FRANCKESCHE STIFTUNGEN

DFG

7. Sekundärliteratur

Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der ...

Schrenk, Gottlob

Gütersloh, 1923

Erstes Kapitel. Nicht Vernunft und Philosophie, sondern der Glaube an die Heilsoffenbarung Gottes ist der Ausgangspunkt des Theologen.

Nutzungsbedingungen
Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.
Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.
Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use
All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downladed and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.
Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.
For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Visual Library

Erster Teil.

Die Schrift (Grundlegung).

Schon aus den einleitenden Bemerkungen kann erschlossen werden, daß die Theologie eines Mannes, der die beschriebene Stellung zur Bibel einnimmt, in vorzüglicher Weise Schrifttheologie sein will. In der Tat gilt es zuerst den Biblizismus des Coccejus zu begreifen, ehe wir seine Lehre vom Bund und Reich verstehen können. Wenn die dogmatische Methode seiner Zeit unter den ersten Hauptstücken der Grundlegung die Lehre von der Heiligen Schrift behandelt, so wird dieser Gebrauch bei unserem Theologen erst recht zum wahren Ausdruck der inneren Sachlage. Seine Stellung zur Schrift läßt ihn das leitende Erkenntnisprinzip gewinnen und bestimmt seine Auseinandersetzung sowohl mit Vernunft und Philosophie, als auch mit der dogmatischen Tradition. Diese Grundposition gilt es jetzt zunächst zu umreißen.

Erstes Kapitel.

Nicht Vernunft und Philosophie, sondern der Glaube an die Heilsoffenbarung Gottes ist der Ausgangspunkt des Theologen.

In der Summa hat Coccejus nachdrücklich aller dogmatischen Tradition gegenüber betont, daß man den theologischen Ausgangspunkt auf heilsgeschichtlichem Wege gewinnen müsse: beim Urstand, beim Sündenfall, bei der Zeit vor dem Gesetz. Erst dieser Ausgangspunkt erhelle die Tatsache, daß es nach dem Sündenfall keine Gotteserkenntnis zum Heil mehr gebe ohne Offenbarung. Erst die Gnadenverheißung Gottes, die sich an das Gewissen wende, werde zum neuen principium fidei.[1]) Der gleiche Ausgangspunkt veranlaßt ihn, auf der anderen Seite den Überresten der natürlichen Gotteserkenntnis

[1]) Sa 1 § 12f. 15. 18. 19. 21.

gerecht zu werden, die sich nach dem Fall noch in der Menschheit finden. So kommt er zu folgenden Grundlinien: Die Mittel der Erkenntnis Gottes sind die Werke der Schöpfung (Röm. 1, 20), das Gewissen und das Wort Gottes.[1]) Die Tatsache, daß Gott sei, seine ewige Macht und Gottheit, ist zwar auch Gegenstand der natürlichen Erkenntnis, darum kann man reden von einer theologia naturalis.[2]) Jedoch ist das nicht das Zentrum der Theologie. Dieses wird beschrieben durch die Wahrheit, daß Gott den Sünder rechtfertigt und vom Sünder geliebt wird.[3]) Solches aber ist nicht Resultat des Welterkennens und wird nicht durch Sinne und Vernunft wahrgenommen, sondern es ist *μυστήριον* und bedarf darum der Enthüllung durch Gott.

Coccejus bringt zwar an Gottesbeweisen ein Beträchtliches zusammen,[4]) er will auch der philosophischen Gotteserkenntnis ihren Platz einräumen. Jedoch das Ziel gewinnt sie nicht: das lumen naturale erreicht nicht die göttliche Offenbarung, die natürliche Erkenntnis bringt nicht den Sünder zu Gott. Sie wird erst dann von uns mit Ernst verwertet, wenn das Wort der Gnade dazukommt und der Glaube.[5]) So wird also die eigentliche Heilswahrheit allein geschöpft aus der Quelle des Offenbarungswortes. Die Heilserkenntnis für den Sünder, die zur Verherrlichung Gottes dient, ist wie alle wahre Theologie Erkenntnis der Wahrheit *κατ' εὐσέβειαν.*[6]) Sie ist dem wachsamen und aufmerksamen Gewissen deutlich. Nicht daß nach dem Fall das Gewissen allein zur wahren Gotteserkenntnis genügt, aber die Offenbarung kommt überein mit dem Gewissen, und alle Gotteswahrheit bezeugt sich in ihm.[7])

Weil nun das, was wir glauben, nicht natürlicherweise in unserm Geiste kund gemacht ist, sondern als ein Mysterium uns von Gott offenbart wird, so ist auch die Vernunft nicht das principium fidei in der Religion.[8]) Ihre Schulmeisterei in der Theologie ist zurückzuweisen. Wer nur glauben will, was er begreift, der verneint das Geheimnis. Auch das Offenbarte bleibt in sich unbegreiflich, bleibt Geheimnis, es wird nur das „Daß", nicht das „Wie" erkannt.[9]) Jedoch schließt sich die natürliche Gotteserkenntnis mit der Offenbarung innerlich zusammen. Es ist Analogie und Übereinstimmung

---

[1]) Sa 1 § 10 ff. [2]) Aph. pr. 1 § 9. [3]) Sa 1 § 18.
[4]) Sa 8 § 32 ff. [5]) Sa 8 § 8. 19 ff. Resp. 506 f. Judaic. 2 § 53. 3 § 99.
[6]) Col. 2 § 43 f. [7]) Col. 2 § 43 f. cf. Eccl. Bab. § 41.
[8]) Col. 2 § 44. Pot. 22 § 28. [9]) Col. 2 § 44.

nachzuweisen zwischen beiden Komplexen, die sich zu einer Wahrheit vereinigen.[1]) Darum kann z. B. das Gefangengeben der Vernunft in den Gehorsam Christi nicht etwa heißen, an Transsubstantiation oder Konsubstantiation glauben — das streitet gegen das, was natürlicherweise von Gott offenbart ist.[2])

Der Glaube beseitigt nicht die Vernunft, sondern richtet sie auf, er verwirrt sie nicht, sondern er leitet sie, er macht sie nicht finster, sondern hell, er unterdrückt sie nicht, sondern macht sie frei — los von den Begierden und Irrtümern, der Unwissenheit, den verwegenen Urteilen und Meinungen, dem Murren gegen die Wahrheit Gottes, den Stricken Satans, durch die sie gefesselt war, um seinen Willen zu tun. Die Vernunft wird so über sich selbst hinausgehoben und in Gott eingeführt, um das zu erkennen und zu empfangen, was alle Vernunft überragt, was sie vorher nicht empfangen konnte, weil es ihr Torheit schien.[3])

Der allein durch die natürliche ratio geleitete Mensch ist der fleischliche Mensch. Nur durch den Geist Gottes kann er die Schrift erkennen lernen. Was geoffenbart ist, fordert aber geübte Sinne. In der Schrift ist ein Stil zu finden, der Gottes und der Gottesmenschen würdig ist. Dieser Stil erfordert ein nicht gewöhnliches Studium und die sorgfältigste Aufmerksamkeit, denn in den offenbarten Dingen gibt es Unterschiede: dies ist leichter, jenes schwerer zu fassen.[4])

Diese Bestimmungen zeigen, was Coccejus meint, wenn er feststellt: Theologia est practica.[5]) Sie ist eine doctrina secundum pietatem, eine cognitio veritatis *τῆς κατ' εὐσέβειαν*. Um die Geheimnisse und Dekrete Gottes zu verstehen, muß man sich mit ihm verbinden wollen. Glaube, Liebe zur Wahrheit und Gehorsam sind unerläßlich für den Theologen. Sie sind konstitutiv für die Erkenntnis.[6])

Man kann diese Ausführungen nicht lesen, ohne sich an den Franekerer Lehrer des Coccejus, den Puritaner Amesius, zu erinnern. Dieser bisher zu wenig gewürdigte Systematiker hatte die intellektualistisch-scholastischen Geleise verlassen, wie sie z. B. später ein Voetius weiter verfolgte, und den Gedanken der Offenbarungsreligion rein

---

[1]) 1. Tim. 4 § 63. [2]) 2. Cor. 10 § 42. [3]) Sa 46 § 6.

[4]) Eccl. Bab. § 41. Es sei schon hier auf die J. A. Bengel verwandte Ausdrucksweise hingewiesen. [5]) Aph. pr. 1 § 2. Sa 1 § 6. 8.

[6]) Col. 2 § 43, Aph. pr. a. a. O. u. ö. Sa 1 § 11.

religiös zu erfassen gesucht. Die Offenbarung hat es nach ihm zu tun mit der Herstellung eines Verhältnisses neuer Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschenwelt. Während ein Voetius in der Heiligen Schrift auch Rechtswissenschaft, Politik und Philosophie offenbart findet und aus solcher Vermischung von Vernunftwahrheit und Heilswahrheit heraus gegen Copernicus und Harvey protestiert, wird hier im Heilserlebnis eingesetzt und darnach der Offenbarungsbegriff bestimmt. Das gleiche ist bei Coccejus der Fall, der hierin die Schule des Amesius nicht verleugnet.[1])

Die Scholastiker haben Coccejus mit Recht vorgeworfen, daß seine Theologie von aller Philosophie verlassen sei.[2]) Er ist in der Tat der vir unius libri, der allen Einfluß des Philosophischen in der Theologie als fremdartig und störend empfindet. Zwar hat er die Nützlichkeit der formalen philosophischen Schulung nicht verkannt. Es ist gut, Logik zu treiben, denn auch die Schrift argumentiert. Rhetorik und Physik soll der Studierende lernen, aber erkennen, daß die Physik über die letzten Ursachen der Natur im unklaren läßt, während die Schrift sie uns offenbart. Er ist aber nicht wie Voetius der Meinung, daß die Schrift auch ein Fundort für naturwissenschaftliche Erkenntnisse sei. Vielmehr überläßt die Bibel dem Menschen vieles, das er selber zu finden hat.[3]) Die Philosophie hat die Aufgabe der Erkenntnis der Dinge und Ursachen und die der dialektischen Fassung der Weisheit.[4]) Aber zumal bei der philosophischen Ethik zeigt es sich, daß sie nicht zu einem Leben aus Liebe führen kann, höchstens zu einem solchen aus doppeltem Herzen. Hier weist allein die Schrift die tiefsten Gründe auf, denn die Philosophie hilft eben nicht zur cognitio veritatis, quae est secundum pietatem.[5]) Die Studenten sollen wohl ihren Plato, Aristoteles, Ramus und Cartesius kennen, aber die Philosophie hat als Magd und Schülerin dem Worte Gottes zu dienen. Die philosophische Denkarbeit soll stehen sub magisterio scripturae.[6])

---

[1]) Vgl. Goeters, a. a. O. S. 81 f. 123.

[2]) Ep. 169 (an G. Anslarius) vgl. Sepp II, S. 129. Der Philosoph Joh. de Raey hatte vor versammeltem Senat dem Coccejus den Vorwurf ins Gesicht geschleudert: „Tu ignarus es omnis philosophiae". Vgl. auch Ep. A. 441 (an Fr. Burmann).

[3]) Resp. p. 506 f.

[4]) Ep. 27 (an T. Andreae).

[5]) Resp. l. c.

[6]) Ep. 27 vgl. mit Cons. ag. p. 504 a.

Einer besonderen Berücksichtigung bedarf das Verhältnis des Coccejus zur Cartesianischen Bewegung.[1]) Lehrreich für den ersten Eindruck von der neuen Denkmethode ist jene vielbeachtete Auslassung vom Jahre 1650, in der er über die Zweifelsucht spottet, die sich nur nicht auf das erstrecke, was auf dem Tisch stehe und dem Gaumen behage. Grundsätzlicher Zweifel mache ungläubig und gottlos und entferne von der Erkenntnis Gottes und seiner Wege. Man solle vielmehr in Bescheidenheit daran zweifeln, ob man schon genug aufgenommen habe, und ob man schon durch alle erreichbaren Argumente gefestigt sei. Wenngleich diese Glossen ein vulgäres Mißverständnis des cartesianischen Prinzips zu vertreten scheinen — als er die Ultima Mosis schrieb, hatte er die Bücher des Cartesius noch nicht —, so steht doch hier bereits ein Satz, der Verständnis zeigt für den methodischen Zweifel in scientia exaedificanda, für den Zweifel, dessen Ziel die Feststellung des Unzweifelhaften ist und der sich demgemäß in den Dienst der Gewißheit stellt. Doch warnt er vor dem skeptizistischen Mißbrauch der Formel.[2]) Bei der Vorbereitung der neuen Auflage der Ultima Mosis (1668) tauscht er sich über diese Stelle noch einmal mit Burmann aus. Daß er nicht die Cartesianer gemeint habe mit dem Hinweis auf den Zweifel an Gott, sucht er durch den besagten Satz zu erweisen. Doch seine Abneigung gegen die unglückliche Fassung des Cartesianischen Schibboleths ist geblieben.[3]) Damit ist der Anfangs- und Endpunkt seiner Äußerungen zu diesem Gegenstand bezeichnet. Was dazwischen liegt, läßt ein fortschreitendes Verstehen der Sache erkennen. Zwar zeigt sich noch 1651, daß er um die neue Richtung nur vom Hörensagen weiß, aber er ist unwillig, daß sich die Studenten im Namen dieser Philosophie jetzt erlauben, an allem zu zweifeln. Sie lernen nichts und schlagen in die Luft. Der Cartesianismus werde zur Sekte und Cartesius ohne seinen Willen zum Urheber einer neuen Methode in der Theologie.[4]) Auch in den folgenden Jahren bleibt er dabei, daß die Formel unglücklich gewählt und ihr Einfluß auf die Studierenden

---

[1]) Daß dies trotz des Referates von Tholuck nötig ist, zeigt die Behauptung von Schneider, RE.[3], V, S. 307, daß bei Coccejus eine Hinneigung zur Cartesianischen Philosophie festzustellen sei.

[2]) Ult. § 74.

[3]) Ep. A. 440 (an F. Burmann).

[4]) Ep. 27 (an T. Andreae): „Hoc tamen probo, debere hominem non opinari, sed scire vel credere. Idcirco opus esse scrutatione veritatis“.

ungünstig sei.[1]) Man solle, meint er, statt dubitatio lieber sagen: inquisitio philosophica, qua quaeritur scientia.[2]) Zweifel an Gott und allem anderen, was durch die Führung der Natur erkannt werden könne, stamme aus dem sündlichen Elend und sei ἀγνωσία θεοῦ. Aber es tritt bereits klarer hervor, daß Cartesius selbst nicht an allem zweifeln, sondern im Grunde bestimmt und klar erkennen wolle. Das bedeutet schon eine wachsende Anerkennung der positiven Elemente der neuen Denkrichtung,[3]) und diese Einsicht ist wohl auf die Beeinflussung durch A. Heidanus und F. Burmann zurückzuführen.[4]) Jedoch bei aller Gerechtigkeit gegen den Urheber bleibt es bei der entschiedenen Ablehnung des Cartesianismus in der Theologie. Er ändert seine biblische Richtung nicht nach dem Zeitgeschmack.[5]) Die letzte Äußerung des Coccejus zur Sache in einem Briefe an L. Tronchinus[6]) zeigt noch einmal jene Abneigung gegen die Spötter, die zweifeln, um zu zweifeln. Sie beweist ferner, daß er zu einer gründlichen Beschäftigung mit Cartesius bis zu seinem Lebensende nicht Zeit gefunden hat. Jedoch kommt jetzt die billige Würdigung des Cartesianischen Grundmotivs ganz zutreffend zur Aussprache: „voluit, in philosophia constituenda incipiendum esse a primo cognito, de quo dubitari non potest". Endlich aber konstatiert er selbst Berührungspunkte zwischen seiner Theologie und der Philosophie jenes Denkers: den Gottesbeweis und die These von der Immaterialität der Seele. Jedoch stellt er ausdrücklich fest, daß er seine Argumente aus der Schrift habe.[7])

---

[1]) Ep. A. 489 (an Joh. a Dalen). [2]) Ep. A. 441 (an F. Burmann).
[3]) Ep. A. 489. [4]) Vgl. Tholuck, II, 233.
[5]) Weitere Äußerungen: Ep. A. 242. Ep. 169, 170 (alle an Guil. Anslarius).
[6]) Ep. 181 (1669).
[7]) Vgl. dazu Sa 8 § 32 ff., 18 § 4 ff. (Immaterialität der Seele). Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik II, S. 290 f. nennt noch als weiteren Berührungspunkt die Erklärung der Allgegenwart Gottes als notwendiger Folge der unendlichen lebendigen Aktivität. Vor allem wäre noch anzuführen der Werkbund des Coccejus und seine Verwandtschaft mit der idea Dei innata des Cartesius. Doch darf bei alle dem doch nicht übersehen werden, daß das durch Mathematik und Naturwissenschaft bestimmte Denken des Cartesius, das beim Gottesbegriff im wesentlichen deistisch gerichtet ist, kaum einen größeren Gegensatz kennt als das biblisch-theologische Denken des Coccejus, das einen in der Heilsgeschichte tätigen Gott setzt. Freilich ist eben Cartesius selbst noch von biblischen Gedanken stark beeinflußt, besonders bei der Annahme der angeborenen Gottesidee. Aber sein Hauptinteresse betrifft das naturwissenschaftliche Weltbild. Coccejus dagegen geht aus auf das Verstehen der Wege Gottes im geistigen Geschehen der Geschichte.

Die scharfe prinzipielle Haltung, die Coccejus gegen die Philosophie überhaupt einnimmt, macht äußerst vorsichtig gegen die Behauptung, daß er, zumal in seinem Panegyricus de regno Dei, von Hobbes' Leviathan abhängig sei.[1]) Daß er Hobbes gekannt hat, speziell sein Werk „De cive", ist erwiesen.[2]) Auch Übersetzungen des Leviathan haben damals in den Niederlanden die Aufmerksamkeit gefesselt.[3]) Jedoch handelt es sich auch hier wieder wie bei Descartes um die Frage: hat Coccejus die Gedanken über die ursprüngliche Veranlagung des menschlichen Geistes für Gott, über den Bund Gottes im Alten Testament, aus der Schrift oder aus der Philosophie? Wer die herbe Konzentration und biblizistische Einseitigkeit dieses Theologen kennt, ist von vornherein skeptisch gegen die Annahme philosophischer Anleihen.[4])

Auch hier muß wieder daran erinnert werden, daß Coccejus durch die Schule des Amesius gegangen ist, der vom Boden einer rein religiös begründeten Offenbarungstheologie aus zu einer entschlossenen Ablehnung der Metaphysik und philosophischen Ethik kam, der den Teufel den summus metaphysicus nannte und in ganz ähnlicher Weise gegen die Philosophen seiner Tage Stellung nahm, wie später dieser sein Schüler. Im Gegensatz gegen Cartesius ist Coccejus übrigens auch mit Voetius eines Sinnes.[5])

Aber freilich, bereits zu Lebzeiten des Meisters beginnt die Coccejanische Lehrweise sich mit dem Cartesianismus zu verschmelzen.

Von da aus fällt auch Licht auf seine Definition der Allgegenwart Gottes, den er gegen Maresius faßt als efficacissimam voluntatem, als purissimum, simplicissimumque actum et divinam potentiam ad omnia extendi loca; vgl. Ep. 169. 170. 176.

[1]) Joh. Weiß, Idee des Reiches Gottes, S. 64 f. Schon Diestel, JfdTh. 1865, S. 276, hatte auf die Ähnlichkeit Hobbesscher Gedanken hingewiesen.

[2]) Ep. 162. Diese, wie mir scheint, einzige, ausdrücklich auf Hobbes bezugnehmende Stelle, ist gegen dessen Naturrecht gerichtet, wie es Coccejus offenbar aus „De Cive" bekannt war.

[3]) Vgl. Goeters, a. a. O. S. 136. 217.

[4]) Auch Hobbes' Denken arbeitet mit mathematisch-naturwissenschaftlicher Methode (Galilei, Mersenne, Gassendi). Wenn er sagt, daß es in der Welt nur ein Wirkliches gebe, die Bewegung, so hat er dabei die Fragen der Mechanik, nicht die Bewegung der Geschichte im Auge. Von der Staatsphilosophie aus findet er freilich Anlaß zur Beschäftigung mit der Geschichte des Reiches Gottes. Darüber später.

[5]) Zu Amesius vgl. Goeters a. a. O. S. 62 ff. 66. 69. 74. 81 f.; zu Voetius S. 123.

Schon eine persönliche Berührung, die Coccejus hatte, zeigt charakteristisch das damals sich anbahnende Ineinandergehen der Ströme. Er steht, wie erwähnt, in Verbindung mit der Äbtissin Elisabeth von Herford, die eine Schülerin Descartes' war, der ihr eine Schrift widmete und engste Geistesgemeinschaft mit ihr pflegte. Diese geistvolle Frau lernt durch Coccejus das Bibelstudium schätzen.[1]) Aber auch schon bei den Kampfesgenossen des Coccejus vollzieht sich noch während seines Wirkens die Synthese der Richtungen. Burmann und Heidanus sind schon erwähnt worden. Später folgt J. Braun in der Reihe der cartesianischen Coccejaner. Wie ist es zu dieser Verbindung gekommen? Die genannten Berührungspunkte erklären den Verschmelzungsprozeß nur zum Teil. Wichtiger ist dies: Hier fanden sich gleichzeitige Momente geistigen Fortschritts zusammen. Die rein biblische Theologie galt der Scholastik als eine Art Ketzerei. Nicht weniger wurde Cartesius von denen um Aristoteles und Ramus so empfunden. Die gleiche Kampfesfront förderte die Bundesgenossenschaft.[2]) Die neue biblisch gerichtete Theologie fühlte sich philosophisch entwurzelt. Der Coccejanismus hatte aber die Empfindnng, daß er nicht wohl, wenn er in den Strom des damaligen Geisteslebens einmünden wollte, ohne philosophische Begleitmacht bleiben konnte. Der Aristotelische Scholastizismus schien abgenutzt. Maccovius, Maresius, Voetius hatten keine Fühlung mit den neuauflebenden philosophischen Fragestellungen jener Tage. Es bot sich diese neue Denkrichtung an. So kam trotz der Abneigung des theologischen Urhebers die Synthese zustande. Beim Gottesbeweis und bei der natürlichen Theologie konnte sich der Cartesianismus ein Terrain sichern, ohne daß man den Offenbarungsbegriff preiszugeben brauchte. So hat es z. B. ein Heidanus gehalten, bei dem die Mysterien durch die Philosophie nicht angetastet werden. Im genuinen Coccejanismus lag keine stärkere, innere Beziehung zu jener neuen Macht vor. Damit ist aber nicht geleugnet, daß das, was bei Coccejus religiös begründet war, der Gefahr der Rationalisierung anheimfallen konnte, wenn es sich von dieser Wurzel löste. Nicht nur darum, weil durch die Herrschaft des juristischen Bildes vom Bunde die formalistische Gefahr gegeben war, sondern auch weil das Bestreben, die Heilsgeschichte mit ihren Etappen zu errechnen und die exakte und pünkt-

[1]) Vgl. Schneider, RE.[3] V, S. 307.
[2]) Vgl. van der Flier, Joh. Coccejus, p. 63. Cramer, Heidanus, S. 4 ff.

liche Ordnung des Geschehens nachzuweisen, den Keim des rationalistischen Schematismus in sich trug, der nur durch wahrhaft geschichtliche Betrachtung abgewendet werden konnte.[1])

Zweites Kapitel.

Die Schrift, als Prinzip wahren Fortschritts, normiert und berichtigt durch ihre Terminologie die dogmatische Tradition.

Wir sahen, wie Coccejus vom heilsgeschichtlichen Offenbarungsglauben aus die Abgrenzung gegen das Vernunfterkennen vornimmt. Das gleiche Motiv leitet ihn in seiner Polemik gegen die dogmatische Tradition, und wiederum ist sein Einwand der, daß diese nicht allein aus der Schrift ihre Theologie schöpfe.

Besonders nachdrücklich protestiert er dagegen, daß man in der Theologie jene scholastische Methode zur Geltung bringe, die aus der Bibel Wörter und loci herausreißt, um sie nach eigenem Gutdünken zu brauchen und in die menschliche Weisheit hineinzuziehen.[2]) Nicht allein hat die Theologie die Argumente allesamt aus der Schrift zu nehmen, sie muß auch die biblische Terminologie führen und darf diese nicht durch philosophische Begriffe ablösen. Jenes ist Afterphilosophie, barbaries et abusus terminorum.[3]) Daß er die Schrift als die Hauptquelle der Erkenntnis gegenüber der Philosophie zur Geltung bringen muß, das drückt ihm nach einem Wort aus dem Jahre 1662 immer wieder die Feder in die Hand.[4])

Auch er führt zwar gegen die Häresien seiner Tage eine scharfe Waffe. Aber er tut es nicht mit der Methode der bisherigen Scholastik und „Modeorthodoxie". Dieser Tradition stellt er sich im

---

[1]) Am gründlichsten hat sich bisher Cramer in seinem Buche über Heidanus mit diesem Problem beschäftigt. An Heidanus hat er eindrücklich gezeigt, daß der Cartesianismus seine Theologie nicht innerlich veränderte. Ob aber seine Hauptthese gehalten werden kann: „Het verband tusschen Coccejanisme en Cartesianisme is altijd een uiterlijk verband geweest" (S. 205) kann hier nicht in Kürze beantwortet werden. Dies vermöchte nur eine eingehende Geschichte des Coccejanismus herauszustellen. [2]) Vgl. Resp.

[3]) Ep. 27 (an T. Andreae), Ep. A. 385 (an F. Burmann), Ep. 138 (an J. Alting). Or. Phil. p. 60[a]; Prf. Op. p. 27.

[4]) Ep. 91 (an Joh. Martinus).