

## Werk

**Titel:** Dogmengeschichte. II.

**Autor:** Scheel, Otto

**Ort:** Tübingen ; Leipzig

**Jahr:** 1903

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1903\\_0006|log97](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1903_0006|log97)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

V. 30 zu stellen). Nun geht er dazu über, die Gebote mitzuteilen, die er damals empfing (6<sub>1</sub>—3). Hinter 6<sub>3</sub> schiebt KLOSTERMANN nach LXX ein: „Und dies sind die ḥuḳḳîm und mišpâṭîm, die Jahwe den Kindern Israel gebot in der Wüste, als sie aus dem Lande Aegypten ausgezogen waren.“ Danach muss nun der Anfang der Gesetzesrezitation gefolgt sein, an die sich der erste Absatz der Erklärung anschliesst. Dieser beginnt mit 6<sub>4</sub> den KLOSTERMANN folgendermassen rekonstruiert: „Du hast gehört, Israel: Jahwe ist ein eifriger Gott, Jahwe ist ein gnädiger, mitleidiger Gott.“ Diese Probe mag genügen, um die Gewaltsamkeit zu illustrieren, mit der KLOSTERMANN seine auf isländischem Boden erwachsene Hypothese durchzuführen versucht. — Zum Schluss mag noch aufmerksam gemacht werden auf interessante Aeusserungen von Kirchenvätern, welche das 2 Kön. 22 gefundene Gesetzbuch mit dem Deut. identifizieren. NESTLE wies auf solche von Hieronymus und Procop von Gaza hin in der Zeitschr. f. d. alttestl. Wissenschaft 1902, S. 170 f.; schon S. 312 konnte er auf ein weiteres Zeugnis des Chrysostomus hinweisen. Vielleicht mehren sich die Zeugen noch bei genauerer Nachforschung.

Halle a. S.

C. Steuernagel.

---

## Kirchengeschichte.

---

### Dogmengeschichte.

#### II.

Wie stark die Reformation mit dem Mittelalter verknüpft ist, oder auch umgekehrt, wie sehr man bereits im ausgehenden Mittelalter vom mittelalterlichen Weltbild und Lebensideal sich entfernte, für diese These bietet die ausserordentlich sorgsam und methodisch gearbeitete Untersuchung FÜRSTENAU einen neuen Beleg. F. will freilich die Frage nicht entscheiden, inwiefern im einzelnen die Lehre Wiclifs auf die Anschauungen

der Reformatoren eingewirkt hat. Der Zweck seiner Untersuchung ist es, lediglich eine Vorarbeit hierfür zu liefern, insonderheit eine solche zum Verständnis des Staatskirchenrechts der deutschen Reformationszeit. Wer aber mit den staatswissenschaftlichen und kirchenrechtlichen Anschauungen der Reformatoren einigermaßen bekannt ist, dem springen die Parallelen, die ja keineswegs immer auf direkte literarische Abhängigkeit zurückgeführt werden müssen, sofort ins Auge. F. Untersuchung ist aber bedeutsam nicht bloss wegen der Beziehungen, die von ihr aus zur Reformationstheologie hinführen, sondern vor allem wegen der Gründlichkeit und Zuverlässigkeit, mit der Wiclifs Schriften, auch die erst neuerdings veröffentlichten, befragt sind. Es hat lange gedauert, bis man die Bedeutung Wiclifs erkannte. Hus stellte ihn völlig in den Schatten. Erst Lechlers Untersuchungen brachten den Umschwung, ohne doch das Verhältnis zu Hus klarzustellen. Heute dürfte, namentlich durch Loserths Verdienst, das Urteil zu gunsten Wiclifs entschieden sein. Hus war weder original, noch erreichte er die Höhe Wiclifs. Durch F.s Arbeit ist nicht nur ein wichtiges Moment der Lehre Wiclifs umfassend dargestellt, sondern auch für die von Wiegand noch bestrittene Ansicht, dass Wiclif prinzipiell sich gegen das Papsttum ausgesprochen habe, der Beweis geführt, sodass man wohl berechtigt sein darf, auf Wiclif das Prädikat des Reformators vor der Reformation anzuwenden.

F. hat von einer Erörterung der rein theologischen Probleme abgesehen, ihn interessiert das staatskirchenrechtliche Problem: die Stellung der weltlichen Gewalt innerhalb der Kirche. Er weist zunächst darauf hin, dass Wiclif den auf die Prädestination gegründeten Kirchenbegriff nicht im Auge habe, wenn er die Frage nach der weltlichen Gewalt innerhalb der Kirche diskutiert. Wiclif denkt in der Regel an die ecclesia als den „die ganze Menschheit umspannenden geistlich-weltlichen Universalverband“ (16). Neben einer derartigen ecclesia kann naturgemäss weder für eine Nationalkirche noch auch für einen Staat Raum sein, sondern nur innerhalb derselben finden sie

einen Platz (17). Diese Kirche teilt Wiclif nun zunächst in Klerus und Laien. Mit dieser Einteilung bleibt er freilich auf römischem Boden stehen, aber es drängt wenigstens alles hin auf Aufhebung der römischen Unterscheidung von Klerus und Laien (23). Neben dieser Zweiteilung findet sich eine Dreiteilung in *clerus*, *domini seculares*, d. h. alle Personen vom König abwärts bis zu den Rittern, und *vulgares* oder *laboratores*, d. h. alle diejenigen, die zum *clerus* nicht gehören und unter den *milites* stehen. Diese Dreiteilung ist von Bedeutung für die Stellung der *domini temporales*; denn sie stehen jetzt nicht mehr wie innerhalb der Zweiteilung mit der unterschiedslosen Masse der Laien dem herrschenden Stande des Klerus gegenüber, sondern sie werden als ein mit besonderen Rechten ausgestatteter Stand neben den Klerus gestellt (33. 34). In der Frage nach dem Ursprung der weltlichen Gewalt steht Wiclif insofern auf mittelalterlichem Boden, als er sie als Zwangsgewalt auf den Sündenfall zurückführt; aber er leitet sie wenigstens nicht aus der Sünde her und betrachtet sie als ein Mittel zur Abwehr der Sünde (37. 38), auch findet keine Uebertragung der weltlichen Gewalt durch Vermittlung der geistlichen statt. Der Herrscher ist der Stellvertreter Gottes, seine Hoheitsstellung wird lehensrechtlich begründet. Doch steht dem Untertan nicht das Recht der Absetzung des Fürsten zu, wenn er sein Amt nicht würdig verwaltet. Denn nur Gott kann das Lehen zurücknehmen. Hinsichtlich der Verpflichtung der Untertanen zum Gehorsam gegen ihre Herrscher gestattet Wiclif, wenn es sich um ein Unrecht des Herrschers *pure in causa dei* handelt, ein *confidenter et obedienter resistere usque ad mortem*, d. h. des Königs. Aber dies theoretische Zugeständnis wird für die Praxis so gut wie unwirksam gemacht, sodass Wiclifs Gegner auf der Londoner Synode von 1482 im Unrecht sind. Die Norm, nach der der Herrscher die Regierung führen soll, ist die *lex dei*, deren Befolgung das einzige Mittel ist, die Seligkeit zu gewinnen (85). So beseitigt Wiclif jenen grundlegenden mittelalterlichen Unterschied zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt (86). Doch ist die weltliche Gewalt

durch ihren Zwangscharakter von der geistlichen unterschieden, welche letztere demütig dient und besitzlos bleibt, sodass auch hier der Gegensatz gegen die römische Doktrin von der Herrschaft der Hierarchie seinen Ausdruck findet (87). Ihren Höhepunkt gewinnt diese Anschauung in der Bestreitung des Papsttums, von dem im römischen Sinn so gut wie nichts übrig bleibt (113). Eine so hohe Vorstellung vom Beruf der weltlichen Gewalt, wie sie Wiclifs Schriften durchdringt, findet sich nirgends im Mittelalter, sondern erst wieder in den Schriften der deutschen Reformatoren. Es war ihm aber infolge der Zeitverhältnisse nicht vergönnt, einen praktischen Erfolg zu erzielen.

F.s Arbeit darf als ein verdienstlicher Beitrag zu einer immer noch zu schreibenden, auf breiteste Grundlage gestellten Monographie über Wiclif angesehen werden. Doch ist F. der Gefahr, seinen Helden zu modernisieren, nicht ganz entgangen. So modern, wie F. meint, sind Wiclifs Anschauungen von Staat und Kirche nicht. Freilich werden echt katholische Gedankenreihen von ihm ausgeschieden; aber indem Wiclif den Gedanken nicht erreicht, dass der Staat ein selbständiges Recht besitzt, mit eigenen Aufgaben, Zielen und eigenen Lebensgesetzen, steht er noch, — wie übrigens auch die Reformatoren —, innerhalb des Einflusses der mittelalterlichen Auffassung. F. hätte nicht bloss die nach vorwärts, sondern auch die nach rückwärts blickenden Gedanken beleuchten müssen. So ist denn auch charakteristisch Wiclifs Behauptung, dass ein in peccato mortali befindlicher Herrscher nicht das Recht des Herrschens besitzt. F. meint, das sei ein theologischer Gedanke, der mit Wiclifs Lehre vom dominium zusammenhänge und den F. deswegen nicht weiter verfolgt. Aber F. unterschätzt hier den „Zusammenhang“ mit der von Thomas breit entwickelten Lehre vom dominium. Das beweist Wiclifs Traktat *de civili dominio*, in welchem die zitierte Behauptung im Mittelpunkt der Erörterung steht. Dazu kommt, dass gerade dieser „theologische Lehrsatz“ die prinzipielle Gedankenrichtung Wiclifs zum Ausdruck bringt, darum nicht bei der Beurteilung der Anschauung Wiclifs ver-

nachlässigt werden darf. Ob Wiclif dem Gedanken für die Praxis Folge gibt, ist prinzipiell angesehen gleichgültig. Nicht aus dem praktischen Verhalten, wie es seitens F.s geschieht, sondern aus der theoretischen Begründung haben wir die Norm für die Beurteilung zu gewinnen. Es haben auch nicht bloss W.s Gegner, wie F. meint, Konsequenzen gezogen, die W. nicht gezogen wissen wollte. Peter Payne und die Taboriten haben W.s These sehr wohl praktisch zu gestalten gewusst. F.s Uebersetzung des *usque ad mortem* erscheint mir nicht einwandfrei. Möglich ist auch die Uebersetzung: bis zur Tötung des eigenen Lebens. Das scheint auch durch die Worte: *confidenter et obedienter resistere* und den Satz *utrobique innitendum . . . paciencie, committendo humiliter deo iudicium iniuriam vindicandi* gefordert zu werden. Gott hat auch die *persecutio* der Tyrannen geordnet *ad exercitacionem et coronam suorum martirum* (de off. reg. c. 1 p. 8).

KURZ will dem weit verbreiteten „Vorurteil“ entgegen treten, dass die heutige römische Kirchenlehre vom Ablass den Darlegungen der Ablassprediger der Reformationszeit widerspreche. Darum sucht K. den Nachweis zu führen, dass die von den katholischen Predigern am Ende des 15. und bei Beginn des 16. Jahrh. vorgetragene Ablasslehre mit der gegenwärtigen „vollkommen“ übereinstimme. Als Beweismaterial dienen dem „selbstverständlich“ seine Schrift „in priesterlichem Gehorsam“ „dem Urteil der Heiligen Kirche“ unterwerfenden Verfasser (p. IV) zum grossen Teil einige in der Bibliothek des bekannten Hasak eingesehene alte deutsche Drucke und ungedruckte Handschriften aus jener Zeit. Eine Inhaltsangabe ist unnötig; sie würde dem Leser nur Bekanntes vortragen, nämlich die korrekte römische Lehre vom Ablass, die K. in 24 §§ entwickelt. Nur als Handbuch zur Einführung in das gegenwärtige römische Verständnis der Ablasslehre kann diese, seitenlange Zitate enthaltende Abhandlung in Betracht kommen; die historische Forschung darf von ihr keine Förderung erwarten. Der Verfasser steht ganz unter dem Bann der durch das Tridentinum geschaffenen Tradition. Die Unzulänglichkeit der Arbeit erhellt be-

sonders deutlich in der Behandlung der Jubiläen. Das Verständnis Luthers ist das denkbar dürftigste.

Ein bisher stark vernachlässigtes Gebiet aus der Geschichte der protestantischen Theologie hat GRÜTZMACHER zu bearbeiten unternommen. Nach einer kurzen, die Lehre von Wort und Geist in der mittelalterlichen Theologie darstellenden Einleitung entwickelt G. in 5 Abschnitten die Lehre vom Wort und Geist in der lutherischen Theologie bis 1620, in der reformierten bis zum Ausgang des 17. Jahrh., bei den Schwärmern, den Kampf um die Lehre von Wort und Geist im Rahtmannschen Streit und die orthodoxe Lehre des 17. Jahrh. In 2 abschliessenden §§ (28. 29) wird der innere Gang der geschichtlichen Entwicklung und die dogmatische Lehre vom Gnadenmittel des Wortes vorgeführt. Während sich bei Luther neben der instrumentalen Fassung des Verhältnisses von Wort und Geist noch die Fragestellung der m. a. Scholastik, der Mystik und Augustins geltend macht, man also von verschiedenen Entwicklungsseiten, nicht Entwicklungszeiten reden muss, hat Melanchthon, von der Mystik nicht berührt, das Erbe Luthers in verkürzter Gestalt der Kirche weiter gegeben in der Formel, dass Gott durch das Wort wirkt. Eine originale Wendung erfolgt bei Mel. nur durch die wenig glückliche Verbindung der Lehre mit dem Synergismus und Doktrinarismus. Bei den von Luther angeregten weniger hervorragenden Theologen der Jahre 1520—30 überwiegt die parataktische Ordnung der beiden Kräfte des Wortes und des Geistes, wenn auch die instrumentale Formulierung des Verhältnisses von Wort und Geist vorhanden ist. Die ersten Bekenntnisschriften bieten den Niederschlag dieser ersten Periode. Flacius, der erste mit dieser Frage sich eingehend beschäftigende Theologe behauptet die sinnliche Vermittlung auch der geistlichen Anregungen, bietet aber so wenig wie die Konkordienformel einen Abschluss der Entwicklung. Das charakteristische Merkmal der letzteren ist die Verbindung der parataktischen Nebeneinanderordnung von Wort und Geist mit dem Durcheinanderwirken beider. Erst durch den Rahtmannschen Streit kam eine neue Bewegung in die lutherische Lehre.

Doch zunächst wird die Stellung der Reformierten und der Schwärmer geschildert. Zwinglis Anschauung ist derjenigen des Spiritualismus stark verwandt (107). Vor der Annahme eines angeborenen Wortes Gottes (Franck, Denck) bewahrte ihn aber die ernste Schätzung der Sünde, und in der Auseinandersetzung mit den Täufern lernte er die Schrift als Kontrollapparat für alle inneren Offenbarungen schätzen. Im Lehrtypus der reformierten Gnadenmittellehre treten freilich die spiritualistischen Elemente zurück, aber die Prädestinationslehre hat die reformierte Theologie doch dauernd gehindert, Wort und Geist zu einer einheitlichen Gnadenmittellehre zu verbinden. Doch nicht Zwinglis, sondern Butzers Verständnis siegte. Er hielt fest am Inhalt des geschichtlichen Christentums, lehnte aber die lutherische instrumentale Fassung ab. Calvin schloss jeden Spiritualismus aus, behauptete die Notwendigkeit der Schrift, teilte aber nicht die instrumentale Verbindung von Wort und Geist und seine Prädestinationslehre vernichtete schliesslich — und darin zeigt sich die völlige Abweichung von Luther — jede Bedeutung des Gnadenmittels des Worts. Mit Calvin war auf reformierter Seite die Lehre fertig. Der definitive Abschluss in der reformierten Orthodoxie bedeutet eine Erweichung der antilutherischen Position. Heidegger betrachtet das Wort als *efficax organon* Gottes.

In der grossen Bewegung des Schwärmertums lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden. Man betrachtet entweder das innere Wort als ein angeborenes (Franck bis zu den Quäkern), oder man spricht von einem unmittelbaren Wirken des Geistes, und zwar derartig, dass man entweder die Geistwirkungen als Quelle neuer Offenbarungen oder als Spendung göttlicher Kräfte in Anspruch nimmt (Münzer, Karlstadt, D. Joris, Schwenkfeldt).

Der 1620 ausbrechende Rahtmannsche Streit stellt eine Abrechnung mit der noch zu keinem festen Ergebnis gelangten Vergangenheit dar. Erst in diesem Streit bildete sich die kirchliche Anschauung zu einem festen Dogma, zur Auffassung von der dauernden Immanenz des Geistes im Wort, in Verbindung mit einem physischen Verständnis des Geistes, von welch' letz-

terem Dannhauer freilich zu Luther zurücklenkte (279). Rahtmann, der zur Lösung des Problems die von Luther vertretene Vorstellung wieder aufnahm, dass aller religiöse Erfolg im Menschen auf eine besondere Tätigkeit des Geistes zurückgehe, doch darin sich von Luther unterscheidend, dass er unter dem Einfluss augustinischer Gedanken eine *gratia praeparans* postulierte, versuchte es, die Erkenntnis des Verhältnisses von Wort und Geist auf eine überwundene Entwicklungsstufe zurückzuschrauben (292). Er hat es nicht zu einer instrumentalen Verbindung von Wort und Geist gebracht und wieder auf unkontrollierbare Geistwirkungen verwiesen. Reformierte Einflüsse in der Rahtmannschen Lehre werden von G. geleugnet.

Ein Wunsch, dem Seeberg in der theol. Rundschau (1900 p. 473) Worte verliehen hat, ist mit dieser verdienstlichen Arbeit erfüllt worden. Wohl besaßen wir einige Einzeluntersuchungen (vornehmlich von Otto, Hegler und Maronier) über einige Ausschnitte aus dem Gesamtgebiet. Aber eine die ganze Entwicklung ins Auge fassende und den mannigfachen Verzweigungen nachgehende Monographie hat uns erst G. vorgelegt. Durchblättert man seine Arbeit, möchte man freilich fürchten, dass er nichts weiter als eine Stoffsammlung geboten habe. Die einzelnen Ueberschriften der Paragraphen sind in keiner Weise geeignet, ein Bild von der geschichtlichen Entwicklung zu geben. Sie bieten nichts weiter, als eine trockene Aufzählung von Namen, ohne jeden sachlichen, historischen Kommentar. Auch die 5 grösseren, zusammenfassenden Ueberschriften sind wenig verheissungsvoll. Aber das sind formale Mängel, die durch die im Text gegebenen Ausführungen zum grössten Teil wieder wett gemacht werden. G. hat die Herrschaft über das Material nicht verloren, und er hat sich redlich und mit Erfolg bemüht, den umfassenden Stoff historisch zu durchdringen. Davon zeugen nicht bloss die grösseren Rekapitulationen innerhalb der eigentlichen Untersuchung, sondern auch die zusammenfassenden Erörterungen über den inneren Gang der Entwicklung. Nur dürfte die Schwärmerbewegung nicht richtig eingegliedert sein. Hier empfindet man doch einen Mangel der historischen

Komposition, der ein anschauliches Bild von der historischen Verflechtung zu gewinnen erschwert. Die Schwärmerbewegung konnte nicht in einer bis zu den Quäkern hin verlaufenden Gesamtdarstellung behandelt werden. Ein Teil der Bewegung hat z. B. seinen Platz nach Zwingli und vor Butzer. G.s Disponierung ist mit der gelegentlich auch eingetretenen (vgl. Schwenkfeldt) Gefahr verknüpft, Einzelmonographien zu geben, statt dem Fluss der geschichtlichen Entwicklung und den gegenseitigen Beziehungen auch in der Form der Darbietung gerecht zu werden.

Mit G.s dogmatischen Erörterungen will ich mich hier nicht auseinandersetzen, auch von einigen in den Anmerkungen niedergelegten Sätzen absehen, die eine befremdliche Abneigung gegen eine allgemeine und strikte Durchführung der Grundsätze der historischen Methode bekunden. Die eigentlichen historischen Partien seines Buches habe ich mit weitgehender Zustimmung gelesen. Mit besonderer Sorgfalt ist Luther und der Rahtmannsche Streit behandelt. Dass G. nur von Entwicklungsseiten bei Luther gesprochen wissen will, halte ich für berechtigt, wenn ich auch nicht mit der evangelischen Kirchenzeitung darin einen erfreulichen Gegensatz gegen die modern-theologische Stellungnahme zu Luther erblicken kann, sondern vielmehr einen neuen Beweis dafür, dass das historische Urteil über Luther in den verschiedenen Lagern der heutigen Theologie einhelliger zu werden verspricht. Eigene Lektüre der Schriften Luthers hatte mir bereits die Erkenntnis von der Verschiedenartigkeit der bei Luther nachweisbaren Vorstellungen von dem Verhältnis des Wortes zum Geist aufgedrängt. Ich kann hier G. durchaus beipflichten, nur glaube ich, dass seine Erörterungen noch eine Ergänzung zulassen. Ich denke weniger an den Einfluss des Johannesevangeliums und der autoritären Schriftauffassung für die Bildung der lutherschen Gedanken, als an den Einfluss der Prädestinationslehre. G. leugnet diesen Einfluss und erkennt in dem Fehlen desselben einen wesentlichen Unterschied zwischen Calvin und Luther. Aber in Luthers Schrift *de servo arbitrio* ist dieser Einfluss zu konstatieren. Hier wirkt allerdings nach

Luther Gott auf den Willen des Menschen ein vermittelt des Wortes; sonst müsste die Einwirkung Gottes als mechanischer Zwang vorgestellt werden. Aber im Zusammenhang des prädestinarianischen Gedankengefüges ist die innere Geistwirkung nicht mit derjenigen des Wortes verknüpft. Wenn der Gottlose das Wort hört, ist er doch nur dann imstande zu folgen, wenn ihn von innen der Vater zieht. Das geschieht durch den heiligen Geist. Aber der Grund dafür, dass der eine gezogen wird und der andere nicht, ist Gottes verborgener Wille.

Die Erörterungen über Cf. art. V sind scharfsinnig, treffen aber kaum das Richtige. G. übersieht den Brief Melanchthons vom 30. 9. 1531 an Brenz, in welchem er erklärt, er habe die *disputatio de praedestinatione* absichtlich umgangen und die Frage in der Schwebe gelassen. Man wird darum den Worten *ubi et quando visum est deo* ihre Unbestimmtheit lassen und darauf verzichten müssen, aus ihnen eine fest umschriebene Theorie zu gewinnen. Man trägt sonst mehr in sie hinein, als dem diplomatisierenden Melanchthon selbst gegenwärtig gewesen ist. Die eigentliche Untersuchung der Anschauung Melanchthons bedarf ebenfalls einer Ergänzung. G. behauptet, die Möglichkeit eines angeborenen inneren Wortes als Quelle richtiger Erkenntnis werde von Mel. bestritten mit Rücksicht auf die Sünde. Diesen Satz hat aber G. nicht hinreichend begründet. In dem einen von ihm beigebrachten Zitat handelt es sich um die *promissio reconciliationis post lapsum*. Nun würde man Mel. gewiss nicht gerecht, wenn man die Bedeutung der Erbsündenlehre (und Satisfaktionslehre) innerhalb seines Systems gering bewerten wollte. Von hier aus ist es zu begreifen, wenn die Idee der Offenbarung so stark betont wird, dass Mel. die Grundlage des orthodoxen Systems legen konnte. Aber die Anerkennung der Erbsündenlehre hat ihn doch nicht gehindert, die freie Tätigkeit des Menschen zu behaupten. G. macht mit Recht auf dies Moment im Zusammenhang des vorliegenden Problems aufmerksam. Hier setzt nun aber grade die Gedankenreihe ein, die G. vernachlässigt hat und die auf Vorstellungen hinleitet, die sich bei Frank und Weigel klar und

scharf ausgesprochen finden, die ihrerseits von dem Ideengehalt der im Reformationszeitalter lebendig gewordenen stoischen Aufklärung zehren, innerhalb deren Sphäre auch Mel. stand. Es genügt nicht bloss, auf den Synergismus Melanchthons hinzuweisen und auf sein Interesse an der Freiheit der Persönlichkeit; vielmehr steht sein Synergismus im Zusammenhang einer mit weitreichenden Ausblicken verknüpften Idee. Mel. suchte nämlich, zunächst im Rahmen seiner Busslehre, die Beziehungspunkte im Menschen auf für das Wirken der Offenbarung und fand nun analog den allgemeinen theoretischen Prinzipien auch solche praktischer Natur; er fand im Anschluss an Cicero und die erste römisch-lateinische Renaissance eine allgemeine, sittlich-religiöse Anlage im Menschen, eingeborene praktische Prinzipien, ein uns einwohnendes natürliches Licht, das seinen Ursprung nicht in der Materie hat. Melanchthons Schrift über die *elementa doctrinae ethicae* ist besonders instruktiv für diese Anschauung und die prinzipielle Identifizierung des natürlichen und geoffenbarten Gesetzes. Damit wird aber auch in die Vorstellung vom Wort und Geist das Element des Rationalismus hineingetragen. Es ist natürlich noch kein reiner Rationalismus; aber es sind die Ansätze zum Rationalismus schon kräftig entwickelt, Vorstellungen ausgesprochen, die zur Idee von der *notitia insita naturae* hinüberleiten und die beherrschende Stellung des äusseren Wortes bedrohen. Denn von Natur enthält die Seele die allgemeinen Prinzipien der Religiosität und Sittlichkeit. Wäre die *lex divina* nicht offenbart, hätte man sie erfinden müssen. Es wäre wünschenswert gewesen, dass G. diesen Gedankengang innerhalb der melanchthonischen Theologie verfolgt hätte; denn er ist bedeutungsvoll für die Bestimmung ihrer historischen Stellung.

Doch ich muss abbrechen; ich will nur noch kurz auf den Rahtmannschen Streit eingehen. Rahtmanns historische Stellung lässt sich nicht ganz leicht bestimmen. G.s Untersuchung hat die Annahme der Abhängigkeit von den Reformierten erschüttert, und R. SEEBERG betrachtet es als ein Hauptergebnis der Grützmacherschen Untersuchung, dass Rahtmanns Position jetzt be-

griffen werden müsse aus dem inneren Gang der spezifisch lutherischen Entwicklung (ThLBl. 1902 Nr. 21 p. 246). Ich möchte diese Zuversicht nicht teilen; denn es erstehen doch nicht belanglose Bedenken. Man wird allerdings nicht die auf Calvinismus lautenden Beschuldigungen der Gegner ungeprüft übernehmen dürfen. Aber so viel erhellt doch aus diesem Vorwurf, dass die Möglichkeit der Beeinflussung durch die Reformierten nicht a limine abgewiesen werden kann. Ausserdem waren zur Zeit Rahtmanns in Danzig reformierte Vorstellungen vorhanden. G. selbst muss aber zugeben, dass Rahtmann ähnlich wie mehrfach reformierte Theologen das testimonium spiritus sancti der kirchlichen Theologie von der Schrift gelöst und daraus einen selbständigen Akt des Geistes gemacht habe, der zugleich religiös-sittliche Wirkungen im Menschen erziele (236). Rahtmanns historische Stellung wird jedenfalls unzutreffend bestimmt, wenn man sie nur hineinstellt in den Zusammenhang der lutherischen Bewegung. Dann mag er sich auch auf die lutherische Theologie berufen, besonders Hutter als Gewährsmann nennen, mag er auch die Uebereinstimmung mit der Orthodoxie behaupten, so sind doch grade die treibenden Motive seiner Auffassung nicht der geschichtlichen Bewegung des Luthertums entnommen. Das beweist nicht bloss seine bewusste und absichtliche Akkommodation an die lutherische Lehre, sondern auch das Fehlen jeder instrumentalen Verbindung von Wort und Geist, die selbst Hutter nicht verlässt, der darum auch nicht die Rahtmannsche Theorie als gut lutherisch vorgetragen hat, wie SEEBERG erklärt. Die spezifischen Eigentümlichkeiten Rahtmanns entstammen Augustin, Schwenkfeldt und Arndt; sie führen alle hin auf den Gedankenkomplex, der in der Schwärmerbewegung lebendig war. Dann wäre es aber nicht ausgeschlossen, dass Rahtmann reformierte Einflüsse aufgenommen habe, zumal sie in Danzig direkt nachweisbar sind. Doch für die letztere Annahme lässt sich ein zwingender Beweis nicht führen. Schwerwiegend ist aber dies, dass Rahtmann die entscheidenden Anregungen zu seiner Theorie nicht aus dem Luthertum empfangen hat, — giebt doch auch G. zu, dass R. wenig von Luthers Geist