keinen Eintrag thue. Die Verneinung des Nichtwirklichen oder des positiven Inhalts einer falschen Vorstellung, bemerkt er, ist ein ens, ein Wirkliches für den Verstand, also wahr und von Gott gedacht<sup>35</sup>). In der zweigliederigen Beweisformel: „das und das (x) ist nicht, folglich wird es auch nicht gedacht,“ ist das antecedens, wie auch dessen Subject (x) für sich genommen, zwar verständlich, jedoch nicht so, daß es auf einen adäquaten Gegenstand könnte bezogen werden; aber eben darauf, daß es solchen Begriffsverknüpfungen an einem entsprechenden Objecte fehlt, beruht die Wahrheit des ihnen eignen negativen Charakters<sup>36</sup>). Das Unwahre, welches in einem solchen Urtheile negirt wird, ist für Gott und für den Menschen (für alle vernünftige Wesen) gleich unwahr; es ist also hier keine Rede von einem über die Sphäre des göttlichen Denkens hinausreichenden Gebiete unseres Verstandes!! Andererseits ist aber auch das menschliche Denken nicht in dem Sinne eingeschränkt, daß unendlich vieles Denkbare ganz ausser seinem Bereiche läge; sondern es erstreckt sich, virtuell genommen, über Alles was Gott denkt, wie sehr es sich auch, als ein intensiv unvollkommenes, dem Irrthum unterworfenenes, verworrenes, von dem durchaus deutlichen und untrüglichen Denken Gottes unterscheidet<sup>37</sup>).

Ad 2) wird zugegeben, daß bei Gott das Denken, vermöge seiner ausschließlichen Beziehung auf das Reale, allerdings seinem ganzen Umfange nach mit dem Erkennen in Eins zusammenfällt; wie ja auch das endliche Vernunftwesen genau Soviel und nicht Mehr denkt, als es

---

gibilitas distinguuntur, sic forent duas maneries idearum, secundum quarum primam Deus intelligit rem ad extra, et juxta secundam efficit rem ad extra. (Ueber das Wort *maneries* = manière s. *Du Cange glossar*.)

<sup>35</sup>) *Fol. 16. p. 2.*: Sive enim falsitas fuerit in homine, sive in alia signabili creaturâ, Deus intelligendo illam falsitatem intelligit subjectum ejus falsum, quod simul est verum cum suâ falsitate, eo quod ens est, et sic verum vel intellectum a Deo.

<sup>36</sup>) *Ibid. infr. et sq. pag.*: Unde tales negativae, „Deus non intelligit ista,“ debent sic probari: „Ista non sunt, ergo ista non intelliguntur.“... Antecedens potest intelligi, sicut ejus subjectum; nemo tamen intelligit quod adaequate significat. Sed quia deficit ejus adaequatum significatum, ideo verum est quod illa non sunt.

<sup>37</sup>) ... et sic falsum assumis, quod tu multa intelligis, quae Deus non potest intelligere. Imo quamvis illud omne intelligis, quod Deus potest intelligere, et e contra, tamen infinitum imperfectiori modo, quam Deus potest intelligere. *Vid. fol. 16. p. 2.* — Deus communicat omni

erkennt<sup>38)</sup>; (denn seine ganz leeren oder falschen Vorstellungen sind, streng genommen, nicht Producte des Denkens).

Ad 3) Gleichwie die Zeugung des Sohnes und jede ideale Hervorbringung, jeder Entwurf, durch welchen Gott Etwas innerlich producirt, den Charakter absoluter Nothwendigkeit hat: so wird Alles und Jedes, was nach einem solchen Entwurfe zur äuffern Wirklichkeit gelangen soll, von Gott in der Weise angeordnet, daß es zur gesetzten Zeit in's Leben treten muß<sup>39)</sup>. Auch daß die Gebete gehalten werden, ist eine Fügung Gottes; und es verhält sich mit ihnen so, daß einige nothwendig in Erfüllung gehen, andere aber aus gleicher Nothwendigkeit unerhört bleiben<sup>40)</sup>. Der Wahrheit gemäß also sagt das Evangelium, Gott Vater könne dem Sohne Legionen Engel senden; und so thut er auch wirklich<sup>41)</sup>. Doch heißt es nicht im Evangelium, er könne diese Hülfsschaaren dem Sohne gewähren, auf daß Dieser nicht seiner Bestimmung gemäß litte; sondern es liegt in dem Ausspruche nur der Sinn, daß er es könnte, wenn er wollte<sup>42)</sup>. Sogenannte Schlüsse der Contingenz, d. h. Schlüsse, durch welche das Gegentheil eines bevorstehenden Erfolges für möglich erklärt wird, weil uns der Wille Gottes verborgen sei, sind demnach allerdings gestattet; die Contingenz aber liegt hier eben nur in der temporären und relativen Ungewißheit Dessen, was Gott beschlossen hat, und es findet keine Contingenz im absoluten Sinne statt<sup>43)</sup>, (keine Zufälligkeit des Erfolgs schlechthin, so daß ein blindes Ohngefähr über die Verwirklichung des einen oder des andern von zwei entgegengesetzten, gleich möglichen Fällen entschiede). Die den Zufall

---

homini intellectivam potentiam super omne quod ipse Deus intelligit; tamen necessario alio modo intelligit quam est modus quo homo potest intelligere, cum distinctissime et inerrabiliter Deus solus intelligit, homo autem nihil intelligit nisi errabiliter et confuse. Fol. 15. p. 2 sq.

<sup>38)</sup> Et sic intellectus divinus ac ejus notitia sunt paris ambitus, sicut intellectus creatus et ejus notitia. Fol. 16. p. 2.

<sup>39)</sup> Sicut Deus ad intra nihil potest producere, nisi absolute necessario illud producat: sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat. Fol. 16. p. 1.

<sup>40)</sup> Et sic orationes fiunt necessario; et aliquae implentur necessario, et aliae necessario superfluae sunt.

<sup>41)</sup> Et sic facit, nämlich er untergibt ihm die Engel, läßt ihre Schaaren in seinem Gefolge auftreten, vergl. Philipp. 2, 10. Hebr. 1, 6. Matth. 25, 31. u. Kap. 16, 27.

<sup>42)</sup> Non tamen dicit Evangelium, quod illas legiones potest filio suo concedere, ut non taliter patiat; potest tamen, si voluerit.

<sup>43)</sup> Et sic conceduntur conclusiones contingentiae . . . , hoc est, opposita eorum possunt contingere, si Deus voluerit . . . ; et sic est contingentia quoad tempus, et non contingentia simpliciter absolute.

ganz ausschließende Regel, daß es so kommen muß wie es kommt<sup>44)</sup>, bezieht sich auf Alles und Jedes, was „Gott oder das Geschöpf thun oder unterlassen mag in dieser Welt“; sogar auch auf das „Concilienhalten, Debattiren und Verdammen (Andersgesinnter),“ fügt Wycliffe mit halb wehmüthigem Spott hinzu, indem er das Schwierige und Bedenkliche des hier von ihm eingeschlagenen Weges, welcher seinen frühern Meinungen in vieler Hinsicht entgegen sei, erkennt, auch sich zum Widderrufe seiner Sätze immer bereit erklärt, sobald man ihn des Irrthums werde überführt haben<sup>45)</sup>.

Ad 4) Der Begriff der Allmacht steht fest, wenn das Hervorbringen alles Positiven, welches zur Existenz gelangen kann, darunter verstanden, und somit diese göttliche Eigenschaft dem actualen Schaffen oder Caufiren Gottes ganz gleich gesetzt wird<sup>46)</sup>. — Sich in die bekannte Distinction zwischen der absoluten und der geordneten (durch die Weisheit und Willensvollkommenheit gleichsam begränzten und geregelten) Macht Gottes zu vertiefen, findet Wycliffe gewagt, weil er sich erinnert auf diesem Meere ohne festen Ankergrund oft Schiffbruch gelitten zu haben<sup>47)</sup>. („Wir sollen uns nicht in die Einbildung von Dingen verwirren,“ sagt er an einem andern Orte, „welche wir als möglich setzen, während es sich doch nicht also damit verhält. Der Frage, warum Gott Dieses oder Jenes nicht bewirke, können wir uns entledigen durch die Antwort: weil es sich nicht bewirken läßt. Und es leuchtet ein der Satz Augustin's nebst der daran zu knüpfenden Folgerung aus dem Aehnlichen: daß Gott, wie er als machtlos oder misgünstig erscheinen würde, wenn er nicht nach innen [innerhalb der Sphäre des Göttlichen] das Wort hervorbrächte, so auch wenn er einen ihm möglichen Effect nach aussen hervorzubringen unterliesse, für machtlos oder

<sup>44)</sup> Vergl. *Dial. l. III. c. 8. fol. 56. p. 2*: omnia quae evenient, absolute necessario evenient.

<sup>45)</sup> *Libr. I. c. 10. ubi supr.*: Et tamen oportet (= necessarium est) conciliari, negotiari (vergl. *Du Cange* sub his vv.), damnari, et quicquid Deus vel creatura fecerit aut omiserit in hoc mundo. Scio tamen, quod illa via est valde difficilis, et multis quae quondam opinatus sum satis contraria; paratus tamen semper sum revocare quicquid dixero, docto quod sit contrarium veritati.

<sup>46)</sup> Deus est omnipotens, cum omne positivum producibile producit... Et sic omnipotentia Dei et ejus actualis creatio vel causatio coaequantur. *Fol. 16. p. 2.*

<sup>47)</sup> Nec audeo profundare me in distinctione de absoluta Dei potentia et potentia ordinata. Scio tamen, quod saepe lapsus sum in altitudine maris, multa balbutiens, quae non valui clare fundare: *fol. 16. p. 1.*

misgünstig müßte gehalten werden“<sup>48)</sup>. — Uebrigens wird von unserm Theologen bevormortet, daß die obige Erklärung des Begriffs der Allmacht nicht etwa, wie es wohl scheinen könnte, Gott zum Urheber des Bösen mache. Die Sünde gehört nicht mit unter die Zahl seiner Producte, sagt W.; da sie ja nicht etwas Positives, sondern eben nur ein sittlicher „defectus des Menschen“ (als eines endlichen und eingeschränkten Wesens) ist<sup>49)</sup>. Man verbinde damit die nachfolgende Stelle, welche diesen Gedanken weiter ausführt: Wie es von der Sünde keine Idee giebt: so kann auch die hervorbringende Thätigkeit Gottes sich nicht auf die Sünde erstrecken. Sondern es läßt sich von der Sünde in ontologischer Beziehung weiter nichts sagen, als, sie ist thatsächlich vorhanden, oder aus dem Reiche der Dinge nicht ausgeschlossen. Und so ist denn der Sünde ein Sein im uneigentlichen Sinne des Worts allerdings zuzusprechen<sup>50)</sup>; nur im uneigentlichen Sinne, insofern sie, als bloße Verneinung der Idee oder des Göttlichen, eigentlich nicht ist. In dem locus von der Sünde, libr. III. cap. 4., zeigt sich am auffallendsten, wie sehr W. bemüht ist, durchweg den hier aufgestellten negativen Begriff derselben in seiner Reinheit festzuhalten. Er will das sogenannte Formale der Sünde nicht als der Tugend conträr angesehen wissen, weil durch diesen Gegensatz die Sünde als ein habitus, eine Qualität bezeichnet, und somit für etwas Positives und Wirkliches erklärt werden würde; welcher ontologische Charakter ihr nur unter der Voraussetzung zukommen könnte, daß sie vom Schöpfer herrührte, vom guten Gotte causirt und ewiglich angeordnet wäre<sup>51)</sup>. An diese Betrachtungen knüpft sich seine Antwort

<sup>48)</sup> *S. Dialogor. l. III. c. 9 fol. 59.*: Non oportet evagare in imaginatione rerum, quas ponimus possibles, dummodo non est. Et tollere possumus quaestionem, qua quaeritur, quare Deus non efficit hoc vel illud, dicendo quod ideo quia hoc non est effectibile, etc. Die betreffende Stelle Augustin's, auf welche auch in unserm Context *Dial. libr. I. cap. 10.* angespielt wird, findet sich in der Schrift: *De div. quaest. octog. tr. qu. 50.*

<sup>49)</sup> *Peccatum autem, quod est defectus hominis, non producit. Fol. 16. p. 2.*

<sup>50)</sup> *Dial. l. I. c. 11. fol. 18, p. 2.*: Cum peccati non sit idea, nec peccati productivitas vel producibilitas est in Deo, sed oportet concedere peccatum esse et adesse vel abesse, deficere; et sic ratione peccati oportet in esse aequivocare.

<sup>51)</sup> *Dial. l. III. c. 4. fol. 49, p. 2.*: Videtur mihi quod peccatum dictum formaliter non sit virtuti contrarium, quia tunc foret creatura et res positiva, sicut sunt omnes habitus, qui sicut sunt qualitates, sic sunt necessario creaturae; et ita non foret peccatum, nisi fuerit a Deo bono creatum et aeternaliter ordinatum, cf. Joann. 1.: „Sine ipso factum est nihil.“ — Bei allem dem muß W. doch eingestehen: daß, sobald wir die

ad 5): Gott, nach seiner Gerechtigkeit, hat von Ewigkeit angeordnet, daß er den Sünder zur Rechenschaft fordern wird; aber er hat es nicht angeordnet, daß der Mensch sündigt. Denn die Sünde fällt nicht unter den Begriff des irgendwie Angeordneten, sondern des Ordnungslosen, Regelwidrigen. Fragst Du aber, warum Gott den Menschen nicht am Sündigen gehindert (durch die Einrichtung, welche er seiner Natur geben, durch die Art wie er auf ihn einwirken konnte, vor dem Falle bewahrt) habe, so antworte ich getroffen: das Böse; als ein an sich Nichtiges, Leeres, ein non ens, worauf sich die Macht Gottes nicht erstreckt, was nicht zu verhindern <sup>22)</sup>. (Die ihm zugewiesene Stellung des rein Negativen, des nicht durch Gott Seienden und daher für Gott Nichtseienden, bezeichnet es als das reine Product unserer eingeschränkten Natur, und läßt es als etwas dem endlichen Sein geschaffener Wesen unzertrennlich Anhängendes erscheinen.) Demgemäß ist denn bei allen Verboten Gottes in der heiligen Schrift die Bestrafung des Zuwiderhandelnden (wo sie nicht ausdrücklich angedroht ist) als stillschweigende Bedingung hinzugebacht; das Verbot gründet sich auf die vorhandene Gefahr, daß gefehlt werde, und setzt deshalb eine angemessene Strafe auf das Vergehen. Es kann jedoch kein göttliches Gebot geben, welches nicht von irgend Jemandem befolgt würde, wie Christus durch sein Beispiel gezeigt hat; (Christus, für den die Gebote eine absolute Geltung hatten, und frei waren von jener auf die Möglichkeit ihrer Nichtbefolgung sich beziehenden Clausel). Für andere, sündhafte Menschen aber sind durch die Vorschrift zwei denkbare Fälle gesetzt, und ist der Ungehorsam mit Strafe bedroht <sup>23)</sup>.

---

Sünde in concreto betrachten und von ihren verschiedenen Sattungen reden wollen, der positive Begriff der Sünde nicht zu umgehen sei. *S. fol. 50.*: Dicitur autem quod multae sunt species peccati, accipiendo peccatum pro habitu vel formâ positivâ.

<sup>22)</sup> *Dial. lib. I. c. 10. fol. 17.*: Sequitur necessario quod Deus culpabit injustum, cum aliter deficeret Dei justitia. Et Deus ordinavit aeternaliter quod culpabit, sed non ordinavit quod homo peccabit, quia super hoc non cadit ordinatio, sed deordinatio. Et si queras, quare Deus non prohibuit hominem ne sic peccet, est mihi faciliter respondere, quod ideo, quia hoc non fuit prohibibile, cum non fuit, nec potentia Dei se extendit... ad nihil, vel vacuum, vel non ens.

<sup>23)</sup> Et omnes prohibitiones Dei, quae exprimuntur in Scripturâ; intelliguntur sub conditione tacitâ, quod, si sic facis, tunc necessario punieris. Ideo propter illud periculum prohibet Deus, ne sic fiat, hoc est, certificat, si sic factum fuerit, sic punietur. Non tamen est possibile quod Deus quicquam mandet, nisi aliquis hoc observet, ut patet de Christo. Aliis autem, praevaricatoribus praecepit quod non sic faciant, vel aliter punientur. Absolute tamen necessarium esset (so z. l. ft. est,

Es ist nun aber die Frage, wenn das Böse hier unter Bestimmungen gedacht wird, welche es aus dem Bereiche der Ursächlichkeit Gottes entfernen: wie verträgt sich Solches mit dem Gedanken, daß Alles was in der Welt geschieht, von Gott vorgesehen, gefügt und angeordnet sei? (Vergl. ad 3.) Müssen nicht vielmehr nach dieser Voraussetzung auch die an sich Gott mißfälligen Acte der Geschöpfe, damit sie möglich werden, in gewissem Sinne von Gott gewollt und angeordnet sein? Wycliffe giebt die Lösung dieses anscheinenden Widerspruchs erst in dem spätern Abschnitte *de peccato*; wo er sich so darüber erklärt: Die Sünde, inwiefern sie, nach dem oben bemerkten Doppelsinne von esse, als ein Seiendes zu betrachten ist, wird auch für etwas Gutes erkannt; Gregor nennt Adams Sünde nothwendig und seine Schuld segensreich, weil sie gelegentlich durch die Gnade Gottes viel Heil stifte. Es wäre auch nicht denkbar, daß Gott die Sünde sein oder werden ließe, trüge sie nicht indirecter Weise (*per accidens*) viel zur Vervollkommnung der Geschöpfe bei: — dadurch daß ihr die gerechte Strafe nachfolgt, und indem Gottes Mißfallen am Bösen sich kund giebt, bei Vielen Abscheu vor der Sünde geweckt, den Guten aber der Trost gewährt wird, durch seine Gnade von solchem Elende erlöst zu sein<sup>54</sup>). — Demgemäß wird gelehrt, Gott wolle die Sünde nach ihrem secundären Sein, welches in jenem occasionellen Fördern der Vollkommenheit besteht, oder mit andern Worten, welches sich darin zeigt, daß Gott das Böse zum Guten wendet<sup>55</sup>). Es sind zwei sehr verschiedene Dinge: das Böse nur wegen des ihm anhängenden Guten, oder als Mittel zur Realisirung der göttlichen Endzwecke wollen; und: wollen oder gut heißen, daß der Mensch sündige. Eine Theorie, die dieses Letztere von Gott behauptete, würde die Sünde an sich, oder das primäre Sein derselben, — welches als defectus, Abgang der Vollkommenheit definirt wurde, — zum Object des göttlichen Willens machen<sup>56</sup>). Wycliffe erinnert zugleich: der

---

eine mit absoluter Nothwendigkeit zu befolgende Borschrift würde die sein, welche schlechthin geböte,) *quod non sic faoreant.*

<sup>54</sup>) *Dial. l. III. c. 4. fol. 50.*: Verumtamen sicut peccatum dicitur esse ens ad sensum aequivocum, ita dicitur esse bonum . . . Nec Deus possat peccatum sinere esse vel fieri, nisi per accidens multum proficeret. — *Fol. 51.*: Conceditur quod, sicut peccatum debet puniri et multis proficere ad ejus detestationem, et consolari bonos, quod ex gratiâ Dei a tali miseriâ sunt salvati, ita etiam peccatum debet esse.

<sup>55</sup>) Et ita dicitur Deum velle peccatum quoad esse suum secundum, quod est occasionaliter perficere. *Fol. 50.* — Et illud vocatur esse secundum peccati, quod Deus vertit in bonum. *Fol. 51.*

<sup>56</sup>) Et ita quamvis tam Deus quam creatura velit peccatum sic esse et sic prodesse, non tamen est justum Deum velle hominem pec-

Wille des Allmächtigen lasse sich nicht anders als in ersterem Sinn auf das Böse beziehen, wenn dabei das Böse einer dem Menschen im gegebenen Falle gradezu zum Sündigen necessitirenden höheren Ursache vermieden werden solle. „Die Sünde,“ sagt er, „muß vorhanden sein, weil sie zum Zwecke dient, — und doch darf die Sünde selbst, nach ihrem primären Sein, nicht die Form ihres Subjects (des endlichen Willens) bestimmen, weil demzufolge das Geschöpf würde sündigen müssen“<sup>57</sup>). Einige zwar, fügt er hinzu, urtheilten vielmehr: wenn Gott es gut finde, daß die Sünde sei, und sie demnach mit Nothwendigkeit herbeiführe, so liege darin allerdings für das sündefähige Geschöpf eine Nöthigung zum Sündigen; daher denn auch selbst den Verdammten Etwas von göttlicher Barmherzigkeit zu Theil werde, ihr Dasein dem Nichtsein vorzuziehen sei u. s. w. Er getraue sich indessen nicht, dieser zur Sünde anreizenden Lehre das Wort zu reden<sup>58</sup>).

Von einem Zwang auf dem sittlichen Gebiete, einer die freie Selbstbestimmung schlechtthin aufhebenden Necessität, zumal des Bösen, will also W. nichts wissen: wohl aber muß er in der Lebensentwicklung jedes Individuums einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen erkennen, wonach in derselben kein einzelnes moralisches Factum als etwas ganz Abgeriffenes, Zufälliges dasteht, sondern die

care, vel in hoc homini complacere; quia tales praedicationes dicunt esse primum peccati vel suum deficere. Fol. 50, p. 2. — Unde quamvis Petrum peccare et peccatum Petri sit idem, tamen propter variationem significationis conceditur, quod peccatum Petri placet Deo, et negatur quod placet Deo, quod Petrus peccat. Fol. 51.

<sup>57</sup>) *Ibid.*: Peccatum debet esse, quia quoad istud esse secundum, quod est prodesse; et tamen ipsum peccatum non debet informare suum subjectum quoad esse suum primum; quia tunc creatura deberet peccare. (Deberes hier, wie a. m. Orten, sprachwidrig für: necessitate adstrictum esse ad aliquid faciendum.)

<sup>58</sup>) . . . quibusdam licet magis (so z. I. st. quia licet magnis) videtur probabile, quod, sicut Deus approbat et necessitat ad peccatum, sic necessitat creaturam peccabilem ad peccandum, cum omnis causa necessitans sit a Deo; et Deus facit misericorditer cum damnatis, rel. (Was Thomas von Bradwardina — der Geistesverwandte Wycliffe's, der einzige unter den ihm der Zeit nach vorangehenden Scholastikern, mit welchem er in den dogmatischen Grundgedanken übereinstimmt, — in seinem Werk *de causis Dei adversus Pelagium* von einer den geschaffenen Willen zu jeder freien Handlung necessitirenden Ursächlichkeit Gottes gelehrt hatte, wurde damals zu Oxford, wie sich vermuthen läßt, ohne Rücksicht auf die damit zusammenhängenden Sätze von der Sünde als einer bloßen Privation, von der ewigen Entziehung der Gnade als einer Strafe des Bösen u. s. w., so auf die Spitze gestellt.) Ego autem non audeo adhuc sententiam istam asserere, vel ad peccandum hominem incitare praedicando, quod est Deo beneplacitum et ordinatum sibi pro praemio, quod sic peccet.

That, die böse wie die gute, als eine unausbleibliche Folge der Gemüthsbeschaffenheit, der jedesmalige Act der Selbstbestimmung als mit innerer Nothwendigkeit aus der ganzen Willensrichtung hervorgehend erscheint; wenn anders, wie er voraussetzt, das gesammte Thun und Lassen des geschaffenen Wesens in dem ewigen Plane Gottes abgemessen ist, sodas das Product unserer Selbstthätigkeit, von einem höheren Standpuncte aus betrachtet, unter den Begriff des Nothwendigen fällt (vgl. ad 3.). Nichtin stellt er denn nun die allgemeine Regel auf: Jeder, der Böses thut oder sündigt, thut des Bösen nicht Mehr und nicht Weniger, als er eben kann<sup>59)</sup>, (als sein Naturell und der Gang seiner successiven Entwicklung, unter Einwirkung der äussern Umstände, es mit sich bringen). Das Können nämlich (= zum Bösen oder zum Guten geartet und innerlich Disponirt-sein), wie es von Gott jedem zugetheilt ist, hat sein bestimmtes Maas, nach welchem sich die Willensthätigkeit des Menschen einschränkt und regulirt, ohne das er selber wüßte, wie weit es reicht; (also unbeschadet des ihm bewohnenden Bewusstseins, das er im Momente der Entscheidung das Gute oder das Böse aus eigenem Antriebe wählt oder beschließt, folgt er in seinen Handlungen durchweg dem ihm verborgenen Gesetze, seiner Natur, dem Gesetze, welches Gott in ihn hineingelegt). Um dieses Verhältniß recht anschaulich zu machen, bedient sich W. des etwas grell versinnlichenden Gleichnisses von einem Kinde, welches, am Gängelbände geführt, durch eine Täuschung gleichwol sich von selbst zu bewegen, und über die von seinem Führer gesetzte Gränze hinauszuschreiten glaubt<sup>60)</sup>. Er fügt aber erläuternd hinzu: „Es ist jedoch der Unterschied zwischen der innern und der nach aussen gerichteten Thätigkeit Gottes hier wol zu beachten. Auf Erstere (das göttliche Denken, welches den Entwurf der Dinge erzeugt) läßt sich das Maas der Zeit nicht anwenden, sowie Letztere (das Schaffen und Walten) allerdings unter das Zeitmaas fällt; obwol Gott mit Nothwendigkeit sein Werk hervorbringt, gleichwie er es nothwendig denkt; nur ist er nicht immer nothwendig in der hervorbringenden Thätigkeit begriffen;“ (soll heißen: diese Thätigkeit Gottes ist keine absolute und ewige, wie das Denken). „Sonach hat die Zeit, als Individuations-Princip, keine Beziehung auf den innern Act Gottes, obwol sich

<sup>59)</sup> *Dial. l. I. c. 11. fol. 18, p. 2.*: Et sic quilibet qui malefacit, vel peccat, videtur tante malefacere, quante potest.

<sup>60)</sup> Et ista moderatio hominis mensuratur per Deum ad tantum quantum potest, licet ipse ignoret terminum mensurantum: sicut infans putat se moveri et progredi ultra hoc, quod limitat eum ducens, quia credit erronee ipsum hoc facere ex seipso.

an den innern Act Gottes die Zeit (als dessen Product) nothwendig anschließt<sup>61)</sup>." — Was er mit dieser Unterscheidung hier sagen will, ist Folgendes, wie der Zusammenhang lehrt: Der menschliche Wille wird nicht etwa von der nach aussen gerichteten Thätigkeit Gottes durch einen in die Zeit fallenden Act gelenkt und beherrscht, sodas unserm Thun und Lassen eine Nothwendigkeit zukäme, vermöge welcher es mit den Entwickelungen und Veränderungen im Gebiete des Willenlosen oder der uns umgebenden äussern Natur auf ganz gleicher Stufe stände. Vielmehr ist es der innere Act Gottes, wovon die Willensrichtung des Menschen abhängt; oder, die Necessität seiner Handlungen beruht allein auf ihrem Verhältniß zu dem ewigen Entwurfe, in welchem sein Lebensgang angeordnet ist.

Aber der Gedanke der auf einen göttlichen Entwurf basirten innern Nothwendigkeit unserer Handlungen, führt er nicht gradewegs zum Determinismus, bei welchem sich die freie Selbstbestimmung des Willens in bloßen Schein auflöst? Das oben zu Hülfe genommene Gleichniß vom Gängeln des Kindes ist in dieser Beziehung sehr significant, weil es das uns so tief eingeprägte Bewußtsein, das wir aus eigener Wahl gut oder böse handeln, nicht als eine Wahrheit erschwehen läßt, sondern vielmehr geeignet ist, es als eine vom Schöpfer privilegirte Selbsttäuschung zu bezeichnen. — Weiter unten im 14. Capitel des zweiten Buches (*De praedestinatione et praescientia Dei et earum causis*) gleich zu Anfang, wo der Gegner W.'s das Wort führt, wird ihm daher vorgeführt: er scheine das fragliche Verhältniß so anzusehn, als ob „Gott mit seinen Creaturen eben nur sein Spiel treibe, und das (vernünftige) Geschöpf so wenig, als eine Figur im Puppenspiel, wirklich Etwas aus eigener Bewegung zu thun vermöge; da wir vielmehr, nach dem bekannten Ausspruche des Jesaias (X, 15.), die Säge seien, welche der Herr zieht;" — was zu der Annahme führen würde, das Gott beiderlei Menschen, die Prädestinirten wie die Vorherge- wußten, nöthige zu Dem, was sie thun<sup>62)</sup>. — Wycliffe erwidert:

<sup>61)</sup> Notanda tamen est distinctio actionis Dei ad intra et actionis suae ad extra, cum prima non sit tempore mensurata, sicut mensuratur secunda: quamvis necessario Deus facit hoc opus, sicut et ipsum intelligit, sed non semper necessario illud facit. Et sic actio Dei ad intra non individuatur a tempore, licet necessario ad actionem Dei intrinsicam tempore consequatur.

<sup>62)</sup> *Dial. l. II. c. 14. fol. 41. Pseud.:* Videtur quod innuis Deum in creaturis suis in omnibus taliter joculari, cum creatura non plus potest talia facere vel movere, quam imago artificis jocularis; cum Esai. dicat, quod sumus serra domini dividensis. Et sic videtur quod Deus necessitat tam praedestinos homines, quam praescitos.

es komme hier auf gehörige Einschränkung der Begriffe nach den Bestimmungen der Bibel an, damit man sich nicht von dem unerhoffenen Wesen der Dinge (d. i. der Art, wie sie im göttlichen Verstande präexistiren) eine falsche Vorstellung mache. Und so sei er denn allerdings, wie er schon oben habe zu verstehen gegeben, der Meinung: daß Gott die einzelnen selbstthätigen Geschöpfe zu allen ihren Handlungen (in gewissem Sinn) nöthige; und, was damit zusammenhänge, es seien Einige prädestinirt, d. h. verordnet zur Herrlichkeit als dem Ziel einer mühevollen Laufbahn, Andere vorhergewußt, d. h. nach einem elenden, nichtswürdigen Leben zur immerwährenden Strafe verordnet; denn das sei die richtige Begränzung jener beiden Begriffe, obwol sie von Vielen, nach dem Wortlaut der termini, allgemeiner gefaßt würden<sup>63)</sup>. — Die Ursache der göttlichen Prädestination oder Präsciencz nun sei ohne Zweifel Gott selbst; denn formal genommen, als Gottes innere, ewige Gedanken, seien diese Acte Etwas, das von keiner Creatur verursacht wird. Nehme man aber „Prädestination“ und „Vorbereitung zur Strafe“ in der passiven Bedeutung, so ergebe sich: daß bei ihnen ein Zusammenwirken mehrerer Ursachen stattfindet; daß sie a) von Gott, b) von dem intelligibeln Sein der Creatur causirt, und c) auf das vereinigte Verhalten des menschlichen Individuums selbst gegründet seien<sup>64)</sup>. Demgemäß scheine denn einerseits hier die ihrer Natur nach frühere Wahrheit die spätere zu begründen; sodasß folgender Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich heraussstelle: „weil Gott die und die Belohnung oder Strafe anordnet, wird der Mensch auch dergestalt verdienen oder sündigen.“ Andererseits gelte die Regel, daß, „weil ein

<sup>63)</sup> Et sic videtur mihi probabile . . . quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est, post laborem ordinati ad gloriam; aliqui praesciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati. Sic enim limitantur hi duo termini, licet apud multos accipiantur communius, ut termini videntur sonare. (W. vermeidet es, von einer zweiseitigen Prädestination zu reden. Die reprobi heißen bei ihm nicht Prädestinirte, sondern er braucht statt dessen den mildern Ausdruck praesciti = als verdammenswerth Vorhergewußte, — soweit er auch entfernt ist, den göttlichen Rathschluß der Verwerfung in der gewöhnlichen semipelagianischen Weise geradehin als durch das göttliche Vorherwissen des freien Beharrens im Bösen bedingt aufzufassen).

<sup>64)</sup> Et ita praedestinationis aut praescientiae divinae est causa indubie ipse Deus, cum nulla creatura causat, formaliter intelligendo, hoc actus sive notitias deo intrinsecas atque aeternas. Intelligendo autem passive praedestinationem vel praeparationem ad poenam, videtur quod illae sunt a Deo, ab esse intelligibili creaturae et a futuritione hominis (so z. l. ft. terminis) concausatae.

bestimmtes Verdienst oder Verschulden de facto eintritt, auch die angemessene Bestrafung oder Belohnung thatsächlich folgt.“ Und in dieser Beziehung scheine eingeräumt werden zu müssen, daß ein Zeitliches die Ursache der ewigen Prädestination sei; so jedoch, daß eine ewige Ursache vorausgehe, sowol von Seite Gottes, der den Gang der Dinge so ordnet, als von dem Standpuncte der Creatur aus betrachtet, welche unter diese Anordnung fällt<sup>65</sup>). Er setzt hinzu: so oft Gott zur Strafe vorher verordne, oder es füge, daß Etwas begangen wird, was sie nach sich zieht, habe er den Heilszweck, das Beste des Ganzen dabei im Auge; und es liege nichts Unangemessenes in dem Gedanken, daß ein Ewiges der Art, wie die göttlichen Anordnungen, beziehungsweise — insofern man dabei auf den Endzweck sieht — von einem Zeitlichen, zu seiner Zeit Nachfolgenden verursacht werde<sup>66</sup>). Diese Causalverknüpfung spreche sich aus in der Formel: „weil das und das Gegebene, erfahrungsmäßig Seiende frommt und zur Vervollkommnung beiträgt, hat Gott angeordnet, daß es sein werde;“ ein Zeitliches bilde hier das antecedens, ein Ewiges das consequens. Aber um eine ewige Anordnung Gottes vollständig, nach ihrer vollen Wirklichkeit zu causiren, sei freilich der bloße Zweckgrund derselben, oder ihre Beziehung auf ein durch sie erst zu Realisirendes, nicht zureichend; sondern zu einer erschöpfenden Angabe ihres Princips werde erfordert, daß man von dem bloß Relativen auf die absolute Ursache derselben, d. i. den Willen Gottes, oder ganz einfach, Gott selbst, zurückgehe<sup>67</sup>).

Das vornehmlich zu Beachtende in dieser Gedankenreihe ist die an den Unterschied zwischen Prädestination als einem göttlichen Dent- und Willensact, und Prädestination im passiven (objectiven) Sinn sich anknüpfende Unterscheidung eines zweiseitigen Gesichtspuncts: wonach die Würdigkeit oder Schuld des Menschen einerseits von der

<sup>65</sup>) Et sic veritas prior naturaliter in ista materia videtur causare veritatem sequentem . . . , ut, quia Deus ordinat tale praemium sive poenam, et homo sic merebitur vel peccabit. Et quia de facto intercedit tale meritum sive demeritum, ideo de facto sequitur talis punitio vel praemiatio: et ita concedendum videtur, quod temporale sit causa praedestinationis aeternae, praecedente tamen causa aeterna, tam ex parte Dei taliter ordinantis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae.

<sup>66</sup>) *Ibid. infr.*: Sed nec est inconueniens, sed consonum, quod aeternum huiusmodi respectivo (so z. l. ft. respectivi) causetur ab aliquo temporali, suo tempore succedente.

<sup>67</sup>) *Fol. 41, p. 2.*: Et si quaeratur, quid complete causat Dei ordinationem aeternam, antequam iustitiam fiat, dicitur: quod Dei volitio, vel etiam ipse Deus, cum necessarium est ad completionem respectus huiusmodi effectum talem succedere absolutum.

Vorherverordnung zum Heil oder zur Strafe verursacht wird, und auf der andern Seite doch auch wieder Ursache ist, daß das eine oder das andere Loos ihm factisch zu Theil werden und mithin von Ewigkeit beschieden sein muß. Beide Betrachtungsweisen, — die speculative, von dem Begriff der Alles causirenden Thätigkeit Gottes ausgehende, und die verständig-sittliche Ansicht, um einem beliebten neuern Sprachgebrauche zu folgen, — sind hier in scharf markirtem Gegensatz und dennoch als gleich berechtigt neben einander hingestellt; sodas die Unbedingtheit der Prädestination der Zurechenbarkeit der Entschliessungen des Menschen, die den Lebensweg, von welchem sein jenseitiges Schicksal abhängt, bestimmen, keinen Eintrag thun soll!

Um dieses Paradoxon zu enträthseln, müssen wir die mit der strengern Prädestinationslehre ursprünglich zusammenhängende Auffassung der Wirkungen des Sündenfalls und der Erlösung, den Gegensatz zwischen Natur und Gnade, wie er sich bei Augustinus ausgeprägt hatte, mit den daraus hervorgehenden Einschränkungen und Modificationen des Begriffs vom liberum arbitrium hier kurz in Erinnerung bringen. Bekanntlich räumt jener Kirchenlehrer dem Menschen nach dem Falle kein Vermögen des freien Handelns in dem Sinne ein, daß sein Wille, indifferent zwischen dem Guten und Bösen, sich in jedem Augenblick nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise bestimmen könnte, und sonach als die gemeinsame Wurzel Beider, der Tugend und des Lasters, gelten müßte. Sondern er läßt den Gott Entfremdeten, in Folge des vom Stammvater her, in welchem Alle mitsündigten, sich fortpflanzenden Naturverderbens, von einem constanten und gleichmäßigen Hange zur Sünde beherrscht, den in Christo Erlöseten durch den Gnadenbeistand des heil. Geistes, welcher den Glauben in ihm wirkt, zum Guten fähig gemacht und innerlich getrieben werden. Von Natur unvermögend, irgend eine sittliche Regung in sich zu beginnen, soll (nach dieser Theorie) der Mensch gleichwol eine Art von Willensfreiheit dadurch bethätigen: daß er, wenn auch nothwendigerweise, doch nicht wie gezwungen, sondern aus eignem Impuls der Sünde dient; sowie auf der andern Seite sein der Sünde hingeebener Wille, indem die (unwiderstehliche) Gnade stufenweise ihn zuerst umwandelt, dann kräftigt und bei der That fortwährend unterflüst, für das Gute nach und nach frei wird, und wir also dem hienieden für uns unerreichbaren sittlichen Standpunkte der höheren Geister entgegenreisen, auf welchem Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen.

Wir finden nicht, daß Wycliffe das Dogma von der Erbsünde als den im Glaubenssystem gegebenen Anlehnungspunct für den Beweis des Satzes von unbedingter Prädestination besonders hervorhobe.

Er begnügt sich vielmehr, diesen Satz im Allgemeinen festzustellen, indem er ihn an das vielbesprochene Philosophem von der göttlichen Macht und Wirksamkeit als dem absoluten Grund aller Erfolge anknüpft, ohne ihn sofort nach seiner Bedeutung für die christliche Oekonomie genauer zu entwickeln und durch bestimmte Folgerungen aus dem Zusammenhange derselben näher zu begründen<sup>65)</sup>. Der zur Lehre von einem totalen geistlichen Unvermögen gesteigerte Begriff der Erbsünde, von welchem er dabei würde ausgehen müssen, — das Schibboleth des ächten Augustinismus, — war dem scholastischen Zeitalter so ganz abhanden gekommen, daß es uns nicht verwundern darf, wenn auch bei Bycliffe in den betreffenden Erklärungen dieser Begriff nicht scharf heraustritt. Er redet von einem Verdorbensein des Menschen zufolge des gestörten Gleichgewichts seiner Kräfte und der gehemmten Thätigkeit des über den Körper waltenden Principis in ihm, wodurch den sinnlichen Triebfebern, die nun keinen Widerstand mehr zu erfahren hätten, ganz freier Spielraum gegeben sei<sup>66)</sup>. Ähnliche Bestimmungen aber finden sich auch bei denjenigen unter den vermittelnden Dogmatikern jener Zeit, die nur etwa vergleichungsweise für Augustinianer gelten können. Und ebensowenig enthält die Definition der Erbsünde, welche Bycliffe an die Stelle

<sup>65)</sup> Aus der Abhandlung *de pronitate hominum ad peccandum. Dial. I. III. c. 24.* lernen wir erst, wie er sich das Verhältniß des Sündenfalls und seiner Folgen zu der göttlichen Vorherbestimmung eigentlich dachte. Auf die Frage des Sophisten, warum Gott nach seiner unbegrenzten Macht und Freiheit nicht den Menschen hätte unverfehrt im Stande der Unschuld erhalten, oder ihm nachher seine Schuld vergeben und ihn zu dem ursprünglichen Zustande zurückführen können, (eine Frage, welche oben durch Berufung auf den rein negativen Charakter des Bösen declinirt wurde, vgl. Anm. 52.), wird hier, fol. 84, p. 2., geantwortet: *Non exspecto rationem tuam, qua inferas, quod Deus sic potest velle . . . Non enim Deus est mobilis, ut homines, in agendo, sed si quicumque fecerit, rationes priores aeternae necessitant ut sic fiat.* Nach dieser Einleitung möchte man erwarten, er werde sich nun im supralapsarischen Sinne aussprechen. Aber es folgen darauf die Worte: *In rationibus autem aeternis videtur mihi rationabile, quod peccato primi angeli et primi hominis praesupposito, creaturae aliae habent inclinationem naturalem in suo opere sicut primo.* Die infra-lapsarische Denkart Augustin's, d. i. diejenige, welche die Rathschlüsse Gottes weder in die Zeit setzt, noch eine Veränderung in seinem Willen annimmt, ist hier leicht wieder zu erkennen. Diesen Standpunct im Allgemeinen verräth auch die *libr. III. cap. 28, de numero salvandorum, fol. 92.* (vgl. *cap. 24. s. fin. u. s. w.*) geäußerte Meinung, es würden so viele erröthet werden, daß die Zahl der gefallenen Engel und der Menschen, die bei unverlorenem Stande der Unschuld selig geworden sein würden, dadurch ersetzt werde.

<sup>66)</sup> *Ibid.:* *Et sic deficiente proportione ac virtute regitiva hominis quoad corpus, deficiat actio et conservatio hominis prius facta, et sic agentia corporea ad corrupendum hominem ex defectu resistentiae satius agant.*

von „Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, die der Mensch noch haben sollte“, sagt <sup>70)</sup>, etwas Charakteristisches, wodurch der fragliche Lehrpunct entschieden würde. Daß indessen Wycliffe allerdings über die sittlichen Kräfte des Menschen nach dem Falle im Verhältniß zu der ihm regenerirenden Gnade augustinisch dachte, wird am deutlichsten aus einer Stelle, an welcher er das „meritum congrui“ der Scholastiker geradezu verwirft. Er nennt es ein leeres Geschwäg, wenn man behaupte: die Gnade werde dem Menschen, wiesfern es darauf ankommt, daß er auf dem Wege des Heils zum Ziel gelange, nicht mit absoluter Nothwendigkeit (nach Gottes unbedingter Wahl), sondern „de congruo“, d. i. als billiger Lohn für seine guten Bestrebungen verliehen, sodasß sie es ihm nur erleichtern, das Heil zu verdienen <sup>71)</sup>. „Dies ist ganz und gar falsch,“ fügt er hinzu, „und thörichter als der Irrthum des Pelagius:“ (nämlich, weil dieser Irrlehrer in seinen Behauptungen sich wenigstens consequent bleibt; was den Erfindern der künstlichen Ausgleichungen und Mittelwege, die in neuerer Zeit so sehr in Aufnahme gekommen sind, nicht nachgerühmt werden kann). Die Gnade der Prädestination, lehrt er im Zusammenhang mit diesen Sätzen, — die Gnade der Prädestination sei unverlierbar; oder der Prädestinirte sei derjenigen Gnade theilhaftig, und mithin auch von der Liebe (zu Gott oder dem höchsten Gute) beseelt, welche bewirkt, daß wir im Guten bis an's Ende beharren; der praescitus dagegen könne nur auf eine vorübergehende Weise die Gnade besitzen, sodasß auch Menschen dieser Art wol zu Zeiten das Rechte thun und zwischen durch so leben, daß es ihnen nicht zur Verdammniß angerechnet werden könne, aber nach ihrer Gemüthsbeschaffenheit keiner wahren und innigen Reue über ihre Sünden, keines tiefgehenden und nachhaltigen Entschlusses sie abzulegen fähig seien <sup>72)</sup>.

<sup>70)</sup> *Dial. l. III. c. 26. S. w. u. Anm. 82.*

<sup>71)</sup> *Dial. l. III. c. 7. fol. 56.: Et patet . . . vanitas nostrorum . . . qui ponunt, quod gratia talis datur homini non de necessitate absoluta, si plene (so z. l. ft. pene) salvabitur, sed datur de congruo, ut facilius hominem ad merendum. Totum quidem hoc est falsum, rel. (Es ist nach den Scholastikern die gratia gratum faciens s. subsequens, cooperans, auf welche sich der Mensch aus eignen Kräften, wiewol gewedt durch die erste, ihm umsonst gegebene Gnade, einen Anspruch de congruo erwirbt; die Verleihung dieser nachfolgenden, habituellen Gnade macht ihn dann erst fähig, das volle Verdienst, von welchem die Seligkeit abhängt, zu leisten. Ihr Antheil an dem mereri ex condigno ist sonach Mehr als ein bloßes Erleichtern desselben, konnte aber der Kritik wol in einem andern Lichte erscheinen, wenn sie zugleich beachtete, daß von jenen Theologen die Substanz des verdienstlichen Wertes oder das eigentlich Justificirende doch vorzugsweise in die Mitwirkung des freien Willens gesetzt wurde).*

<sup>72)</sup> *Ibid. fol. 55, p. 2 sq.: Et videtur mihi, quod gratia ista, quae*

Kommen wir nun zurück auf die Frage: wie nach Bycliffe's Meinung der göttliche Rathschluß in der Prädestination ein absoluter sein, und gleichwol die factische Verwirklichung des Vorherverordneten in den Thatfachen, nach welchen sich der sittliche Werth oder Unwerth eines Leben bemisst, ihren Grund haben soll; oder, — was damit auf eins hinausläuft, — wie die Richtung des Gemüths, vermöge welcher der Mensch entweder Gott zugewandt ist, oder der Selbstsucht fröhnt und sündigen Trieben folgt, als etwas in der höheren Ordnung der Dinge Begründetes, Nothwendiges gedacht werden, und doch auch ein Gegenstand moralischer Würdigung sein kann. Zunächst lehrt uns hier eine Stelle im achten Capitel des dritten Buches die Reflexionen kennen, durch welche Bycliffe die Zurechnung des Bösen bei dem ihr anscheinend Widersprechenden in seinen speculativen Grundbegriffen gesichert glaubt. Er ist in diesem Capitel damit beschäftigt, den allgemeinen Satz von Nothwendigkeit alles Dessen, was geschieht, gegen ver-

---

dicatur praedestinationis, vel charitas finalis perseverantiae, non potest a quoquam excidere; quia, si excidit, non est illa. Gratia autem praesciti (so z. l. st. praescire) secundum praesentem justitiam est acceptatio, qua Deus acceptat hominem, non ad poenam perpetuam; ut praesciti quandoque vivunt talem vitam, quod Deus illam vitam non imputat ad damnationem perpetuam: et talis gratia manebit in Deo perpetuo, et in homine solummodo quoad tempus, cum sit illum hominem sic esse in vita dispositum, ut Deus eam non imputet ad damnationem; quod manet per tempus nihil modicum in praescito. Flathé, Gesch. der Vorläufer der Ref. Ihl. II. S. 238., scheint die hier durch den Druck ausgezeichneten Worte nicht genug beachtet zu haben, wenn er schreibt: „Offenbar wird in dieser Stelle eine neue Unterscheidung unter den Präsciti angenommen. Es giebt auch für sie eine Gnade Gottes, die ihnen erbarmend ihr Leben nicht anrechnet zur Verdammniß, obwol es ihnen dazu angerechnet werden könnte. Es bleiben noch Präsciti übrig, welche der Verdammniß nicht entgehen werden. Aber ihre Zahl ist . . . beschränkt auf die, welche der Reue ihr Herz zu wenig erschlossen haben,“ u. s. w. — Vielmehr bleibt B. hier, wie überall, in Ansehung des Wortes praesciti dem bei ihm einmal angenommenen Sprachgebrauche treu; die praesciti sind ihm die reprobi, und daß von diesen irgend welche sich von Grund ihres Herzens bekehren, auf die Dauer gut werden, der Verdammniß entgehen könnten, ist ein mit seinem Lehrbegriff, wie er im dritten Buche sowol als im zweiten vorliegt, unvereinbarer Gedanke. S. l. III. c. 6. fol. 54. p. 2.: Worte, die zu obiger Stelle den Commentar liefern können: Concedi tamen debet, quod multi praesciti sunt in gratiâ secundum praesentem justitiam, et multi praedestinati peccant graviter secundum praesentem injustitiam. Praesciti tamen nunquam sunt in gratiâ finalis perseverantiae, rel. (Vgl. Augustin. De corrept. et grat. c. 13. sub fin.: Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant; deserunt et deseruntur.) Mehr dahin Gehöriges geben unsere Anm. 75. 76. 77. 79.

75) Dial. l. III. c. 8. fol. 57, p. 2. Pseud.: . . quia aliter posset vitiosus prorumpere, faciendo quicquid voluerit, dicendo in fine, ut tu dogmatisas, quod non possit se a tali opere continere.

schiedene Einwürfe zu vertheidigen. Auf das praktische Hauptargument des Segners die Bemerkung, es würde eine solche Voraussetzung den Neigungen des Lasterhaften sehr zu Statten kommen, indem er darauf hin sich Alles erlauben und am Ende zu seiner Entschuldigung sagen könnte, er habe nicht umhin gekonnt so zu handeln<sup>73)</sup>, erwidert er: „Ich sehe wohl ein, daß die Bösen von jenem Satze Gelegenheit nehmen könnten, viel Böses zu thun; und können sie dies, so thun sie es auch wirklich. Aber wer Jene seien, ist uns unbekannt; sowie es mir unbekannt ist, ob Jemand, was dann allerdings auch mit Nothwendigkeit erfolgen würde, mir leiblichen Schaden zufügen und am Ende die crasse Entschuldigung vorbringen werde, er habe sich von dieser Handlung als einer nothwendigen nicht zurückhalten können. Ich aber würde ihm in's Gemüth rufen, daß er wegen einer solchen unvernünftigen Handlung nothwendigerweise für schuldig zu achten sei<sup>74)</sup>).

Bycliffe will wol dies sagen: Das moralische Verwerfungsurtheil welches eine solche Handlung trifft, wird nicht alterirt durch die sich zugleich darbietenden Betrachtungen über ihr Verhältniß als Glied einer Reihe anthropologischer Thatfachen. Diesem Verhältnisse nach fällt sie allerdings — weil das Böse eben nur da zur Erscheinung kommt, wo die innere Disposition dazu, der Keim, aus welchem es sich unter den gegebenen äussern Umständen zur That entwickeln musste, bereits vorhanden war, — unter den Begriff des Nothwendigen und von Gott Vorhergesehenen. Allein ihre Nothwendigkeit ist für das menschliche Bewusstsein nicht das antecedens ihrer Wirklichkeit, sondern erhellt für uns erst durch eine Folgerung, die von ihr als einem vollendeten Factum ausgeht und dieses Factum zu erklären sucht. Wir durchschauen nicht das Innere des Menschen, wissen nicht, wie das Leben eines Jeden im Plane der Vorsehung angelegt ist, sodasß Diejenigen, welche eine entschiedene unwandelbare Tendenz zum Bösen haben, für uns erkennbar, und es hiernach, vom menschlichen Standpuncte aus betrachtet, je imvoraus gewiß wäre, wie Einer im concreten Falle handeln werde. Wol aber lehrt die Vernunft und das göttliche Gebot einen Jeden, was Pflicht sei;

73) *Fol. 58. Phrones.: Bene concipio, quod ex istâ sententiâ mali possent occasionem accipere, ut exinde perpetrent multa mala; et si possunt, de facto faciunt; sed qui sunt illi, est nobis incognitum, sicut est mihi incognitum, utrum aliquis franget necessario caput meum.* (Das Beispiel scheint aus einer Erläuterungsschrift über *Arist. de interpret.* entlehnt zu sein, wo die Sätze von dem Verhältnisse des Möglichen zu dem Nothwendigen daran deutlich gemacht werden sollten,) et dicit in fine per excusationem suam crassam, [quod] cum necessarium fuit ipsum sic facere, non potuit resilire. Sed ego dicerem sibi, quod propter tale factum irrationabile necessario est culpandus.

und der Ungehorsame ist zurechnungsfähig: denn erst nachdem er sich willkürlich zur Verletzung einer Pflicht bestimmt hat, sieht fest, daß es den Schranken seiner Individualität, dem Gange seiner Entwicklung gemäß war, so und nicht im entgegengesetzten Sinne zu handeln. Der Augenblick, in welchem der Entschluß ein Unrecht zu begehen in der Seele reifte, giebt sonach den Maasstab der Schuld; wodurch die Anticipation, daß der Wille sich nicht vielmehr für das Gegentheil hätte entscheiden können, unstatthaft wird und als eine kahle Ausflucht erscheint.

Durch verwandte und an jene Reflexion sich anreihende Erörterungen sucht Bycliffe die entmuthigenden Consequenzen der Prädestinationslehre, das Trostlose und Niederdrückende, welches sie für ein schuldbeladenes Gewissen zu haben scheint, zu entfernen. Das Merkmal eines zur ewigen Strafe Verordneten ist, nach seiner Begriffsbestimmung, die *finalis impenitentia*<sup>75)</sup>; oder, nur Der welcher in unbußfertiger Gefinnung verhärtet aus dem Leben scheidet, gehört zur Zahl der Verworfenen<sup>76)</sup>. Auf die Gradverschiedenheiten der Sünden, oder das quantitative Verhältniß ihrer Strafbarkeit — welches in der Bußpraxis eine so wichtige Rolle spielt, während wir doch die Gränze zwischen den sog. Todsünden und läßlichen Sünden (oder den Punct, wo die actuellen Sünden, die nur auf eine vorübergehende Weise verliehene Gnade auslöschten) gar nicht kennen<sup>77)</sup>, und streng genommen, jede Sünde, als eine Undankbarkeit und ein Act der Auflehnung gegen Gott, unendlich groß genannt werden könnte<sup>78)</sup>, — kommt es dabei weniger an; das gerin-

<sup>75)</sup> *Mal. l. III. c. 6. fol. 54, p. 2.*: Praesciti . . . nunquam sunt in gratiâ finalis perseverantiae, sicut nec praedestinati sunt finaliter obstinati.

<sup>76)</sup> *Fol. 54, p. 1.*: Non tamen videtur mihi, quod aliquod peccatum dictum mortale in homine fructuose finaliter poenitente sit dignum poenâ perpetuâ, quia, quod Deus decrevit remittere, non est aliter puniendum: et dignum est, quod omniquaque stat suum iudicium. — *Libr. III. c. 5. fol. 52.*: Et sic solum peccatum finalis impenitentiae, quod est peccatum in Spiritum sanctum, proprie est mortale (= puniendum poenâ perpetuâ. *Fol. 53, p. 2.*

<sup>77)</sup> *L. l. fol. 52.*: Sed quia peccata actualia, quae extinguunt gratiam secundum praesentem justitiam, sunt nobis in limitibus suis incognita, ideo videtur quod debemus nos servare in limitibus nostrae notitiae, et non ultra quam noscimus superbire. Et patet ex isto quod ignominamus, quod peccatum sit veniale in nobis viantribus, et quod mortale. *Wgl. fol. 51, p. 2.*, wo er von der Unterscheidung zwischen Todsünden und Erlasssünden sagt: rotatur communiter in ore vulgarium et praelatorum, qui melius sciunt pro peccatis pecuniam extorquere, quam a culpis mundare, etc. *Und cap. 6. fol. 54.*: Quanta autem debet esse poena in gravedine vel temporis quantitate, ignorat etiam Papa.

<sup>78)</sup> *Ub. supr. cap. 5. fol. 52.*: Potest autem quodcumque peccatum dici ingratitude peccantis, quia considerando gratitudinem Dei, contra

gere Vergeh'n, welches unbereuet bleibt, ist schwerer als das größere, welchem Bekehrung und Sinnesänderung nachfolgt<sup>79)</sup> Also der Sünder, dessen Herz der Reue noch zugänglich ist, soll, so lange er lebt, nicht an der göttlichen Barmherzigkeit verzweifeln und sich für verloren achten, sondern in Hoffnung auf die Vergebung seiner Sünden „sich vom Bösen abwenden und Gutes thun“, wie der Psalmist sagt<sup>80)</sup>.

Den bei der menschlichen Gattung erfahrungsmäßig so allgemeinen, tiefeingewurzelten Hang zum Sündigen leitet Bycliffe her von dem noch uneingeschränkt freien Act der ersten Gebots-Verletzung, durch welche der Mensch, mit trefflichen Naturanlagen vom Schöpfer ausgestattet, aus dem ursprünglichen Normalzustande heraustrat<sup>81)</sup>. Er sieht in den uns angeborenen Mängeln, — der den actuellen Sünden vorausgehenden depravirten Beschaffenheit der Gemüthkräfte, — etwas uns Inzurechnendes, von uns selbst Verschuldetes. Darin liegt nichts Charakteristisches für seine Dogmenbildung, sondern er schließt sich hier im Wesentlichen ganz dem Augustinus an. — Eigenthümlich aber ist der

---

quem solum peccatur, — hoc est, non peccatur contra alium nisi peccetur principaliter contra illum, — potest fidelis considerare peccati gravitatem; ipse enim fuit infinitum gratus homini . . . Et cum in quantum gratitudo est major, ingratitude peccantis contra illam est gravior, videtur quod omne peccatum habet rationem gravitatis *infinite*. Similiter, ut loquar secundum politicos, in quantum dominus, contra quem peccatur, est altior, in tantum peccatum commissum contra illum est gravius: sed Deus est infinitum magnus dominus, ergo, rel. (Eben dieser Gedanke wird auf die erste Uebertretung des göttlichen Gebots angewandt in einer Weihnachtspredigt, von welcher *Vaughan Vol. II. p. 29 sqq.* den Hauptinhalt giebt.)

<sup>79)</sup> Sic peccatum Saul fuit infinitum gravius quoad poenam, quam peccatum David, licet videatur David contra Uriam plus proditorie et gravius peccavisse; cum peccato David adjuncta fuit poenitentia, quae desuit in Saule. *Dial. ub. supr. cap. 6. fol. 54.*

<sup>80)</sup> Ideo . . . omnis peccator superstes debet de misericordia Dei confidere, et deletionem sui criminis sperare, et sic quantum sufficit a peccato desistere, et bonum facere, juxta illud Psalm., Declina a malo etc. *Ibid. infr. Bgl. fol. 53, p. 2.*: Non intendo homines movere ad diaboli desperandum, sed potius ex infinitate misericordiae Dei, ex dolore et satisfactione (sc. quam Christus pro nobis praestitit, volo eos) in Deo confidere et sperare.

<sup>81)</sup> *Q. Dial. l. III. c. 24. fol. 83. p. 2.*: Certum debet esse fidelibus quod ista peccandi pronitas infuit homini ex culpa propria, cum Deus creavit hominem mundum, et dedit sibi sufficienter potentias naturales, et quodammodo originalem justitiam, et completam complexionem, locum et dispositiones alias cum quibus posset ceteris (so zu l. st. cum) paribus a vitiis declinare. Sed invidia diaboli, ut dictum est de primo peccato (Sap. 2.), infuit homini tentatio, et succubuit ex sua stultitia, modo quo dicit fides scripturae Genes. 3. Ex hoc enim peccato homo indisponitur ad tentationibus resistendum, rel.

Weg, welchen er einschlägt, um den reatus der Erbsünde zu motiviren; sodas ein solcher Gedanke nicht in Widerspruch sei mit dem, was die göttliche Gerechtigkeit heischt, s. die Worte des Propheten: „Der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters“ (Ezech. 18, 19 ff.). Er bleibt nämlich nicht dabei stehen, den Menschen überhaupt in Absicht auf das erste Vergeh'n schlechthin als ein Collectivum aufzufassen, und den Begriff einer Allen gemeinsamen Schuld auf die Betrachtung zu gründen: das Adam der Repräsentant oder der Prototypus des ganzen menschlichen Geschlechts war und dasselbe, wie es sich von ihm aus entwickelte, schon dem Keime nach in sich trug. Sondern er setzt in den Anfang unseres Daseins, — d. h. nach der creatianischen Vorstellung in den Moment, in welchem die rein erschaffene Seele mit dem Körper verbunden wird, — einen Primitiv-Act der Selbstbestimmung (eine aller inneren Erfahrung vorhergehende intelligibele That), worin sich der ursprüngliche Abfall von Gott bei jedem Menschen wiederhole, sodas der Einzelne nach seiner festbegrenzten Persönlichkeit dadurch die Sünde des Stammvaters unmittelbar zu seiner eigenen mache<sup>82</sup>).

Wycliffe unterlässt es, die libr. III. cap. 8. gegebene künstliche Exposition über die Zurechnung des Bösen ausdrücklich auch auf den andern Theil der Hauptfrage anzuwenden, um etwa in gleich ungenügender Weise zu zeigen, wie das auf das Gute gerichtete Wollen und Streben des Menschen einer sittlichen Schätzung fähig sein soll; während wir gleichwol, wo diese Willensrichtung als entschiedener Charakter thatsächlich vorhanden ist, etwas schlechthin Nothwendiges, aus der Prädestination Hervorgehendes in ihr zu erkennen haben. Es gelingt ihm auch nicht wirklich, aus den Verwickelungen des eben berührten Dilemma herauszukommen; wol aber bahnt er sich den Weg zu einer wenigstens

<sup>82</sup>) *Dial. l. III. c. 26. fol. 86. p. 2 sq.*: Peccatum originale est originalis defectus hominis a primo parente descendens quoad justitiam, quam ex lege Dei debet habere in principio sui esse (d. h. nach dem göttlichen Naturgesetze haben müsste im Anfang seines Daseins, wenn nicht durch die Sünde seine Natur verändert, ein anderes Gesetz für sie eingetreten wäre); et sic non est peccatum originale, nisi in sua origine sit contractum. Et per hoc tolluntur objectus. Nam lex Dei necessitat, quod sicut homo debet (= deberet) gaudere esse naturali et justitia originali occasionata a suis parentibus, sic debet ipse peccantibus participare de fructu, cum radix vitiosa necessario inficit residuum stiptis, cum non divitat (so zu l. st. divinat) quod non habet . . . Et ad dictum illud propheticum dicitur, quod justitia Dei exigit quod filius non punietur pro patre ad sui damnium ex traduce descendens, nisi culpa sua propria maculetur. Unde quilibet descendens a primo homine in principio suae originis habet proprium peccatum originale . . . Et a quantumcunque infecto parente descenderit homo, nisi proprium peccatum habuerit, peccatum alterius non portabit.

scheinbaren Vermittelung der darin enthaltenen Gegensätze, indem er nach einer bekannten Verfahrungsweise für das liberum arbitrium, so fern es sich in guten Entschliessungen äussert, den (vom Augustinismus gefärbten) Begriff der sittlichen Freiheit substituirt. — Seine Erörterung dieses inhaltreichen Begriffs findet sich in der Abhandlung von den Kräften des menschlichen Geistes, an einer Stelle, wo er sich über eine Verschiedenheit der Schulmeinungen in Absicht auf den organischen Zusammenhang und die ineinandergreifenden Functionen der Erkenntnißkraft und der Willenskraft erklärt. Was seine Beantwortung dieser psychologischen Frage im Allgemeinen angeht, so genügt es ihm, kurz auf das Verhältniß der Wechselwirkung hinzuweisen, in welchem die beiden eng verbundenen Seelenkräfte, intellectus agens und potentia volitiva zueinander stehen, sodas jede von beiden in gewisser Beziehung die andere in ihrer Thätigkeit bedingt<sup>83</sup>). Wie er aber sofort den intellectus ausschließlich nach seiner Stellung zu dem höchsten Erkenntnißobjecte betrachtet, so ist es auch nicht das Organ unserer Willensthätigkeit überhaupt, das Vermögen der freien Selbstbestimmung, was er hier näher ins Auge faßt, sondern er hat es vielmehr sogleich vorzugsweise mit der Natur des auf sein wahres Object und Ziel hingewendeten Willens und mit der zu erstrebenden Freiheit im höheren Sinn, die in ungehemmter Entwicklung und Bethätigung der (den Erlöseten durch die Gnade wiedergegebenen) Kraft zum Guten besteht, zu thun. Bei der so aufgefaßten Freiheit aber tritt in dem Maasse, wie wir uns dieselbe als im Fortgang der sittlichen Entwicklung gesteigert denken, das antithetische Verhältniß zu dem Begriff des Nothwendigen immer mehr zurück; und die volle Verwirklichung ihrer Idee wird darin erkannt, daß jener Gegensatz sich ausgleicht; das wahrhaft frei handelnde Wesen ist dasjenige, dessen Wille so in der Richtung auf das höchste Gut oder das Ziel der Vollkommenheit befestigt ist, daß es nicht anders als gut handeln kann, d. h. nur dem innern Gesetze seiner Natur folgt, indem es sich frei für das Gute bestimmt. Hören wir unsern Autor selbst. „Unser thätiger Verstand“, sagt er, „ist so eingerichtet, daß er von Gott und der Wahrheit, welche er aufnimmt, erregt und von dem Erkenntnißobjecte mit Nothwendigkeit bestimmt werden kann; ebenso kann auch die Willens-

<sup>83</sup>) *Dial. l. II. c. 9. fol. 34. p. 2.*: *Intellectiva potentia habet in aliquo rationem excellentiae super potentiam volitivam, cum ipsam praecedat et moveat tanquam ductrix. Nihil enim volumus, nisi quod intelligimus saltem secundum apparentiam esse bonum. Secundum aliquam autem rationem dominatur supra intellectum potentia volitiva, cum ipsa (sc. intellectiva) praeexigit volitivae potentiae ministerium, rel. Er weist dann auf die Einheit der Substanz der Seele hin, welcher diese Kräfte nur inhärenten.*

kraft oder das unter der Leitung der Vernunft stehende Begehrensvermögen von dem Objecte, welches die Vernunft betrachtet, auf eine nothwendige Weise bestimmt werden. Und gleichwol geschieht es mit Freiheit, daß sie (die Denk- und Willenskraft) Gott erkennt und nach ihm begehrt; denn Freiheit und Nothwendigkeit stehen einander nicht entgegen, wie daraus erhellt, daß die seligen Geister mit höchster Freiheit Gott erkennen und ihre Seligkeit wollen, und doch auch mit Nothwendigkeit, weil sie durch die Macht der Einwirkung (welche diese höchsten Objecte des Erkennens und Begehrens auf ihre Vernunft und ihren Willen äußern) gehindert sind sich wieder davon abzuwenden. Wenn aber das durch die Vernunft zu regelnde Begehren des Menschen sich auf ein Zeitliches oder Etwas, das nicht in Gott ist, heftet, so strebt er auf unfreiste und unnatürlichste nach einem solchen Zwecke, weil er gegen die ursprüngliche Naturordnung ein Geschaffenes zum Ziel und Ruhepunkte seines Begehrens macht. Da nun dieses (daß er Ruhe und Befriedigung in einem zeitlichen Gute finde) nicht möglich ist, so schmachtet er fort und fort, als leer von dem Geiste, welcher ihn erfüllen sollte<sup>64)</sup>. — Was bei den Philosophen *potentia irascibilis* heißt, ist die Kraft, dem uns Angemessenen nachzustreben, das mit uns Uneinstimmige hingegen zu entfernen und abzuweisen; mißbraucht aber der Mensch diese ihm bewohnende Kraft unnatürlicher Weise zu entgegengesetzten Zwecken, so begehrt er eine schwere Sünde. Ebenso ist die *virtus concupiscibilis* (durch ihre natürliche Bestimmung) auf das zu begehrende Gut eingeschränkt, es kann aber der Mensch auch von ihr einen schlechten Gebrauch machen. Beide Kräfte wirken gewöhnlich in Gemeinschaft miteinander. Befindet sich die des Begehrens in einem ungeordneten Zustande, so richtet sie sich auf Fleischeslust oder Augenlust oder Hoffahrt des Lebens (1 Joh. 2, 16). Unsere Religion aber schreibt vor, daß wir nichts als Gott und die Mittel, welche uns in eine ihm angemessene Gemüthsverfassung setzen, in-

<sup>64)</sup> *Fol. 34. p. 1.*: *Intellectus agens noster . . . mobilis est a Deo et a veritate quam concipit, ac necessabilis ab objecto; et sic volitiva potentia, quae dicitur appetitus intellectivus (vergl. Aristot. de anim. III, 10. und die Scholastiker), potest necessitari ab objecto, quod potentia intellectiva considerat; et tamen cum hoc (videl. hac) libere cognoscit et appetit Deum suum, cum libertas (so zu l. st. liberalitas) et necessitas non sunt contraria: eoque beati liberrime cognoscunt Deum et volunt suam beatitudinem, et tamen necessarie, quia propter influentiae vehementiam non poterunt resilire. Quando autem appetitus intellectivus hominis infigitur super re temporali, vel aliquo non in Deo, tunc liberrime et innaturalissime appetit finem huiusmodi, quia contra ordinem primae naturae appetit in creaturâ aliquâ finaliter quietari; quod quia non est possibile, languet continue tanquam vacuus a spiritu qui repletur eum.*

brünstig begehren sollen. Auf der andern Seite kann der Mensch in eine so schlechte habituelle Gemüthsverfassung kommen, daß jene beiden Kräfte unnatürlicher Weise auf ein Ziel des Glends unwiderruflich für immer gerichtet werden; und dies ist der höchste Grad des Glends, wovon sich der Mensch einen Begriff machen kann<sup>85</sup>).

Ad 6: Die göttliche Macht ist höchst frei wirkend; und gleichwol haben alle ihre Wirkungen den Charakter der Nothwendigkeit, sowie die Zeugung des Sohns ein höchst freier und gleichwol absolut nothwendiger Act Gottes des Vaters ist. Was aber die angebliche Freiheit zwischen Entgegengesetzten zu wählen betrifft, so ist dies ein terminus der Schulsprache, welcher auf Irrthum beruht. „Gott kann Einesunddasselbe thun oder auch unterlassen, wie es ihm gefällt“, sagt die vermenschlichende Reflexion. Wo temporäre Contingenz stattfindet (d. h. wo Das was nach Gottes Rathschluß erfolgen wird, und das Gegentheil davon uns als gleich möglich erscheinen können), da redet man von einem Wählen des zwischen zwei Möglichen gleichsam in die Mitte gestellten göttlichen Willens, wodurch das Eine von Beiden mit freier (= rein willkürlicher, unmotivirter) Ausschließung seines Gegentheils wirklich gemacht werde<sup>86</sup>).

Ad 7: Das Aufsteigen von Einer Idee zu der andern führt allerdings zu einer bestimmten Gränze. Wir unterscheiden zwischen der Idee von Universalien und der Idee von Einzeldingen (wie auf dem logischen Gebiete Gattung und Art unterschieden werden). Die oberste Idee wäre

<sup>85</sup>) *Ibid. infr.*: . . Regula autem nostrae religionis est, quod nihil nisi Deum, et media quae nos (so zu l. st. ut) disponunt ad ipsum, penitus appetamus. Et ad tantum potest homo habitudinaliter indisponi, quod hae duae potentiae innaturaliter in objecta miseriae irrevocabiliter perpetuo terminentur. Et iste est summus gradus miseriae, qui intellectum humanum potest attingere.

<sup>86</sup>) *Dial. l. I. c. 10. fol. 17.*: Quantum ad libertatem divinae potentiae, patet, quod est summe libera, et tamen quicquid facit necessario eveniat, sicut Deus pater summe libere producit filium, et tamen necessario absolute. Et quantum ad libertatem contradictionis, patet, quod est terminus magistralis erronee introductus, ut „idem quod Deus potest facere, si voluerit, et non facere, si noluerit“; cum hoc quod sit contingens quoad tempus (s. oben, Anm. 43 dieses Hauptst.) dicunt quod libere contradictorie est productum. Vergl. *libr. III. cap. 28. fol. 92.*: Vellem ut suspenderetur illa loquutio, cum non sit authentica, nec fundabilis ratione . . . Necessitates futurorum eventuum a nobis communiter absconduntur. Et ut quidam aestimant, illa sunt „archana verba“, quae audivit Paulus, „nec licet homini“ nisi generaliter „ipsa loqui“. Auch (mit Beziehung auf unfr. Anm. 84.) *libr. IV. cap. 42. fol. 173. p. 2.*: Procul ista libertas contradictionis a Deo vel suis beatis, cum sufficit libertas alterius partis ad denominandam ipsam summe liberam, licet libertas illa non sit impossibiliter in contradictorium sic diffusa.

demnach die des Allgemeinen und Abgezoogensten, zu welchem wir auf der Stufenleiter der Begriffe gelangen, nämlich der Substanz, oder (insofern auch die Accidentia hier noch für sich in Betracht kommen) des Seienden überhaupt. Da nämlich bei der Classification der Dinge, auf welche sich die Ideen beziehen, kein Fortschreiten ins Unendliche stattfindet, wie könnten die Ideen, welche Gott denkt, eine unendliche Reihe bilden<sup>87)</sup>? Incongruent ist also auch die Behauptung, daß es von jeder Idee wieder eine Idee gebe, und so fort ins Unendliche. Solche wiederholende Formeln, wovon sich noch andere Beispiele vorfinden, sind ein leeres Gerede, welches von Unkenntniß der Natur des menschlichen Geistes zeugt. Auch sind die Philosophen einig über das hier zu beobachtende Maaß und Ziel. Augustin freilich scheint ein Denken des Denkens u. s. w., solange man den Abstractionsproceß fortsetzen wolle, zu statuiren. Und Niemand wird läugnen, daß das Denken, welches ein Act der Seele ist, in einem andern Augenblicke dadurch, daß man von seinem Gegenstande abzieht und es selbst zum Objecte macht, in ein Gedachtes verwandelt werden kann. Aber es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß jene den Begriff immer wieder verdoppelnde Reflexion etwas Nutzloses und Verkehrtes ist, und daß wir uns vielmehr mit Dingen, die durch ihr Sein unsere Denkhätigkeit objectiv bestimmen können, und deren Folgen uns deutlich sind, zu beschäftigen haben<sup>88)</sup>.

Ad 8: Auch hier ist der Sophist ein weites Feld geöffnet. So hat man z. B. gezeifelt, ob Gott beim Entwerfen der Menschengattung „alle Individuen denke, welche er hervorbringen kann“. Hiermit würde nämlich die unbestimmte Vielheit der zu Erschaffenden auf eine feste Zahl gebracht sein; was man zu vermeiden sucht, weil Gottes Schöpfer-

<sup>87)</sup> *Dial. l. I. c. 11. fol. 17.*: Quantum ad processum infinitum in ideis, patet, quod est dare limites idearum, cum alia sit idea universalium et alia singularium; et per consequens prima idea est idea substantiae, vel entis analogi (= des ens, insofern dieser weiteste Begriff analogisch, nicht etwa nur aequivoce, auf die verschiedenen einzelnen Prädicamente sich beziehen läßt). Et cum non sit processus in infinitum in ideatis illis, quomodo Deus in infinitum posset procedere in ideis?

<sup>88)</sup> *Ibid. p. 2.*: Ideo falsum est, quod ideae est alia idea, et sic in infinitum, cum multiplicando illa verba, homo balbutiendo ignorat se ipsum . . . Imo docent philosophi, quod standum est in primo, licet videatur Augustinus asserere, quod intellectionis alia est intellectio, et quamdiu voveris procedendo. (Vergl. *Aug. De div. quæst. octog. tr. qu. 15.*, welche St. er wahrscheinlich im Sinn hat). Tamen grave videtur, quod intellectio, quae est actus animae, non posset distincta intellectione concipi, variato tam objecto quam tempore. Certum est tamen quod sic geminantes intelligunt superflue atque male, et . . . loquuntur incongrue . . . Intelligamus ergo res, quae per suas existencias movent objective intellectum nostrum.

macht dadurch als limitirt erscheinen würde<sup>89)</sup>. Aber die richtige Theorie führt wirklich nicht über den Begriff einer größtmöglichen endlichen Summe des Producibeln hinaus, indem sie lehrt, daß Gott gerade so viel und nicht mehr Individua unseres Geschlechts, als er hervorbringt, hervorbringen kann, so wie sein denken-Können nicht mehr Einzelnes von jeder Gattung unter sich begreift als sein Denken oder Entwurf. Die göttliche Macht (an sich) ist freilich in der einen wie in der andern Beziehung unendlich, da nichts über sie Hinausreichendes gedacht werden kann, wodurch sie eingeschränkt würde. Inwiefern sie sich aber in der Schöpfung offenbart, ist sie endlich, weil sie geregelt wird durch ein sie nach Object und Endzweck begränzendes Princip<sup>90)</sup>. (Die gegenständliche Begränzung derselben ist die in der endlichen Natur ihres Products, der Welt und alles Dessen, was sie in sich faßt, begründete; in teleologischer Beziehung wird ihre Gränze bestimmt durch die Weisheit des Schöpferplans). — Es bestätigt sich also, daß der Begriff der Hervorbringung sich von dem des Gedachtwerdens der Creatur nicht trennen lasse; denn es ist nichts anderes als eben das göttliche Denken, was jedes Geschöpf zum Dasein bringt und erhält, ob schon der augenblickliche Act des Schaffens von dem (successiven) des Erhaltens, wie von dem (beiden zu Grunde liegenden, ewigen) Denckacte verschieden ist. Within wird jede Creatur nach Einer und derselben Idee causirt und gedacht<sup>91)</sup>.

<sup>89)</sup> *Ib. et sq. fol. 18.*, wo diese spitzfindige Argumentation weitausläufig mitgetheilt wird.

<sup>90)</sup> *Ibid. infr.*: *Et sic potentia Dei terminatur ad finitum et maximum quod potest; quod tamen effugiunt ut venenum . . . Unde sicut idem est: „Deus intelligit hoc“; et: „Deus potest intelligere hoc“; sic idem est: „Deus facit hoc“; et: „Deus potest facere hoc“.* Potentia autem sua est utrolibet infinita, cum sit potentia non habens finem ulteriorem. Potentia autem creata (vgl. den Ausdruck perfectio creata, Anm. 2) des zweiten Hauptst.) est finita, quia habet finem supra seipsam objective et finaliter terminantem. (Vergl. die Antwort ad 4.).

<sup>91)</sup> *Et ita concedi potest, quod idem est producibilitas creaturæ et ejus intelligibilitas, cum idem sit dicendum intelligere (so zu l. fl. inter legere) creaturam quamlibet, et ipsam producere, vel servare; alia autem videtur instantanea productio quam servatio vel intellectio. Et sic eadem est idea causandi et intelligendi quamlibet creaturam.*

## XX.

# Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's.

Nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet

von

**Dr. Ernst Anton Sewald,**

Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

---

Fortsetzung aus dem 2. Heft von 1846. S. 171 ff.

---

### Fünftes Hauptstück.

Die Lehre von der Schöpfung und dem Geschaffenen,  
dem Menschen nach beiden Theilen seines Wesens,  
den Engeln und Dämonen.

Das zweite Buch des *Trialogus* enthält scholastisch-metaphysische Erörterungen über die Welterschöpfung und die Verhältnisse der geschaffenen Wesen, mit Excursen in das Gebiet der Naturlehre, Himmelskunde, Physiologie u. s. w., nach dem damaligen Stande dieser Wissenschaften. Wir beschränken uns hier auf eine gedrängte Uebersicht der Materien und einige Proben von der Art der Ausführung; indem wir nur dem eigentlich Dogmatischen, oder Dem, was überhaupt ein unmittelbares Interesse für den Theologen hat, etwas mehr Raum widmen.

1) Von dem geschaffenen All. Es ist die Frage, wie läßt sich die Vielheit der verschiedenartigen Substanzen, aus welchen die Welt zusammengesetzt ist, als eine Einheit denken? Wie kann dem Weltganzen als solchem ein beharrliches Seyn (*solida permanentia*) zukommen, da es doch in seinen Theilen veränderlich ist, und sich durch das Werden und Vergehen der Dinge jeden Augenblick zu erneuern scheint? Antwort: So wie der Mensch — der Mikrokosmos nach einem Ausdrucke der Philosophen — immer einer und derselbe ist, vermöge der Einheit der Seele und durch die Erhaltung der ursprünglichen, aus dem Saamen herrührenden Körpertheile, so besteht auch die Welt fort und fort als

die eine und selbe zufolge der Einheit des Grundstoffs<sup>1)</sup> und der Einheit Gottes, „der von Einigen als die Weltseele gedacht wird“. Das alte Philosophem, welches er hier zu Hülfe nimmt, ist nicht unwesentlich für die logische Concinnität dieser ganzen Zusammenstellung. Die Weltseele, als das belebende Princip in dem Weltkörper oder die Form der Welt<sup>2)</sup>, correspondirt der Seele des Einzelwesens = *actus corporis physici organici* u. s. w., nach der bekannten Definition. Gleichwohl geht Bycliffe auf jene pantheistische Betrachtungsweise nicht weiter ein, wie sie denn allerdings dem christlichen Standpuncte mindestens fremd ist.

2) Von dem dreifachen Maasse der Dauer. Ewigkeit = *duratio Dei secundum esse immobile*, vrgl. Jacob. 1, 17. Gewesenseyn oder Seynwerden gilt von Gott nur beziehungsweise, sofern die Zeit als ein Außerwesentliches ihm inhärrt<sup>3)</sup>. *Aevum* oder *aevitas*, die gleich der Ewigkeit untheilbare, nicht in Momente geschiedene Dauer erschaffener Geister: nämlich der Engel, soweit sie nicht etwa zu gewissen Zwecken mit der Sinnenwelt auf eine vorübergehende Weise in Berührung treten; und der Seligen, deren innere Zustände nicht mehr dem Wechsel unterworfen sind. Zeit, die Dauer der Welt in dem veränderlichen, mithin successiven Seyn<sup>4)</sup>.

3) Von der Zusammensetzung der Dinge — aus quantititätslosen Theilen, wie er meint, indem er sich unnöthigerweise darauf einläßt, den aristotelischen Satz von unendlicher Theilbarkeit der stätigen Größe zu bestreiten, — und von der Erschaffung derselben. Bemerkenswerth ist hier vor Andern, daß er den Beleg für die Realität der Universalien aus der Genesiß (Kap. 1, 11. 12. 21 ff.) schöpft<sup>5)</sup>. Das Vorgebildetsyn der

<sup>1)</sup> Er ist das Feste und Beständige in den Dingen, Das, was von Anfang der Schöpfung bestimmt ist unter allem Wechsel der Formen fortzubauern.

<sup>2)</sup> *Forma intrinseca, quae est pars mundi*, wie B. dies ausdrückt. *S. Dial. l. II. c. 1. fol. 20.*

<sup>3)</sup> *Dial. l. II. c. 2. fol. 20. p. 2.:* propter adjacentiam temporis, quod contingenter vel accidentaliter sibi inest. — *Ibid. infr. fol. 22.:* Continuae post primum instans esse mundi est verum quod Deus fuit ante illud instans, sed non temporaliter vel variabiliter, imo naturaliter et causaliter prius.

<sup>4)</sup> *Ib. fol. 20. p. 2. fol. 21. vrgl. cap. I. fol. 19.:* Mundus semper est, quia in omni tempore, et tamen non aeternaliter, ... quia instans creationis oportet incipere sicut mundum.

<sup>5)</sup> *Dial. l. II. c. 3. fol. 23.:* Et species jam Moses (so zu l. st. in Mose) sonuerat in principio libri sui, vocans rerum creaturarum principia species et genera, ut patet in principio Genesis; quas indubie species intellexit non esse terminos vel conceptus, sicut somniant haeretici, exponentes fidem scripturae ad sensum, quem Spiritus sanctus non flagitat.

Dinge in den ersterschaffenen Exemplaren jeder Gattung unterscheidet er demnach sowohl von ihrem idealen Seyn in Gott, als auch von ihrer wirklichen Existenz als Individuen; deren Production aus dem bereits Geschaffenen in den Bereich der göttlichen Weltregierung gehöre<sup>6)</sup>. Die Welterschöpfung faßt er als einen momentanen Act Gottes auf, wie wir schon oben andeuteten. In dreifacher Hinsicht, nämlich a) weil in dem obersten genus alle andern mit eingeschlossen sind; b) weil sich der Anfang der Zeit, die mit der Welt gesetzt ist, in einen Augenblick concentriren muß; und c) wegen der anzunehmenden Gleichmäßigkeit der Erschaffung der gesammten materiellen Essenz scheint es ihm einleuchtend, daß der Ewige Alles zugleich erschaffen habe. Das „aus Nichts“ erklärt er durch „nicht aus einem vorhergehenden materiellen Princip“, einem schon vorliegenden Urstoffe, sondern descriptive, nach einem freien Entwurf<sup>7)</sup>.

4) Von dem Wesen der *materia prima*. Der Begriff eines schlecht-hin Bestimmungslosen, eines zwischen dem Seyn und Nichtseyn in der Mitte schwebenden Etwas, — dieser abstracte Begriff, wie er ihn bei den Philosophen vorfand, liegt seiner Erörterung über die Materie und ihr Verhältniß zur Form zu Grunde; nur auf eine indirecte Weise wird man durch das, was er darüber sagt, an das *אין דבר אין* der Genesis erinnert, und es muß dahingestellt bleiben, ob und wie er die populäre christliche Vorstellung vom Schöpfungswerke, welche durch zwei getrennte Wirkungen Gottes die Weltmaterie erst hervorgebracht, dann ausgebildet, gestaltet und organisiert werden läßt, mit der vorausgesetzten Einfachheit des Schöpfungsactes zu vereinigen wußte. Er führt aus, wie die Materie, für sich gedacht, nicht etwa in ihren Theilen das Qualitative der verschiedenartigen Dinge darstelle, sondern für jede Substantialform empfänglich sey, so daß sie ihr das Subject oder *suppositum* liefern könne<sup>8)</sup>. Nur aus der Umwandlung der Substanz also, d. i. dem Ueber-

<sup>6)</sup> *Cap. 3. An.*: *Creaturae habent triplex esse notabile: primo esse intelligibile vel ideale aeternum in Deo; secundo esse exemplare in suis principiis, quomodo creaturae productae posterius creantur in principio mundi in suis principiis; et tertio esse individuum in suo complete existere: quod fit opere administrationis. Et propter medium esse dicuntur omnia facta a Deo creari, licet opere administrationis ex aliis producantur.*

<sup>7)</sup> *Ibid. supr.*: *Et sic in illo esse analogo Deus creavit omnia simul, et praeter haec quoad simultatem primi instantis temporis, ac tertio quoad creationis similitudinem totius materialis essentiae. Istis quidem tribus modis, qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. Unde quacunque creaturâ signatâ, illa fit a Deo pro aliquâ mensurâ, et non ex aliquo materiali principio praecedente: et illud supponitur esse descriptive creari.*

<sup>8)</sup> *Dial. 1. II. c. 4. fol. 24.*: *Materia prima est . . . essentia, quo*

gange der Materie in eine andere Form <sup>9)</sup>, könne der Mensch den Grundstoff der Dinge irgendwie erkennen.

5) Anthropologisches, a) die vernünftige Seele betreffend, welche Bycliffe auch als den unsterblichen Geist bezeichnet, und von der sinnlichen oder Complexionalseele, die der Mensch mit den Thieren gemein habe, unterscheidet. a) Er urtheilt: wenn Aristoteles und Andere nach ihm die Seele überhaupt als den Grund des vollendeten Seyns und der Lebenshätigkeit <sup>10)</sup> eines physischen Körpers, welcher das Vermögen zum Leben hat, d. h. organisch ist, definirten, so hätten sie eben nur den Körper mit seinen niedern Lebensfunctionen, dem Vegetiren und Empfinden, dabei im Auge gehabt. Das aber hätten sie außer Acht gelassen, daß die Seele des Menschen das Substrat seiner Persönlichkeit (*basis personae humanae*) ist. Wie sehr auch immer die Materie oder die Art ihres Beseelteseyns sich ändern möge, so bleibe die Person stets eine und dieselbe in Rücksicht auf das vernünftige Wesen, welches eigentlich die Seele sey <sup>11)</sup>. Bei dieser richtigen Bemerkung über das eigentliche Wesen der Seele, nach welchem sie in ihren Aeußerungen und Wirkungen selbständig, nicht von Bedingungen der Organisation abhängig ist, bleibt nun aber W. nicht stehen, sondern indem er den Begriff der Persönlichkeit mit Beziehung auf das Jenseits dieses Lebens scholastisch zergliedert, bringt er es glücklich dahin, daß es ihm sogar auch für den rein positiven Glaubenssatz von der Auferstehung des Körpers nicht an einem metaphysischen Beweisgrunde fehlt. „Die Weltweisen,“ so fährt er fort, „haben es den Gläubigen überlassen, an der vernünftigen Seele zu betrachten, wie sie hienieden einen vergänglichen Körper belebt, so daß die ganze Persönlichkeit des Menschen in dem Geiste selbst erhalten wird, so wie die ganze concrete Unterlage der besondern Eigenschaften, welche ihn zum Individuum machen (*tota suppositio individui substantiae*), in der Materie selbst erhalten wird <sup>12)</sup>.“ — „Später aber, nach dem Tage

---

*non est in partes qualitativas diversarum naturarum divisibilis, sed est (so zu l. st. etiam) qualiscunque formae substantialis secundum aliquod ejus suppositum susceptiva.*

<sup>9)</sup> Generatio, nach Aristoteles; die Entstehung von etwas ganz Neuem, wie z. B. eines Elements aus dem andern.

<sup>10)</sup> *Ἐντελέχεια* = actus s. actuatio.

<sup>11)</sup> *Dial. I. II. c. 5. fol. 25. p. 2 sq.*

<sup>12)</sup> Der Gattungscharakter wird bei jeder Substanz als die Form derselben betrachtet, weil er die Art ihres Seyns (*natura* oder *essentia*) bestimmt. *h. h.* *humanitas* ist die Form unseres Seyns. Das Unterscheidende eines *suppositi* dagegen wird abgeleitet aus der Materie, und diese daher angesehen als das *individuum*, als die Quelle der *accidentia* der Einzelwesen. *Vergl. Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu. 3. art. 3. concl.*

des Gerichts, wird sie (die Seele) einen unvergänglichen Körper befeelen," so daß zuletzt die dem menschlichen Wesen eigentlich zuständige (d. i. die der unvergänglichen Seele als ihrer Form entsprechende) Materie das Individuationsprincip abgeben wird<sup>13)</sup>. — „Demnach könnte die menschliche Seele auch in ihrer Trennung vom Körper der actus eines natürlichen Körpers u. s. w. genannt werden, da der Mensch nach seiner natürlichen Einrichtung, wenn man die Sünde hinwegdenkt, so lange leben würde bis er zur vollen Seligkeit gelangte" u. s. w. Er erinnert an die Seele Christi in dem limbus, die, obwohl sie während jener drei Tage nicht wirklich ihren Körper befeelte, doch die natürliche Fähigkeit und Disposition dazu besaß. — β) Vernunftgründe = von den Philosophen aufgestellte Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes: aa) Eine nichtvergängliche Art zu operiren, eine Wirksamkeit also, welche voraussetzt, daß ihr Subject — die Seele oder bestimmter der Geist — unsterblich sey, wird an der menschlichen Seele wahrgenommen. Die intellective Kraft und Thätigkeit derselben nämlich nimmt nicht ab, sondern wächst im reiferen Lebensalter, wo die Blüthe des Körpers vergeht und alle seine Werkzeuge sich abstumpfen; muß also nothwendig eine Grundlage haben, die kein solches Organ erfordert<sup>14)</sup>. bb) Jene höhere Seelenthätigkeit ist es allein, was der Mensch vor den Thieren (deren Sinne ja schärfer als die unsrigen sind, und die uns auch in Ansehung der innern Sensualität oder der niedern Seelenkräfte nicht an Vollkommenheit nachstehen) voraus hat. Was aber wäre dieser Vorzug des Menschen, wenn er das, worin seine höchste Glückseligkeit besteht<sup>15)</sup>, durch den Tod einbüßen müßte? cc) Der Mensch fühlt in sich ein natürliches Verlangen immerfort zu existiren, und grade bei den Weisesten ist diese Neigung am stärksten. Die Natur aber kann bei einem so großen Vorsatz nicht getäuscht werden. dd) Ein aus der Pflichtenlehre geschöpftes Argument: Es giebt Fälle, wo das Sterben für das allgemeine Beste, und um Schändliches oder Strafbares zu meiden, der Erhaltung

<sup>13)</sup> *Dial. ub. supr. fol. 26.*: Postmodum autem post diem iudicii animabit corpus incorruptibile, sic quod ascendendo devenietur ad individuationem ex sua materia, ut causa essentiali priori (= so wie nach der Wesensursache, welche die frühere, der Materie dem Begriffe nach vorausgehende ist, vgl. *Aristot. Metaph. VI. pag. 130. 136. ed. Brandis.*) ad individuationem personae ex sua forma.

<sup>14)</sup> *S. Dial. l. II. c. 8. fol. 31.*, mit Rücksicht auf *Aristot. De anim. III, 4. 5., De gener. animal. II, 3.*; und *Problem. sect. 14. sub fin.*

<sup>15)</sup> Die Thätigkeit des νοῦς auf dem ihm eigensten Gebiete, oder die virtus theoretica, contemplativa ist für den Menschen die Quelle der reinsten und vollkommensten Glückseligkeit, nach *Aristot. Ethic. Nicom. X: c. 7 u. 8.*

des Lebens vorzuziehen ist; was nicht durch die Vernunft gerechtfertigt erscheinen würde, wenn der also Sterbende nicht die Aussicht auf ein künftiges Leben hätte<sup>16)</sup>. — Mit gutem Grunde nennt W. diese und ähnliche Reflexionen, welche keine strenge Beweisführung enthalten, *rationes demonstrationi propinquas*. In dem so aufgefaßten Verhältnisse der beiden Theile des menschlichen Wesens sieht er übrigens nichts, weswegen man annehmen müßte, daß die Vernunftseelen der Einzelnen gleich beim Anfang der Welt von Gott hervorgebracht seyen, sondern erklärt sich vielmehr, was die Streitfrage über ihren Ursprung betrifft, sehr bestimmt für die *creatianische* Ansicht<sup>17)</sup>. Er gesteht, daß dieser Theorie zufolge allerdings „auch sündhafte Creaturen Gott zum Schaffen nöthigen“, erkennt aber darin keinen gegründeten Einwurf gegen ihre Haltbarkeit, weil „jene ganze Nöthigung ja ursprünglich von Gott ausgehe“. —  $\gamma$ ) In einem besondern Kapitel über die Kräfte des intellectus oder der Vernunftseele (lib. II. cap. 9.), woraus wir bereits oben eine Hauptstelle mitzutheilen uns veranlaßt fanden, geht er von der aristotelisch-scholastischen Unterscheidung des intellectus possibilis s. passivus und agens aus, berührt dabei unter Anderm auch die pantheistische Vorstellungart des Averroes als unvereinbar mit dem Glauben an die Vergeltung, u. s. w. — b) Von den Sinnen und ihren Organen, von den Kräften der sensitiven Seele, dem Gemeinfinn, der Einbildungskraft, dem Gedächtniß und der Erinnerungskraft u. s. w. Man sieht daß Wheliffe auch auf diesem Felde gut orientirt, mit den Resultaten der Beobachtung und wissenschaftlichen Forschung, so weit sie reichte, vertraut war; und er legt hie und da Proben eines natürlichen gesunden Urtheils ab, z. B. wenn er sich in der Beantwortung der Frage, ob bei dem Operiren der Sinne eine *extramissio virtutis ab organo* stattfinde, gegen grob materielle Vorstellungen erklärt<sup>18)</sup>, oder wenn er aus Anlaß einer den Gehörsinn im Besondern betreffenden Bemerkung die von alten Philosophen vorgetragene Lehre von einer Harmonie der Sphären zu den verjährten Irrthümern zählt<sup>19)</sup>. In eben dieser klar verständigen Weise bespricht er weiter unten den Werth und die Zuverlässigkeit der gerühmten Wissenschaft der Sternbeuter; s. das Kapitel vom Himmel und seinen Theilen, welches den ganzen Abschnitt von der Schöpfung beschließt. Er

<sup>16)</sup> *Dial. I. I. fol. 31. p. 2 sq.*

<sup>17)</sup> *Fol. 32. p. 2.* Nec video, ad quid oportet quod in mundi principio in suo individuo producatur (anima intellectiva), sed sicut paulative producuntur materiae, sic ratio exigit ut illae intelligentiae tunc temporis sint creatae.

<sup>18)</sup> *Dial. I. II. c. 7. fol. 29.*

<sup>19)</sup> *Ib. cap. 6. fol. 28. p. 2.*

weiß in der Sternkunde das auf Sinneswahrnehmung Beruhende, die probabelen Erfahrungsfälle von dem Unbegründeten und willkürlich Erfonnenen zu unterscheiden<sup>20</sup>). „Was die speculative Seite der Astronomie betrifft,“ sagt er, „so sind die Astrologen wie die Naturphilosophen hier in den meisten Stücken unwissend, so daß selbst unter der Voraussetzung, daß bei dem Urtheile ihres Sinnes kein Irrthum oder Täuschung obwalte, es dem Gläubigen doch noch schwer werden muß, ihnen (in dem Uebrigen, den daran geknüpften Folgerungen) beizupflichten“ u. s. w. Es werden Beispiele von sehr gewagten Hypothesen über die Ursachen der Bewegung der Gestirne u. dgl. angeführt. Um so entschiedener widerspricht unser Autor dem im Mittelalter noch sehr verbreiteten Wahn von einem bestimmenden Einflusse, welchen die Constellation auf das Schicksal des Menschen ausübe. Die Beweise ad hominem, deren er sich dabei bedient, wie z. B. wenn er an die oft ganz ungleichen Schicksale von Zwillingbrüdern erinnert, — sind aus dem „Hexameron“ des Robert Grossthead, Bischofs von Lincoln<sup>21</sup>), der diesem Gegenstande eigenthümliche Untersuchungen gewidmet hatte, entnommen. Jene Träume der Astrologie also sind nach Bycliffe's Urtheil den erdichteten Kenntnissen ärztlicher Charlatane und den Täuschungen der alchymistischen Kunst, welche damals im Schwunge waren, gleichzuschätzen, durchaus unverträglich mit dem Ernste der theologischen Wissenschaft; ja er behandelt sie als ein durch Sophisterei eingeschwärztes häretisches Product des Antichrists.

6) Von den Engeln. Wir wissen nicht viel von ihnen, gesteht B., da sie weder auf dem Wege der Demonstration, noch auf sinnliche Weise zu erkennen sind. Aber es liegt in dem Begriffe einer genauen Ordnung und Stufenfolge der Geschöpfe Gottes, daß es höhere Geister gebe, die, wie der Vorzug der menschlichen Seele vor den niedern Formen der Dinge in ihrer Trennbarkeit von der Materie besteht, so vor ihr (unserer Vernunftseele) wiederum den Vorzug haben, von Natur überhaupt keines Körpers zu bedürfen<sup>22</sup>). Doch auf den positiven und concreten Inhalt

<sup>20</sup>) *Dial. l. II. c. 15. fol. 42. p. 2.*: Sed quoad omnes istas sententias in quibusdam, sensilibus (so zu l. st. sensibus), dicunt probabiliter, ut de aetris; in aliis autem, insensibilibus, infundabiliter somniant, et ideo nimirum eorum iudicium saepius est perversum.

<sup>21</sup>) Vgl. das Verzeichniß der Schriften desselben bei Jo. Baleus, *Scriptor. illustr. maj. Britanniae catalog. Centur. quart.*, p. 304.

<sup>22</sup>) *Dial. l. II. c. 10. fol. 34. p. 2.*: Quaedam est forma omnino materiae alligata. Quaedam autem forma licet sit materiae ad tempus conjuncta, est tamen a materia separabilis; ut anima humana. Quaedam autem corpori conjuncta ut instrumento, *separabilis in natura, et alias,*

der kirchlichen Vorstellungen näher eingehend, erwähnt er dann ausdrücklich der drei Hierarchien und dreimal drei Ordnungen der Engel, nach Gregor dem Gr. und Andern, die ihre Weisheit aus dem Dionysius geschöpft hatten, giebt die Erklärung der Namen Michael, Gabriel, Raphael<sup>23)</sup>, berührt die gemeine Meinung, daß jeder Mensch in diesem Leben einen Engel zum Schutze und einen bösen Geist zu seiner Uebung habe, redet von lustartigen oder himmlischen Leibern, welche von den Engeln zuweilen angenommen würden, um ihnen als Instrument zu ihren Wirkungen zu dienen, obwohl die örtliche Bewegung diesen Geistern auch außer der Verbindung mit einem Körper möglich sey — ! —, erklärt sich weitläufig über die Bedingungen und Verhältnisse ihrer Bewegung im Raume, so daß er auf keine der dahin gehörigen scholastischen Zweifelsfragen die Antwort schuldig bleibt. So weiß er z. B., wie es zugeht, daß ein Engel im Osten und unmittelbar nachher im Westen seyn, durch die Zwischenräume der Körper bringen könne u. s. w. „Kann ja doch,“ sagt er, „ein glorificirter Leib vermöge seiner Feinheit und Behendigkeit durch verschlossene Thüren eintreten“ (Joh. 20, 19?)<sup>24)</sup>. Von den guten Engeln meint er sogar behaupten zu dürfen, sie seyen, wenn auch nicht ihrem Wesen nach allgegenwärtig wie Gott, doch der Macht und Wirksamkeit nach (potentialiter et virtualiter) überall<sup>25)</sup>. Obwohl die ihnen zugewiesenen Aemter und besondern Berrichtungen in der Werkstätte Gottes uns unbekannt seyen, so hegen wir doch den Glauben, daß sie unablässig ihren Dienst auf eine fehlerlose Weise erfüllen, rastlos thätig seyen, die ihrer Obforge anvertrauten Theile der Welt herzustellen, auch auf die (gleichartigen) Engel niederer Ordnung einen erleuchtenden und läuternden, d. i. sie im Guten befestigenden Einfluß ausüben<sup>26)</sup>, u. s. w.

*dum sibi placuerit, a corpore separata: et tales spiritus dicimus angelos, sive bonos sive malos.*

<sup>23)</sup> Fol. 35.: Michael dicitur ex pugna contra diabolium (Apocal. 12, 7. Dan. 10, 13.), a *micha* (מִיכָאֵל) quod est *pugna*, et *El*, Deus: Gabriel dicitur ex fortitudine Dei contra aëreas potestates: Raphael ex medicina Dei, ut notant historiae (Tob. 3, 17.). Vrgl. *Gregor. M. In Evangg. hom. XXXIV, 9.*, dem W. die richtige etymologische Erklärung des ersten Namens („Quis ut Deus“) hätte ablernen können, so wie er sich in Ansehung der beiden andern ihm anschließt.

<sup>24)</sup> *Dial. l. II. c. 11. fol. 36. p. 2.*

<sup>25)</sup> *Ibid. fol. 37. p. 1. 2.*

<sup>26)</sup> *Ibid. infr.:* ... continue implendo impeccabiliter suum officium, ... sine otio perficiunt partes mundi: et ita illuminant et purgant inferiores angelos (was erklärt wird: praeservant eos in statibus debitis) ...; licet omnes et singuli lumen a Deo recipiant.

Darauf geht W. über zu der dogmatisch wichtigen Frage von den bösen Geistern als gefallenem Engeln. Er spricht sich über das hier zu lösende Problem so aus: Nach Jesaias im 14. Kap. wird gemeinlich angenommen, daß „der erste Engel, Lucifer genannt, bald nach dem ersten Augenblicke der Welt aus Hochmuth gefallen, und sofort nach Gottes gerechtem Richterspruch in die Unterwelt hinabgeworfen sey.“ Aber dieser Hochmuth der Engel ist eine schwer zu begreifende Sache, die von Vielen bezweifelt wird. Wie konnten doch jene mit klarer Erkenntniß erschaffenen Geister plötzlich in einen so groben Irrwahn in Betreff ihrer Macht verfallen, da ja nicht einmal der Mensch sich so weit verirren kann, trotz der handgreiflichsten Beweise vom Gegentheil zu glauben, er könne Gott an Macht gleich werden? Würde nicht der oberste Engel demnach thörichter seyn als ein unverständiger Mensch? Wie konnte er ferner, nachdem er eine Zeitlang jener klaren Gotteserkenntniß genossen, auf einmal aus ihr herausfallen, da man meinen sollte, durch den Genuß an einem so erhabenen Objecte müßte vielmehr die Erkenntnißkraft gesteigert werden? <sup>27)</sup> Wird doch nur Das begehrt, was der Vernunft als ein Gut erscheint; wo also hätte bei ihm der trügerische Schein, welcher ihn verlockte, seinen Anfang nehmen können? Zudem erwäge man noch, daß ja viele Menschen (die Auserwählten) um ihrer weniger vollkommenen Erkenntniß willen, — die, das Wesen Gottes nicht ergründend, hinter der Größe des eigentlichen Object's zurückbleibt und nur ein Analogon desselben erreicht, — in dem göttlichen Wohlgefallen befestigt werden <sup>28)</sup>. (Wie kann man sich also vorstellen, daß Gott jene ungleich vollkommenern Intelligenzen hätte sinken lassen?). Auf der andern Seite läßt sich auch nicht etwa annehmen, „daß ein Engel gleich beim Anbeginn der Welt in solcher Bosheit und Irrthum erschaffen sey;“ denn das hieße, Gott zum Urheber des Bösen machen. — Diesen Zweifelsknoten zu lösen, nachdem er ihn mit keiner Hand geschürzt hat, schlägt Wycliffe folgenden Weg ein. Er bemerkt mit Rücksicht auf Augustin's allegorisch-mystische Deutung der sechs Schöpfungstage der Genesis: „Die Erkenntniß Gottes, welche solchen Geistern beimohnt, ist gedoppelter Art, im göttlichen Worte anschauend, und die Dinge in ihrer Besonderheit fassend, indem sie ein jedes unter seine Gattung bringt.“ Erstere Art des Erkennens wird mit dem Sehen am hellen

<sup>27)</sup> Quomodo primus angelus, si per tempus in illa clara Dei notitia fuerat delectatus, a notitia illa excidit, cum ex delectatione tanti objecti fortificaretur notitia? Vid. *Dial. l. II. c. 12. fol. 38. p. 2.*

<sup>28)</sup> So paraphrasiren wir die Worte: multi homines sunt propter minorem notitiam minoris objecti quam est Deus, in ejus complacentia delectabili confirmati; welche Worte sonst keinen passenden Sinn geben würden.

Morgen, und sofern von den bereits in ihr befestigten Engeln die Rede ist, dem Sehen am Mittage verglichen, letztere dagegen, welche man auch die abstractive nennt<sup>29)</sup>, mit dem Sehn am Abend<sup>30)</sup>. Und eine solche unvollkommene und verworrene Erkenntniß von Gott haben wir hienieden auf der Wanderschaft. Hierauf gründet sich denn bei uns (den erschaffenen Geistern überhaupt) ein bestimmter Unterschied von drei besondern Erkenntnißweisen des intellectus, gleichwie das leibliche Sehen ein dreifach verschiedenes ist. Beim Sehen nämlich ist das Auge entweder direct auf den sichtbaren Gegenstand gerichtet; oder wir sehen durch Refraction, jenen unvollkommenern, mehr der Störung unterworfenen Proceß, welcher stattfindet, wenn der Gegenstand nur durch das Medium verschiedener durchsichtigen Körper dem Auge zugänglich ist; oder die sichtbare Gestalt wird durch Reflex in einem Spiegel an das Sehorgan herangebracht. Dem Sehn in gerader Richtung des Auges nun entspricht auf geistigem Gebiete die Art und Weise, wie der Geist sowohl Gott als die Creaturen im göttlichen Worte anschaut (sich unmittelbar auf das wahre Wesen der Dinge heftend). Das Analogon der gebrochenen Sehlinie bildet die Art, wie sich bei dem erschaffenen Geiste das Erkennen der Creatur im göttlichen Worte mit dem Erkennen jedes Dings in seiner Gattung verbindet (und leicht zu seinem Nachtheil vermischt). Was endlich das Sehn im reflectirten Bilde betrifft, so ist dessen geistiges Correlatum angedeutet in dem Bibelspruche: „Wir schauen jetzt durch einen Spiegel im Räthsel;“ vgl. die Stelle Röm. 1, 20, welche diesen Gedanken erläutern kann<sup>31)</sup>. Demnach ist anzunehmen, daß alle Engel beim Anbeginn der Welt und noch eine kurze Zeit nachher die klare Erkenntniß Gottes im

<sup>29)</sup> wiewohl das Denken der Engel kein discursives seyn soll, nach Thom. Aquin. Summ. P. I. Qu. 58. art. 3. ad arg. 3. art. 4. concl.

<sup>30)</sup> *Dial. ub. supr. fol. 39.*: Dicitur potest quod duplex est talium spirituum notitia Dei, scilicet visio in Verbo, et notitia (rerum) in genere proprio. Visio in Verbo vocatur ab August. notitia matutina, et in confirmatis angelis notitia meridiana, rel. Vgl. *Augustin. De Genes. ad lit. l. IV. cap. 22—32. l. V. c. 18.* (auch *De civit. Dei XI, 9. 29. u. f. w.*).

<sup>31)</sup> *Dial. l. l. infr.*: Unde in nobis distinguuntur notabiliter tres notitiae intellectus, sicut est dare triplicem corpoream visionem. Aliqua enim videmus directo intuitu: sicut spiritus intuetur tam Deum quam alias creaturas in Verbo. Secunda autem visio corruptibilis est per refractionem, quando per media diversarum diaphaneitatum visibile, vel ratione diversitatis diaphaneitatum parum a rectitudine declinando: et isto modo dicitur spiritum creatum simul cognoscere creaturam in Verbo et in proprio genere. Tertia autem visio est per reflectionem, quando species visibilis a speculo reflectitur ad oculum videntem . . . : et isto modo videmus nunc per speculum in aenigmate.

Worte besaßen, in demselben Mittelmomente aber bereits von ihr declinirend, zum Erkennen der Dinge in ihrer Gattung übergangen. Von dieser geistigen Stufe, dem Stadium einer schon weniger klaren Erkenntniß aus fielen dann einige, nicht etwa wähnend Gott gleich zu seyn, was undenkbar wäre; sondern indem sie sich vorzuspiegeln suchten und sich in dem Gedanken gefielen, sie seyen dem Höchsten ähnlich, dergestalt, daß wie er kein Wesen über sich hat, welchem er für empfangene Gaben zu danken hätte, so die bösen Engel es bei jener die Gattungen unterscheidenden Kenntniß des Geschaffenen bewenden lassen und in ihr sich selbst genügen, nicht zu Gott zurückkehren, ihm das schuldige Lob zu zollen<sup>32)</sup>. So war bei ihnen, wie es bei jedem Menschen, welcher in Sünde geräth, der Fall ist, eine Unterlassungssünde der Anfang des Bösen. Durch die Contingenz der Zeit aber<sup>33)</sup>, und zufolge der Milde des göttlichen Strafgerichts, auch weil sinnliche Strafen bei ihnen (als körperlosen Wesen) nicht anwendbar waren, um eine Umwandlung zum Besseren zu bewirken, sind jene bösen Engel in ihren Lastern verhärtet worden, so daß sie nun in ihrer nicht von Gott herrührenden Lebensweise feststehen und es ihnen nicht in den Sinn kommt, ihren Abfall zu bereuen<sup>34)</sup>.

Hieraus ergibt sich die Antwort auf obige Einwände im besondern, nämlich: Nur implicite glauben die Dämonen sich Gott gleichstellen zu können; wie denn bei allen Uebermüthigen (auch bei dem Menschen, welcher seine Abhängigkeit von Gott nicht gehörig erkennt, oder durch Nichtbefolgung des Gesetzes Gottes sich factisch gegen die göttliche Ordnung auflehnt) eine dunkle und unentwickelte Meinung und Absicht der Art im Hintergrunde schwebt. — Den Genuß an dem göttlichen Wesen, welcher die geistige Kraft steigern müßte, verliert ein solcher Engel nach und nach, so wie er einmal angefangen, bei den andern, nie-

<sup>32)</sup> *Ibid. infr.:* Notitiā minus clarā pro tempore illius notitiā lapsi sunt angeli, non credentes quod parificantur Deo . . . , sed credere (so zu l. st. credentes) affectantes et contentati, quod sint similes altissimo, sic scilicet quod . . . quiescant in notitiā rerum in proprio genere, nec ad laudes Deo debitas revertantur.

<sup>33)</sup> Die Zeit ist nämlich nur contingenter das Maas ihrer Dauer, insofern ihr Seyn als ein veränderliches sich darstellt. Vrgl. cap. 2. fol. 20. p. 2 sq., und die obige Erklärung von aevum.

<sup>34)</sup> *Dial. l. l. c. 12. fol. 39. p. 2.:* Ex contingente temporis et misericordiā divinae punitionis, et ex carentiā innovationis poenae sensibilis (Strafe, wie sie den Menschen schon in diesem Leben oft trifft,) sunt illi mali angeli in suis vitiis indurati; quietantur enim in suo modo vivendi quem non habent a Deo, rel. Das non ist aus dem gedruckten Texte ausgefallen.

driger stehenden, wiewohl an sich nicht unwürdigen Erkenntniß-objecten<sup>25)</sup> länger als es recht war zu verweilen. — Der Stärkung und Befestigung im Guten bedarf allerdings wie der Mensch, so der Engel; die Wurzel aus welcher sie entspringt, liegt in der Prädestination und dem göttlichen Gnadenbestande. Nichtsdestoweniger aber hat der erschaffene Geist seinen Fall durch Fahrlässigkeit selbst verschuldet<sup>26)</sup>. Und so bewährt es sich denn, daß jene „Befestigung an und für sich weder vom Willen des Engels, noch vom Laufen des Menschen, sondern von Gottes Erbarmen abhängt“ (Röm. 9, 16.).

Demnächst wird von W. die biblische Vorstellung eines Kampfes zwischen den guten und bösen Engeln noch besonders herausgehoben (s. Daniel und die Apocalypse); woran sich bei ihm die Betrachtung anreihet, daß auch wir mit den Mächten der Finsterniß zu kämpfen haben (Ephes. 6, 12.). Vornehmlich sucht er zu zeigen, wie die erwähnte Lehre, unter den gehörigen Bestimmungen gedacht, sich wohl vertrage mit dem Gedanken der ungetrübten Seligkeit und keiner Steigerung oder Abnahme fähigen Vollkommenheit jener überirdischen Geister<sup>27)</sup>. Sie haben, sagt er, bei jedem solchen Kampfe schon, was sie wollen und anstreben<sup>28)</sup>, weil sie aus göttlicher Offenbarung im Voraus des Sieges versichert sind. Mit dem Tage des Gerichts wird der Kampf sein Ende erreicht haben. — Er wagt nicht, über die Art und Weise, wie wir hienieden von den bösen Geistern versucht werden, etwas zu bestimmen; aber es gilt ihm, wie sich erwarten läßt, als etwas Außergewöhnliches, daß solche Versuchungen stattfinden<sup>29)</sup>. Der Teufel nämlich, so erklärt er sich darüber, — kann durch Vorhalten von Erscheinungen sinnlicher Gegenstände auf den Menschen einwirken, bald die Fleischeslust, bald die Augenlust erregend und nährend, bald zur Hoffahrt anreizend, wie er es bei Christus unternahm; s. die Versuchungsgeschichte Matth. 4. Und in

<sup>25)</sup> .. Sed non video, quia illi angeli tam tunc quam modo (= etiam-nunc) possunt cognoscere res in genere suo. *Ibid. infr.*

<sup>26)</sup> ... Unde confirmatio consistit radicaliter in praedestinatione divina, et ejus assistentiâ gratiosâ. Lapsus (so zu l. st. *Lapsio*) autem consistit culpabiliter in creaturae negligentia.

<sup>27)</sup> *Dial. l. II. c. 13. fol. 40.*

<sup>28)</sup> mit Beziehung auf die vorher (*cap. 12. fol. 38.*) angeführte Definition: *Beatus est qui habet quicquid vult, et nihil mali vult.* Vrgl. *Augustin. De beat. vit. sect. 10.*

<sup>29)</sup> *Dial. l. II. c. 13. fol. 40. p. 2.*: *Certum est tamen quod possunt tentare homines veniendo et irritationes corporeas* (so vermuthlich zu l. st. *uniendo spiritus corporeos*), *prout fuerit operi meritorio consonum vel dissonum, dispergendo.*

entsprechendem Verhältnisse können uns dagegen die guten Geister auf verschiedene Arten unterstützen und im Guten fördern. Alles dies aber normirt sich nach dem Gutfinden Gottes. Es können, der Glaubenslehre zufolge, die Teufel als Versucher die Gränze des durch das göttliche beneplacitum ihnen Zugelassenen nicht überschreiten; denn die Gerechtigkeit Gottes gestattet nicht, daß wir über unsere Kräfte versucht werden; oder sind wir wirklich zu schwach um zu widerstehen, so ist unsere erste Sünde die Ursache davon<sup>40)</sup>.

## S e c h s t e s   H a u p t s t ü c k .

Die Lehre vom Fall Adams und von dem Erlösungswerke,  
der Menschwerdung Gottes und der Versöhnung.

### I. Ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen.

#### Sündenfall. Erbsünde.

Das Wichtigste aus den dahin gehörigen Sätzen Wycliffe's hat im Zusammenhange mit seiner Prädestinationstheorie bereits an einem früheren Orte von uns erwähnt werden müssen, wo seine allgemeinen Grundbegriffe über das Verhältniß der Willensfreiheit zur göttlichen Causalität und über das Wesen der Sünde entwickelt wurden. Es ist also hier nur noch Einiges zur Erläuterung und Vervollständigung des dort Angeführten und kurz Besprochenen zu bemerken<sup>1)</sup>.

An die Schilderung der ursprünglichen Vortrefflichkeit der sittlichen Anlagen des Menschen und ihrer Verschlechterung in Folge des Falles (vgl. Hauptst. IV. Anm. 81.) reiht sich nachstehende Betrachtung über den dadurch herbeigeführten Verlust der Unsterblichkeit an: Der Mensch war anfangs von Natur so eingerichtet, daß er ohne die Dazwischenkunft des Todes fortdauern konnte, d. h. nachdem er noch eine geraume Zeit im Paradiese gelebt hätte, von da unmittelbar in den Himmel und zur vollen Seligkeit würde gelangt seyn. Aber das *semper posse non mori* war bei ihm durch eine gleichmäßig zu bewahrende Herrschaft der Seele über den Körper bedingt; und der lenkende Einfluß der Seele auf den Körper mußte nothwendig abnehmen und schwinden, sobald sie einmal

<sup>40)</sup> Vgl. die Anm. 82. des vierten Hauptstücks.

<sup>1)</sup> Bei dem oft anzuwendenden heuristischen Verfahren läßt sich die systematische Anordnung der loci und Absonderung der Materien nach der Reihenfolge derselben in einer Darstellung wie die gegenwärtige, nicht durchweg streng beobachten.

durch die Sünde von Gott abgewandt, der vollen Einwirkung Gottes nicht mehr theilhaftig war<sup>2)</sup>. Es trat nur für den Menschen die Nothwendigkeit des Sterbens ein, wie auch die Folge, daß fortan körperliche (Leiden als) Strafen zu erdulden waren. Je näher der Mensch noch seiner ursprünglichen Vollkommenheit stand, ein desto höheres Lebensalter erreichte er, desto kräftiger, schöner und würdevoller war er; und im Verlaufe der Zeit mehren sich die ihn drückenden Sorgen, wie die Schrift bezeugt. „Es ist herrlich, wie der auf die biblische Erzählung gegründete Glaube in jeder Beziehung mit der Verunft übereinstimmt!“<sup>3)</sup> Gottes Anordnung erscheint auf alle Weise gerechtfertigt, indem der Mensch nur die eigne Schuld büßt<sup>4)</sup> u. s. w.

Auf die beiden Haupteinwürfe des Segners, die Fragen: Warum hat Gott nicht den Menschen im Stande der Unschuld erhalten, oder ihm die begangene Sünde großmüthig verzeihend, seinen ursprünglichen Zustand wieder hergestellt?“ und: „Warum konnte er ihm nicht seine ganze Schuld umsonst, aus freier Gnade erlassen?“ erwiedert Baycliffe: a) Den durch die Sünde einmal entfesselten irrationalen Triebfebern (vgl. Hauptst. IV. Anm. 69.) konnten vernünftigerweise keine Schranken gesetzt werden, wodurch sie in dem natürlichen Lauf ihres Wirkens würden gehemmt sein. Es geziemt sich nicht für Gott, das Gesetz der Thätigkeit einer Naturkraft um der Sünde des Menschen willen zu suspendiren oder abzuändern<sup>5)</sup>. b) Daß Gott ohne Genugthuung irgend eine Schuld erlassen könnte, lehrt kein gesund denkender Theologe, weil solches den ewigen Regeln der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten würde. Ueber die Fortpflanzung der Sünde mittels des Zusammenhangs

<sup>2)</sup> *Dial. l. III. c. 24. fol. 83, p. 2 sq.*: Et cum status hominis in paradiso positi sit quoad substantiam suam status in quo homo mori poterit, et habito bono regimine corporis ex influentiâ animae semper posset non mori: necesse fuit quod animâ suâ recedente (so z. I. st. recedens) a Deo per peccatum, et per consequens deficiente Dei plenâ influentiâ quoad animam, deficiat ejus influentiâ quoad corpus.

<sup>3)</sup> In Bezug auf das zunächst Vorhergegangene scheint hierin das Urtheil zu liegen, daß die Klage über stufenweisen Verfall der Geschlechter eine durch die Erfahrung bestätigte, anthropologische Wahrheit sei.

<sup>4)</sup> *Dial. l. I. infr.* Diese Einleitung des Gesprächs über den Gang zur Sünde wird der Alithia in den Mund gelegt.

<sup>5)</sup> *Ibid. fol. 84. p. 2 sq.*: Debes ostendere, si potes, quod sic rationale quidem est, ut non obstante peccato hominis sive diaboli, irrationalia agentia [non] habeant cursus suos. Quid enim demeruit irrationalis (so z. I. st. rationalis) potentia quod . . . propter peccatum hominis suae actionis naturalitas sit suspensa? . . . Non enim decet Deum . . . legem agentis naturalis propter peccatum hominis suspendere vel mutare.

der Geschlechter sagt er ferner: sie erfolgt nach demselben Naturgesetze, nach welchem (bei ungestörter Fortbauer der ursprünglichen Harmonie des Menschen mit Gott) die dem Stammvater anerschaffenen Vorzüge sich auf die Nachkommen vererben würden. Damit verbindet er aber die Annahme einer Primitiv-Sünde des Menschen in concreto, einer anfänglichen freien That, in welcher sich der Fall Adams bei jedem Einzelnen wiederholt (vgl. Hauptst. IV. Anm. 82.). W. weiß es recht anschaulich zu machen, wie ohne eine solche dem Begriff der Allen gemeinsamen Schuld erst seine Wahrheit gebende Voraussetzung keine Imputation der Erbsünde denkbar sein würde; bekämpft dabei mit Nachdruck die dem größeren Traducianismus angehörende materialistische Vorstellung, als sei der körperliche Saame, „der weder sündigen noch recht handeln kann,“ eigentlich das Subject oder der Träger der Erbsünde, und scheut sich nicht, in diesem Puncte geradezu dem Pelagius beizustimmen<sup>6)</sup>; widerlegt den ungereimten Einfall einiger Theologen, daß durch eine besondere göttliche Veranstaltung in sämtlichen Vorfahren Christi von dem Urvater Adam an eine gewisse Masse Saamens rein von Sünde bewahrt worden sei, damit Christus als Mensch aus ihr erzeugt würde. Der Saame ist vielmehr nach seiner Meinung weiter nichts als das äußere Vehikel, das Veranlassende der Erbsünde<sup>7)</sup>; das Subject derselben aber, d. h. das Subject jener Sünde, welche der Mensch im ersten Moment seines Daseins begeht, ist der Geist, der die Grundlage der Persönlichkeit bildende Theil des menschlichen Wesens, welcher zuerst erschaffen wird<sup>8)</sup>. Daß jener Primitiv-Act des Willens als ein intelligibeler, nicht in die Erscheinung fallender Act aufzufassen sei, versteht sich, ohne daß W. es ausdrücklich erklärt; anders als in diesem ideali-

<sup>6)</sup> Der sich zwar nicht der hier vorkommenden scholastischen Terminologie bedient, aber bekanntlich die Lehre von einem *tradux peccati* mit vielem Nachdruck bestritten hat; s. seinen Commentar über den Brief an die Römer, zu 7, 8 u. a. Stellen. Vgl. Wiggers, Augustinism. u. Pelag. Thl. I. S. 94 ff.

<sup>7)</sup> *Dial. l. III. c. 26. fol. 88. p. 2.*: *Ideo sicut bene probat Pelagius, peccatum originale non in illo semine subjectatur, quamvis illud semen sit signum vel occasio sic peccandi.* (Vgl. *Thom. Aquin. Summ. Idae P. I. Qu. 83. art. 1. concl.*: *In semine autem corporali equit peccatum originale sicut in causâ instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale simul cum naturâ humanâ. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in animâ.* Und zur Erläuterung dieser Stelle, ebendas. *Qu. 81. art. 1. resp. ad arg. 2.*).

<sup>8)</sup> *Et cum tota personalitas hominis servatur in illo primo creato spiritu, patet quod pro primo instanti esse hominis originaliter peccantis peccatum illud in spiritu subjectatur.*

stischen Sinn genommen, würde die Vorstellung von einem Gebrauch oder Mißbrauch der Freiheit unmittelbar nachdem der Geist erschaffen worden, als eine inhaltsleere, den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung unserer geistigen Kräfte widerstrebende Fiction daselbst. Denn ob sich unter der Voraussetzung einer Präexistenz der Geister, wie sie z. B. Origenes lehrte, etwas der Art annehmen lasse, darauf kommt es hier nicht an, da Byellffe eine andere Theorie von dem Ursprung der Seelen zu Grunde legt. Was er an der eben angezogenen Stelle von einem zu erst erschaffen Werden des Geistes sagt, um ihn dadurch als das Subject jener Ursünde zu bezeichnen, scheint nur unter solchen Bestimmungen und Einschränkungen gelten zu sollen, nach welchen es sich mit dem Grundgedanken der creatianischen Hypothese verträgt. In dem unmittelbar nachfolgenden Sage geht er von dem Gesichtspuncte aus, daß „die Seele keine Existenz habe, bevor sie mit dem Körper verbunden wird“<sup>9)</sup>; und ganz am Schlusse des Capitels heißt es demnach von ihr ausdrücklich, es geschehe im Augenblicke dieser Verbindung, daß sie mit Sünde befectet (= zum Abfall sollicitirt) werde.

Unstreitig ist es ein Schritt zur Vergeistigung des Dogma, wenn B. also das physische Gesetz der Fortpflanzung per traducem nicht geradezu, sondern nur indirecter Weise auf den Keim des sittlich Bösen in der menschlichen Natur bezieht<sup>10)</sup>, und in dem Begriff der Erbsünde das Moment des Selbstverschuldeten mehr ins Klare zu setzen, oder einen bestimmteren psychischen Anhaltspunct für dasselbe zu gewinnen sucht. Schade nur, daß er im Verfolg dieser ganzen Erörterung durch eine herbeigezogene Zweifelsfrage des Magisters der Sentenzen — ein spitzfindiges Problem, wobei der Hauptknoten in der gemeinen kirchlichen Vorstellung von dem Taufacte als dem Mittel zur Tilgung der Erbsünde liegt — sich einigermaßen verwirrt und mit sich in Widerspruch geräth. „Wie stimmt es zusammen,“ fragt er nach Petr. Lombardus, „daß Gott die Seele rein erschafft und sie gleichwohl in demselben Augenblicke unrein wird? Gott erschafft nämlich keine Substanz mit bestimmter Qualität ohne daß sie zu irgend einer Zeit diesen ihr anerschaf-

<sup>9)</sup> Man erinnere sich, daß er den Körper oder die Materie als das Individuationsprincip der Seele betrachtet; s. oben Hauptst. V.

<sup>10)</sup> Er sagt *Dial. l. l. fol. 89.*: Oportet . . . esse bene fundatum in materia de quidditate originalis peccati, noscendo quomodo est originalis defectus iustitiae et non quidem (so z. l. st. quod) est creatura aliqua, quae transfundi posset per semen vel aliter per se esse: sed est quidam primarius defectus in producto homine, quem habet ex defectu suorum parentum; ex quo defectu impeditur ne observet, quod, aliunde sibi stante statu suae innocentiae, faceret (so z. l. st. foret) justum.

fenen Charakter hätte. Nun aber ist die Seele des ungetauft sterbenden Kindes zu keiner Zeit rein; folglich wird sie auch nicht als rein von Gott erschaffen<sup>11)</sup>. Er weiß gegen diese Argumentation nichts aufzubringen; so daß er den Satz, welcher in der Schlußfolgerung negirt wird, dann ohne Weiteres fallen läßt. Da er aber auf der andern Seite auch die positive Behauptung des Gegentheils für unstatthaft erkennen muß, weil sie den Abfall des Menschen als von Gott verursacht würde erscheinen lassen, so sieht er sich am Ende zu dem Resultat geführt: Weder rein noch unrein erschaffe Gott die Seele, aber er erschaffe sie auf die rechte Art (*bene*), und sie sei nichtsdestoweniger im Moment ihrer Erschaffung schon unrein —! —<sup>12)</sup>.

## II. Menschwerdung und Versöhnungstod Christi.

„Müßte Christus wegen der Genugthuung für die Sünde des Menschengeschlechts Mensch werden und sterben?“ — Sehr entschieden stimmt Wycliffe im Allgemeinen für die Satisfactionstheorie, wie er sie bei den Scholastikern ausgebildet fand, ohne jedoch bei dem ganz äußerlich gehaltenen Begriff einer Stellvertretung oder Ersatzleistung für die unendliche Schuld der Menschheit schlechthin stehen zu bleiben; vielmehr so, daß er gleich von vorn herein neben der satisfactorischen Kraft des Todes Christi auf die Buße als Das, was auf Seiten des Menschen zu seiner Wiederherstellung erfordert werde, ein besonderes Gewicht legt, und um die göttliche Veranstaltung der Sühne zu motiviren, den Adam, wie durch ihn die Sünde in die Welt kam, so auch in der Bereuung derselben vorangehen und als den Typus der ganzen Gattung erscheinen

<sup>11)</sup> *Fol. 88, p. 1 sq.*: *Quomodo Deus creavit animam mundam in principio sui esse, et tamen pro eodem instanti eadem anima fit immunda? Deus enim non creat aliqualem substantiam nisi ipsa pro aliquo tempore fuerit talis; sed anima infantis mortui antequam baptisetur nunquam est munda; ergo Deus nunquam creat eam mundam.* Vgl. dem Inhalte nach *Lombard. Sentt. lib. III. dist. 32. H.*: *An anima sit talis qualis a Deo creatur.*

<sup>12)</sup> *Ibid. infr.*: *Et sic limitando munditiam ad justitiam hominis, quam habere debeat quoad Deum, et immunditiam quoad sensum oppositum, et supponendo quod anima non habet existentiam antequam corpori copuletur, videtur mihi probabile quod Deus nec creat eam mundam nec immundam. Non enim creat eam mundam, quia tunc foret talis pro instanti creationis; nec creat eam immundam, cum non facit eam deficere ab originali justitiâ, et omne creare est facere. Sicut ergo Deus non ordinat quod spiritus ille sic deficiat, sic nec creat (sc. talem, qui deficiat); sed bene creat animam, quae pro instanti suae creationis est immunda.*

läßt<sup>13)</sup>. Er antwortet nämlich auf obige Frage: „Es wird hier erstlich nach der Geschichte vom Fall des Menschen vorausgesetzt, daß er aus Unwissenheit gesündigt, wie denn das Weib verführt, der Mann (durch die vorgepiegelten Vortheile) über die Schwere des Vergehens getäuscht wurde. Zweitens wird vorausgesetzt, daß sie, die Größe der Strafe empfindend und dadurch zum Besseren umgewandelt, vor dem Tode auf eine fruchtbringende Weise Buße gethan haben. Drittens, daß, wie schon früher mehrmals erinnert worden, unangesehen der Sünde des ersten Menschen die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten werden mußte<sup>14)</sup>. Aus diesen Voraussetzungen nun folgt allerdings: Es mußte das Wort des Herrn Mensch werden, weil das Menschengeschlecht in seinem Princip — gemäß der zweiten (die subjective Bedingung des Heils betreffenden) Voraussetzung — gerettet werden mußte, ohne die Menschwerdung Christi aber nicht gerettet werden konnte. Gerettet werden mußte der erste Mensch nämlich, da Gott der fruchtbringenden Buße desselben seine Barmherzigkeit nicht versagen konnte; und da nun der dritten Voraussetzung zufolge Genugthuung für die Sünde geschehen muß, so hat das Menschengeschlecht in dem Maße genugthun müssen, wie es in dem Protoplasten sich vergangen hatte; was nur ein Gottmensch leisten konnte; denn kein anderer Mensch war aus sich selbst zureichend um auch nur für die eigene Sünde genugzuthun<sup>15)</sup>. W. führt nun aus, wie Adams Sünde nur durch einen dem

<sup>13)</sup> Vgl. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickl. S. 273 ff.

<sup>14)</sup> *Dial. l. III. c. 25. fol. 85, p. 2.*: Primo omnium notata historia peccati hominis supponitur quod ipse peccat ex ignorantia; cum mulier sit seducta et vir de (so z. l. st. ex) peccati gravedine est deceptus. Secundo supponitur quod vir iste et foemina sentientes tantam poenae gravedinem, innovati (so z. l. st. innovatam) ante mortem poenituerunt fructuose. Et tertio supponitur quod non obstante peccato primi hominis servanda fuit ex integro justitia inconcussa.

<sup>15)</sup> Et cum juxta suppositionem tertiam oportet quod satisfactio pro peccato fiat, ideo oportet quod idem illud genus hominis tantum satisfaciat, quantum in protoplasto deliquerat: quod nullus homo facere poterat, nisi simul fuerat Deus et homo. Omnis enim alius homo non sufficit ex se ad satisfactionem pro peccato proprio attingere; quomodo ergo satisfaceret pro toto suo genere? Vgl. die schon einmal von uns angeführte Weihnachtspredigt W.'s bei Vaughan, Vol. II. p. 30., wo er sagt: „Da die Natur des Menschen die Uebertretung beging, so muß dieselbe auch die Genugthuung leisten. Ein Engel würde daher vergebens versuchen für die Menschen genugzuthun; denn er hat nicht die Macht dazu, noch ist es seine Natur, welche gesündigt. Da aber alle Menschen eine Person ausmachen,

Uebermuth deselben entsprechenden Grad von Demuth habe compensirt werden können, wie also zu ihrer Sühne die Selbsterniedrigung Gottes des Sohns in der Menschwerdung nöthig gewesen sei. So weiß unser Theologe dem Dogma von stellvertretender Genugthuung, indem er das darin liegende sittliche Moment besonders hervorhebt, die möglich fruchtbarste Seite abzugewinnen. „Wer,“ fragt er, „konnte in dem Grade erniedrigt werden, in welchem Adam sich in seinem Stolge erhoben hatte? Da nämlich seine Handlung den stolzen Gedanken implicirte, daß er Gott gleich stehe, inwiefern er damit zu verstehen gab, daß er dem Gebote des Herrn keinen Gehorsam schuldig sei, so erhellt, daß die genugthuende Person von einer analogen Stufe erhabener Würde demüthig herabsteigen mußte. Wo aber wäre hier das Ebenmaaß und rechte Verhältniß zu finden, wenn nicht jenem Menschen, der nicht Gott war und sich doch Gott gleichstellen wollte, der Gottmensch gegenüberstände als einer, der sich der Gleichheit mit Gott entäußert und sich zur Niedrigkeit des menschlichen Daseins herabgelassen hat? <sup>16)</sup> 1. Philipp. 2.“ — „Und der Menschwerdung Christi mußte sein Tod nothwendigerweise nachfolgen, da Christus in dem Verhältniß leiden mußte, wie Adam eine maaflos verkehrte Einbildung und Absicht gehegt; denn sonst würde für das Begangene keine Genugthuung geleistet sein. Also wie Adam übermüthig war bis zum Tode, dem er gnädigerweise (als einer bessern Strafe) unterworfen wurde, so mußte der zweite Adam bis zum leiblichen Tode, welchen er gnädig übernahm und erlitt, erniedrigt werden“ <sup>17)</sup>. Am Kreuze mußte er den Tod empfangen, „auf daß der Mensch,

---

so leistet die ganze Person die Genugthuung, wenn ein Glied dieser Person sie leistet. Gesezt nun, Gott hätte einen Menschen aus Nichts oder ganz und gar von Neuem geschaffen, wie den Adam, so war er doch an Gott gebunden, und hatte für sich Nichts in seiner Macht, wodurch er für seine eigene oder für Adams Sünde hätte genugthun können“ . . . Also „die genugthuende Person mußte Gott und Mensch sein; denn in diesem Falle war die Würdigkeit der Thaten dieser Person der Unwürdigkeit der Sünde gleich.“

<sup>16)</sup> *Ib. fol. 86.*: Cum enim ille superbiit implicite (vgl. das fünfte Hauptst.), implicans se ad aequalitatem Dei attingere . . . , patet quod oportuit personam satisfacientem a tanto gradu exaltationis humilitate descendere; sed ubi foret illa paritas, nisi sicut homo non Deus aequalitatem domini praesumebat, sic homo Deus ab aequalitate Dei ad humilitatem hominis descendisset?

<sup>17)</sup> *Ib. infr.*: Et necesse fuit mortem postea sequi, cum oportuit Christum proportionaliter pati, sicut Adam inproportionabiliter praesumebat: aliter enim non foret satisfactio pro commisso. Ideo sicut Adam superbiit usque ad mortem gratuite inflictam, sic oportet quod secundus Adam humilietur usque ad mortem corporis gratuite acceptam et passam.

wie er durch die verbotene Frucht des Holzes zu Grunde ging, so durch die Frucht des Leidens am Holze gerettet werde" u. s. w.

Einen ganz eigenen Accent legt B. bei dieser Vergleichung noch auf den Unterschied, daß das düntelhafte Unterfangen des „ersten Menschen nach Art des Verbrechens falsch (ein Act der Selbsttäufchung, auf ein imaginäres, bloß scheinbares Ziel, einen nicht zu verwirklichenden Gegenstand gerichtet), die Menschwerdung und Erniedrigung des zweiten aber reell und wahr" gewesen sei<sup>18)</sup>. Diese Stelle gibt uns einen Wink darüber, in welchem Sinn er, ohne sich geradehin zu widersprechen, die von ihm mit so grellen Farben geschilderte Sünde Adams gleichwohl als eine bloße Unwissenheitsünde betrachten konnte<sup>19)</sup>. Die besagte Anschauungsweise, nach seiner Meinung die biblische, kommt ihm übrigens zugleich für das theologische System in so fern zu Statten, als die Schuldogmatik seiner Zeit auch da für, daß grade die zweite oder mittlere Person in der Gottheit, und nicht etwa die erste oder dritte incarnirt worden, um für die Sünde genugsuthun, einen bestimmten und positiven Erklärungsgrund suchte. Seine Lösung dieses Problems nämlich ist folgende: „Weil jene Sünde aus Unwissenheit begangen war, so mußte sie durch die personelle Weisheit getilgt werden, d. i. durch das göttliche Wort“<sup>20)</sup>. Darin liegt nun schon seine Antwort auf die weitere Frage, warum nicht auch die Sünde des Teufels getilgt werde. Wie nämlich zu den „natürlichen Wirkungen wirkende Kräfte und angemessene Dispositionen der Dinge erfordert werden, so muß zur Tilgung der Sünde eine active Kraft vorhanden und der Sünder irgendwie zur Reue disponirt sein. Dies aber fehlt eben den Teufeln; daher auch keine Tilgung ihrer Sünde möglich ist. Und es ist kein Zweifel,

<sup>18)</sup> *Ibid. supr.*: Notandum tamen tibi est, quod praesumptio primi hominis more criminis fuit falsa, sed assumptio et minoratio secundi hominis fuit realis et vera.

<sup>19)</sup> „Bedenkt man, daß, wenn die Sünde Adams in das übermüthige Streben nach Gleichheit mit Gott gesetzt wird, der verkehrten Richtung des Willens zugleich ein seinem Geiste vorschwebender falscher Schein zu Grunde lag, welcher in Christus als dem Gottmenschen zur Wahrheit wurde: so kann das Verhältniß zwischen Adam und Christus, oder dem ersten und zweiten Menschen, wie Wicliff sich ausdrückt, nur als der Gegensatz des Irrthums und der Wahrheit, oder der noch unvollkommenen und darum auch irreleitenden Idee und der vollen Realität derselben gedacht werden.“ Baur a. a. D.

<sup>20)</sup> *Mal. l. l.*: Et si mussitas, qualiter (viell. quare) potius secunda vel media persona plusquam prima aut tertia debuit incarnari, dictum est tibi, quod hoc peccatum ex ignorantia est commissum; ideo oportet, quod ex personali sapientia sit delegum; quae solummodo est Dei verbum. (Vgl. Hauptst. III. am Schluß.)

daß, wenn sie auf eine fruchtbringende Weise bereueten, Gott ihnen diese Tilgung nicht verweigern könnte. — Die Sünde des Teufels aber ist Sünde gegen den heiligen Geist, d. i. des Verharrens in der Unbussfertigkeit. Also wie Adam gegen die Weisheit Gottes des Vaters gesündigt, und diese deswegen Mensch werden mußte, so hätte zur Rettung des Teufels die dritte Person Mensch werden müssen; was an sich unmöglich war<sup>21)</sup>. Es kann zu seiner Rettung nichts beitragen, daß Jesus Christus genuggethan, „weil er einer andern Gattung von Wesen angehört“<sup>22)</sup>. Das Charakteristische seines Verhaltens ist, daß er „mit klarem Wissen und aus reiner Bosheit sündigt;“ worin nur der bis ans Ende seines Lebens verstockt Bleibende und an seinem Heile Verzweifelnde ihm ähnlich ist.

### III. Möglichkeit der Menschwerdung.

Die Menschwerdung scheint unmöglich, wird eingewandt, weil sie Naturen identificirt, welche durch eine weitere Kluft von einander getrennt sind, als alles Andere, von dem wir sagen, daß es nicht Eines werden könne. Denn wenn Gott die Größentheile eines Continuum nicht identisch machen kann, wie könnte er die Persönlichkeit des Wortes mit einer menschlichen Natur identisch machen, so daß Beide fortan eine Person bilden? Auch ist, wenn man die (Möglichkeit der) Menschwerdung voraussetzt, kein Grund abzusehen, warum das Wort nicht viele menschliche Naturen zugleich annehmen könnte u. s. w. Dasselbe (was hier von der menschlichen Natur ausgesagt wird,) würde von jeder erschaffenen Natur überhaupt gelten können u. s. w. Wycliffe erwiedert hierauf: „Der Glaube muß als Fundament in dieser Materie zu Hülfe kommen; geht er voraus, so können alle spitzfindigen Einwürfe leicht widerlegt werden. Wie aus der Dreieinheit der Seele die unerschaffene Dreieinigkeit a posteriori erkannt wird, so kann aus der Verbindung der Seele mit dem Körper die Menschwerdung des Herrn erkannt werden<sup>23)</sup>. Indem nämlich der erschaffene Geist mit dem beseelten Leibe

<sup>21)</sup> Fol. 86, p. 2.: Peccatum autem diaboli est peccatum contra spiritum sanctum, quod vocatur peccatum finalis impenitentiae. Ideo sicut Adam peccavit contra sapientiam Dei patris, quam oportuit propterea incarnari, sic propter salvationem diaboli oportuisset tertiam personam incarnari: quod cum esse non potuit, patet quod nec deletio peccati ipsius diaboli.

<sup>22)</sup> . . . co quod est alieni generis.

<sup>23)</sup> Dial. l. III. c. 27. fol. 89, p. 2.: . . . ex unione animae cum corpore incarnatio domini potest nosci. Vgl. Augustin. Epis. CXXXVII.

verbunden wird, entsteht eine Person eines Menschen, welche sich unter allen Veränderungen der körperlichen Natur in dem Geiste erhält; ebenso nun ist in Betreff der Natur des Wortes anzunehmen, daß sie eine ganze Menschennatur zur Einheit einer Person mit sich verbunden, und sich zu einer menschlichen Person gemacht habe,“ von welcher man mithin auch sagen kann, sie habe „ewiglich präexistirt, weil sie, nach der Natur des Wortes betrachtet, ewiglich präexistirte“<sup>24</sup>). Und man darf sich nicht etwa vorstellen, daß jenem erschaffenen Geiste ein von dem Bewußtsein und Denken der zusammengesetzten (gottmenschlichen) Person verschiedenes Bewußtsein und Denken (intellectio) zukomme; sondern was jener menschliche Geist denkt, das denkt auch die zusammengesetzte Person, und umgekehrt.“ Dasselbe gilt auch von dem göttlichen Worte im Verhältniß zu der gottmenschlichen Person. Ebenso „leidet auch die zusammengesetzte Person, was die angenommene Menschheit leidet. Und man darf sich nicht denken, daß die Person (Natur) des Wortes oder die Gottheit (Christi) ein Theil jenes Menschen (des Gottmenschen) sei, wie ja auch der (Menschen-) Geist kein Integraltheil (quantitativer oder organischer Theil) des Menschen ist, sondern in Wahrheit den ganzen Menschen ausmacht. Also wie man in dem Artikel von der Trinität drei Personen in einer und derselben göttlichen Natur (Wesen) hat, so stellt die Lehre von der Incarnation drei Naturen, nämlich Leib, Seele und die göttliche Natur, in der einen und selben Person des Wortes dar“<sup>25</sup>). W. unterscheidet nun noch die Incarnation genau von der Verbindung der menschlichen Seele Christi mit dem Körper, inwiefern die Grundlage der ersteren, d. i. die Natur des Wortes, ewig a parte ante, die Grundlage der letzteren, d. i. der erschaffene Geist, immer-

---

*ad Volusian. cap. 3. De civit. Dei l. X. cap. 20.*, dessen fruchtbare Einbildungskraft diese seltsame Combination zuerst auf die Bahn gebracht hatte. Er findet die Vereinigung zweier incorporea, wie die Gottheit und die Intellectual-Seele, begreiflicher als die Verbindung von Leib und Seele, wovon unsere Natur uns Zeugniß gibt.

<sup>24</sup>) *Dial. l. 1.:* Spiritus enim creatus unitur corpori animato, et fit una persona hominis, quae servatur in illo spiritu, quomocunque natura corporea fuerit variata: et sic credendum est in parte de personâ verbi, quod assumpsit in unitatem personae humanitatem integram, faciendo se esse illam personam hominis; quae aeternaliter prius fuit, quia secundum naturam verbi aeternaliter prius fuit.

<sup>25</sup>) *Fol. 90.:* Unde sicut in materia trinitatis tres personae sunt eadem natura divina, sic in materia de incarnatione tres naturae, scilicet corpus et anima et natura divina sunt singulae eadem persona verbi. Das Faßchen nach Analogien veranlaßt hier Wycliffen, von dem constanten kirchlichen Sprachgebrauche abzuweichen.

während a parte post, obschon nicht anfangslos sei, und setzt im festen Glauben an die Realität der Menschwerdung und personellen Vereinigung der Naturen hinzu: „Sowohl jener Geist als der Körper war in den drei Tagen ihrer Trennung wirklich das Wort Gottes, sodas es wahr ist, und kein Sophist es widerlegen kann, das Gott jene drei Tage hindurch todt im Grabe lag, und eben jener Gott zu derselben Zeit in die Unterwelt hinabstieg“<sup>26)</sup>.

Nach dieser, was die Vernunftgründe angeht, nicht sehr schlagenden Replik auf den Haupteinwurf werden die aberwizigen Fragen, ob die Person des Worts viele Menschheiten, oder ob viele Personen dieselbe Menschheit haben annehmen können, von B. aus dem einfachen Grunde zurückgewiesen, weil das Ueberflüssige für Gott schlechthin unmöglich sei; und er erinnert hier wieder sehr zur rechten Zeit, man werde wohl thun soliden und nützlichen Wahrheiten nachzuforschen, deren noch viele unerkannt seien und brach lägen, anstatt sich mit Hirngespinnsten und unfruchtbaren Problemen zu beschäftigen.

#### IV. Beantwortung anderer christologischer Fragen. Vom Verhältniß des Mittlers zu den adorirten Heiligen.

Der Satz, das Jesus Christus, der Gottmensch, unendlich weit erhaben über alle Menschen, ja über alle Ordnungen der Engel sei, ruft folgende Zweifelsfragen und Einwürfe des Segners hervor: 1) Wie stimmt es zusammen, das Christus um ein Weniges unter die Engel erniedrigt worden, und doch sowohl der Gottheit als der Menschheit nach größer als alle Engel geworden sein soll? 2) Wenn Christus (als Mensch) die andern Menschen an wesentlicher Vollkommenheit unendlich weit übertrifft, so muß er ein Wesen anderer Art sein als sie. Aber was hat dann das Menschengeschlecht mit seinem Verdienste zu schaffen? Dieses Verdienst scheint dann, als ein fremdartiges, die Menschen eben

<sup>26)</sup> *Ibid. infr.:* Diversitas tamen est in incarnatione et unione animae, quia basis incarnationis, quae est natura verbi, est aeterna a parte ante, quia realiter Deus ipse: sed basis unionis alterius spiritus creati cum corpore est perpetua a parte post, licet incepit esse: et sic est in incarnatione quodammodo duplex unio, scilicet unio verbi cum creato spiritu, et consequenter cum corpore et natura composita; et unio illius spiritus creati cum corpore; quae in sancto triduo est soluta. Et sic tam ille spiritus quam corpus est in triduo pro tempore separationis realiter verbum Dei, sic quod verum sit et inexpugnabile a sophistis, quod Deus pro illo triduo jacet mortuus in sepulchro; et idem ille Deus pro eodem triduo secundum eundem creatum spiritum descendit ad inferos. Mors tamen vera intercidit, rel.

so wenig erretten zu können, als es den Teufeln zu Gute kommen kann<sup>27)</sup>. 3) Vermöge der hypostatischen Vereinigung wird der menschlichen Natur Christi eine unendliche Vollkommenheit mitgetheilt, eine Vollkommenheit, wie sie kein anderer Mensch erreichen kann. Daraus folgt, daß Christus ein unendlich vollkommener Mensch sei<sup>28)</sup>, was sich zu widersprechen scheint).

W., der schon in einer vorhergegangenen Rede auf die Integrität und Wahrheit der beiden Naturen in Christo hingewiesen hatte, bringt hier in seiner Antwort um so mehr auf eine scharfe Sonderung derselben. Er glaubt zuerst erinnern zu müssen, daß Christus in demselben Sinne Mensch war wie alle andern Menschen, die als seine Brüder dargestellt werden, und daß er mithin „als Gott unendlich besser war denn als Mensch<sup>29)</sup>“; bemerkt auch: es könne von Güte des Menschen in einem zwiefachen Verstande die Rede sein, nämlich als von Güte der Natur und von Güte, welche die göttliche Gnade zur Quelle habe; in letzterer Beziehung übertriffe Christus (der Mensch), welcher zugleich Gott war, jede andere Creatur. Ad 1, erwiedert er sodann: Der Ausspruch des Psalmsisten (8, 6. nach den Septuag. vgl. Hebr. 2, 7.) „Du hast ihn nur wenig erniedrigt“ u. s. w., scheine sich auf Christus nach seinem körperlichen Dasein zu beziehen, welches niedriger stehe als die

<sup>27)</sup> *Dial. l. III. c. 29. fol. 93.*: Si Christus infinitum excedit alios homines in perfectione essentiali, tunc necesse est quod sit ab illis disparis speciei. Sed quid tunc ad genus humanum quod ipse sic meruit? rel.

<sup>28)</sup> *Ibid.*: Ex unione hypostatica Christus infinite (so z. l. st. aliquante) perficitur, et non potest esse homo alius sibi par in perfectione humana: ergo Christus est homo infinitum perfectus.

<sup>29)</sup> *Id. infr.*: Christus fuit *univoce* homo cum quolibet alio, fratre suo; et per consequens infinitum melior Deus quam homo. Gleichwohl statuirt W. bei ihm als Menschen kein allmähliges Wachsen und Zunehmen der Vollkommenheit, sondern sagt von ihm: Videtur mihi quod . . . pro primo instanti suae incarnationis fuit aequus bonus homo, sicut aliquis homo posset esse . . . Ratione unionis hypostaticae et ratione plenitudinis virtutis et gratiae videtur mihi quod tunc fuit aequus bonus homo sicut *unquam postmodum*; und erklärt die Stelle Luc. 2, 52., indem er sie mit Philipp. 2, 8. in Verbindung bringt, von successiver Entfaltung seines Verdienstes. S. *Dial. ub. supr. fol. 93, p. 2.*: Videtur tamen mihi quod a primo instanti suae incarnationis inclusive, usque ad instans mortis suae meruit *sibi et generi suo*: et sic proficiebat aetate et sapientia coram Deo et hominibus; non solum suis fratribus, sed etiam sibi ipsi: cum apostolus dicit ad Philipp. 2., quod Christus factus est obediens etc. (W. gibt uns hier ein Analogon des einem spätern Zeitalter angehörenden Lehrlinges vom thätigen Gehorsam Christi. Vgl. den Schluß der oben von uns mitgetheilten Stelle einer Weihnachtspredigt W.'s.).

Existenzweise der Engel. Dem geschaffenen Geiste nach hingegen, sowie der Gottheit nach stehe er höher als alle Engel; s. Hebr. 1, 4. Durch seine Menschheit seien alle Engel „vollkommen und finaliter selig;“ wie es denn heiße: „Aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen.“ (Das will wohl sagen, dieser geschaffene Geist sei der Grund und Quell der Seligkeit für alle geschaffenen Geister, welche ihrer theilhaftig sind). Ad 2, und 3, meint W. die von dem Gegner hervorgehobenen Schwierigkeiten dadurch beseitigen zu können, daß er das Wesentliche oder Idiomatiche der menschlichen Natur Christi von demjenigen, was ihr aus der personellen Vereinigung mit der Gottheit und durch die Gnade zukomme, dem Begriff nach unterscheidet, und zugibt, sie sei, an und für sich und außer der unio hypostatica gedacht, nicht unendlich vollkommen, oder an Vollkommenheit die ihr gleichartigen Wesen unendlich weit übertreffend zu nennen<sup>20)</sup>.

Fruchtbarere Erörterungen knüpfen sich an die Idee jener unvergleichlichen Vollkommenheit in dem nun folgenden Gespräche an, welches den reformatorischen Gedanken ausführt: Das Lob der sog. Heiligen sei nur in so weit gerecht und wohl verdient, als es sich auf die Nachfolge Christi beziehe; und kein Heiliger sei anders preiswürdig nach Wort und That, als inwiefern er die Materie seines Lobes bei Christus geschöpft und ihn als den Quell des Heils erkannt habe<sup>21)</sup>. Daß dieses auch von den Heiligen des Alten Testaments gelte, für welche Christus vermöge seiner ewigen Persönlichkeit und weil seine Menschwerdung in Ewigkeit vorbereitet war, schon dagewesen sei, wird aus Stellen wie Psalm 110, 4., 1 Kor. 10, 4. dargethan<sup>22)</sup>. W. lobt deswegen die Gewohnheit der Kirche, bei Anrufung eines Heiligen, welcher es auch sein möge, die Anrede principaliter an Christus zu richten. Die solenne Verehrung der Heiligen, setzt er hinzu, habe nur in so fern einigen Werth, als sie uns vorbereite und antreibe Christum hochzuhalten, und die Liebe zu ihm in uns entzünde. Werde dabei von diesem Ziele abgewichen, so sei ohne Zweifel Habsucht oder eine andere Sünde Schuld hieran. Deswegen seien Viele der Meinung, es würde der Kirche zu-

<sup>20)</sup> Fol. 94.: Patet quod Christus non humanitus excedit in infinitum in perfectione essentiali alium hominem . . . Sed secundum deitatem infinitum excedit hominem, hoc est naturam hominis. — Fol. 93, p. 2.: Concedo ergo tibi, quod Christus est tantum finite bonus homo, rel.

<sup>21)</sup> Dial. 1. III. c. 30.

<sup>22)</sup> Ib. fol. 95, p. 2.: Quia personalitas Christi est aeterna, et suae humanitatis assumptio aeternaliter praeparata, potest dici quod pro tempore legis veteris manet ista persona; et ista persona pro suo tempore est Christus. Et hinc apostolus 1 Cor. 10 confidenter loquitur, rel.

träglich sein, wenn alle jene Heiligensfeste aufhörten und Christus allein gefeiert würde. — Nach der Glaubenslehre stehe es fest, daß der Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus<sup>33)</sup>, sein Werk verrichten müsse, wenn von Seite der Trinität um der Bitte irgend eines andern Heiligen willen etwas gewährt werden solle; darum komme es Manchem so vor, als habe das Gebet um geistliche Beihülfe zu der Zeit, wo es noch allein an jene vermittelnde Person gerichtet zu werden pflegte, mehr genützt und das Wachsthum der Gemeinde gefördert, als dies jetzt der Fall sei, nachdem man so viele Fürbitten neu hinzu erfunden habe. — „Christus lebt immerdar beim Vater,“ so fährt er fort, „ist höchst bereitwillig Fürbitte für uns einzulegen, wie er sich auch gern herabläßt, Jedem auf Erden, der ihn liebt, im Geiste gegenwärtig zu sein. Nithiq bedarf es, um ein Gespräch mit ihm zu erhalten, keiner Vermittelung anderer Heiligen, da er gütiger und zum Helfen geneigter ist als irgend einer von ihnen. Auch ist zu bedenken, daß durch die Menge der Seligen, an die wir uns mit unsern Bitten wenden, das Gemüth zerstreut, und die Liebe zu Christus geschwächt wird, wenn sie sich auf so viele vertheilt. Ueberdies kann, seitdem Habsucht und Parteilichkeit aus persönlicher Gunst in der Kirche überhand genommen, leicht der Fall vorkommen, daß solche Leidenschaften der Frömmigkeit eine Makel anheften, ja, daß die Bethörten so weit gebracht werden, einen canonisirten Teufel als Seligen zu verehren und anzubeten! Wenn wir also nur Christus anbeten und zu begütigen, für uns zu gewinnen wissen, so kommen uns auf sein Geheiß die übrigen Heiligen mit ihrer geistlichen Fürsprache zu Hülfe; wie sehr sie selbst aber auch immer besonders verehrt werden mögen, so helfen sie nur, insoweit es ihnen von dem Herrn befohlen wird. Es ist eine Thorheit, die Quelle, die wir fürwahr in der Nähe haben, bei Seite liegen zu lassen, und zu einem trüben und abgelegenen Bache zu gehn, besonders wenn wir nicht einmal durch den Glauben belehrt sind, daß dieser Bach aus dem lebendigen Quell geflossen sei. Sollen wir also zur Belebung unserer Frömmigkeit einige Selige anbeten, so scheint es als müssen wir, mit Aufgebung alles Zweifelhaften, uns an diejenigen halten, welche der Glaube der Schrift und mithin der Herr canonisirt. Der Gläubige erwäge demnach die Beweggründe, aus welchen die Particular-Gemeinden so

<sup>33)</sup> „Marvellous it is that any sinful being dare grant any thing to another on the merit of saints. For without the grace and the power of Christ's passion, all that any saint ever did, may not bring a soul to heaven.“ Es wird hinzugefügt, „jene Gnade und Macht schliesse alle Verdienste in sich, deren es bedürfe.“ Eine Stelle aus Bycliffe's Schrift: *On prelates*, c. 13., aus dem Mscrpt. mitgetheilt von Vaughan, Vol. II. p. 321.

eifrig und mit großen Unkosten die Heiligsprechung ihrer Brüder bei der römischen Curie nachsuchen; und er wird finden, daß ungerregelte Leidenschaft und Glaubensschwäche die Ursache davon sind. Wer, frage ich, möchte wohl einen Hofnarren zu seinem Vermittler machen, um die Bereitwilligkeit und Huld des Königs zu einer Unterredung zu gewinnen? Ob schon nun die Heiligen im Himmel keine Poffenreißer sind, sondern Christo einverleibt durch die Gnade des Erlösers, so stehen sie doch niedriger im Vergleich mit ihm, als ein kurzweiliger Rath in Vergleich mit einem irdischen Könige<sup>34)</sup>. Es ist jedoch nützlich, auf das Leben der Heiligen zu achten und ihnen im sittlichen Wandel als Führern zu folgen, so weit sie selbst Christo, dem Chorführer der ganzen Kirche, gefolgt sind. Weil es nämlich thöricht wäre, auf einer gefährvollen Reise die sichere königliche Heerstraße zu verlassen, und einen unsichern oder unbekanntem Nebenpfad zu ergreifen, so scheint es als müssen wir, da das Leben Christi und seine Sittenregeln offen daliegen, andere Vorbilder und Regeln diesen nachsetzen<sup>35)</sup>. Mit treffenden Worten hat der selige Cyprianus diese Maxime eingeschärft: „Wenn Christus allein zu hören ist,“ sagt er, „was kümmern uns dann die Vorschriften der übrigen Heiligen?“ Und der Apostel Paulus befiehlt in eben diesem Sinn, die von ihm Befehrten sollten ihn nachahmen, insoweit er Nachahmer Christi sei, und ihm Gehör geben, insoweit Christus durch ihn rede. Ueberdies will es Vielen so scheinen als ob jene Curie bei ihren Heiligsprechungen auf eine gottelasterliche Weise das Ungewisse als entschieden voraussetze; da sie, wofern man ihr nicht etwa eine besondere Offenbarung zuschreiben wolle, in Betreff der Heiligkeit des Verstorbenen eben so wenig etwas wissen könne, wie der Priester Hans oder Kunz, oder der päpstliche Hofmarschall<sup>36)</sup>. Gewiß ist, daß die Aussage der Zeugen nichts beweist. Denn wollen wir auch annehmen, daß sie von dem Thatbestande in Ansehung des zu Canonisirenden genau unterrichtet seien, und das davon Bekannte dem Papste treulich und ohne Lüge ent-

<sup>34)</sup> *Dial. ub. supr. fol. 96.*: Quis, rogo, faceret scurram mediatorum suum, ut regis paratioris et clementioris colloquio potiretur. Sancti licet in coelo non sunt (sint) scurrae, sed incorporati in Christo per gratiam salvatoris, tamen minus se habent in comparatione ad illum, quam scurra ad regem terrenum.

<sup>35)</sup> Dies ist der Sinn der Worte: videtur quod patente vita Christi et suis regulis, alias vitas debemus postponere. *Fol. 96.*

<sup>36)</sup> Videtur multis, quod curia ista sic canonisans sanctos, blasphemè praesumit, cum, seducta revelatione, tam plene ignoret sanctitatem defuncti quam plane (l. plene) ignorat Johannes presbyter vel soldanus. *Fol. 96, p. 2.* Ueber *soldanus* vgl. *Dufresne, Gloss. s. v. Sultanus.*

deckt werde, was selten oder niemals geschieht, so würde doch hiemit noch keineswegs der erforderliche Beweis geliefert sein. Denn eines Theils würde die Sentenz irgend eines andern Richters, der nach angeführten und constatirten Thatsachen urtheilte, hier, zumal wenn ein solcher Richter der Quelle näher stände, eben so viel Gewicht haben als der Ausspruch des Papstes; ferner würde das Zeugniß derer, die als Gewährsmänner aufträten, höchstens beweisen können, daß der äußere Lebenswandel des in Frage Stehenden gehörig beschaffen war; womit aber sehr wohl bestehen könnte, daß er bis zu seinem Tode ein Heuchler und aus der Zahl der Verworfenen war. — Auch ist kein Zweifel, daß Wunder (die das zweite Erforderniß zu einer Heiligsprechung ausmachen) noch mehr täuschen können, da ja der Teufel sich in einen Engel des Lichts verwandeln, und an der Person eines gestorbenen Verdammten noch größere Wunder erscheinen lassen kann (als sie an der Person eines wahren Heiligen geschehen mögen). Er schläft nicht, das Volk zu betrügen so viel er kann; daher denn solchen neucreirten Heiligen oft mehr Verehrung zu Theil wird als Christo! \*)

---

\*) Der Schluß dieser Darstellung des Systems von Wycliffe, in einem der nächstfolgenden Hefte.