

# Faber Stapulensis und Luther

Von Lic. Fritz Hahn,

Hopfmansfeld über Herbstein (Oberhessen).

A.

## Theologumena.

### I. Gottesanschauung.

Für Fabers Theologie sind neuplatonische Ideen konstitutiv. Der neuplatonische Ansatz tritt am deutlichsten in der Gottesanschauung auf dem Hintergrund der Ontologie Fabers hervor. Bei einer Untersuchung der Gottesideen des Stapulensis ist daher von der charakteristischen Unterscheidung zwischen göttlichem und weltlichem Sein auszugehen.

Diese Scheidung ist neuplatonisch, sie ist daher nicht absolut, sondern klammert zugleich das gegensätzliche Sein durch die Abbild-Urbild-Spekulation als der logischen Folge der Emanationstheorie zu einer alles umfassenden Einheit zusammen. Die Trennungslinie verläuft zwischen Himmel und Erde, Unsichtbarem und Sichtbarem, Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Einheit und Vielheit, Wahrheit und Symbol, Urbild und Abbild. Man kann diese Unterscheidung im engsten Anschluß an Faber schematisch folgendermaßen darstellen<sup>1)</sup>:

Deus — mundus  
infinitum — finitum  
esse — non esse, nihilum  
vita — mors

---

1) Vgl. Kommentar zu den Paulinischen Briefen, Paris 1512 (abgekürzt Rm.): 103b. 104b. 119a. 211b. 223a. 228a. 232b. 269b. Quincuplex Psalterium, Prim. emissio, Paris 1509 (abgekürzt Quin.): 35a. 55a. 195b. 202b. Siehe auch Vorwort zu dem Kommentar zu den vier Evangelien, 1526: a2b. (Sign. d. Preuß. Staatsbibliothek Bt 1088, Bu 2350 u. Ba 4687a.)

spiritus — litera  
 spiritualia — carnalia  
 coelestia — terrena  
 unum — multitudo  
 simplex — multiplex  
 unicus — compositus  
 purus — permixtus  
 veritas — symbolum  
 exemplar — exemplum  
 archetypus — typus  
 res — imago.

Eine Entwicklung der Gottesanschauung Fabers auf dem Hintergrunde seiner Seinslehre wird am besten diese Gegenüberstellung deuten.

Zwei Linien heben sich in der Faberschen Gottesidee heraus, die schon in der neuplatonischen Konzeption vorgebildet sind. Es ist einmal das griechisch-platonische Interesse an der Transzendenz Gottes, der als reines und qualitätsloses Sein Ursprung und Quell des Alls und des Seienden ist, und dann das Interesse an der Immanenz des göttlichen Seins im konkreten Sein. Diese Immanenz wird ermöglicht durch die Emanationstheorie, die alles Sichtbare und alles dem menschlichen Intellekt zugängliche Sein, das konkrete hoc et hoc-Sein, zum Spiegelbild des fernen und unbekanntem göttlichen Seins macht.

1. Gott ist der transzendente und alles überragende. Deus omnia transcendens et omnibus supereminens<sup>2)</sup>. Er ist daher der Unreichbare, der Unsichtbare, Unbegreifliche und Unbekannte<sup>3)</sup>, der Unwandelbare<sup>4)</sup> und Unbegrenzte<sup>5)</sup>. Eigenschaften wie immortalis, inaccessibleis, invisibilis kommen absolut genommen nur Gott allein zu<sup>6)</sup>, der als das summum et verum ens bezeichnet

2) Quin. 140a. 187a: Tu domine immensus es et infinitus.

3) Quin. 200a: Deus, qui afflictis mederis et depressos erigis, qui cum sis secundum te incomprehensibilis, te per omnia pinxisti ut in omnibus comprehendaris incomprehensus.

4) Quin. 197a. Rm. 125b u. 126a.

5) Quin. 181b u. 182a.

6) Rm. 269a u. b zu 1. Tim. 6, 16 ist im Blick auf die Eigenschaften Gottes folgendes gesagt: Quae autem ex sequentibus intelliguntur, solus immortalis, inaccessibleis, invisibilis, impossibilisque videri, ad

wird<sup>7)</sup>. Es ist der Transzendentalismus einer „mystischen Theologie“<sup>8)</sup>, der in diesen Formulierungen zum Ausdruck gelangt. Durch dieses Interesse an der Transzendenz Gottes kommt Faber zu solch paradoxen Äußerungen wie etwa den folgenden: *deus qui ... te per omnia pinxisti ut in omnibus comprehendaris incomprehensus (es)*<sup>9)</sup>, oder: *Tu enim es deus absconditus, qui cognitus etiam manes ignotus*<sup>10)</sup>. Man irrt, wollte man diesen Begriff vom *deus absconditus* mit dem Luthers gleichsetzen. Fabers „verborgener Gott“ ist der unbekannte, ferne, menschlichen Kategorien unzugängliche Gott der apopathischen Theologie, Luthers *deus absconditus* ist der geoffenbarte *deus crucifixus*, der im Gegensatz zur menschlichen Vernunft wirkt. Bei Faber wird deutlich der neuplatonische Hintergrund erkennbar, wie ja überhaupt Fabers Terminologie der Eigenschaften Gottes ihre Herkunft aus der „negativen Theologie“ verrät. Der Ausdruck „apophatische“ oder „negative“ Theologie kommt bei Lefèvre öfters vor<sup>11)</sup>. Unverkennbar gibt er dieser Theologie den Vorzug gegenüber der *Theologia affirmativa*. So schreibt er einmal zu Psalm 47 Vers 1: *Qui enim psalmum legit laude expressibile deum laudat. Qui vero post iubilat, confitetur se non potuisse laudem dei exprimere. Et quantum theologia negativa praecellit affirmativam, tantum apud pias mentes laus iubilatoria praecedat hymnicam*<sup>12)</sup>. So entzieht sich Gott sogar

sacram de eo pertinent ignorantiam, sacrumque non solum in terra sed et in caelo silentium et ad theologiam quam sacre philosophantium dux unus, Dionysius, appellat apophaticum. Et haec universa, absolute et incontracte deo conveniunt, caeteris autem si quae conveniunt, ut beatitudo potentia, maiestas, dominatio, immortalitas, invisibilitas, participative et contracte conveniunt.

7) Rm. 215a.

8) Zum Begriff der „mystischen Theologie“ vergleiche man E. Seeburg, *Zur Frage der Mystik*, Leipzig 1921, bes. S. 12 ff.

9) Quin. 200a.

10) Quin. 196a.

11) So z. B. in Quin. zu Psalm 64 (Vulgata), *advertite ad vers. 1: primo verso: te decet hymnus deus in sion, quod apophaticam negativamque theologiam respicit, cum mens in meditatione immensitatis et incomprehensibilitatis divinae silet agnoscens quicquam dicendo non posse eum laudare qui omni laude in immensum superior est multo minus quam possit totam maris undam pugillo concludere*. Siehe auch Quin. 75a und Rm. 269a (Anm. 6).

12) Quin. 75a.

dem Lob. Et cum laudatur, non attingitur, cum sit in immensum omni laude superior<sup>13)</sup>. Gottes Name ist wirklich gänzlich unaussprechlich und unnennbar<sup>14)</sup>.

So verschwindet Gott oder das Göttliche — der Ausdruck divina (Neutrum) ist bezeichnenderweise bei Faber gebräuchlich<sup>14a)</sup> — völlig in der Transzendenz und hinter Negationen. Daß dies eine Entleerung des Gottesgedankens zur Folge hat und für die Anthropologie Fabers von Bedeutung ist, wird weiter unten deutlich werden.

Die Transzendenz Gottes wird dazu noch betont durch die Vorstellung einer in Gott stattfindenden „Koinzidenz der Gegensätze“. Dieser kusanische Ausdruck kommt — soweit ich sehe — bei Faber selbst nur in der Form coincidentia ex non coincidentibus vor<sup>15)</sup>. Daß diese Anschauung Fabers von Nik. de Cues stammt, dürfte durch die Anspielung auf die docta ignorantia ziemlich sicher sein. So redet Faber einmal von einem Nichtwissen, das über der Wissenschaft steht<sup>16)</sup>, und an anderer Stelle von der sacra ignorantia<sup>17)</sup>. Auch muß erwähnt werden, daß der Stapulensis im Jahre 1514 eine Ausgabe des Cusaners besorgte; er kannte also seine Schriften.

Was besagt Fabers Vorstellung von der in Gott stattfindenden coincidentia ex non coincidentibus? Alle gegensätzlichen Affekte sind in Gott völlig ausgeglichen und aufgehoben. In Gott koinzidieren prädestinieren und nicht-prädestinieren, genau so wie

13) Rm. 211a.

14) Rm. 211b: Deus autem solus ineffabilis et innominabilis.

14a) So z. B. Quin. 61b: sacra contemplatio divinatorum. Quin. 1b: divina pati — vgl. S. 422 f. dieser Arbeit; siehe auch Quin. 77b.

15) Rm. 125b.

16) Rm. 125b: qui sciverit ad coincidentiam ex non coincidentibus et ex contractis ad absolutam notionem surgere, apertum habet campum ad pie de praescientia et praefinitione dei philosophandum. Sed nostri intelligendi modi, contractionis alteritas, absolutionem illam attingere non potest. In hoc tamen inattingibili tactu perfectius cognoscit quascumque contracta intellectione, et hic, *ignoratio, scientia superior* est.

17) Rm. 269a: Quae autem ex sequentibus intelliguntur, solus immortalis, inaccessibilis, invisibilis, impossibilisque videri, ad *sacram* de eo pertinent *ignorantiam*, sacrumque non solum in terra sed et in caelo silentium, et ad theologiam quam sacre philosophantium dux unus, Dionysius, appellat apophaticum.

wollen und nicht-wollen, wissen und nicht-wissen<sup>18)</sup>. Wenn Gott wirklich alles in allem ist — und Fabers neuplatonischer und kusanischer Ansatz führen notwendig zu dieser Vorstellung<sup>19)</sup> —, ist die Koinzidenzidee eine unmittelbare Folgerung dieser Auffassung. Bei dieser Koinzidenz soll jedoch Gottes Unveränderlichkeit erhalten bleiben. *Sine aliqua dei mutatione, non electio et electio tui in deo, immo non electio et electio coincidunt, neque aliud et aliud sunt*<sup>20)</sup>. Das Problem, wie sich Gottes Affekte und seine Unveränderlichkeit zueinander verhalten, steht hier dahinter. Es wird in der Weise gelöst, daß die Unterscheidungen und angeblich verschiedenen Affekte in Gott Reflexe unseres Bewußtseins sind, denn in Gott gibt es keinen Widerstreit, *in deo velle et nolle absolute coincidunt, quare et electio et non electio, scientia et nescientia, neque aliquam haec in deo mutationem dicunt, sed in nobis*<sup>21)</sup>. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Güte und Strenge Gottes ... *non quod haec in deo dicant contrarietatem sed in nobis: coincidunt enim in deo misericordia et justitia, benignitas et severitas: sed idem in deo, severitas ad malos, et benignitas ad bonos dicitur*<sup>22)</sup>. Diese Ideen erinnern an die transzendentalistische Linie, wie sie von E. Seeberg in Luthers Glaubensbegriff aufgezeigt wurde<sup>23)</sup>.

Unter dieser Koinzidenz ist aber keine einfache Addition von Gott und Welt, von Sein und Nichtsein zu verstehen, sondern „Gott“ ist gerade das, was alles, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben zu einer großen Einheit zusammenschließt.

So ist also Gott anscheinend jedem menschlichen Zugriff, sei es durch den Verstand oder durch einen Affekt, entzogen. Er ist der Eine, Ungeteilte, fern von aller Vielheit und Endlichkeit<sup>24)</sup>.

18) Rm. 150a: *Nam in deo praedestinare et non praedestinare sic coincidunt ut velle et nolle, scire et ignorare*. Ebenso Rm. 125b u. 151b.

19) Vgl. Quin. 182a. 177b. 196b. 197a. 184b. 185a. Rm. 172b u. ö.

20) Rm. 125b.

21) *ib.* Weiter unten: *nam abiectio in te aversionem et electio conversionem dicit, in deo autem coincidentiam, unum et idem ...*

22) Rm. 151b zu Röm. 11, 22.

23) Vgl. E. Seeberg, *Luthers Theologie*, 1929, Bd. I.

24) Rm. 211b: *incipientes in hoc mundo laudes ... finem non capiunt in aeternum, habitante in eis patre et filio et spiritu sancto, deo uno, simplici et indiviso*.

2. Gott lebt aber nicht nur in der Transzendenz außer und über den konkreten Dingen, nicht nur in einer weltfernen Geborgenheit, und sein Wesen ist nicht nur Quell, Ausgang und Ziel alles Seins ... Gott ist zugleich der innerste Kern jedes Seins. Das göttliche Sein wird mithin sphärisch-räumlich gedacht. Auch dies liegt in der neuplatonischen Gotteslehre und Ontologie beschlossen. Die transzendente Gottheit strömt gleichsam hinüber und hinein in die Welt, ja gerade dadurch erhält das Innerweltlich-Seiende erst seine Existenzermöglichung<sup>25)</sup>.

Gott ist also auch in den konkreten Dingen gegenwärtig, ist er doch alles in allem<sup>26)</sup>. Das ist einfach die Konsequenz der plotinischen Metaphysik.

a) In großartigen, an Luthers Abendmahlsschriften erinnernden, pantheistischen Ausführungen umschreibt Faber die kusanische Gottesvorstellung. „Du aber, o Gott, Du bist Gott überall, alles durchdringst Du, nichts ist so eng, daß es dich ausschließt, nichts ist so umfassend, daß es dich einschließt, nichts ist so hoch, daß es über dich hinaus geht, keine Tiefe ist tiefer als Du. Du bist außer allem, in allem, über allem, unter allem. Du bist höher als jede Höhe und tiefer als jede Tiefe“<sup>27)</sup>. Oder man liest: tu es a quo omnia / per quem omnia / et in quo omnia et rursus a te ad omnia descendit<sup>28)</sup>. Das neuplatonische Fundament tritt hier wieder deutlich hervor und man kann wohl, einen Ausdruck Przywaras aufnehmend, Fabers Vorstellung so umschreiben: Gott existiert „in-über“ dem Menschen und jeder Kreatur. Gott, der außer Raum und Zeit lebt, befindet sich nirgends und doch zugleich überall. Gott ruht nicht nur in überweltlicher, transzendenter Ferne, er existiert zugleich in den Kreaturen. So heißt es einmal von Gottes Angesicht: tu es illa vere illuminens lux et vere docens

25) Quin. 195b: unum enim est necessarium, unum rarissimum, unum preciosissimum a quo profluunt omnia et quod omnem astringit, continet, salvatque multitudinem.

26) Quin. 177b. 182a u. ö. Siehe Anm. 31 u. 46.

27) Quin. 182a: Tu autem domine, deus ubique es, omnia permeas, nihil angustum te excludit, nihil amplum te concludit, nihil altum te excedit, nil subsidet tibi bassum, extra omnia es, intra omnia, supra omnia, infra omnia. Tu omni alto altius et omni imo profundius. — Man vergleiche hierzu und zum Ganzen z. B. Luther in W. A. 23, 143, 10 ff. 153, 21 ff. W. A. 26, 359 25 ff. und W. A. 42, 57 f.

28) Quin. 177b.

quae ... non peragit tempore / non migrat locis / non nocte  
intercipitur, nec umbra intercluditur / non sensibus subiacet /  
de toto mundo ad eam conversis proxima est / omnibus sempiterna est / nusquam est / nam in loco non est / nichilo-minus nulli abest / forus admonet / intus docet / cernentes eam omnes in melius commutat / a nullo autem commutatur quia ipsa omnino immutabilis est <sup>29)</sup>.

Es ergibt sich daher eine dialektische Spannung zwischen dem Sein Gottes „in-der-Kreatur“ und dem Sein Gottes „außer-der-Kreatur“. Von einem statischen Gottesbegriff ist jedenfalls bei Faber nicht die Rede. Vielleicht dürfte man bei ihm von einer dynamischen Immanenz Gottes sprechen. Eine plumpe oder auch idealistisch getarnte Gleichsetzung von Gott und Welt kennt Faber — wie es immerhin die Tradition, in der er wurzelt, nämlich die mystische Eckharts und des Kusaners zuließ — keineswegs. Er bleibt doch immer noch bei der im Wesen des Neuplatonismus liegenden Doppelpoligkeit und Spannung stehen. Und wenn vorhin auf Luthers ähnliche Ausführungen hingewiesen wurde, die berechtigen, auch bei Luther von einer dynamischen Immanenz Gottes zu sprechen, so darf doch trotz der inhaltlichen Gleichartigkeit nicht übersehen werden, daß bei Faber diese Vorstellung aus der neuplatonisch-kusanischen Metaphysik, bei Luther jedoch aus der für seine Theologie konstitutiven Inkarnationsanschauung abzuleiten ist <sup>30)</sup>.

b) Wie stark Fabers Gottesidee auf neuplatonischen Gedankengängen beruht, mag die Interpretation einer größeren Ausführung im *Quincuplex-Psalterium* <sup>31)</sup> zeigen, die zugleich nochmal

29) Quin. 196b u. 197a. — Zum Zusammenhang dieser und der oben zitierten Aussagen mit Nic. von Cues vergleiche man statt der *docta ignorantia* die von der Heidelberger Akademie herausgegebene Weihnachtspredigt des Nicolaus von Cues vom Jahre 1439, die das Hauptwerk des Cusaners schon in nuce darstellt.

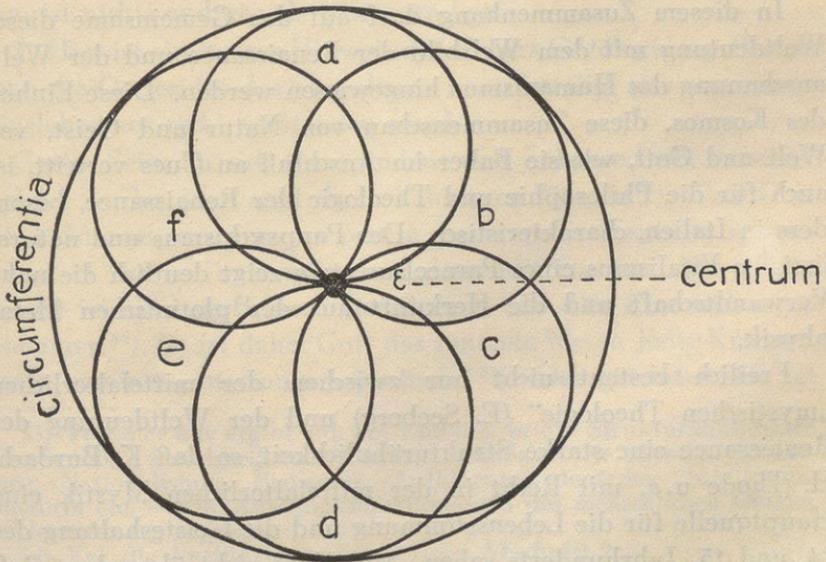
30) Dies muß wohl gegen E l e r t s (*Morphologie des Luthertums* I, 387) These von dem Ursprung des lutherischen *finitum capax infiniti* geltend gemacht werden. Es ist das Verdienst der Lutherforschungen E. Seebergs (*Luthers Theologie*, Bd. I Gottesanschauung), die zentrale Bedeutung der Inkarnation für Luthers Theologie aufgezeigt zu haben.

31) Quin. 184b u. 185a zu Psalm 119, 63: Vulgata-Text lautet: „particeps ego sum omnium timentium et custodientium mandata tua“. *Mirabilis deus in omnibus operibus tuis. nunc intra omnia es, ut omnium*

sowohl den transzendenten wie auch den immanenten Charakter des Gottesbegriffes bloßlegt.

Gott ist alles in allem. Als Mittelpunkt des Alls existiert er intra omnia. Dann aber ist er extra omnia als circumferentia omnium. Als innerstes Prinzip eint er und macht er alles lebendig,

centrum. nunc extra omnia, ut omnium circumferentia. intimus, ut omnia uniens, omnia vivificans. extimus ut omnia continens, fovens, lustrans. circummeans ut providens ac conservans. medius, ut omnia discernens et determinans. principium, medium et finis omnium rerum. Creaturae autem sunt veluti circulorum senarius neque abundans neque deficiens universi plenitudinem implens, qui a centro ad circumferentiam procedunt ut ime summeque omniumque ex parte participant. nam id naturam boni exprimit: se propagare ac communicare. quod quanto praestantius est, tanto magis sui consortium tradit. esto igitur primus circulorum a, secundus b et ita deinceps. quia tu (sc. Deus) es centrale et communissimum bonum, video a in se tui participem et b tui participem in se et hunc in modum de reliquis. et a participem tui esse in b et reliquis. immo et a participem esse et b et c et reliquorum. nam in communi bono concurrunt, haud ab simili modo quisquam timentium te et mandata tua custodientium particeps est omnium reliquorum. nam tu es omnium illorum commune bonum. — Folgende Figur gibt Faber zur Erklärung seiner Ausführungen:



Ähnlich wie Faber, nur knapper, formuliert Eckhart: Deus in rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic per ipsum omne ens est, et extimus, quia super omnia et sic extra omnia. Zitat bei E. Seeberg, Meister Eckhart, Tübingen 1954, S. 28.

als das äußerste hält er alles fest zusammen, nährt und erleuchtet, umsorgt und bewahrt er alles. Schließlich existiert Gott aber auch als der, welcher alles trennt und scheidet. Er ist also die Ursache der Individuation, die Einheit, somit der Ursprung der Vielheit. Kurzum: Gott ist principium medium et finis omnium rerum.

Die Kreaturen erfüllen das Universum (*plenitudo universi*), so daß die niedrigsten und höchsten Geschöpfe an allem Anteil haben und somit auch am *commune bonum*. Dadurch sind die Kreaturen untereinander verwandt, haben sie doch denselben metaphysischen Wesenskern — nam in *communi bono concurrunt* — und sie haben zugleich teil an dem Sein Gottes, der das *centrale et communissimum bonum* oder auch nur das *commune bonum* genannt wird<sup>32</sup>). Auf die hier dahinter stehende Seinslehre wird gleich eingegangen werden.

Faber hat diese Ausführungen in der in der Anmerkung beigegebenen Figur geometrisch dargestellt. Die Zeichnung ist nichts anderes als die schematisch-figürliche Reproduktion der plotinisch-kusanischen Metaphysik.

In diesem Zusammenhang darf auf das Gemeinsame dieser Weltdeutung mit dem Weltbild der Renaissance und der Weltanschauung des Humanismus hingewiesen werden. Diese Einheit des Kosmos, diese Zusammenschau von Natur und Geist, von Welt und Gott, wie sie Faber im Anschluß an Cues vertritt, ist auch für die Philosophie und Theologie der Renaissance, besonders in Italien, charakteristisch. Der Panpsychismus und naturalistische Vitalismus eines Paracelsus etwa zeigt deutlich die nahe Verwandtschaft und die Herkunft aus der plotinischen Metaphysik.

Freilich besteht nicht nur zwischen der mittelalterlichen „mystischen Theologie“ (E. Seeberg) und der Weltdeutung der Renaissance eine starke Strukturähnlichkeit, so daß K. Burdach, H. Thode u. a. mit Recht in der mittelalterlichen Mystik eine Hauptquelle für die Lebensstimmung und die Geisteshaltung des 14. und 15. Jahrhunderts sahen. Man darf nicht übersehen, daß die streng kirchliche Anthropologie etwa Augustins oder des

<sup>32</sup>) Das *commune bonum* ist wohl identisch mit dem Eckhartschen Begriff des *esse commune*.

Aquinaten, wonach das *lumen internum* (Augustin) und der intelligible Teil des Menschen (Thomas) göttlich bzw. mit dem Metaphysischen wesensverwandt sind, selber Ansatzpunkte für die Weltanschauung des *quatro-* und *quintocento* bot. Denn die Idee von der *scintilla animae* (Seelenfunken) wie auch die Vorstellung vom *lumen internum* und der Gottebenbildlichkeit der *pars intellectiva* im Menschen muß, säkularisiert, notwendig zur Autonomie des Intellekts gegenüber Tradition und Kirche führen<sup>33</sup>). Und sollte nicht außer den gewiß in erster Linie maßgebenden neuplatonischen Ideen jene thomistische supranaturalistische Lehre von der die Natur überhöhenden und vervollkommnenden Gnade eine unmittelbare Vorstufe sein zu jener Vorstellung einer einzigen, großen, alles umfassenden Einheit von Geist und Natur, von Schöpfer und Geschöpf?

Für Faber bedeutet diese Zusammenschau, daß er sich damit auf die Seite des Humanismus stellt. Das ist auch für seine Hermeneutik wichtig. Denn von hier aus wird die spirituale Gleichschau des Alten und Neuen Testaments verständlich. Das Evangelium ist nichts anderes als eine *nova lex*.

3. Hier ist ein kurzer Hinweis auf Fabers Ontologie am Platze. Denn die Gottesidee des Stapulensis kann letztlich nur von seiner Seinslehre her recht verstanden werden.

Gottes Sein, an sich transzendent und unbegreiflich, existiert zugleich in der Welt und ihren konkreten Dingen<sup>34</sup>). Von Gott gilt doch: *nam tu es a quo omnia / per quem omnia et in quo omnia, et rursum a te ad omnia descendit*<sup>35</sup>). Aus dem Einen (*unum*) ist alles „geflossen“ (*profluere*), und dies Eine hält alles zusammen<sup>36</sup>). So ist daher Gott das innerste Wesen jeder Kreatur. „*Intra omnia es, ut omnium centrum*“<sup>37</sup>). Das göttliche Sein ist

33) Von hier aus ergibt sich ein Einblick in die Strukturähnlichkeit sich scheinbar ausschließender Geistesströmungen wie Mystik, Renaissance, Nationalismus, Pietismus, Aufklärung, deutscher Idealismus, Romantik etc. — Die Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Geistes sind letztlich arg begrenzt.

34) Vgl. die Ausführungen im vorigen Abschnitt 2.

35) Quin. 177b. Siehe auch 184b u. 185a.

36) Quin. 195b: *unum enim est necessarium, unum rarissimum, unum preciosissimum a quo profluunt omnia et quod omnem astringit continet, salvatque multitudinem.*

37) Quin. 184b.

das esse in entibus, vita in viventibus, sensus in sensilibus, ratio in rationalibus und intelligentia in intellectualibus<sup>38)</sup>. Ähnlich heißt es von Gott, dem *summum et solum verum ens*<sup>39)</sup>, an anderer Stelle<sup>40)</sup>: *er ist ens entium und vita viventium*. So verleiht das Sein Gottes dem konkreten Sein erst das existentielle Moment. Das göttliche Sein ist das Lebensprinzip, denn wie Gott allem das Sein gibt, so schenkt er auch allem Lebendigem das Leben. *Nam ipse solus est omnium entitas et omnium vita*<sup>41)</sup>. Man wird bei diesen Ausführungen über Cues hinaus an das *esse a deo*, den vitalistischen, primär ungeformten Seinsbegriff Eckharts erinnert<sup>42)</sup> und damit erneut auf den theologiegeschichtlichen Zusammenhang Fabers mit der neuplatonischen Seinslehre der Mystik des 14. Jahrhunderts hingewiesen.

Die Materie hat daher eine doppelte Seinsweise: sie besteht aus *esse* und *non esse* oder *nihilum*, aus Unendlichkeit und Endlichkeit. So stellt sich jedes konkrete Sein, soweit es seinem innersten Wesen nach göttliches Sein ist, als ein Abbild der Unendlichkeit dar. Gott hat gleichsam jedem endlichen Sein ein *vestigium* seiner Unendlichkeit eingedrückt, so daß das Endliche als Bild der Unendlichkeit (*imago infinitatis*) anzusehen ist. Was am endlichen Sein unendlich und proportioniert ist, hat es von Gottes Sein. *At quod finita et disproportionata ex se et a nihilo habet et quatenus iam quaedam privatio est*<sup>43)</sup>. So kann

38) Quin. 177b: *nam tu es in entibus esse, in viventibus vita, in sensilibus sensus, in rationalibus ratio et in intellectualibus intelligentia*. — Die Einteilung in *sensus*, *ratio* und *intelligentia* entspricht der seit Boethius, den Viktorinern, und auch bei Gerson üblichen Psychologie von den drei Erkenntniskräften des Intellekts..

39) So z. B. Rm. 215a.

40) Quin. 187a: *Gott ist ens entium, vita viventium, sensus omnia permeans, ratio cuncta gubernans et intelligentia omnia sciens*.

41) Rm. 269a: *Ut deus omnibus dat esse, ita omnibus qui vivunt dat vivere. Nam ipse solus est omnium entitas et omnium vita*.

42) Vgl. E. Seebert, Meister Eckhart, Tübingen 1954, bes. S. 14 ff.

43) Quin. 202b: *sed quis tam purgatum tam validum tamque capacem et amplum praestare possit intellectum eloquio et aperto verbo tuo quodam-modo proportionatum, nisi tu qui ut tuae potentiae, sapientiae et bonitatis pari quoque modo tuae capacitatis infinitae in re finita imprimis vestigium adeo ut non tam finita quasi infinitae finita neque infinita quasi finitae infinita videatur? quippe quae ut bonitatis ita infinitatis imago. quod igitur infinita et proportionata apparet, a te (sc. domine) habet. at quod finita et disproportionata ex se et a nichilo habet et quatenus iam quaedam privatio est*.

Faber im Blick auf das Verhältnis von Gott und Welt einmal direkt sagen: Gott hat sich in der Schöpfung „abgemalt“<sup>44)</sup>. Auf die nähere Bestimmung dieser Bildidee werden wir jedoch bei der Christologie Fabers zurückkommen. Soviel ist jedenfalls hier schon deutlich geworden: mit dieser Abbild-Urbild-Lehre vertritt Faber das echt neuplatonische Prinzip der *analogia entis*<sup>45)</sup>.

So gilt es also festzuhalten: das Sosein existierte nicht ohne das esse in entibus. Ohne dies ungeschaffene — um es mit dem mittelalterlichen Begriff zu sagen — virtuelle Sein wäre die Materie nicht existenzfähig. Sie bekommt erst ihr existentielles Moment von dem Sein Gottes, denn Gott ist *entitas omnium, vita in viventibus*. Es ist evident, daß hinter dieser Lehre von der Doppelwertigkeit des konkreten Seins, ähnlich wie bei Eckhart, letztlich die neuplatonische bzw. sogar platonische Ideenlehre — d. h. wenn man Plato nicht nach Kant frisiert! — steht. Man erinnere sich etwa des Anfangs im Buche der göttlichen Tröstung von Eckhart<sup>45a)</sup>.

Die Frage nach dem Ursprung des non esse, des nihilum und damit der Sünde hat Faber, wie alle Neuplatoniker jeder Nüancierung, nicht beantworten können. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage kann ja auch gar nicht auf dem Hintergrund des emanatistischen Systems erwartet werden. Die Vielheit ist aus dem Einen herausgeflossen<sup>46)</sup> — ob auf Grund einer dem Einen innewohnenden Notwendigkeit, wird nicht gesagt —, daher gehören auch trotz aller Gegensätzlichkeit Gottheit und Welt zusammen. Obwohl sich Gott und Welt verhalten wie Eins zur

44) Quin. 200a: *Deus qui afflictis mederis et depressos erigis qui cum sis secundum te incomprehensibilis te per omnia pinxisti . . .*

45) Den Terminus selbst konnte ich bei Faber nicht feststellen.

45a) Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen. Hrsg. von Ph. Strauch, 2. Aufl. 1922, in Lietzmanns Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, S. 6 Zeile 23 ff.

46) Quin. 195b zu Psalm 119, 127: *Dici solet quanto res rarior, tanto precior. nam rari natura (est), multitudinem diffugit et se colligit ad unitatem. unum enim est necessarium, unum rarissimum, unum preciosissimum a quo profluunt omnia et quod omnem astringit, continet, salvatque multitudinem. Vgl. außer Quin. 184b u. 185a auch Quin. 177b: nam tu es a quo omnia per quem omnia et in quo omnia et rursum a te ad omnia descendit.*

Vielheit, wie simplex zu multiplex<sup>47)</sup>, so umschlingt und umfaßt dies eine eben doch die Vielheit<sup>48)</sup>.

Man mag also die Gottesidee Fabers anschauen wie man will, immer wieder wird der neuplatonische Grundriß transparent. Daher scheint mir die Darstellung des Dualismus in Fabers Gottesgedanken, wie Spieß sie gibt<sup>49)</sup>, nicht das Zentrum der Sache zu treffen. Von einem absoluten, streng durchgeführten Gegensatz zwischen Gott und Welt, göttlichem und endlichem Sein — wie das etwa bei Luther und Calvin der Fall ist —, kann nach allem bisher Gesagten bei Faber nicht die Rede sein. Bei Spieß dürfte die Tendenz, eine Verbindungslinie zwischen Faber und Calvin aufzuzeigen, zu einer einseitigen Interpretation der Gottesanschauung Fabers geführt haben. Nicht aus dem „scharfen“ Dualismusdenken entspringt etwa die „Jenseitsrichtung“ der Faberschen Frömmigkeit, sondern der transzendente Zug liegt mit im Wesen der neuplatonischen Mystik begründet<sup>50)</sup>. Fabers Anthropologie bestätigt und unterstreicht das. Es liegt eben im Wesen des emanatistischen plotinischen Systems und seiner Abbild-Urbild-Lehre, daß es sowohl die Diastase wie auch die Analogie betont und so Gegensatz wie Verwandtschaft in sich spannungsvoll verbindet.

4. Auf drei Vorstellungen Fabers mag hier noch hingewiesen werden, zumal sie in weiterem Zusammenhang mit der Ontologie stehen: es sind die Ideen von der Verborgenheit Gottes, vom *nunc aeternum* und der Seinsweise Gottes.

a) Wir sprachen bereits<sup>51)</sup> von der Transzendenz Gottes. Wie nun das transzendente Sein in seiner reinen Existentialität verborgen und unerkannt bleibt, so gilt dasselbe auch von seiner Begrenzung und Ausspaltung in das kreatürliche Sein. Gott bleibt auch der Unbekannte als der Immanente. Das „in-der-Welt-Sein“ Gottes ist keine Manifestation; Gott, seinem Wesen nach unverständlich, bleibt, obwohl er in allem Geschaffenen sich gleichsam

47) Quin. 202b.

48) Vgl. Anm. 46.

49) Spieß, Der Gottesbegriff des J. Faber-Stapulensis, Marburg 1930, S. 90.

50) Gegen Spieß, a. a. O. S. 103 ff.

51) Siehe oben S. 357 ff.

„abgemalt“ hat, unbegreiflich<sup>52</sup>). Gott ist in der Welt und doch zugleich nicht, er stellt sich dar im Sosein, jedoch verhüllt, weil er An-sich-Sein ist. Gott bleibt *deus absconditus*; er ist etwa durch seine Gebote und Verheißungen bekannt und doch unerkannt<sup>53</sup>). Gott gleicht einem König — um Fabers Beispiel zu zitieren —<sup>54</sup>), der einen Zauberring oder Edelstein trägt. Wenn er diesen mit der Hand umschließt, ist er keinem Menschen sichtbar, aber ein unsichtbarer Zuschauer von allem, was geschieht. So ist Gott allen Dingen und Menschen in verborgener Weise gegenwärtig. Ähnlich ist es mit Christus. Auch er als *verbum dei* bleibt trotz der Offenbarung verhüllt<sup>55</sup>). *Filius dei sapientia est in mysterio abscondita. In sacrificiis, in profetiis, in typis, in aenigmatibus et figuris manet abscondita, revelatur in carne, post revelationem etiam occulta*<sup>56</sup>). Wenn der König Herodes oder Pilatus und die Obersten der Juden Jesus als Gott erkannt hätten, dann — so heißt es zu 1. Kor. 2, 8 — hätten sie ihn niemals gekreuzigt. *Deus enim erat (ut ait Isaias propheta) vere Deus absconditus. Auch die Apostel hätten jene verborgene Weisheit nicht erkannt, wenn nicht der Geist Gottes ihnen die Geheimnisse Gottes (abditae et secreta dei) geoffenbart hätte*<sup>57</sup>).

52) Quin. 200a. Siehe Anm. 44.

53) Vgl. Quin. 196a zu Psalm 119, 129: *nonne admirabile est per ea ipsa (sc. testimonia) accedere ad inaccessibilem, cognoscere incognoscibilem, videre invisibilem? Tu enim es deus absconditus, qui cognitus etiam manes ignotus.*

54) Quin. 189a heißt es von Gott: *similis es regi (si qui unquam talis fuerit) gemmulam gestanti, quam cum manu claudit, nulli suorum est visibilis, omnium tamen factorum, probator proborum, et improborum reprobator. cui omnes sunt praesentes, ipse vero omnibus absens vel potius se absentans. haud modo dissimili dominator aeterne, cum vis te absentas, omnium spectator, probator, reprobator, et omnes semper tibi praesentes? verum tu tunc etiam omnibus praesens, sed occulte praesens. quid enim absentare aliud significet, quam te praesentem esse, sed occulte praesentem quod nulli potes abesse.*

55) Quin. 201b: *verbum dei ... temporibus suis mundo etiam revelatum mansit occultum.*

56) Rm. 145b.

57) Rm. 145b: *Deus enim erat, sed (ait ut Isaias propheta) vere deus absconditus. at quis potuisset illa cogitare, quae revelavit deus apostolis suis de sapientia illa abscondita, de hominum gloria et salute, nisi ipse per spiritum suum dignatus fuisset revelare? — Qui igitur spiritum dei habet abditae et secreta dei cognoscit, quantum illi superbono spiritui revelare placet. et qui hunc spiritum habet, spiritualis ac divinus homo est, qui vero hoc spiritu caret, animalis et humanus est.*

Diese Anschauung von der Verborgtheit Gottes, der auch als der geoffenbarte verborgen bleibt, hat nichts mit der Luthers gemeinsam. Bei Luther ist Gott der im Gegensatz zu unseren Sinnen wirkende und daher verborgene, für Faber ist der *Deus absconditus* der ferne Gott der mystischen negativen Theologie des Areopagiten und des Kusaners. Bei Faber ist der *deus absconditus* für den mit dem Heiligen Geist Begabten nicht mehr verborgen, bei Luther dagegen erkennt gerade der Gläubige Gott als den — wie in Christus, so immer — widervernünftig und im Unsinn wirkenden. Faber denkt von der plotinischen Metaphysik, Luther von der Inkarnation her.

b) Mit der Idee der Allpräsenz und Ubiquität Gottes hängt aufs engste die Vorstellung vom averroistischen *nunc aeternum* zusammen. Obwohl der Ausdruck selber bei Faber nicht vorzukommen scheint, berührt er doch die mit dieser Idee verbundene Vorstellung, wenn er ausführt: Gott ist der gegenwärtige und zugleich unbewegliche<sup>58)</sup>. Er ist immer im *nunc*, im Jetzt. Ein „vorher“ oder „später“ gilt daher nicht vom Schöpfer, sondern nur vom Geschöpf. Und wenn wir Menschen davon sprechen, daß Gott vorausweiß und vorausbestimmt, so soll damit Gott nicht irgendwie zeitlich eingeordnet werden. *In aeternitate non est quod deus praescivit aut praediffinivit prius et posterius, sed semper eodem modo et immutabiliter scit et diffinit, neque aliter unquam quam nunc; et si dicitur prae, prius, antequam aut aliquid simile, ut priusquam te formarem in utero, novi te, dei duratio, sed creaturae prioritas aut posterioritas respicitur: scit igitur et praescit in deo penitus idem, et definit et praedefinit et reliqua id genus*<sup>59)</sup>. Die zeitliche Bedingtheit des Menschen kommt also in dieser Redeweise von „vorher“ oder „nachher“ im Blick auf Gottes Handlungen zum Ausdruck. Ob Faber ein deutliches Bewußtsein davon hatte, daß das Dasein des Menschen mit dem Zeitlichsein identisch ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Sein literarischer Zusammen-

58) Quin. 197a: *a nullo commutatur quia ipsa (sc. facies dei) omnino immutabilis est.*

59) Rm. 126a. Schreibweise von *definire* etc. genau nach dem ersten Druck.

hang mit Cues und daher auch indirekt mit Eckhart legt diese Vermutung nahe, so daß die geistesgeschichtliche Linie, die Eckhart und Heidegger verbindet, auch über Faber gehen würde.

c) Als was existiert nun Gott? Welches ist das Sein Gottes? Die Antwort ist nicht eindeutig zu geben. Aristotelische, neuplatonisch-augustinische und kusanische Definitionen laufen nebeneinander her. Überhaupt ist diese Verbindung von philosophischer Seinslehre und mystischer Theologie für Faber charakteristisch. Bald existiert Gott als der unbewegliche und unveränderliche, der alles andere treibt und bewegt, bald ist er das absolute bonum, das communissimum bonum<sup>60)</sup> oder ipsum beneficium<sup>61)</sup> und daher Zentrum und Quelle alles Guten. Dann aber wird Gott auch das Licht genannt, das alles erleuchtet<sup>61a)</sup>. Schließlich ist Gott das esse schlechthin, das ens entium, das innerste Lebensprinzip, also bestimmtes, qualifiziertes Sein<sup>62)</sup>, das, selber verborgen, allem konkreten Sein erst Existenz verleiht.

## II. Anthropologisches.

Fabers Lehre vom Menschen ist bereits durch die Gottesanschauung festgelegt. Die Frage: Was ist der Mensch? ist durch die Gottesvorstellung bereits indirekt beantwortet. Hier sei nur auf folgendes hingewiesen:

1. Wir gehen von der sphärisch-räumlichen Gottesvorstellung aus. Darnach ist ja Gott „in-über“ der Kreatur, um *Przywaras* Begriff anzuwenden. Jede Kreatur steht daher in metaphysischer Verwandtschaft mit dem göttlichen Sein, sie ist als ein Geschöpf Gottes auch ein Abbild Gottes, das nach dem göttlichen Urbilde gestaltet ist<sup>63)</sup>. Die neuplatonische Imagoidee und letztlich die Ontologie sind also für die Anthropologie Fabers bestimmend.

60) Quin. 41a. 184b u. 185a.

61) Quin. 185b.

61a) Rm. 124b. Quin. 195b. 196a.

62) Rm. 269a.

63) Quin. 152b: Der Mensch ist eine imago ad divinam effigiem efformata. Rm. 167a: omnis homo quia dei creatura est, et dei imago; fidelis autem omnis, non solum quia dei creatura, et imago diligendus sed et quia ex regeneratione, dei filius factus, quia Christi membrum, quia frater, eundem cum omni fidei Christum patrem habens.

2. Zur näheren Definition der Imago-Vorstellung sei es hier gestattet, der systematischen Darstellung vorzugreifen und die Christologie unter diesem Gesichtspunkte zu streifen.

Wenn der Mensch eine Imago Dei ist, wird die Besonderheit und Einzigartigkeit der Menschwerdung Gottes in Christus in Frage gestellt. Faber versucht nun diese Schwierigkeit durch die übrigen im Mittelalter z. B. bei Eckhart und Pseudobonaventura<sup>64)</sup> schon üblich gewordene Unterscheidung von imago und ad imaginem zu umgehen.

Christus ist seiner göttlichen Natur nach forma dei, seiner menschlichen Natur nach forma hominis. Nun ist aber der Mensch eine divina imago et similitudo laut Gen. 1, 26 faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Dies trifft auch auf Christus seiner menschlichen Natur nach zu. Auch er, der in veritate et exemplari (Urbild) deus ist, stellt als Mensch eine similitudo et figura dar. Der Mensch, der eben nur menschlicher Natur ist, ist — wie alles Geschaffene — lediglich Figur, Symbol, Typus, Exempel. Erst wenn Christus wiederkommen wird, werden die Gleichnisse und Symbole ein Ende haben. Im Himmel gibt es keine Symbole, sondern nur die Urbilder, die symbolorum veritates<sup>65)</sup>. Hier wird erneut der stark neuplatonische Charakter des Faberschen Systems sichtbar. Vor dem Sosein liegt das Ansichsein, vor dem Sichtbaren das Unsichtbare als Existenzgrund.

Christus nun als imago dei unterscheidet sich von der imago creaturae, insofern und insoweit er immer zugleich forma dei, also Hypostase Gottes ist. Die Kreatur dagegen tritt bloß als Figur — nuda figura — auf, während Christus vera et exemplaris figura et imago genannt wird. Als solche ist Christus mit Gott „konsubstantiell“<sup>66)</sup>. So ist Christus Urbild, exemplar oder archetypus, die Kreaturenwelt aber Abbild, exemplum oder

64) E. Seeberg, Meister Eckhart, a. a. O. S. 16 und Pseudo-Bonaventura in Bonaventura, Opera, Paris 1867, Bd. 9 S. 217 f. u. 305.

65) Rm. 228a: Auf der Erde gibt es nur typi. Exemplaria autem sunt in coelis. ergo revera res publica nostra in coelis est quae autem in terra est, symbolica est. Vgl. 229 a u. 252b: omne autem lumen huius vitae quantumcumque sit, typus est. Alterius autem vitae non amplius typus, sed verum lumen.

66) Rm. 235a.

typus<sup>67</sup>). Sachlich ist damit dieselbe Unterscheidung wie die von *imago* und *ad imaginem* vorgenommen.

3. Die kosmologische Metaphysik fordert eine wenn auch nur ansatzweise vertretene Metapsychologie. Hat alles kreatürliche Sein lediglich Bildcharakter, so gilt das auch von der Seele. Sie ist ein Abglanz des wahren Lebens selber (*vestigium vitae*). Denn das Leben in dieser Welt ist nur gleichnishaft und an die Zeit gebunden. *Quamdiu ergo in hoc mundo vivimus / anima nostra nondum vivit / utpote quae nondum sit suae vitae coniuncta; sed in similitudine futurae vitae vivificat corpus*<sup>68</sup>). Die Seele als die Spur einer anderen Welt ist ein Widerschein des göttlichen Geistes. Daher steht sie auch im Gegensatz zu dem vergänglichen Fleisch und ist unsterblich. *Exterior homo noster, caro; interior, anima immortalis*<sup>69</sup>). Und genau so wie die Seele, so ist auch der menschliche Geist (*mens*) zur göttlichen Abbildlichkeit geformt<sup>70</sup>).

Es ist verständlich, daß von hier aus eine lutherische „*totus homo-Idee*“ unmöglich ist und auf diese Weise die Brücke zur Anthropologie der Mystik und der Lehre vom Seelenfunken geschlagen wird.

Neben die echt griechisch-platonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele tritt bei Faber die übliche kreatianistische Auffassung<sup>71</sup>), welche die auf die Seele angewandte Abbild-Urbild-Theorie unterstützt.

4. Wo von einer metaphysischen Verwandtschaft der Seele die Rede ist, kann nie die Sünde das Wesen des Menschen ausmachen. Hier ist die Sünde ihrer Vollmacht über den *ganzen* Menschen entkleidet. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn bei Faber die Sünde in erster Linie negativ als Schwachheit, Fehler und Mangel

67) Rm. 112a u. 225a: ... in Christo non est nuda similitudo, non est nuda figura ut in nobis, sed similitudo vera et exemplaris figura, immo quae est veritas et archetypus. nam Christus homo, vere deus est.

68) Quin. 205a, Quin. 61a (zu Ps. 38, 9): in hoc mundo non est veritas vitae hominis sed quaedam umbra, quoddam vestigium et tenuis imago in comparatione ad eam vitam quam finita peregrinatione habiturus est apud deum.

69) Rm. 185a.

70) Quin. 55a: ... mentes vestrae ad divinitatis similitudinem efformatae ...

71) Rm. 119a: non enim animam ab Adam, sed a deo accepimus.

definiert wird <sup>72)</sup>. Delictum enim (ut quod privatio est, negatio et non ens) debile et inefficax (sc. est); gratia vero habitus, affirmatio et ens, valida et efficax <sup>73)</sup>. Sünde ist also non esse. Sie hat nicht das Wesen des ganzen Menschen ergriffen, sondern sie gleicht einer durch die Verbindung mit dem Fleisch verursachten ansteckenden Krankheit <sup>74)</sup>, morbus et contagio carnis. Denn das Fleisch des Menschen ist nicht grundverderbt, sondern „schwach“. Peccatum est carnis infirmitas <sup>75)</sup>. Nur die Schwäche des Fleisches hat Adam vererbt, Unglaube hingegen, Ketzerei u. dgl. sind nicht von den ersten Menschen „in die Sterblichen hineingesät“ <sup>75a)</sup>. Sünde ist also keine im Wesen des Menschen begründete Macht, sondern nur ein Delikt, eine Grenzüberschreitung, transgressio divinae legis, obliquitas et deflexio a rectitudine viae <sup>76)</sup>. Dabei wird das göttliche Gesetz schon durch die Verletzung der justitia humana naturalis (— die Konkordienformel würde dafür justitia civilis sagen —) übertreten. Denn die natürliche Gerechtigkeit existiert als Abbild und Abglanz der göttlichen. So schließt die göttliche Gerechtigkeit die menschliche in sich ein. Daher kann Faber sagen: wer die justitia naturalis et humana verletzen wird, der wird auch die justitia divina nicht erfüllen <sup>77)</sup>. Man merkt: hier wird der Begriff „Sünde“ durch Einordnung in menschlich-natürliche Kategorien entwertet. Das Wesen der Sünde erschöpft sich aber nicht in der Verletzung der justitia naturalis, auch dann nicht, wenn letztere — wie dies bei Faber der Fall ist — Abbild der justitia divina ist. In dieser Zuordnung der justitia humana naturalis zu der justitia divina

72) Rm. 118a: peccatum est carnis infirmitas. Rm. 119a: nam deus et peccatum, esse et non esse, vita atque mors contraria sunt. Vgl. ähnlich Glossa ord. Migne, P.L. 113, 851 P(Aug.).

73) Rm. 112a.

74) Rm. 118a. 119a..

75) Rm. 118a: ergo ut peccatum est carnis infirmitas, ita spiritus est sanitas mentis. haec a deo omni menti insita, illa ab Adam omni carni ... inseminata. Quin. 182a: Gott ... miserearis servorum tuorum volentium quidem sed ob infirmam naturam suam non ut te decet tibi servire valentium. Siehe auch Rm. 120a.

75a) Rm. 118a.

76) Quin. 174b: iniquitas est quaedam obliquitas et a rectitudine viae tuae deflexio, quae non tua neque a te est, domine, sed a nostra imperfectione.

77) Quin. 6a.

zeigt sich die typisch humanistische Vorstellung der Einheit von Natur und Geist, Gesetz und Evangelium, eine Zusammenschau, die einerseits den Geist „vernaturt“ und daher das Evangelium „vergesetzlicht“ und andererseits die Welt „vergeistigt“. Bei der kusanischen, humanistischen Weltdeutung Fabers ist daher im Grunde nirgends Raum für eine eigene Existenz des Bösen. Die negative Bestimmung des Sündenbegriffes ist eine logische Folge der Gottesidee bzw. der sie begründenden Ontologie.

Gelegentlich klingt eine positivere Begründung des Begriffes der Sünde an. Das Vertrauen auf die eigene Kraft und den Eigensinn — das ist Sünde und das charakteristische Kennzeichen des Unfrommen<sup>78)</sup>. Die Überschreitung der göttlichen Gebote ist immer eine Folge des menschlichen Egoismus. Hier scheint also mit einer wirklich vorhandenen selbständigen Macht im Menschen gerechnet zu werden. Die Sünde wird aber dabei nicht habituell und substantiell oder statisch wie im Mittelalter verstanden, sondern als eine falsche Willensrichtung des Menschen gedacht<sup>79)</sup>.

### III. Soteriologisches.

1. Die Zentralfrage der christlichen Theologie lautet: Warum und an welchem dogmatischen Ort wird die Inkarnation notwendig? Von jeher sind darauf zwei verschiedene Antworten gegeben worden.

Die erste Antwort lautet: Sünde und Inkarnation fordern einander. Gott wird Mensch um des sündigen Menschen willen. Dabei betont man bald mehr die objektive Gedankenreihe der Versöhnung (Anselm), bald mehr die subjektive der Erlösung und Heiligung (Abaelard) oder beide Anschauungen werden miteinander verbunden (Thomas und Luther).

Die zweite Antwort besagt: Die Inkarnation erfolgt aus innergöttlicher Necessität. Es liegt im Wesen Gottes, sich im Endlichen darzustellen. Das ist z. B. die Antwort des Kusaners wie die jeder neuplatonischen Theologie, jeder kosmologischen Metaphysik und jedes naturalistischen Vitalismus. Hier wird der biblische

78) Quin. 61a. 140b. Rm. 115b.

79) Rm. 125b: *aversio* statt *conversio*.

Inkarnationsgedanke philosophisch umgedeutet und schließlich aufgehoben.

Bei Faber sind beide Antworten mehr oder weniger deutlich zu erkennen. Zunächst wiederholt er die orthodoxe, traditionelle Lehre von Christus und seinem Werk<sup>80)</sup>. Dazu kommt nun die Verflüchtigung der Inkarnation als Faktum durch die oben bereits erwähnte Imagospekulation. Der fleischgewordene Gott, Christus, wird dadurch Symbol und Typus für uns. Hier bedingt die Inkarnation nicht erst das Abbild-Urbild-Verhältnis zwischen Christus und Gott, sondern aus der primär feststehenden Bildtheorie folgt die Inkarnation. Letztlich steht also die neuplatonische Metaphysik und Ontologie Pate, ja diese fordert geradezu die Inkarnation.

Gott geht als Christus aus seiner Transzendenz und Weite heraus. Die Kreaturenwelt ist das Abbild dieses Urtypus. Und Christus ist als das *verbum divinum* das Exemplar (nicht exemplum) jeder Kreatur. Seiner angenommenen menschlichen Natur nach stellt er sich als *summitas et caput omnis creaturae, creatura (ut sic dicam) increata et creator creatus*<sup>81)</sup> dar. Es liegt dabei ganz in der Linie des apophatischen Gottesgedankens, wenn Faber die göttliche Hypostase Christi stark betont. *Filius, secundum dispensationem carnis, subiectus erit; secundum autem divinam hypostasin et dei formam cum patre regnans super omnia ut filius dei, qui deus est, in omnibus sit omnia, in deo deus et regnans super omnia, et in creaturis creatura et deo subiectus ut creatura, sed quae omnis creature caput, et omnis creaturae summitas et initium est; quomodo enim initium non est, quod primum omnium est et (ut sic dicam) creatura increabilis et creator creabilis? Et quomodo non erit in omnibus omnia, qui*

80) Rm. 111a: *per mortem Christi deleta sunt peccata nostra, i. e. Christo pro nobis dimissa et condonata et etiam nobis in eodem dimittuntur et donantur, quoties delinquimus et poenitentia duce per veram fidem ad ipsum recurrimus et per resurrectionem eius, post peccatorum dimissionem, justificatio nobis in eo data est, i. e. ei pro nobis, quam sequitur pax ad deum et reconciliatio, ut aeternam cum Christo accipiamus hereditatem, quam in hoc mundo in spe possidemus, in altero autem in aeternorum bonorum fruitione. in Christo enim est omnium peccatorum remissio, in Christo est omnium justificatio, in Christo est omnium reconciliatio.*

81) Rm. 211b. 172b: *creatura increabilis et creator creabilis.*

erit omnium bonitas, omnium vita, omnium amor, pax omnium, salus, felicitas, et gloria? Et haec omnia eminenter et supereminenter, finite et infinite, quippe qui in infinito finitus est, et infinitus in finito. Nam cum infinitus in infinito sit, et finitus in finito (nam deus in deo et creatura in creatura) non esset omnia in omnibus, si etiam in infinito non esset finitus et in iis quae finita sunt infinitus<sup>82)</sup>. Spieß sah wohl richtig, wenn er beobachtete, daß bei Faber der Transzendenzgedanke auch in der Christologie betont wird<sup>82a)</sup>.

Schließlich zeigt sich ein humanistischer Zug in der Christologie Fabers. Christus ist der große Lehrer und Weise. Er gibt Gebote (mandata), eine neue Lehre und ein neues Gesetz (nova lex et doctrina). Sein Mund kündigt divina an und lehrt die *recta praeceptio vitae*<sup>83)</sup>.

2. Auch die Rechtfertigungslehre ist bereits durch die Gottesanschauung vorgezeichnet. Die Frage: Wer macht den Anfang in der Erlösung, Gott oder der Mensch? wird von Faber deutlich und bestimmt dahin beantwortet: Gott ruft den Sünder nicht auf Grund von Werken, sondern aus Gnade und Barmherzigkeit<sup>84)</sup>. Auf das Verdienst des Menschen kommt es nicht an. Rechtfertigung ist eine Tat Gottes<sup>85)</sup>. Wie das Licht von der Sonne, so kommt die Rechtfertigung von Gott. Und wenn Paulus von *Justitia* und *Justificatio* spricht, so hat man darunter nach Fabers Meinung die Gerechtigkeit zu verstehen, die Gott *sola gratia* gibt<sup>86)</sup>. Daher gilt die Rechtfertigung für jeden und ist nicht an das Tun des Menschen gebunden<sup>87)</sup>. Das klingt

82) Rm. 172b.

82a) a. a. O. S. 96.

83) Quin. 77b.

84) Quin. 41a. 42a. 53b. 59a. 61b. 152b. 41b: o hominum creator et redemptor noster benignus et justus est et ob benignitatem et iustitiam suam *solum* non quia quisquam meritus sit instruet peccatores et ad rectam vitae normam revocavit... Rm. 107b. 126a. 202a. 129a: non igitur ex operibus salutem attingere possumus, sed dei electione et gratiam illam attingimus. et qui quaerunt ex operibus illam, caeci manent, id operibus tribuentes quod debetur gratiae, id sibi quod deo.

85) Rm. 106a: solus enim deus est qui hanc iustitiam per fidem tradit, qui sola gratia ad vitam iustificat aeternam.

86) ib.: et in Paulo cum iustitiam et justificationem audis, hanc (sc. iustitiam fidei) praesertim intellige.

87) Rm. 108b.

zunächst sehr lutherisch und könnte dazu führen, in Faber einen Vorreformatoren zu sehen, der das sola gratia vorweggenommen habe und dessen Theologie somit reformatorische Züge aufweise<sup>88)</sup>. Diese Ansicht wird aber, wie wir sehen werden, durch das Festhalten Fabers an der thomistischen Gnadeninfusion, durch stark synergistische Züge in der Gnadenlehre und durch den Glaubensbegriff korrigiert.

Wie wird der Mensch der Rechtfertigung teilhaftig? Zunächst taucht die alte thomistische Anschauung von der Rechtfertigung als einem physischen Akt auf: die Gnade wird dem Menschen eingegossen. *Ex operibus et observationibus veteris legis non justificatur homo, sed per solam fidem Christi infunditur justificatio*<sup>89)</sup>. Eine Erweichung gegenüber Thomas muß allerdings darin gesehen werden, daß offensichtlich die Infusion nicht mehr allein an die Sakramente gebunden ist, die für Faber lediglich Symbole sind<sup>90)</sup>, entsprechend der neuplatonischen Grundlegung seines Systems.

Aber die Gnadeneingießung erfolgt erst unter bestimmten Voraussetzungen. Denn die Rechtfertigung ist, obwohl reine Tat Gottes, an die Werke und den Glauben gebunden. Während bei Luther Glaube und Rechtfertigung austauschbare Größen sind, bricht hier bei Faber das neuplatonische Stufenschema hindurch, so daß die Rechtfertigung dem Glauben übergeordnet wird. Glaube und Rechtfertigung sind nicht gleichzusetzen. Von hier aus erklärt es sich, wenn Faber den göttlichen Akt der Rechtfertigung der *immortalitas*, *glorificatio*, *Christiformitas* und *diviniformitas* zuordnet<sup>91)</sup>. Rechtfertigung ist im Grunde dasselbe wie *vita aeterna* und daher wesentlich ein erst zukünftig wirksames Ereignis. *Deus ... sola gratia ad vitam justificat aeternam*<sup>92)</sup>.

88) Daß man früher so dachte, lese man bei Spieß, a. a. O. S. 17 ff. nach.

89) Rm. 200b.

90) Rd. 108b. 114a. u. ö. Siehe S. 421 dieser Arbeit.

91) Rm. 102b: *ut enim a sole illuminatio, sic a deo iustificatio, glorificatio, immortalitas et Christiformitas.*

92) Rm. 106a.

Gott rechtfertigt sola gratia. Welche Funktionen erfüllen dann die Werke und der Glaube und wie verhalten sie sich zur Rechtfertigung?

a) Konsequent lehnt Faber die Möglichkeit einer Rechtfertigung auf Grund der guten Werke und der *justitia legalis* ab. Trotzdem weiß er mit einem sich oft wiederholenden und die Kernfrage umgehenden Beispiel die Notwendigkeit der *bona opera* zu sichern. Die Werke sind dem Öffnen der Augen zu vergleichen<sup>93</sup>). Gleich wie der, der die Pupille nicht enthüllt, *a sole non illuminatur, hunc in modum si quis bona non operatur, a deo non justificabitur*. Aber an diesem *defectus justificationis* ist dann nicht Gott, sondern der Mensch schuld<sup>94</sup>). Genau so wie die Hinkehr zur Sonne noch nicht dasselbe ist wie die Erleuchtung durch die Sonne<sup>95</sup>), so sind auch die Werke nicht mit der Rechtfertigung zu identifizieren, sondern die Werke sind eine notwendige Vorstufe zur Rechtfertigung, so wie das Öffnen der Augen eine notwendige Vorstufe des Sehens ist. Damit ist der transzendente Gott letztlich doch an das Handeln der Menschen gebunden und die *sola gratia*-Lehre illusorisch, ein Widerspruch, der bei der Prädestinationslehre noch deutlicher hervortritt und von Faber ebensowenig wie von den Nominalisten gelöst werden konnte. *Bonorum praeparatio non est justificatio, sed praeparatio ad divinam justificationem et divinitatem*<sup>96</sup>). Dies stimmt nach Faber<sup>97</sup>) mit Röm. 2, 13 überein. Dort laute der Text ja nicht: die Täter des Gesetzes sind gerechtfertigt,

93) Rm. 102b: *et ut revelatio pupillae non est solis illuminatio, sed solum quaedam praeparatio ad illuminationem et ad quandam oculi soliformitatem, ita bonorum operatio non est iustificatio, sed praeparatio ad divinam iustificationem et divinitatem.*

94) *ib.*: *et quemadmodum si quis non revelat pupillam, a sole non illuminatur, hunc in modum si quis bona non operatur, a deo non iustificabitur, non quod hic iustificationis defectus a deo pendeat, sed a nobis, cum adversis tum impraeparatis ad divinam iustificationem suscipiendam. si quis enim sponte a sole se avertit et oculos claudit ne solis illuminationem spectet, hic illuminationis defectus non a sole, sed ab eo, qui se avertit ...*

95) Rm. 108a: *sed fallitur qui ipsam oculi ad solare iubar conversionem dicit esse illuminationem et multo magis qui collyriorum opera et multiplices oculorum purificationes credit esse illuminationem.*

96) Rm. 102b.

97) *ib.*

sondern es heißt: sie werden gerechtfertigt. So werden die Werke als Vorbereitung auf die Rechtfertigung benötigt.

Die Werke erhalten und vermehren aber auch die Rechtfertigung<sup>98)</sup>. Man wird an die Epigonen Luthers im majoristischen Streit erinnert. Das alte Problem von Rechtfertigung und Heiligung steht hier im Hintergrunde und Faber glaubt auf diese Weise den systematischen Ort, an dem er das Tun des Menschen als heilsnotwendig einbauen kann, gefunden zu haben.

Werke als Vorbereitung, Werke als Erhaltung, Werke als Vermehrung der Rechtfertigung — damit ist die sola-gratia-Lehre entscheidend entwertet. Man wird dabei Faber nur gerecht, wenn man bedenkt: es liegt ganz in der Linie der neuplatonischen Grundlegung, wenn einerseits die Kluft zwischen Gott und Mensch durch das sola gratia, und andererseits die Vorbereitung und Disposition des Menschen betont wird, weil das neuplatonische System ja gerade den Gegensatz zwischen Gott und Welt und doch zugleich auch die innerste Verwandtschaft zwischen beiden umschließt.

So muß gesagt werden: wir sind Kooperatoren für unsere Rechtfertigung. An uns liegt es zwar nicht, zu bewirken, daß die göttliche Gnade schneller, kräftiger und intensiver in uns „einfließt“, aber unsere Aufgabe ist es, uns fähiger und aufnahmebereiter zu machen für die infusio iustitiae dei<sup>99)</sup>. Gewiß, unser Wille allein ist ohne Hilfe Gottes zum Guten untüchtig<sup>100)</sup>, aber wir müssen arbeiten und praeparare quantum in nos est<sup>101)</sup>. Bene agere — das heißt se praeparare ad gratiam dei<sup>102)</sup>. Dabei ist es völlig gleich, ob dies praeparare quantum in se esse (facere quod in se est) altkirchlich und nominalistisch gedacht oder auf der

98) Rm. 106b: at fortasse dicit quispiam, si non iustificamur ex operibus legis, ergo frustra operamur. nequaquam frustra. nam si non operamur ubi adest operandi facultas ac opportunitas, perdimus iustificationis gratiam et multo magis si contraria et vitiosa operamur: *operandum igitur est quodcunque bonum possumus, etiam instanter, ut iustificationem retineamus et non solum retineamus, sed etiam augeatur in nobis.*

99) Rm. 127b.

100) Quin. 177b.

101) Quin. 192b.

102) Rm. 98a.

mystisch-spiritualen Anschauung von Seelenfunken aufgebaut wird. Die Lehre vom Seelenfunken ist ja doch letztlich nichts anderes als die spiritualistische Umdeutung des traditionellen *facere quod in se esse*. Luthers Vorstellungskreis von dem Christen als dem *cooperator dei* hat mit dieser Auffassung Fabers nichts zu tun. Denn für Luther bewirkt gerade erst die Rechtfertigung, daß der Christ durch den Glauben zum „Mitarbeiter Gottes“ wird. Was also bei Luther Folge der Rechtfertigung ist, das fordert Faber als Voraussetzung derselben. Faber vertauscht Ursache und Wirkung.

Was von den Werken im Verhältnis zur Rechtfertigung gesagt wurde, das gilt auch vom *G l a u b e n*. Auch er bildet eine, wenngleich höhere Stufe zur Rechtfertigung. Vergleicht man die Werke mit dem Öffnen der Augen, so entspricht der Glaube der Hinkehr der Augen zur Sonne<sup>103</sup>). Aber auch diese Hinkehr ist nicht mit der Rechtfertigung identisch. Daher gilt für den Glauben wie für die Werke: *neque fides, neque opera justificant, sed praeparant ad justificationem*<sup>104</sup>). *Purgant igitur opera legis, fides convertit, justificatio illuminat, opera, tenebrosa purgatio, fides, applicatio, justificatio, munditia illuminans et omnia serenans*<sup>105</sup>). Das neuplatonische Stufenschema *purgatio, conversio, illuminatio* leuchtet hier hindurch und bestimmt das Verhältnis von Werken, Glauben und Rechtfertigung.

So sind Glaube und Rechtfertigung nicht korrespondierende Begriffe. *Non quisquam sic ex fide justificatur, ut fides ipsa justificatio sit ut neque opera*<sup>106</sup>). Vielmehr ist es so: *fides praecedit, sequitur autem justificatio*<sup>107</sup>). Der Glaube steht wohl

103) Rm. 108a: *sed fallitur, qui ipsam oculi ad solare iubar conversionem, dicit esse illuminationem et multo magis qui collyriorum opera et multiplices oculorum purificationes credit esse illuminationem. haec tamen illuminationi remotiora, illa vicinior. et gratia et beneficium solis est quod illuminantur oculi, non conversionis oculorum, non operum. haec in symbolo opera sunt legis, illa fides est, sed radius desuper a sole vibratus, justificatio est.*

104) Rm. 107a.

105) Rm. 108a.

106) Rm. 107a.

107) ib. 107b.

der Rechtfertigung näher als die Werke<sup>108)</sup>, aber der Glaube ist nicht dasselbe wie die Rechtfertigung. Das legt — so meint Faber — auch der Text „ex fide“ nahe; denn erst auf Grund und in Folge des Glaubens werden wir gerechtfertigt<sup>109)</sup>.

b) Dies führt uns auf die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Es ist zugleich für den Glaubensbegriff charakteristisch, wenn das Verhältnis von Glauben und Werken durch ein „mehr — weniger“, magis — minus umschrieben wird. *Ex fide justificamur quemadmodum ex operibus: ex his remotius, ex illa vicinius: haec minus illa magis necessaria*<sup>110)</sup>. Denn auf Grund von Werken ohne Glaube wird keiner gerechtfertigt. Hingegen das Umgekehrte ist möglich, wie die Geschichte vom Schächer am Kreuz zeigt<sup>111)</sup>. Denn erst der Glaube formiert die Werke für die göttliche Gerechtigkeit. *Ut lumen colorum forma ita fides (sc. forma) operum divinae justitiae. Tolle lumen et si color materialis sit / non proficit tamen ad visionem. Tolle fidem: neque omnia opera ad aeternam proficient salutem / sed perpetuis manebunt in tenebris*<sup>112)</sup>. Daher formuliert Faber: *Opera sunt praeparantia et purgantia viam: fides autem ut terminus et aditus quidam divini ingressus*<sup>113)</sup>.

Das Verhältnis von Werken und Glauben wird weiterhin durch Fabers Versuch verdeutlicht, Paulus und Jakobus zu vereinigen. Paulus und Jakobus, sagt er<sup>114)</sup>, haben gegen zwei verschiedene, einseitige Fronten gekämpft. Wenn Jakobus von opera spricht, dann meint er die der justificatio folgenden Werke. Überhaupt sieht Jakobus die Werke nur als adminicula (Hilfsmittel)

108) Rm. 126a: *fides tamen (ut dictum est) iustificationi vicinior quam opera*. Vgl. Anm. 105.

109) Rm. 107a.

110) *ib.* Ebenso Rm. 126a.

111) Rm. 106b.

112) Quin. 6a.

113) Rm. 107a.

114) Rm. 108a: *Duae sectae olim erant: Prima confidentium in operibus, ut quae sententia eorum sufficerent ad justificandum. Secunda confidentium in fide, nihil opera curantium. hanc confutat Jacobus apostolus, illam Paulus. Et tu (si spiritu sapis) neque in fide, neque in operibus, sed in deo confide, et primas partes assequendae a deo salutis, fidei tribue ex Paulo, et opera fidei adiunge ex Jacobo.*

an, um die Rechtfertigung zu bewahren bzw. erst zu erlangen. Glauben und Werke gehören zusammen wie das Leben und der Atem als das Zeichen des Lebens. Erst einem durch Werke lebendigen Glauben folgt die Rechtfertigung, genau so wie ein auf die Sonne gerichtetes gesundes Auge erleuchtet wird. Wie der Atem das Anzeichen von Leben ist, so sind auch die *sequentia opera* ein Beweis für die Existenz des Glaubens. *Similiter et opera quae fidem sequuntur, vivae fidei signum sunt, ut spiritualis et halitus noster signum vitae*, so heißt es im engen Anschluß an die Gedanken des Jakobusbriefes<sup>115</sup>). So erhielten z. B. die Katechumenen in der urchristlichen Kirche Unterricht über das, was sie vor und nach der Taufe zu tun hatten, denn das in der Taufe Erhaltene sollten sie *per sequentia opera in puritate et nitore* bewahren<sup>116</sup>). Das ganze Problem scheint somit bei Faber auf die thomistische Lehre von der Formierung des Glaubens durch die nachfolgenden Werke hinauszulaufen<sup>117</sup>).

c) Fabers Glaubensbegriff ist nicht einheitlich. Der Grundzug ist der synergistische Glaubensbegriff der Mystik. Glaube ist hiernach kein Geschenk Gottes, sondern eine innere Tat des Menschen, eine affektive Bewegung des Menschen auf Gott hin, so wie es die „mystische Theologie“ (E. Seeberg) fordert. Schon die Bestimmung des Glaubens bei Faber als eine Hinwendung des Menschen zu Gott (*conversio*)<sup>118</sup>) und die Einordnung des Glaubens in das Stufenschema weisen darauf hin. Diese Beobachtung tritt einem auch bei Fabers Beispiel vom Schächer am Kreuz entgegen. Der Schächer wurde *sola fide* ohne *opera legis* gerechtfertigt, weil „er mit festem Glauben glaubte“ (*cum firma fide crederet*), daß Christus der König wäre. Das feste Vertrauen des Schächers war eben die Tat des Schächers, der die

115) Rm. 109a. — Vgl. Jac. 2, 26.

116) Rm. 107a: *Opera igitur sunt ut praeparantia et purgantia viam. fides autem ut terminus et aditus quidam divini ingressus. Et ideo maiores nostri in primitiva etiam ecclesia catechizabant (id est instruebant) neophytos in fide, quid ante regenerationis lavacrum et quid post facturi essent, ut ipsi praeparatum invenirentur supervenientis trinitatis habitaculum, quod et amplius ab ea sanctificatum per sequentia bona opera in puritate et nitore conservarent.*

117) Diese Lösung etwa auch bei Ficino. Vgl. W. D r e ß, Die Mystik des Marsilio Ficino, S. 201 ff. Siehe auch Jac. 2, 22.

118) Rm. 108a. Vgl. auch Rm. 124b. 125a u. b.

Rechtfertigung folgen konnte<sup>119</sup>). Was ist dies anders als das sola fide und sola gratia der Mystik? Man lehnt die opera carnis ab, um an ihre Stelle die opera spiritus zu setzen<sup>120</sup>!

Daß Fabers Glaubensbegriff in engem Zusammenhang mit dem der Mystik steht, wird weiterhin deutlich durch das Fehlen des lutherischen solo verbo wie auch durch die Betonung und Bewertung des kontemplativen Intellekt gegenüber dem aktiven. Ersterer kann zur Ekstase führen, in der das divinum silentium, das „göttliche Schweigen“ und die „hohe Ruhe“ eintreten<sup>121</sup>). Von einer solchen Grundhaltung aus hindert es Faber daher auch nicht, den Glauben als eine sacra contemplatio divinatorum und meditatio divinae legis zu umschreiben<sup>122</sup>). So bleibt der Glaube immer ein durch die mystische Technik erworbenes oder zu erwerbendes Gut des Menschen.

In diesen mystischen Glaubensbegriff ordnet sich gut die gelegentliche Definition des Glaubens als Licht ein, das den Weg der zu Gott hinführenden Gebote erleuchtet<sup>123</sup>). Dagegen wird die göttliche Erleuchtung durch die Gnadeninfusion oder die geistliche Schau Gottes (cognitio spiritualis) höher als der Glaube gewertet. Über dem Gläubigen steht der Spirituale als das Instrument Gottes. In und mit ihm wirkt Gott, und erst ein solcher vermag spiritualia und caelestia zu sehen<sup>124</sup>). Dies ist der systematische Ort, an dem die pneumatische Exegese Fabers

119) Rm. 106b.

120) Rm. 151a: si enim filii Israel in figura in immolatione paschatis sui exierunt Aegyptum, tanto magis nos verum pascha habentes, debemus exisse hunc mundum, et sequi agnum nostrum immaculatum in montibus aeternitatis, qui pascitur inter paradisi lilia, donec aspiret dies sine nocte aeternus; quem *operibus spiritus* solum sequi possumus non operibus carnis.

121) Quin. 198b: Intellectus activus solum humanum aut non multo supra rerum divinarum suscitatur amorem. at contemplativus si excellit ducit ad extaticum et divinum intrat silentium altamque quietem.

122) Quin. 61b: sed quaeres quo pacto quis fide pascatur in hoc mundo? non alio modo crediderim quam meditatione divinae legis et sacra divinatorum contemplatione.

123) Quin. 174a: et via qua in hoc mundo ad te ambulat anima, mandata tua sunt; et lumen quo illuminatur via illa, fides tua. Auch die Rechtfertigung wird mit der illuminatio verglichen, vgl. Rm. 108a.

124) Rm. 225a zu Phil. 2, 15: deus est qui voluntatem illam et actum effectumque pro beneplacito suo in nobis operatur, *nos autem dei instrumenti sumus*. neque enim oculus caelestia videt, nisi coelum in eo operetur ...

ihre Begründung findet. Und hier leuchtet auch schon die Instrumentlehre Luthers auf, nach der der Gerechtfertigte Mitarbeiter Gottes ist, wenngleich die spezifisch lutherischen Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre fehlen.

Wie wenig der Glaube die eigentliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen herstellt, zeigt die Zusammenstellung von *fides* und *mandata dei*. Der Glaubensbegriff, wie er einem bei Luther begegnet, ist hier zu einem sehr sublimen Akt des Menschen entwertet. *Iusti: diffinuntur fide et adimpletione divinatorum mandatorum. Oder iustitia: fides et mandatorum divinatorum custodia. Injustitia: tum infidelitas tum mandatorum dei praevaricatio*<sup>125</sup>). Neben dem Glauben steht die Erfüllung der Gebote, neben dem Evangelium das Gesetz. So ist der Glaube auch nur eine Stufe auf der Leiter, die in den Himmel führt. Das zeigt sich ebenfalls in der Vorstellung Fabers von der dreifachen Manifestation Gottes: *per fidem, per contemplationem und per apertam et sine velamento cognitionem*. Hier wird dem Glauben die unterste Stufe zugeteilt und hinzugesetzt: *prima manifestatio purgat / secunda illuminat et tertia perficit. Prima est incipientium, secunda proficientium et tertia perfectorum atque consummatorum*<sup>126</sup>). Deutlicher kann das neuplatonische Stufenschema nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Schließlich findet sich bei Faber ein mehr augustinisch bestimmter Glaubensbegriff, nämlich eine vielleicht aber auch nur durch den Text veranlaßte Trennung von Glauben und Liebe<sup>127</sup>). Diese Unterscheidung fügt sich gut in den Stufenbau des Faberschen Systems ein. Der Glaube ist nicht die eigentlichste Funktion, in der sich das Verhältnis Gott — Mensch verwirklicht. Das Ende und Ziel ist die vom Menschen vorbereitete, von Gott realisierte Beschenkung des Menschen mit der Rechtfertigung und dem ewigen Leben. Der Glaube hat hier also lediglich vorbereitenden Charakter (ähnlich wie bei Augustin und den Franziskanern), denn dem Glauben wird die Kontemplation und die geistliche Schau übergeordnet.

125) Beide Stellen Quin.. 1b zu Ps. 1.

126) Quin. 123a.

127) Rm. 111.

Fragen wir noch nach dem Hintergrund der Faberschen Rechtfertigungslehre, so muß man wohl auf zwei Motive, auf ein religiöses und ein philosophisch-neuplatonisches hinweisen.

a) Das erstere Motiv darf im gloria dei-Begriff Fabers gesehen werden. Es geht in der Rechtfertigung um die Ehre Gottes. Wir haben bereits festgestellt, daß das Schema: Reinigung, Hinwendung zu Gott und Erleuchtung das Verhältnis von Werk, Glaube und Rechtfertigung bestimmt. Die Rechtfertigung selbst wird als unmittelbarer, autoritativer Akt Gottes angesehen. Daß dieser Akt freilich letztlich doch an das Tun des Menschen gebunden ist, haben wir uns schon deutlich gemacht. *Justificationis gloria deo danda est qui iustificat, non opera*. Wer anders denkt, verherrlicht den Menschen und nicht Gott<sup>128</sup>). *Qui meritum defendit, hominem respicit; qui gratiam, respicit deum*<sup>129</sup>). Paulus zeigt gerade, daß die Rechtfertigung von Gott kommt und nicht vom Menschen. *Quare nullus in se et in suis operibus gloriari debet tanquam et eis salvari possit, sed in solo deo, in livoribus Christi et sanguine eius gloriandum est*<sup>130</sup>).

Irgendwelche Beziehungen Kalvins zu Faber Stapulensis kann ich bei dieser Betonung der gloria dei trotz Spieß<sup>131</sup>) nicht erkennen, da gerade Faber und Calvin in dem für den Begriff

128) Rm. 107b u. 108a: Paulus ad iustificationem primas et vicinas partes dat fidei, neque esse vult (quod aliqui putant) in operibus confidendum, tanquam possint ex illis iustificari, et qui operatur, ex operibus sit iustificatus, quasi opera iustificent. Non ita est, sed iustificationis gloria deo danda est qui iustificat, non opera. Illi se respiciunt, Paulus autem deum respicit. Illi se glorificant, Paulus deum. Illi in se gloriantur et tument, Paulus in deo gloriatur e tin se humiliat... Illos scientia humana degravat carnali sensui innitentes, Paulum divina scientia elevat, suum quidem sensum deserentem et spiritui innitentem. Omnia et omnem laudem refert Paulus in deum, illi in hominem. Ebenso auch Rm. 108b.

129) Rm. 158a. Auch 129a: qui gratiam confitetur, deum honorat, et deum attendit; qui debitum quaerit, se ipsum honorari vult. Denn es gilt: non igitur ex operibus salutem attingere possumus, sed dei electione et gratiam illam attingimus. Et qui quaerunt ex operibus illam, caeci manent, id operibus tribuentes quod debetur gratiae, id sibi quod deo.

130) Rm. 106b. Andere Beispiele siehe bei Spieß, a. a. O. S. 72 ff. Cf. ebenda das S. 79 zitierte Bild Fabers vom miles christianus, der seine Krone, mit der Gott ihn krönte, vor Gott niederlegte, um Gott die Ehre zu geben.

131) a. a. O. S. 117 f. 120 ff. 181 ff.

der Ehre Gottes so entscheidenden Problem der Prädestination auseinandergehen und gerade hier das Interesse Fabers an der Ehre Gottes auffällig zurücktritt. Spieß sieht richtig, daß der gloria dei-Gedanke bei Faber mit der Idee der Majestät und Allmacht verknüpft ist, aber er hat dabei m. E. nur den einen Pol der neuplatonischen „mystischen Theologie“<sup>132)</sup> Fabers bemerkt. Die kusanische Gottesidee des Stapulensis weiß nicht nur um die Transzendenz, sondern auch um die Immanenz Gottes. Einerseits ist Gott jenseits der Schöpfung in überweltlicher Ferne, andererseits aber ist er zugleich das innerste Seinsprinzip aller Dinge. Das ist die im Wesen des Neuplatonismus liegende Paradoxie. Bei einer Interpretation des Faberschen gloria dei-Begriffes darf man daher dreierlei nicht übersehen:

Erstens: Der gloria dei-Gedanke wird abgeschwächt und entscheidend eingeschränkt durch die Anthropologie. Der radikale, Kalvins System kennzeichnende Bruch zwischen Gott und Welt, der „qualitative Unterschied“ zwischen Zeit und Ewigkeit ist ja gerade bei Faber infolge seiner Ontologie nicht vorhanden.

Zweitens: Dadurch, daß die Prädestination, wie wir gleich sehen werden, in die Präsenz umgedeutet wird, ist der gloria dei-Gedanke unterminiert.

Drittens: Der Faberschen gloria dei-Vorstellung fehlt das Korrelat: Gottes Zorn. Darauf hat Spieß selber hingewiesen<sup>133)</sup>.

b) Das zweite Motiv zur Rechtfertigungslehre des Stapulensis dürfte die Abbild-Urbild-Theorie bilden. Genau so wie der Mensch nur gut ist durch das Teilhaben am commune bonum, wie er nur lebt durch das belebende Sein Gottes und wie er nur wahr spricht durch die Wahrheit Gottes<sup>134)</sup>, so wird er auch gerecht nur durch Gott. Wie es im Wesen der Sonne liegt zu leuchten, so auch im Wesen Gottes zu rechtfertigen, da Gott die justitia

132) Cf. Anm. 8.

133) a. a. O. S. 80 ff.

134) Quin. 182a: sicut esse et non esse, ita veritas et falsitas, et a te qui vere es, verum, et a non esse, falsum ... ideo si in ore eius (sc. servi domini) verum est, non est suum sed domini sui verbum qui veritas.

ipsa ist<sup>135</sup>). Gleichwie in der Ontologie die Existenz des konkreten Seins erst ermöglicht wird durch das esse a deo, so wird auch die Existenz des Gerechten erst möglich durch die Gerechtigkeit selber, also durch Gott. Nicht nur das konkrete Sein ist abhängig vom Sein Gottes, sondern auch der Gerechte von der Gerechtigkeit. Das Sein Gottes verhält sich zum konkreten Sein wie die Gerechtigkeit zum Gerechtfertigten. Ich glaube sagen zu dürfen, daß hier nicht nur die Abbild-Urbild-Theorie und die neuplatonische Ontologie fruchtbar, sondern darüber hinaus platonische Ideengrundlegung sichtbar wird.

3. Das ganze Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen wird noch einmal bei der Frage der *Prädestination*, besonders im Anschluß an Römer 9, aufgerollt. Gerade von hier aus läßt sich ein guter Einblick in das Fabersche Denken tun, entwickelt doch hierbei Faber seine Theologie in nuce. Die Lösung des Problems ist die seit dem Nominalismus erneut üblich gewordene: die Prädestination wird in die Präsenz umgedeutet und damit aufgehoben<sup>136</sup>). Vielleicht hat Faber diese „Lösung“ von Pico übernommen, den er in Italien kennenlernte und bei dem er hörte<sup>137</sup>). Röm. 9, 10 ff. wird daher in diesem Sinne erklärt: Jakob war gut und gehorsam, Esau aber böse und ungehorsam. *Et haec semper deus praegnovit, et illum dilexit, hunc vero odio habuit. Sed horum dilectionis et odii non opera causae, sed illius praescientia ...*<sup>138</sup>).

Die Umdeutung der Prädestination in die Präsenz setzt die Annahme eines liberum arbitrium des Menschen voraus. Gott will, daß der Mensch sich frei entscheidet<sup>139</sup>). Zwar kann der

135) Rm. 102b: quid enim sol aliud vult quam illuminare? et deus quid nam aliud quam iustificare, cum ipse nulla proportione magis iustus sit, quam sol lucidus? est enim ipsa per se justitia.

136) Dies sieht Spieß, a. a. O. S. 51 ff., nicht.

137) Vielleicht hat er diese „Lösung“ von Pico, bei dem er in Italien hörte und lernte. Vgl. P u s i n o, Z.K.G. 44. S. 532 ff.

138) Rm. 124a: et ille (sc. Jacob) sua sponte bonus et obediens evasit, hic (sc. Esau) vero sua sponte malus, relutans et inobediens. et haec semper deus praegnovit et illum dilexit, hunc vero odio habuit. Etc.

139) Rm. 124b: ad hoc enim et angelis et hominibus liberum fecit (sc. deus) arbitrium, ut ex libertate bene operantibus, misericordia eius et gratia eius cognita sit, male autem operantibus cognita sit justitia et potentia.

Mensch nur dann gut handeln, wenn er sich zu Gott hinwendet, aber gerade diese Hinkehr zu Gott unterliegt seiner Entscheidung. Diese *conversio* besteht aus dem *praeparare quod in se esse* und aus dem Glauben, wie bereits schon deutlich wurde<sup>139a</sup>). Faber bringt hier das „Wachsgeleichnis“, um das Verhältnis zwischen dem göttlichen und menschlichen Anteil zu veranschaulichen. *Ut enim caera soli conversa liquescit, amota autem ex se et in se induratur ac rigescit: sic qui ad deum convertitur mollescit ad bonum, qui autem se avertit, in et ex se frigescit et induratur. Est enim mens omnis caera et deus sol*<sup>140</sup>). Gottes Wille ist daher auch nie Ursache des Bösen. Irgendwelche Seinskausalität besteht zwischen Gott und dem Bösen nicht<sup>141</sup>). Faber kennt somit nichts von dem großartigen lutherischen Gedanken einer metaphysischen Nezesität, der alles unterworfen ist. Nein, Gott will, daß man frei (*libere*) gut handelt. *Ideo non inducit tibi ad bene agendum necessitatem et multo minus ad male agendum*<sup>142</sup>). Fabers Gott ist unter dem Einfluß der kusanischen Koinzidenz-idee zu sehr in die Transzendenz gerückt, so daß die Erwählung Gottes an das Handeln des Menschen gebunden ist. Die gleiche Beobachtung macht man auch bei dem Nominalismus. Gottes Transzendenz gibt dem Menschen mehr Handlungsfreiheit und auf diese Weise wird indirekt Gott zu einem abstrakten fernen Ziel, das letztlich der Mensch mit seinen Werken und seinem Glauben bestimmt. Der Kernsatz Fabers lautet: *numquam nisi conversi electi dicimur*. Und diese Hinwendung ist eben unsere Sache (vgl. das Wachsbeispiel). Diese freiwillige Hinkehr zu Gott als die unumgängliche Voraussetzung zur Annahme bei Gott wird schon durch das Wesen Gottes gefordert. In Gott gibt es keine Veränderung. Dies ist der philosophisch-aristotelische wie auch neuplatonische Ansatzpunkt für die Argumentationen Fabers. Denn in Gott koinzidieren Wollen und Nichtwollen, Wissen und Nichtwissen, Erwählung und Nichterwählung, Liebe

139a) Siehe S. 379 f. dieser Arbeit.

140) Rm. 124b.

141) Rm. 125a: *tua voluntas, tui peccati et tuae indurationis per se causa est et non dei voluntas, nisi forte per accidens et permissive causam dicere velis, sed hoc non est esse causam*.

142) Rm. 125a.

und Haß<sup>143</sup>). *Idem enim in conversis appellatur dilectio, in aversis odium.* Wenn Esau sich zu Gott hingewendet hätte gleich wie Jakob, wäre jener Haß Gottes eben Liebe gewesen<sup>144</sup>). Zwar wendet sich Faber energisch gegen den Gedanken einer Selbsterwählung<sup>145</sup>). Er betont, daß die *conversio* nicht mit *praedestatio* identisch ist. Die Prädestination wirkt allein Gott. Man erinnere sich an denselben Vorgang in der Rechtfertigungslehre Fabers. Auch die *justificatio* ist ein alleiniger Akt Gottes, dem die Werke und der unbedingt notwendige Glaube vorausgehen müssen. Man wird sagen dürfen: bei Faber steht das Interesse, Gottes Autorität und Allmacht zu wahren, in Spannung zu dem Interesse an einem freiwollenden Menschen. So lehrt Faber auf der einen Seite, Prädestination ist ein Akt des Gottes, in dem Haß und Liebe identisch sind und daher keine Veränderung bei der Erwählung des Menschen stattfindet, andererseits aber wird betont, daß die Erwählung durch Veränderung im Menschen, durch seine gläubige Hinkehr zu Gott, hervorgerufen werde<sup>146</sup>). Diese Spannung zwischen dem Anspruch Gottes und dem frei

143) Rm. 125b: ... in deo velle et nolle absolute coincidunt, quare et electio et non-electio, scientia et nescientia, neque aliquam haec in deo mutationem dicunt, sed in nobis.

144) Rm. 125b: si certe Esau se convertisset ad deum sicut Jacob, odium illud, erat dilectio. idem enim in conversis appellatur dilectio, in aversis odium. Neque Jacob quia voluit aut cucurrit, id est, operatus est, iustificatus est, sed iustificationis illius causa, sola dei bona voluntas, misericordia et clementia, ut solus sol illuminationis causa, non oculi ad solem se convertentes, et si cooperentur, aliud tamen quam illuminationem operantur. cooperatus etiam est Jacob se convertens et hanc deo gloriam donans, sicut scriptura dicit: date gloriam deo super Israel, id est magis etiam quam Israel, qui credunt ex operibus iustificari. In nobis igitur non electio, electio et contra, in Iudaeis electio nunc non-electio, et vocatio abiectio dicitur, et haec mutationem circa nos et circa eos, nullam vero in deo dicunt.

145) Rm. 128b: sed inefficax est ad hoc ipsum nostra voluntas, nostra electio, nostra opera, dei autem electio efficacissima et potentissima immo sola quae salutem nobis et facere et donare potest. ergo cum convertimur, nostra conversio non facit electos, sed dei voluntas, gratia et electio etsi nunquam nisi conversi, electi dicimur.

146) Diese Auffassung hat nichts mit der Bonaventuras gemeinsam, der ebenfalls eine Veränderung im Menschen fordert, wenn der unveränderliche Gott einen Menschen, den er früher verwarf, annimmt. Diese Veränderung ist aber bei Bonaventura keine Tat des Menschen, sondern „ein durch einen Akt Gottes in dem Menschen erschaffenes donum“. Siehe R. Seeberg, Dog. Gesch. Bd. III, 2 (1915), S. 405.

entscheidenden Menschen ist letztlich das Thema jeder mystischen Theologie. Das Fabersche System ist ein solcher Versuch, den Gottesgedanken in kosmologischen Spekulationen ganz zu Ende zu denken — wo sollte da noch Raum für das menschliche Wollen sein? — und doch gleichzeitig die menschliche Freiheit und sittliche Verantwortung zu wahren. Letzteres ist aber auch nur möglich auf Grund einer metaphysischen Ontologie, die das menschliche Sein zum Teilhaber des göttlichen Seins erhebt. Der Gott außer und über dem Menschen steht hier in einem verborgenen Gegensatz zu dem Gott im Menschen.

#### IV. Ethisches.

Von der kosmologischen Gottesidee aus waren an sich zwei Wege zur Begründung einer Ethik möglich. Um es schlagwortartig zu sagen: der humanistisch-mystische und der spinozistische. Wenn Gott alles in allem ist, so sind die Menschen Träger metaphysischer Qualitäten und tragen einen guten Kern in sich, der nur auf Weiterentwicklung wartet — dies ist der humanistische Weg. Wenn aber Gott alles in allem in der Tat ist, bleibt auch wieder kein Raum für kreatürliches Eigensein, d. h. auch kein Raum für eine andere Ethik als nur beschreibende und angewandte Psychologie — das ist der Weg Spinozas. Faber schlägt den humanistischen Weg ein. Der Mensch wird hier als Träger eines göttlichen Seins und so als freiwillendes Wesen fähig, sich durch sittliches Handeln einerseits und durch die Beihilfe Gottes andererseits weiter zu entwickeln. Fabers Weg zu Gott geht nicht durch Bruch, auch nicht durch den Tod des Mystikers. Der Weg zu Gott ist vielmehr — ganz humanistisch-gesetzlich — durch Gottes Mandate vorgezeichnet. An die halte man sich und vertraue im übrigen auf Gott. Hieraus entwickelt sich bei Faber ein gesetzlicher Zug, der sich in der ganzen Theologie auswirkt. Die uns bereits bekannte Zusammenstellung von fides und mandata, die Anerkennung der justitia humana (naturalis) als ein Teil der justitia divina (Quin. 6a) u. a. weisen auf dieses gesetzliche Moment hin.

Der konstitutive und zentrale Gedanke für Fabers Ethik ist die *Imitatio*-Idee. Er zeigte sich damit wieder ganz als ein Mann seiner Zeit. Faber scheint diese Vorstellung von den italienischen Humanisten, besonders von Pico übernommen zu haben, den er laut eigenem Zeugnis in Italien aufsuchte<sup>147</sup>). Auch die Brüder vom gemeinsamen Leben und die *devotia moderna*, die er in Köln kennenlernte<sup>148</sup>), dürften hier nachwirken.

Wie Pico so gelangt auch Faber von der *corpus mysticum*-Vorstellung aus zum Imitationsgedanken. Die Glieder sollen sich

147) Z.K.G. 1925/44 S. 541: Lefèvre bezeugt: cuius viri (i. e. Joh. Pici) videndi illectus amore ... me gloriol Italiam petiisse. (Comm. in Arist.)

Picos Einfluß auf Faber darf nicht überschätzt werden. Inwieweit Faber auch noch von anderen italienischen Humanisten beeinflusst wurde, vermag ich nicht zu sagen. Gerade im Blick auf die *Corpus mysticum*-Idee und die Imitationslehre muß ja festgestellt werden, daß diese Vorstellungen zur Zeit des Stapulensis geläufig waren.

Soweit ich sehe, sind es vor allem die folgenden Motive, an die Faber anknüpfen konnte: 1. Die *Corpus mysticum*-Idee. So heißt es in Picos *duodecim regularum Epitome ad bene vivendum*: Es ist töricht zu glauben, in den Himmel kommen zu können, außer durch Kampf gegen Fleisch, Teufel und Welt sicut et *caput nostrum Christus non ascendit in caelum nisi per crucem. Nec debet servi conditio melior esse conditione domini* (ib. 3. Regel). Auch aus Picos Auslegung des 16. Psalms geht z. B. aus der Erklärung zu Vers 10 b hervor, daß wir Glieder am Leibe Christi sind. Die Worte des 10. Verses seien in erster Linie von Christus zur verstehen, *secundario intelligi possunt de nobis in quantum sumus membra christi*. (So in der einzelnen kurzen Auslegung des 16. Ps.)

2. Aus der Haupt-Glied-Vorstellung ergibt sich folgerichtig das Ziel der *Conformität* mit Christus. Und diese Gleichförmigkeit mit Christus, dem Urbild, wirkt sich in einem Leben der Nachfolge Jesu aus. Der Kampf gegen das Fleisch und die Welt ist nicht nur zu ertragen, sondern sogar zu wünschen solum ut conformemur christo deo et domino nostro. Diese Worte zeigen uns auch, daß Christus für Pico keineswegs etwa nur der weise Lehrer bedeutet. Wie wirkt sich diese Conformität mit Christus, „unserem Gott und Herrn“ aus? In allem Tun, bei Hochmut oder Zorn habe man den gekreuzigten Christus, seine Marter, seine Knechtsgestalt, seine Liebe, seine Demut und Sanftmut vor Augen. Ja, es ist sogar so: *discurrendo per singula invenias nullam esse passionem quae te christo aliqua ex parte conformen non efficiat* (4. Regel des zit. Epitoma).

3. Wie die humanistischen Theologen des 15. Jahrhunderts, so deutet auch Pico die Prädestination in die Präsenz um (vgl. Pusino, a. a. O. S. 535). Seine Anthropologie und sein Sündenbegriff bleiben im Rahmen der in Humanistenkreisen üblichen Auffassungen. Man vergleiche hierzu z. B. Picos Auslegung zu Ps. 16, 7, wo die mittelalterliche Lehre von den zwei Teilen des Menschen — *ratio* und *sensualitas* — wiederholt wird.

148) Z. f. hist. Theologie 1852, Heft 1 S. 1 ff. Vgl. Comm. ad col. 4, 7 ff., auch ad 1. Thess. 4, 15.

ihrem Haupte gleichformen. Oportet enim membra totius corporis ad caput habere conformitatem, alioqui monstrosus esset. Haec autem conformitas, in caeteris ratio et proportio dicitur, in Christi autem corpore, Christiformitas<sup>149)</sup>. Die corpus mysticum-Idee liegt also der Imitationsidee zugrunde. Dazu tritt die Exemplar-Vorstellung. Wir sollen Abbilder unseres Urbildes Christus werden. Infolge der rational-moralischen Auffassung der imitatio wird so der Exemplar-(Urbild-)Gedanke der Christologie in eine Exemplum-Idee umgebogen. Christus ist dann in Wirklichkeit nicht mehr unser Urbild, sondern unser Vorbild, ein Ideal, dem wir zustreben sollen. Diese Imitation besteht im freudigen Erleiden von Verfolgungen um Christi willen. Sonst ist es keine rechte Nachahmung. Neben der praktischen Imitation gibt es eine contemplative und meditative, die man erreicht, wenn man sich mit ganzer Devotion der Seele in Christus versenkt<sup>150)</sup>. Die Imitation erstreckt sich auf das ganze Leben. Was man auch immer tut und denkt, Christi Reinheit, seine Unschuld, seine Herzensdemut und die Einfachheit seines Lebens ohne List und voll Liebe zum Nächsten ahme man nach<sup>151)</sup>. So stellt sich Faber ganz wie Pico die Imitation oft buchstäblich, „rational“ vor<sup>152)</sup>.

Neben dieser mehr äußeren Nachfolge<sup>153)</sup> kennt Faber auch eine verinnerlichte Imitation. Ist erstere gut, so letztere besser quae est in imitatione misericordiae, benignitatis, spiritualis humilitatis, mansuetudinis, longanimitatis... et felix qui in utrisque (sc. imitationibus) digne potest Christum imitari, et

149) Rm. 237b.

150) Rm. 178a: in duobus imitamur Christum deum nostrum et regem nostrum. primum in tolerandis passionibus, i. e. pressuris et tribulationibus pro nomine eius et id cum gaudio, alioqui non imitaremur eum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta. Secundo cum a pressuris liberamur aut non assunt, tota animi devotione ferimur in eum qui liberat nos et consolatur nos... Hier findet sich also beides: rationale und neuplatonische Imitation. Siehe zu Anm. 154.

151) Rm. 97b.

152) Rm. 121b: Habitat autem deus in iis, qui in hoc mundo student se Christo conformare dum vixit in mundo et qui conformes erunt gloriae eius. Gloria enim in hoc mundo est *Christo assimilari dum vixit in hoc mundo*, sicut gloria in altero erit Christo assimilari glorificato.

153) Vgl. die vorige Anm.

intus et foris fieri Christiformis<sup>154</sup>). Einen Ausdruck dieser verinnerlichten, mystischen oder neuplatonischen Imitationsidee darf man z. B. auch in der Vorstellung finden, daß der Tod der Gerechten, d. h. der Imitatoren Christi<sup>155</sup>) kein Adamstod mehr ist (ex obligatione Adae), sondern durch die Nachfolge Christi verursacht wird. Die Gerechten sind jetzt nicht mehr Schuldner, sondern Nachfolger des Todes Christi<sup>156</sup>), also in seinen Tod hineingegangen.

Die Imitationsethik formt eine neue Stellung zum Leid. Gewiß kennt und betont Faber auch die pädagogische Wirkung des Leides. „Leiden und Bedrängnisse stärken die Geduld und die Geduld macht bewährte Menschen, deren Hoffnung immer mehr wächst“<sup>157</sup>). Leid, Schmerzen, Not und Tod sind aber nicht nur Prüfungen und Erziehungsmittel Gottes, sondern sie zeichnen das Leben aus, in das jeder Christförmige hineingestellt wird. Leiden und Schmerzen werden in einem solchen Leben nicht durch die Konkupiszenz verursacht. Hunger, Durst, Kälte, Hitze, Müdigkeit und Schmerzen sind vielmehr „unschädliche Leiden“, die nicht aus der Schwäche des Fleisches, sondern ex Christi imitatione hervorgehen<sup>158</sup>). In diesen Gedanken stimmt Faber mit Picos Anschauungen überein<sup>159</sup>). Vorbedingung aller Nachfolge bleibt die Demut (humilitas), die zugleich eine wichtige Voraussetzung der Faberschen Exegese darstellt. Wir werden darauf zurückkommen.

Das Ziel der Nachfolge ist also die Konformität mit Christus, die z. B. Paulus und den Heiligen zugeschrieben wird. Dabei wird die imitatio bald wörtlich als Nachahmung, bald geistlich als

154) Rm. 238b. Vgl. Anm. 150!

155) Quin. 168b: „commendatio justorum“ i. e. imitantium Christum dominum.

156) Rm. 113b: Christus stand nicht unter dem Zwang des Sterbens. mortuus est pro obligatis, ut nos ab obligatione liberaret. So starb auch Maria nicht ex obligatione primi parentis, sondern ex imitatione filii sui, ut in hoc Christiformis esset, et consularetur omnes justos posteros, qui ex imitatione christiformiter moriuntur, et non amplius ex obligatione Adae, et haec est mors justorum, in hoc ipso feliciores, quod Christi mortem imitantur, futurae etiam resurrectionis consortes.

157) Vgl. Rm. 111a.

158) Rm. 118a.

159) Vgl. Pico zu seinen „12 Lebensregeln“: Regel 3.

innere Nachfolge Jesu verstanden. In die Gleichförmigkeit mit Christus dürfte die „Freundschaft“ mit Gott eingeschlossen sein <sup>160</sup>), ein Ziel, das auf dem Wege über humilitas, clementia, apatheia und aequanimitas <sup>161</sup>) zu finden ist.

Der Unterschied zu Luther liegt auf der Hand. Die Christförmigkeit ist unsere Gerechtigkeit, aber — und da besteht der fundamentale Gegensatz zu Luther — eben eine vom Menschen und keine von Gott bewirkte. An Stelle der rationalen Imitation betont Luther, daß überhaupt jeder Gläubige eo ipso von Gott her und ohne eigene Mitwirkung das Christusschicksal erleidet. Luther betont immer wieder, daß die Glieder Anteil am Leiden wie auch an der Herrlichkeit des Hauptes haben.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf Fabers Beurteilung des Gesetzes. Das Gesetz dient einmal als Vorbereitung auf die Rechtfertigung, ohne selbst zu rechtfertigen. Es ist ein Heilmittel für die an der Sünde Erkrankten. Non igitur lex loco promissorum data est, sed solum ut praeparans, ut potiones et diaetae, quibus perfecta sanitate non amplius opus est. Lex vetus data est, ut infantium in rudibus literarum elementis paedagogus, qua ubi virilis perfectaquam aetas advenit, non amplius est opus <sup>162</sup>). Den lutherischen usus elenchthicus kennt Faber nicht. Zu dem usus paedagogicus tritt der primus usus legis, nämlich das Gesetz als Naturgesetz. Wer den Dekalog erfüllt, erfüllt auf diese Weise das Naturgesetz <sup>163</sup>). Dies Zehn-Gebote-Gesetz ist dem Menschen von Gott unverderbt ins Herz geschrieben. Wir haben es zu befolgen, nicht weil es Naturgesetz, sondern weil es uns von Gott befohlen ist <sup>164</sup>). Hier überwiegt also das religiöse Motiv das humanistisch-stoische.

160) Quin. 182b: ... cautione, diligentia et humilitate favor domini conciliatur et amicitia.

161) Vgl. Rm. 167b und Dörries in Z.K.G. 44 S. 554 f. — Diese Ideale teilt Faber mit allen Humanisten bis hin zu Calvin. Man vergleiche z. B. Reuchlin, dessen Rudimenta Faber benutzte, im Vorwort zu den Bußpsalmen, Stuttgart 1512, a 4: quando namque tranquillitas menti et pax corpori deest, quid aliud est? si non inferorum et tartari poena est.

162) Rm. 202b. Ebenso auch 115a.

163) Rm. 102b: Quid enim aliud est scripta lex, decalogum praeceptorum continens, nisi legis naturae expressio?

164) Evangelienkommentar 210b.

## B.

### Fabers Auslegungsprinzipien.

#### I. Die Bedeutung und der Inhalt der Schrift.

Fabers besonderes Interesse an der Schrift mag man schon an einem äußeren Datum ablesen: an seiner Übersetzung der Vulgata in das Französische. Diese allerdings sich zunächst nur auf das Neue Testament erstreckende Übersetzung vom Jahre 1523 — die Übersetzung der Vollbibel folgte 1530 — geht auf eine bereits zur Zeit Karls VIII. von dessen Beichtvater Johann de Rely angefertigte Vulgataübersetzung<sup>1)</sup> zurück, während wieder Fabers Übersetzung von Olivetanus bei seiner von der reformierten Kirche sanktionierten Bibelübersetzung benutzt wurde<sup>2)</sup>. Die Tatsache der Übersetzung allein reicht jedoch nicht aus, Fabers inneres Interesse an einer Bibel in der Volkssprache zu begründen, denn schließlich hätten ihn auch nur philologische und humanistische Motive dazu führen können. Ausdrücklich weist ein Prolog einer auf Fabers Übersetzung von 1530 zurückgehenden französischen Bibel vom Jahre 1541<sup>3)</sup> darauf hin, daß die vorliegende Übersetzung nicht für Kleriker, sondern für die Laien, für die einfachen Mönche und Eremiten hergestellt sei, um ihre Seelen mit göttlichen Geschichten zu nähren und schlichte und unwissende Menschen zu belehren. Damit wird der Meinung Fabers Ausdruck gegeben. In beredten Worten weiß er für die Notwendig-

1) Vgl. hierzu das Epistre exhortatoire zum 2. Teil des N.T. und Z. f. hist. Theologie 77, S. 67 ff. — Über Fabers Abhängigkeit von J. de Rély vgl. Laune, La Traduction de l'Ancien Testament de Lefèvres d'Étaples, 1895. S. 23 ff. Ebenda auch über das Verhältnis zur vulgata und dem Psalter. gallic.

2) Z. f. hist. Theologie, a. a. O. S. 215 ff.

3) Vgl. die Exemplare der Berliner Staatsbibliothek Bw 1560, Bw 1545, Bw 1559 und A. Laune, La Traduction de l'Ancien Testament de Lefèvres d'Étaples, 1895, S. V und 1 ff.

keit einer französischen Volksbibel zu werben. Es ist die Pflicht eines jeden Christen, die Bibel zu lesen<sup>4)</sup>. Ohne Bibelkenntnis gibt es keine Gotterkenntnis. Qui est ce doncques celuy qui n'estimera estre chose deve et convenante à salut dauvoir ce nouveau testament en langue vulgaire? Qui est chose plus necessaire à vie, non point de ce monde mais à vie eternelle?<sup>5)</sup>. Bereits Chrysostomus habe zu gründlichem Bibelstudium angehalten. Dies wird dem Volke aber nur möglich durch die Bibel in der Volkssprache.

Dazu tritt aber ein anderes wichtiges Moment. Faber glaubt, ähnlich wie Luther, in einer Zeit der Verkündigung der reinen Lehre zu leben, wie es seit den Tagen Konstantins nicht mehr der Fall gewesen war. Jetzt leuchte das Evangelium in aller Welt. Redeunte, inquam, evangelii luce, quae sese tandem mundo rursum hac tempestate insinuat, qua plerique divina luce illustrati sunt, adeo ut praeter multa a tempore Constantini quo primitiva illa quae paulatim declinabat (!), desiit ecclesia, non fuerit maior linguarum cognitio, non maior detectio orbis, non ad longinquiora terrarum spacia quam temporibus istis nominis Christi propagatio. Linguarum enim cognitio et maxime Latinae et Graecae (nam postea Hebraicarum literarum studium a Joanne Capnione excitatum est) . . . redire coepit paucis Graecis nimirum Bessarione, Theodoro Geza, Georgio Trapezuntro, Emmanuele Chrysolora illinc in Italiam receptis<sup>6)</sup>. Damit wiederholt Faber zugleich

4) Vgl. das Vorwort Fabers zu seinem Evangelienkommentar, das übrigens ebenso wie Fabers französ. Bibelübersetzung auf den Index lib. prohib. gesetzt (1551) und eine „Epistel, die nach der Lehre Luthers schmeckt“ genannt wurde. Vgl. Graf in Z. f. hist. Theologie 77, Anm. 222 und Laune, a. a. O. S. 3 f.

5) Epistre exhortatoire II S. 9a u. b, auch S. 10.

6) Siehe den Schluß des Vorwortes zum Evangelienkommentar, vgl. auch Epistre exhortatoire I (1523). — Staatsbibl. Berlin, Bw 1535 hat nur die 2. Hälfte des Epistre exhortatoire. — Bessarion, geboren in Trapezunt, ausgebildet in Konstantinopel, Erzbischof von Nizäa, befürwortete besonders die Union mit Rom. Er wurde nach der Einnahme Konstantinopels in Rom der geistige Mittelpunkt der nach Italien geflohenen griechischen Gelehrten. Sein Werk „Gegen den Verleumder Platos“ ist gegen seinen Landsmann Georgios Trapezuntios, der eine Schrift gegen Plato geschrieben hatte, gerichtet. Manuel Chrysoloras († 1415) war Lehrer des Griechischen in Florenz und anderen Städten Italiens. Durch seine Vermittlung gelangten griechische Schriften in den Besitz abendländischer Bibliotheken. Theodor von Gaza gehört

auch die in den Kreisen der Franziskanerspiritualen und humanistischen Theologen des 15. Jahrhunderts übliche Abfallstheorie. Die Frage: geht es hier Faber in erster Linie um den Humanismus oder, wie Luther, um die Ausbreitung des Evangeliums, darf man so gar nicht stellen. Wenn man sie aber, wie Dörries<sup>7)</sup>, stellt, muß man beide Teile der Frage mit ja beantworten. Glaubt man, daß sich Fabers Interesse hauptsächlich dem Humanismus zuwendet, so ist es doch der christliche Humanismus, den Faber vertritt. Findet man dagegen Fabers Interesse auf das Evangelium konzentriert, so muß man festhalten, daß es das — verfälschte — Evangelium des Humanismus ist. Darin liegt auch der entscheidende Unterschied zu Luther.

Dazu kommen endzeitliche Gedanken und Vorstellungen. Wie Luther so hatte auch Faber das Bewußtsein, in der Endzeit zu leben. In den Türken meint Faber den Antichristen zu erkennen. Die Endzeit mit ihren Wehen ist angebrochen<sup>8)</sup>. Deshalb ist es besonders notwendig, daß möglichst jeder mit der Bibel als der Quelle der Gotteserkenntnis bekanntgemacht wird.

Es sind somit die religiösen Motive die eigentlich ausschlaggebenden für Fabers Bibelübersetzung gewesen. Es leitet ihn keine philologische Absicht, sonst hätte er wahrhaftig nicht den von ihm als unhieronymianisch abgelehnten Vulgatatext untergelegt, er möchte vielmehr die in der Schrift enthaltene „göttliche Weisheit“ (sapientia divina) jedermann zugänglich machen.

Welches ist nun der Inhalt und der Scopus der Schrift? Durch die Bestimmung des Inhaltes der Bibel weist sich Faber selber einen Platz in der damaligen Theologiegeschichte an. Es mag zugleich gestattet sein, einige Parallelen zu Zeitgenossen aufzuzeigen.

Das eigentliche und allgemeine Grundthema der Schrift lautet für Faber auch nicht anders als für die Jahrhunderte vor ihm: Jesus Christus. Gleichwohl macht sich bei der Psalmenauslegung

ebenfalls zu den aus Konstantinopel geflohenen Griechen, die im Abendland feste Stellungen annehmen. Mit *Joh. Capnio* ist Joh. Reuchlin gemeint. Vgl. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, 3. Bd. S. 326 ff., Paderborn 1929.

7) Z.K.G. 44, S. 544 ff.

8) Quin. 108a u. 139a. Rm. 139a u. b zu Röm. 15, 14 f.

eine tropologisch-moralistische Exegese sehr stark zu Ungunsten der christologischen Deutung bemerkbar. So kommt Faber auf die mehr humanistische Bestimmung der Schrift als einer lebendig machenden und reinen Lehre (*la vraye et vivifiante doctrine*) für alle, die von Gott berührt und ergriffen sind<sup>9)</sup>.

Viel charakteristischer für Faber und sein humanistisches Bibelverständnis dürfte jedoch die Bestimmung und Gleichsetzung des Schriftinhaltes mit *mysteria, secreta, abscondita, oracula* sein<sup>10)</sup>. Der konkrete Schriftgehalt verflüchtigt sich auf diese Weise und ist nur schwer, ja überhaupt nur für den Spiritualen zu fassen. Bei dieser Identifikation von Schrift und *Mysteria* mag auch der bei den Franziskanerspiritualen und Reformaugustinern übliche Spiritualismus anklingen. Die Bibel wird zu einem geschichtslosen Orakelbuch. Es ist bezeichnend, wenn z. B. die jüdische Exegese mit der Begründung abgelehnt wird, daß die Rabbinen infolge ihrer literalen Exegese aus David eher einen Historiker als einen Propheten machen<sup>11)</sup>. Auf Grund dieser Auffassung: Schrift enthält *Mysteria* und *Oracula*, darf man keinen wirklich durchgängigen und einheitlichen *Scopus* erwarten.

Faber steht mit dieser Auffassung nicht allein; als Parallele sei hier auf Reuchlin sowie auch auf den Augustiner Perez verwiesen<sup>12)</sup>. Perez fordert außer dem *sensus literalis* einen *sensus spiritualis*, durch den alle im Alten Testament versiegelten „göttlichen Geheimnisse“ verstanden werden können. Hier muß allerdings das intelligere noch deutlich den Sinn des mystischen Schauens haben<sup>13)</sup>, während Faber *intelligere* im Gegensatz zu *credere* gebraucht. Besonders die Psalmen enthalten — nach Perez

9) *Epistre exhortatoire zu nouveau testament* von 1525, II, S. 1a.

10) Vgl. u. a. Quin. 102a u. 58a; Vorwort zu dem Evangelienkommentar a 4a und 61a.

11) Vorrede zu Quin. Ps. S. 2.

12) Jacob Perez von Valencia, *Konvertit*, gest. 1491. In Frage kommen hier seine 6 Traktate, die er schrieb *non solum ad aperiendam scientiam libri psalmodum, sed etiam ad expositionem et intelligentiam totius sacrae scripturae utriusque testamenti*. In Traktat III heißt im Anschluß an die 5. Tyconiusregel: ... *praeter sensum literalem est quaerendus principaliter sensus spiritualis de Christo et ecclesia per quem intelliguntur omnia divina mysteria de christo et ecclesia quae erant clausa et sigillata in gestis veteris testamenti.*

13) Vgl. auch den Begriff des *intelligere* beim Jungem Luther.

— größere und mystischere Geheimnisse (*altiora secreta et mysteriora*) als das ganze übrige Gesetz und die Propheten<sup>14</sup>). Reuchlin, der nachweislich auf Faber einwirkte, spricht ebenfalls von den *sancta oracula*<sup>15</sup>). Von ihm wird man auf die Kabbalistik Picos gewiesen, von der beide, Faber wie Reuchlin lernten<sup>16</sup>). Die besondere Beschäftigung der Kabbalah mit der Schrift ist wohl letztlich nicht aus philologischem Interesse, sondern aus dem Bestreben, den tieferen Sinn zu erfassen, herausgewachsen, geht also auf spiritual-mystische Motive (vgl. Zahlenmystik!) zurück. Die ganze Schrift wird durch diese Bestimmung zu einem Sammelsurium und einem für alle Fälle passenden, überzeitlichen Orakel- und Zauberbuch, an das man sich streng hält. Aber dieser Biblizismus ist grundverschieden von einem lutherischen, wenn man überhaupt diesen vorbelasteten Ausdruck bei Luther gebrauchen will. Von einem lutherischen Schriftprinzip kann man bei Faber keine Spur entdecken. Die Betonung und Konzentration Fabers auf die Schrift ähnelt sehr dem in den geistlichen Laienkreisen des ausgehenden Mittelalters üblichen Biblizismus. Man darf in diesem Zusammenhang an die Kollatien der *fratres vitae communis* erinnern und an die Bibelübersetzungen, die aus solchen Laienkreisen stammen. Vielleicht hat sich Faber auf seinen Reisen nach Deutschland, die ihn auch nach Köln zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben führten, mit diesen Ideen der *devotio moderna* vertraut gemacht.

Genau so geschichtslos wie humanistisch ist die ebenfalls von Faber vertretene Definition der Schrift als *nova lex*<sup>17</sup>). Hier scheint das spirituelle Moment in Fabers Schriftauffassung zurückzutreten. Der Weg zu Gott führt über die Schrift, über die *nova lex*. Man halte sich an die in der Bibel fixierten offenbaren Gebote Gottes und vertraue im übrigen in einer an die Stoiker

14) So in Traktat II.

15) Vorrede zu den Bußpsalmen, a 5: . . . didici et graecam et hebraicam (sc. linguam), ut sanctissima oracula et eorum hierophantas interim capere possem. Ebenda a 7 u. a 8: . . . nihil maius nihil divinius estimare possum Davidicis psalmis . . . qui nos docent cum deo loqui et sine quibus ad nos ferme nunquam descendunt sacratissima divinarum mysteria, quod testatur Areopagita Dionysius . . .

16) Cf. Faber in Quin. 109a. 231a u. b.

17) Vgl. Dörries in Z.K.G. 44, S. 571.

erinnernden, durch nichts zu erschütternden Gleichgestimmtheit der Seele auf Gott. Dieser gesetzlich-moralistische Zug zeigt sich auch, wenn Faber die Schrift als eine wahre und lebendig-machende Lehre definiert. *Ce nest point doncques de merveilles: ce ceulx qui sont touchez et tirez de dieu desirent la vraye et vivifiante doctrine qui nest que la sainte escripture*<sup>18)</sup>. Die Schrift unterrichtet und belehrt. *Et sous le nom de l'evangile sont comprises toutes ces saintes et vivifiantes doctrines: cest assavoir tout le nouveau testament. Et ne sont point doctrines d'hommes, mais doctrines de Jesu-Christ*<sup>19)</sup>. So besteht also das Evangelium nicht in einer geschichtlichen Manifestation, sondern in der Mitteilung einer nova lex. Von hier aus wird das Fehlen eines ausgesprochen affektiven Charakters der Schrift — wie ihn etwa Bonaventura kennt<sup>20)</sup> — verständlich. Das verhindert der lehrhafte und gesetzliche Zug der Faberschen Schriftauffassung.

Diese beiden Bestimmungen der Schrift und ihres Inhaltes — nova lex und mysteria — begegnen einander in der Tatsache, daß beide auf dem Boden eines geschichts- und zeitlosen Denkens gewachsen sind. Freilich muß man bemerken, daß diese humanistische Tendenz Fabers dadurch eingeschränkt wird, daß die lex nova et evangelica nicht durch Bildung und Sprachenkenntnis, sondern erst völlig durch den mit dem Heiligen Geist beschenkten Menschen erschlossen wird. Ich würde hierin etwa eine Differenz zu Erasmus erblicken.

## II. Wort Gottes.

Wort Gottes ist für Faber zunächst einfach die Bibel. *Verbum autem dei, lex eius est*<sup>21)</sup>. Darüber hinaus ist dreierlei festzustellen. Erstens weiß Faber: *Scripturae ... et prophetarum ora-*

18) Epistre exhortatoire II, p. 1a.

19) ib. p. 2b.

20) Cf. Bonaventura im Breviloquium Prol. 1 u. § 5, 2: die Schrift paßt sich in ihrer Darstellungs- und Entfaltungsart der menschlichen Fassungskraft an. Ihre Aufgabe ist es, die Menschen zum Heil „hinzu-neigen“. Sie hat daher Rücksicht zu nehmen auf die vielfältigen Neigungen der verschiedenen Seelen und Gemüter der Menschen, die sie auf alle mögliche Weise zu gewinnen sucht.

21) Quin. 179a.

cula lex ipsa (sc. divina) non sunt, sed quaedam legis impressio<sup>22)</sup>. Die Abbild-Urbild-Theorie wirkt hier nach. Zweitens ist *verbum dei* eine Umschreibung für Christus<sup>23)</sup>. Soweit ich sehe, verbindet Faber damit keine philosophischen Spekulationen über innertrinitarische Verhältnisse. Und schließlich finden wir drittens die für Fabers Theologie charakteristische Gleichsetzung von Wort Gottes und Licht<sup>24)</sup>. *Verbum dei* ist für Faber in diesem Falle keine geschichtliche Größe, sondern ein innerer, von Gott gewirkter Akt der Erleuchtung. Unsere leiblichen Augen sind blind ohne das Sonnenlicht. Erst wenn die Sonne aufgeht und alles mit Licht überflutet, können wir sehen. So ist es mit dem Worte Gottes. *Verbo dei se condente, mentes omnes caecae sunt. Quo quidem exoriente, protinus divino oppletur lumine videndi sensum recipiunt.* Dies göttliche Licht öffnet erst die Sinne für die wunderbaren Zeugnisse Gottes<sup>25)</sup>. Ein qualitativer Unterschied zwischen diesem *verbum dei* und dem zum Schriftverständnis notwendigen Geist besteht nicht. Diese Nivellierung der Begriffe „Wort Gottes“, „Geist“, „Licht von Gott“ verrät die mystischen Grundlagen dieser Anschauung.

Das *verbum dei* als das göttliche Licht, das des Menschen Sinne für die Geheimnisse der Schrift öffnet, ergießt sich nur in die Demütigen, während es von den Stolzen abgewiesen wird<sup>26)</sup>. Was uns schon öfters bei Faber begegnete, zeigt sich auch hier. Der göttliche Akt ist erst eine Folge der menschlichen Bereitung. Denn diese Demütigen sind ja nicht die von Gott Gedemütigten im Sinne Luthers, sondern die Selbstdemütigen, die jene Kardinaltugend der mittelalterlichen Mystiker sich anerkennen haben.

22) Quin. 186b.

23) z. B. Quin. 53b.

24) Quin. 196a: Das Wort Gottes wird mit dem Licht der Sonne verglichen. Zitat siehe Anm. 26.

25) *ib.*

26) Quin. 196a: *ut sole sub terris se condente oculi versantur in tenebris, at eodem exortus attingente omnia quam primum plena sunt lumine. hunc in modum verbo dei se condente, mentes omnes caecae sunt. quo quidem exoriente protinus divino oppletur lumine videndi sensum recipiunt et vident et cognoscunt admirabilia testimonia tua. hic divini verbi tui in mentibus exortus haecque sermonum tuorum illu-scentia humilibus se ingerit, offenditur autem et repercutitur a superbis.*

In derselben Linie wie der Vergleich des *Verbum Dei* mit einem *lumen* liegt die ebenfalls mystisch-spiritualistischen Motiven entspringende Idee des *Evangelium aeternum*. Auch hier tritt an die Stelle einer konkreten, geschichtlichen Größe eine überzeitliche und außergeschichtliche. Mit den Franziskanerspiritualen glaubt Faber an die Zeit eines ewigen, ungeschriebenen *Evangeliums*, in der die geschriebene Bibel nicht mehr nötig sein wird<sup>27</sup>). Die Hauptstelle hierfür bringt die Vorrede zum *Evangelienkommentar*. Den Ausgangspunkt bildet die bereits erwähnte *Abfallstheorie*<sup>28</sup>) und die damit verbundene Forderung der Rückkehr zur *Urkirche* (*primaeva ecclesia*). Da die *Endzeit* bevorsteht, ja bereits schon angebrochen ist<sup>29</sup>), sollen alle Menschen, nicht nur die Bischöfe und Geistlichen, sondern auch die Könige und Fürsten, alle Völker und Nationen wieder zur *dilectio evangelicae lucis* kommen; sie sollen nichts anderes lieben, denken und erstreben als Christus und das lebendigmachende Wort Gottes, sein heiliges *Evangelium*. *Hoc sit cunctis unicum studium, solatium, desiderium, scire evangelium, sequi evangelium, ubique promovere evangelium*<sup>30</sup>). Fürsten und Nationen mögen festhalten, was die Vorfahren, was die *primaeva ecclesia* als *Märtyrerkirche* wußte: *extra evangelium nihil scire, id esse omnia scire*<sup>31</sup>). Hielte

27) Cf. Benz, in Z.K.G. Bd. 50 (1931) und Bd. 51 (1933): *Joachimstudien I u. II*, und derselbe in Z.K.G. Bd. 52 (1933): *Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen*.

28) Quin. ad Ps. 125, 1; Rm. 139a u. b (ad Röm. 15, 14) und besonders den oben zitierten Schluß der Vorrede zum *Evangelienkommentar*. Siehe S. 39.

29) Rm. 139a u. b: *et utinam haec laus (v. Röm. 15, 14) nunc et de Romanis et caeteris Christi nomen ore confitentibus vere dici potest. Sed ubi dilectio extincta est, pariter extincta est religio. Ad tempora enim illa venimus, de quibus et ipse prophetavit: in novissimis enim (inquit) diebus instabunt tempora periculosa et erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus inobedientes, ingrati, scelesti, sine foedere, sine pace, calumniatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proterni, tumidi et voluptatum amatorem magis quam dei, habentes quidem speciem pietatis, potestatem autem eius abnegantes. Haec pro dolor, nostra tempora. At deus extinctam scintillam in cordibus hominum per suam magnam misericordiam cito exuscitet, ut appareat rediviva fides et dilectio et laus Apostoli eis debeat, deo autem debitus cultus impendatur.* — Siehe auch Quin. 108a u. 139a.

30) Vorrede zum *Evangelienkommentar* a 2a.

31) *ib.* a 2a.

man sich an das Evangelium als an das wahre Licht Gottes, dann könnten ganz Europa, Asien und Afrika (d. h. die ganze damals bekannte Welt) glücklich sein! (Man beachte den echt humanistischen Gedanken, daß die Welt durch das Evangelium regiert werden könne, der hier dahinter steht.) Und schließlich: wenn so die ganze Welt vom Evangelium durchdrungen, wenn die *forma credendi* der Urkirche wiedergekehrt ist und mit ihr eine Kirche, die keine andere Regel außer Christus und keinen anderen Kult als die Anbetung des dreieinigen Gottes kennt, dann wird wie damals zur Zeit der *primaeva ecclesia* das *aeternum evangelium Christi* aufblühen. Jeder Bischof gleicht dann jenem Engel aus Apoc. 14, der mitten durch den Himmel fliegt mit dem ewigen Evangelium, das aller Welt verkündigt wird.

Im Rahmen des Faberschen Denkens darf man sagen: Bibel und Ewiges Evangelium verhalten sich wie Abbild und Urbild<sup>32)</sup>.

### III. Fabers pneumatische Exegese.

#### 1. Die Voraussetzungen zum Schriftverständnis.

Wenn Faber zwischen geschriebenem und ewigem Evangelium unterscheidet, will das nicht besagen, daß die Schrift als solche geistlos ist und ihr metaphysische Qualitäten fehlen. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil der Heilige Geist als der eigentliche Autor der Schrift gilt, während David und Paulus und die übrigen Propheten nur seine Instrumente waren<sup>33)</sup>. Bibel und Geist sind durch das Abbild-Urbild-Verhältnis verknüpft. Gewiß sind Bibel und ewiges Evangelium nicht dasselbe, aber infolge des alles beherrschenden Abbild-Urbild-Verhältnisses, dem auch die Schrift unterliegt, hat die Bibel noch mehr als jedes andere sichtbare und konkrete Sein einen von Faber nicht näher definierten metaphysischen Gehalt, enthält doch die Schrift *mysteria divina et oracula*.

32) Quin. 186b, vgl. Anm. 22: *sripturae igitur et prophetarum oracula lex ipsa non sunt, sed quaedam legis impressio multo magis a lege differens quam scriptura a voce quam vox a conceptione quam umbra a luce quam vestigium a veritate*.

33) Typisch Quin. 8a (Ps. 5, adverte): *circa titulum ubi dicitur hic et alibi psalmus david aut aliquid simile datus est, quo designatur ut arbitrior, non tam David actor psalmi, quam psalmus in spiritu ipsi David ostensus*. — So auch Luther, siehe S. 425 dieser Arbeit.

Die metaphysischen Qualitäten der Schrift kann aber nur der erkennen, der selber den Geist besitzt. Das ist der springende Punkt und die eigentliche Ansatzstelle zur spiritualen Exegese Fabers. Mußten wir eben auf die eine Seite der neuplatonischen Metaphysik, auf die Abbild-Urbild-Spekulation hinweisen, so tritt hier das andere Wesensmoment des Neuplatonismus, das Moment des Gegensatzes (sichtbar — unsichtbar; Welt — Gott; Fleisch — Geist) auf. Fleisch kann den göttlichen Geist nicht verstehen<sup>34</sup>). *Mentes humanae de se steriles sunt*<sup>35</sup>). Bildung, Intelligenz und Fleiß reichen nicht zum Schriftverständnis aus. Ein intelligere der Schrift gibt es überhaupt nicht. Mehr als intelligere gilt credere. *Non proponit Christus dux vitae et eiusdem largitor aeternae, intelligendum evangelium, sed credendum: cum pleraque continet, et haec non pauca, quae transcendunt intelligentiae non modo nostrae, sed et omnis (ut arbitror) creatae quae ὑποστατικῶς deo coniuncta non sit, captum*<sup>36</sup>) und: *mens ... credere debet, etsi intelligere nequeat*<sup>37</sup>). Dies ist ein erster wichtiger antihumanistischer Grundsatz. Credulitas steht über intelligentia. Glaube und Intelligenz verhalten sich wie Unendlichkeit und Endlichkeit. Der, welcher nur glaubt was er versteht, glaubt nicht gut und ausreichend<sup>38</sup>). Aber diese Gegenüberstellung

34) *Quin. 22b: Ergo carnales et iniusti suum sensum sequuntur non dei. sed contra spirituales non suum sed dei sequuntur sensum quem nobis concedat eligere et sequi.*

35) Vorrede zum Römerbriefkommentar 1512: *Mentes humanae de se steriles sunt. quae si se posse credunt, praesumunt et si quicquam pariunt, infructuosum est, grave, opacum et potius contrarium menti quam vitale pabulum animae vitaeque consentaneum. ergo si sensibilis terra prosert fructum humano corpori accomodum, caelestis doni manifestissimum est indicium, at vero multo magis, si humana mens foetum edit vitae ac saluti conducentem animarum. igitur in talibus non mentem ipsam, non humanum artificem (quisquis is tandem sit, quem deus suum delegerit instrumentum) attendere oportet, sed praecipue caelestem indultum, ipsumque divinum indultorem. — Faber wünscht daher, daß die Leser der Paulinischen Briefe nicht so sehr auf Paulus als vielmehr auf die Gnade, die Paulus verkündigt und auf den Urheber dieser Gnade ihr Augenmerk richten.*

36) Vorrede zu den vier Evangelien a 2b.

37) *ib. a 3b.*

38) *ib.:* *Credulitas mentis maius quid est quam intelligentia, cum haec sit finiti, illa etiam infiniti. — Vorher heißt es: Christus befahl dem Evangelium zu glauben, nicht aber, es zu verstehen. Nam qui non credit, nisi quod intelligit, nondum bene ac sufficienter credit.*

von Glauben und Verstehen ist deshalb noch nicht lutherisch. Gewiß wäre hier die Möglichkeit eines *credo quia absurdum* und die Anwendung auf die Exegese gegeben, wie dieses etwa die Exegese Luthers kennzeichnet. Glaube und Intelligenz stehen hier jedoch in keinem radikalen Gegensatz und Ausschließlichkeit, sie sind nur graduell unterschieden. *Credulitas mentis majus quid est quam intelligentia*. Der Schriftinhalt geht über die *ratio* hinaus (*supra rationem*), aber nicht gegen die *ratio*. Das letztere ist lutherisch, das erstere entspricht den thomistischen Gedanken über das Verhältnis von Glauben und Wissen.

Eine Stelle wie die folgende<sup>39)</sup>: *verba spiritus non sensu nostro, non ratione nostra capiuntur . . . sed fide et spiritu desuper immisso, ratione potentiore atque capaciore*, klingt zunächst an Luther an. Um die Differenz zu Luther zu erkennen, muß wieder auf den Unterschied im Glaubensbegriff hingewiesen werden. Glaube ist — nach Faber — keine Tat Gottes, sondern erst die Geistbegabung als Folge des Glaubens ist Tat Gottes. Glaube ist ein vom Menschen auf Grund seiner Abkehr vom Fleisch und allem Menschlichen erworbenes Gut. Vor allem die Einordnung des Glaubens als zweitletzte Stufe auf der Leiter zu Gott hin zeigt die neuplatonisch-mystische Grundlage des Faberschen *Fides-Begriffes*<sup>40)</sup>. Den auf der letzten Stufe geschenkten Geist — die eigentliche und notwendige Voraussetzung für jede Auslegung — denkt sich Faber ja lediglich als Abschluß einer notwendigen, menschlichen Vorbereitung und Reinigung. Charakteristisch für diese Auffassung ist, wenn Faber im Römerbriefkommentar den mystischen *transformatio*-Gedanken einmal so zum Ausdruck bringt: *Qui se, derelicta carne, ad spiritum transferre nesciet, ineptus erit sacramentorum Pauli auditor*<sup>41)</sup>. Den Heiligen Geist bekommt nur der, welcher sich durch Werke und Glauben darauf vorbereitet.

Die Schrift verstehen, heißt somit nicht logische Gedankengänge reproduzieren, sondern: **v e r s t e h e n h e i ß t g l a u b e n.**

39) Evangelienkommentar 351a.

40) Vgl. oben S. 381 f.

41) Rm. 97b.

Verstehen ist ein Affekt des Gläubigen und ist erst möglich durch diese transformatio ad spiritum oder die Geistbegabung.

Fabers Forderung einer pneumatischen Exegese zeigt sich noch deutlicher, wenn man auf die Polemik gegen die karnale geistlose Auslegung und die fleischlich-literale Exegese achtet. *Caro et ea quae hominum sunt reiicienda sunt, ut credere possimus Evangelio*<sup>42)</sup>. Denn die „fleischlichen“ und „ungerechten“ Menschen folgen ihrem eigenen Sinn und nicht dem Sinne Gottes — im Gegensatz zu den Gläubigen oder Spiritualen<sup>43)</sup>. Eigensinn und Geist Gottes schließen einander aus. Damit verbindet sich die schon öfter erhobene Forderung der Humilität. Gott enthüllt nur seine Geheimnisse den demütigen Herzen<sup>44)</sup>. Auch die alte traditionelle These, daß es in der Schrift nur deshalb schwierige Stellen gibt, damit der Menschen Stolz gebrochen werde<sup>45)</sup>, taucht wieder auf und gehört in diesen Zusammenhang. Der Grundfehler aller Auslegung ist jener Mangel an Demut, positiv gesagt: die eigensinnige Interpretation der Schrift. Man glaube und höre allein auf den Sinn, den der Geist Gottes eingibt, und nicht auf den eigenen<sup>46)</sup>: ... *il y choses difficiles à entendre, affin que nous nous humilions en les lisant: et ne abusions point de nostre sens en presumant de les vouloir partout entendre en les depravant les exposans selon nostre sens. Il faut donques honorer la sainte escripture en ce que on entend: en rendant graces à celui qui donne lentendement. Et en ce que on nentend point: en le croyant selon le sens de lesprit de dieu et non point selon le nostre qui ne passe point raison mais selon celui qui surmonte*

42) Vorrede zu den vier Evangelien a2b. Vgl. auch Kommentar 351a.

43) Quin. 22b.

44) Epistre exhortatoire II: ... on obtient lintelligence (sc. du nouveau testament) en se humiliant devant dieu par humble prière.

45) So z. B. Bonaventura im Breviloq. Prol. § 4, 3: *Competit etiam hoc auditori, quia nullus est conveniens eius (sc. scripturae) auditor nisi humilis, mundus, fidelis et studiosus. ideo sub cortice litterae apertae occultatur mystica et profunda intelligentia ad comprimendum superbiam, ut ipsius profunditate in humilitate litterae latente et superbi comprimantur et immundi repellantur et fraudulententi declinentur et negligentes excitentur ad intelligentiam mysteriorum.* — Dieselbe Auffassung auch bei Gregor (Moral. lib. XX c. I) und Augustin (De gen. ad litt. lib. V c. III); vgl. Bonaventura, Opera Paris 1867, Bd. IX, S. 12. Für Faber siehe nächste Anm.: Zitat im Text.

46) Epistre exhortatoire II.

tout sens et raison. Mit einer solchen humilen Exegese will Faber — laut Vorrede zum Evangelienkommentar von 1526 — den Anfang machen. Die vielen Kommentare der Vorfahren glichen nur neuen Sternen, die am Nachthimmel aufgingen, ohne daß dadurch die Sonne selber, das Evangelium, erklärt werden könnte. Ebenso wie die Nacht nicht durch das Licht der Sterne weicht, bis die „dunklen Luftschwaden“ (Faber) gewichen sind, so gibt's auch für uns keine Schriffterkenntnis durch das Licht der Kommentare, bevor die Dunkelheiten unseres Verstandes vertrieben und unser Verstand gereinigt ist. Eine solche reinigende Aufgabe sollen seine Kommentare erfüllen. Die purgatio bezieht sich auf die Dunkelheiten des Verstandes und gilt besonders für die, welche unerfahren zum Allerheiligsten der Evangelien, zu den geheimen Mysterien des Wortes Gottes herzukommen. Spiritualistische Motive klingen an! Erst nach einer solchen Reinigung können sie das heilige und unverletzliche Sakrament des ewigen Lichtes in sich hineinlassen. Erst dann findet die illuminatio statt, die schließlich von der perfectio gekrönt wird. Das areopagitische Stufenschema charakterisiert wieder Fabers Denkweise.

Der Glaubens- und Geistbegriff der neuplatonischen Mystik darf in diesem Zusammenhange nicht übersehen werden. Auf dem Hintergrund dieser neuplatonisch gefärbten Kategorien ist Fabers Forderung einer Geistexegese zu verstehen: nicht der Mensch soll verstehen, sondern der in ihm, dem Gläubigen, wirkende Christusgeist<sup>47)</sup>. Oder nach einer anderen Formulierung: nur der, welcher hypostatisch mit Gott verbunden ist, versteht den ganzen Inhalt der Schrift. Non proponit Christus ... intelligendum — evangelium sed credendum: cum pleraque contineat, et haec non pauca quae transcendunt intelligentiae non modo nostrae, sed et omnis (ut arbitror) creatae quae ὑποστατικῶς deo coniuncta non sit, captum<sup>48)</sup>. Damit wird der alte aristotelische Grundsatz: Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden, wiederholt. Der Gedanke der Konformität ist nicht Luthers „per-

47) Vorrede zu den vier Evangelien, a 5b: ... satis sit Christum et spiritum Christis qui in credente est, illa (sc. ... quae ab hominibus ... intelligi non possunt) intelligere.

48) ib. a 2a.

sönliche Errungenschaft“ (so Holl), sondern findet sich schon bei Faber wie auch in der mittelalterlichen Auslegung<sup>49)</sup>. Faber hat dies einmal recht drastisch folgendermaßen umschrieben: Der Mensch, der mit seiner Intelligenz die göttlichen Geheimnisse, den Geist Gottes erkennen will, gleicht dem Hirsch oder dem Bären, der die menschliche Intelligenz mit seinem Sinn erfassen will<sup>50)</sup>.

Auf zweierlei ist im Anschluß an das Gesagte noch hinzuweisen. Erstens: Mit der Forderung einer pneumatischen Exegese bringt Faber zum Ausdruck, daß er eine besondere „Verstehenstheorie“ für die Schrift kennt. Die Bibel ist nicht durch Bildung und Verstand zu verstehen, sondern allein der Demütige, in dem der Geist Gottes lebendig ist, kann die Schrift verstehen, weil er glaubt. Der Geist Gottes legt die Schrift selber aus. Der lutherische Satz: *Scriptura sui interpres*, steht hier unausgesprochen dahinter. Zweitens: Wenn für Faber die Bibel erst durch die pneumatische Auslegung in eine existentielle Beziehung zum Menschen tritt, ohne das spirituale Verständnis aber tot ist, und wenn weiterhin die spirituale Auslegung an die Aktivierung des Menschen durch den göttlichen Geist gebunden ist, so bricht hier ein neues, dynamisches Denken auf. Es wird hier das existentielle Moment der Schrift nicht mehr in ihr ruhend gedacht, sondern die Schrift wird erst dann zum Evangelium, sobald sie durch den von Gottes Geist aktivierten Menschen belebt wird.

## 2. Der doppelte wörtliche Sinn der Schrift.

Nur der Geist kann die Geheimnisse der Bibel verstehen, denn nur ihm sind die in *arcana* und *mysteria* gehüllten Lehren der

49) z. B. bei Bonaventura, *Brevil. Prol. 2.*, der die These aufstellt, daß nur der von Gott eingegossene Glaube an Christus zum Verständnis der Schrift führt: *haec est notitia Jesu Christi ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae scripturae. Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam nisi prius christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum. Mediante igitur fide, datur nobis notitia sacrae scripturae, secundum influentiam Trinitatis beatae ...* Vgl. die Idee der Konformität auch bei Gerson, siehe D r e ß, *Die Theologie Gersons*, Gütersloh 1931, S. 94 f.

50) *Evangelienkommentar* 531a.

Bibel zugänglich. An sich wäre von hier aus die Möglichkeit zur schrankenlosen Ausdeutung der Schrift gegeben. Der Bestimmung des Verhältnisses von geistlichem Sinn und Wortlaut des Textes kam daher von jeher grundlegende Bedeutung zu. In dem Maße als man das Verhältnis von tieferem und wörtlichem Sinn lockerte oder nur äußerlich auffaßte, gewann man Freiheit für die eigene Spekulation. Faber schränkt die freie und uferlose Allegorese durch den Grundsatz ein: . . . *ut spiritualis (sc. intelligentia scripturarum) sine literaria haberi non possit*<sup>51)</sup>. Damit gibt Faber die im Mittelalter etwa von Hugo, Thomas und anderen vertretene Anschauung wieder.

Darüber hinaus versucht nun Faber durch seinen im Vorwort zum Quincuplex-Psalterium entwickelten Grundsatz *litera und spiritus* zusammenzubinden.

Nach eigenem Zeugnis wird Faber durch persönliche Erlebnisse auf seine These geführt. Anstatt Freude und „Süßigkeit“ beim Studium der Schrift zu finden, erfahren Mönche von Klöstern, die Faber besuchte<sup>52)</sup>, daß sie infolge irgendeines wörtlichen Verständnisses der Schrift schließlich betrübt und niedergeschlagen die Bibellektüre aufgeben müssen. Faber glaubt die Ursache in einem falschen wörtlichen Verständnis der Schrift gefunden zu haben. Er unterscheidet daher einen zweifachen wörtlichen Sinn der Bibel, einen eigentlichen und einen uneigentlichen, einen geistlichen und einen fleischlichen Sinn der Schrift<sup>53)</sup> — letzteren haben die Rabbinen — und stellt folgenden Grundsatz auf: *hunc literalem sensum appello sed qui cum spiritu coincidit*. Oder: . . . *eum sensum literae vocemus qui cum spiritu concordat et quem spiritus sanctus monstrat*<sup>54)</sup>. Das will besagen: der Geist bestimmt und setzt den literalen, den rechten wörtlichen Sinn der Schrift. Weil der Heilige Geist der Verfasser der prophete-

51) *ib.* 63a.

52) Siehe Vorrede zum Quincuplex-Psalterium, S. 1. — Meint Faber damit die Benediktinerabtei St. Germain dès Près bei Paris, in der er ab 1507 Wohnung nahm?

53) *Quin.* Vorrede S. 2: *Quapropter duplicem crediderim sensum literalem hunc improprium cacutientium et non videntium qui divina solum carnaliter passibiliterque intelligunt, illum vero proprium videntium et illuminatorem.*

54) *ib.* S. 1.

tischen Worte ist, muß der wörtliche Sinn der prophetischen Schriften wie der Bibel überhaupt der Geistsinn, der *sensus spiritualis*, sein. Anders formuliert: der der Intention des Propheten bzw. des Heiligen Geistes entsprechende Sinn ist „*literal*“ zu nennen. *Neque alium sensum requirunt quam qui exprimitur, et quem autor intendit, qui ut plurimus est spiritus sanctus, qui et literalis sensus appellatur, quia sine typo et figura est, sed idem spiritualis est. Quomodo enim spiritualis sensus non esset, cuius autor est spiritus?*<sup>55)</sup>.

Das Vorbild einer richtigen und wörtlichen Exegese findet Faber (wie Luther) bei den Aposteln, an die er sich, seiner eigenen Weisung gemäß, wendet. Hier zeigt sich bei Faber ein genuin humanistischer Gedanke. Die Apostel und Evangelisten sind die Musterexegeten, sie allein legten den Wortlaut etwa der Psalmen in der von dem „Propheten David“ beabsichtigten Weise aus. Sie erkannten den prophetisch-geistlichen Sinn als den eigentlichen und wörtlichen Sinn der Psalmen<sup>56)</sup>. So erweist sich für Faber die alttestamentliche Exegese der Apostel als die Richtschnur der eigenen Auslegung.

Die Motive zu Fabers Grundsatz sind einmal in der humanistischen Tendenz der Rückkehr zur Urkirche und der „Theologie“ der Apostel, dann im Hinblick auf die alttestamentliche Exegese in einem heilsschematischen Denken und schließlich in einer gesamten spiritualen Grundhaltung zu sehen. Besonders diese Gesamteinstellung macht den Faberschen Grundsatz verständlich. Fabers Interesse liegt eben doch am tieferen Sinn, der für ihn den eigentlichen, wahren und wörtlichen, vom Heiligen Geist beabsichtigten Sinn darstellt. Der Geist setzt den wörtlichen Sinn und nicht der Buchstabe! Stets fällt dem in dem Exegeten wirkenden Heiligen Geist die entscheidende Aufgabe zu, er hat den prophetischen Sinn als den wörtlichen aufzuzeigen. Denn wie die verschiedenen Farben von dem Licht, so müssen

55) Rm. 206a.

56) Quin. Vorrede S. 1: ... me contuli ad primos duces nostros apostolos dico euangelistas et prophetas qui primi animarum nostrarum sulcis divina mandarunt semina et literalem sacrarum scripturarum aperuerunt ianuam, et videor michi alium videre sensum qui sc. est intentionis prophetae et spiritussancti in eo loquentis.

die Buchstaben vom Geist beseelt und belebt werden<sup>57)</sup>. Man sieht, daß auf diese Weise keineswegs die Gefahr einer schrankenlosen Allegorese gebannt ist.

So kennt also Faber — und das ist wichtig für das Schriftverständnis des jungen Luther — ein doppeltes literales Verstehen und somit einen doppelten wörtlichen Sinn: den *sensus improprius* und den *sensus proprius*, den karnal-jüdischen und den spiritualen Sinn, den der Blinden und der Sehenden oder Erleuchteten<sup>57a)</sup>. Die das falsche wörtliche Verständnis der Schrift haben, verstehen die in der Schrift enthaltenen *Divina* nur fleischlich. Sie degradieren David zum bloßen Historienzähler<sup>58)</sup>. Quapropter qui alio modo scripta intelligunt et ali(ter) applicant quam intendit spiritus prophetae, non est sensus literalis, nisi Judaicus, carnalis et laetifer et est litera quae occidit<sup>59)</sup>. Der eine literale Sinn ist eine Fiktion der Menschen, der andere aber von göttlichem Geiste eingegossen, der erstere drückt zur Erde, der zweite dagegen hebt zum Himmel<sup>60)</sup>.

Die Lehre vom doppelten Schriftsinn dürfte Faber aus Gersons Werken kennengelernt haben. Er zeigt sich bis in die wörtliche Ausdrucksweise hinein von Gerson abhängig<sup>61)</sup>.

#### IV. Die Auslegung des Alten Testaments.

Das Bildverhältnis zwischen Bibel und ewigem Evangelium wiederholt sich innerhalb der Schrift noch einmal bei der Bestimmung des Verhältnisses von A.T. und N.T. Die übliche Figuraltheorie (Typologie) wird von Faber überall, auch in der

57) So in der Vorrede zum *Quin. Psalterium*. Vgl. auch Perez III. Traktat zur 5. Regel: *ita littera scripturae maxime veteris testamenti de se est mortua nisi vivificetur per lumen spirituale quod est eius anima et dat sibi vitam spiritualem*. Die Ketzer lesen ohne Geist nur *litterae*.

57a) Vgl. Anm. 55.

58) Vgl. Vorrede zum *Quin.* S. 2.

59) *Rm.* 206b.

60) *Quin.* Vorrede S. 2: *quapropter duplicem crediderim sensum literalem hunc improprium caecutientium et non videntium qui divina solum carnaliter passibiliterque intelligunt, illum vero proprium videntium et illuminatorum. hunc humano sensu fictum, illum divino spiritu infusum, hunc deprimentem, illum vero mentem sursum attolentem.*

61) Ich habe dies in einem noch ungedruckten Aufsatz nachgewiesen.

Psalmenauslegung, angewandt und die neuplatonischen Proportionen A.T. : N.T. = Abbild : Urbild = Schatten : Licht = Zeit : Ewigkeit werden unermüdlich wiederholt<sup>62)</sup>. Eine größere für die Typologie charakteristische Auslegung gibt Faber zu 1. Kor. 10<sup>63)</sup>. Dieser typologische und daher nur relative Gegensatz zwischen A.T. und N.T. wird aber durch die literal-spirituale Deutung nivelliert. Weil die ganze Schrift sich erst einer spiritualen Betrachtung öffnet, der Geist erst den Buchstaben beseelt, so hat das N.T. keinerlei Vorteil gegenüber dem A.T. Wenn die spirituale Auslegung das N.T. bereits im A.T. verborgen und verhüllt vorfindet, dann wird umgekehrt das A.T. ganz in die neutestamentliche Sphäre hineingezogen. So heißt es: Das A.T. muß vom Geiste Christi beseelt werden. Es existiert nur in Verbindung mit dem N.T. Das Abbild existiert nicht ohne das Urbild. *Lux librorum legis — Christus est. Das A.T. allein ohne das Licht Christi führt zur Hölle. Nam litterae nisi spiritibus (i.e. vocalibus) informantur, vanae sunt et inutiles, et nihil ex se possunt, sed spiritus et vocales dant eis omne posse. Ita vetus testamentum, nisi spiritu Christi animetur, nisi evangelio informetur, vanum est et inutile. Potest igitur tantum, quantum euangelium dat ei posse*<sup>64)</sup>.

So ist also spiritualiter verstanden das Alte Testament mit dem Neuen Testament identisch. Der Bildcharakter des A.T. wird auf diese Weise verwischt. Diese von Faber vollzogene Gleich-

62) Vgl. Quin. 148a. 149a. 180a. Interessant ist, wie Faber zu Rm. 5, 12 ff. im Anschluß an Paulus das Verhältnis zwischen Adam und Christus einerseits als rein figurales, andererseits aber in klarer Erkenntnis des Schlusses a minori ad maius als eine analogia ex opposito auffaßt.

63) Rm. 161a: *Ecce, quae, Hebraeis contingebant, typi et figurae. Hebraei, figura populi Christi, nubes, spiritus sancti, mare, baptismatis, Moyses, Christi ut legislatoris, manna, corporis Christi ut panis caelestis et cibi vitae, unda ex petra profluens, sanguinis Christi ut potus vitalis, petra, Christi ut in cruce confossi, desertum, mundi, terra promissionis, caelestis regni, serpentes, daemonum, exterminator, iustitiae dei, diversae poenae, diversorum suppliciorum aeternorum, finis temporum Hebraeorum, finis saeculorum.* — Die gleichen Typologien kommen z. T. auch in der Biblia pauperum (z. B. in der Konstanzer Bibl. paup., hrsg. von Laib u. Schwarz, Freiburg 1892, 2. Aufl. Bild IX, XVI, XXV) und im Speculum humanae salvationis (Ausg. von Lutz u. Perdrizet, Mühlhausen 1909, B. II, Tafel 51) vor.

64) Rm. 181a. Rm. 206a: *Vetus testamentum ordinatur ad novum.*

schau zwischen A.T. und N.T. hat z. B. bei Perez von Valencia folgenden bezeichnenden Ausdruck gefunden<sup>65)</sup>: *Lex tota (sc. vetus et novum testamentum) est una secundum essentialia sed altera accidentalia, est una sec. finem, sed altera sec. officium, est una sec. veritatem, sed altera sec. umbram et signum. Item una sec. spiritum et altera sec. literam.* — Oder an anderer Stelle<sup>66)</sup> heißt es: ... *patet quodlibet accidentalia et officialia sint mutata per successum temporis in adventum Christi. Tamen non sunt mutata essentialia legis sc. veritas et finis et fides legis.* Diese Gleichschau zwischen A.T. und N.T. dürfte nicht zuletzt auf dem Hintergrund der humanistischen Einheitsidee — eine Wahrheit in verschiedenen Darstellungen, eine Kirche seit Adam, ein Gesetz usf.<sup>67)</sup> — wie auch auf dem Hintergrund der philosophischen Gedanken der Einheit von Natur und Geist (man erinnere sich der Faberschen Gottesidee) erwachsen sein.

Aufs Ganze gesehen besteht zwischen Fabers Exegese und der im Mittelalter üblichen kein grundsätzlicher Unterschied, während in den hermeneutischen Prinzipien Faber, im Anschluß an Gerson, neue Wege gehen will. So steht, um ein Beispiel zu nennen, die Deutung der Psalmen auf Christus auch bei Faber an erster Stelle. Gerade hier konnte der spirituale Sinn als der eigentlich literale im Unterschied zu der rabbinischen Exegese aufgezeigt werden<sup>68)</sup>. *Propheta in spiritu loquitur* ... ist die stereotyp wiederkehrende Einleitungsformel bei jedem Psalm. Die Auslegung selber hat nichts mit der Plastik mancher tyrantischen Exegesen gemeinsam. „Von Christus“ lautet das nicht immer durchgeführte Thema, das sich oft in irenisch-moralischen Anweisungen verliert. Durch die Spiritualisierung ist fast jede geschichtliche Ausprägung verwischt, so daß sich eine individuelle, fromm-meditierende Betrachtung leicht breit macht. Auch die

65) Traktat. III zur 7. Regel.

66) *ib.* — Diese sachliche Identität von A.T. und N.T. bringt ein Satz aus demselben Traktat III zum Ausdruck: *Testamentum novum nil aliud est nisi veritas et conclusiones illatae ex testamento veteri.*

67) Perez *ib.*: *Aeternitas legis moysi continuatur in veritate evangelica sicut aeternitas regni david continuata in christo.* Oder: ... *Ecclesia una est ab Adam usque ad iudicium.*

68) Vgl. Vorrede zum Quin. Psalterium.

Deutung der Psalmen auf die Glieder des corpus Christi<sup>69)</sup> unterscheidet sich in nichts von der seit Augustin üblichen Weise. Nulla igitur necessitas compellit ea quae in partem oppositam sunt adducta de Christo ut capite intelligi sed ut maiores nostri et pie quidem de Christo sed corpore. Sic Origenes, Ticonius, Ammonius, Chrysostomus, Nanziazenus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Cassiodorus et reliqui sancti diluere haud formidasse quare et nos cum ipsis ita sentire haudquaquam formidare debemus<sup>70)</sup>.

Im Quincuplex-Psalterium hat sich eine von übermäßiger Allegorese befreite literal-spirituale Auslegung durchgesetzt<sup>71)</sup>. Im Kommentar zu den paulinischen Briefen versucht Faber bei Galater 4, 24 zwischen Allegorie und literal-spiritualem Sinn zu unterscheiden. Die Allegorese selber wird im Anschluß an Hieronymus auf die Typologie begrenzt. Damit wird einer ungehemmten allegorischen Auslegung des Alten Testaments, wie sie durch die Tradition nahelag, gesteuert. Allegoria est (inquit Hieronymus) quae aliud praetendit in verbis aliud significat in sensu. Quae traduntur in typo et figura, allegorica sunt. Quae non traduntur in figura, allegorica non sunt, neque alium sensum requirunt quam qui exprimitur et quem autor intendit, qui ut plurimum est spiritus sanctus, qui et literalis sensus appellatur, quia sine typo et figura est. Sed idem spiritualis est. Quomodo enim spiritualis sensus non esset, cuius autor est spiritus?<sup>72)</sup>. Auch der allegorisch-typologische Sinn kann von den prophetischen Verfassern der Schrift beabsichtigt sein. Dann ist eben in der Allegorie der wörtliche und eigentliche Sinn der betreffenden Stelle zu erkennen. Was jedoch nicht von der Bibel ursprünglich als Allegorie beabsichtigt ist, das ist auch nicht typologisch zu deuten. So kommt es Faber also hier ebenfalls darauf an, die Intention der Schrift zu erfassen. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Deutungen der Väter. Faber will mit seiner Theorie

69) Über die Corpus mysticum-Vorstellung vgl. bes. Rm. 165b.

70) Quin. 67.

71) Ob dies auch noch für den Evangelienkommentar zutrifft, vermag ich nicht zu entscheiden.

72) Rm. 206a.

die vierfache Auslegung nicht ablehnen, schränkt sie aber faktisch ein, indem er die Anwendung der vier Sinne nicht überall gleichzeitig für erforderlich hält. Verlangt eine Stelle die allegorische Auslegung, dann wende man die Allegorese an, erfordert eine andere die anagogische, dann deute man sie anagogisch usw. Die Auslegung hält Faber für falsch, welche nicht jeder Textstelle den ihr zukommenden Sinn zuweist. Und so fordert er eine säuberliche Trennung der „Sinne“, damit jede Schriftstelle die ihr entsprechende Auslegung erhält <sup>73)</sup>.

Das Fruchtbare an diesen Definitionen ist allein Fabers Tendenz, möglichst den ursprünglich beabsichtigten Sinn der Bibel zu erfassen. Hiermit verbindet sich eine Reduktion des traditionellen vierfachen Schriftsinnes. Im Gegensatz zu Luthers erster Psalmenvorlesung hat Faber selten mehr als nur eine Deutung in allgemein gehaltener spiritueller Form in seinem Psalterium durchgeführt. Hier stehen sowohl humanistische als auch spiritualistische Motive im Hintergrund, die diese hermeneutischen Prinzipien bestimmen.

#### V. Humanistische Elemente in der Faberschen Exegese.

Mit der mystisch-spirituellen Hermeneutik sind humanistische Grundsätze verschmolzen. Das ist nicht weiter verwunderlich, haben doch Männer wie Piko, Reuchlin, Erasmus <sup>74)</sup> und andere auf Faber eingewirkt. Mit Piko und Reuchlin verbindet ihn das Interesse an der Kabbala. Er benutzt das eben erst erschienene

73) Rm. 206a: Et notaverunt sancti patres quattuor in sacris literis reperiri sensus, literalem, allegoricum, tropologicum et anagogicum, nonquod ubique hi quattuor sensus sint requirendi, sed in iis quae duntaxat requirunt literalem, sensum requiramus literalem; quae allegoriam, allegoricum, et quae dicuntur ad mores, tropologicum; quae autem divinam et transcendentem requirunt intelligentiam, in illis anagogen requiramus et divinam assurrectionem. Alioqui si allegoriam requiris in iis quae allegorice non sunt dicta, rem indignam facis; si humanos mores tractas, ubi divinitatis secreta traduntur infra dignitatem subsistis, et de solis claritate solum capis vespertinum fulgorem. ergo haec non confundamus, sed in iis quae requirunt literam, literam tribuamus, quae allegoricam, allegoriam, quae utrunque tribuamus utrunque.

74) Rm. 151b: ... amicus noster Erasmus diligenter annotavit.

Buch *de verbo mirifico* Reuchlins, übernimmt daraus die Deutung des Tetragramms und des Jesusnamens<sup>75)</sup> und gebraucht auch Reuchlins hebräische Grammatik<sup>76)</sup>. In der Beurteilung des Gräzisten Paulus schließt er sich dem Urteil Vallas an, das er zitiert. Die Fremdartigkeiten in des Paulus Redeweise bezeugen keine Unwissenheit oder Mangel an Bildung, sondern sind vielmehr gerade ein Anzeichen für große Sprachenkenntnis, insofern Paulus mitunter das einer anderen Sprache Eigentümliche in seine Reden gemischt habe. Faber ist davon überzeugt: *si (Paulus) puram loquendi formam observare voluisset, vel Demosthenem ipsum aut disertissimum quemquam illius linguae oratorem superare potuisset*<sup>77)</sup>.

Ein modernes, humanistisches Gepräge weist schon die äußere Anlage seiner Kommentare auf. Der Aufbau des *Quincuplexpsalterium* und des Kommentars zu den Paulinischen Briefen ähnelt dem Aufbau etwa der Kommentare Gunkels oder Kittels. Einer fortlaufenden Sinnerklärung (*expositio continua*) folgt die kritisch philologische Untersuchung des Textes (*advertite oder examinatio literae*). Dabei ist für die Psalmenerklärung noch besonders die Verwendung der verschiedenen Übersetzungen charakteristisch. Die verschiedenen Versionen stehen synoptisch angeordnet am Anfang der Textabschnitte in der folgenden Reihenfolge: *Gallicum, Romanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum*. Die beiden letzten Kolonnen sind aus drucktechnischen Gründen an den Schluß der ganzen Auslegung gestellt worden. Der gallikanische Text gibt die zweite hieronymianische Bearbeitung des *Romanum*, der angeblich ersten Bearbeitung des Hieronymus wieder<sup>78)</sup>. Die dritte Spalte bietet die wörtliche Über-

75) *Quin.* 109a, 231a u. b.

76) *Quin.* 218b.

77) *Rm.* 191b zu 2. Kor. 11, 5 u. 6.

78) So nach Faber. Nach Rahlfs, *Septuaginta, Psalmen*, Göttingen 1931, ist die erste Psalmenbearbeitung des Hieronymus nicht im *Psalterium Romanum* zu sehen, da es den von Hieronymus befolgten Grundsätzen zu sehr widerspricht. Vgl. a. a. O. S. 52 ff. Die gallikanische Textform, die zugleich in der *Vulgata* steht, ist aus der *Septuaginta*-Vorlage entstanden, während das bei Faber an dritter Stelle stehende *Hebraicum* eine unmittelbare Übersetzung des Hieronymus aus dem Urtext wiedergibt. — Eine Neuausgabe des *Psalterium iuxta Hebreos* veranstaltete Lagarde (1871).

setzung des Hieronymus aus dem hebräischen Text, die 4. Kolonne eine alllateinische Textform und schließlich die 5. Reihe eine von Faber hergestellte harmonisierende Textform. Eine ähnliche Textanordnung findet man dem Kommentar zu den Paulinischen Briefen beigegeben, wo der Vulgata eine „*intelligentia ex Graeco*“ zur Seite gestellt wird.

Warum nun all die verschiedenen Textformen? Warum sich nicht nur einer anschließen, wie Augustin, Cassiodor und die übrigen es meist tun? Faber antwortet: *Nos varias literas consuluimus, ut primarium inde sensum fideliter eruere[mus]*<sup>79)</sup>. Also auch hier leitet ihn das Interesse, den ursprünglichen Sinn (*primarius sensus*), der immer zugleich der Intention des Heiligen Geistes entspricht, aufzuzeigen.

Diese genuin humanistische Tendenz der Rückkehr zu den Ursprachen und Urtext zeigt sich nun noch in folgenden Punkten: Zunächst ist hinzuweisen auf die oft gepflegte Methode der *Vergleichung*. Faber geht aus von einer Verderbnis der Vulgata, die nicht von Hieronymus übersetzt sein könne<sup>80)</sup>. Die eigentliche Ursache der abweichenden Lesarten erkennt Faber in der Unkenntnis der Schriftausleger, die in den *mysteria* der Schrift unerfahren sind. Durch sie wurde der *sensus spiritus sancti* verdreht<sup>81)</sup>. Um den Text wieder in Ordnung zu bringen, werden nicht nur verschiedene *Codices* derselben Version herangezogen, sondern die Vulgata-Lesart wird auch mit der Septuaginta und dem hebräischen Text verglichen<sup>82)</sup>. Dabei ist es fast durchweg so, daß die hebräische Lesart, d. h. die des Hieronymus *iuxta hebraeos* — Faber selbst kann kein Hebräisch, sondern nur Griechisch und Lateinisch — nicht nur gegenüber der Vulgata, sondern auch gegenüber der Septuaginta den Vorrang hat<sup>83)</sup>. Die hebräische Übersetzung, eben Hieronymus *iuxta Hebraeos*, bietet die eigentlich göttliche Lesart. *Translatio hebraica fidelius et*

79) Vorrede zum Quin. Psalterium.

80) Vgl. im Anschluß an die Vorrede zum Römerbriefkommentar die *Apologia quod vetus interpretatio epistolarum beatissimi Pauli, quae passim legitur, non sit translatio Hieronymi*.

81) Quin. 58a.

82) Quin. 218b wird außer Septuaginta auch Symmachus benutzt.

83) z. B. Quin. 111a, 30b, 33b, 135b, 8a, 10a, 7a.

apertius aperit euangelium<sup>84</sup>). Diese Wertschätzung des hebräischen Urtextes bzw. der wörtlichen Übersetzung hat Faber mit Reuchlin gemeinsam<sup>85</sup>).

Neben der Methode der Vergleichung und Bevorzugung der Ursprache macht sich eine harmonistische Interpretation bemerkbar. Drei charakteristische Beispiele mögen hier angeführt werden.

a) Ps. 77, 4 hat die Vulgata: memor fui dei et delectatus sum. Hieronymus iuxta hebr. liest: recordans dei conturbatus. Wie gleicht Faber aus? Hic sensus videtur oppositus: sed interpretes hanc turbationem in exultatione spiritus intellexerunt. Et dominus noster Lazarum suscitaturus infremuit spiritu et turbavit seipsum<sup>86</sup>) (Quin. 116a).

b) Ps. 68, 19 liest Paulus in Eph. 4, 8: Dedit dona hominibus, während die Stelle im A.T. lautet: accepisti dona in hominibus (Hieronymus). Die beiden entgegengesetzten Lesarten „accipere“ und „dare“ versucht Faber so zur Übereinstimmung zu bringen, daß Christus den Menschen den Heiligen Geist gab und die Charismata, während er selber (vom Vater) die Menschen als Gabe empfing. So besteht für Faber keine Differenz zwischen der Lesart des „christförmigen“ Paulus und den anderen Lesarten, vielmehr habe Paulus erst den Sinn des Heiligen Geistes erschlossen<sup>87</sup>).

c) Ein Musterbeispiel der konkordistischen Auslegung bieten die Ausführungen zu Röm. 4 über das Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus<sup>88</sup>). Der Unterschied zwischen beiden sei nur aus zwei verschiedenen Fronten zu verstehen. Duae sectae olim erant: Prima confidentium in operibus, ut quae sententia eorum sufficerent ad justificandum, secunda confidentium in fide, nihil

84) Quin 55b, 53b. — Über Fabers hebräische Sprachkenntnisse vgl. Laune, a. a. O. S. 17 ff.

85) z. B. Reuchlins Rußpsalmen, Stuttgart 1512, a 8: ... (lingua hebraica) ... quam Origines divinitum esse traditam asserit, quia sola est ante confusionem linguarum orta, quae nihil impuritatis continet ...

86) Quin. 116a.

87) Quin. 102a. Als ähnliche konkordistische Interpretation vgl. Theodoret zur Stelle, Migne, P.G. 80 Sp. 1387 C.

88) Rm. 108a.

opera curantium. Hanc confutat Jacobus apostolus, illam Paulus<sup>89)</sup>. Der Widerspruch ist somit nur ein vom Fleisch und Buchstaben, aber nicht vom Geist bewirkter Gegensatz. Caro enim et litera pleraque facit discordia videri, quae manifeste spiritus concordia. Hier ist übrigens auch die Möglichkeit zu einer bei Faber nirgends angewandten Exegese contra rationem (denn die ratio ist nach Faber im Gegensatz zu anderen Humanisten von sich aus steril) im Sinne Luthers gegeben, der gerade in dem harten, der Vernunft widerstrebenden Sinn die rechte und wahre Deutung erkennen wollte<sup>90)</sup>.

Die Kritik und die Auswahl der Lesarten wird durch den Begriff der dignia intelligentia bestimmt<sup>91)</sup>. Das will sagen: Eine Lesart ist dann gut und richtig, wenn sie dem Geist des Evangeliums entspricht: speziell für die Psalmenexegese, wenn sie auf Christus paßt. Zwei Beispiele werden das erläutern:

a) In Ps. 54, 20 liest die Vulgata den Plural „Gerechte“, der bisher gewöhnlich auf die Gläubigen bezogen wurde. Hingegen hat Hieronymus ex hebr. den Singular. Die multae tribulationes justi passen genau auf Christus. Der ganze Vers ist ein Orakel auf die Passion. Dazu kommt noch, daß in Vers 21 nicht nur Hieronymus ex hebr., sondern auch die anderen Versionen den Singular lesen, und Vers 21 offensichtlich von der Tötung des Satans und den Verbrechen der Juden an Christi Gebeinen weisagt. All dieses wie überhaupt der ganze Zusammenhang (!) spricht — nach Faber — deutlich gegen den Plural. Die tropologische Deutung will dabei Faber nicht ausschließen, wengleich die hebräische Lesart ihm als die göttlichere erscheint. Ähnlich wird auch in Vers 19 im Hinblick auf die Passion Christi Hieronymus der Vulgata vorgezogen<sup>92)</sup>.

b) Ps. 73, 13 d liest die Vulgata: „et lavi inter innocentes manus meas“. Hieronymus ex hebr.: „et lavi in innocentis manus

89) ib.

90) Vgl. Z. f. syst. Th. XII, Heft 2. S. 165 ff.: Hahn, Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen.

91) Quin. 102a, 55b u. ö.

92) Quin. zu Ps. 54, 10. 19. 21.

meas“, und Faber fügt hinzu: *et id quoque aptius et Christo domino convenientius* <sup>93</sup>).

M. E. ist dies Interesse an der Konvenienz einer Lesart auf Christus das eigentlich tragende Moment der Faberschen Kritik. Die Herausarbeitung des ursprünglichen Sinnes soll dazu dienen, den der Intention des Verfassers der Schrift entsprechenden spiritualen Sinn zu erfassen. Letzterer steht stets in unmittelbarer oder mittelbarer Beziehung zu Christus. Die Spiritualisierung der Exegese prägt sich daher etwa in der Psalmenauslegung als starke Verchristlichung aus.

\*

## Schluß

Im großen und ganzen darf man in Fabers Theologie drei Schichten unterscheiden: eine mystisch-neuplatonische, eine humanistische und eine vulgär-reformatorische.

Blicken wir zunächst auf letztere. Von wirklich lutherisch-reformatorischen Gedanken ist bei Faber nichts zu entdecken außer gewissen mystischen Begriffen, die auch beim jungen Luther vorkommen, dort aber vom Gottesgedanken her umgedeutet sind. Entscheidend ist: im Grundsätzlichen denkt Faber nicht lutherisch. Zu vulgär-reformatorischen, antikatholischen Anschauungen kann man Fabers Betonung einer Volksbibel, seine Ablehnung der Heiligenverehrung, seinen Kirchenbegriff (Kirche nicht auf Petrus, sondern auf Christus gegründet) <sup>94</sup> und schließlich seinen Sakramentssymbolismus <sup>95</sup>) rechnen. Es wäre zu untersuchen, ob nicht Fabers Symbolismus auf Zwingli Einfluß hatte; Zwingli hatte Fabers Psalterium, vielleicht auch seinen Epistelkommentar in seiner Bibliothek <sup>96</sup>). Der Symbolismus Fabers

93) Quin. 111a. Vgl. 40a, wo statt Vulgata („*misericordia*“) die Lesart des Hieronymus „*justitia*“ (Hieronymus *iuxta heb.*) vorgezogen wird, *quod magis proprium est Christus.*

94) Man vergleiche hierzu bes. Dörries in Z.K.G. 44. S. 544 ff.

95) Hierfür kommt besonders die Stelle Bm. 109a in Betracht zu Röm. 4, 9: *et ablutio circa nos materialis aquae in baptisate non iustificat, sed signum est justificationis ex fide Christi. sensibilia enim symbola spiritualium rerum et divinarum infusionum sunt signa ...*

96) Vgl. Usteri, Initia Zwinglii, Theol. Stud. u. Krit. 1886, S. 117 ff.

dürfte aus der franziskanischen Sakramentsauffassung herausgewachsen zu sein. Er hat aber wohl nichts mit dem modernen Verständnis des Symbolismus zu tun, bezeichnet vielmehr das, was etwa Tillich unter „realer Vertretung“ versteht<sup>97)</sup>.

Die erste, mystisch-neuplatonische Schicht wird von den Ideen gebildet, wie sie einerseits bei Eckhart und in kosmologischer Ausdeutung bei Cues, andererseits bei den Franziskanern und manchen Augustiner-Reformtheologen des 15. Jahrhunderts üblich waren. Ohne auf die bereits dargestellten Grundgedanken seiner Theologie nochmals einzugehen, mag hier unter gleichzeitiger Erinnerung an den Glaubensbegriff Fabers, das Stufenschema, die Lehre vom doppelten wörtlichen Sinn der Schrift u. a. noch kurz das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Sicht Fabers berücksichtigt werden, wird doch dadurch das System des Stapulensis nochmals grundsätzlich beleuchtet.

Philosophie und Theologie stehen in keinem absoluten Gegensatz. Das läßt schon die Emanationsvorstellung des Neuplatonismus nicht zu. Immerhin wird ihr relativer Unterschied an der unterschiedlichen Definition von Begriffen wie „Seligkeit“ und „Gerechtigkeit“ deutlich.

Die Philosophen nennen den selig, der secundum virtutem handelt und lebt. Die felicitas besteht jedoch nach der theologischen Definition in einer passio divina. Neque enim beatos crediderim ad supernas delicias evectos quod aliquid agant, etsi etiam dignissima agant; sed quod divina potius patiuntur<sup>98)</sup>. Ut enim patiando ferrum igniforme efficitur, sic et in supramundanis propemodum putant deum suscipiendo deiformia fieri. Wenn diese divina passio in erster Linie auch etwas zukünftiges ist, so darf man sagen, daß manche der Propheten, weil sie divina erleiden, schon in diesem Leben seliger sind als die Tatseligen der Weltweisen<sup>99)</sup>. Die Bestimmung der Religion als ein pati divina

97) So nennt Faber die Taufe Rm. 114a ein signum et representatio mortis. — Der Begriff der Repräsentation spielt ja im 15. Jahrhundert — man denke an die Papstidee des Marsilius von Padua und an die nominalistische Erkenntnistheorie — eine bedeutende Rolle.

98) Quin. 1b.

99) ib.: Neque etiam in hoc mundo plane negaverim prophetas et sanctorum nonnullos quod divina paterentur multo beatiores illis quos ex actione philosophi diffiniunt beatos.

läßt die mystischen Grundlagen der Faberschen Theologie erkennen.

Ähnlich verhält es sich mit der Definition der „Gerechtigkeit“: Gewiß trägt die menschliche und natürliche Gerechtigkeit eine Spur der göttlichen in sich. Wer erstere verletzt, der wird auch an letzterer schuldig, schließt doch die *justitia divina* die *justitia naturalis* in sich ein. Wer aber nur menschliche Gerechtigkeit bewahrt, wird damit nicht die göttliche ebenfalls schon besitzen. Erst der Glaube formiert die Werke für die göttliche Gerechtigkeit. Die für den Nominalismus charakteristische, prinzipielle Diastase zwischen Theologie und Philosophie kennt Faber jedoch nicht.

In diesen Zusammenhang fügt sich die aus mystischen Vorstellungen geborene Höherwertung des *intellectus contemplativus* im Unterschied zum *intellectus activus*<sup>100</sup>). Führt der letztere nur zu *humana*, so leitet ersterer zur Ekstase, zum „göttlichen Schweigen“ und zur „hohen Ruhe“<sup>101</sup>). Auch auf die Höher-schätzung von *fides* (= *lumen*) gegenüber der *ratio* mag hier nochmals hingewiesen werden. Der Glaube ist ein Licht, *ratione illaque mente superius*<sup>102</sup>). Die *Imago*-Idee bezieht sich in echt mystischer Weise auf die Seele (Seelenfunken!)<sup>103</sup>) und nicht auf die Vernunft. Hierin dürfte Faber sich vom Humanismus unterscheiden, wenn auch die humanistische wie die aufklärerische Wertung der Vernunft grundsätzlich das gleiche ist wie die Lehre von Seelenfunken.

Fabers „mystische Theologie“ (E. Seeberg) hat mit dem Humanismus gemeinsam: die rationale Imitationsethik, die in spiritualen wie in humanistischen Kreisen übliche Abfallstheorie und wohl auch die pessimistische, die Welt und ihren Lärm verneinende Stimmung.

100) Quin. 198b.

101) *ib.* — Vgl. auch Rm. 269a u. b (*sacrum silentium*).

102) Quin. 195b.

103) Vgl. außer den oben zitierten Stellen Rm. 139b: im Anschluß an eine Klage über die schlechten Zeiten, in denen Faber lebe, heißt es: *deus exinctam scintillam in cordibus hominum per suam magnam misericordiam cito exuscitet ut appareat rediviva fides et dilectio.*

Zum humanistischen Element in Fabers System sind besonders die moralistisch-gesetzlichen Züge, die Bestimmung des Evangeliums als nova lex, das philologische Interesse der Kommentare, die Wendung zum Urtext und den Ursprachen wie die harmonistische Vergleichungsmethode und nicht zuletzt Fabers Übersetzung der Bibel ins Französische zu rechnen<sup>103a</sup>).

Will man Faber Stapulensis geistes- und theologiegeschichtlich einordnen, dann muß man ihn in die lange Reihe der abendländischen Denker hineinstellen, die etwa bei Augustin beginnt, ihre Fortsetzung in der Franziskanertheologie und ihren Abzweigungen (Spiritualen) und schließlich ihren vorläufigen Abschluß in den humanistischen, teilweise neuplatonisch beeinflussten Systemen des 15. Jahrhunderts findet. Die für dieses Denken charakteristischen Themata, die Betonung der menschlichen Präparation, das psychologische Interesse, Vergeistigung der Religion wie das etwa in der Sakramentsauffassung zutage tritt, klingen auch bei Faber deutlich an. Dabei wird die unzweifelhaft vorhandene Substanzmetaphysik (gratia infusa, gratia als habitus) von einem dynamistischen Denken — man denke etwa an Fabers Prädestinationslehre und an seine pneumatische Exegese — durchbrochen, das geistige Realitäten als Bewegung, Relationen und Willens- oder Bewußtseinsveränderungen auffaßt. Christlicher Humanismus, gemischt mit neuplatonischen Elementen, die auch das ganze System tragen und einige vulgär-reformatorische Ideen ... das ist die Summe der Theologie Fabers.

### C.

#### Fabers Einfluß auf die Exegese des jungen Luther.

Die Glossen, die Luther zu seinem Exemplar des Faberschen Psalmenkommentars von 1509 macht, legen Zeugnis ab, wie gründlich er sich mit Faber beschäftigte. Da diese Adnotationes ungefähr in dieselbe Zeit, bzw. in den Anfang der ersten Psalm-

<sup>103a</sup>) Über Fabers Übersetzungsarbeit urteilt Laune, a. a. O. S. 44: „Lefèvre ne fut pas un hébraisant Mais il fut un vulgarisateur de la traduction relativement correcte de la Bible en langue vulgaire. C'est ce qui fait son titre de gloire.“ Dies dürfte richtig gesehen sein!

vorlesung Luthers fallen, darf man von vornherein einen gewissen positiven oder negativen Niederschlag in Luthers erster Psalmvorlesung erwarten. In der Tat findet man, abgesehen von einer großen Fülle einzelner exegetischer Abhängigkeiten, die auch in den Operationes von 1519 festzustellen sind, einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen Luthers exegetischen Grundsätzen in der ersten Psalmenauslegung und den hermeneutischen Prinzipien des französischen Humanisten, einen Zusammenhang, der zugleich die ganze Psalmenexegese des jungen Luther charakteristisch färbt.

1. Überschaute man zunächst einzelne exegetische Abhängigkeiten, so stellt man fest, daß sich diese Einzelübernahmen in der Hauptsache auf gelehrte Anmerkungen beziehen. Geringfügige und nebensächliche Texterklärungen werden von Luther übernommen oder auch ohne weitere Kritik nur notiert<sup>104</sup>), oder Luther gibt textkritische<sup>105</sup>) und philologische<sup>106</sup>) Äußerungen des Stapulensis wieder. Wenn in W 3, 41, 3 zu Psalm 3 das Lamed auctoris dahin abgeschwächt wird, daß „le“ den Dativ bezeichne<sup>107</sup>) und damit zum Ausdruck gebracht sei, daß nicht David diesen Psalm verfaßt, sondern der Heilige Geist dem David diesen Psalm enthüllt hätte, so wiederholt Luther hiermit nur Fabers und Augustins Ansicht. In den Adnotationen zu dieser Stelle stimmt Luther ausdrücklich Faber zu<sup>107a</sup>).

104) WA 3, 459, 37; WA 4, 28, 26; 221, 32; 296, 2 f.; WA 5, 79, 40.

105) WA 5, 56, 6.

106) WA 4, 422, 39. — Weitere nebensächliche Abhängigkeiten, siehe z. B. WA 4, 220, 10; 201, 33. — Die erste Psalmenvorlesung von 1513 ff. ist im folgenden z. T. auch nach der Ausgabe von Seidemann, Doctoris Martini Lutheri Scholae ineditae . . ., Dresden 1876, 2 Bde., zitiert. Siehe Seid II, 80. Ablehnend verhält sich Luther z. B. WA 3, 579, 30. Seid I, 447, II, 44, 206. Vgl. auch Meisinger, Luthers Exegese der Frühzeit, S. 76 f.

107) Diese Bestimmung von „le“ als Dativ, in Titeln und Überschriften als Genetiv, findet sich auch in Reuchlins Bußpsalmen von 1512 zur Stelle: „le david“, ipsius David. Nam in inscriptionibus et titulis „lamed“ articulus praepositus significat genetivum (dies lehnt Luther in WA 3, 41 ausdrücklich als jüdisch ab und stimmt dem weiteren Satze Reuchlins zu) cum alias regulariter sit dativi casus ut in arte nostra 575 (de rudimentis hebraicis). Auch für Nic. de Lyra bezeichnete „le“ den Dativ.

107a) WA 4, 473; vgl. Faber zur Stelle.

2. Einschneidender und wirksamer als diese einzelne Nota ist jedoch die Übernahme der hieronymianischen Lesart, die Faber in der dritten Spalte seiner Synopse darbietet. Fast überall, wo Luther den Text des Hieronymus iuxta Hebraeos zitiert, ihn mit der Vulgata-Lesart (*translatio nostra*) vergleicht, ausgleicht, oder ihm gar den Vorzug gegenüber der Vulgata gibt<sup>108</sup>), ist das Fabers Einfluß zu verdanken, der fast durchweg, wie wir oben feststellten, die hieronymianische wörtliche Übertragung aus dem Hebräischen betont und ihr die erste Stelle einräumt<sup>109</sup>). Ebenso sind Luthers Berufungen auf das Griechische aus Fabers Kommentar übernommen<sup>110</sup>).

Schließlich mag hier noch auf die gemeinsame christologische Deutung hingewiesen werden, ohne daß damit überall eine direkte literarische Abhängigkeit behauptet werden soll. Die stereotypen Formeln *psalmus de Christo loquitur*, *Propheta inducit Christum*, *Oratio Christi*, *Ecclesiae oratio prophetica in persona Christi* u. ä. tauchen auch bei Luthers Glossenüberschriften der ersten Psalmenvorlesung auf, wobei allerdings gerade hierin der Einfluß von Augustins Enarrationen und der *Glossa ordinaria* nicht zu unterschätzen ist<sup>111</sup>).

3. Die entscheidendste Bedeutung gewann aber Fabers Psalterium für die hermeneutischen Prinzipien des jungen Luther. Fabers oberster exegetischer Grundsatz lautete: Der wörtliche Sinn ist der, welcher der Intention des im Propheten sprechenden Heiligen Geistes entspricht. Der prophetische ist der wörtliche Sinn. Dabei war dies kein Grundsatz echt humanistischer, sondern spiritualistischer Exegese. Denn ausdrücklich wird ja für die Bibel eine besondere Verstehenstheorie gefordert und damit die Heterogenität der Schrift behauptet. Die Intention des Propheten zu erkennen, ist an die Aktivierung des Menschen

108) Vgl. z. B. WA 3, 74, 31 gegen 524, 6 und bes. in den *Operationes* WA 5, 56; 489 f.

109) So WA 4, 473, 22; 360, 21; WA 3, 496, 2; 74, 31. Seid II, 79: *iam Stapulensis iuxta hebr. ...*

110) So z. B. WA 3, 148, 32; 118, 32; 193, 33; 252, 37; 395, 11; WA 4, 127, 7; 301, 29.

111) Vgl. Held, Augustins *Enarrationes in Psalmos* als exegetische Vorlage für Luthers erste Psalmenvorlesung. *Theol. Stud. u. Krit.* 1930.

durch den göttlichen Geist gebunden. Eine existentielle Beziehung zwischen der Schrift und dem Bibelexegeten oder Leser setzt also die Begabung mit dem göttlichen Geiste voraus.

a) Dies findet man nun auch bei Luther. Auch für Luther ist der prophetische Sinn der einzig literale. Bestimmt und klar erklärt er: Ego autem sensum literalem quero propheticum in psalmis<sup>112)</sup>. Der literal-prophetische Sinn ist für Luther Fundament, Ursprung und Licht aller übrigen ... propheticum, i. e. literalem (sc. sensum) primo non quaesierunt, qui est fundamentum caetorum magister et lux et author et fons atque origo, magis autem quia absconditus est et in spiritu nimius interiori loquens<sup>113)</sup>. Diese Definition hat nichts mit der Lyras oder auch des Thomas gemeinsam<sup>114)</sup>. Lyra und Thomas verstanden unter Literalsinn tatsächlich den historischen Sinn der Psalmen, Luther dagegen fordert im Anschluß an Faber den prophetischen (spiritualen) als den eigentlichen literalen Sinn. Holl<sup>115)</sup> hat die eben zitierte Lutherstelle mit Unrecht für den literalen Sinn schlechthin in Anspruch nehmen wollen.

So stellt sich z. B. der literal-prophetische Sinn, d. h. also der vom Heiligen Geist beabsichtigte Sinn des 119. Psalms als Bitte um den 1. Advent Christi, der moralisch-tropologische hingegen als Bitte um den 2., den spiritualen Advent Christi dar<sup>116)</sup>. Der Einfluß der aus Faber übernommenen hieronymianischen Lesart erweist sich gegen Ende der Vorlesung so groß, daß sogar die „hebräische“ Lesart den literalis sensus propheticus ausdrückt<sup>117)</sup>. Der Terminus litera spiritualis ist daher kein „echt lutherisches

112) WA 4, 475, 5.

113) WA 4, 505, 3 ff.

114) Vgl. dazu einen Aufsatz über Nic. de Lyra, den ich demnächst zu veröffentlichen gedenke.

115) Ges. Aufsätze, S. 416 u. Anm. 1.

116) WA 4, 281, 55: in sensu propheticum et literali psalmus iste est petitio adventus Christi et commendatio ecclesiae Christi, in morali autem et doctrinali est petitio adventus spiritualis per gratiam et commendatio gratiae eius. Vgl. auch WA 4, 407, 32 ff. Seid I, 561: sensus literalis = sensus prophetae bzw. intelligentia prophetae. WA 4, 434, 33 und bes. noch ib. 282, 55: Haec autem verba futuri temporis optative debet accipi in sensu morali, sed in sensu propheticum qui est literalis, indicative ...

117) WA 4. 416.

Oxymoron“ (Meissinger), sondern gibt eben nur Fabers Gedanken wieder. Dieser literal-spirituale oder literal-prophetische Sinn wird von Luther mitunter auch Prinzipialsinn genannt <sup>118)</sup>; ebenso sprach ja auch Faber von einem *primarius sensus* <sup>119)</sup>.

Eine besondere Eigentümlichkeit des *sensus literalis propheticus* darf man in seinem „Verborgensein“ sehen. Weil der geistliche Sinn *spiritualia* aufzeigt und diese nicht an der Oberfläche, nicht in der sinnlichen Welt zu finden sind, ist der Spiritualesinn — wie das spirituale Sein — verhüllt. *Sensus literalis absconditus est* <sup>120)</sup>. Daher fordert Luther, genau so wie Faber, den Heiligen Geist für den Bibelexegeten. Läge der prophetische Sinn unverhüllt und unmittelbar da, dann wäre er mit den Sinnen und der Vernunft zu erschließen. Der neuplatonische Hintergrund, der das Fabersche System kennzeichnet und hier hindurch leuchtet, ist auch bei dem jungen Luther nicht völlig wegzuinterpretieren. Luther trägt aber in diese neuplatonische Idee von der Verborgenheit des spiritualen Seins und Sinnes die Inkarnationsvorstellung hinein und gestaltet sie von seinem Gottesgedanken aus um. Hier setzen die genuin lutherischen Gedanken ein <sup>120a)</sup>.

b) Die starke Betonung der literal-spiritualen Exegese hatte zugleich eine klare Absage an die rein historische und falsche wörtliche Exegese zur Folge. Genau so wie sich Faber scharf gegen die fleischliche Auslegungsmethode der Rabbinen wendete, führt Luther die Polemik gegen den rein historischen, jüdisch-literalen Sinn. Nicolaus de Lyras Exegese wird daher meist sehr ablehnend von Luther behandelt <sup>120b)</sup>. So erklärt Luther zu Psalm 50 im Anschluß an Fabers Überschrift: *sed arguit hic aliquis Lyrensis propugnator hanc non esse literam sed mysterium. Respondeo: vadat ad Lyram suam et dubia vescatur opinione, quantum volet. Nos hoc certum triticum accipiamus et*

118) So z. B. in den Adnotationen WA 4, 476, 10 ff. Seid II, 374 zu Ps. 40, 8 f.: „in capite libri scriptum est de me“ i. e. in principali sensu et literali, qui semper Christum monstrat. Siehe auch Meissinger, a. a. O. S. 51.

119) Vorrede zum Quin-Psalterium.

120) WA 4, 492, 2 ff. und 305, 3 ff.

120a) Vgl. Z. f. syst. Theol. XII, Heft 2, S. 165 ff.

120b) Siehe Anm. 114.

David non historice sed propheticè intelligamus sicut prophetam. Si autem prophetam, quid mirum, si sub istis verbis aliud voluerit quam res, quae tunc agebatur erat, quae hiis verbis significatur? Nec curandum de Judaeis et eorum expositione, quia apud Judaeos nulla est literalis intelligentia<sup>121)</sup>. Die jüdischen Ausleger oder die von ihnen abhängigen Exegeten haben überhaupt kein richtiges literales Verständnis der Bibel. Die literal-karnale Auslegungsweise haben die jüdischen Exegeten mit den Häretikern gemeinsam. Sie vergewaltigen den Text, indem sie die Schrift ad suum sensum verdrehen<sup>122)</sup>. Sie exegisieren nicht propheticè, sondern historice, weil sie fern von Christus sind<sup>123)</sup>. Ebenso wie Faber, ja noch in viel stärkerem Maße polemisiert Luther daher gegen den *sensus humanus* und die „Fleischlichen“, die die geistlichen Dinge verachten und nur sich selbst gefallen wollen<sup>124)</sup>.

Warum dieser Kampf gegen solche „fleischliche“ Auslegung? Durch diese Exegese wird der prophetische Sinngehalt der Bibel zerstört und damit der Christus in der Schrift getötet<sup>125)</sup>. Das ist das Motiv dieser Polemik: die rein literale, karnale Deutung der Schrift findet keine Beziehung auf Christus, von dem doch die ganze Schrift Alten und Neuen Testamentes redet.

So kennt also Luther, genau so wie Faber, einen doppelten Literalsinn, einen *sensus literae* der Ungläubigen und einen *sensus literalis spiritualis*, einen literal-karnalen und einen literal-prophetischen Sinn<sup>126)</sup>. Von hier aus ist erst der doppeldeutige Gebrauch des Wortes *literalis* in der ersten Psalmenvorlesung zu verstehen.

121) WA 4, 486, 19 ff. Man erinnere sich dabei an die oben zitierte Klage Fabers über die rabbinischen Exegeten, die aus David eher einen Geschichtschreiber als einen Propheten machen.

122) WA 4, 436, 35; Seid I, 10; 43; 425; 455; 457. Man vergleiche dazu Fabers Ausführungen in der Vorrede zum Quin.-Psalterium und im Kommentar selbst 22b u. ö.

123) Die Präfatio in WA 3, 15, 9 gibt die Gedanken der Vorrede zum Quin.-Psalterium wieder.

124) Seid I, 438; 440; WA 4, 285, 37.

125) Seid II, 137 f..

126) WA 4, 265, 30; hier ist *sensus fidei* dem *s. literae* gegenübergestellt.

c) Zur Zerstörung des Eigensinnes forderte Faber die *humilitas*. Erst der Demütige ist für den Schriftinhalt recht vorbereitet, erst der Demütige erhält den Geist als den Schlüssel zur Schrift. Luther dürfte auch in diesem Gedanken von Faber beeinflusst sein, wenngleich der Stapulensis dafür nicht die einzige Quelle zu sein braucht. Diese Forderung nach Humilität war das notwendige Korrelat zu der Auseinandersetzung mit den *Literalexegeten*<sup>127)</sup>. Fabers Humilitätsethik ist bei Luther radikalisiert und zu einer Lebenshaltung des Menschen schlechthin geworden, klingt doch bereits in der ersten Psalmenvorlesung von 1513 die völlig unmystische und unhumanistische Anthropologie des *totus homo-peccator* an. Auch treten hier die Luther von anderer Seite zugeflossenen Ideen der mystischen „Entwertung“ hinzu und vertiefen Luthers Begriff der Demut. Dies kann man sowohl an der Psalmenauslegung von 1513 wie auch besonders am Römerbriefkommentar studieren<sup>128)</sup>. Ein weiterer Unterschied der lutherischen Humilitätsidee gegenüber der Fabers muß darin gesehen werden, daß Luthers Vorstellung auch noch an der Inkarnationsidee orientiert ist. Dabei ist sich Luther bewußt, daß nicht der Mensch (so Faber), sondern Gott den Menschen entwertet und demütigt ... *Confessio nostri et humiliatio et exaltatio Dei ... opus Dei est, non ex nobis*<sup>129)</sup>.

d) Die Vorstellung, daß nur der Heilige Geist die Schrift erschließt und eine lebendige Beziehung zwischen Mensch und Schrift setzt, ist allgemeines Traditionsgut<sup>129a)</sup> und kann auch über Augustin und *Glossa ordinaria* auf Luther eingewirkt haben. Aber diese Gedanken sind bei Faber besonders stark ausgeprägt, so sehr, daß für ihn das Neue Testament ohne spirituales Verständnis tot ist, und daher das Alte Testament und das Neue

127) Vgl. Seid I, 111; II, 322; 323 u. ö.

128) Siehe in den Adnotationen WA 4, 473, 16; Seid I, 388; 446; 303; 186; 187; 248; 22 ff.; 33; 91; 126 f. WA 5. 413, 18 ff.; 416, 23 ff.; Seid II, 149. Fickers Römerbriefausgabe LXXXIII. Ebenda Bd. II, 2. 32; 75. 25 u. ö.

129) WA 4, 518, 5; Seid I, 286; II, 121; auch I, 38: *Deus facit omnes sanctos suos conformes fieri imagini filii sui, ideo eadem verba omnibus congruunt*. Man beachte den Zusammenhang mit der tropologischen Exegese.

129a) So schon Augustin, Bonaventura u. a.

Testament spiritualiter ausgelegt identisch sind. Wir haben oben Fabers Anschauung auf die alte Formel reduziert: Nur Geist erkennt Geist. Faber macht es daher dem Exegeten zur Aufgabe, die spiritualia zu suchen und sich von den visibilia weg zu den invisibilia zu wenden. Ähnliche Gedanken treten auch bei dem jungen Luther auf. Nur denjenigen, die den „Geist suchen und haben“, öffnet sich die Schrift<sup>130)</sup>. Und wenn Luther am Schlusse seiner Praefatio zur 1. Psalmenvorlesung schlicht und einfach nur den Text darzubieten ankündigt im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit (*cum utique propheta non sim neque filius prophetae*)<sup>131)</sup>, dann dürfte er sich der Frage anschließen, die Faber ebenfalls gegen Schluß seines Vorwortes zu seinem Psalterium stellt: *quis enim prophetae pro dignitate mentem aperuerit, qui idem propheta non sit spiritumve prophetae assecutus? quod de me dicere non possum*<sup>132)</sup>. Hinter dieser Auffassung Fabers wie Luthers verbirgt sich m. E. mehr als „Konformität der Affekte“ — so nahe dieser Ausdruck auch durch Luther selber gelegt sein mag<sup>133)</sup> — letztlich geht dies doch auf die Vorstellung einer großen Identitätsbeziehung zurück, in der die Differenzierung in auslegendes Subjekt und auszulegendes Objekt aufgehoben ist und nur ein Subjekt, Gott oder Heiliger Geist genannt, durch Mittel hindurch zu sich selber wirkt. Man denke an das Wort Luthers aus dem Römerbrief (Fi II 27, 14): „Nur der kann von Gott richtig fühlen, in dem selber der Geist Gottes ist ...“

Zusammenfassend kann daher folgendes über das Verhältnis zwischen Luther und Faber Stapulensis ausgesagt werden:

### Faber hat Luther beeinflusst

#### 1. in Einzelauslegungen;

130) Seid II, 280 = WA 4, 305: *nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habeat*. Siehe auch II, 36: *Scriptura sancta ... est dura facietenus illis quidem qui carnem sapiunt sed mollis et lenis iis qui spiritum sapiunt*. Römerbriefkommentar ed. Ficker II, 27, 14: *Nemo enim potest de Deo recte sentire nisi spiritus Dei sit in ipso*.

131) WA 3, 14, 15 f.; auch 492, 10.

132) Vorrede zum Quin. fin. — Im übrigen zitiert Luther ebenso wie Faber 2. Sam. 23, 1 ff.

133) Seid I, 422 = WA 3, 549, 33.

2. — und das ist das Wichtigste — in der Bestimmung des literal-spiritualen Sinnes und der daraus folgenden These eines doppelten wörtlichen Sinnes;
3. in der Vorstellung, daß der Geist Gottes allein die Schrift recht auslegen kann, also in dem Gedanken der Konformität, der mithin keine „persönliche Errungenschaft“ (Holl) Luthers bedeutet;
4. in der Auffassung, daß das existentielle Moment der Schrift nicht in ihr, sondern außer ihr ruht und daß die Bibel erst durch den von Gottes Geist aktivierten Menschen je und je belebt wird;
5. in der Humilitätsforderung für den wahren Bibelausleger und in der damit verbundenen Front gegen die literal-karnale Exegese der Rabbinen und Ketzer.

Abgeschlossen am 17. April 1937.