

Calvin und Lefèvre

Von Hermann Dörries, Tübingen

Die Frage nach der Eigenart des Calvinismus ist schon seit längerer Zeit aus dem Bereich der dogmatischen Einzelerörterung herausgenommen. Man ist vielfach dazu übergegangen, die verschiedenen Momente, die die reformierte Dogmatik von der übrigen Reformation unterscheiden, aus einer gemeinsamen Wurzel herzuleiten. Man hat weiter die Besonderheit von Calvins Religionsauffassung sich zu erklären gesucht, indem man als das Zentrum seiner Anschauungen eine bestimmte Lehre aufzudecken strebte; freilich ohne sich einig werden zu können, welches denn diese Zentrallehre sei¹. Schließlich mühte man sich, für dieses Spezifische Calvins die Quellen zu finden, aus denen der Reformator geschöpft habe. Neben dem Alten Testament wurden Seneca, Erasmus, Schwenkfeld und Butzer als Calvins Lehrmeister aufgeführt. Zu ihnen gesellt sich als ein weiterer Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis), das Haupt des französischen Humanistenkreises. M. Scheibe hat in seiner vortrefflichen Darstellung von Calvins Prädestinationslehre² gemeint, in Lefèvre den Mann zu finden, der Calvin gerade in seinen Besonderheiten bestimmt habe. Um die Frage zu lösen, woher die „eigentümliche Art der Religiosität Calvins stamme“, führt uns Scheibe auf Lefèvre und meint zeigen zu können, wie die gleichen Faktoren, die Calvins Eigenart ausmachen, schon dort zu finden sind. Er bemerkt bei Lefèvre die nämliche „Idee der völligen Unselbständigkeit und Nichtigkeit der Mittelursachen“, dieselben „von den Interessen des Subjekts abweisenden und auf das Interesse Gottes gerichteten Tendenzen“, wie bei Calvin. Und drittens meint er auch sagen zu können, „daß die Ablehnung der katholischen Anschauungen erfolgt weniger aus dem Motive, daß letztere die Heilsgewißheit unsicher machen“ (wie es bei Luther sei), „als daß sie der Bibel, dem Willen Gottes, der Ehre Gottes und Christi widersprechen“.

1) Darüber vgl. H. Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins, 1922, wo die verschiedenen Kontroversen referiert werden.

2) M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 1897.

Bei der Wichtigkeit der Frage nach der Entstehung der Calvinischen Form der Reformation lohnt es sich, den von Scheibe gegebenen Anregungen nachzugehen. Zumal auch deshalb, weil seine Vermutung von anderen aufgenommen ist¹.

Als Quellen, aus denen wir Fabers Anschauungen entnehmen können, kommen nur seine neutestamentlichen Kommentare in Betracht². Seine sonstige Schriftstellerei beschränkt sich im wesentlichen auf Editionen und auf humanistisch-philosophische Stoffe. Einige für uns interessante Bemerkungen sind noch in der kleinen Schrift „De Maria Magdalena et triduo Christi“ (Hagenau 1518) zu finden.

1. Der erste Gedanke, den Scheibe anführt, scheint ihm ausgesprochen zu sein in der Mahnung, die Faber an die Leser seines Paulus-Kommentars richtet. Man solle nämlich von Paulus und von dessen Ausleger ganz absehen und lediglich die Kraft Gottes im Auge haben, die in beiden wirkt und sie nur als Instrumente benutzt. Dazu die Begründung: das Geschaffene bringt, auf sich gestellt, nur Leeres und Schädliches hervor. Gott allein ist es, durch dessen Wirken die Geschöpfe brauchbare und heilsame Früchte tragen. Was ist damit gesagt? Haben wir hier in der Tat einen Ausdruck derselben Gesinnung vor uns, wie sie in Calvins Dogmatik

1) Siehe E. Doumergue, Jean Calvin I, S. 551.

2) Schon da nur die spätere Zeit Fabers für uns von Interesse ist. Erst aus diesem Lebensalter stammen die Schriften, und hat sich die Denkart herausgebildet, die auf Calvin gewirkt haben sollen. D. Pauli epistolae XIV . . ., Paris 1512; De Maria Magdalena . . ., Paris 1517 (B); Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia, Paris 1522 (A); Commentarii in epistolas catholicas, Basel 1527 (zitiert: C).

Die späteren Kommentare sind stärker herangezogen, um nicht etwa nur ein vielleicht vor-evangelisches Stadium Fabers heranzuziehen, sondern dessen abgeschlossene Entwicklung vor Augen zu haben.

Über die älteren Kontroversen über F.s Zugehörigkeit zur Reformation unterrichtet O. Douen, La Réforme Française (im Bulletin der Société de l'Histoire du Protestantisme Français 1892, S. 57 ff.), über die neueren J. Vienot, Y-a-t-il une Réforme française antérieure à Luther? (ebenda 1913, S. 97 ff.). Es geht in diesen französischen Verhandlungen meist um die Frage nach der Selbständigkeit der französischen Reformation. Danach werden die evangelischen Überzeugungen F.s entweder schon 1512 (so seit Graf die meisten Beurteiler), oder erst seit etwa 1520 gefunden. Aber auch die letzte Gruppe glaubt schon im Paulus-Kommentar mindestens doch die evangelische Rechtfertigungslehre feststellen zu müssen.

und im reformierten Kirchentum überhaupt eine so mächtige Ausprägung erhalten hat? Es sieht zunächst wirklich so aus. Denn nicht nur in dieser Einleitung zum Paulus-Kommentar, sondern auch an vielen sonstigen Stellen von Fabers Kommentaren scheint die Calvinische Vorstellung von der absoluten Herrschermacht Gottes ausgesprochen zu sein, die den Menschen zum bloßen Werkzeuge ihres allumfassenden Planes macht.

Der Gedanke von der absoluten Überlegenheit Gottes über die Welt ist den Kommentaren geläufig. Sie sprechen nicht selten von der immensitas Gottes oder von der Majestät, die ihm deshalb eigne¹. Alles, was ist, hängt an Gottes Willen. Ja, selbst die Bösen und Dämonen sind in ihrer Existenz bedingt durch die göttliche Liebe; wird diese Liebe ihnen entzogen — sie, die doch nur dem gottgeschaffenen Wesen jener Dämonen gilt, nicht der Schlechtigkeit, in die sie verfielen —, so zerfallen sie in Staub². Großer Nachdruck liegt auf dem Satze, daß nichts gut sei, wenn es nicht von Gott stamme. Faber weiß von Merkzeichen, an denen man gute Handlungen erkennt; aber mag das noch so sehr zutreffen, sie sind gut doch nur dann, wenn sie nicht von uns, sondern von Gott stammen³. Diesen Humanisten beseelt ganz das lebhaft empfinden, daß alles menschliche Werk, wenn es nichts als das ist, nur menschlich sei, d. h. aber leer, frostig und verwerflich, außer Stande, sich über den Bereich des Willkürlichen und Erfundenen hinauszubeheben⁴. Es besteht für ihn ein tiefer Gegensatz zwischen dem Kommen aus eigenem Vorsatz und dem Gerufenwerden, das nur göttliches Geschenk sein kann⁵. Selbst die Engel im Himmel vermögen durch-

1) Zu Mt. 11, 30. Mt. 27, 27 ff.

2) Zu 1. Joh. 3, 15: Et ut amor et dilectio respicit esse: ita odium non esse. Unde fit, ut si deus aliud in diabolo quam peccatum odiret, et in coinquinatorum animis aliud quam peccatum, neque daemones subsisterent, neque inquinatorum animae: sed ideo sunt et permanent utraque, quia deus non odit, sed eorum quarum opifex et creator est, amat substantias.

3) Zu Mt. 26, 40 f. (S. 117^a): quae enim indicamus bona, recta intentione, et ferventi animo facta, non protinus bona sunt si a nobis sunt, sed si a deo.

4) Zu Mt. 10, 19. 20: Die Seele als Zither-Instrument Gottes; nam aliqui opus ipsum solum humanum est, inane et frigidum, et quod non, nisi a carne, probari potest, a spiritu autem rejicitur: qualia sunt omnia solo studio humano adinventata.

5) Zu Mt. 3, 10: ... qui non suo quidem proposito, sed eis infuso dei dono ad pisciscentiam vocantur.

aus nicht anders zu handeln als durch die göttliche Macht; und so können sie denn nur etwas ausrichten in der Erkenntnis und Anerkennung der eigenen Ohnmacht. „Sie begreifen, daß sie aus sich nichts anderes vermögen als eben nichts, und daß sie allein durch Gottes Kraft handeln, und so feiern sie diese und preisen die eine Macht, die alle Macht ist.“¹

So werden denn die Menschen zu Werkzeugen, zu „Instrumenten“ Gottes, mit denen er wirkt, ohne daß sie selbst etwas dazu tun. Diese Werkzeugidee, die Scheibe der calvinischen an die Seite rückt, findet sich oft. Ebenso wie Faber mahnte, nicht auf Paulus und dessen Kommentator zu sehen, sondern allein auf Gott, der sie als seine Instrumente gebraucht, so warnt er gleichermaßen davor, von irgendwelchen Heiligen Hilfe zu erwarten: „Nicht die Instrumente darf man verehren, nur den, der sie bewegt. Ja, es wäre eine Gottlosigkeit, die sich auch gerade gegen die Heiligen und Christus selbst verfehlte; sie alle nämlich rufen uns ihrerseits zu: Gott allein sollst du anbeten!“² Paulus ist das organum Christi³. Wenn es heißt: David in spiritu vocat, so bedeutet das nicht, daß David, sondern daß der Geist Gottes rede; David ist nur ein Instrument. „Er wirkt nicht, sondern, sozusagen, er wird gewirkt.“⁴ Und nicht etwa nur von den Männern der heiligen Geschichte gilt das; vielmehr ist es ein Grundgesetz der geistigen Welt, das ständig seine Geltung bewahrt; es wird so sein bis an das Ende der Zeiten, sobald nur geeignete Werkzeuge sich Gott darbieten⁵. Verlassen wir die Welt — so wird der Leser belehrt —, dann macht uns Gott zu

*eingefügt
oben!*

1) Zu Lc. 1, 46 ff. (S. 188^b): Ergo nihil in coelo neque angeli neque homines nisi dei potentia possunt: et id probe intelligunt, et insuper se ex se nihil aliud posse: et ideo semper celebrant unam potentiam, quae est omnis potentia.

2) Zu Mc. 15, 15 ff. (S. 181^a): in omnibus ergo non tam instrumenta dei, sive quae sunt, sive quae fuerunt, venerare, quam deum instrumenta moventem, imo in totum ipsum instrumenta moventem. Sit ipse principium et finis, et illa quaedam media: ne cum velis esse nimium pius, sis in Christum et in sanctos superstitiose impius; nam et sancti et angeli clamant: Deum adora.

3) Zu Mt. 11, 12 ff. Paulus Christi organum.

4) Zu Mt. 22, 41 ff.: David autem ipsius spiritus fuisse instrumentum, ut qui non ageret, sed (ut sic dicam) agretur.

5) Zu Mc. 6, 1 ff. 7 ff. Mc. 9, 28 f.: ad finem usque mundi operatur virtutes, modo apta sint instrumenta.

1c

seinen Instrumenten¹, zu einer Feder, mit der ein anderer schreibt². Im rechten Christen wirkt nur noch Gottes Wille³, und vor allem in schwierigen Dingen, wo es sich um Geheimnisse Gottes handelte, sind auch die Heiligen ganz von Gottes Geist, nicht aber von sich selbst, zum Reden und Handeln geführt worden⁴. Dabei ist dann die Person des Menschen, dessen Gott sich bedient, bedeutungslos. Ja, Gott greift gelegentlich ganz absichtlich zu einem verderbten Menschen, um durch ihn seine Werke zu tun; wir sollen lernen, nur der göttlichen Kraft, nicht aber ihrem Werkzeug unsere Bewunderung zu zollen. Auch Judas bekam die Gabe, Dämonen auszutreiben. Denn Gott gibt, welchen er will⁵.

Fragen wir nun weiter, wie Lefèvre dann die Art dieser göttlichen Wirksamkeit im Menschen sich vorstellt, so erhalten wir in diesen Kommentaren eine Mannigfaltigkeit von Aussagen. Bald bestimmter, bald unbestimmter schildert Faber die Form des göttlichen Eingreifens. So kann der Mensch einfach geheißt werden, sich dergestalt von oben lenken zu lassen, daß er nichts ohne göttlichen Wink tut⁶, wobei nicht deutlich wird, wieweit das streng zu fassen ist. Faber liebt es, das Vorbild der Urkirche den Zeitgenossen vor Augen zu stellen. Allgemeine religiöse Wahrheiten werden wohl mit Zuständen der ältesten Christenheit verdeutlicht. Hier führt doch auch das nicht weiter. Was er hier von der Art der alten Kirche sagt, lautet ganz unbestimmt: Keiner lebte durch seinen, sondern nur durch Christi Geist⁷. Oder die andere: daß man in allem abhängig sei, regiert und geschützt werde nicht von sich selbst, sondern von

1) Zu Mt. 4, 18 ff.

2) Zu Mt. 13, 16. 17: *calamus non reluctens scribenti.*

3) Zu Mt. 26, 36.

4) Zu Mt. 3, 16: *non enim viri sancti in arduis et mysteriis divinis a se, sed a spiritu dei, aut ad loquendum, aut ad quippiam faciendum aguntur.*

5) Zu Mt. 10, 1 ff.: *et quanquam hic esset filius perditionis, nihilominus eiiciendi daemonia, et morbos sanandi necnon praedicandi et evangelicandi potestatem accepit, ne quis continuo admiretur homines mirificas habentes potestates, tanquam id illis ob bonitatem suam obtigerit, sed in ipsis etiam malis dona dei admiretur: dat enim deus quibus vult.*

6) Mt. 2, 13 ff.: aus der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr sollen wir erkennen, *ipsum sic desuper dirigi, ut nihil nisi divino nutu facerent unquam.*

7) Einl. z. d. Ev. a 3^a: *nullus suo, sed Christi spiritu vivevat: sic et nos viveremus.*

dem, der uns aussendet¹. Dann wieder begegnen wir bildlichen Redeweisen, die zwischen Vergleichung und Symbol eine unklare Mitte halten. „Die Menschen erhalten das obere Licht eingegossen und werden damit zu solchen, die aus Gott sind“, heißt es in feierlicher Sprache². Oder wir lesen von dem göttlichen Samen, der, in uns hineingeworfen, dort fortwirkt und sich entfaltet³, von der göttlichen generatio, die das Gute in uns schafft⁴. Auch der „Glaube“ wird in diese Vorstellungsweise hineingezogen: er ist ein Charisma, das dem Menschen eingegossen ist⁵, eine geistige Mitteilung, die das Menschliche in uns durch Göttliches ersetzt. Indem es von oben kommt, reißt es unser Herz in die Höhe und bewahrt uns vor dem Abgrund; unser Herz verhält sich zu dem Glauben — so bildet er den schönen Vergleich — wie das Eisen zum Magnet⁶: eine dem Menschen ursprünglich nicht eigene himmlische Kraft, die, in ihn hineingesenkt, ihn über sich selbst hinaushebt. Ganz entsprechend sind die Gedanken von der inneren Salbung, die dem Menschen zuteil wird, oder von dem Wort Gottes, das in die Seelen „eingegossen“ wird, wie der seltsame Ausdruck lautet⁷. Die Lehre vom inneren Wort klingt gelegentlich an, wenn sie auch in ihrer ausgebildeten Gestalt natürlich erst von den Fragestellungen der Reformation aus möglich ist. Erwähnt wird auch wohl die Vorstellung von der Gottesgeburt in der Seele; und auch andere mystische Begriffe finden sich hier und dort, die zwar zum Teil nicht mehr den

1) Mc. 6, 7 ff.: *operatur virtutes non suas, sed mittentis; et providentia vivit, non sua sed mittentis. Et protegitur, non fortitudine sua, sed mittentis. Et regitur non sapientia sua, sed mittentis. Et pendet non ex se, sed prorsus ex mittente, adeo ut qui non sunt tales, apti non sunt ut mittantur: sed si se ingerant, sunt pseudoapostoli.*

2) Zu Joh. 3, 8. 3) Ebenda u. f. 4) Ebenda.

5) Zu Jac. 2, 18: *est enim fides charisma a spiritu dei infusum.*

6) Zu 1. Joh. 3, 6: *perfecta autem fides charisma desursum est perfectum, cor nostrum sursum rapiens et praecipitari deorsum non sinens, ad quod cor nostrum sese habet, ut ferrum ad magnetem.*

7) Zu 1. Joh. 2, 24 ff.: *Die Salbung bei der Taufe in signum vivae et internae unctionis, quae a spiritu sancto est. . . Petrus et Paulus, et primi primitivae ecclesiae fideles in baptisate interna unctione uncti sunt, et arbitror sola, ut Christus qui externa non est usus, posteriores addiderunt externam in signum, sed illa non sumus similes Christo, neque illa docet omnia, det omnibus internam Christum.*

vollen Ton des Ursprünglichen besitzen, aber doch in dieser Umgebung nicht geradezu fremdartig wirken¹.

Nach dem allen versteht sich die Vorstellung, der wir oft begegnen, vom Menschen als dem „Gefäß“ Gottes von selbst². Wenn wir aller Eigenart entkleidet sind, so will Gott Wohnung in uns nehmen. Wird diese Verheißung bei einem Menschen zur Wirklichkeit, so erhält er als ein Wahrzeichen den heiligen Geist, in merklichem Empfinden³. So bekommt denn auch das Wort vom guten Baum diesen Sinn: Gott ist es selbst, der die Frucht hervorbringt, der die Gebote erfüllt⁴. Die rechten Affekte (das sind vor allem Glaube, Liebe, Hoffnung) stammen aus unverderbter Wurzel, der göttlichen Gnade⁵. So werden wir schließlich zu solchen, die aus Gott sind. In einer Vermischung zweier Bilder heißt es: das gute Land bringt von selbst Frucht, wenn es dem geheimen Impuls der Gottheit folgt⁶. Es ist die vollkommene Passivität, welche Voraussetzung des göttlichen Wirkens in uns und durch uns ist. Die Geistig-Armen sind selig gepriesen: In ihnen wirkt Gott allein, sie leiden das Göttliche nur⁷. Es gehört in diesen Zusammenhang was Lefèvre über seine eigene Arbeitsweise äußert: Er habe die Studien anderer nicht benutzt, um durchaus von der Gnade Gottes abhängig zu bleiben⁸.

1) A 138^a: verbum dei mentibus infusum. A 136^a: spiritualis Christi mater. B 184^b: Die purgatio vasis nostri, äußerlich, von fleischlicher Begierde, innerlich, von Unglauben und allem schlechten Denken und Erkennen (alles das geschieht von uns aus, ex parte nostri!), macht uns zu einem reinen Brautgemach, das freilich noch leer und dunkel ist. Bräutigam und Helle können wir uns dann aber nicht mehr selbst geben.

2) C 1^a: de trib. Magd. 3) C 55^b. 4) C 9^{a, b}.

5) C 76^b: affectus illi non ex corrupta radice, sed ex praeveniente gratia pullulant.

6) terra bona ultro fructificat, cum sequitur occultum divinitatis impulsus. (A 138^a).

7) A 22^b: At hic intelligere par est, non in hoc quod quis pauper est spiritu; ... ipsum beatum esse, sed in hoc, quod divina patiat. (Dabei ist man nicht selbsttätig): sed haec divina percipiendo, non tam agunt illi, quam divina patiuntur. Wer arm am Geist ist und sich tief gedemütigt hat, cum divinam patitur exaltationem, nequaquam ipse agit, sed is qui eum exultat.

8) ut inopes magis a deo penderemus. Etenim me non latebat, diligentiam, quae studio et evolvendis libris praestatur, horum sacrorum afferre non posse intelligentiam, sed eam dono et gratia esse expectandam. (Einl. z. Ev.-Komm. a 4^a).

Das ist der Vorstellungskreis, in den der Gedanke, von dem wir ausgingen, von der Nichtigkeit der Mittelursachen, hineingehört. Es ist klar, wie sehr sich dieser Fabersche Gedanke von der Alleinwirkungslehre Calvins unterscheidet. Schon die ganz verschiedene Artung des allgemeinen Umkreises, in den sie bei beiden hineingestellt sind, zeigt die Differenz.

Warum aber Gott die Menschen zu seinen Instrumenten erwählt, Er, der in seiner Wirksamkeit doch auch ohne sie auskommen könnte, dafür gibt es bei Lefèvre wohl einmal den Versuch einer Erklärung, aber keine ausführliche Begründung. „Gott wirkt durch Instrumente, damit seine mitgeteilte Güte besser erkannt werde und man seine Gnadengaben besser annähme¹. Und noch die Argumentation führt er an, wonach alles, was Wert haben soll, über uns sein muß; so wäre denn auch unser Vertrauen nicht gesichert, wenn es nicht, unserer Willkür entrückt, über uns befestigt wäre². Stellt das erste Argument ein Explizieren der göttlichen Güte dar, die unserem Verständnis entgegenkommt, so dies zweite ein Folgern von der menschlichen Heilsgewißheit aus. Beides sind doch nur hingeworfene Bemerkungen, nicht eigentliche Erklärungen.

Wir müssen also, da uns Faber im Stich läßt, die ganze Anschauung uns noch selbst kurz zu verdeutlichen streben. Mit besonderer Lebhaftigkeit ist von Faber die Erkenntnis erfaßt, daß alles, was irgend Wert hat, in unmittelbarem Zusammenhang steht mit Gott. Nur was aus dieser Quelle ausfließt, ist keine Zufallsbildung. So muß bei allen Worten und Werken der direkte Ursprung aus dem Göttlichen aufgezeigt werden, sollen wir sie als gut anerkennen. Alle niederen Ursachen und Impulse dagegen, überhaupt alles, was sich zwischen den letzten Geschehensgrund und das menschliche Dasein schiebt, ist auszuschalten. Dabei ist die Einheitlichkeit des Alls, das Verfließen der sie störenden Grenzen vorausgesetzt. Auch der Mensch ist nur ein Teil dieses innigen Naturzusammenhangs, und die Scheidewand zwischen Göttlichem und Menschlichem ist,

1) A 153^b.

2) C 55^a: Gott erhebt uns über uns selbst: *facitque nos supra nos fortes, ut ipsum supra nos et omnia diligamus, et fratres et inimicos supra nos, et eius mandata et beneplacita supra nos impleamus. Ergo et hinc pendere debet nostra ad ipsum fiducia, ut supra nos sit, et ideo magna et exauditione digna.*

gerade je mehr die Nichtigkeit des Menschlichen empfunden wird, niedergelegt. Erforderlich ist nur — davon wird gleich die Rede sein —, den Menschen in den Zustand völliger Passivität zu versetzen, in dem das Göttliche ungehemmt wirken kann. Die Menschen, deren sich die göttliche Güte als Werkzeug bedient, sind gleichsam Kanäle, durch die die oberen Kräfte bei ihrem Weg in das Kreatürliche hinein durchgeleitet werden. Die Kräfte selbst aber bleiben unverändert, erfahren keine Wandlung in den menschlichen Zwischengliedern, wirken sozusagen neben dem Bewußtsein ihrer Träger. Alles Züge, die in einer mystischen Denkweise ihre Stelle haben, wie denn auch Scheibe selbst (S. 123) darauf hinweist. Was für ein Kontrast gegen Calvin! Bei ihm tritt die Majestät Gottes in übermächtiger Hoheit der Kreatur gegenüber. Es würde dieser Majestät Abbruch tun, wollte man ihr die Selbständigkeit der Geschöpfe auch nur von fern an die Seite stellen. Die Menschen werden zu Werkzeugen im großen Zusammenhang der Verwirklichung von Gottes Plänen, zu Werkzeugen, die in ihrer Artung bleiben, die dem göttlichen Willen sich einfügen, ohne damit ihre Natur zu verlieren. Um Gehorsamsakte handelt es sich, die in der Sphäre des Bewußtseins, des Gewissens verlaufen.

Doch das bisherige allein besagt noch nicht genug. Es ließe sich schließlich denken, daß Faber in den Formen des mystischen Schemas doch einen neuen — calvinischeren — Inhalt darböte. Hat diese erste angebliche Übereinstimmung nicht Stich gehalten, so gibt es doch noch andere Fragen, die wir uns beantworten müssen, ehe sich ein Urteil über eine Abhängigkeit Calvins von Lefèvre bilden läßt. Welche Vorstellungen macht sich Faber von Gott, welches sind die Ziele, die ihm dem Menschen vorgesteckt scheinen, wie soll nach seiner Ansicht das Menschenleben aussehen? Gottesbegriff, Heilslehre und Ethik sind — wenigstens in den Umrissen — ins Auge zu fassen.

2. Als zweite Übereinstimmung erscheint für Scheibe, daß beide, Calvin wie Lefèvre, die gleiche, von den Interessen des Subjekts abweisende und auf das Interesse Gottes gerichtete Tendenz verfolgen. Wie verhält es sich damit? Es ist zweckmäßig, sich zunächst vor Augen zu führen, welches nach Lefèvre die wichtigsten einem Christen gestellten Aufgaben sind.

Da Faber „das  etz“ stets nur im allgemeinen berührt, ohne sich ernstlich im einzelnen damit zu befassen, so ist der leitende

Gedanke seiner Ethik zunächst der *imitatio Christi*. Er gibt den Oberbegriff ab, unter den die verschiedenen Forderungen, die uns gestellt werden, einbezogen sind. Unser ganzes Leben soll in der Nachfolge Christi hingehen. So umfassend ist der Gedanke, daß es heißen kann — alles Handeln diesem Gesichtspunkt unterstellend —: die Engel betrüben sich über Menschen, die etwas gegen „die Nachfolge“ tun¹. Nach alter Tradition weiß Faber von einem aktiven Leben und einem anderen, höheren, das der Kontemplation geweiht ist: Für beide aber gibt Christus das Vorbild ab. Durch sein Wirken unter den Menschen fordert er uns zu Gleichem auf, sein Bergbesteigen aber, überhaupt sein Fortgehen in die Einsamkeit ist der Typus der *vita contemplativa*². Manches auch des äußeren Lebens mag sich daher bestimmen lassen: So gibt es ernst Gesinnte, die auch im Aufgeben ihres Besitzes es Christus nachzutun suchen; oder solche, die gleich ihm in die Wüste gehen zu Gebet und Betrachtung. Im allgemeinen ist es doch seine Gesinnung, der wir nachzutrachten haben. Seine Geduld, mit der er alles Leiden ertrug, sollen auch seine Nachfolger beweisen, in freiwilligem oder in unfreiwilligem Leiden. Seine Selbstentäußerung, sein Kreuztragen, seine Liebe, alles das muß uns ständig zu ähnlicher Gesinnung entzünden. Wenn er Liebeswerke tat, wenn er Gerechtigkeit übte, wenn er im Geist wandelte, so erhebt er damit Forderungen, denen auch wir nachzukommen haben. Vor allem aber müssen wir von ihm lernen, unseren Willen aufzugeben; der Verzicht auf eigenes Wollen ist das, was einen Christen besonders auszeichnet³. Durch solche Nachfolge werden wir seiner Leiden teilhaftig, führen wir ein gottförmiges Leben, werden wir selbst „aus Gott“, zu Söhnen Gottes wie er⁴. Die *imitatio Christi* ist schließ-

1) A 83^a: ... qui contra divinam imitationem nonnihil moliantur.

2) A 21^b: haec in sublime semper cogitatum rapit et deo unit: illa cogitatum ad humilia et ad proximum, sed semper ad bonum deprimit.

3) A 116^b: sic suam abiiciebat voluntatem, ut sua voluntas non esset sua, sed dei voluntas; ... nos instruens cum oramus, nullas habere debere voluntates. 75^a: Es verleugnet sich selbst, nach Christi Forderung und Vorbild, qui voluntatem non habet. 30^a: non enim sibi peculiarem debet habere, qui perfectus est voluntatem.

4) C 52^b: qui hanc ideam suam, quae est Christus, ... fide imitando facit iustitiam, est ex deo, et imitatione in vero filio dei, dei filius. Ebenda: imitatione dei esse ex deo.

lich die Voraussetzung für die Tugenden der inneren Armut, der Demut, der *ἀπάθεια*, die inhaltlich den Zustand bezeichnen, den wir erreichen müssen.

Versuchen wir den Inhalt der Faberschen Aufgabenstellung zu umschreiben. Von der Welt und allem Weltlichen gilt es, sich abzuwenden. Auch die Menschen, die im Zusammenhang mit der Welt geblieben sind, heißt er uns meiden. Ganz mönchisch klingen die Aufforderungen, die er deswegen ergehen läßt. Die weltlichen Erfordernisse, so führt er den Spruch vom Totenbegraben aus, mag man die Weltmenschen sich gegenseitig erweisen lassen. Es ist nicht recht, von geistlichen Dingen (ständigem Gebet, göttlicher Lektüre, heiliger Predigt) zu den *opera humanitatis* hinabzusteigen¹. Mit deutlicher Billigung redet er vom Verschenken des Besitzes, vom freiwilligen Zermartern des Fleisches, vom einsamen Gott-Dienen in Wüsten und Einöden. Von dem Abtöten des Fleisches ist nicht selten die Rede und durchaus auch im Sinne harter Askese: Wesentlicher aber ist ihm doch auch dabei das Geistige. Er schärft nachdrücklich ein, daß das alles nur Sinn habe, wenn es aus Liebe heraus geschieht. Das Abtöten ist nach Faber doch eigentlich ein Töten der Affekte. Auch die Besitzlosigkeit braucht keine äußere zu sein (macht man buchstäblich damit Ernst, so darf es doch, neben dem Zweck der vollständigeren *imitatio*, nur deshalb sein, um den Gefahren des Besitzes aus dem Wege zu gehen); darauf allein kommt es ihm an, daß man innerlich frei ist und nicht an die Reichtümer sein Herz und sein Vertrauen hängt. Der Schaden besteht im Mißtrauen gegen Gott, nicht in dem Vorhandensein von Geld und Gut². So handelt es sich eigentlich darum, von alledem nicht mehr berührt zu werden. Alle nicht notwendigen Affekte müssen wir ablegen. Erlaubt sind nur die, die wir auch bei Christus sehen (Hunger, Müdigkeit, Mitleid u. ä.); das Leben Christi bietet uns also einen Sittenkanon, von dem wir alles für uns Wichtige einfach ablesen können.

1) A 38^a: tentantur, ut a sedula oratione, lectione divina, sancta praedicatione ad *opera humanitatis* in mundo exercenda descendant. . . ipsum deserendo ad humana opera venire, etiam pietatem praeseferentia, est e viventibus descendere ad mortuos. . . nam parentes, et alii qui non sequuntur Christum, mortui sunt.

2) A 45^a: adeo ut si etiam illa adsint, modo in deo plenissime fidas, nihil obsint.

Der Zustand, dem wir durch Ausschalten der Affekte zustreben, die *ἀπάθεια*, behauptet denn auch einen wichtigen Platz in diesem Reich der Sitten. Möglichste Freiheit von Affekten und Sorgen ist damit ausgedrückt, und zusammen mit Demut und Gottesliebe führt sie den Menschen zum höchsten Platz im Reiche Christi hinauf¹. „Heilig und bewundernswert, aber wenig verstanden“² wird sie genannt; und auch sie läßt Faber, gemäß der Regel, nach der alles Wertvolle direkt auf Gott zurückgeführt wird, „eingegossen“ werden (*infundi*)³. Ein heiliger „*apathes*“ darf keinen Willen außer dem göttlichen haben. Diese „gewisse heilige *Apathie*“, durch die man nicht in sich, sondern in Gott lebt, nicht in seinem, sondern in Gottes Willen, kommt dann auf das Gleiche hinaus wie neben ihr Demut und geistige Armut, die den Dreiklang der Tugenden vollenden. Die Demut bedeutet nach Faber die Eigenschaft, wie sie beim Kinde von Christus gerühmt wurde: mit Einfachheit, Reinheit und Unschuld das Reich Gottes aufnehmen; — ein Christuswort übrigens, das uns in ständige Sorge um eine solche Demut, Reinheit und Unschuld versetzt⁴. „Die Demut ist die tiefe Erkenntnis des eigenen Nichts, die aus dem Herzen geboren ist“; willig erkennt sie die schenkende Macht aller Dinge⁵. Und bedeutend ist ihr Erfolg: die Demut erlangt die Offenbarung der höchsten göttlichen Geheimnisse; sie bringt den Seelen sogleich Heilung; die Demütigen sind ähnlich den Engeln des Lichts⁶.

Die geistliche Armut wird gelegentlich der Demut einfach gleichgesetzt: „dieser Mangel und Bettelarmut des Geistes ist die tiefste Demut und die Nichtigkeit seiner selbst vor Gott“⁷. Solche

1) A 80^a.

2) C 76^a: o sancta et admirabilis, sed parum intellecta *ἀπάθεια*.

3) Ebenda . . . quam Christus docuit, quam . . . discipulis suis infudit: A 150^b: sancta quaedam *apathia*, qua quis non in se, sed in deo vivit; . . . nullam enim voluntatem, nisi eam quae dei est, habere debet sanctus *apathes*.

4) purus, simplex et innocens, et haec est humilitas spiritus; . . . multis ergo hac sententia timor domini incuti debet et ingeri sollicitudo humilis, purae innocentisque vitae (A 156^a).

5) A 188^b: humiles autem sunt, qui vere agnoscunt omnium largitricem potentiam; eine kranke Seele wird durch Demut sogleich geheilt (A 68^b); sie erlangt die Offenbarungen der höchsten Geheimnisse (A 51^b). 6) A 188^a.

7) A 22^a: et haec paupertas et mendicitas spiritus est profundissima humilitas et sui ipsius ante deum (ut sic dicam) nihilitas animo concepta: nihil prorsus sibi tribuens, sed omnia in deum referens.

Armen werden selig gepriesen, nicht wegen ihrer Armut, sondern „weil sie Göttliches erdulden“¹. Beide Namen, Demut und Armut, bezeichnen die Willenlosigkeit, mit der man göttliche Entzückungen in sich geschehen läßt und eben durch diese Passivität sie herbeiruft. Bei solcher Bedeutung, die ihr zukommt, kann es nicht wundernehmen, wenn die geistige Armut geradezu gepriesen wird als das Eine, was nottut. Nicht das Verkaufen und Verschenken seiner Habe, auch nicht die Nachfolge ist die entscheidende Forderung, die Christus an den reichen Jüngling richtet; das alles, namentlich die *imitatio*, ist nur Vorbedingung. Das Ausschlaggebende ist nach Faber eben die Armut des Geistes, sie erst bezeichnet die christliche Vollkommenheit².

Alle diese verschiedenen Tugenden und Forderungen stehen untereinander in Verbindung und sind im Grunde identisch. So kann die *imitatio*, die hier als Voraussetzung der geistigen Armut erschien, ein andermal mit der Apathie gleichgesetzt werden, als Selbstverleugnung (*mortificatio sui*). Und diese ist wieder mit der Demut gleichbedeutend. Letztlich ist es die Disponiertheit zur Berührung mit dem Göttlichen, worauf es ihm ankommt. Das ist auch der Sinn und Erfolg der Gesetzeserfüllung. Als ein solches Halten der Gebote und Vermeiden des durch Gott Verbotenen wird denn dieses Disponieren (*praeparatio*) auch wohl einfach bestimmt³. So kann die Ethik Lefèvres in dem Wunsche sich zusammenfassen, in vollkommener Passivität das Göttliche in uns aufzunehmen: „O, daß wir doch, wenn wir irgend etwas tun, selbst beim Schreiben oder Sprechen, niemals selbst handelten, sondern gehandelt würden, d. h. Göttliches erdulnd nur Instrumente abgäben; . . . selig, die Er seiner Besitznahme würdigt!“⁴ Es könnte nun scheinen, als bilde damit die Aufforderung zur Buße, die bei Lefèvre nicht fehlt, einen Widerspruch. Aber einmal kommt er nicht oft auf solche Notwendigkeit zu sprechen; und dann besitzt sie gar

1) A 22^a.

2) A 156^b: *quid est illud unum? Sane paupertas spiritus.*

3) B 185^a: *At quo modo praeparabimus nos? Si faciamus ea, quae facienda iubent divina praecepta: et ab iis abstineamus, quae eadem vetant esse facienda.*

4) A 95^a: *et utinam cum quippiam agimus, ut cum scribimus aut loquimur, unquam ageremus, sed ageremur agentes, hoc est divina patientes sola praestaremus instrumenta. . . . selig, quos suis occupationibus dignatur.*

nichts von dem gebieterischen Ernst und der heischenden Strenge, die diesem Wort sonst innewohnt. Eine Anmahnung zur Besonnenheit, zum *resipiscere*, läßt die Buße sich besinnen, wo denn das größere und wahre Glück zu finden ist. Sie erinnert uns, den falschen Weg zu verlassen und auf den rechten zurückzulenken. Nur, daß es dann doch gilt, die Aufrichtigkeit dieser neuen Einsicht durch gute Werke zu bekunden. Die *poenitentia* wird demgemäß bestimmt als ein sich Hinwenden zu dem so barmherzigen Gott, und das Auffordern zur Buße als ein „Einladen zu großer Süßigkeit“¹. Und auch die übrigen Bemerkungen fügen sich stets in den Rahmen dieser Ethik ein.

Solcher Art ist also die Sittenlehre Fabers. Führt diese ganze Aufgabenstellung nun in der Tat „von den eigenen Interessen des Subjekts“ fort?

Wenn wir soviel von Selbstentäußerung, vom Verzicht auf eigenen Willen und von Demut lesen, die doch Selbstlosigkeit und Bescheidenheit ankündet, so sieht das ja wirklich aus wie eine Absage an den menschlichen Glückstrieb. Aber, die so vernehmlich erhobene Forderung nach Selbstaufgabe schließt mit der verheißenden Bemerkung, daß man so der Erhörung würdig sei. Und von der Demut heißt es, daß sie ein Weg ist, auf dem man um so sicherer zur Höhe gelangt. Welches sind denn nun die Wünsche, an deren Erhörung ihm liegt? Zu welchen Zielen will er auf so seltsamem Wege hinausteigen? Die Neigungen und Interessen Fabers sind zu skizzieren, und es ist zuzusehen, welche Bedeutung sie in seiner ganzen Anschauung besitzen.

Gleich zu Beginn des Paulus-Kommentars wird die Stellung des Priesters der eines Engels an die Seite gestellt. Daraus erwächst die Forderung, daß, wie die Engel sich gänzlich Gott zuwenden, so auch der Priester tun muß, „weil nur von daher Unsterblichkeit zu erlangen ist“². Das klingt verhältnismäßig harmlos, schließt aber doch das menschliche Unsterblichkeitsverlangen in die Motivation der Mahnung ein. Oder aber, Faber greift auf das eigene Ehr- und Liebesbedürfen zurück, um das Gott-ehren und -lieben daraus abzuleiten; denn man soll Gott antun, was man sich selbst von ihm getan wünscht. Nun wird freilich sogleich ein solches

1) A 13^b: et Joannes, et dominus postea, ad magnam dulcedinem invitant, quando vocant ad hanc poenitentiam, id est, resipiscentiam.

2) Einl. z. Ev.-Komm. a 2^b.

Folgern von sich auf Gott eingeschränkt, als allein „Anfangenden“ geltend: „Diese Regel ist von uns hergenommen und gilt für die unteren Grade. Die Vollkommenen aber sehen nicht, wie die anderen, auf sich selbst, sondern auf Gott“¹. So wird denn sehr häufig eingeschärft, nicht auf sich selbst zu blicken, sondern auf die Herrlichkeit dessen allein, der alles Gut ist. Nur in dieser Richtung liegt das Glück: „Glücklich, die zum Schauen göttlicher Dinge zugelassen werden!“ „Selig, die Gott seiner Besitznahme würdigt!“ „Unendlich süß ist es, in der Betrachtung der göttlichen Güte zu schmelzen und zu vergehen!“² Göttlichen Offenbarungen strebt er zu; zu Gott will er hinaufgerissen werden, das Menschliche in sich durch Göttliches absorbiert fühlen. Wir empfangen in uns die Werke der göttlichen Kraft als Lohn, wenn wir eifrig in Gottes Wegen wandeln und ihm zu gefallen streben³: „Christus ist vom Himmel herabgekommen, uns mit Unsterblichkeit zu nähren und durch seinen Geist mit vollkommener Liebe zu berauschen“, so heißt es in der Vater-unser-Auslegung, damit zugleich aufzeigend, wohin der Sinn dieses Humanisten geht. Im Himmel aber sollen uns alle Wünsche gestillt, gesättigt, überreich erfüllt werden⁴. Es gibt keine andere Glückseligkeit — erklärt uns Faber — als durch die Betrachtung dessen, von dem sie stammt. Von wem aber kann sie stammen, wenn nicht von Gott, der allein glücklich ist?⁵ Doch das alles ist nur untergeordnet gegenüber dem letzten Ziel, das seinem Geiste vor-schwebt: der mystischen Vereinigung mit Gott selbst. Sie ist die kostbare Perle, die wir durch die Absage an alles Irdische erwerben. In göttlicher Entzückung ist man ganz in ihn hineingelangt, noch über das Betrachten und Anschauen Gottes hinaus: „Das ist die Blindheit, die seliger ist als alles Sehen; diese Ekstase, dies Außer-

1) A 34^b.

2) A 141^a: feliciores . . . , qui rebus divinis inspectandis admittuntur. A 95^a: benedicti . . . , quos suis occupationibus dignatur. A 52^b: in cogitatione bonitatis divinae liquescere et deficere: . . . quae . . . sunt suavissima et levissima.

3) A 34^a: alii contemplatione et oratione pulsando, usque ad divinum con-clave perveniunt, et eis aperitur, et vident et audiunt arcana ineffabilia. A 285^b: B 184^b.

4) A 128^a: Christus ist im Himmel gegenwärtig amore inebrians, et ineffabili incomprehensibilium bonorum copia omne desiderium sedans, satians, exuperans.

5) A 74^a: neque ulla beatitudo aliter tribuenda est, quam illius contem-plateatione a quo est. A quo enim esse potest, nisi a deo, qui solus beatus est?

sichsein ist kein Mangel, sondern eine Seligkeit, die größer ist als irgendeine Seligkeit, die genannt oder begriffen werden kann.“¹ Dies ist das Versinken des Tropfens im unendlichen Meere, das Eingehen des Funkens in das große Feuer. Dieser „mystische Tod“ ist das höchste Leben².

Das sind die tiefsten Neigungen, die diesen Mann beseelen, nach Unsterblichkeit und ewigem Leben, nach Glückseligkeit, Gottschauen und Einung. Wie stimmen diese Wünsche zu den Forderungen, von denen oben die Rede war? Daß es nämlich lediglich Gottes wegen zu handeln gälte, daß auf Gott allein unser Augenmerk gerichtet sein dürfe, ohne daß wir im mindesten mehr auf uns selbst sehen? „Nicht durch Ehre, nicht durch Reichtum oder Lust soll man sich zum Wirken bewegen lassen“, *ipsum solum attendere*; selbst nicht um der ewigen gloria willen dürfen wir etwas ins Werk setzen, „weil wir ja dann nicht wegen Gott allein uns mühten, noch ihn völlig zu unserem Ziel machten“³. Mit solcher Ausschließlichkeit werden wir für unser Streben einzig auf Gott gewiesen, daß alle niederen Rücksichten, namentlich die auf uns selbst und unser Glück dadurch unmöglich gemacht erscheinen.

Es sieht aus, als liege hier ein Zwiespalt vor zwischen dem als recht und dem als erwünscht Erkannten, ein Konflikt zwischen Pflicht und Neigung. Denn die Forderungen der Sittlichkeit gingen auf Selbstaufgabe, hier aber bestehen trotz alledem sehr bestimmte Wünsche im Innern des Menschen fort, ohne daß ein Ausgleich zwischen beiden möglich scheint. In Wirklichkeit aber liegt ein Widerspruch gar nicht vor. Hier so wenig wie bei der Lehre der späteren Mystik, die Gott um seiner selbst willen lieben heißt, ist an ein tatsächliches Auslöschung der eigenen Neigung zu denken, das etwa von uns gefordert würde. Nur daß hier das eigene Interesse in höchstem Grade sublimiert ist; allein Gott selbst, der wirkliche

1) A 76^b: haec excaecatio visione felicior. Non ergo haec in sanctis dicunt defectum, sed ex plenitudine omnia felicitante, divinitatis excessum, ut sit in omnibus felicitas omni felicitate, quae dici aut apprehendi possit, maior.

2) A 52^b: ut stilla aquae in immenso pelago et scintilla in igne maximo. De tribus Magd. d 2^b: in quibus (amatoriae *ἐκστάσεις*) mori et liquescere, vita.

3) A 35^b, 30^a, 29^a: quia tunc neque propter deum solum operaremur, neque ipsum prorsus finem faceremus.

Gottesbesitz vermag diesem gesteigerten Verlangen Genüge zu tun. Es ist der religiöse Glückstrieb, auf seine oberste Stufe erhoben; seine Erfüllung bildet das letzte Motiv allen Handelns und das Ziel des menschlichen Daseins. Das „Interesse des Subjekts“ ist beibehalten, nur: Dieses Interesse ist Gott!

Nun aber ist in der Tat alles auf Gott bezogen: Von Christus und den Heiligen fort weist er auf Gott allein als Gegenstand des Kultus. Ein solcher Gottesdienst aber verbürgt uns das ewige Leben und ist von der höchsten Wichtigkeit für Könige und Länder wie für den Einzelnen¹. Unser Leben soll hingehen in geistlichen Exerzitien, durch die wir Gott zu gefallen trachten². Dem Nächsten gilt unsere Liebe, weil er Bild und Gleichnis Gottes ist, und um Gottes willen; in der Nachahmung des „überguten Gottes“ sollen wir auch den irrenden Bruder zurechtführen. Hier, nicht bei der Schilderung der menschlichen Aufgaben, schließt sich am besten die Aufforderung an, die an mehreren Stellen der Kommentare an die Leser gerichtet wird: Gott über alles zu ehren. Denn nicht als Gebot, sondern als Vorzug erscheint diese Aufforderung. Ihre Erfüllung ist an Bedingungen geknüpft, man muß dazu begnadet sein; Voraussetzung ist dafür, daß Gott uns zuläßt zum Schauen der göttlichen Dinge. Im übrigen aber bedeutet dieses *semper honorare* Gottes, das „im verborgenen Schweigen“ vor sich geht, daß wir Gott, dessen Werke wir „mit flammender Liebe über alles preisen“, nicht nur äußerlich, sondern in unserem innersten Wesen als höchsten Wert anerkennen und mit dem stärksten Affekt dieser Anerkennung Folge geben³. So sind wir denn für nichts offen als für das, was von Gott kommt.

Die alleinige Gottbezogenheit schaltet den menschlichen Glückstrieb nicht aus. Doch wir fragten, wie sich die Aufgaben, die uns gestellt sind, mit ihm vertragen: Sie dienen als Bereitung. Die Ethik zielt einfach darauf ab, die Vorbedingungen zu schaffen, unter denen allein unser Streben verwirklicht werden kann. Wenn das Gefäß leer und rein ist, so wird es mit dem Göttlichen an-

1) A 181^a, Einl. a 2^a.

2) A 109^a: *spiritualibus mentis exercitiis*.

3) A 141^a: (*feliciores ... qui ... admittuntur*), *et secreto silentio deum super omnia honorant, et eius magnificent opera, flammantes et ardentis dei super omnia delectatione ac charitate*.

gefüllt. Nur Gott allein kann unser Sehnen nach ihm stillen und zum Ziel führen; aber die Voraussetzung dazu, der Zustand der Passivität, die allein für Gott geöffnet ist, muß vom Menschen hergestellt werden, — und darin besteht ja der Inbegriff aller Forderungen der Faberschen Ethik¹.

Welches sind nun die Formen, unter denen sich diese Verbindung von Göttlichem und Menschlichem vollzieht? Welches die Kräfte, die das Eine in das Andere überführen? Wenn der Mensch sich den Zielen, die er zu erreichen strebt, also vor allem der *unio*, naht, so geht er damit in einen Zustand über, der außer- oder oberhalb seines klaren Bewußtseins liegt. Diese Zuständlichkeiten werden stets mit Worten geschildert, die nicht erst von Faber geprägt sind, sondern von jeher in der Geschichte der abendländischen Mystik eine Rolle spielen.

Es ist zweckmäßig, eine Anzahl solcher Sätze zusammenzustellen, auch wenn einige davon schon in anderem Zusammenhang verwendet wurden. Oberhalb der normalen Vernunfttätigkeit liegt bereits das „im Geist betrachten“, das allem bloßen Nachdenken weit überlegen ist: es gelangt zu Erkenntnissen, die diesem unerreichbar sind². In diese Sphäre gehört auch das „Schauen“, gleichfalls nur Begnadeten zugänglich. „Glücklich, die zum Schauen göttlicher Dinge zugelassen werden!“ Man muß Christus in Geist und Glauben schauen, es genügt nicht, ihn täglich im Sakrament zu sehen; ja, auch der Glaube wird gradezu beschrieben als „das Schauen, durch das man Gott schaut“³. Aber auch das Betrachten ist nur ein Ansatz, und das „Schauen“ noch nicht das „Einswerden“.

Im Himmel erwartet uns ein „Berauschtwerden mit vollkommener Liebe“. Der Zustand der Gottvereinigung ist der der Ekstase; die mystische Dunkelheit, die nicht etwa einen Defekt, sondern höchste Seligkeit darstellt. Der Lohn, der denen zuteil wird, die arm am Geist und demütig sind, ist eine göttliche Entzückung. Wie Faber einmal die Lehre des Evangeliums kurz zusammenfaßt, da begreift er als

1) A 156^b, C 76^a.

2) De trib. Magd. f 4^b: lege si cordi est Cusam et alios, quibus in spiritu contemplando datum est magis nosse, quam humana cogitatione attingere.

3) A 16^a, C 44^a fides: visio qua deus videtur.

deren wesentlichsten Inhalt die Liebe, die Demut, und als drittes: das Schmelzen und Vergehen in der Betrachtung der göttlichen Güte, wie ein Tropfen im Meer, — also ein Entsinken des Bewußtseins!¹ Und von dem Angeld der ewigen Glückseligkeit, das heiligen Seelen schon hier gespendet wird, heißt es ganz entsprechend, es seien *amatoriae ἐκστάσεις*, in denen zu sterben und sich aufzulösen erst wahrhaft leben heißt². Von dem *secessus mentis*, in dem Gott gefunden wird, ist mehrfach die Rede³. — Also eine rein mystische Heilslehre!

Wie aber denkt sich Faber deren Verwirklichung? Es fehlt zwar nicht an psychologischen Anweisungen, die das Herbeiführen solcher Zuständlichkeiten erleichtern; man wird etwa angewiesen, „sich in sein Herz hinein zu sammeln“ (das bedeutet eine Konzentration auf das eigene innerste Selbst), unter Ausschluß aller Sinneseindrücke; Weisungen wie sie in mehr oder minder ausgeführter Form allen mystischen Kreisen eignen. An eine eigentliche Seelentechnik aber ist bei Faber nicht zu denken; es bleibt bei allgemeinen Wendungen. Doch entscheidend ist erst ein anderes: das treibende agens in diesem ganzen Prozeß, ehe er in Gott zur Ruhe kommt, ist die Liebe, — wenn man dabei auf das Psychologische sieht (bzw. auf die Form, in der Gottes förderndes Eingreifen im Menschen wirksam wird). Die Liebe ist es, die alle Werke erst wertvoll macht; sie ist das kostbarste aller Charismen, von ihr kann es bei Faber geradezu heißen, sie sei der entscheidende Wesenszug eines Christen⁴; und sie ist ihm eine der drei Hauptlehren des Evangeliums⁵. Sie muß geistig und fruchtbar sein und ist dann ein Zeichen dafür, ob wir in Gott sind⁶. Die auszeichnendsten Prädikate gelten ihr: sie ist rein, heilig, geistig, lebendig machend, einfach. In der mystischen Stufendreiheit, *purgatio*, *illuminatio*, *consummatio* oder *unitio*, die auch bei Faber ungemein häufig verwendet wird, fällt der Liebe die höchste Stufe zu. Sie ist durchaus affektiven Charakters, sie „berauscht“; die Seelen, denen

1) A 128^a: *amore inebrians* A 30^a (4. Bitte des V. V.): *ut ... spiritu suo inebriaret perfecta charitate, ut unum cum deo efficeremur.* A 52^b.

2) *De trib. Magd.* d 2^b: *eas pati amatorias ἐκστάσεις, quibus sanctae animae dilecto suo in aeternae foelicitatis arrabone iunguntur.*

3) A 131^b: *in secessu mentis quaerere deum.* 182^b.

4) A Einl. a 2^a.

5) A 52^b.

6) C. 54^a.

sie innewohnt, „flammen und brennen“¹. Was aber ist ihr eigentliches Amt? Da bietet sich uns eine ganze Fülle von Aussagen: Sie „erhebt in die Höhe“, sie strebt hin zu der göttlichen Güte, sie führt an Gott heran; die göttliche Liebe vollendet, macht aus Irdischem Himmlisches, sie allein steigt in den Himmel auf. Es ist der Liebe eigentümlich, den, der liebt, der geliebten Sache zu verschmelzen; sie macht den Liebenden mit dem Geliebten, d. i. Christus, eins. Sie führt über in Gott, sie macht eins mit Gott!²

So heißt es also, Liebe in sich hervorzurufen. Freilich nicht so, wie in der bernhardinischen Seelenschulung durch Betrachtung der Passion Christi Empfindungen des Mitleids und der Hingebung erweckt werden. Und auch das ist nicht Fabers Art, daß er in uns Gegenliebe entzünden wollte durch ein Aufführen der einzelnen Liebeserweise Christi. Die Betrachtung zwar spielt auch bei Faber eine Rolle. Aber es ist nicht die des menschlichen Lebens Christi wie in der Passionsmystik; vielmehr faßt er das Leben Christi meist symbolisch, als sähe man da im Gleichnis nur die eigenen Aufgaben vorbildlich gelöst. Dementsprechend sind bei Faber denn auch Züge, die aus der Passionsmystik stammen, kaum zu finden; und auch nur gelegentlich solche aus der Brautmystik³. Seine Betrachtung gilt dem Wesen, der Güte, mehr als den einzelnen Liebesbeweisen. Sie befaßt sich auch mit der Art und der Leistung der Liebe selbst; in dem Reflektieren über das Wirken der Liebe bildet sie selber sich immer neu. Im Anschauen Gottes entflammt

1) Der Hoffnung gehört meist die Reinigung, die Erleuchtung dem Glauben. Auch die eigene Leistung seines Kommentars stellt sich Faber unter diesem Gesichtspunkt dar; bescheiden aber nimmt er nur die unterste Stufe, die purgatio, für sich in Anspruch. Wie diese Gedanken auch in seinem Kreise lebten, zeigt ein Erlaß seines Freundes Briçonnet, des Bischofs von Meaux, worin es heißt: *le ministère épiscopal est tout évangélique. L'évêque est un ange envoyé par le Christ, chargé de son message, et qui accomplit l'office des anges, de purger, d'illuminer, et de rendre parfaits les âmes.* (Nach Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris 1914, Bd. III, S. 111), A 141^a.

2) C 48^a: *Der amor dei ist purus, sanctus, spiritualis, vivificans, simplex, elevans, et in deum transformans.* A 27^b: *ab hac (charitate) maxime perfecti esse possumus.* 85^a: *(Gott) tangitur amore: amori proprium, agglutinare eum qui amat rei amatae.* C 75^b: *o charitas dei, quae omnia perficis, quae e terrenis coelestes efficis, quae sola in coelum ascendis, quae unum cum deo efficis, transformans semper in id quod est optimum.*

3) B 184^b.

sie, oder mehr noch, sie wird von Gott eingegossen wie ein be-
rauschender Trank: Denn auch hier gilt wieder, daß göttlichen
Ursprungs ist, was vollkommen ist.

Gehört die Art dieser Liebe nicht der bernhardinischen, d. h.
der verbreitetsten¹ Form der Mystik an, so ist sie doch nichts
Fremdes in der Geschichte der Mystik: Es sind wesentlich die
Funktionen des griechischen Eros, die diese Liebe ausübt, der ja
schon seit alters her auch in der christlichen Mystik seinen sicheren
Platz behauptet. Die Liebe dient danach gleichsam als Vehikel,
durch das sich der Mensch aus seinen Niederungen zu höherer
Existenzform erheben soll. Denn diese Liebestrebt immer dem Höheren
zu, und ihre Stärke richtet sich nach dem Wert des Objekts. „Denn
nichts ist liebenswert, was nicht gut ist, nichts wahrhaft liebenswert,
was nicht wahrhaft gut ist, nichts zuhöchst liebenswert, was nicht
zuhöchst gut ist.“² Gott aber ist dies zuhöchst Gute. Darum ist
denn einzig Er das Ziel, dem die Liebe sich zuwendet. Doch mit
dem Objekt steigt auch der Wert des Subjekts dieser Liebe; denn
es ist ja ihre Art, den Liebenden anzugleichen an den Geliebten:
„Sie verwandelt immer in das, was das Beste ist“, d. h. Gott, und
„von da können wir am meisten vollkommen sein.“³ Der Mensch
wird durch solche Liebe über seine natürliche Bedingtheit hinaus-
gehoben und einer göttlicheren Daseinsweise zugeführt. Es geht ein
allgemeines Streben durch die Natur zu Gott hin, um sich ihm
anzugleichen, nur daß es im Menschen allein bewußt wird⁴; durch
Gottes „Spuren“ aber, d. i. eben durch Liebe, müssen wir uns ihm
nahen, und diese Liebe ist es auch, die uns vollendet, die uns an
Gott heranbringt und in ihn verwandelt. Also eine ganz einheitliche
Vorstellung! Es ist eigentümlich zu beobachten, wie neben dem
gerade ausgeführten auch noch andere Gedanken aus der griechischen
Mystik im Nachhall sich hier vernehmen lassen. Der Gegensatz
z. B. von „Vielheit“ und „Zerstreuung“ als dem Verkehrten und

1) Siehe H. Böhm er, Loyola und die deutsche Mystik, 1921, S. 11.

2) A 27^b: *charitas enim est aemulatio divinae bonitatis: nam nihil amabile, nisi bonum; nihil vere amabile, nisi vere bonum, nihil summe amabile, nisi summum bonum; et ab hac maxime perfecti esse possumus.*

3) A 27^b.

4) A 31^a: *nam tametsi cuncta bonitatem eius aemulentur, solus tamen e rebus sensibilibus homo divinam imitationem cognoscit.*

der „Einheit“ als dem Erstrebenswerten ist auch bei Faber noch lebendig. Ebenso wird das Werk Christi wohl unter diesen Gesichtspunkt gerückt: Christus sammelt und eint, während der Teufel zerstreut¹. Das sind alles Aussagen, die einander ergänzen und in Fabers Denkweise sich gut einfügen, die aber nicht auf die calvinische Geisteshaltung hinweisen.

Auch in der Gottesvorstellung Fabers sind die Züge am stärksten herausgehoben, die dieser Denkweise entsprechen. Der zürnende Ernst, die richtende Strenge treten ganz zurück (gewiß nicht im Sinne Calvins). Was dem mystischen Heilsverlangen entgegenkommt, das macht Gottes Wesen aus; die übrigen Aussagen haben einen mehr konventionellen Charakter. Faber blickt „auf die Herrlichkeit“ dessen, „der alles Gut ist“; er weist uns an, „zu schmelzen in der Betrachtung der göttlichen Güte“. Gott ist das einzige Ziel unserer Liebe. In der Nachahmung des „über-guten Gottes“ helfen wir unserem Nächsten. Alle Liebe, Neigung, Süße, Güte, Gnade und Fürsorge sind in Gott vereinigt. Wir preisen „jene wunderbare Milde, jene unermeßliche Gnade, jene unbegreifliche Güte Gottes“. Liebe ist seine Spur². Es sind durchaus solche Bestimmungen, die in Fabers Gottesbegriff vorwalten; einzig die „majestas“ scheint anderer Art. Aber es ist die Majestät der Un-ermeßlichkeit (*majestas immensitatis dei*), nicht die der gebietenden Hoheit. Schon der Ausdruck erinnert an das Meer, in dem der Wassertropfen verrinnt (*immensitas pelagi*); wir bleiben auch damit im mystischen Bereich³. Die Anweisungen, die unser Verhalten gegen Gott regeln, gehen in gleicher Richtung: „das Gebot, Gott zu lieben, ist früher als das, ihn zu fürchten“! Wie das Licht eher ist als der Schatten, so ist die Liebe früher als die Furcht⁴. Gott verlangt nach Liebe, nicht nach „knechtischer Furcht“; die Furcht, die

1) A 55^b: *Beelzebub Christo contrarius est; nam Christus colligit et unit ad deum, ille autem dispergit et a deo separat.* 16^a (Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen): *illi ad multa disperguntur, hic ad unum colligitur.*

2) A 30^a.

3) Z. B. 52^b: *profunda nihililitatis suiipsius in dei immensitate agnitio.*

4) A 163^a: *Nam ut lux umbra prior, sic dilectio timore, et praeceptum de diligendo deo, praecepto de timendo.* 119^b (vom schlechten Knecht): *nunquam eum amavit, sed serviliter timuit, quem timorem dominus non requirit.*

man Gott schuldet, ist nichts anderes als *augusta reverentia*¹. Nach Gottes Willen soll sich der unsere richten, denn Er ist die Wahrheit der Gerechtigkeit und Güte. Als der erste und zuhöchst gute ist der göttliche Wille das Maß aller Dinge². So bleibt Gott zuvörderst das höchste Gut, der höchste und ausschließliche Gegenstand unseres Verlangens, dessen Gemeinschaft die Seligkeit ist, mit dem uns zu verschmelzen, in dessen unendlicher Fülle zu versinken, das letzte Ziel unserer Sehnsucht darstellt: Auch die Gottesvorstellung Fabers paßt in den Rahmen seiner sonstigen Anschauungsweise hinein.

Es war erforderlich, die Gotteslehre mit heranzuziehen und sie möglichst durch Fabers eigene Worte darzustellen, um so die Anschauungen dieses Mannes im ganzen klarer hervortreten zu lassen, in deren Zusammenhang die von Scheibe zitierten Sätze gehören. Würde man diese Sätze für sich betrachten, ohne dabei die Denkweise zu berücksichtigen, aus der heraus sie geschrieben sind, so könnte man in der Tat leicht einen „calvinischen“ Geist in ihnen vermuten. In ihrem Zusammenhang aber verlieren sie sogleich das reformierte Gepräge und erhalten einen durchaus uncalvinischen Sinn. So erübrigt es sich, die aus Fabers Vaterunser-Auslegung von Scheibe abgedruckten Ausführungen im einzelnen durchzugehen: Daß man Gott mit aller Liebe und Verehrung um seiner selbst willen feiern müsse; daß man das geistige Auge auf Ihn allein richten und nicht auf uns selbst zurückwenden dürfe; daß Er von allen in seinem Reich gepriesen und geehrt werde, — das ist alles nicht auffällig. Gerade auch in dieser Vaterunser-Auslegung sind die „menschlichen Interessen“ stark berücksichtigt. Man lese nur, wie da um Unsterblichkeit gebeten wird, um ein Berauschtwerden mit vollkommener Liebe, um ein Einswerden mit Gott. Es sind durchaus die gleichen Gedanken, wie sie auch sonst überall in diesen Kommentaren vorgetragen sind. Die Worte, die nach Scheibe den Menschen über sich selbst hinausweisen sollen, tun das in Wahrheit nicht. Damit wäre also auch die zweite von Scheibe angegebene Übereinstimmung fortgefallen, die Calvin mit Lefèvre verbinden soll. Eine von den Interessen des Subjekts fortweisende Tendenz

1) Einl. z. Ev. Komm. a 2^b: *timor augustam quandam reverentiam signat.*

2) A 30^a.

läßt sich bei Faber nicht auffinden, nur deren Sublimierung¹. Das Menschenleben ist nach Faber auf ein Ziel gerichtet, das mit dem von Calvin gewiesenen keine Verwandtschaft hat.

3. So bleibt nur noch die Frage zu beantworten, die durch die dritte Vermutung Scheibes sich erhebt. Danach erfolgt bei Faber die Ablehnung der katholischen Anschauungen weniger aus dem Motive, daß sie die Heilsgewißheit unsicher machen, als daß sie der Bibel, dem Willen Gottes, der Ehre Gottes und Christi widersprechen, — ganz wie bei Calvin! Wie verhält es sich damit?

Scheibe beruft sich dabei auf die Darstellung von Fabers Anschauungen durch K. H. Graf², die auch sonst für die Kenntnis Fabers weithin maßgebend geworden ist. Nach Graf ist Faber „zwar nicht äußerlich, doch innerlich aus der katholischen Kirche ausgetreten“ (S. 212); „er war seiner Überzeugung nach vollkommen Protestant“ (S. 213). Es wird nötig sein, die Frage wieder aufzunehmen und die einzelnen Argumente zu prüfen, die eine solche Annahme stützen.

Welche katholischen Anschauungen lehnt Faber denn ab? Zunächst scheint ein evangelisches Empfinden ihn gegen die Heiligenverehrung sich auflehnen zu lassen. Er weist den Leser vom Dienst der Heiligen fort zu dem Kultus des einen Gottes. Er warnt nachdrücklich davor, nicht aus ihnen als Nothelfern gegen allerlei einzelne Unglücksfälle Heidengötter zu machen, eine neue Ceres, einen neuen Neptun. Aber nie erreicht seine Kritik die Schärfe etwa der des Erasmus; und es ist nur der Kultus der Heiligen, den er mißbilligt, die Vorstellung von ihrem Eintreten für das Heil der Menschen wird dagegen von ihm nicht bezweifelt; und ihrem Vorbild und ihren Vorschriften nachzutrachten, mahnt er mit Ernst. Die Ausstellungen, die Faber an diesem Punkte erhob, erklären

1) An diesem Resultat kann auch nicht irre machen, daß wir bei Faber hin und wieder Gedanken begegnen, die aus nicht-mystischer Denkweise stammen, wie etwa dem von der Sündenvergebung. Wenn bisweilen die Sündenvergebung als Ziel und Lohn, also als ein „Interesse“ des Menschen erscheint, so ist das insofern kein Gegengrund gegen die Annahme einer mystischen Abzweckung von Fabers Christentum, als erstens dieser Gedanke zurücktritt und er zweitens bei Faber seinem ursprünglichen Sinn entfremdet ist. Die Sündenvergebung besteht nach ihm in dem Eingießen einer übernatürlichen Kraft.

2) Karl Heinr. Graf: *Jacobus Faber Stapulensis* (in: *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1852, S. 3), bis heute die grundlegende Darstellung.

sich unschwer aus der Ausschließlichkeit seiner mystischen Gottbezogenheit.

Wenn die Sorbonne ihm verübelte, daß er geistbegabte Laien verstockten Theologen und Klerikern überordnete, so ist es nicht nur Tauler, der diesen Gedanken mit ihm teilt! Kräftiger klingt, und wie eine antirömische Polemik, wenn Faber die Kirche nicht auf Petrus, sondern auf Christus gegründet sein läßt; die „Schlüssel“ sind die *doctrina fidei*, die Lehre Christi, nicht die Pontifikalgewalt; und sie sind dem Petrus nicht gleich gegeben, sondern erst bei der allgemeinen Eröffnung des Schriftverständnisses (Lc. 24, 45) und der Geistausziehung; auch sind sie nicht ihm allein übertragen, sondern allen, die im Glauben über Christus die Kirche bauten¹.

Aber das bedeutet nicht mehr, als was auch sonst in der humanistischen Bewegung dieser Zeit vorgetragen wurde. Wenn dann Faber klagt, wie die Urkirche allmählich abgewichen sei und zur Zeit Konstantins ganz ihre Art geändert habe, so ist auch das nicht notwendig der Ausdruck evangelischer Gesinntheit. Ist doch der Gedanke dem ganzen Mittelalter durchaus geläufig, und war doch die Erneuerung des Urchristentums das eigentliche Ziel weiter Humanistenkreise!

Von einem Wunsch nach Abschaffung des Mönchtums, den Graf als einen weiteren evangelischen Zug bei ihm findet, ist doch in der Stelle, die er als Beleg anführt (S. 45), nichts zu entdecken. Faber ermahnt die Stände, in die die Christenheit zerfällt, daß sie in gegenseitiger Liebe sich zusammenschließen, nicht aber will er die Stände selbst aufgehoben wissen². Im ganzen bleibt das Mönch-

1) A 74^b: *ne quis dicat Petrum esse petram supra quam fundata est ecclesia: nam quod Petrus non sit petra, et tanto quoque minus firma petra, dominus paulo post satis detexit, cum dixit ei: Vade retro satana, usw.* Die Schlüssel bedeuten nicht pontificiam ligandi solvendique potestatem, sondern die *doctrina Christi, doctrina fidei, verbum dei*. . . . *neque eas solus a domino accepit Petrus, sed etiam caeteri omnes, qui in fide aedificaverunt supra Christum iuxta Christi domini voluntatem ecclesiam.*

2) B 101^a: *qui Christiani sunt, idem sentire debent . . . ; et id quidem maxime in iis quae religionem respiciunt . . . Suunt tamen religionis diversi status et gradus. Nam hii in saeculo manent, Christo servientes; hi saeculum fugientes antris claustrisque se propter Christum ocludunt. Omnes tamen seu in saeculo manentes . . . seu saeculi fugam arripietes . . . : religiosos Christi se nominare debent.* 101^b; Paulus würde sagen: *non sint in vobis scissurae, sitis autem perfecti in*

tum außerhalb seiner Betrachtung, es gehörte ohnedies nicht zu den großen lebendigen Faktoren seiner Zeit. Die Sache aber, um die es dabei geht, das Verlassen der Welt, selbst zu strenger Abtötung, das „Betrachten“ als höchster Lebensinhalt bleibt durchaus anerkannt. Man könnte eher noch umgekehrt von einer Ausdehnung der mönchischen Ideale auch auf die Laien in dieser Auffassung reden; Faber ist keineswegs geneigt, einer neuen, weltlicheren Lebensgestaltung das Wort zu reden. So fehlt es im ganzen wohl nicht an Ausstellungen, die Faber an dem Zustand des Christentums seiner Zeit erhebt. Das alles bleibt doch mehr in Randgebieten. Findet man dogmatische Inkorrektheiten bei ihm, wie vielleicht in der Abendmahlslehre (vgl. Graf, S. 39), so darf das nicht wundernehmen bei einem Mann, dem es auf ganz anderes ankam als auf schulgerechte Präzision des Ausdrucks; und anderseits war der Umkreis dessen, was als orthodox zu gelten hatte, damals noch nicht so scharf umrissen wie nach Trient. An ein bewußtes Abweichen von der katholischen Lehre ist bei keinem der bisher besprochenen Punkte zu denken.

Entscheidend aber ist, ob Faber — und sei es immerhin in halb-versteckter Form — an den Grundfesten des Katholizismus zu rütteln unternimmt: Denkt Faber in den prinzipiellen Fragen evangelisch?

Da glaubt Graf nun geradezu einen Angriff auf die katholische Auffassung des Gottesverhältnisses selbst feststellen zu können (S. 42. 83). Eben wie Luther soll Faber die alte rechtliche Auffassung des Christentums gebrochen haben, so daß nun nicht mehr eigene Leistungen, sondern allein die schenkende und vergebende Gnade Gottes es ist, worauf das Leben des Menschen im letzten Grunde ruht: Auch Faber scheint ein Prediger der Paulinischen Rechtfertigungslehre zu sein! Hören wir Faber selbst. „Wo sind nun die, welche glauben, sich durch ihre eigenen Werke von der Sünde befreien zu können? Sie sollen einsehen, daß sie diese Gnade Christo allein verdanken, und aufhören, das Verdienst ihrer Werke zu rühmen.“ Er preist die Menschen, die „gerecht sind durch

eadem mente et in eadem sententia. alioqui vestra religio non est religio, sed superstitio quaedam. Dazu Fabers Klage in seinem Psalterium (b. Herminjard I, 481) über den Niedergang der Klöster durch Vernachlässigung der *studia pietatis*.

Glauben und Gnade und ihre Gerechtigkeit nicht Werken zuschreiben, sondern der Gnade und Barmherzigkeit, obwohl sie heilige und gute Werke des Glaubens haben und noch viel bessere, als die des Gesetzes sind; von denen sagt Paulus: gerechtfertigt umsonst durch seine Gnade“¹. Das führt, scheint es, unbedingt zu der Annahme, daß Faber in dieser entscheidenden Frage das Bewußtsein von einem ausschließenden Gegensatz gehabt und sich entschlossen auf die eine Seite gestellt habe. Und auch das könnte ebensogut bei Luther stehen, wenn Faber Gottes Ehre darin sieht, sich der Sünder zu erbarmen und sie zu rechtfertigen². Doch der Gedanke kann auch anders gewendet werden. Da ermahnt Faber seine Leser: „Schreibt Euch selbst nichts, sondern alles Gott und seiner Gnade zu“³; „glücklich also, wer lebendigen Glauben hat, wer durch Gnade, nicht durch Werke lebt, und wenn auch viele Werke vorhanden sind“⁴. Hierbei könnte es fast so aussehen, als handele es sich um eine Spezialforderung, nicht aber um ein Axiom. Die von Graf (S. 43) angeführte Belegstelle, die von den eigenen Werken fort auf Christi Werke weist, gibt eine Begründung: Das härteste Leben nützt nichts, wenn du dabei auf dich selber schaut und glaubst, daß deine Werke dich retten werden; denn du folgst dann nicht Christus, sondern dir selbst! So urteilt er auch sonst: „Hält man seine Werke für heilbringend, so sieht man sich selbst an“⁵. Damit ist deutlich ein fremder, uns freilich schon bekannter Gedanke in diesen Zusammenhang hereingeholt. Auffälliger ist noch ein anderes, der Satz, der Gottes Ehre im Rechtfertigen des Sünder bestehen läßt, geht aus: „auch umsonst durch seine Gnade und Barmherzigkeit!“ Das „auch“ zeigt an, daß das hier Gesagte nicht einfach die Regel ist. Und wer sind die von Faber gepriesenen Menschen, die durch Glaube und Gnade gerecht sind? „Die, welche die Klugheit der

1) A 348^b, 185^a: iusti sunt fide et gratia, suam iusticiam non operibus attribuentes, sed gratiae et misericordiae: et si habeant opera fidei et sancta et bona, ac etiam multo meliora, quam quae sunt legis, de quibus ait Paulus: iustificati gratis per gratiam ipsius.

2) C 45^a: eius (Gottes) gloria est misereri et iustificare peccatores etiam gratis sua gratia et misericordia.

3) A 16^a. 4) Ebenda.

5) A 48^a: si austeriorem vitam ducas, quam olim Hilarion et omnis turba Thebaidarum et Tabenniotarum, et te respicias, existimans opera tua te salvatura, crucem fers, sed non sequeris Christum, sed teipsum.

falsch vorkommt
geplant
Logar
falsch

Gerechten haben, d. h. den Glauben Christi, den Geist und das neue Gesetz.“¹ „Geist“ und „neues Gesetz“ aber sind noch weniger dieser paulinischen Gedankenfolge ursprünglich eigen als das mystische Auf-sich-selbst-sehen. Und so wird klar, daß wir doch nicht so selbstverständlich bei Faber die evangelische Denkweise vor uns haben, sondern daß die Frage noch weiter untersucht werden muß.

Da ist nun zunächst auffallend, mit welcher Regelmäßigkeit das Christentum als das „neue Gesetz“ bezeichnet wird. „Vom Beginn des neuen Gesetzes an“² — so gedenkt er der Anfänge des Christentums! Dies Gesetz ist die unverbrüchliche Grundlage des christlichen Lebens. „Das neue Gesetz, das evangelische Gesetz, ist einmal von Christus gegeben und von den Aposteln publiziert (evulgata), es darf ihm nichts hinzugefügt, nichts abgezogen, nichts daran geändert werden.“³ Christ sein bedeutet ihm soviel als: „nach dem Gesetz des zweiten Adam leben“. Und ein gesetzlicher Zug geht durch alle Gedankenführungen Fabers hindurch. Gewiß, auf Christus, nicht auf die eigenen Werke soll man sein Vertrauen setzen; aber die Leistungen Christi kommen nur denen zugute, die zur Einsicht gelangen und den Spuren Christi nachfolgen⁴. Freilich, das Licht, das der Herr von den Jungfrauen verlangt, die seiner Ankunft entgegengehen, ist der Glaube. Doch das Öl, das in diesen Lampen brennt, sind die Werke des Glaubens und der Liebe; „und wie die Lampe erlischt ohne Öl, so auch die Gaben Gottes ohne Werke“⁵. Wo die Zeit, die Werke des Glaubens zu üben, aber noch nicht herangekommen ist — wie bei den kleinen Kindern —, da mag vielleicht noch der Glaube allein zur Gerechtigkeit genügen (entweder der durch den Geist eingegossene, der seinerzeit sich beweisen muß, oder aber der Glaube der Eltern)⁶. Jedoch für die Erwachsenen gilt, daß der Glaube allein nicht ge-

? anders
Lumen
W. A. 4

1) A 185^a: prudentia iustorum, quae est fides Christi, spiritus et lex nova ... quam qui habent, iusti sunt fide et gratia ...

2) A 131^b: ab exordio novae legis. 3) C 72^b.

4) A 26^a: secundum legem secundi Adam vivere. A 18^b: in salutem eorum qui resipiscunt et sequuntur vestigia.

5) A 104^b: ut autem lampas sine oleo extinguitur, ita dona dei sine operibus.

6) C 9^a: secus forsitan fuerit, si exercendi opera fidei nondum advenit tempus, ut in parvulis quibus sola fides sufficit ad iustitiam, aut ipsis artificio spiritus infusa suo tempore manifestanda, aut parentum et susceptorum fides, interim dum in fide adolescent.

nügt, die Liebe muß hinzukommen¹. Es ist sicher, das Heil kommt aus der Gnade, nicht aus den Werken, sagt Faber, sonst wären wir ja die Urheber dessen, was nur Gott geben kann; aber die Gnade wird „hervorgebracht“, so lautet geradezu der Ausdruck, durch die Liebe und wird „erworben“ und „erschafft“ durch den Gehorsam den göttlichen Geboten gegenüber². Mit dem Satz, „unser Heil komme nicht aus unseren Werken“, begründet Faber die Versicherung, daß auch die heiligsten menschlichen Satzungen den göttlichen Geboten nicht neben- oder gar übergeordnet werden dürften. Daraus, daß er die Souveränität des göttlichen über das menschliche Gesetz herleitet von dem Wortlaut der paulinischen Lehre, geht deutlich hervor, daß Faber unter „Werken“ das Befolgen nur der menschlichen Satzungen begreift, — also die ganze Fragestellung des Apostels „Glaube oder Werke“ gar nicht verstanden hat!³

Und diese Auffassung bestätigt sich nun überall. Faber trägt keinerlei Bedenken, dem Eingreifen der göttlichen Gnade eine Bedingung voranzustellen, nämlich das Halten der Gebote, eine Bedingung, die, wie er meint, vom Menschen auch wirklich erfüllt werden kann. Er glaubt mit solchen rechnen zu dürfen, die ihr „reines und gehorsames Herz nicht tadelt“, denen die wahre Nachahmung des Sohnes Gottes und die Erfüllung der göttlichen Gebote volles Vertrauen gibt: Solchen schenkt dann Gott seine Gnade. Man kann der Erhörung würdig werden⁴. Handeln wir dabei nur wegen Gott, so werden wir Gnade und wahren Ruhm erlangen. Sind dagegen diese beiden, Gloria und Gnade, das Ziel unserer Tätigkeit, so billigt Faber das gewiß nicht; aber die Güte Gottes läßt dennoch diese Mühen nicht unbelohnt. Und schließlich — so untadelig waltet diese himmlische Rechtspflege — selbst ein Handeln, das widerwillig und nur aus knechtischer Furcht der Mensch sich abringt, auch das erhält seine Belohnung, wenschon eine geringere⁵. Wie es so Stufen der Seligkeit gibt, so auch von vornherein solche

1) C 5^a: non sufficit fides . . . , nisi affuerit dei charitas ac dilectio.

2) A 146^b: gratia, quam amor parit, et divinis iussis praestita oboedientia nobis adsciscit atque conciliat.

3) A 146^b: tantum abest, ut quantumcumque sanctae videantur aut arctae, illis praeponi aut equiparari debeant; nam non ex operibus salus nostra, sed ex gratia. Faber teilt hier wie meist einfach die Anschauungen des Erasmus.

4) C 55^a.

5) A 119^b.

der Forderung. Die Rangunterschiede der katholischen Ethik sind von Faber nicht angetastet. Nicht von jedem Menschen verlangen die neutestamentlichen Gebote in ihrer Gesamtheit nachgeachtet zu werden; es genügt, wenn jeder auf das Gebot merkt, das gerade ihn angeht¹. An diesem rechtlichen Charakter der Religion ändert auch nichts die bedeutende Rolle, die der „Geist“ in diesem humanistischen Christentum spielt. Zusammen mit dem „neuen Gesetz“ wird der „Geist“ dem alten Gesetz entgegengestellt. Die Pharisäer sind verwerflich, so führt Faber im gleichen Sinne aus, weil sie die Gebote Christi nicht annahmen, weil sie dem Geiste nicht folgten (quod maxime est legis Christi), und weil sie ihre Gerechtigkeit sich selbst zuschrieben². Der Geist ist die göttliche Kraft, die den Menschen befähigt, vollkommener den göttlichen Geboten nachzuleben. Die menschlichen Werke können erst durch die Wirkung des Geistes ernsthaft den Anspruch auf himmlischen Lohn erheben; nur Göttliches vermag ja wahrhaft Gutes hervorzubringen. Darum steht, um das Pauluswort vom rechtfertigenden Glauben denkbar zu machen, neben dem „äußeren Glauben, der aus dem Hören des Wortes Gottes hervorgeht“, ein innerer, der der verborgenen Rede Gottes lauscht und selber höheren Ursprungs ist³. Der Geist, ist wie sonst auch die Liebe, ein Kennzeichen des Gottesbesitzes⁴.

So ergibt sich denn in der Regel folgender Stufengang des Handelns: durch Gutes tun (Erfüllen der Gebote, Selbstverleugnung, Verlassen der Welt) erwirbt man sich die Verleihung einer besonderen Gnadenkraft; durch diese verdient man sich dann weiteren Lohn für das jenseitige Leben, so daß allerdings dieser himmlische Lohn dann vor allem durch göttliche Gabe zustande kommt, aber doch nicht allein dadurch, und erst auf der Grundlage anfänglicher Gesetzeserfüllung; immer wieder wird hervorgehoben, daß eine eigene Vorbereitung zum Empfang der Gnadengaben erforderlich ist. Wie diese dispositio sich bei Faber näher kennzeichnet, davon war ja schon früher ausführlich die Rede. Glaube und Werke — von ihnen gingen wir aus — sind also bei Faber durchaus sich ergänzende

falsch mit-
gegeben

1) C 53^a: quod ad te spectat mandatum.

2) A 25^b: spiritus et lex nova dem alten Gesetz gegenüber. A 23^a.

3) C 52^a fidem ex auditu exteriori per verbum eam quae est ex auditu interiori (praecurrere), interne nobis loquente deo.

4) C 55^b. C 54^a: die Liebe.

Begriffe, die auf das Beste zusammenstimmen. Die Werke sind mit aufgenommen in den Glauben; er, den wir als geistiges, eingegossenes Charisma kennen lernten, wird nun als „tätiger Glaube“ bestimmt: „es glaubt, wer den Glauben Gottes durch Leben und Sitten bewährt“¹. Nur wer diesen tätigen Glauben hat, „der ist sogleich gerecht und gerechtfertigt!“² Eine Probe für Fabers Verständnis der Glaubensgerechtigkeit bietet seine Auslegung von Röm. 1, 16—17. Das „*iustus autem ex fide vivet*“ ist ihm gleichbedeutend mit der Verheißung Lc. 18, 29—30, daß niemand Haus und Eltern um des Reichs Gottes willen verläßt ohne vielfältiges Wiederempfangen in dieser Zeit und ohne den Lohn des ewigen Lebens in der zukünftigen Welt. Mit dem „*ex fide*“ ist nach Faber gesagt, daß, wer im Glauben wandelt, jenes Leben noch nicht erfaßt hat und noch nicht das ewige Leben lebt: so verstehe sich das *Futurum vivet*. Im übrigen begreift er den Vers dahin, daß im Evangelium Christus (= *iustitia dei*) offenbart sei; die *fides* ist hier einfach das Glaubensbekenntnis. Die Auslegung besteht sonach vor allem darin, die einzelnen Stücke des apostolischen Symbols in den Evangelien nachzuweisen; des weiteren in der Verheißung eines zukünftigen Lohnes für Rechttun und in der Strafandrohung an solche, die der kurzen Bewährungsfrist dieses Lebens nicht wahrnehmen und den Glauben (d. h. den Inhalt des Symbols) nicht einsehen! Wer aber den Glauben hat, und trotzdem verbrecherisch lebt — so schließt diese seltsame Erklärung —, dessen Teil ist bei den Gottlosen³. Eine Erörterung über das Apostolikum und eine Anmahnung, dessen Verständnis durch ein rechtschaffenes Leben zu bewähren, — das wird niemand für eine evangelische Erklärung der Grundstelle der Reformation halten!

Hat sich so an dem entscheidenden Punkte gezeigt, daß Faber von der lutherischen Problemstellung noch gar nicht einmal berührt

1) A 180^b: *credit vero, qui dei fidem vita moribusque comprobant.*

2) C 9^b: *cui haec fides (ein tätiger Glaube) adest, is continuo iustus est, et iustus et iustificatus, reputante deo huius modi fidem ad iusticiam.*

3) B 65^b: *ex quo intelligere promptum est quod si ex fide salutem et vitam aeternam consequemur: ex infidelitate peribunt et morte aeterna mulctabuntur quicunque infoeliciter hunc momentaneaе probationis suae cursum transigentes non intellexerunt vel potius intelligere noluerunt; quicunque enim sine fide est, impius est. Sed esto fidem habeat quod deus est scelerate tamen vivat: quidnam de talibus? Sane horum portio cum infidelibus.*

ist, geschweige denn, daß er eine Lösung in evangelischem Sinne gefunden hätte, so begreift sich leicht sein Verhalten in untergeordneteren Dingen. Wie ihm die Fürsprache der Heiligen unzweifelhaft war, so auch das Dasein eines Fegefeuers. Wallfahrten hat er selbst unternommen. Die Messe las er mit größter Andacht, nach Farel's Bericht¹. Vor allem der Kirche gegenüber — das ist das wichtigste — bewies er Achtung und Ehrfurcht, bei allen Einstellungen im einzelnen und trotz einer gewissen Unabhängigkeit von den kirchlichen Traditionen, in der er sich erhielt. Dabei ist es nicht bloß ein äußerliches Sichfügen, ein halber Bruch, wie bei den sogenannten Nikodemiten, die nur von Calvin zur Entschlossenheit aufgerüttelt zu werden brauchten, um sich ganz von der Kirche loszusagen. Faber denkt nicht daran, die katholische Kirche in ihrer Berechtigung anzuzweifeln: „Wer Christus hören will, der höre ihn in der Kirche!“² Ihren Festsetzungen fühlt er auch innerlich sich verbunden. Die reuigen Todsünder — die alte Unterscheidung der Sündengrade erkennt Faber an! — werden von ihm an die kirchliche Bußinstitution gewiesen; das Gebet allein reicht nicht aus dabei. Und die Ordnung der Kirche, die bestimmte Sühnungen vorschreibt, ist die Ordnung Gottes³. Die Kirche ist die Stadt auf dem Berge (Mt. 5, 14), in der Gott wohnt. Auch die alte Symbolik von der Jungfrau Kirche ist von Faber beibehalten; von ihr muß, nach Analogie der Geburt Jesu, der Gläubige geboren werden⁴.

Wenn Faber so in allem wesentlichen dem Katholizismus angehört, was ist denn eigentlich das Neue, das er in seiner Zeit überall sich regen fühlt, und dessen Bewußtsein ihn selbst so mächtig durchdringt? So sehr ist er ja davon erfüllt, daß er der Überzeugung Ausdruck verleihen kann, als sei für die Christenheit seit über 1000 Jahren, seit den Tagen Konstantins niemals zu solcher

1) Farel an Pellican 1556 (bei Herminjard, Correspondance des Réformateurs I, S. 481) A 24^a: ignis purgatorius, qui est supplicium etiam eorum, qui in hoc mundo neque morte plecterentur neque in ius traherentur. B 186^a: Sonderstellung der Heiligen, A 68: ihre Fürsprache.

2) A 59^b qui vult ergo audire Christum, audiat in ecclesia.

3) A 30^b (V. d. 5. Bitte!) veruntamen, si letali piaculo deum offenderit, tametsi deus oranti remittere possit, . . . , non tamen, opinor, in talibus noxis sola oratio sufficit: sed insuper expiatio iuxta ecclesiae ordinationem, quae eadem dei oratio est, si fieri possit, adhibenda est.

4) A 22^b: civitas ecclesia, in qua deus habitat. 2^b.

Zuversicht Veranlassung gewesen wie eben jetzt! Das Licht des Evangeliums, meint er, beginnt wieder zu leuchten. Was gibt ihm diese Gewißheit? Sicher nicht die Reformation. Es ist nicht das Vordringen lutherischer Gedanken, wie Graf annimmt, auf das er mit solcher Anteilnahme blickt. Faber sagt uns selbst, welches der Grund seines Frohmuts ist: Nie zuvor hat solche Kenntnis der Sprachen geherrscht, sind solche Länderweiten entdeckt, ist so fern der Name Christi hinausgetragen!¹ Die Sprachenkenntnis steht voran. Es ist die wachsende humanistische Bewegung, um die es ihm geht, und der er selbst angehört; sie, die zwar überall die Wegbereiterin der Reformation geworden, ihr aber innerlich nicht schon zuzurechnen ist.

Von einer „Ablehnung der katholischen Anschauungen“ ist nach alledem nicht zu reden. So fallen auch die Motive hin, aus denen heraus sie erfolgt sein soll. Nimmt Scheibe ganz allgemein an, daß bei Faber ebenso wie bei Calvin der Wille Gottes, die Ehre Gottes, die Bibel als Motive dem Verlangen nach Heilsgewißheit vorangestellt werden, so läßt sich auch da eine wirkliche Verwandtschaft zwischen beider Denkweise nicht aufzeigen, — wie es sich zumeist schon aus der oben gebrachten Darstellung selbst ergibt. Die Heilsicherheit bildet auch bei Faber ein Motiv². Der Wille Gottes und dessen Korrelat, die menschliche Passivität, haben andere Art als in der reformierten Dogmatik. Die Ehre Gottes³ hat bei beiden ganz verschiedenen Sinn. Die Forderung endlich, die die Bibel allen anderen Erkenntnisquellen voransetzt (was übrigens nicht bedeutet, daß sie allein als solche verwendet wird; namentlich auch direkte Eingebungen sind durchaus nicht ausgeschlossen⁴), ist Faber nicht

1) A Einl. a 3^a: redeunte, inquam, evangelii luce, quae sese tandem mundo rursum hac tempestate insinuat, qua plerique divina luce illustrati sunt: adeo ut praeter alia multa a tempore Constantini . . . non fuerit maior linguarum cognitio, non maior orbis detectio, non ad longinquiora terrarum spacia, quam temporibus istis nominis Christi propagatio.

2) Siehe oben S. 551.

3) Ein Motiv, das bei Faber nicht wirksamer ist als etwa bei Tauler (Predigt zu Mt. 22 „Einkleidung der Gottesbraut“): Habt Gott im Sinne und liebt ihn aus dem Grunde und seine Ehre, nicht die eure. Zu Joh. 3, 11: Gott und die Ehre Gottes, nichts vom Deinigen lauter und bloß im Sinne haben in allen Dingen.

4) A 186^a (zu Lc. 1, 26): Gabriel ist von anderen Engeln begleitet: ut verisimile est, quod etiam nonnullis legitur divinitus revelatum.

minder mit dem Humanismus als mit der Reformation gemein. Welche Tragweite dem zukommt, hängt gänzlich ab von der Art des Bibelverständnisses. Nun ist zwar Faber der früheren willkürlichen Methode der Schriftauslegung abhold und hat Grundsätze, die von Einsicht und Wirklichkeitssinn zeugen ¹. Aber sein „Literal-sinn“, der ihm die notwendige Grundlage jedes höheren Verständnisses darstellt, zeigt selbst nicht wenig von diesem „geistigen Sinn“; und dann liegt auf diesem doch der größere Nachdruck ². „Das buchstäbliche Verständnis ist jüdisch und bleibt an der Oberfläche und Rinde; die aber nach dem Geist verstehen, die Geistigen, die dringen bis zum Innern und Lebendigen vor.“ ³ Zeichnen sich seine Kommentare im allgemeinen durch Einfachheit und Zurückhaltung aus, so nimmt Faber doch keinen Anstand, beim Aufsuchen des „geistigen Sinns“ jeden Zusammenhang mit dem Wortlaut des Textes zu verlassen. Das Land, in das die Magier zurückkehren (Mt. 2, 12), ist ihm „die ursprüngliche Bestimmung des Menschen“ ⁴; und die evangelische Geschichte wird meist einfach zur sinnbildlichen Unterweisung. „Fast das ganze Evangelium ist eine Parabel.“ ⁵ Von Calvins Spott über die Allegoriker wird darum auch Faber mitbetroffen! ⁶ So ist an diesem letzten Punkt wie an allen anderen die Verwandtschaft nicht hinreichend, um daraus ein Abhängigkeitsverhältnis Calvins von Lefèvre zu erschließen ⁷.

1) A 63^a: sic autem se habent intelligentiae scripturarum, ut spiritalis sine literaria haberi non possit, nisi forte literaria et spiritalis eadem sint atque coincident, ut pene tota Joannis litera: sed literaria sine spiritali possit.

2) Ebenda: Ein zum Reich Gottes gelehrter wird der Schriftgelehrte genannt, qui praeter literam ipsum quoque spiritum sapit.

3) A 51^a: veruntamen qui illud et similia ad literam intelligunt, ii superficie et cortice tenus intelligunt, et id est Judaicum. . . . qui autem intelligunt ad spiritum, ii usque ad intimum et vivum intelligunt, et hoc est spiritualium.

4) A 11^b.

5) A 59^b: ferme totum Evangelium parabola est.

6) Wenn z. B. bei der Auslegung von Mt. 21 Calvin die törichte Auslegung abweist, die unter dem Ort, wo die vorangesandten Jünger die Eselin finden sollen, Jerusalem versteht und unter der Eselin das jochgewohnte Judentum, unter dem Füllen aber die Heiden, — so ist durch solchen Tadel mit den mittelalterlichen Auslegern auch Lefèvre abgelehnt.

7) Nach allem kann ich mich der Vermutung Kattenbuschs nicht anschließen, als könne man „durch Beachtung der Beziehungen, die Calvin zu den Faber-Rousselschen Kreisen in Frankreich gehabt hat, auch die geschichtlichen

Hat sich so aus inneren Gründen gezeigt, daß eine Abhängigkeit Calvins an den genannten Punkten nicht wohl anzunehmen ist, so läßt sich noch ein *argumentum e silentio* anfügen. Calvin teilt meines Wissens niemals etwas darüber mit, daß er Lefèvres Einfluß erfahren habe. Calvins Gepflogenheit aber ist durchaus nicht derart, daß er sich solcher Beeinflussung nicht bewußt geblieben wäre; hat er doch den Schweizern gegenüber Butzer wie Luther nachdrücklichst vertreten, auch als das seinem Verhältnis zu den Schweizern keineswegs günstig war. Wenn Calvin wirklich so zu Lefèvre gestanden hätte, wie Scheibe voraussetzt, so darf man annehmen, daß er dem Ausdruck gegeben haben würde. Sein Schweigen bestätigt mithin unser Ergebnis. Die persönliche Bekanntschaft der beiden Männer, von der Beza berichtet¹, kann nur ganz oberflächlich gewesen sein; schon der Tod Lefèvres gleich zu Beginn von Calvins Wirksamkeit, 1536, hinderte eine Befestigung ihres Verhältnisses.

* * *

Einem eng begrenzten Thema hat diese Untersuchung gegolten. An ganz bestimmten Punkten ist aufgezeigt, daß eine scheinbare Übereinstimmung Calvins mit dem Führer des biblisch gerichteten Humanismus in Frankreich nur eine äußerliche ist; Schlüsse für die Herkunft der calvinischen Sonderart dürfen aus ihr nicht abgeleitet werden. Es war dabei nötig, hin und wieder den Bereich dieser Einzelfragen zu überschreiten, um aus dem Allgemeinen das Besondere zu verstehen. So sei es erlaubt, mit einigen allgemeineren Bemerkungen über Faber zu schließen.

Wenn Fabers Gedanken, wie gezeigt ist, fast überall in mystischer Sphäre ihren Abschluß finden, so berührt er diese äußersten Spitzen doch keineswegs sehr häufig. Genug, daß sie seinem Denken die Richtung weisen: mehr als das Ziel beschäftigt meistens ihn der Weg! Da ist es nun für Faber charakteristisch, daß er in seinem Bemühen um rechte Lebenshaltung nicht bloß kleine Kreise erlesener Geister vor Augen hat. Mehr als für solche, denen das seltenere Los eines Lebens der Betrachtung gefallen ist, schreibt er für einfache Leser. Denn so klar er sich bewußt bleibt, daß die

Anlässe für Calvins Eigentümlichkeiten in ein helleres Licht rücken“ (Jbb. f. d. Theol. 1878, S. 514). Nicht die Eigentümlichkeiten Calvins, sondern höchstens einige des späteren französischen Protestantismus werden dadurch verständlicher.

1) In Nérac, auf Calvins Flucht 1534.

Zahl der besonders Begnadeten beschränkt ist, so sicher ist er dessen, daß die Nachfolge Christi allen geboten sei, und daß wenigstens die niederen Grade der Reinigung und Erleuchtung allen offen stehen ¹. Dieser Menge ist er zu dienen gewillt. Der Weg, der für sie möglich ist, ist Nachfolge Christi und Bibellesen. Christus und die Bibel bedeuten für Faber je länger je ausschließlicher den allgemeinen Heilsweg. Ihn allen zu eröffnen ist ihm die vornehmste Aufgabe. Das strebt er an durch Übersetzungen, durch seine Kommentare, und darauf sucht er durch seine Schüler zu wirken. Hier ist endlich der Punkt, wo er ein Vorläufer der Reformation genannt werden kann. Denn wenn auch beide, Christus und die Bibel, nach Faber nur ganz bestimmten Zwecken zuführen ², so ist hier doch das Tor geöffnet, durch das evangelische Motive einströmen konnten.

Aber um eine eigentliche Volksbewegung zu führen, ist er nicht der Mann. Die mystische Abzielung und die spiritualistische Art seines Schriftverständnisses hinderten, daß seine Gedanken in die Breite des Volks eindringen konnten. Er selber steht in seiner Zeit als ein Wartender. Eine eigentümlich passive Einstellung läßt ihn auf das Eingreifen göttlicher Einwirkungen harren, die die Welt umgestalten sollen. Und auch wo es eine Erscheinung zu deuten gilt, sucht er nach höheren Einflüssen ³. Als Menschen seines Kreises in steigendem Maße von den evangelischen Ideen ergriffen werden, steht Lefèvre bei allen Sympathien, die er diesen Männern zollt, im Grunde doch ratlos vor den Ereignissen. Einem Edelmann, der ihn über den großen Gegensatz des Zeitalters befragt, erwidert der Greis: man müsse sich recht vergewissern, welches die seien, die unter dem Einfluß des Geistes Gottes redeten und schrieben; und auf den verwunderten Einwurf des Altgläubigen, ob denn das nicht

1) A 150^b: Christus will, daß auch die Menge seine Nachfolgerin sei im Kreuztragen. A 35^b. 22^a: ad contemplativam (vitam) pauci ascendunt; in activa autem nihil prohibet et multos in imo morari.

2) Widmungsschreiben zum Psalter (Herminjard IV, S. 432): quid aliud est divinae Scripturae lectio quam quaedam animi nostri felix ad Deum peregrinatio? Neque enim per aliud quodcumque studium propius ad Deum nos accedere contingit.

3) B 188^b: equidem non paucos hac nostra tempestate novi, qui spiritus sequebantur erroris; quos ex prima congressione eorum qui spiritu ducebantur, suspensus eram boni ne an mali essent spiritus. Allmählich stellte es sich da als Illusion heraus.

sicher sei, erfolgt nur das unentschiedene: er wisse es nicht ¹. Wenn Faber eine neue Zeit heraufziehen sieht, ein neues Kommen Christi ² zu einer Welterneuerung, so fehlt ihm selbst doch die sittliche Leidenschaft und das Berufsbewußtsein der Reformatoren vollständig. Den Schäden seiner Zeit gegenüber, die er ja wohl bemerkt, hat er nur milde Resignation und den Seufzer: Aber es geschehe der Wille Christi! Ohne starke Leidenschaften wie er war, besaß er die Gabe, einfach und unverbildet zu empfinden; ungehindert durch Parteidoktrinen, kannte er auch nicht die reizbare Eifersucht des Erasmus, die den eigenen Ruhm bewacht. „Fromm“, „bescheiden“, „rein“, das sind die Eigenschaften, die ihn seinen Zeitgenossen besonders auszeichnen schienen. Ganz so ist seine Art zu schreiben. Schmucklos, ohne gesuchte Rhetorik, fügen sich die Sätze aneinander, in ruhigem Gang die Grundgedanken der behandelten Bibelabschnitte darlegend, so wie sie ihm sich zeigen. Frei von Schulgelehrsamkeit und von aller Polemik, auf ein schlichtes Verständnis berechnet, verfolgen diese Schriften praktisch erbauliche Zwecke. Was man im Vergleich mit Calvins Kommentaren vermißt, ist die zugreifende Energie des Reformators, die den Willen des Lesers zu Entscheidungen aufruft, und der systematische Gedankenaufbau. Was Fabers Schriften vor vielen anderen auszeichnet, ist die Innigkeit und lebendige Wärme, die sie gleichmäßig durchdringt. Von einer so harmonischen und einfachen Natur wie sie sich hier darstellt, ist nicht wohl anzunehmen, daß sie lange Zeit hindurch mit sich selbst im Zwiespalt gelebt habe. Einen solchen inneren Bruch aber hieße es bei ihm voraussetzen, wenn man evangelische Überzeugungen bei ihm vermutet, die nur äußerlich nicht-evangelischem Brauch sich anbequemen. Das würde ihn zum Heuchler oder Schwächling machen. Vielmehr muß man sagen, daß dieser Mann mit sich im Einklang war. Er vertrat nur, was er wirklich meinte. Wenn auch nicht in den oben untersuchten Punkten, so doch in manchem anderen nähert sich Faber dem evangelischen Standpunkt, und auch das wird man

1) Abgedruckt Herminjard II, S. 386.

2) A 117^a: Ter visitat (Christus die Kirche): in primitiva ecclesia, quae est praecipue martyrum; in subsequenti, quae est confessorum, quae ad nostra usque tempora se extendit, in qua oculi ecclesiae sunt multum gravati; et in sequenti visitabit, quam nisi adventus ipsius benignitas dormientem excitaret, semper dormiret: non enim sufficit ecclesia seipsam ex se ipsa excitare. (Dann noch ein viertes Kommen bei der Auferstehung.)

zugeben können, daß seine Entwicklung in dieser Richtung ging. Im ganzen aber gilt doch von ihm, daß er fest in der Tradition verwurzelt bleibt. Die Grundlagen der katholischen Frömmigkeit sind von ihm nie ernstlich in Frage gestellt¹. Wo er der Kirchenlehre entgegentritt, wie bei der Frage nach den drei Magdalenen, sind es Einzelheiten; in der Unbefangenheit gegen das Herkömmliche, die man bei ihm findet, nimmt er nur teil an Vorzügen, die der vordrängenden Zeitströmung überhaupt eignen. So nimmt er eine Mittelstellung ein, in vielem der Reformation verwandt und ihr Wegbereiter, ihrem innersten Wesen doch fremd. Es ist eine Geistesart, die bei ihm, begünstigt durch Temperament, Bildung und Schicksal, eine gewisse Höhenlage innehält, die aber der Weite des Lebens mit seinen härteren Forderungen nicht gewachsen ist. Zwar keine Klosterfrömmigkeit, aber doch nur lebensfähig in umhegten Bezirken; bestimmt durch mystische Anschauungen, ohne daß diese mit der vollen Frische des Ursprünglichen erhalten sind. Er vertritt eine Form des Christentums, die auf die Dauer, und für ganze Völker nicht möglich ist. Faber selbst hat an seinem Lebensende ein Bewußtsein von dem Ungenügen dieser Position bekommen². Der Wert seiner Anschauung und damit Fabers historische Bedeutung besteht nicht in neuen durchschlagenden Erkenntnissen, sondern in der Belebung von Motiven, die auch vor ihm schon da waren, die aber von ihm mit seltener Lauterkeit zur Geltung gebracht sind. — Es ist nicht dieser biblische Humanismus, nicht die milde Glut mystischer Religiosität, wovon die mächtige Eigenart Calvins beeinflußt werden konnte. Will man nicht lieber das Geheimnis der Persönlichkeit unangetastet lassen, und sieht man nach Quellen aus, von denen Calvins Sonderart gespeist ist, so muß man zu größeren Männern als Faber zurückgehen: Erst die alttestamentlichen Propheten weisen Züge auf, die uns die calvinische Art begreifen lassen.

1) Dazu Aleanders Brief (Herminjard II, S. 387) über Faber: im Grunde seien seine Irrtümer geringfügig; nur eine „kleine Retraktation“, wie Augustin es auch tat, sei erforderlich, ein Bezug auf wenige Wendungen, dann werde sich leicht alles arrangieren! — Das war 1531, also nach dem Abschluß von Fabers Lebensarbeit.

2) Die Berichte über Fabers Lebensende, die freilich nicht tendenzfrei sind, bei Herminjard III, S. 400.