DIE LEHRE

VON DER

FIDES IMPLICITA

INNERHALB

DER KATHOLISCHEN KIRCHE

DARGESTELLT VON

D. GEORG HOFFMANN

PASTOR AN ST. BERNHARDIN IN BRESLAU

[T.]





LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1903

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
Neutestamentliches	7
Clemens Romanus	14
Hermas	15
Justin	16
Theophilus von Ant.	16
Irenaeus	16
Tertullian	17
Clemens Alex.	20
Origenes	23
Eusebius von Caes.	28
Cyrill von Jerus.	29
Gregor von Naz.	31
Edikt des Gratian	33
Augustinus	33
Pseudoareopagita	37
Gregor d. Gr.	39
Rabanus Maurus	41
Anselm von Cant.	42
Abälard	44
Hugo Viktorinus	48
Bernhard v. Clairveaux	56
Petrus Lombardus	57
Wilhelm v. Auxerre	61
Innocenz III.	63
Wilhelm v. Auvergne	69
Innocenz IV.	73
Alexander v. Hales	78
Albertus Magnus	82
Bonaventura	92
Thomas v. Aquino	99
Robert Grosseteste	128
Richard v. Middleton	130
Duns Scotus	134
Durandus v. St. Pourçain	150
Wilhelm v. Occam	153
Raymundus Lullus	169
Nic. Eymericus	171
Wyclif	173
Hus	178
Peter v. Ailli	181
Gerson	182
Compendium theologiae	186
Brevicoxa	188
Laurentius Valla	191
Nic. de Tudeschi	193
Summa Rosella	193
Antoninus (Pierozzi)	193
Gabriel Biel	193
Sylv. Prierias	211
Luther	212
Calvin	214
Erasmus	217
Alb. Pighius	218
Berthold v. Chiemsee	221
Eck	221
Tetzel	221
Cochlaeus	221
Melchior Canus	222
Dom. Sotus	227
Stan. Hosius	230
Claudius Espensaeus	234
Catechismus romanus	236
Joh. Maldonatus	238
Michael Bannez	239
Gregor v. Valentia	248
Joh. Azorius	255
Anglo-Rhemenses	261
Franz Suarez	262
Bellarmin	277
Ferd. de Castro-Palao	283
Ant. Escobar	288

	Seite
Herm. Busenbaum	288
Chr. Haunold	290
Alexander VII.	293
Innocenz XI.	293
Cardenas / Viva	295
Heil. Officium	305
Benedikt XIV.	307
Billuart	309
Liguori	315
Lefranc de Pompignan	317
Antoine	317
Menschenfreund (Ickstatt)	324
Sailer	325
Hirscher	327
H. Klee	329
Perrone	329
Gury	330
Bittner	335
Conc. Vaticanum	337
Scheeben	343
Heinrich	356
Simar	366
Schwane	368
Franzelin	373
Müller	379
Aertnys	382
Lehmkuhl	389
Spirago	399
Moderne Asketik	402

Einleitung.

Das einzige druckfertige Manuskript, das sich im Nachlasse Albrecht Ritschls († 20. 3. 1889) vorfand und genau ein Jahr nach seinem Tode von seinem Sohne Otto Ritschl veröffentlicht wurde, war eine Abhandlung über „die fides implicita, eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche“ (Bonn, Ad. Marcus, 1890). Die inzwischen gleichfalls von O. Ritschl herausgegebene Biographie seines Vaters lässt uns auch in die Entstehungsgeschichte dieser posthumen Schrift einen näheren Einblick gewinnen. Die erste Anregung, der darin behandelten Frage näher zu treten, empfing Ritschl bereits 1885 durch eine Unterredung mit Dr. Uphues in Halle, nach dessen Mitteilungen die Vergünstigung, dass man nur insgesamt zu glauben brauche, was die Kirche glaubt, in der katholischen Praxis nicht allein auf die Laien beschränkt sei, sondern auch den Theologen zu gute komme (Alb. Ritschls Leben, II, 482 f.). Seitdem beschäftigte Ritschl das Problem, in welchem Umfange der Begriff der fides implicita im katholischen System offizielle Geltung habe. Er begann im Oktober 1886 den Lombarden, Thomas, Duns, Bellarmin und Biel darnach zu durchforschen, um später die jesuitische Auffassung zu verfolgen. Die grosse Wichtigkeit und ebenso grosse Unbekanntheit des Themas erhöhen seine Freude an der Arbeit. „Ich sammle“, schreibt er unter dem 7. 12. 1886 an Wendt, „in der Scholastik einige Beobachtungen über Wissen und Glauben, welche zur Beleuchtung meiner Position zweckmässig verwertet werden können, verglichen mit der Verschiebung, welche beide Funktionen durch die Hegelianer und Gefolge erfahren haben. ..... Eine Menge von Konfusion in unseren Sachen hat ihre Wurzel und findet ihre Aufklärung durch die Scholastiker. Kann man sich wundern, dass man noch keine richtige Position

gegen Rom gefunden hat?“ In einem Briefe an Herrmann vom 19. 11. 86 bemerkt er, „dass die genaue Unterscheidung von wissenschaftlichem und religiösem Erkennen jenen Theologen ebenso angelegen hat, wie uns. Nur haben sie keinen richtigen Gegensatz zwischen beiden gefunden. Das Erkennen in der scientia bestimmen sie mit den Merkmalen der Selbständigkeit und der Deutlichkeit, das in der fides mit den Merkmalen der Unselbständigkeit (Autorität der Offenbarung, resp. der Kirche) und Undeutlichkeit. Man sieht, sie messen das religiöse Erkennen an der scientia; sie haben keinen positiven Begriff davon, mit dem sie es zur Entgegensetzung beider Arten des Erkennens brächten. Und dazu liegt der Hauptgrund in der Annahme, dass die zwölf Artikel des Glaubensbekenntnisses, welche sie durch Kombination auf sieben de divinitate und sieben de humanitate bringen, das eigentliche Objekt des Glaubens ausmachen. Stützen wir uns aber auf Luther, so können wir erweisen, dass auch die Glaubenserkenntnis selbständig und deutlich sein kann, jenes auch unter der Voraussetzung der Autorität der Offenbarung. Dann ergibt sich aber weiter der Gegensatz, dass die scientia niemals mit rechten Dingen ein Ganzes erreicht, indem sie mit Beobachtung der Dinge und mit Schlüssen einzelne Gruppen des Daseins umspannt, dass aber das religiöse Erkennen mit seinen direkten Werturteilen die christliche Weltanschauung als Ganzes feststellt. — Der bekannte Satz von Lessing (dass zufällige historische Wahrheiten nicht imstande seien, ewige Vernunftwahrheiten zu begründen) hält sich auch nur in dem scholastischen Schema des doppelten Erkennens. Biel unterscheidet den Inhalt des Glaubensbekenntnisses als propositiones contingentes von den Ergebnissen der Wissenschaft, veritates necessariae; bloss sagt er und die andern, dass Gott (in dem Umfang der natürlichen Theologie) ebenso scitur ut creditur. Es ist eine Schadenfreude bei mir, dass die Herren zur Rechten wie zur Linken noch immer in dem Joch der Scholastik gehen, die sie nicht kennen. Mit falschem Ansatz bringt man es nie zu richtiger Erkenntnis. Wie falsch Lessings Satz ist, mache ich mir gern daran klar, dass den Buddhisten die Begriffe von Ding und Seele fehlen, welche für uns als notwendige Vernunftwahrheiten gelten, indem sie darüber wie Heraklit denken. Und die Vernunftwahrheiten, die Lessing meint, nämlich die moralischen, sind von der zufällig geschichtlichen Existenz und Tätigkeit Jesu abhängig“, a. a. O. S. 482—84. —

Ritschls scholastische Studien gerieten indessen bald wieder ins Stocken. Er hat vom Herbste 1887 ab an dem Werk seines Alters nur noch mit Unterbrechungen in günstigeren Momenten fortzuarbeiten vermocht, a. a. O. S. 497. An seinen Freund Nasemann schreibt er am 4. 1. 88: „Ich lese jetzt nur noch Scholastiker, aber es geht mit meiner Arbeit nur sehr unterbrochen vorwärts; indessen habe ich auch keine Eile nötig. Ich lerne doch auf meine Weise wieder, was kein anderer weiss; die praktischen Spitzen sollen die Leute schon erfahren. Denn es ist leider noch ein starker und zäher Zusammenhang zwischen unseren kirchlichen Schwierigkeiten und der Scholastik." Mitte März 1888 war die Arbeit, soweit sie sich mit der fides implicita innerhalb der römischen Kirche beschäftigt, vollendet. Um sie nicht in einer Zeitschrift zu begraben, sondern als selbständige Druckschrift herausgeben zu können, wollte Ritschl nun noch die Anwendung auf die Reformationskirche machen. Dabei frappierte es ihn aufs höchste, „dass Luther in seinem kleinen Katechismus d e r fides implicita recht gibt, welche Thomas und Duns zugelassen haben, und dass sein Widerspruch gegen den Köhlerglauben nur dem Umfang und der Form gilt, welche Innocenz III. und IV. geltend gemacht haben, dass, wenn man nur an Gott als Vergelter glaubt, man ausserdem glauben darf, quod ecclesia credit. Aber Thomas und Duns verlangen, dass man Christus als Erlöser glauben muss, wenn man auch mit den subtilitates der Lehre von der Trinität und der Person Christi sich nicht zu behelligen braucht. Im kleinen Katechismus nun wird von der Dreieinigkeit als besonderer Lehre abgesehen und die Zweinaturenlehre undeutlich und ungenau ausgesprochen. Indem Luther freilich den Begriff des Glaubens spezifisch verändert hat, so kommt er in den angegebenen Punkten mit den mittelaltrigen Lehrern überein und von Rechts wegen," a. a. O. S. 509. Bei der Fortsetzung seiner Untersuchungen wurde Ritschl wieder auf Gedanken zurückgeführt, die er in seinem Aufsatze „zur Entstehung der lutherischen Kirche" vor 12 Jahren geschichtlich begründet hatte (Ztschrft. f. Kchgesch. Bd. 1 (1876), S. 51 bis 110, vgl. Ritschl, Ges. Aufsätze, S. 170 ff.) Indem er Herrmann gegenüber (Brief vom 28. 3. 88) die Absicht ausspricht, dieselben aus ihrer Verschüttung in der Zeitschrift aufs neue hervorzuholen, bemerkt er: „Beiläufig ist mir bei den mittelaltrigen Studien manches klar geworden, was zur Deutung des

Katholizismus dient, z. B., dass man als Katholik alles zu glauben hat, was in der heiligen Schrift steht, und was man davon nicht kennt, implicite. Wird nicht jene Auflage uns zugemutet, als die dem Evangelischen zukommende Leistung? Ferner beginnen eine Reihe von katholischen Positionen erst in der Gegenwirkung gegen Luther, sind den Scholastikern mehr oder weniger fremd. Die Koordination der Kirche als Autorität für Dogmen mit der hl. Schrift hat zwar Occam ausgespielt, um damit die Zulassung seiner Abendmahlslehre zu erkaufen, aber Biel hat ihm darin ausdrücklich widersprochen. Erst gegen Luther wird die Instanz als Notsache in Wirkung gesetzt. Nun wird ferner die fides implicita in zweierlei Umfang während des Mittelalters ausgespielt. Luther erklärt sich gegen den Köhlerglauben in der allumfassenden Anwendung. Thomas und Duns fordern nun auch fides explicita für die Erlösung in Christus, lassen aber fides implicita, d. h. ungenaue Vorstellung bei der Trinität und Christologie zu. Der gleiche Fall findet in Luthers Katechismus statt. Das gibt allerlei zu denken, verglichen mit der unter Melanchthons Einflusse zustande gekommenen Behauptung, dass die Dogmen das fundamentum der Kirche ausmachen", a. a. O. S. 510. Trotz wiederholter Ansätze, auch noch in der Zeit, wo seine körperlichen Kräfte schon stark zu sinken begannen, ist es Ritschl nicht vergönnt gewesen, die Schrift zum endgültigen Abschluss zu bringen. Der erste, grössere Teil, welcher in 10 Kapiteln die Geschichte der fides implicita in der römischen Kirche seit Petrus Lombardus darstellt, war zwar vollendet. Vom zweiten Teile, welcher in 5 weiteren Kapiteln die Untersuchung desselben Begriffes im Zusammenhange mit dem Begriff des Glaubens überhaupt, des Wissens und der Kirche auf protestantischem Boden umfassen sollte, waren nur die beiden ersten und das letzte Kapitel fertiggestellt, das dritte lag in einem Entwurfe vor, den Ritschl nochmals zu überarbeiten begonnen hatte; das vierte fehlte gänzlich. In diesem sollte nach der Absicht des Verfassers, wie die Vorrede des Herausgebers S. IV. auf Grund einer am Anfange des 11. Kapitels gegebenen Andeutung wohl richtig vermutet, die angestellte Untersuchung auch für die Auffassung des evangelischen Kirchenwesens unter Verwendung der einschlägigen Gedanken Luthers, Zwinglis und Calvins nutzbar gemacht werden, während die diesbezüglichen Ansichten Melanchthons im letzten Kapitel Berücksichtigung

gefunden haben. Mit Recht betont die Vorrede S. III. des weiteren, dass auch diese letzte Schrift die eigentümliche Frische und Kraft nicht verkennen lässt, die ihrem Verfasser bis zum Tode erhalten blieb. Das Urteil der Biographie hingegen (II, S. 511), dass der Abhandlung, so wie sie jetzt vorliegt, kaum etwas Wesentliches, was zum Thema gehört, zu fehlen scheine, möchten wir nur mit Einschränkung gelten lassen. Die Geschichte der Entwickelung der Lehre von der fides implicita in der römischen Kirche, welche Ritschl vom Lombarden bis zu Bellarmin dargestellt hat, fordert eine Ergänzung nach rückwärts wie nach vorwärts. Es bleibt der Nachweis zu führen, ob Harnack mit seiner Behauptung (Dogmengesch. III, S. 554) recht hat, dass die fides implicita von Anfang an keimhaft in dem abendländischen System als ein Faktor enthalten war, dem ein religiöser Wert beigelegt wurde. Und es wird ebenso noch zu untersuchen sein, ob die Geschichte der Lehre wirklich, wie Ritschl, f. i. S. 54 meint, mit Bellarmin ihren Abschluss findet, und ob seine Vermutung S. 55 richtig ist, dass die Sache heute geheim gehalten werde. Mit der Erinnerung an den Ausfall des projektierten 14. Kapitels der Ritschlschen Schrift, welche die im Thema in Aussicht gestellte Untersuchung über Glauben und Kirche in noch ausführlicherer Weise, als es in der gegenwärtigen Vorlage geschehen, bringen sollte, taucht ferner die Frage auf, ob und welche Fortwirkungen der Lehre von der fides implicita auch auf protestantischem Boden bis zur Gegenwart geschichtlich nachzuweisen sind. Es sei hier nur erwähnt, dass Ritschl selbst in der Geschichte des Pietismus, I, S. 91 f. auf den niederländischen Theologen Hermann Witsius als auf einen reformierten Vertreter des impliciten Glaubens hingewiesen hat. Endlich hinterlässt Ritschls Abhandlung gerade an ihrem Schlusse mehr den Eindruck einer an Leitmotiven reichen Ouverture, welche eine weitere Durchführung verlangen. Nun beklagt es die Biographie (II, S. 511), dass von Ritschls Schriften kaum eine so wenig beachtet worden sei, wie dieses posthume Werk. „Und doch hätte mindestens der zweite Teil der Arbeit schon wegen der Wichtigkeit der darin verhandelten Themata nicht so ignoriert werden dürfen, wie es bisher der Fall gewesen ist. Diese Darlegungen enthalten geradezu das Vermächtnis Ritschls an die protestantische Theologie und an die evangelische Kirche, denen man wenigstens die Achtung nicht versagen sollte, davon Kenntnis zu

nehmen.“ Eigentümlich, was Ritschl vermeiden wollte, indem er seine Arbeit nicht einer Zeitschrift übergeben wollte, — das Begrabenwerden — ist nun doch in einem nicht geringen Masse ihr Los geworden. Die Schuld an dieser Nichtberücksichtigung scheint indessen auch in der Unterlassung buchhändlerischer Gepflogenheiten seitens der Verlagsbuchhandlung zu liegen.[1] Auffallend bleibt es trotzdem, dass selbst die Theol. Lit.-Ztg., der Ritschl als Mitarbeiter nahe stand, keine Besprechung gebracht hat. Eine erneute Untersuchung der durch ihn angeregten Frage nach der Geschichte und dem Geltungsbereiche des „eingewickelten Glaubens“ dürfte nach den eben gegebenen Ausführungen nicht überflüssig erscheinen. Die folgende Arbeit beschränkt sich auf die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche.

1) Vgl. Pünjer, Th. Jahresbericht, 1890 (Bd. 10), S. 363: Ritschls nachgelassene Arbeit ist uns trotz wiederholtem Ersuchen von der Verlagsbuchhandlung nicht zugesandt worden.

Ritschl behauptet am Eingange seiner Abhandlung, dass der theologische Ort, an welchem die Unterscheidung zwischen fides explicita und implicita wurzele, die 25. Distinktion im 3. Buche der Sentenzen des Lombarden sei, in welcher sich die Begriffe fides velata und distincta finden. Von da an habe diese Frage die Lehrer der katholischen Kirche zu beschäftigen nicht aufgehört, fid. impl. S. 1—4. Das ist ein Irrtum. Der Lombarde steht auch hier auf den Schultern des „Didaskalus", des grössten aller Viktoriner. Die genannte Distinktion ist aus Hugos Summa sententiarum entnommen. Wenn Ritschl weiter meinte, dass die Unterscheidung zwischen fides velata und distincta ohne Zweifel einer Schwierigkeit entsprochen habe, welche früher nicht empfunden worden sei, so wird zwar bei der zeitlichen Nähe, in welcher der Lombarde und Hugo stehen, diese Behauptung noch nicht dadurch widerlegt, dass wir auf diesen von jenem zurückverwiesen worden sind. Aber Ritschl begründet dieselbe damit, dass der Lombarde das Kapitel ohne Beziehung auf patristische Autoritäten geschrieben habe. Dazu steht es jedoch in Widerspruch, wenn Ritschl direkt fortfährt: „Vielleicht hat er sie aber verschwiegen. Denn spätere Theologen machen es wahrscheinlich, dass ihm gewisse Äusserungen von Vätern vorgelegen haben." Ja, Ritschl selbst zitiert zwei verwandte Stellen aus Augustin und Gregor d. Gr. Dann aber dürfte die Unterscheidung von fides velata und distincta wohl einer Schwierigkeit entsprechen, die auch schon früher empfunden wurde. Es ist das auch einleuchtend genug. Sobald man sich auf den Inhalt der christlichen Erkenntnis besann, wird man auch dazu gekommen sein, ihn mit der religiösen Erkenntnis der vorchristlichen Epoche zu vergleichen, man sah enthüllt, was früher verborgen gewesen war; ebensowenig wird man sich in der Folge der Wahrnehmung haben verschliessen können, dass ein Teil der Gemeindemitglieder von diesem Inhalt der religiösen Erkenntnis ein reicheres und tieferes Wissen besass als die andern. Wohl in der Urgemeinde finden wir

das gemeinsame Bewusstsein lebendig, eine Erkenntnis zu besitzen, welche mit menschlichem Wissen und menschlicher Weisheit nichts zu tun hat, deren Besitz also auch nicht von einem grösseren Masse geistiger Begabung abhängt. Was Jesus Mt. 11, 25—27 sagt, steht im schroffsten Gegensatze zu jeder Lehre von einer fides implicita, nämlich, dass sein Wirken gerade für die Weisen und Verständigen unverständlich bleibt, während die Törichten die Besitzer der Offenbarungserkenntnis sind. Die Erkenntnis Jesu als des Messias ist keine mit irdischen Mitteln gewonnene: σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, Mt. 16, 17. Völlig im Einklange hiermit sagt Paulus 1 Cor. 1, 24ff., dass die θεοῦ σοφία, welche sich in dem gekreuzigten Messias erschliesst, eben nicht für die σοφοὶ κατὰ σάρκα vorhanden, und es eben darum erklärlich sei, dass diese sich nur in geringer Anzahl der Gemeinde angeschlossen haben. Welch ein Gegensatz zwischen dem tief religiös begründeten Hochgefühle, dass gerade τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου zum Heile auserwählt sind, und dem Bestreben, in der Lehre von der fides implicita ein dürftiges Surrogat zu beschaffen, um auch die νήπιοι am Heile teilnehmen zu lassen! Wie hat sich diese Wandlung allmählich vorbereitet?

Die Pistis erscheint in der neutestamentlichen Verkündigung innerhalb der ersten christlichen Generation als eine subjektive Funktion. Sie ist die vertrauensvolle Annahme der Gottesbotschaft, die zuversichtliche Überzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes, sie ist speziell in der von Paulus im Zusammenhange mit seiner Rechtfertigungslehre ausgeprägten Begriffsbestimmung das Heilsvertrauen. Mag, wie B. Weiss in seiner Neutestamentl. Theologie mit Recht bemerkt, auch bei Paulus über dieser letzteren Bedeutung von Pistis jene erstere nicht aufgegeben sein, vgl. 1 Kor. 11,18; Römer 10,16, ja mag man sagen, dass diese überall da, wo von dem Glauben schlechthin ausserhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre geredet wird, die herrschende ist, niemals wird mit dem Worte πίστις eine fides, quae creditur, eine doctrina fidei bezeichnet. So kann Ritschl, Rechtf. und Vers. Bd. II³, S. 324 f., als paulinische Definition des christlichen Glaubens feststellen: „Im Gegensatze zum Bekennen, Römer 10,9, ist derselbe eine geistige Funktion; aus seinem Gegensatze zu εἶδος, 2 Cor. 5, 7, ergibt sich, dass er eine vom sinnlichen Augenschein unabhängige Gewissheit ist; aus seinem Gegensatze zum Zweifel, Römer 4, 19. 20, folgt, dass er eine stetige Geistestätigkeit in derselben

Richtung ist. Als solche kann er aber nur verstanden werden, wenn er nicht eine Art theoretischen Erkennens, sondern persönliche Überzeugung mit Einschluss des Gefühls von dem höchsten Werte Gottes, also Vertrauen auf Gott in Hinsicht der von ihm verbürgten geistigen Güter ist. Ferner richtet sich der christliche Glaube auf das Evangelium und auf denjenigen, welcher im Evangelium als der offenbare Träger der göttlichen Gnade bezeichnet wird, nämlich auf Christus, Gal. 2, 16. 20; 3, 22; Röm. 3, 22. 26; Col. 2, 5; Phil. 3, 9". — Wie aber, wenn nun auch im Neuen Testament die persönliche Aneignung des Evangeliums wiederholt als Gehorsam gegen dasselbe oder gegen Christus dargestellt wird, 2 Thess. 1,8; 2 Kor. 10,5; Röm. 10,16; 15,18; 16,19? „Ist der Glaube Gehorsam, so ist er fides implicita, d. h. es genügt die Unterwerfung," sagt Harnack, Dogmengesch. III, S. 432. Es ist verständlich, dass gerade die katholischen Theologen jene Stellen besonders in den Vordergrund rücken. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, 1873, Bd. I, S. 289, schreibt: „Allerdings wird als Beweggrund des Glaubens in der Schrift oft einfach das göttliche Zeugnis angeführt, namentlich in den Evangelien; aber in und mit diesen Zeugnissen wird auch oft genug die gebietende Autorität Gottes betont, namentlich in den Stellen, welche die Einsetzung und Mission des Lehrapostolats enthalten. Besonders stark tritt aber dieses Moment hervor in den Briefen des hl. Paulus, in welchen der Glaube stehend (!) als ein „Gehorchen" dargestellt wird. Der griechische Ausdruck des Apostels ὑπ — ἀκούειν bedeutet nämlich, ähnlich wie das lat. obedire (= ob—audire) und das deutsche „ge—horchen", dasjenige Hören oder Horchen, wodurch man einem Vorgesetzten Gehör schenkt und sein Wort, resp. seinen Befehl sich zu Herzen nimmt". Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass Paulus an jenen beiden bekannten Stellen, die sich merkwürdigerweise am Eingange und am Schlusse des Römerbriefes finden, 1, 5 u. 16, 26 (εἰς ὑπακοὴν πίστεως) den Glauben als eine Art des Gehorsams bezeichnet. Schon Hofmann hat richtig erkannt, dass der Genetiv πίστεως epexegetisch zu fassen ist: ein im Glauben bestehender Gehorsam. Sonst bliebe es völlig unverständlich, dass eine subjektive Funktion in die Abhängigkeit von einer anderen gestellt wird, Ritschl, Rechtf. und Vers. II³, S. 325: „Es ist also der Gehorsam gemeint, welcher in specie der religiöse Glaube an Christus und an Gott ist, so

wie Gott durch Christus sich offenbart. Man unterwirft sich im Glauben der Gnadenverfügung Gottes, welche durch Christus wirksam, welche durch dessen Auferweckung sicher gestellt worden ist, Röm. 4,24; 1 Cor. 15,14; als den Inhalt der von ihm verkündigten Gnadenverfügung bezeichnet Paulus die Mitteilung der Gerechtigkeit von Gott her". Die schwächliche Ausflucht der älteren Auflagen des Meyerschen Kommentars zum Römerbriefe, *πίστις* bezeichne 1, 5 und 16, 26 den subjektiven Glauben, aber objektiviert, als Potenz gedacht, ist in der 9. Auflage von B. Weiss mit Recht abgelehnt worden. Dass die Bezeichnung des Glaubens als Gehorsam, welche aus der alttestamentlichen Schulung des Paulus verständlich ist, von dem Gesichtspunkte aus, dass Gott für seine Heilsbotschaft Annahme verlangt und verlangen kann, berechtigt ist, liegt auf der Hand. Aber ebenso unzweifelhaft wird der Glaube durch jene Bezeichnung in Analogie zur aktiven Gerechtigkeit gestellt. Es könnte also scheinen, als sähe Paulus in der Pistis diejenige Leistung des Menschen, welche das Objekt der göttlichen Gerechtsprechung sei, wie er Röm. 4,3 das Vertrauen Abrahams auf Gott als eine der aktiven Gerechtigkeit gleichwertige Funktion bezeichnet, deren quantitiver Abstand von dieser für die Schätzung Gottes durch sein Urteil aufgehoben wird. Allein demgegenüber stellt Ritschl, Rechtf. und Vers. II^3, S. 324 ff. mit Recht fest, dass Paulus trotz Röm. 4,5 die Gerechtsprechung als auf keiner menschlichen Leistung beruhend, sondern als ein freies, in Christus objektiv vermitteltes Urteil Gottes denkt, dessen Gültigkeit für den Einzelnen an die subjektive Bedingung der Pistis geknüpft ist. Die katholische Deutung der Formel *ὑπακοὴ πίστεως* ist damit ausgeschlossen. Aber diese Formel konnte bedenklich werden, sobald der Begriff *πίστις* seinen subjektiven Charakter verlor. Auf diesem Wege scheint nun in der Tat die Stelle Act. 6, 7: «*πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει*» ein gutes Stück vorwärts zu gehen. Es war völlig verfehlt, wenn Meyer (vgl. Komm. z. Römerbrief, 5. A. zu Röm. 1, 5) meinte, dass in der Formel *ὑπακοὴ πίστεως* der Genitiv *πίστεως* sich nach Analogie der sinnverwandten Ausdrücke *ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ*, 2 Cor. 10, 5, *ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας*, 1 Petr. 1, 22, *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ*, 2 Thess. 1, 8; Röm. 10, 16 u. a. notwendig geboten habe. Christus, Wahrheit und Evangelium sind objektive Grössen; aber einer subjektiven Funktion, der eigenen Pistis Gehorsam leisten, ist ein unvollziehbarer Begriff. Darnach ist

also auch die Stelle Act. 6, 7 zu beurteilen. Auf die fortschreitende Objektivierung des Pistisbegriffes weisen ebenso die Pastoralbriefe. Gewiss ist es eine Übertreibung, wenn Holtzmann, Pastoralbriefe (1880), S. 180, in 1 Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 10. 21 ohne weitere Grundangabe die paulinische Glaubenskraft der Pistis zur fides, quae creditur, verdichtet findet, wenn er 1 Tim. 4, 6 in den λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας schon gleichsam „die Hauptstücke des kirchlichen Katechismus" erkennen will. Aber die Zusammenstellung von πίστις und καλὴ διδασκαλία und wiederum von πίστις und ἐπίγνωσις ἀληθείας 1 Tim. 4, 3; Tit. 1, 1, von πίστις und ἀλήθεια 1 Tim. 2, 7, insbesondere die Ausdrücke: λόγος ὑγιὴς Tit. 2, 8, ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία 1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1, ὑγιαίνοντες λόγοι 1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 13 bezeugen deutlich die steigende Bedeutung der Glaubenslehre. Vgl. Judasbrief v. 3.

Von ganz besonderem Interesse ist Hebr. 5, 11—6,2. Der Verfasser des Briefes macht seinen Lesern zum Vorwurf, dass sie in den στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ stecken geblieben seien. Anstatt Lehrer für andere zu werden, seien sie noch immer unmündige Kinder, welche nicht feste Speise, sondern nur Milch vertragen. Demgemäss hätten sie es nötig, noch in diesen ersten Anfangsgründen des Christentums unterrichtet zu werden. Indem der Verfasser aber den gegenwärtigen geistigen Zustand seiner Leser als einen unzweckmässigen erkennt — sie sind durch die die Elemente des Christentums betreffenden Predigten stumpf geworden, 5,11 — ist es sein Bestreben, sie unter Beiseitelassung des christlichen Elementarunterrichts auf die Stufe vollkommener christlicher Erkenntnis zu erheben. Diese besteht in der durch Übung gewonnenen Fertigkeit des Auffassungsvermögens, welche sie dazu befähigt, auch die Lehre vom Hohenpriestertume Christi nach der Weise Melchisedeks zu verstehen, 5,10—11. 14. Als die grundlegenden Stücke christlicher Lehre werden bezeichnet: 1. Die Sinnesumkehr von den toten Werken, 2. der Glaube an Gott und 3. die Belehrung a) über Taufe und Handauflegung b) über Totenauferstehung und ewiges Gericht. Noch hofft der Verfasser alle seine Leser von dieser dem Kindesalter entsprechenden Stufe ihres Christenstandes zu der des vollkommenen Verständnisses zu führen, 6, 1—4. Wie aber, wenn nun doch nur ein Teil der Gemeinde der allegorischen Auslegung des A. T. zu folgen vermag? Dann bilden sich eben zwei

Gruppen in ihr, von denen die erstere eine dem Kinderstandpunkt, die andere eine dem Standpunkt der Erwachsenen entsprechende Erkenntnis besitzt, welche im Vergleich zu jener „magis explicita" ist. Die Aufzählung 6, 1—2 erinnert in der Tat an einen „Kinder"-Katechismus, der das Mindestmass religiösen Wissens enthält, welches für den der christlichen Gemeinde Zugehörigen erforderlich ist. Dass hierunter auch der Glaube an Gott subsummiert wird, zeigt, dass derselbe für den Verfasser wohl als die Grundbedingung alles Gott wohlgefälligen Handelns in Betracht kommt, dass es aber doch über ihn hinaus eine τελειότης gibt, welche sich in dem allegorischen Schriftverständnis dokumentiert. Der Glaubensbegriff des Verfassers des Hebräerbriefes ist anders gefasst, wie der des Paulus. Charakteristisch hierfür ist es, wie beide den Ausspruch Habakuk 2, 4 interpretieren, vgl. Gal. 3, 11; Röm. 1, 17 und Hebr. 10, 38. Paulus setzt das ἐκ πίστεως in Abhängigkeit von δίκαιος, der Verfasser des Hebräerbriefes dagegen von ζήσεται. Ganz im Sinne der Grundstelle spricht also der letztere aus, dass der, welcher sich in seinem religiös-sittlichen Handeln als δίκαιος ausweist, durch πίστις, d. h. durch kontinuierliche Innehaltung der gleichen Richtung des Willens auf das Gute zum ewigen Leben gelangen wird. Lässt er es an dieser Treue fehlen, so wird er zum Gegenstande des göttlichen Missfallens, 10, 38b. Der Ausspruch steht also in dieser Fassung auf gleicher Linie mit solchen, welche von der aktiven Gerechtigkeit reden, Matth. 5, 20; 6, 33 u. ä. Nun enthält bekanntlich Kap. 11 des Hebräerbriefes eine Definition des Begriffes Pistis, die durch eine Reihe alttestamentlicher Beispiele illustriert wird. Es ist geboten, hierauf einzugehen, weil, wie wir sehen werden, in der Geschichte der Lehre von der fides implicita gerade der 6. Vers dieses Kapitels immer wieder zum Stützpunkte für die Versuche gemacht worden ist, ein Mindestmass von fides explicita, nämlich den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung, als eine unter Umständen auch für den Christen ausreichende Leistung auf Grund der Autorität des als Verfasser des Briefes angesehenen Apostels Paulus festzustellen. Die Definition des Begriffes Pistis, welche hier gegeben wird, ist nun eine zweifache: die Pistis ist ἐλπιζομένων ὑπόστασις, Zuversicht, innere Gewissheit (vergl. 3, 14) bezüglich der Gegenstände der Hoffnung, und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, Überführung von unsichtbaren Dingen. Hierbei decken sich wohl die Begriffe ὑπόστασις und ἔλεγχος, aber nicht die

Begriffe *ἐλπιζόμενα* und *οὐ βλεπόμενα*. Die *ἐλπιζόμενα* sind nämlich nur eine Spezies der *οὐ βλεπόμενα*. In der ersten Definition werden also die Objekte der Pistis mit denen identifiziert, auf welche sich in erster Linie die Elpis richtet, das sind die Güter des zukünftigen Heiles. Die Worte *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* enthalten ein synthetisches Urteil. Der Glaube als *ὑπόστασις* bringt zu der Hoffnung noch etwas hinzu, was ihr in Bezug auf ihre Objekte noch nicht eignet, nämlich die feste Zuversicht, ihrer teilhaftig zu werden. Darnach könnte es scheinen, als wäre die Geltung der Pistis auf das Gebiet der Elpis beschränkt. Allein der Verfasser des Briefes hat sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass der Glaube sein Objekt auch an solchen Gegenständen hat, welche nicht erst in der Zukunft erreicht werden sollen, sondern schon jetzt für ihn vorhanden sind, allerdings ebensowenig sinnenfällig wie die zukünftigen Heilsgüter. Dazu gehört das Dasein Gottes und sein Verhältnis zur Welt. So kommt er zu jener zweiten Definition: *πίστις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Diese ist demnach die unbestimmtere; infolgedessen lassen sich auch mehr Beziehungspunkte des Glaubens unter sie subsummieren. Freilich erscheint nach dieser Definition Gott selbst auch nur als eines der vielen *οὐ βλεπόμενα*. Aber es wäre völlig verkehrt, dem Verfasser imputieren zu wollen, er halte den Glauben nur für ein blosses Fürwahrhalten des Verstandes. Er ist ihm ja eine innere Zuversicht und zwar in erster Linie auf Gott, 6, 1. Und nur weil dieser Glaube sich auf Gott, den treuen und mächtigen (10, 23; 11, 11. 19), richtet, richtet er sich auch auf die von ihm verbürgten Heilsgüter. Wie Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. des N. T., 4. A., S. 528, richtig bemerkt, schliesst die Pistis weder die Hoffnung ein, noch tritt die Hoffnung an Stelle der Pistis, noch ist sie eine Äusserung und Beweisung oder Blüte und Krone des Glaubens; denn der Glaube als ein Verhalten zu den *ἐλπιζόμενα* setzt ja die Hoffnung bereits voraus. Vielmehr ist der Glaube die Bedingung, unter welcher allein das Festhalten der Hoffnung möglich ist. „Dieser religiöse Glaube führt aber auch eine allgemeine Anschauung von der Welt mit sich, in welcher der Gläubige lebt. Diese Anschauung aber richtet sich als das Gegenteil der sinnlichen empirischen Auffassung eben darnach, dass die Gläubigen in der Welt durch Gott auf das jenseitige Heilsziel hingeführt werden“ (Ritschl). Allein da dem Verfasser unseres Briefes — wie dem des 1. Petrusbriefes — die Hoffnung im Vordergrunde seines christlichen Bewusst-

seins steht, hat er jene erste Definition vorangestellt und demgemäss sind auch alle von ihm beigebrachten Beispiele darauf angelegt, den Lesern den Wert der Pistis als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* zu erweisen. Jedoch hat er diesen Beispielen auch einen Beleg für die Richtigkeit seiner zweiten Definition vorausgeschickt, indem er in V. 3 ausführte, dass die Pistis in Beziehung auf die Weltschöpfung *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* ist. Aus der in V. 1 gegebenen doppelten Begriffsbestimmung wird es fernerhin erklärlich, dass V. 6 zwei Aussagen über Gott gemacht werden. Sein Dasein nämlich gehört zu den *οὐ βλεπόμενα*, seine Vergeltung zu den *ἐλπιζόμενα*. Dass der Verfasser aber mit diesen beiden die Beziehungspunkte des Glaubens irgendwie für erschöpft halten sollte, ist schon deshalb unrichtig, weil er selbst eben erst die Weltschöpfung als einen solchen namhaft gemacht hat. Zudem will V. 6 nur begründen, warum Abel und Henoch als Beispiele des Glaubens angeführt werden können. Beide gefielen Gott wohl. Ohne Glauben war das unmöglich. Also haben beide geglaubt. Wer aber zu Gott naht, wie Abel mit seinem Opfer, wie Henoch, indem er mit Gott wandelte, der muss doch glauben, dass Gott existiert und die eben dadurch, dass man ihn aufsucht, bekundete Frömmigkeit belohnen wird.

Wir dürfen abschliessend sagen: Die Pistis ist, obschon verschieden gefasst, in den aus der ersten christlichen Generation stammenden Urkunden des N. T. durchgehends eine subjektive Funktion. In denen der zweiten finden sich vielfache deutliche Anzeichen, dass der Begriff sich in einen objektiven zu wandeln beginnt. Die Absicht, die ganze Gemeinde auf einen höheren Standpunkt der Erkenntnis (allegorische Schriftauslegung zu erheben, wird sich immer nur an einem Teile derselben verwirklicht haben.

Die Höhe des paulinischen Glaubensbegriffes ist also nicht innegehalten worden. Trotz der korrekten Reproduktion der paulinischen Formel in cp. 32 wird auch im ersten Clemensbriefe gerade das Beispiel Abrahams in einem völlig anderen Sinne verwendet: *Ἀβραὰμ πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασιν τοῦ θεοῦ*, cp. 10, 1. Der Glaube ist Gehorsam, der die Befehle Gottes im Vertrauen auf die Verheissungen Gottes erfüllt. So wird es verständlich, dass neben den Glauben noch andere Leistungen treten, durch die man sich die Erfüllung jener Verheissungen sichert: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ καὶ δι' ὑπακοῆς προσήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν.* Je mehr

sich nun eine moralistische Betrachtung des Christentums in den Vordergrund drängte, welche in ihm eine nova lex sah, desto näher lag es, das diesem neuen Gesetze entprechende Verhalten als Gehorsam zu definieren. Gewiss kann das Christentum in einer unbedenklichen Weise als neues Gesetz bezeichnet werden, vgl. Jak. 1, 25: *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*; Barnabas 2, 6: *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χρ., ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης*; allein es ist gewiss nicht der paulinische Glaubensbegriff, wenn Hermas, Vis. 1, 3, 4 schreibt: *τὰ νόμιμα θεοῦ, ἃ παρέλαβον ἐν μεγάλῃ πίστει.* Vielmehr ist auch hier der Glaube nur die gehorsame Übernahme sittlicher Verpflichtungen im Hinblick auf die an ihre Erfüllung geknüpfte Verheissung. Gewiss bleibt die *πίστις* das erste. Aber wenn Hermas auch sagt: *διὰ ταύτης σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*, so ist sie doch nur die erste in der Reihe der Tugenden, Vis. 3, 8, 3. 4. 7. Die Forderung des Glaubens ist das erste Gebot, Mand. 1: *Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.* Die Zustimmung zu diesem Gottesbegriff verpflichtet nämlich und treibt zu dem entsprechenden Verhalten: *πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι. ταῦτα φύλασσε καὶ ἀποβαλεῖς πᾶσαν πονηρίαν ἀπὸ σεαυτοῦ καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην.* Auch vom Glauben an den Sohn Gottes, vom Glauben an den Herrn durch seinen Sohn redet Hermas, Sim. 8, 3, 2; 9, 16, 5; 9, 13, 5; aber nirgends ist davon die Rede, dass der Mensch im Vertrauen auf Christus der Vergebung seiner Sünden gewiss wird. Christus kommt vielmehr nur als Verkündiger des göttlichen Willens, als der neue Gesetzgeber in Betracht, der jene *νόμιμα* den Menschen übergibt, deren Beobachtung in einem sündlosen Leben die Seligkeit erwirbt, Mand. 4, 3; Sim. 9, 24; 5, 6, 3; Mand. 7, 5. Wie wenig das, was Hermas Glaube nennt, Gewissheit der in Christus verliehenen Sündenvergebung ist, geht daraus hervor, dass nach seiner Ansicht allerdings der Einzelne durch die Taufe Anteil an der von Christus bewirkten Sündentilgung erhält, dass aber, wer nach der Taufe das Gebot Gottes wieder übertritt, auf keine neue Vergebung mehr zu rechnen hätte, sondern seines Heils verlustig gehen würde, hätte Gott in seiner Barmherzigkeit nicht den Bussengel gesandt, welcher die göttlichen Gebote von neuem einschärft und allen, welche ihre Sünden bereuen, die

Versicherung gibt, dass Gott ihnen ihre Sünden verzeiht, Mand. 4, 3. Diese erneute Sündenvergebung aber basiert nicht auf Christus, sondern auf der Allmacht Gottes. Gerade an Hermas ist also ersichtlich, wie weit bereits die Wertung des Christentums als einer nova lex fortgeschritten ist. Vgl. Ad. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas (Diss.), Marburg 1886, S. 58—60.

Nicht anders liegt die Sache bei Justin, dem Märtyrer. Dial. cp. 18 wird Christus *ὁ καινὸς νομοθέτης*, cp. 43 *αἰώνιος νόμος καὶ καινὴ διαθήκη*, vgl. Hermas, Sim. 8, 3, genannt. Niemals ist der Glaube im Sinne des Vertrauens auf Christus und der Hingabe an Gott gemeint, sondern immer nur im Sinne der durch Belehrung gewirkten Überzeugung, dass die Lehre Christi wahr und dass er der göttliche Lehrer der Menschheit sei. *Πιστεύειν τῷ Χριστῷ* I, 31. 73B. I, 32. 74A und *πείθεσθαι τῷ Χριστῷ* heisst Christo in dem Sinne glauben, dass man für wahr hält, was er sagt, weil man überzeugt ist, dass er der Sohn Gottes, der Messias und Erlöser ist. Durch den Glauben in diesem Sinne wird der Mensch bewogen und in den Stand gesetzt, seine Ungerechtigkeit zu bereuen, von der Sünde zu lassen, sich dem wahren Gotte zu weihen und gerecht in guten Werken zu leben. Nur in diesem Sinne werden auch die Christen schlechtweg als die Glaubenden, und der Glaube als die Summe des Christentums bezeichnet. Vgl. M. v. Engelhardt, das Christentum J. d. M., Erlangen 1878, S. 188f.

Als geschichtliches Fürwahrhalten, von welchem die Seligkeit abhängig gemacht wird, erscheint der Glaube mit zweifelloser Deutlichkeit bei Theophilus von Antiochien, *πρὸς Αὐτόλυκον* I, 14: *Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν θεῷ, ᾧ εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ, νῦν ἀπιστήσας, πεισθῇς ἀνιώμενος τότε ἐν αἰωνίαις τιμωρίαις.*

Wir stehen damit bereits in der Periode, in welcher im Gegensatz zur gnostischen Irrlehre der Glaubensinhalt in bestimmten Formulierungen zum Ausdruck gelangt, die sich als Explikationen des Taufbekenntnisses darstellen. Dieses Kerygma (*κανὼν τῆς ἀληθείας, παράδοσις*), dem wohl zuerst Irenäus apostolischen Charakter vindiziert hat (vgl. Harnack, Dog.-Gesch. I² 293—295), wird von ihm auch als *πίστις* bezeichnet. Nachdem er dasselbe in der ihm vorliegenden Fassung mitgeteilt hat, fährt er fort: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπι-*

μελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα, καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή, I, 10. Dies Kerygma, das nach seiner Behauptung in allen Kirchen der Welt in gleicher Fassung existiert, verträgt indessen eine weitere Explikation. Und hier wird zum ersten Male von Irenäus die Frage nach dem grösseren oder geringeren Maße christlichen Wissens berührt. Er stellt dabei fest, dass die in der regula veritatis vorliegende Glaubensgrundlage dadurch in keiner Weise berührt werde: *Οὔτε ὁ πάνυ δυνατὸς ἐν λόγῳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων ἕτερα τούτων ἐρεῖ (οὐδεὶς γὰρ ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον) οὔτε ὁ ἀσθενὴς ἐν τῷ λόγῳ ἐλαττώσει τὴν παράδοσιν. Μιᾶς γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὔσης οὔτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν ἐπλεόνασεν οὔτε ὁ τὸ ὀλίγον ἠλαττόνησεν,* vgl. 2 Kor. 8, 15. *Τὸ δὲ πλεῖον ἢ ἔλαττον κατὰ σύνεσιν εἰδέναι τινὰς οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀλλάσσειν γίνεται — — — ἀλλὰ ἐν τῷ τὰ ὅσα ἐν παραβολαῖς εἴρηται προεπεργάζεσθαι καὶ οἰκειοῦν* (herausarbeiten und anschliessen) *τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει καὶ ἐν τῷ τήν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γινομένην ἐκδιηγεῖσθαι.* Dazu gehören die Fragen: nach der Langmut Gottes gegenüber dem Abfall der Engel und dem Ungehorsam der Menschen, — warum derselbe Gott Himmlisches und Irdisches geschaffen hat, — warum er, der Unsichtbare, den Propheten erschienen ist, — weshalb den Menschen mehrere Bündnisse gegeben sind, — warum der Logos Gottes Fleisch geworden ist und gelitten hat, — warum der Sohn Gottes am Ende, und nicht am Anfange der Zeit erschienen ist, — die Schriftlehre über die letzten Dinge, — über die Berufung der Heidenvölker zu Miterben, — wie das sterbliche Fleisch die Unsterblichkeit anziehen wird. Über alle diese Punkte sollen die *προεστῶτες διδάσκειν, σαφηνίζειν, μηνύειν, ἐξερευνᾶν, ἀπαγγέλλειν,* sie sollen also auch die christliche Menge zum Verständnis der in ihrem Besitz befindlichen fides explicita heranziehen. Aber Irenäus ist naiv genug zu meinen, dass dieses *πλεῖον εἰδέναι* keinen anderen Inhalt habe als die für alle berechnete regula veritatis.

Dass die Auffassung des Christentums als der nova lex dem rechtsgelehrten Tertullian besonders nahe lag, leuchtet ein, vgl. de praescr. haer. cp. 13, de spectac. cp. 4, de orat.

cp. 7 und 11: „Christum praedicasse novam legem, — ut legem in melius reformaret", — „Christus amplians legem". Trotz des an Paulus erinnernden Satzes adv. Marc. 5,3: „Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit", wird der Glaube als Gehorsam und zwar gegen die Glaubensregel definiert. „Fides, inquit, te salvum facit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est; habet legem et salutem de observatione legis: exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio", de praescr. haer. cp. 14. Das im Anschluss an die römische Fassung weiter ausgelegte Taufbekenntnis, die regula veritatis des Irenäus, ist für Tertullian zur regula fidei, zum Lehrgesetz für den Glauben geworden (regula doctrinae, ja doctrina regulae nennt er es). Taufbekenntnis und Glaubensregel sind ihm eins: „aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur", de spectac. cp. 4. Vgl. hierzu Harnack, Dogmengeschichte I[1] S. 265. Diese Regel, die er an 4 Stellen: de praescr. haer. cp. 13 und 36, de virg. vel. cp. 1, adv. Prax. cp. 2 in kürzeren und längeren Formulierungen (siehe Harnack, a. a. O. S. 266.) expliziert, ist von Christus eingesetzt: „haec regula a Christo — instituta nullas habet apud nos quaestiones", de praescr. haer. cp. 13. Sie wird auf apostolische Überlieferung zurückgeführt: „constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit: omnem vero doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum Christi et dei. Superest ergo, ut demonstremus, an haec nostra doctrina, cujus regulam supra addidimus, de apostolorum tratitione censeatur", l. c. cp. 11. Wollen die Häretiker die Apostel selbst als unwissende, einfältige Leute hinstellen, l. c. cp. 22, so werden sie ebenso zurückgewiesen, wie wenn sie auf Grund von 1 Tim. 6,20; 2 Tim. 1,14 behaupten, „non tamen omnia — illos omnibus revelasse, quaedam enim palam et universis, quaedam secreto et paucis demandasse", l. c. cp. 25. Eine neben der regula fidei einhergehende Geheimlehre wird also auf das bestimmteste abgelehnt: „neque Iudaeos convertere neque ethnicos inducere potuissent, nisi quod credi ab eis volebant ordine exponerent. Multo magis jam credentibus ecclesiis nihil subtraxissent, quod aliis paucis

seorsum demandarent. Quamquam etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi, quam catholice in medium proferebant, ut alium deum in ecclesia dicerent, alium in hospitio, aliam Christi substantiam designarent in aperto, aliam in secreto, aliam spem resurrectionis apud omnes annuntiarent, aliam apud paucos, cum ipsi obsecrarent in epistulis suis, ut id ipsum et unum loquerentur omnes", l. c. cp. 26. Die regula fidei mit ihrer apostolischen Herkunft ist ein „rocher de bronce": „una omnino est, sola immobilis et irreformabilis", de virg. vel. cp. 1. Gewiss kennt Tertullian daneben auch eine regula disciplinae, „legt derselben hohen Wert bei und zeigt damit, dass er durchaus nicht vergessen hat, dass das Christentum Sache des Lebens ist" (Harnack, a. a. O. S. 266). Vgl. De virg. vel. cp. 1: „Hac lege fidei manente cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei. — — Quae est ergo paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?" Aber über die regula fidei hinaus, wie Irenäus, kennt Tertullian kein πλεῖον εἰδέναι: „in primis hoc propono: unum itaque et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius nisi custodiendum, quod credidisti, dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum ideoque nec inquirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum", de praesc. haer. cp. 9. Wer die regula fidei fürwahrhält, hat darüber hinaus nur zu glauben, dass es darüber hinaus nichts zu glauben gibt. Oder vielmehr das ist das erste: „cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus", l. c. cp. 7. Es ist zweifellos Ironie, wenn Tertullian l. c. cp. 14 sagt: „Ceterum manente forma ejus (regulae) in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari". Seine wahre Meinung ist: „cedat curiositas fidei,"

l. c. Aber derselbe Tertullian, der soeben erst erklärt hat, dass die von Christus eingesetzte regula das sei, was alle suchen, finden und glauben müssen, kann nicht umhin zu konstatieren, dass die simplices an der trinitarischen Ökonomie, welche bei ihm bereits als integrierender Bestandteil dieser regula erscheint, vgl. adv. Prax. cp. 2, Anstoss nehmen, ja er muss zugeben, dass diese simplices immer den grössten Teil der Gläubigen ausmachen: „simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομία*," adv. Prax. cp. 3. Wie dieser Anstoss bei den simplices, auf die er mit einer gewissen Verächtlichkeit herabblickt, zu überwinden wäre, sagt Tertullian nicht. Aber er, der das Heil von der gehorsamen Beobachtung des Gesetzes, der regula, abhängig macht, ist ohne Zweifel der Mann, der religiöse Bekenntnisse auch ihnen gegenüber für rechtlich bindende Normen erklären würde. Nur nicht die Form der regula antasten! Vgl. oben de praescr. haer. cp. 14. Ja: „adversus regulam nihil scire, omnia scire est!" Vor dem Richter gilt jeder solange als Ehrenmann, als amtlich „nichts Nachteiliges" über ihn bekannt geworden ist. Man merke wohl: Tertullian sagt nicht: regulam scire, omnia scire est. Gerade die negative Fassung des Satzes macht ihn zur weiten Pforte für den breiten Weg, der zur fides implicita abführt. Nicht erst Augustin, wie Harnack, Dogmengeschichte III S. 72 sagt, sondern bereits Tertullian ist mit diesem Satze der geistige Vater jener Lehre, und das umsomehr, als auch für ihn die Organisation der Kirche, der Episkopat, die Apostolicität der regula verbürgt, vgl. de praescr. haer. cp. 32.

Eine entgegengesetzte Anschauung vertritt die Katechetenschule von Alexandria. Von einer Festlegung des Glaubensinhaltes in einer regula fidei findet sich bei Titus Flavius Clemens keine Spur. In welchem weiten Sinne er die Formel *κανὼν τῆς πίστεως* gebraucht, darüber vgl. Harnack Dogmengeschichte I[1] S. 269—71. Er beruft sich wohl auf die heiligen Schriften, auf die Herrnlehre, auf die heilige, göttliche, kirchliche Überlieferung, aber ohne ihren Inhalt irgendwie aufzuzählen. Neben der öffentlichen Überlieferung der Kirche aber existiert eine geheime. *Οὔτε γὰρ ἡ προφητεία οὔτε ὁ σωτὴρ αὐτὸς*

ἁπλῶς οὕτως ὡς τοῖς ἐπιτυχοῦσιν εὐάλωτα εἶναι τὰ θεῖα μυστήρια ἀπεφθέγξατο, ἀλλ' ἐν παραβολαῖς διελέξατο. Sagen doch die Apostel selbst, dass er alles in Gleichnissen und nichts ohne Gleichnis geredet habe (Mt. 13, 34), Strom. VI, 274. Das Verständnis dieses geheimen Sinnes der heil. Schriften hat sich von den Aposteln her immer nur auf wenige, die sich solcher Belehrung würdig zeigten, übertragen, ohne schriftlich fixiert zu werden. *Τοῖς ἐκλεκτοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς τε ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν ἐγκρίτοις, τηρούμενα τὰ ἅγια τῶν προφητειῶν μυστήρια ταῖς παραβολαῖς ἐγκαλύπτεται,* l. c. Das hat einen doppelten Grund: einmal sollen wir sorgfältig forschen und immer bei der Erkenntnis der heilsamen Lehre wachen, sodann aber war es nicht für alle Menschen angemessen, in diese Erkenntnis eingeführt zu werden, *ὡς μὴ βλαβεῖεν ἑτέρως ἐκδεξάμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος σωτηρίως εἰρημένα,* Strom. VI, 287. Clemens erinnert an den Hirten des Hermas, Vis. 2 cp. 1, wo Hermas von der Ekklesia ein Buch empfängt, das er zwar Buchstabe für Buchstabe abschreibt, aber ohne die Silben herausfinden zu können: *ἐδήλου δ' ἄρα τὴν μὲν γραφὴν πρόδηλον εἶναι πᾶσι κατὰ τὴν ψιλὴν ἀνάγνωσιν ἐκλαμβανομένην καὶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν στοιχείων — — τὴν διάπτυξιν δὲ τὴν γνωστικὴν τῶν γραφῶν προκοπτούσης ἤδη τῆς πίστεως εἰκάζεσθαι τῇ κατὰ τὰς συλλαβὰς ἀναγνώσει ἐκδεχόμεθα,* Strom. VI, 288. Gewiss preist Clemens auch den Wert des Glaubens. Dem Glauben fehlt und mangelt nichts; er hinkt nicht wie die Beweise, er hat die Verheissung. Er ist notwendig, um zur Erkenntnis zu gelangen. *Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως,* Strom. V, 233. Er antezipiert die Erkenntnis, ja er steht über ihr, er ist ihr Kriterium: *ἡμεῖς δὲ οἱ τὴν αἵρεσιν καὶ φυγὴν δεδόσθαι τοῖς ἀνθρώποις αὐτοκρατορικὴν παρὰ τοῦ κυρίου διὰ τῶν γραφῶν παρειληφότες ἀμεταπτώτῳ κριτηρίῳ, τῇ πίστει, ἐπαναπαυώμεθα, τὸ πνεῦμα πρόθυμον ἐνδειξάμενοι, ὅτι εἰλόμεθα τὴν ζωὴν καὶ τῷ θεῷ διὰ ἐκείνου* (sc. *κυρίου*) *φωνῆς πεπιστεύκαμεν. — — Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. Ὑποκρίνεται δὲ τὴν πίστιν εἰκασία, ἀσθενὴς οὖσα ὑπόληψις,* Strom. II, 157. Der Glaube wird also deutlich vom blossen Meinen unterschieden. Dieses verhält sich zu ihm wie der Schmeichler zum Freunde, wie der Wolf zum Hunde. Allein obgleich Clemens den Glauben sogar in einem gewissen Sinne die *τελειότης μαθήσεως* nennt, so gilt ihm doch die gehorsame Annahme der kirchlichen Überlieferung nicht für das Höchste. Er ist der erste, der es gewagt

hat von einem doppelten Glauben zu reden, obwohl er lieber von einem reden möchte, welcher der Vermehrung und Vollendung fähig ist: *φαίνεται ὁ ἀπόστολος* (1 Kor. 13, 2; Rom. 11, 16) *διττὴν καταγγέλλειν πίστιν, μᾶλλον δὲ μίαν, αὔξησιν καὶ τελείωσιν ἐπιδεχομένην· ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται, τοῖς γ' οὖν θεραπευθῆναι ποθοῦσιν ὁ κύριος πιστῶς κινουμένοις ἐπέλεγεν: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε· ἡ δὲ ἐξαιρέτως ἐποικοδομουμένη συντελειοῦται τῷ πιστῷ καὶ συναπαρτίζεται αὐτῇ ἐκ μαθήσεως περιγινομένη καὶ τοῦ λόγου τὰς ἐντολὰς ἐπιτελεῖν*, Strom. V, 233. Diese *πίστις ἐπιστημονικὴ*, wie Clemens sie auch nennt, ist die *γνῶσις*, die Erkenntnis des geheimen Sinnes der heiligen Schriften: *διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτης μόνως γιγνομένου. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα. ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ, χάριτι τοῦ θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι, ὡς οἷόν τέ ἐστι, γνῶσιν*, Strom. VII, 310. Dieses *γνῶσις* ist etwas anderes als durch Belehrung erworbene Weisheit; sie wird allein durch den *λόγος προφορικὸς* (= Christus) vermittelt, l. c. Clemens tastet die kirchliche Überlieferung nicht an, im Gegenteil wird das *αὐτὸς ἔφα* der Pythagoräer als Muster eines Autoritätsglaubens hingestellt, der dem *ἀξιοπίστῳ διδασκάλῳ, τῷ μόνῳ σωτῆρι θεῷ* gegenüber erst recht am Platze ist und jede Forderung von Beweisen ausschliesst, Strom. II, 159. Aber erst die religions-philosophische Erkenntnis führt in das innerste Wesen des Christentums und in die innigste Gottesgemeinschaft hinein. *Πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι*, Strom. VI, 286. Die Pistis ist nur eine verkürzte, kompendiöse Erkenntnis des Notwendigen: *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις. ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα*, Strom. VII, 311. Diese Gnosis allein bewirkt zugleich auch die sittliche Vollendung des Menschen. Der *κοινὸς πιστὸς* erreicht nur eine Reinigung der Seele in der Enthaltung vom Schlechten, also eine negative Sittlichkeit, die wohl von etlichen Vollkommenheit genannt wird, *τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας προβαίνει*, ja sie wird zur Gottähnlichkeit, Strom. VI, 274. Clemens unterscheidet also ein exoterisches und ein esoterisches Christentum. Innerhalb des

von den beiden Peripherien zweier konzentrischen Kreise umschlossenen Ringes bewegen sich die κοινοὶ πιστοὶ auf dem Boden der kirchlichen Überlieferung, deren Autorität sie sich im Glauben unterwerfen. Die äussere Kreislinie bedeutet für sie zugleich die Abgrenzung gegen das Schlechte, indem sie es zu einer negativen Sittlichkeit bringen. Auf derselben Grundfläche der Überlieferung stehen zunächst auch die Gnostiker, aber, indem ihnen der Logos die Erkenntnis des von der Überlieferung umschlossenen geheimen Sinnes erschliesst (διάπτυξις (= explicatio) γνωστικὴ τῶν γραφῶν, vgl. S. 32) treten sie in den inneren Kreis ein, werden aber zugleich dadurch in eine höhere geistige Sphäre erhoben, sodass — um in demselben Bilde zu bleiben — das Christentum des Gnostikers sich über der Fläche des inneren Kreises etwa wie ein Kegel erhebt, dessen Spitze die Gottähnlichkeit des Gnostikers bezeichnen würde. Die πίστις ἐπιστημονικὴ des Gnostikers stellt sich somit als eine fides explicita nicht des historischen Sinnes der Überlieferung, sondern des in ihr verborgenen Geheimsinnes dar. Mit der Tatsache, dass derselbe den κοινοὶ πιστοὶ verborgen bleibt, und diese also in einer niedrigeren Sphäre zurückbleiben, hat man sich einfach abzufinden. Vermittelnd wirken kann der Gedanke, dass auch die Gnosis sich nur auf der Grundlage der Pistis auferbaut, dass derselbe Christus, wie Clemens Strom. VII, 310 sagt, sowohl Fundament als auch Gebäude ist. Oder man könnte mit Harnack, Dogmengesch. I[1] S. 506 sagen, das der Gläubige die in den heiligen Schriften durch den Logos offenbarten Geheimnisse, welche der Gnostiker entziffert, auch besitzt, indem er sich ihnen unterwirft. Dann glaubte also der κοινὸς πιστὸς mit der Überlieferung zugleich implicite den geheimen Sinn derselben. Das aber hat Clemens direkt nicht ausgesprochen.

Origenes steht bereits auf dem Boden einer genau bestimmten kirchlichen Überlieferung. Er erklärt in der Vorrede zu seinem Werk De principiis (Migne, Patrolog. ser. gr. tom. 11 S. 115 ff.): „cum multi sint, qui se putant sentire, quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione." Die Apostel haben nämlich über gewisse Gegenstände, welche sie für notwendig hielten, allen, auch denjenigen, welche zu träge zur Erforschung

des göttlichen Wissens erschienen, deutlichste Überlieferungen hinterlassen. Indessen macht Origenes sogleich die Einschränkung, dass die Apostel es überlassen haben, die Begründung ihrer Behauptungen bei denen nachzusuchen, die ganz besonders die Gnadengabe der Rede, der Weisheit, der Wissenschaft durch den heiligen Geist selbst empfangen hätten. Ja, — „de aliis dixerunt quidem, quia sint; quomodo autem et unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent." Gewiss hat Harnack Recht, wenn er die Haltung des Origenes, der in der erwähnten Vorrede eine ausgeführte apostolische Glaubensregel voranstellt, der des Irenäus und Tertullian bereits viel verwandter findet als der von Clemens eingenommenen (Dogmengesch. I S. 271). Allein es bleibt doch zu beachten, dass die Aufzählung des Glaubensinhaltes dabei in der Weise vor sich geht, dass Origenes von Punkt zu Punkt auch das namhaft macht, was von den Aposteln nur undeutlich überliefert worden ist. Die reine und zuverlässige Quelle der christlichen Wahrheit sind für Origenes, so hoch er auch die Glaubensregel wertet, die heiligen Schriften des A. und N. T. Aber diese Schriften haben nicht nur den Sinn, „qui in manifesto est, sed et alium quemdam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorumdam et divinarum rerum imagines." Nur denen, welchen die Gnade des heiligen Geistes in dem Wort der Weisheit und Wissenschaft geschenkt wird, sind diese Geheimnisse und göttlichen Dinge bekannt (l. c.). *Οὐκοῦν τρισσῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν* (geschichtlichen Sinn), *ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκὼς ἀπὸ τῆς ὡσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς· ὁ δὲ τέλειος καὶ ὅμοιος τοῖς παρὰ τῷ ἀποστόλῳ λεγομένοις* 1 Kor. 2, 6. 7 *ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, de princ. IV, 11. Die Einfältigen also bleiben an dem zunächstliegenden sarkischen oder somatischen Sinne der Schrift haften; aber auch dieser Standpunkt erscheint Origenes ein relativ wertvoller: *ἀπὸ μὲν οὖν τῆς πρώτης ἐκδοχῆς καὶ κατὰ τοῦτο ὠφελούσης, ὅτι ἔστιν ὄνασθαι, μαρτυρεῖ τὰ πλήθη τῶν γνησίως καὶ ἁπλούστερον πεπιστευκότων*, l. c. IV, 12. Ausdrücklich wird be-

tont, dass auch die Ungebildeten berufen sind, *καὶ γὰρ τοὺς τοιούτους προσελθόντας ἐπαγγέλλεται θεραπεύειν ὁ λόγος, πάντας ἀξίους κατασκευάζων τοῦ θεοῦ*, c. Cels. III, 48; *καὶ τούτους μὲν γὰρ καλεῖ ὁ λόγος, ἵνα αὐτοὺς βελτιώσῃ, καλεῖ δὲ τοὺς πολλῷ τούτων διαφέροντας, ἐπεὶ „σωτὴρ πάντων ἐστὶν ἀνθρώπων“ ὁ Χριστὸς, καὶ μάλιστα πιστῶν, εἴτε συνετῶν εἴτε ἁπλουστέρων*, c. Cels. III, 49; *ὁμολογοῦμεν δὲ πάντας ἐθέλειν παιδεῦσαι τῷ τοῦ θεοῦ . . . λόγῳ, ὥστε καὶ μειρακίοις μεταδιδόναι τῆς ἁρμοζούσης αὐτοῖς προτροπῆς καὶ οἰκότριψιν ὑποδεικνύναι, πῶς ἐλεύθερον ἀναλαβόντες φρόνημα ἐξευγενισθεῖεν ὑπὸ τοῦ λόγου. οἱ δὲ παρ᾽ ἡμῖν πρεσβεύοντες τὸν Χριστιανισμὸν ἱκανῶς φασιν ὀφειλέται εἶναι Ἕλλησι καὶ βαρβάροις, σοφοῖς καὶ ἀνοήτοις, (οὐ γὰρ ἀρνοῦνται τὸ καὶ ἀνοήτων δεῖν τὰς ψυχὰς θεραπεύειν), ἵν᾽, ὅση δύναμις, ἀποτιθέμενοι τὴν ἄγνοιαν ἐπὶ τὸ συνετώτερον σπεύδωσιν*, c. Cels. III, 54. Nennt Celsus das Dogma *κρύφιον*, so behauptet Origenes, es sei bekannter als die philosophischen Lehrsätze, es seien in aller Welt bekannt Jesu jungfräuliche Geburt und seine Kreuzigung, von vielen geglaubt seine Auferstehung und Wiederkunft zum Gericht, c. Cels. I, 7. Deshalb wird auch der Glaube als das Fundament gepriesen, auf dem sich das christliche Leben aufbaut. „Impossibile est salvari sine fide (in Num. hom. 26); etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen, quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum justificare non possunt, quod eis deest fides, quae est signaculum eorum, qui justificantur a Deo“ (Comm. in ep. ad Rom. III, 28). Der Glaube stammt aus uns, aber er wächst durch den Beistand des göttlichen Geistes (in Rom. IV, 5). Auch die wegen ihrer Unwissenheit verachteten Menschen, *κἂν μόνον πιστεύωσιν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, παραδεξάμενοι τὴν τοῦ Ἰησοῦ διδασκαλίαν*, enthalten sich aller Wollust und Unreinigkeit, c. Cels. VII, 48; *λέγω δὲ τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν ἐν πολλοῖς ποιῆσαι οὐκ ἀνωφελὲς, δυνάμενόν τε τοὺς πολλοὺς, ὡς χωροῦσι, βελτιοῦν*, de princ. IV, 14. Allein auch die Einfältigsten sind der Ueberzeugung, dass gewisse geheimnisvolle *οἰκονομίαι* in der Schrift offenbart sind. Zumal wo der somatische Sinn sittlich anstössig ist, wie bei den Erzählungen von der Blutschande der Lotstöchter, von der Vielweiberei der Erzväter, werden sie sagen, dass das von ihnen nicht verstandene Geheimnisse seien, de princ. IV, 9. Christus selbst hat bei seinen Gleichnisreden ein exoterisches und ein esoterisches Verfahren beobachtet: *εὕροις ἂν τοὺς μὲν ὄχλους τῶν*

πιστευόντων τῶν παραβολῶν ἀκούοντας, ὡς ἔξω τυγχάνοντας καὶ ἀξίους μόνον τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, τοὺς δὲ μαθητὰς κατ' ἰδίαν τῶν παραβολῶν μανθάνοντας τὰς διηγήσεις. κατ' ἰδίαν γὰρ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν ἅπαντα ὁ Ἰησοῦς, προτιμῶν παρὰ τοὺς ὄχλους τοὺς τῆς σοφίας αὐτοῦ ἐπιθυμοῦντας. ἐπαγγέλλεται δὲ τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσι (!) πέμψαι σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, c. Cels. III, 46; vgl. VI, 6; in Joh. VIII, 59. Es ist unrichtig, wenn Harnack, Dogmengesch. I[1] S. 526 meint, Origenes habe von der Annahme, dass es auch neben den heiligen Schriften ein geheimes tieferes Wissen gegeben habe, und dass namentlich Jesus solche tiefere Weisheit einigen mitgeteilt habe, als kirchlich korrekter Theologe kaum Gebrauch gemacht. Diese Annahme dient ihm vielmehr als Stützpunkt für die Berechtigung seiner Lehre vom dreifachen Schriftsinn und für eine analoge geheime Verkündigung der pneumatischen d. h. spekulativen Schriftauslegung. Auch er beruft sich, wie Clemens, für die Unterscheidung einer exoterischen und einer esoterischen Verkündigung auf den Vorgang der Philosophenschulen, insbesondere der Pythagoräer: τὸ δ' εἶναί τινα οἷον μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα οὐ μόνου ἴδιον τοῦ Χριστιανῶν λόγου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν φιλοσόφων, παρ' οἷς τινες μὲν ἦσαν ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἕτεροι δὲ ἐσωτερικοί. καί τινες μὲν ἀκούοντες Πυθαγόρᾳ ὡς αὐτὸς ἔφα, ἄλλοι δ' ἐν ἀπορρήτῳ διδασκόμενοι τὰ μὴ ἄξια φθάνειν εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ μηδέπω κεκαθαρμένας, c. Cels. I, 7. So führt denn auch Origenes eine andere Sprache vor den Einfältigen, eine andere vor den Vollkommenen: ἡμεῖς γὰρ, ὅση δύναμις, πάντα πράττομεν ὑπὲρ τοῦ φρονίμων ἀνδρῶν γενέσθαι τὸν σύλλογον ἡμῶν καὶ τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν· ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων γάλα, c. Cels. III, 52; vgl. 53. Nun soll doch aber der Christ vom Glauben zum Erkennen fortschreiten, er soll, indem er immer tiefer in den pneumatischen Sinn der Schrift eindringt, in die innigste Gemeinschaft mit dem Logos eintreten. Βούλεται ἡμᾶς εἶναι σοφοὺς ὁ λόγος. — — Οὕτω δὲ βούλεται σοφοὺς εἶναι ἐν τοῖς πιστεύουσιν ὁ λόγος, ὥστε ὑπὲρ τοῦ γυμνάσαι τὴν σύνεσιν τῶν ἀκουόντων τὰ μὲν αἰνίγμασι, τὰ δὲ ἐν τοῖς καλουμένοις σκοτεινοῖς λόγοις λελαληκέναι, τὰ δὲ διὰ παραβολῶν, καὶ ἄλλα διὰ προβλημάτων, c. Cels. III, 45. Mit Entrüstung weist Origenes den

Vorwurf des Celsus zurück, dass die Christen nur die Ungebildeten zu sich riefen, c. Cels. III, 44: *Ἐγκλητέον ἔσται τοῖς συναγορεύουσι τῇ σοφῶν ἀμαθίᾳ καὶ λέγουσιν οὐ ταῦτα μὲν ἅπερ ὁ Κέλσος ἀνέγραψεν (οὐδὲ γὰρ οὕτως ἀναισχύντως, κἂν ἰδιῶταί τινες ὦσι καὶ ἀμαθεῖς, λέγουσιν) ἕτερα δὲ πολλῷ ἐλάττονα καὶ ἀποτρεπτικὰ τοῦ ἀσκεῖν σοφίαν.* Aber damit bleibt für Origenes doch das Christentum, das am somatischen Schriftsinn haften bleibt, ein Christentum zweiter Klasse mit nur relativem Werte: *τούτων δὴ καὶ παραπλησίων προκειμένων τῷ φωτίζοντι πνεύματι τὰς τῶν ἁγίων ὑπηρετῶν τῆς ἀληθείας ψυχὰς, δεύτερος ἦν σκοπὸς, διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὑρεῖν, τὸ κρύψαι τὸν περὶ τῶν προειρημένων λόγον ἐν λέξεσιν ἐμφαινούσαις κτλ.*, de princ. IV, 14. Auf die Behauptung des Celsus, dass auch Christen es ablehnten, über das, was sie glauben, Rechenschaft zu geben oder entgegenzunehmen, dass sie vielmehr sagen: *μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον*, und: *ἡ πίστις σου σώσει σε*, weiss Origenes nur zu antworten: Wenn alle Menschen sich von den irdischen Geschäften losreissen und der Philosophie widmen könnten, so wäre das sicher der beste Weg; denn auch im Christentum handelt es sich um wissenschaftliche Untersuchung des Geglaubten, um Deutung prophetischer Rätsel, evangelischer Gleichnisse und unzähliger symbolischer Handlungen und Verordnungen. Wenn nun aber das wegen zwingender Umstände oder menschlicher Schwachheit unmöglich ist, sodass sich nur sehr wenige auf das Studium stürzen, welche andere, bessere Methode findet sich dann, um der grossen Menge zu helfen, als die von Jesus den Völkern überlieferte? Denn ohne *πίστις* würden weitaus die meisten in ihren heidnischen Lastern geblieben sein. Besser also dieses *ἀλόγως* oder *ἁπλῶς πιστεύειν*, diese *ψιλὴ πίστις* an die Bestrafung der Sünden und die Belohnung der guten Werke, welche zur sittlichen Besserung führt, als diese Besserung aufzuschieben, bis man sich mit der wissenschaftlichen Begründung des Glaubens beschäftigen kann, c. Cels. I, 9. *Εἶτ', ἐπεὶ τὰ περὶ τῆς πίστεως θρυλλοῦσι, λεκτέον, ὅτι ἡμεῖς μὲν, παραλαμβάνοντες αὐτὴν ὡς χρήσιμον τοῖς πολλοῖς, ὁμολογοῦμεν διδάσκειν πιστεύειν καὶ ἀλόγως τοὺς μὴ δυναμένους πάντα καταλιπεῖν καὶ ἀκολουθεῖν ἐξετάσει λόγου*, c. Cels. I, 10. Am allerbedenklichsten ist ohne Zweifel die Stelle c. Cels. III, 78, wo Origenes tatsächlich die *ἁπλούστεροι καὶ ἄκομψοι* preisgibt und ausdrücklich erklärt, „dass das der Menge verständliche Christentum nicht absolut, sondern nur relativ die

beste Lehre sei", vgl. Harnack, Dogmengesch. I[1], S. 515ff. 519. *Οὗτοι γὰρ φόβῳ τῷ περὶ τῶν κολάσεων τῶν ἀπαγγελλομένων κινοῦντι αὐτοὺς καὶ προτρέποντι ἐπὶ τὸ ἀπέχεσθαι τούτων, δι' ἃ αἱ κολάσεις, πειρῶνται ἐπιδιδόναι ἑαυτοὺς τῇ κατὰ Χριστιανισμὸν θεοσεβείᾳ;* vgl. c. Cels. V, 15. Sie müssen wie Kinder behandelt werden, zu deren Verständnis man sich herablässt: *ὥσπερ τοῖς παισὶν ἁρμόζει τινὰ λέγεσθαι κατάλληλα τῇ νηπιότητι αὐτῶν πρὸς τὸ, ὡς παῖδας κομιδῇ νηπίους, ἐπιστρέφειν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ βέλτιον· οὕτως οἷς ὠνόμασεν ὁ λόγος μωροῖς τοῦ κόσμου καὶ ἀγεννέσι καὶ ἐξουδενωμένοις ἡ πρόχειρος ἁρμόζει περὶ τῶν κολάσεων ἐκδοχή, οὐ χωροῦσιν ἄλλην ἢ τὴν διὰ φόβου καὶ φαντασίας τῶν κολάσεων ἐπιστροφὴν καὶ τῶν πολλῶν κακῶν ἀποχήν,* c. Cels. V, 16; vgl. 18. Gewiss hat Origenes sein theologisches System auf der Grundlage der regula fidei aufbauen wollen, ohne mit ihren Definitionen in Konflikt zu geraten, gewiss hat er dem Glauben, der sich der Autorität dieser regula unterwirft, einen relativen Wert zugesprochen, gewiss hat er auch in dem somatischen Schriftsinn eine wenn auch in Hüllen gekleidete, also implicite Offenbarung des Logos — *τὸ φιλάνθρωπον τοῦ λόγου,* c. Cels. I, 9 — erkannt, der als ein gottgesandter Arzt alle heilen will, aber Glaube und Erkenntnis sind für Origenes doch ganz geschieden voneinander; der in den Ballon der spekulativen Theologie Gestiegene darf die Seile, die diesen Ballon gehalten hatten, getrost abhauen und sich zur Gottähnlichkeit emportragen lassen, und tief unter ihm in wesenlosem Scheine liegen dann das historische Verständnis der Schrift, das Gebiet des Glaubens und damit auch die Gläubigen, denen es nur gelingt, eine weit unter dem frei schwebenden Ballon gelegene Bergspitze zu erklimmen.

Der Origenist Eusebius von Cäsarea († 340) vertritt gleichfalls die alexandrinische Ansicht von einer apostolischen Geheimtradition, welche nur für die Vollkommenen bestimmt ist. Auf Christi Wink, der nicht wie Moses auf leblose Tafeln, sondern in lebendige Gedanken hinein die vollkommenen Vorschriften des neuen Bundes schrieb, haben die Jünger die Lehre *ταῖς τῶν πολλῶν ἀκοαῖς κατάλληλον* gemacht. Sie übergaben denen, die es fassen konnten, dasjenige, was für eine höhere geistige Beschaffenheit bestimmt war; was sie den an ihrer Seele Leidenden und der Heilung Bedürftigen anzupassen übernommen hatten, das überlieferten sie, indem sie sich der Schwachheit der Mehrzahl anbequemten, teils schriftlich, teils durch ungeschriebene Satzungen, *ὥστε ἤδη καὶ τῇ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ δύο βίων νενομο-*

θετῆσθαι τρόπους. Die eine Lebensweise verzichtet auf Besitz und irdisches Gemeinschaftsleben: τοιόσδε μὲν οὖν καθέστηκεν ὁ ἐντελὴς τῆς κατὰ τὸν Χριστιανισμὸν πολιτείας τρόπος. Die anderen bleiben in ihren irdischen Berufsbeziehungen, ihnen sind besondere Zeiten zu frommen Übungen und zur Unterweisung und besondere Tage zum Anhören des göttlichen Wortes bestimmt. Der διττὴ πίστις des Clemens entspricht also hier auch eine zwiefache Lebensführung der Gläubigen. Dass es aber eine solche gibt, ist für Eusebius ein Beweis gerade für den Universalismus des Christentums: καί τις τούτοις δεύτερος εὐσεβείας ἀπενεμήθη βαθμὸς κατάλληλον τῷ τοιῳδὶ βίῳ παρέχων τὴν ὠφέλειαν ὡς μηδένα ἀμοιρεῖν τῆς σωτηρίου ἐπιφανείας, πᾶν δὲ γένος ἀνθρώπων, Ἑλλήνων ὁμοῦ καὶ βαρβάρων, τῆς εὐαγγελικῆς ἀπολαύειν διδασκαλίας, demonstr. ev. I, 8.

Cyrill von Jerusalem († 386) kennt eine Geheimlehre der Apostel nicht, aber wohl einen doppelten Glauben: τὸ τῆς πίστεως ὄνομα ἓν μέν ἐστι κατὰ τὴν προσηγορίαν, διχῇ δὲ διαιρεῖται, cat. 5 (ed. Grodecius, Cöln 1564 S. 41). Ἔστι μὲν γὰρ ἓν εἶδος τῆς πίστεως, τὸ δογματικὸν, συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦ δέ τινος καὶ ὠφελεῖ τὴν ψυχὴν nach Joh. 5, 24. Δεύτερον δέ ἐστιν εἶδος πίστεως τὸ ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον nach 1 Kor. 12, 8—9. Αὕτη τοίνυν ἡ κατὰ χάριν δωρουμένη πίστις ἐκ τοῦ πνεύματος οὐ δογματικὴ μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητική. Dieser Glaube, welcher Berge versetzt, ist für Cyrill, wie für die Alexandriner, die spekulative Gotteserkenntnis: περὶ θεοῦ μὲν γὰρ φαντάζεται, καὶ θεὸν κατοπτεύει, καθ' ὃ, ἐὰν ἐγχωρῇ, τῇ πίστει φωτισθεῖσα. Man muss von sich aus den ersteren Glauben haben, um von Gott den zweiten empfangen zu können: ἔχε τοίνυν τὴν παρὰ σεαυτῷ πίστιν, τὴν εἰς αὐτὸν, ἵνα λάβῃς καὶ παρ' ἐκείνου τὴν τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητικήν. Der dogmatische Glaube ist der von der Kirche überlieferte und aus der ganzen Schrift begründete. Da aber nicht alle die Schrift lesen können, vielmehr die einen durch Unwissenheit, die anderen durch Mangel an Zeit daran verhindert sind, „so fassen wir, damit die Seele nicht infolge von Unkenntnis verloren gehe, in wenigen Zeilen das ganze Dogma des Glaubens zusammen“ (ἐν ὀλίγοις τοῖς στίχοις τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως περιλαμβάνομεν, l. c. S. 42). Die Arkandisziplin verlangt, dass man sich diese Sätze beim Vorlesen derselben merke und gedächtnismässig fleissig wiederhole. Kein Katechumene darf sie hören. Die

πίστις δογματικὴ erschöpft sich also in den 10 Glaubensstücken des Symbolums, welche in cat. 4 aufgezählt und kurz behandelt, dann aber in den einzelnen Katechesen ausführlich besprochen werden. Über die Zählung der zehn Punkte vgl. Harnack, D. G. II, S. 55 Anm. 1 und S. 61f. Anm. 1. *Ταύτην ἔχε τὴν σφραγίδα ἐν τῇ διανοίᾳ σου πάντοτε, ἥτις νῦν μὲν κατὰ ἀνακεφαλαίωσιν ἀκροθιγῶς σοι εἴρηται, εἰ δὲ παράσχοι ὁ κύριος, μετὰ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν ἀποδείξεως κατὰ δύναμιν ῥηθήσεται. Δεῖ γὰρ περὶ τῶν θείων καὶ ἁγίων τῆς πίστεως μυστηρίων μηδὲ τὸ τυχὸν ἄνευ τῶν θείων παραδίδοσθαι γραφῶν καὶ μὴ ἁπλῶς πιθανότησι καὶ λόγων κατασκευαῖς παραφέρεσθαι, μηδὲ ἐμοὶ τῷ ταῦτά σοι λέγοντι ἁπλῶς πιστεύσῃς, ἐὰν τὴν ἀπόδειξιν τῶν καταγγελλομένων ἀπὸ τῶν θείων μὴ λάβῃς γραφῶν. ἡ σωτηρία γὰρ αὕτη τῆς πίστεως ἡμῶν οὐκ ἐξ εὑρεσιλογίας ἀλλὰ ἐξ ἀποδείξεως τῶν θείων ἐστὶ γραφῶν*, cat. 4. Allein so stark auch hier betont wird, dass man keine Glaubenslehre auf die Autorität des Lehrenden hin, sondern nur wegen ihrer Begründung in der Schrift annehmen soll, so wird doch wieder diese Begründung für den Täufling auf später verschoben und die Schriftgemässheit des Symbolums vorausgesetzt. Ja, im Symbolum liegt implicite die ganze Glaubenslehre beider Testamente: *καὶ τέως μὲν ἐπ᾽ αὐτῆς τῆς λέξεως ἀκούων μνημόνευσον τῆς πίστεως, ἐκδέχου δὲ κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν τὴν ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν περὶ ἑκάστου τῶν ἐγκειμένων σύστασιν. Οὐ γὰρ ὡς ἔδοξεν ἀνθρώποις συνετέθη τὰ τῆς πίστεως, ἀλλ᾽ ἐκ πάσης γραφῆς τὰ καιριώτατα συλλεχθέντα μίαν ἀναπληροῖ τὴν τῆς πίστεως διδασκαλίαν. Καὶ ὅνπερ τρόπον ὁ τοῦ σινάπεως σπόρος ἐν μικρῷ κόκκῳ πολλοὺς περιέχει τοὺς κλάδας, οὕτω καὶ ἡ πίστις αὕτη ἐν ὀλίγοις ῥήμασι πᾶσαν τὴν ἐν τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ διαθήκῃ τῆς εὐσεβείας γνῶσιν ἐγκεκόλπισται*, cat. 5. Allein Cyrill geht noch weiter: er zuerst hat es mit grösster Deutlichkeit ausgesprochen, dass der Glaube des einen das zureichende Surrogat für die fehlende oder mangelhafte Glaubensleistung des andern sein könne: *τοσοῦτον ἔχει δυνάμεως ἡ πίστις, ὥστε οὐ μόνον ὁ πιστεύων σώζεται ἀλλὰ γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι ἄλλων πιστευσάντων ἐσώθησαν*. Der Gichtbrüchige Mc. 2, 3 war nicht gläubig, sondern die ihn trugen. Ebenso will Christus mit seinem Wort an Martha Joh. 11, 40 sagen: *σὺ τοῦ νεκροῦ τὸ λεῖπον τῆς πίστεως ἀναπλήρωσον* (cat. 5, S. 40 f.). Wir werden sehen, wie auch dieser Gedanke ein Baustein zu der künftigen Lehre von der fides implicita geworden ist.

Die Kappadozier haben in der *παράδοσις ἄγραφος* die Stütze ihres Trinitätsdogmas gefunden und sie in der skrupellosesten Weise angewandt. Daneben hat, wie auch Harnack, D.-G. II, S. 90 bemerkt, Gregor von Nazianz, wenn auch völlig alleinstehend, von einer fortgehenden Explikation der Offenbarungswahrheit geredet. Im A. T. war nur der Vater deutlich offenbar, der Sohn nur dunkel, im N. T. war der Sohn deutlich offenbar, der hl. Geist nur halbdunkel, aber jetzt verkehrt auch er mit uns und offenbart sich uns deutlicher: *ὁρᾷς φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας, ἣν καὶ ἡμεῖς τηρεῖν ἄμεινον, μήτε ἀθρόως ἐκφαίνοντας, μήτε εἰς τέλος κρύπτοντας*, Or. de spir. s. cp. 27. Der Heiland hatte manches, was die Jünger, wenn sie auch mit vielen Lehren erfüllt wurden, dennoch damals nicht tragen konnten, und deshalb blieb es verborgen. Aber „alles wird uns gelehrt werden durch den innewohnenden Geist". Dazu rechnet Gregor die Gottheit des Geistes, *τρανουμένην εἰς ὕστερον, ὡς τηνικαῦτα ὡρίμου καὶ χωρητῆς ἤδη τυγχανούσης τῆς γνώσεως*. Gott hat den Gläubigen nicht zu viel auf einmal „aufbürden" wollen. Daraus wird für die Gegenwart die Erlaubnis hergeleitet, die Lehre von der Gottheit des Geistes nur mit Vorsicht auszusprechen und allmählich einzuführen. Gewiss bedeutet diese Lehre von einer fortgehenden Entwickelung der Glaubenswahrheit die Aufhebung der Traditionslehre, andererseits erklären die eben gegebenen Ausführungen auch das äusserste Entgegenkommen Gregors gegen die nicht theologisch gebildeten Gemeindeglieder. In der „Oratio de moderatione in disputationibus" wird ausgeführt, dass es in den Gemeinden eine Ordnung gibt, nach welcher die einen Schafe, die andern Hirten sind. Alle sind ein Leib, aber jedes Glied hat seine Funktionen, die nicht vertauscht werden können, cp. 10—12. Der Demütigste ist, wer *μετρίως περὶ θεοῦ φθέγγεται* cp. 19. *Μὴ περιεργάζου πατρὸς φύσιν, υἱοῦ μονογενοῦς οὐσίωσιν, πνεύματος δόξαν καὶ δύναμιν, τὴν μίαν ἐν τοῖς τρισὶ θεότητα καὶ λαμπρότητα, τὴν ἀμέριστον καὶ φύσιν καὶ ὁμολογίαν καὶ δόξαν καὶ τῶν πεπιστευκότων ἐλπίδα. ἔχου τῶν συντρόφων ῥημάτων. ὁ λόγος ἔστω τῶν σοφωτέρων. ἀρκεῖ σοι τὸ θεμέλιον ἔχειν, ἐποικοδομείτω ὁ τεχνίτης*, cp. 21. Was über den allen Christen gemeinsamen Besitz hinausgeht, mag wegen seiner Seltenheit kostbar sein, aber bezüglich seiner Notwendigkeit nimmt es doch nur die zweite Stelle ein. Dasjenige, ohne welches es unmöglich ist, ein Christ zu sein, ist nützlicher als das, was nur wenigen erreichbar ist, cp. 23. Auch der *ὀλίγος τὴν διάνοιαν*

καὶ πένης τὴν γλῶτταν, der nichts von philosophischen Künsten versteht, ἔχει ὅθεν σωθῇ, Röm. 10, 8—9; cap. 25. Es gäbe nichts Ungerechteres als unseren Glauben, wenn er nur den Weisen und den in Rede und logischen Beweisen Ausgezeichneten zufiele, wenn die grosse Menge, wie von Gold und Silber u. a., auch hier ausgeschlossen bliebe. Besser ist der Dürftige, der in seiner Einfalt wandelt, der Arme an Wort und Erkenntnis, der sich auf die schlichten Worte stützt und auf diesen wie auf einem leichten Fahrzeug sich hindurchrettet, als der, welcher unverständig und mit verkehrten Lippen sich in Unwissenheit auf Disputationen einlässt und das Kreuz Christi zu nichte macht, cap. 26. Dem entsprechend ermahnt Gregor den die Taufe Begehrenden in Or. in s. baptisma cp. 43, bezüglich der höchsten Aussagen des Glaubens, welche in das Gebiet der theologischen Spekulation gehören, sich gläubig der von ihm selbst zu führenden Verteidigung zu überlassen — also fides implicita zu üben: *ἀλλὰ δέδοικας μὴ τριθεΐαν ὀνειδισθῇς; ἔχε σὺ τὸ ἀγαθὸν, τὴν ἐν τοῖς τρισὶν ἕνωσιν· ἐμοὶ τὴν μάχην παράπεμψον, ἐασόν με ναυπηγὸν εἶναι, σὺ χρῶ τῇ νηΐ. καὶ εἰ ναυπηγός ἐστιν ἕτερος, ἐμὲ λάβε τῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονα· σὺ ταύτην οἴκει μετὰ ἀσφαλείας, καὶ εἰ μηδὲν ἐμόχθησας. οὐχ ἧττον εὐπλοήσεις ἢ οἰκήσεις τὴν οἰκίαν, ἐμοῦ τοῦ ταῦτα κατασκευάσαντος, εἰ καὶ μηδὲν περὶ ταῦτα πεφιλοπόνηκας .... ἐμὸς ὁ πόλεμος, ἔστω σὸν τὸ ἐκνίκημα, ἐγὼ βαλλοίμην, σὺ δὲ εἰρήνευε, τῷ προπολεμοῦντι συνευχόμενος χεῖρα δίδου διὰ τῆς πίστεως.*[1]

Bei Gregor erkennen wir also deutlich den Verzicht darauf, die subtilen Begründungen und Bestimmungen der Trinitätslehre

1) Die Glaubenslehren, an welche sich der einfache Christ zu halten hat, hat Gregor in derselben Rede über die Taufe cap. 45 aufgezählt. Auch er kennt, wie Cyrill, 10 Glaubensgebote. Es sind: 1. der Glaube an die Trinität, 2. an die Schöpfung der Welt aus nichts, ihre Erhaltung und einstige Verwandlung, 3. an den Ursprung des Bösen, nicht aus Gott, sondern aus uns und dem Teufel, 4. an den Sohn Gottes, das ewige Wort, auf unkörperliche Weise vom Vater erzeugt, 5. an die Menschwerdung, 6. an Leiden, Kreuzigung und Begräbnis, 7. an die Auferstehung mit einem herrlichen und göttlichen Körper, 8. an die allgemeine Auferstehung, 9. an Gericht und Vergeltung (eine in einem Punkte abweichende Zählung siehe bei Harnack, D.-G. II, S. 62), 10 (für das *δεκτὸν* der Pariser Ausgabe ist zweifellos *δέκατον* zu lesen): *ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων*, da der Glaube ohne Werke tot ist, wie die Werke ohne Glauben. Gregor fügt hinzu: *ἔχεις τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφορα καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἀκοαῖς οὐκ ἀπόῤῥητα. τὰ δὲ ἄλλα εἴσω μαθήσῃ, τῆς τριάδος χαριζομένης, ἃ καὶ κρύψεις παρὰ σεαυτῷ σφραγῖδι κρατούμενα.* Das Verständnis der Geheimnisse der theologischen Spekulation ist Gnadengabe der göttlichen Trias.

dem Verständnis des einfachen Christen nahezubringen. Zur selben Zeit erscheint im Abendlande das Edikt des Gratian, Valentinian und Theodosius (380), welches allen Völkern des römischen Reiches das Bekenntnis der orthodoxen Trinitätslehre zur Bürgerpflicht macht: „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit imperium, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum, Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari majestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen jubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque judicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos." Die kaiserliche Gewalt hebt hiermit die Religionsfreiheit auf und erhebt das Trinitätsdogma in seiner römisch-alexandrinischen Fassung zum Reichsgesetz, welches alle unter Androhung von Strafen zum unweigerlichen Gehorsam zwingt, gleichviel ob sie die theologische Vorbildung zum Verständnisse dieses Dogmas besitzen oder nicht. Das ist die staatliche Sanktionierung der fides implicita. Aber während die kaiserliche Gewalt in der Zersplitterung des Reiches und in den Stürmen der Völkerwanderung dahinsinkt, erhebt sich immer mächtiger eine andere Autorität für den Glauben — die Kirche. Der Bannerträger dieser Autorität ist Aurelius Augustinus.

War schon für Tertullian die Organisation der Kirche, der Episcopat, die Bürgschaft für die Apostolicität der regula fidei, so hat Augustin zuerst die Kirche selbst als Autorität für den Glauben geltend gemacht. Der Gedanke, dass alle Christen eine Weisheit besässen, die aller Weltweisheit überlegen sei, hatte längst seine Urkraft verloren. Gegenüber den Angriffen des Heidentums hatten die Apologeten die Beweisbarkeit der christlichen Glaubenssätze gepredigt. Aber gegenüber der Tatsache, dass nicht alle diese Beweise antreten konnten, ja dass der grösste Teil der Gläubigen dazu unfähig war, hatte die Gnosis die wissenschaftliche Darstellung des Glaubens, die spekulative Durchdringung seines Inhaltes, als das Reservatrecht des inneren Kreises der Christenheit angesehen, ohne den Uni-

versalismus des Christentums zu leugnen. Jetzt aber tritt uns eine Persönlichkeit entgegen, die[1] „durch den Manichäismus über die Grundlagen und die Wahrheit des christlichen Glaubens völlig zweifelhaft geworden war. Augustins Zuversicht zur Rationalität der christlichen Wahrheit war aufs tiefste erschüttert, und sie ist ihm niemals wiederhergestellt worden, d. h. als denkendes Individuum hat er niemals wieder die subjektive Gewissheit gewonnen, dass die christliche Wahrheit — als solche muss alles betrachtet werden, was in den beiden Testamenten steht — klar, widerspruchslos und beweisbar sei. Als er sich daher der katholischen Kirche in die Arme warf, tat er das mit dem vollen Bewusstsein, er bedürfe ihrer Autorität, um nicht im Skeptizismus oder Nihilismus zu versinken, vgl. Confess. VI, 11: „scripturae sanctae, quas ecclesiae catholicae commendat auctoritas"; VI, 7: „libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti ..... Non audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: unde scis illos libros unius veri et veracissimi dei spiritu esse humano generi ministratos? id ipsum enim maxime credendum erat." Die Anstösse am A. T. vermag nur die Autorität der Kirche zu beseitigen. Die tausend Zweifel, welche die Gotteslehre und namentlich die Christologie erregt, vermag nur die Kirche zu beschwichtigen. In ersterer Hinsicht hilft allerdings die allegorische Erklärung über die Anstösse hinweg; aber die allegorische Interpretation (gegenüber der buchstäblichen, welche alles auflöst) legitimiert sich nicht selbst; die Kirche allein gibt ihr das Recht der Anwendung. Die Kirche tritt für die Wahrheit des Glaubens ein, wo das Individuum dieselbe nicht zu erkennen vermag: das ist der neue Gedanke, dessen offene Aussprache ebenso den Skeptizimus des Denkers beweist wie die Wahrheitsliebe des Menschen. Er wollte sich selbst nichts vormachen; er wollte nicht zum Sophisten seines Glaubens werden. Offen hat er es proklamiert: ich glaube in vielen Stücken nur auf die Autorität der Kirche hin; ja, ich glaube selbst dem Evangelium nur auf die Autorität der Kirche hin: „ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas," contra ep. Manichaei 6 und unzählig viele Parallelstellen. Damit hatte die Kirche eine ungeheure

1) Wir geben im Folgenden die vortrefflichen Ausführungen Harnacks mit seinen eigenen Worten wieder, Dog.-Gesch. III, S. 70—72.

Bedeutung erlangt, die Bedeutung, welche ihr fortab im abendländischen Katholicismus bleiben sollte: auf sie, eine zunächst unfassbare Grösse — denn was und wo ist die Kirche? — wurde ein grosses Stück der Verantwortung abgewälzt, welche bisher der einzelne zu tragen hatte. So ist fortab die Kirche in jedem Glaubensakt mit dabei. Damit ist aber eine ungeheure Umwälzung in dem Verhältnis zur fides, quae creditur, herbeigeführt. Die Glaubensakte sind zugleich Akte des Gehorsams. Die Schwierigkeiten, welche die Alexandriner durch das Mittel der Unterscheidung der exoterischen und der esoterischen Religion beseitigt haben, sind anerkannt, aber diese Unterscheidung selbst ist verworfen. An ihrer Stelle wird nun offen das proklamiert, was im Geheimen längst schon — namentlich im Abendland — die Auskunft von Tausenden gewesen war: der partielle Verzicht auf den selbständigen Glauben, die Ersetzung desselben durch den Gehorsam. Dass damit ein grosser Bestand der Dogmen, resp. des Schriftinhalts, für das gläubige Subjekt in die Ferne rückt, dass eine ganz andere Beziehung auf dieselben eintritt, dass mit einem Worte die Lehren der Schrift und der Kirche eine andere Bedeutung gewinnen, leuchtet ein. Augustin ist der Vater[1] der Auffassung von der fides implicita, indem er dem einzelnen Gläubigen die Kirche zufügt, mit der er zusammen glaubt und die für ihn glaubt, sofern sie ihm ein psychologisches Element des Glaubens in manchen Stücken ersetzt, nämlich die innere Überzeugung. Indem Augustin diese Auffassung offen verkündet hat, die, wie gesagt, schon im Finstern schlich, hat er einerseits den individuellen Glauben entlastet und ihn energischer auf die Gebiete gewiesen, in welchen er ohne Anstösse sich heimisch machen kann, andererseits aber alle die üblen Folgen heraufgeführt, die aus dem Autoritätsglauben entspringen." Harnack[2] führt weiterhin aus, dass Augustins Eintreten für den Autoritätsglauben nicht bloss in seinem Skeptizismus begründet war, sondern auch in dem von jedem religiösen Bewusstsein empfundenen Bedürfnis nach einer äusseren Autorität. Als wahrhaft religiöser Christ hat Augustin auch von der Bedeutung und Kraft des Glaubens in ergreifender und neuer Weise gesprochen. „Wer nicht auf die Formeln achtet, sondern auf den Geist, wird überall in den Wer-

1) Vgl. indessen S. 20.
2) Vgl. Dogmengesch. III, S. 72 ff. 78.

ken Augustins einen Strom paulinischen Geistes finden. Zahlreiche Stellen lassen sich anführen, an denen Augustin den Glauben als das Element, in welchem die Seele lebt und webt, als Anfang, Mitte und Ende der Frömmigkeit gepriesen hat. Vor ihm haben nur seine Lehrer Viktorinus und Ambrosius in einigen Ausführungen ähnlich gesprochen. Allein innerhalb der dogmatischen Reflexion hat Augustin höchst unsicher, ja in der Regel nicht anders als seine Vorgänger vom Glauben geredet." Wer z. B. seine Schrift „de utilitate credendi" liest, kann nur zu der Ansicht kommen, dass aller Glaube Autoritätsglaube ist: „Quod intelligimus igitur, debemus rationi, quod credimus auctoritati, quod opinamur errori", cp. 11. Damit ist jede eigene Erfahrung des Glaubens ausgeschlossen. „Melius profecto stulti omnes viverent, si servi possent esse sapientium. Atque hoc si in rebus minoribus, ut in mercando vel colendo agro, in uxore ducenda, in suscipiendis educandisque liberis, in ipsa denique re familiari administranda expedire nemo ambigit, multo magis in religione," cp. 12. Dem entspricht auch, was Augustin de trin. l. 14 c. 1 über den Unterschied zwischen Glaubenden und Wissenden sagt: „Non enim quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacuae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic sententiae attribuo, sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimi. Aliud est enim scire tantummodo, quid homo scire debeat propter adipiscendam vitam bonam, quae nonnisi aeterna est, aliud autem scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendat."[1] Endlich ist Augustin für die künftige Ausbildung der Lehre von der fides implicita wegbereitend geworden, indem er den vorchristlichen Glauben vom christlichen als fides occulta von der fides revelata unterschieden hat: „Tunc et occulta erat fides. Nam eadem credebant eademque sperabant omnes justi et sancti etiam temporum illorum et promissiva erant illa omnia sacramenta omnisque ritus ille sacrorum, nunc autem revelata est fides, in quam conclusus erat populus, quando sub lege custodiebatur," c. Faustum l. 19 c. 14. Während Paulus

1) Biel, lib. 3, dist. 25, qu. un. not. 3 bemerkt dazu: Haec Augustinus, ubi innuit duplices ecclesiae filios, quorum est non tantum credere, sed etiam fidem defendere ac in eadem simplices instruere, minores quoque, qui majorum instructione in fide instruuntur, nutriuntur et roborantur.

in der bekannten Galaterstelle 3, 23 leugnet, dass vor Christus πίστις (im subjektiven Sinne) überhaupt vorhanden gewesen sei, und demzufolge das εἰς τὴν μέλλουσαν u. s. w. zweifellos telisch zu fassen ist, wird es von Augustin örtlich gefasst: das Volk war auch schon unter dem Gesetze an den christlichen Glaubensinhalt gebunden, aber da diese fides erst offenbart werden sollte, so war sie damals noch eine fides occulta. Ist damit die Identität der vorchristlichen und der christlichen Glaubensobjekte scheinbar gesichert, so ergibt sich doch eine neue Schwierigkeit, wenn nach 1 Timoth. 2,4—5 der ausdrückliche Glaube an den Heilsmittler, den Gottmenschen, für alle, also auch für die vorchristlichen Gläubigen, zur Seligkeit absolut erforderlich ist. Augustin erhebt diese Forderung unvermittelt neben der Behauptung, dass die vorchristlichen Gläubigen nur eine fides occulta besessen hätten: „illa tamen sit fides salva, qua credimus nullum hominum sive majoris, sive parvulae quamlibet et recentis aetatis liberari a contagione mortis antiquae et obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem dei et hominum, hominem Chr. J. Cujus hominis ejusdemque dei saluberrima fide etiam illi justi salvi facti sunt, qui prius, quam veniret in carne, crediderunt in carne venturum. Eadem namque fides est et nostra et illorum, quoniam hoc illi crediderunt futurum, quod nos credimus factum," ep. ad Optatum cp. 2. Trotz jener futurischen und dieser perfektischen Fassung sei der Geist des Glaubens (2 Kor. 4, 13) bei beiden der gleiche. Es genügt an dieser Stelle, diesen Widerspruch festzustellen, der natürlich dazu geführt hat, dass von der Scholastik Augustin für und gegen die Lehre von der fides implicita als Autorität angeführt wurde. Im übrigen hat schon A. Dorner, Augustinus (1873), mit Recht bemerkt, dass die Lehre Augustins vom Glauben das dunkelste sei, was er geschrieben.

Einen tragkräftigen Unterbau für die Lehre von der fides implicita haben auch die Ausführungen des Pseudoareopagiten abgegeben. Es ist ganz im Sinne der alexandrinischen Schule, wenn auch hier betont wird: κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἑκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται, de div. nom., Migne, ser. gr. t. 3, S. 284. In der himmlischen Hierarchie empfangen die höchsten Engelordnungen ihre Erleuchtung von der Gottheit selbst. Aber selbst diese höchsten fragen ehrfürchtig, nach Erleuchtung verlangend: Warum sind deine Gewänder rot?,

Jesaias 63, 1. Die oberen Engelordnungen haben auch die Erleuchtungen und Kräfte der niederen, aber nicht umgekehrt: *Τὰς ὑφειμένας τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις πρὸς τῶν ὑπερβεβηκυιῶν εὐκόσμως ἐκδιδάσκεσθαι τὰς θεουργικὰς ἐπιστήμας· τὰς δὲ πασῶν ὑψηλοτέρας ὑπ' αὐτῆς θεαρχίας τὰς μυήσεις ἐλλάμπεσθαι,* de coel. hier. cp. 7. Die niederen Engelordnungen wiederum empfangen das zur Verkündigung an die Menschen Notwendige durch die oberen Engel, cp. 12. So hatten die *νήπιοι* in der alttestamentlichen Gesetzeshierarchie eine durch dunkle Bilder und Rätsel verhüllte Erkenntnis, ein ihren schwachen Augen entsprechendes Licht. Aber diese Gesetzeshierarchie sollte in eine geistige Gottesverehrung einführen. Die Führer hierbei waren diejenigen, welche von Moses in das Verständnis der Mysterien eingeführt waren. *Τὴν τελειοτέραν δὲ μύησιν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν φησὶν, ἀποπλήρωσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λῆξιν,* de eccl. hier. cp. 5. Auch diese kirchliche Hierarchie, welche also zwischen der Gesetzeshierarchie und der himmlischen in der Mitte steht, hat wie die letztere drei Stufen: die, welche erst gereinigt werden (Büssende, Besessene, Katechumenen), die, welche erleuchtet werden, und die, welche zur Vollkommenheit geführt werden (Mönche). Uns interessiert hier nur die mittlere Stufe. *Μέση δὲ τάξις ἐστὶν ἡ θεωρητικὴ καί τινων ἱερῶν ἀναλόγως ἐν καθαρότητι πάσῃ κοινωνὸς, ἡ τοῖς ἱερεῦσιν εἰς τὸ φωτίζειν αὐτὴν ἀπονεμηθεῖσα. — — — ἐπὶ τὴν θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἱερουργικῶς μετάγεται καὶ κοινωνεῖ τοῖς κατ' αὐτὴν θειοτάτοις συμβόλοις, ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν καὶ κοινωνίαις ἁπάσης ἱερᾶς εὐφροσύνης ἀποπληρουμένη καὶ πρὸς τὸν θεῖον ἐπιστήμης αὐτῶν ἔρωτα ταῖς ἀναγωγικαῖς αὐτῶν δυνάμεσιν ἀναλόγως ἀναπτερουμένη. Ταύτην ἐγὼ φημι τὴν τοῦ ἱεροῦ λαοῦ τάξιν,* de eccl. hier. cp. 6. So schön und verheissungsvoll das auch klingt, so ist doch nicht zu vergessen, dass das Gros der Laien nicht die dritte Stufe, die der Vollkommenheit, erreicht, dass sie vielmehr nur eine ihrer Fassungskraft analoge, an Symbole gebundene und von dem Priester geleitete Erleuchtung erhalten. Der Priester allein ist der eigentlich Wissende, die Laien haben trotz aller Erleuchtung doch nur eine verhüllte Erkenntnis. Vom Glauben ist in diesem ganzen Zusammenhange beim Areopagiten überhaupt nicht die Rede. Der Jesuit Balthasar Corderius interpretiert also wohl richtig: „hunc autem ordinem plebis sanctae vocat et contemplativae, quia nimirum ad contuitum divinorum symbolorum admittitur, cum sit ad illuminandum

sacerdotibus commissus, ut fiat aliquarum intelligentiarum pro captu suo ex dignitate particeps, quod etiamnunc per sacerdotes in concionibus et catholicis institutionibus fit, quae non debent esse animis sublimes, sed ad piae plebis captum accommodatae".

Papst Gregor der Grosse (540—604) hat im Anschlusse an Augustin über den Unterschied des vorchristlichen Glaubens vom christlichen reflektiert. In Hom. 16 in Ezech. (cp. 40,9—12) stellt er fest, dass auch die alten Väter die Trinität geglaubt haben. Aber die Gotteserkenntnis, „quae ... in spiritualibus patribus fuit, nota omni Hebraeorum populo non fuit. Nam omnipotentem deum, sanctam videlicet trinitatem, cum prophetae praedicarent, populus ignorabat, solum decalogum tenebat in fide, legem trinitatis nesciens. ... Durus ille populus, subtilitatem fidei ignorans, mandatis serviebat decalogi .... Per testamentum novum in corde fidelis populi super mandata decalogi, quem verius custodit, cognitio trinitatis crevit. Et cum mandata legis perficit, trinitatem esse omnipotentem deum credidit." Aber auch schon vor dem Gesetze haben die heiligen Väter die Trinität gekannt: „sed eandem trinitatem, quam cognoverant, aperte minime praedicaverunt." Warum sie das unterlassen haben, wird nicht gesagt; dagegen wiederholt Gregor noch einmal: „Data autem lege rudis ille Hebraeorum populus mandata decalogi servare conatus est, sed tamen de cognitione sanctae trinitatis eruditus non est. Quamvis hanc spiritales patres perfecte cognovissent, multitudo tamen synagogae nec invenire mysterium trinitatis potuit, nec quaerere scivit. Superveniente autem gratia per T. N. omnis fidelis populus unum deum trinitatem esse cognovit et virtutem decalogi ejus agnitione complevit." Nachdem vorher ausdrücklich gesagt war, dass die Propheten die Trinität verkündigt haben, nachdem jetzt wieder den Vätern unter dem Gesetz eine vollkommene Erkenntnis dieses Mysteriums zugeschrieben wurde, erscheint die Aussage doppelt unverständlich, dass das hebräische Volk über die Trinität nicht unterrichtet worden sei; ebenso unverständlich ist es, dass dieses Volk, welches sich bemühte, den Dekalog zu erfüllen, so durus und rudis ist, dass es von der ihm verkündigten Trinität nichts versteht; die Wirkung der gratia superveniens im N. T., welche das ganze gläubige Volk die Trinität erkennen lässt, erscheint darnach als eine magische. Ebensowenig will zusammenstimmen, dass den geistlichen Vätern einmal eine vollkommene Erkenntnis der Trinität zugeschrieben und dann

doch wieder behauptet wird, dass ihre Erkenntnis progressiv gewachsen sei: „sub lege decalogi populus divinae substantiae mysterium nesciens in mandatorum latitudinem servit. Et nunc sub gratia custoditis verius decalogi praeceptis omnis, qui ad fidem venerit, sanctae trinitatis sacramenta cognoscit. Qua in re hoc quoque nobis sciendum est, quia et per incrementa temporum crevit scientia spiritalium patrum." Die Progression geht von Abraham über Moses (Exod. 6,3), die Propheten (Psalm 119, 97. 99. 100) zu den Aposteln (Luk. 10, 24). Ja, „quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur.' 'Dabei wird wieder den vorchristlichen Vätern der gleiche Glaube an den Mittler zugeschrieben, wie den christlichen: „patres nostri vel prius a veteri vel nunc a novo testamento venientes in una mediatoris fide conveniunt." Dementsprechend wird in hom. 17 in Ez. die Geschichte des Einzuges Christi Matth. 21 allegorisch gedeutet: das Volk, das vorging, ist das jüdische, das, welches nachfolgte, ist das heidnische; beide rufen Hosianna. „Omnes electi, sive qui in Judaea esse potuerunt, sive qui nunc in ecclesia existunt, in mediatorem dei et hominum crediderunt et credunt..... Una fides est praecedentium atque sequentium populorum." Wie Augustin erklärt auch Gregor: „quem enim priores nostri ex Judaico populo crediderunt et amaverunt venturum, hunc nos et venisse credimus et amamus ejusque desiderio accendimur, ut eum facie ad faciem contemplemur." Aber schreibt auch Gregor den geistlichen Vätern im A. T. einen Glauben an den Mittler, eine genaue Erkenntnis der Trinität oder auch eine wachsende Erkenntnis zu, das Volk „solum decalogum tenebat in fide"; im übrigen war ihm der christliche Glaubensinhalt verborgen. Es steht dazu zweifellos in einer gewissen Analogie, wenn Gregor doch auch auf dem Boden des N. T. solche nennt, welche zwar den allmächtigen Gott lieben und sich vollkommen in guten Werken üben, „sed tamen contemplari ejus magnitudinem subtiliori intellectu nesciunt". Damit ist die Laienfrömmigkeit geschildert. Und hier dürfen wir jene merkwürdige allegorische Auslegung von Hiob 1,14 in der Expositio moralis in Jobum cp. 16 u. 17 (Opp. tom. I, Paris 1640) anreihen, durch welche Gregor diese Bibelstelle zum locus classicus für die Lehre von der fides implicita gemacht hat: „Nuntius venit ad Job, qui diceret, quod simplices perfectissimis adhaerentes eorum intellectu pascuntur. „Boves arabant etc." Quid aliud in figura

per boves, quam bene operantes? quid aliud per asinas, quam quosdam simpliciter viventes accipimus? Quae bene juxta boves pasci referuntur, quia mentes simplicium, etiam cum alta capere non possunt, eo magis vicinae sunt, quo et fraterna bona sua per caritatem credunt, cumque invidere alienis sensibus nesciunt, quasi in pastu se minime dividunt. Simul ergo se asinae cum bobus reficiunt, quia prudentibus conjunctae tardiores eorum intelligentia pascuntur." Vermisst Ritschl, f. i. S. 3f. auch an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen einer fides occulta und einer fides revelata, so hat Gregor doch dieselbe in den Homilien zu Ezechiel genügend zum Ausdruck gebracht. Die asinae also glauben das, was sie nicht wie die geistig arbeitenden boves — das sind für Gregor die Priester und Mönche — zu fassen vermögen. Aber was die begabteren Brüder erarbeiten, gehört auch den simplices durch die Liebe. Diese haben also keine Veranlassung zum Neide; ja sie können, wenn auch langsamer, an dem Erwerbe jener durch fortschreitende Einsicht Anteil gewinnen.

In seinen „allegoriae" hat Rabanus Maurus († 856) dieselbe Deutung der boves und asinae aufgenommen: „per asinas simplices, ut in Job .... per boves perfecti quique," — aber auch „praelati, ut in Ps. 50,10." — In „de institutione clericorum" l. II cp. 56 erklärt er das apostolische Symbolum, als Extrakt der hl. Sch., für den Glauben der simplices ausreichend. „Est autem symbolum signum, per quod agnoscitur Deus, quodque proinde credentes accipiunt, ut voverint, qualiter contra diabolum fidei certamina praeparent, in quo quidem pauca sunt verba, sed omnia continentur sacramenta. De totis enim scripturis haec breviatim collata sunt ab apostolis, ut, quoniam plures credentium literas nesciunt, vel qui sciunt, prae occupatione saeculi scripturas legere non possunt, haec corde retinentes, habeant sufficientem sibi scientiam salutarem." In cp. 57 folgt dann eine erweiterte regula fidei mit den dogmatischen Subtilitäten: „haec est catholicae fidei integritas; de qua si unum quodlibet respuatur, tota fidei credulitas amittitur." Also diesem erweiterten Symbol darf auch der simplex auf keinen Fall widersprechen; sonst aber reicht für ihn das Apostolikum als Glaubensbekenntnis aus. Das Kompendium ersetzt für ihn Dogmatik. Implicite aber glaubt er mit dem Apostolikum die ganze hlg. Schrift — das ist die allerdings nicht offen ausgesprochene, aber sinngemässe Ergänzung dieser Gedankenreihe.

Anselm von Canterbury (1033—1109) steht in voller Unterordnung unter die Autorität der Kirche, deren Dogmen für ihn mit der Offenbarung identisch sind. Der Satz: „credo, ut intelligam, non quaero intelligere, ut credam" bedeutet die völlige Unterwerfung der Spekulation unter die Autorität. Eine fluchwürdige Verwegenheit besitzen diejenigen, „qui audent disputare contra aliquid eorum, quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt. — — Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundam illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum." Erst die Festigkeit des Glaubens leiht die geistlichen Flügel, um zu den höchsten Fragen aufzusteigen. Aber das Erste ist Gehorsam. „Prius per humilem oboedientiam debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam, ψ 19, 8. Quanto opulentius nutrimur in S. S. ex his, quae per oboedientiam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea, quae per intellectum satiant", de fide trin. cp. 2. Gewiss ist es Pflicht, nach einer tieferen Erkenntnis zu streben: „rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere", Cur deus homo cp. 2. Die Spekulation macht den Glauben dem Schauen im jenseitigen Leben verwandt. Aber gerade gegenüber den subtilen Bestimmungen der Trinitätslehre über das Verhältnis der einzelnen Personen zueinander bemerkt Anselm wiederum: „at si negat tria dici posse de uno, et unum de tribus, ut tria non dicantur de invicem, sicut in his tribus personis et uno deo facimus, quoniam hoc in aliis rebus non videt nec in deo intelligere valet, sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non, possit, esse in deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur aut partibus componuntur, sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati christianae nec disputet contra eam," de fide trin. cp. 7. Insbesondere wehrt Anselm in diesem Zusammenhange die Vorstellung ab, dass

die drei Personen in Gott tres res separatae seien. Ihm selbst wie dem verstorbenen Lanfrank hatte Roscelin den Vorwurf gemacht, dass sie diese Irrlehre vorgetragen und behauptet hätten, die drei Personen könnten, wenn der Usus es zuliesse, auch drei Götter genannt werden. In einem Briefe an Bischof Fulco (ep. 41) verteidigt Anselm den Lanfrank und betont, dass er sämtliche drei Symbole von Herzen glaube und mit dem Munde bekenne; er sei gewiss, dass jeder, der etwas von diesen Symbolen leugne oder namentlich die Wahrheit jener erwähnten Blasphemie behaupte, verdammt sei. Auch hier fügt er hinzu, der Christ müsse durch den Glauben zum Intellekt fortschreiten, nicht durch den Intellekt an den Glauben herantreten, „aut si intelligere non valet, ad fidem[1] recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur." Gewiss kennt Anselm nicht bloss ein credere aliquid, sondern auch ein credere in aliquid = credendo tendere in aliquid, Monolog. cp. 75, er weiss, dass credere id, quod credi debet, nur toter Glaube ist, ibid. cp. 78. Der Glaube ohne Liebe ist tot. Erst der durch die Liebe belebte Glaube, welcher eine Willensrichtung auf den Gegenstand einschliesst, ist der wahre Glaube, welcher zur Erkenntnis führt, vgl. J. L. Jacobi in Herzogs R. E. 2. A. Bd. 1 „Anselm". „Addita rectitudine volendi conceptioni per gratiam, fit fides. — — Missio, praedicatio, auditus, intellectus (vgl. Römer 10,13 ff.) nihil sunt, nisi voluntas velit, quod mens intelligit; quod voluntas facere nequit nisi accepta rectitudine. — Ita, quod mens ex auditu verbi concipit, est semen praedicantis et rectitudo est incrementum, quod deus dat," 1 Kor. 3,7. De concord. praesc. dei cum lib. arbitr. cp. 6. Aber grade da, wo es auf die dogmatischen Subtilitäten ankommt, verlangt Anselm doch nur wieder das credere aliquid in Unterwerfung unter die Autorität. Und wenn er dafür den Ausdruck venerari gebraucht, so bezeichnet derselbe eben deutlich genug im Gegensatze zu dem von der Liebe belebten Glauben, dem credendo tendere in aliquid, den Abstand zwischen dem Gläubigen und seinem Glaubensgegenstande, die Resignation. Die Schriftautorität macht Anselm endlich auch für alle Vernunfterkenntnisse geltend, welche, ohne in der Schrift ausdrücklich ausgesprochen zu sein, doch von

1) So ist zweifellos zu lesen, nicht „a fide recedere", wie die Lesart bei Migne lautet.

ihr auch nicht geleugnet werden. „Nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod S. S. — — non protulerit, aut intra se non contineat. Nam si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis ejus aperte monstrare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit accipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa (d. h. die Schrift) ex nulla parte contradicit — quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati — hoc ipso, quia non negat, quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At, si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque S. S. omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat," de concord. praesc. dei cum lib. arbitr. cp. 6. Enthält die Schrift aber implicite alles, was sie nicht ausgesprochenermassen leugnet, dann kann man natürlich mit allen möglichen dogmatischen Aussagen hinter diese Autorität flüchten und diese Autorität andern als Joch auflegen.

Es ist klar, dass einem so eminent kritisch veranlagten Geiste, wie ihn Peter Abälard (1079—1142) besass, der Autoritätsglaube, den die mittelalterliche Kirche lehrte, forderte und übte, reichlichen Anlass zur Opposition gegeben hat.[1] Wohl hat er selbst in seiner Theologia christiana im Kampfe gegen die Dialektik und ihre Lehrer, welche alles mit ihrer Vernunft begreifen zu können wähnten, dem Autoritätsglauben noch das Wort geredet: „dum ratio latet, satisfaciat auctoritas, et ea notissima atque maxima propositio de vigore auctoritatis in ipso corpore artis a philosophis tradita conservetur: quod omnibus, vel pluribus, vel doctis videtur hominibus, ei contradici non oportere. Credi itaque salubriter debet, quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit, quod humana infirmitas disserere sufficit, nec pro fide reputandum, quod de manifestis recipimus, humana compulsi ratione, nec apud deum meritum habet, in quo non deo creditur, qui in sanctis loquitur, sed ratiunculis humanis" etc., II. S. 462.[2] Er möchte die simplicitas fidelium vor den Fallstricken dieser Dialektiker behüten, II, 455. 463. „Non in dialectica placuit deo salvum facere populum suum; regnum enim dei in simplicitate

1) Vgl. zum Folgenden die treffliche Monographie über Peter Abälard von S. M. Deutsch, Leipzig 1883, S. 168—191.

2) Ich citiere nach der Ausgabe von Viktor Cousin, 2 Bände, Paris 1849. 1859.

fidei est, non in contentione sermonis," II, 452. Er verteidigt sogar, dass eine Wahrheit von jemandem verkündigt werde, die er selbst nicht dem Verständnis klarzulegen vermag, II, 461. Ganz anders aber lauten seine Auseinandersetzungen in der später verfassten Introductio ad theologiam. Hier fordert er unter Beibringung zahlreicher Belegstellen aus Schrift und Vätern, dass der Christ dazu bereit sein soll, von der Hoffnung und dem Glauben, die in ihm sind, Rechenschaft abzulegen. Der blosse Autoritätsglaube wird abgelehnt: „si enim, cum persuadetur aliquid, ut credatur, nihil est ratione discutiendum, utrum ita scilicet credi oporteat vel non, quid restat nisi ut aeque tam falsa quam vera praedicantibus acquiescamus," II, 77. Wer schnell glaubt, ist leichtfertig, Sirach 19,4. „Vix enim, qui loquenti leviter credidit, firmus in fide permansit, nec quod levitate geritur, stabilitate firmatur. Cito autem sive facile credit, qui indiscrete atque improvide his, quae dicunt, prius acquiescit, quam hoc ei quod persuadetur ignota ratione, quantum valeat, discutiat, an scilicet adhiberi ei fidem conveniat", II, 78 f. Die, welche nur eine Entschuldigung für ihre Unwissenheit suchen, sind immer gleich bereit zu sagen, nur der Glaube habe ein Verdienst, der nicht durch Vernunftgründe erwiesen sei, sondern sich nur an die Autorität halte, II, 77 f. Und so kommt es, dass dasselbe Zitat aus Gregor d. Gr. homil. in evang. 26: „nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum", welches in der Theologia zu gunsten des Autoritätsglaubens angeführt wurde, in der Introductio dahin ausgelegt wird, dass der Papst die Beibringung vernunftgemässer Gründe und Beispiele in keiner Weise habe vom Glauben ausschliessen wollen, II, 78. Wenn auch die ersten Anfänge unseres Glaubens noch kein Verdienst haben, sondern erst die hinzukommende Liebe diesen Mangel aufhebt, so ist der Glaube doch keineswegs unnütz, ibid. Scharf geht er gegen die gegenwärtigen Verfechter des Autoritätsglaubens vor: „Nunc vero ... plurimi solatium imperitiae suae quaerunt, ut, cum ea de fide docere nituntur, quae, ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent, qui ea, quae dicantur, antequam intelligat, credit, et prius his assentit ac recipit, quam quae ipsa sint videat et an recipienda sint agnoscat, seu pro captu suo discutiat. Maxime vero id profitentur, cum ea praedicantur, quae ad divinitatis naturam et ad s. trinitatis pertinent discretionem, quae penitus in hac vita non

posse intelligi asseverant.“ Im Anschlusse an 1 Cor. 14,7 ff. wird das Wort: „Wer kein Dolmetscher ist, soll in der Gemeinde schweigen usw.“ dahin gedeutet: Wer das, was er sagt, nicht auseinanderzusetzen vermag, soll sich nicht herausnehmen, zu den Menschen zu reden; sondern er richte beim Bekenntnisse seines Glaubens seine Worte mehr an Gott, welcher keiner Auseinandersetzung bedarf, als dass er Worte, die nicht verstanden werden, vergeblich zur Belehrung von Menschen vortrage. Wenn es aber angemessen ist, dass diejenigen Prediger, die nicht imstande sind, was sie sagen, auszulegen, das Predigen sein lassen, wievielmehr diejenigen, welche selbst nicht verstehen, was sie vortragen, und deren ganzer Glaube mehr Sache des Mundes als des Herzens ist, II, 81. Was ist lächerlicher, als wenn einer, der einen andern lehren will, gefragt wird, ob er selbst das verstehe, was er sagt, und er muss es verneinen? Welch ein Hohngelächter hätten — so fragt er — die Apostel bei den Philosophen und den nach Weisheit fragenden Griechen erregt, wenn sie, die den Sohn Gottes verkündigten, gleich von vornherein hätten gestehen müssen, dass sie selbst nicht verständen, was sie predigten und lehrten, II, 82. Trotz der Widersprüche in den beiden angeführten Schriften Abälards wird man den besonnenen Ausführungen Deutschs Recht geben müssen, dass diese Differenzen nicht bloss aus einer Fortbildung der dogmatischen Anschauungen, sondern auch, ja vielleicht noch mehr aus der verschiedenen Frontstellung, welche Abälard in beiden Schriften einnimmt, zu erklären sind. Im übrigen definiert er den Glauben ebenso als ein Fürwahrhalten, wie Augustin und Anselm. „Fides dicitur existimatio rerum non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam,“ II, 79, vgl. 5. Aber während Anselm in erster Linie Glauben und nichts als Glauben verlangt, gleichviel ob Vernunftgründe für den Glauben möglich sind oder nicht, fordert Abälard, dass man nicht nur den Wortsinn der Glaubenssätze erfasst habe, sondern auch, dass man eine gewisse Erkenntnis der Gründe des zu Glaubenden besitze, wenn dieselbe auch z. B. bezüglich des Daseins Gottes, der Trinität und der Unsterblichkeit der Seele nur eine approximative bleibt: „magis honestis quam necessariis rationibus utimur, II, 119 (Introd.); quidquid de hac altissima philosophia disseremus, umbram, non veritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quandam, non rem“, II, 464 (Theolog.). Die vollkommene intui-

tive Erkenntnis bleibt dem jenseitigen Leben vorbehalten. In besonderen Fällen bewirkt wohl eine direkte göttliche Offenbarung, ein Wunder, den Glauben. So war es bei Thomas und Paulus. Aber sonst bedarf eben der Glaube der Begründung durch den Nachweis, dass er nichts Widervernünftiges (wenn auch Übervernünftiges) enthalte. Nur so wird seine Annahme möglich, denn Widervernünftiges könnte nicht von Gott herstammen. Ist aber die Möglichkeit einer Glaubenslehre bewiesen, so kommen als fernere Stützpunkte in Betracht das sittliche Bewusstsein, auf welches Abälard ganz besonders für den Glauben an das Dasein Gottes rekurriert, und die Autorität solcher, welchen göttliche Offenbarungen zuteil geworden sind, also auch die Autorität der Schrift, wenn er auch ihr gegenüber nicht auf das Recht der Kritik verzichtet. So sind es für Abälard sowohl Vernunft wie Autorität, welche, sich gegenseitig ergänzend, den Glauben motivieren. In der Vorrede zur Introductio erklärt er sich zum Widerrufe bereit, „cum quis me fidelium vel virtute rationis vel auctoritate scripturae correxerit."[1] Es ist von Abälards Standpunkte aus begreiflich, dass er für die fides simplicium nicht viel übrig hat. Sie gilt ihm doch auch in der Theologia nur als „eine Vorstufe, über welche man baldmöglichst hinaus und zu eigener Erkenntnis müsse zu gelangen suchen". Dem Eifer, mit welchem er sie verteidigt, fehlt, wie Deutsch S. 177 richtig bemerkt, die Wärme. Wohl gibt Abälard in der Theologia, II, 458 zu, dass auch simplices atque idiotae einen grossen Eifer in der Liebe zeigen können, wenn sie auch nicht auszudrücken vermögen, was ihnen göttliche Inspiration an Erkenntnis vermittelt hat, wohl schreibt er sogar II, 461 der Verkündigung derer einen Wert zu, welche die von ihnen verkündigte Wahrheit nicht dem Verständnisse klarzulegen vermögen, denn diese Verkündigung reize doch zum Nachforschen an, „inquisitio vere facile intelligentiam parit, si devotio adsit", nichtsdestoweniger verlangt er in seiner Expositio symboli nicht bloss die wörtliche, sondern auch die verstandesmässige Aneignung des apostolischen Symbolums, „quod quidem postmodum a sanctis patribus tanta est diligentia roboratum, ut nemini fidelium liceat verba ejus ignorare ad confitendum, etsi nondum sufficiat ad intelligendum. Sed

1) Auf die Ähnlichkeit dieser Erklärung mit der von Luther zu Worms abgegebenen macht auch Harnack, D.-G. III, S. 447, Anm. 2 aufmerksam.

quoniam sonus sine intelligentia aures tantum mulcere, non mentem reficere potest, et balatus potius quam pastus dicendus est (!), nec mentem excitant audita, si minime fuerint intellecta, nos, qui litterarum scioli videmur, niti jam convenit, ut de sensu verborum sumamus animae pastum. — Non enim longe est a mendacio, qui quod nescit profitetur, et perjurii reus est, qui jurat, quod ignorat", I, 605 f. Wie Abälard sich gegen jedes gedankenlose Lesen und Beten erklärt, I, 209, ep. 8; I, 466 f. cp. 14, so perhorresziert er jedes verständnislose, mechanische, innerlich unvermittelte Hinnehmen und Annehmen dessen, was zu glauben gefordert oder gelehrt wird, weil er dadurch die Freiheit des Forschens, der Wissenschaft bedroht sieht. Wenn einer, dann wäre er der geschworene Feind jeder fides implicita. Er war auch nach dieser Seite hin ein scheinendes Licht, aber er blieb ein Prediger in der Wüste.[1] Der Boden war vorbereitet, auf dem die Lehre von der fides implicita, die sich bisher nur keimhaft unter der Oberfläche gehalten hatte, nun zu dem Baume emporwachsen konnte, unter dessen Zweigen die simplices gegen die sengenden, jede dogmatische Inkorrektheit, jede Häresie an den Tag bringenden Sonnenstrahlen kirchlicher Autorität Deckung finden. Im Anschlusse an Augustin kommt die Sache zunächst bei der Beurteilung des vorchristlichen Glaubens in seinem Verhältnisse zum christlichen zur Sprache und die von Gregor d. Gr. gegegebene allegorische Interpretation von Hiob 1,14 liefert den Schriftbeweis. So ist es bei

Hugo Vikorinus (1096—1141) sowohl in der Summa

1) Deutsch gibt folgende wertvolle Richtlinien zur Kritik des Abälardschen Standpunktes S. 189 f.: „Einwendungen lässt nun freilich jene Theorie Abälards ohne Zweifel zu. Ist denn jedermann imstande, so leicht zu urteilen, was vernunftgemäss und was vernunftwidrig ist, ja, ist es in Dingen, welche doch, wie A. anerkennt, die menschliche Vernunft übersteigen, selbst dem Denker möglich, so sicher zwischen dem, was übervernünftig und was unvernünftig ist, zu unterscheiden, dass man davon den Glauben, der doch eine Bedingung des Heiles ist, abhängig machen dürfte? Ist es nicht vielmehr möglich, ohne Leichtfertigkeit von jener Frage ganz abzusehen und auf Motive sittlicher und religiöser Natur hin zu glauben, auch ohne über die Vernünftigkeit des Geglaubten durch eigene Einsicht beruhigt zu sein? Muss denn überhaupt die allerdings mit vollem Rechte zu fordernde Vermittelung des Glaubens für das Subjekt gerade eine verstandesmässige sein? Von solchen Fragen aus würde man zu einer ganz anderen Ansicht über die Entstehung des Glaubens gelangen können, als A. sie darlegt, aber es würde damit auch ein anderer Begriff des Glaubens verbunden sein als der des Fürwahrhaltens, in welchem A. mit seinen Gegnern einig war".

sententiarum wie in der ausführlichen Darstellung der Glaubenslehre „de sacramentis christianae fidei“ (Migne, t. 2, 42—174—618). Wohl hat H. Denifle im Archiv f. Lit. u. Kirch.-Gesch. des M.-A., Band III, 1887, S. 634 ff. auf Grund einer Stelle in den Sentenzen des Robert von Melun die Verfasserschaft Hugos für die Sentenzen in Zweifel gezogen. Die von ihm ausgesprochene Vermutung scheint mir indessen auf sehr schwachen Füssen zu stehen und bedürfte vor allem auch der Begründung aus dem Stile und Inhalte beider Schriften. In der Summa sententiarum cp. 1 definiert Hugo den Glauben im Anschluss an Hebr. 11,1 als substantia sperandorum und argumentum non apparentium. Aber diese Erklärung scheint ihm doch mehr die Wirkungen des Glaubens, als sein Wesen zu kennzeichnen, auch sei sie nicht vollständig, denn die speranda umfassten nicht Vergangenes, sondern nur Zukünftiges. So stellt er denn selbst folgende Definition fest: „Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta“, freiwillig, weil ungezwungen; auf Abwesendes bezüglich, weil die Gegenstände des Glaubens den Sinnen nicht unterliegen; supra opinionem, weil Glauben mehr ist als Meinen; infra scientiam, weil Glauben weniger ist als Wissen. Eine Tugend wird der Glaube nur, wenn er durch die Liebe wirksam wird. Er kann zuweilen klein sein an Erkenntnis, aber gross an Beharrlichkeit und Devotion, wie beim kananäischen Weibe, und wiederum umgekehrt, wie bei dem verleugnenden Petrus, cp. 3. Gott hat die Erkenntnis seines Wesens von Anfang an so geordnet, dass er niemals ganz begriffen, aber auch nie ganz ignoriert werden konnte, das erstere, damit der Glaube ein Verdienst hätte (also doch auch ohne caritas!), das andere, damit der Unglaube sich nicht mit Unwissenheit entschuldigen könnte. Trotzdem Gott unsichtbar ist, konnte er teils durch die Vernunft, teils durch Offenbarung erkannt werden. An sich ist die Vernunft unzureichend, wenn ihr nicht die Offenbarung entweder als innere Inspiration oder durch Unterricht, durch Worte und Taten zu Hilfe kommt. Zu keiner Zeit aber konnte es nach Hebr. 11,6 Seligkeit geben ohne den Glauben an Gottes Dasein und Gottes Vergeltung. Durch das geschriebene Gesetz begann die Gotteserkenntnis zu wachsen. Es begann die Verheissung, durch wen die Erlösung erfolgen würde, nämlich durch den Messias. Aber die Art und Weise der Erlösung wurde noch nicht völlig erkannt. Indes sowohl vor dem Gesetz als zur Zeit des Gesetzes gab

es einige, denen der Glaube an die Inkarnation geoffenbart war — gleichsam die Säulen der Kirche. Nun aber wird die Frage aufgeworfen, ob jene simplices, „quibus non erat facta revelatio (credebant tamen deum esse et remuneratorem sperantium in se)", selig geworden sind? Hugo kennt Vertreter zweier entgegengesetzten Ansichten, ohne deren Namen zu nennen. Die einen leugnen, dass jene simplices selig geworden sind unter Berufung auf die Stelle in Augustins ep. ad Optatum, vgl. S. 37, ebenso de corrept. et grat.: Nemo liberatur a damnatione, quae facta est per Adam, nisi per fidem J. Chi," und auf Gregors allegorische Erklärung der Einzugsgeschichte Matth. 21 in den Homilien zu Ezechiel, wonach nur „omnes electi, qui in Judaea esse potuerunt", an den Mittler glaubten. Nach Augustin, de nuptiis et concupiscentia: „eadem fides mediatoris salvos faciebat antiquos justos, pusillos cum magnis; quia, sicut credimus nos Chum in carne venisse, ita illi venturum, sicut nos mortuum, ita illi moriturum, sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum, et nos et illi ad judicium vivorum et mortuorum venturum" hätten jene simplices vor und unter dem Gesetze mindestens jene 4 Stücke: das zukünftige Erscheinen, Sterben, Auferstehen und Richten glauben müssen. Aber sie, denen noch keine Offenbarung geworden war, wussten davon absolut nichts. Wie hätten sie das also glauben sollen? Hugo neigt sich daher der anderen Ansicht zu: „Alii, quibus magis assentimus, dicunt eos fidem Chi velatam in mysterio habuisse; et quod alii, quibus revelatio facta erat, sciebant et credebant, hoc isti (etsi nescirent) credebant : commiserunt enim illis fidem suam. Unde in Job: boves arabant et asinae pascebant juxta eos. Isti erant asinae pascentes juxta boves. Sicut hodie in ecclesia multi simplices, etsi ita distincte nesciant trinitatem assignare, credunt tamen, quia in fide et humilitate adhaerent illis, qui et hoc sciunt et credunt". Dass der Glaube des einen den Glaubensdefekt des andern ersetzen kann, hatte schon Cyrill v. Jerusalem ausdrücklich ausgesprochen; dass man die Vertretung der feinen Distinktionen beim Trinitätsdogma dem Wissenden überlassen (committere = παραπέμπειν, siehe S. 32) dürfe, hatte schon Gregor von Nazianz zugestanden. Hatte aber Papst Gregor d. Gr. in seiner Deutung der Hiobstelle das Verhältnis der simplices zu den perfecti als eine nachbarlich-brüderliche Gütergemeinschaft geschildert, so wird von Hugo die humilitas, mit welcher jene ihren Ver-

trauensmännern in Glaubenssachen folgen, hervorgehoben. Hugo, nicht Petrus Lombardus, wie Ritschl, f. i. S. 3 meint, ist es also gewesen, der zuerst von einer fides velata und im Gegensatze dazu von einem distincte assignare geredet hat. Der Terminus fides distincta, den Ritschl dem Lombarden in den Mund legt, findet sich, wie wir später sehen werden, bei demselben nicht. Wenn nun Ritschl behauptet, dass diese Unterscheidung zweifellos einer Schwierigkeit entsprochen habe, welche früher nicht empfunden worden sei, so müssen wir das nach dem bisherigen Gange unserer Untersuchung bestreiten. Es ist dieselbe Schwierigkeit, die, wie wir sahen, schon bei den Alexandrinern zur Unterscheidung zwischen esoterischem und exoterischem Christentum geführt hat. Dass Hugo oder der Lombarde sich bei dem, was sie über die gegenwärtigen simplices sagen, überhaupt einer aktuellen Schwierigkeit bewusst gewesen wären, ist nicht aus ihren Worten zu entnehmen, sie beide konstatieren nur für die Gegenwart eine Tatsache, die ihnen als Parallele zur Beleuchtung des Glaubens der vorchristlichen simplices dient. Damit erledigt sich auch für Hugo die von Ritschl dem Lombarden gegenüber als nicht zu ergründen bezeichnete Frage, warum dieser Schriftsteller das, was für die Kirche gegenwärtig bedeutsam war, so beiläufig berührt habe, f. i. S. 3. Für Hugo und den Lombarden handelt es sich nach dem Zusammenhange eben um eine ganz andere Frage, um die Frage nach der Seligkeit der vorchristlichen simplices.

Hugo hatte konstatiert, dass es zu keiner Zeit Seligkeit gegeben habe ohne den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung. Ist nun dieser Glaube schon eine fides Chi velata in mysterio? Wäre dem so, so ist der Einwurf zu erwarten, dass dann auch die Philosophen des Heidentums, welche an Gottes Dasein und Vergeltung glaubten, eine fides Chi velata besessen haben. Aber sie konnten doch nicht durch menschliche Vernunft den Glauben an die Inkarnation gehabt haben: „ipsi vero nihil credebant, nisi quod humana ratione poterat comprobari." Hugo betont daher unter nochmaligem Rekurs auf die Hiobstelle: Nur im gläubig-demütigen Anschluss an die Wissenden habe man den verhüllten Glauben an Christus: „sed, ut diximus, bobus arantibus per fidem et humilitatem adhaerere, hoc erat habere fidem Chi occultam in mysterio."[1] Z. B. hätten diesen Glauben die

1) Hier erscheint wieder der augustinische Ausdruck: fides occulta.

Witwe von Zarpath und Hiob gehabt. Das wäre freilich bei der ersteren, die mit dem Propheten Elias in Berührung kam, verständlich, aber nicht bei dem letzteren, bei welchem also wohl doch wieder an besondere göttliche Offenbarung zu denken wäre; allein dann gehörte er nicht mehr zu den simplices. Indes Hugo reflektiert hierüber nicht. „Et ita dicimus, simplices illius temporis credidisse omnia, quae nos credimus, quia credebant credentibus."[1] Aber in der Zeit der Gnade genügt der Glaube an Gottes Dasein nicht mehr wie damals. Die Offenbarung der Wahrheit ist erfolgt. Mit dem Fortschritt der Zeiten ist auch ein Fortschritt im Maße des Glaubensinhalts zu verzeichnen. Vor allem besteht der Glaube jetzt in 2 Stücken: in den Mysterien der Gottheit und der Inkarnation (vgl. cp. 4). Für die Zeit des Überganges aber erscheint die Person des Cornelius von besonderem Interesse. Mit Augustin wird festgestellt, dass der heidnische Hauptmann Glauben hatte. Wie hätte er den anrufen sollen (Act. 10,2), an den er nicht glaubte? Aber sein Glaube war zur Seligkeit nicht ausreichend. Wenn es Seligkeit ohne Glauben an Christus gäbe, wäre Petrus nicht zu ihm geschickt worden. „Ex quo apparet, quod, licet crederet hoc idem, quod antiqui simplices, tamen propter temporis qualitatem jam non sufficiebat." Die Frage nach dem Glauben des Cornelius, die freilich im Zusammenhange mit der Frage nach den guten Werken schon seit Augustin die Gemüter beschäftigt hatte, gehört seit Hugo zum eisernen Bestande auch der Lehre von der fides implicita.[2]

Wir haben absichtlich Hugos Werk „de sacramentis" noch nicht in Betracht gezogen. Indem wir jetzt darauf eingehen, hoffen wir, dass die einschlägigen Gedankenreihen desselben

---

1) So ist unzweifelhaft zu lesen. Sinulos bei Migne: quia nos credimus, qua credebant credentibus.

2) Vgl. Gregor d. Gr. hom. in Ez. 7: Non enim virtutibus ad fidem, sed fide pertingitur ad virtutes. Cornelius enim centurio, cujus eleemosynae ante baptismum, angelo teste, laudatae sunt, non operibus venit ad fidem, sed fide venit ad opera. Nam ei per angelum dicitur: „Orationes tuae" etc. Si enim deo vero et ante baptismum non crediderat, quem orabat, vel quomodo hunc deus exaudierat, si non ab ipso se in bonis perfici petebat. Sciebat ergo creatorem omnium deum, sed quia ejus filius incarnatus erat, ignorabat .... Bona autem actione promeruit, ut deum perfecte cognosceret et incarnationis ejus mysterium crederet. Dagegen Hieronymus, contra Jovin. II: Cornelius centurio, ut spiritum s. acciperet ante baptisma, eleemosynis meruit crebrisque jejuniis. Dieser Widerspruch ist natürlich einem Abälard nicht entgangen, Sic et non, qu. 141.

den Beweis liefern werden, dass es sich tatsächlich nur um eine ausführlichere Darstellung des in der Summa sententiarum Gegebenen handelt. Die Definition des Glaubensbegriffes ist in beiden Schriften die gleiche. Der Glaube steht in der Mitte zwischen Meinen und Wissen; er ist weniger als Wissen, nicht quantum ad meritum, sondern quantum ad cognitionem. Wäre das nicht so, so würde das Sehen nicht vom Glauben subtrahiert werden, um dieses verdienstvoll zu machen, Joh. 20,29, „nam si vides, non est fides", lib. 1, p. 10, cp. 2. Der Glaube besteht in cognitio und affectus, i. e. constantia et firmitas credendi. In der konstanten Willensrichtung liegt das Wesen, in der Erkenntnis das Objekt des Glaubens. „Aliud est fides, qua creditur, et aliud est, quod fide creditur." Es berührt wohltuend, hier seit langem wieder einmal das subjektive Element des Glaubens betont, ja in den Vordergrund gestellt zu sehen. „Credere in affectu est, quod vero creditur, in cognitione est." Dieser Satz hebt ja eigentlich die Koordination von cognitio und affectus auf. Unter cognitio ist nur das Erfassen des Gehörten, das Verständnis des Wortsinns zu verstehen, ganz gleich, ob die Sache wirklich so ist, oder nicht. Dieses Wortverständnis kann ebensogut ohne Wissen, wie ohne Glauben vorhanden sein. Aber der Glaube kann nicht ohne jede Erkenntnis sein. „Qui nihil intelligit, nihil credit." Hier ist ein Berührungspunkt mit dem sonst bekämpften Abälard. Aber so hoch Hugo auch den affectus wertet, tatsächlich kommt auch er nicht darüber hinaus, dass der Glaube ein Fürwahrhalten ist, zu dem eine Willensanstrengung — oder auch eine Willensunterwerfung notwendig ist. Zuweilen kann man auch glauben, was man nicht versteht. „Nam ea fides etiam est de fide, qua creditur, quod nescitur, quia scienti et credenti creditur." Von dem, welcher einem Glaubenden glaubt, sagt man nicht unangemessen, dass er das glaubt, was jener glaubt, welchem er glaubt. Und wenn er auch nicht weiss, was das ist, was er glaubt, so weiss er doch, wem er glaubt.[1] „Tales sunt simplices in s. ecclesia, qui perfectioribus credentibus et cognoscentibus credunt, qui nimirum in sua simplicitate salvantur, nec ab illorum merito alieni sunt, quamvis ad cognitionem illorum non contingunt." Nun folgt wieder die Hiobstelle: „Simplices, quippe

1) Es ist zu lesen: si nesciat illud, quid sit (nicht scit, wie bei Migne), quod credit.

in s. eccl., quamvis cum perfectis occulta sacramentorum dei rimari non valeant, quia tamen se ab illorum societate non dividunt, quasi juxta eos positi in eadem fide et spe bene operando se pascunt" (vgl. Gregor d. Gr.). So ist also der Glaube zuweilen mit Erkenntnis verbunden, wenn man weiss, was man glaubt, zuweilen ist er ohne Erkenntnis, wenn man nur einem Wissenden und Glaubenden glaubt. Aber dieser letzte Satz scheint Hugo selbst bedenklich zu sein, denn er fügt sofort hinzu, eine gewisse Erkenntnis müsse immer mit dem Glauben verbunden sein, sonst würde ihm ja die Direktive fehlen. Es sei auch ein Unterschied, ob bei einigen der Glaube über die Erkenntnis hinausgehe — hier habe der Glaube ein Verdienst, wenn auch der Erkenntnis das Unterscheidungsvermögen abgehe — oder ob man von den Glaubensobjekten, die man absolut kennen müsste, nichts wisse — hier falle der von der Erkenntnis verlassene Glaube selbst dahin, cp. 3. Der Glaube soll demgemäss sowohl an Erkenntnis, wie am Affekt wachsen. Das letztere ist das Löblichere, da Christus selbst den Glauben mit einem Senfkorn vergleicht, quod quantitate quidem parvum est, sed non fervore. Ein weiterer Beleg hierfür ist die Geschichte des kanaanäischen Weibes. „Illa apud deum fides magna reputatur, quae, etsi minus vigeat scientia, per constantiam tamen foris ostenditur. Cum ergo fides cognitione crescit, adjuvatur, cum vero affectu crescit, promeretur." Nach dem Wachstum des Glaubens werden vier Gruppen unterschieden: 1. solche, welche allein durch Frömmigkeit etwas glauben, ohne mit ihrer Vernunft zu begreifen, ob es zu glauben sei oder nicht; 2. solche, welche mit der Vernunft beweisen, was sie mit ihrem Glauben fürwahrhalten; 3. solche, welche mit Herzens- und Gewissensreinheit schon jetzt innerlich zu schmecken beginnen, was sie mit ihrem Glauben fürwahrhalten; hier setzt die Kontemplation ein, vgl. l. 1, p. 10, cp. 9; — 4. solche, für welche Glauben soviel bedeutet, wie fidei non contradicere, welche mehr durch ihre Lebensführung, als durch die Tugend des Glaubens den Namen Gläubige führen. Gruppe 1 und 4 stellen also zwei Gruppen der simplices dar, die einen treten mehr aktiv hervor (credere eligunt), indem sie betonen, dass sie etwas glauben, wenn sie es auch nicht vernunftmässig begreifen, die andern lassen die Glaubensgegenstände auf sich beruhen, I, 10, cp. 4. Die vornehmsten Glaubensobjekte sind für Hugo der Schöpfer und seine Werke und der Erlöser und seine Sakramente, cp. 5. Aber

viele stellen auch hierbei die Anforderungen an den Glauben zu hoch. Sie leugnen, dass jemand gläubig genannt werden könne, der nicht gewisse grosse, zahlreiche und erhabene Geheimnisse des Glaubens verstanden und tiefsinnige Erörterungen darüber gedächnismässig behalten habe. „Ipsam quoque divinitatis naturam rudibus animis et vix ad ea, quae vident, sufficientibus explicandam et corpoream ab incorporea natura subtili quadam consideratione proponunt discernendam.“ Sie behaupten auch, dass über die Geheimnisse unserer Erlösung in der Geburt, dem Leiden, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi alle Gerechten und Gläubigen, tam majores quam minores, von Anfang der Welt an dieselbe deutliche Erkenntnis in futurischer Projektion besessen hätten, wie wir jetzt im Rückblick auf die Vergangenheit. Wenn das wahr ist, so ist in den alten Zeiten entweder die Seligkeit sehr selten erreicht worden, oder die Vollkommenen sind sehr zahlreich gewesen. Was bleibt dann eigentlich für die Zeit der Gnade übrig? Dann haben die Apostel sich des Evangeliums nicht als einer besonderen Gabe zu rühmen. Dann stehen die, welchen die Salbung des Geistes selbst alles lehrte, höher als wir, die des Hörens, des Lesens und der Predigt bedürfen. Aber die Alten selbst reden von einer Steigerung ihrer Erkenntnis (die biblischen Belegstellen wie bei Gregor d. Gr.). Auch die Propheten haben nicht alle alles immer in gleicher Weise erkannt, die einen mehr, die andern weniger, wie es der Geist gab, — um wieviel mehr konnten die einfältigeren Gerechten, ohne an ihrer Seligkeit Schaden zu nehmen, Zeit, Art und Ordnung der Erlösung nicht wissen. Hielten sie doch die Erlösung selbst, die ihnen verheissen war, mit ihrer Hoffnung und ihrem Glauben auf das allerbestimmteste fest. Wieviele in der Christenheit vermögen sich auch heute die Ausgestaltung und den Zustand des ewigen Lebens betreffend nichts zu denken, und glauben doch daran und hoffen doch darauf zweifellos. In diesem Satze Hugos liegt in der Tat ein Wahrheitsmoment, welches ein abschliessendes Urteil über die Lehre von der fides implicita nicht wird unberücksichtigt lassen dürfen. — Wie in der Summa kommt Hugo auch hier bezüglich der vorchristlichen und der nachchristlichen Gläubigen zu dem Ergebnis: es ist bei beiden una et eadem fides, aber es haben nicht alle das gleiche Mass von Erkenntnis. Vor dem Gesetz wird Gott als Schöpfer geglaubt, von dem man auch Heil und Erlösung erwartet,

aber durch wen und wie die Erlösung geschehen soll, das wissen nur wenige mit besonderer Erkenntnis Begabte, alle andern Gläubigen wissen es nicht. Unter dem Gesetz wird die Person des Mittlers verkündet und erwartet, aber ob derselbe Mensch, Engel oder Gott ist, wird nicht geoffenbart. Das erkennen nur besonders Erleuchtete. Unter der Gnade ist die Art und Weise der Erlösung, sowie die persönliche Beschaffenheit des Mittlers offenbart. Aber wenn auch vorher nur bei den besonders Erleuchteten, so ist doch tatsächlich der Glaube an die Inkarnation und Passion Christi immer in der Kirche vorhanden gewesen: „alii salvabantur, quia horum perfectioni fide simplici jungebantur et eos bene operando sequebantur", l. c. cp. 6. Wenn diese auch die Art und Weise der Erlösung nicht deutlich erkannten, so haben sie doch den Glauben an Geburt, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt Christi verissime gehabt, „quia credentibus et scientibus haec fide et devotione sub spe et exspectatione ejusdem redemptionis adhaeserunt." Haben sie an die zukünftige Erlösung geglaubt, so haben sie damit auch das geglaubt, worin dieselbe bestand, obgleich sie davon keine Erkenntnis hatten. Mit diesem Glauben haben sie auch die von Anfang an eingesetzten Sakramente der Erlösung auf sich genommen und in ihnen ebendiese ihre Erlösung quasi in umbra et figura getragen. Diese etwas dunkeln Redewendungen sind gewählt, um den Übergang zu dem nun folgenden allegorischen Schriftbeweise zu vermitteln. Wie nämlich die beiden Kundschafter Num. 13,24 die aus dem gelobten Lande mitgebrachte Weintraube auf einer Tragstange trugen, so tragen das alttestamentliche und das christliche Volk das Geheimnis des am Kreuze hängenden Christus. Das erstere, vorangehende, trägt es im Glauben, sieht es aber nicht; das zweite, nachfolgende, trägt und sieht es.[1]

Die Ausführungen Hugos hat Bernhard von Clairveaux (1091—1153) in seinem an Hugo gerichteten Traktat

---

1) Hugo verweist hierbei auf Beda Venerabilis († 735): Unum idemque dominicae crucis trophaeum prius prophetae et Moyses quam apostoli noverant et praedicabant; sed prophetae hoc aliquoties figuratis velatisque sermonibus, apostoli autem apostolorumque successores patefacta luce evangelii semper aperte praedicabant, ita ut nunc omnis populus Chianus scire et confiteri debeat fidem, quam eo tempore pauci admodum et perfectiores quique noverunt, quamvis omnis dei populus etiam tunc ejusdem mysteria

über die Taufe, welcher mit der ep. 77 identisch ist, fast durchweg wörtlich wiederholt. Es handelt sich um einen von Hugo Ungenannten, und von Bernhard anscheinend Ungekannten — man hat auf Johannes Hispalensis, Hugo Farsitus und Abälard geraten —, welcher die Behauptung aufgestellt hat, dass jeder von den vorchristlichen Gerechten, auch von den simplices, ein vollständiges Vorauswissen der Tatsachen der evangelischen Geschichte besessen habe. Inkarnation, Jungfrauengeburt, des Heilands Lehre, Wunder, Kreuz, Tod, Begräbnis, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt, alles sei von ihnen aperte et distincte vorauserkannt worden — das geht also noch über die vier von Hugo bezeichneten Ereignisse aus dem Leben Jesu weit hinaus —, „ut nec justi fuerint, nec salvi sint, quibus ita clara omnia et perspicua non fuerunt. Et id quidem falsum." Bernhard ist befriedigt, dass Hugo diesen neuerungssüchtigen, auf seine Entdeckungen eitlen Anonymus so ausreichend widerlegt habe. Zu dem schon von Hugo erhobenen Doppeleinwande, dass, wenn man für die vorchristiiche Periode eine so distinkte Erkenntnis postuliere, die Anzahl der damals Seliggewordenen eigentlich gleich Null sei oder für die Zeit der Gnade eine Steigerung der Erkenntnis nicht mehr denkbar sei, fügt Bernhard noch den dritten hinzu: man werde doch nicht den Alten eine grössere Erkenntnis zuschreiben als dem grössten Weibgeborenen, dem Täufer, der bekanntlich gezweifelt habe. Die weiteren Ausführungen Bernhards in diesem Briefe stimmen, wie gesagt, genau mit den von Hugo gegebenen zusammen; auch die Parallele zwischen dem Glauben der vorchristlichen Gläubigen und dem zweifellosen, aber deutlicher Vorstellungen entbehrenden Glauben der gegenwärtigen Christen an ein ewiges Leben, sowie das Zitat aus Beda fehlen nicht.

Wir werden uns nach dem bei Hugo Viktorinus Gesagten bei Petrus Lombardus († 1164) kurz fassen dürfen. In Sent. l. 3, dist. 25 erklärt auch er, dass der Glaube entweder wegen seiner Erkenntnis und der Menge der Artikel, oder wegen seiner Beständigkeit und Devotion gross genannt werde. Das

---

fidei in legalibus caeremoniis typice portaret. — Hausleiter hat im Th. Lit.-Bl. 1900, Nr. 16 „Zwanzig Predigten Novatians" darauf hingewiesen, dass die Deutung der zwei Träger der Weintraube auf Juden und Christen von Novatian herrührt (Tract. XI, p. 122). Der von ihm gegebene Nachweis über die Nachfolger Novatians in der gleichen Deutung jener Geschichte ist interessant, aber nicht erschöpfend.

Mass des Glaubens, ohne welches es niemals Seligkeit gegeben hat, ist Hebr. 11,6 angegeben. Es ist aber die Frage, ob der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung auch vor Christi Ankunft und vor dem Gesetz zur Seligkeit genügt habe; denn dass er in der Zeit der Gnade nicht genügt, steht ganz gewiss fest. „Oportet enim universa credi, quae in symbolis continentur." Die bekannten Belegstellen aus Augustin und Gregor bezeugen, dass auch die vorchristlichen Gerechten nur durch den Glauben an Christus selig geworden sind, dass also Apgesch. 4,12 auch für sie gilt. „Oportet ergo accedentem credere, quae supra dixit apostolus (Hebr. 11,6), sed non sufficit." Aber nun wirft der Lombarde die Frage auf: „quid dicetur de illis simplicibus, quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant,[1] quod eis traditum fuit? Dici potest nullum fuisse justum vel salvum, cui non esset facta revelatio vel distincta vel velata, vel in aperto vel in mysterio." Zur ersteren Klasse gehören Abraham, Moses und die übrigen majores, „qui distinctionem articulorum fidei habebant", zur zweiten die eben genannten simplices, „quibus revelatum erat ea esse credenda, quae credebant illi majores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant." Zu ihnen werden nun auch beim Lombarden die gegenwärtig in der Kirche vorhandenen simplices in Parallele gestellt: „sicut in ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent. Omnia tamen credunt, quae in symbolo continentur. Credunt enim quae ignorant habentes fidem velatam in mysterio. Ita et tunc[2] minus capaces ex revelatione sibi facta majoribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant, unde Iob (1,14): Boves etc. Simplices et minores sunt asinae pascentes juxta boves, quia humilitate majoribus adhaerendo in mysterio credebant, quae et illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana." Der Lombarde redet also von einer revelatio distincta oder in aperto und von einer revelatio velata oder in mysterio, wofür er auch fides velata in mysterio einsetzt. Unter fides ist hier also der Glaubens-

1) Ritschl liest nach der Ausgabe Paris 1575: colebant.

2) Ritschl liest nach der Pariser Ausgabe 1575: et nunc, welches den Eindruck macht, als ob von gegenwärtigen Erscheinungen die Rede sei. Er vermutet aber richtig, dass, da die Beziehung auf die Alten in dem Satze deutlich ist, et tunc zu lesen sei. So steht auch schon im Text der Sentenzen im Komm. des Richard von Mediavilla, Venedig 1509.

inhalt zu verstehen, während die subjektive Funktion des Glaubens, das pie credere, sowohl der revelatio distincta wie der revelatio velata gegenüber als identisch angenommen wird, vgl. Ritschl, f. i. S. 3. Indessen findet sich doch auch schon bei dem Lombarden der Terminus „in mysterio credere", der ohne Zweifel den Übergang zu dem späteren implicite credere bildet, und bei welchem eine Eigenschaft des Glaubensinhaltes doch auch schon ungenau auf die Glaubensfunktion übertragen wird. Dies ist Ritschl entgangen. Der Lombarde nimmt nun an, dass die vorchristlichen simplices durch Offenbarung (ex revelatione sibi facta) die Weisung erhalten hätten, den majores zu glauben. Wenn Ritschl dabei an besondere Offenbarungen denkt und diesen Umstand für die nachchristlichen simplices absetzen will, da der Glaube der Christen die allgemeine, öffentliche, geschichtliche Offenbarung voraussetze, so ist doch wohl die Aussage des Lombarden nicht in dieser Weise zu pressen, da für derartige besondere Offenbarungen an die vorchristlichen simplices kein geschichtlicher Beleg angegeben wird. Die ihnen gewordene Offenbarung wird sich also wohl darauf beschränken, dass sie mit den majores in Berührung kamen, welche in mysterio docebant, wie die als Beispiel angeführte Witwe von Zarpath mit Elias. Trotz des wörtlichen Anschlusses an Hugo drückt sich der Lombarde über das Verhältnis der vorchristlichen simplices zu ihren Führern doch etwas vorsichtiger aus: er redet nur von einem „quasi" committere fidem suam; die Witwe von Zarpath ist nur „forte" als Paradigma zu verwenden und auf Hiob als Beispiel eines vorchristlichen simplex verzichtet er ganz. Während nun aber Hugo bezüglich der gegenwärtigen simplices konstatiert hatte, dass sie nur die schwierigen metaphysischen Bestimmungen des Trinitätsdogmas nicht so genau wiederzugeben vermöchten (ita distincte nesciunt trinitatem assignare), so hat der Lombarde zuerst von allen die Frage nach dem Minderglauben der gegenwärtigen simplices auf das Gebiet des apostolischen Symbolums hinübergespielt. Es darf daran erinnert werden, dass Rabanus Maurus die Kenntnis dieses Symbols als ein für die simplices zur Seligkeit ausreichendes Wissen bezeichnet hatte (vgl. auch Abälards Äusserungen S. 47). Der Lombarde aber redet gar von solchen Einfältigen in der gegenwärtigen Kirche, welche nicht einmal die Artikel des Symbols zu unterscheiden und zu bezeichnen vermögen, aber dennoch alles glauben, was

im Symbol enthalten ist. Indem der Lombarde diesen summarischen Glauben als berechtigt anerkennt, dürfte die Folgerung nicht abzuweisen sein, dass in seinem Sinne das gleiche Verhalten auch dem Inhalt der anderen Symbole gegenüber statthaft sein würde, bezüglich welcher er ja die gleiche Forderung gestellt hatte: „oportet universa credi, quae in symbolis continentur." Dass er aber diesen summarischen Glauben der gegenwärtigen simplices damit rechtfertigt, dass er, wie der der vorchristlichen, eine fides velata in mysterio sei, ist eine Erschleichung, denn für jene ist der Glaubensinhalt ja nicht darum verhüllt, weil die göttliche Offenbarung ihnen gegenüber, wie es bei den vorchristlichen simplices der Fall war, noch zurückhielte, sondern weil ihre eigene Fassungskraft gegenüber dem in den Sätzen des Symbolums ausgedrückten Glaubensinhalte nicht ausreicht. Die vorchristlichen Gerechten betreffend wirft übrigens der Lombarde noch die von Ritschl nicht berücksichtigte Frage auf, ob dieselben wirklich alles das bezüglich des Mittlers glauben mussten, was w i r jetzt glauben. Einige halten die vier Punkte: Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi für genügend, andere fordern den Glauben an die Trinität, aber bezüglich der Inkarnation nur den Glauben an Geburt und Wiederkunft, denn der Täufer habe ja am Tode und Descensus Christi gezweifelt. Nach Papst Gregor d. Gr. wird nämlich die bekannte Frage Matth. 11,3 in dem Sinne gedeutet: „es tu per te ipsum descensurus ad infernum an alium ad haec sacramenta missurus es?" Andere freilich meinen, der Täufer habe nur pietätsvoll aus Mitleid so gefragt. Die vielverhandelte Frage (solet etiam quaeri) nach dem Glauben des Cornelius erörtert der Lombarde im Anschluss an die Frage nach dem Glauben des Täufers in einem andern Sinne als Hugo. Dieser hatte es bei dem Heiden Cornelius dahingestellt sein lassen, ob er alles geglaubt habe, was die vorchristlichen simplices glaubten — nach seiner Meinung hatten diese ja nur im demütigen Anschlusse an die Wissenden einen zwar verhüllten, aber doch zur Seligkeit ausreichenden Glauben —, aber selbst wenn Cornelius dies alles geglaubt hätte, so wäre doch für die Zeit, wo die Offenbarung in Christus erfolgt war, sein Glaube nicht mehr ausreichend gewesen. Von dieser Erwägung sieht der Lombarde ab. Entweder hat Cornelius, ehe Petrus zu ihm kam, keinen Glauben an die Inkarnation besessen, dann ist er nach Act. 10,2 ohne diesen Glauben

gerecht gewesen, oder er besass ihn, — wozu aber wurde dann Petrus zu ihm gesandt? Dieses Dilemma kann man durch die Annahme lösen, dass Cornelius ebenso wie den Glauben an einen Gott, so auch den an die Inkarnation durch besondere göttliche Offenbarung besessen habe, aber er habe nicht gewusst, dass die Inkarnation bereits erfolgt sei. Um ihm diese Kunde und die Taufe zu bringen, sei Petrus zu ihm gesandt worden. Nun sagt aber Augustin, der Engel sei zu Cornelius gekommen, ehe dieser an Christus glaubte. Aber er betete doch nicht ohne einen gewissen Glauben ? Und wiederum, wenn jemand ohne Glauben an Christus selig werden könnte, so wäre doch Petrus nicht zu ihm geschickt worden. Und doch wäre Cornelius erhört worden, ehe er an Christus glaubte? Die Möglichkeit einer Lösung sieht der Lombarde, indem er die Worte Augustins dahin deutet: Cornelius ist erhört worden, „antequam sciret, Chum incarnatum esse, in quem credebat in mysterio." Die Unsicherheit des Lombarden bei dieser Entscheidung ist unverkennbar, aber auch erklärlich. Denn wenn nach seinen eigenen Worten fides velata in mysterio identisch ist mit credere, quae ignorantur, so hat Cornelius vor dem Besuche des Petrus tatsächlich von der Inkarnation überhaupt nichts gewusst; von einem Stützpunkte, den sein verhüllter Glaube im Anschlusse an die majores, qui distinctionem articulorum fidei habebant, hätte gewinnen können, ist bei diesem isoliert dastehenden Heiden aber nirgends die Rede.

Die Termini: fides implicita und explicita, credere implicite und explicite (aber auch credere in universali und credere in propria essentia, in particulari) finden sich zuerst in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre (Guilelmus Altissidorensis † 1215[1]). Indessen operiert er mit diesen Begriffen (lib. 3, tr. 3, cp. 1, qu. 5) so vertraut, dass der Gedanke, er selbst sei der Urheber dieser Terminologie völlig ausgeschlossen erscheint. Er kennt auch schon Einwendungen gegen die fides implicita. Noch mehr, er hat schon eine reinliche Scheidung zwischen fides implicita und explicita einerseits und fides distincta und indistincta (davon redet er qu. 6) vollzogen. Dieses Begriffspaar kommt für ihn nur für die Zeit vor der

1) Er war nicht Bischof, wie Ritschl, f. i. S. 4 angibt, sondern Archidiakon, und hat auch keinen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden geschrieben, wie nicht bloss Ritschl, sondern selbst Herausgeber angenommen haben, vgl. Scheeben, Hdbch. der kath. Dogmatik, 1873, I, S. 427.

Offenbarung Christi in Betracht, jenes für die Zeit von da an bis in die Gegenwart. Dieses bezieht sich auf den Glaubensinhalt, jenes auf die Glaubensfunktion.[1] Cornelius also hatte vor dem Besuche des Petrus fidem indistinctam, „quoniam credebat filium dei esse incarnandum indistincte." Als aber die Inkarnation erfolgt war und schon anfing, der Welt verkündet zu werden, konnte er nicht mehr lange ohne fides distincta gerecht sein. „Si sine fide posset esse salus, sive si sine fide distincta, quae tunc temporis jam inceperat declarari (das weist deutlich auf den Glaubensinhalt!), non fuisset ad eum missus architectus ecclesiae." Die Erörterungen Wilhelms über die fides implicita gehen von der bekannten Hiobstelle aus. Die Rinder sind die Prediger oder Vorgesetzten, „qui debent arare terram liberi arbitrii, ut fructum faciat", die Esel sind die simplices, „qui debent inniti dictis majorum." Die Vorgesetzten müssen die Einfältigen unterrichten, und die Einfältigen müssen sich auf den Glauben jener stützen, weil es für die Einfältigen genügt, wenn sie gewisse Artikel explicite glauben und die anderen implicite. Welche Glaubensartikel explicite zu glauben sind, wird nicht gesagt. Hingegen sind die Vorgesetzten verpflichtet, alle Artikel explicite zu glauben, weil sie verpflichtet sind, über den Glauben, die Hoffnung und Liebe, die in ihnen ist, Rechenschaft abzulegen. Implicite glauben aber heisst: so im allgemeinen glauben, glauben, dass das wahr sei, was die Kirche glaubt. Gewiss ist diese Terminologie, wie Ritschl sagt, eine Abwandlung derjenigen, in welcher sich der Lombarde bewegte. Aber wenn Ritschl nun weiter meint, der entfaltete und der eingewickelte Glaube sei eigentlich von den Glaubens*artikeln* gemeint, erst durch eine ungenaue Übertragung seien diese Eigenschaften an der Glaubens*funktion* verständlich, darf nicht vergessen werden, dass gerade hier, wo die Ausdrücke fides implicita und explicita uns zum ersten Male entgegentreten, sie sofort auf die Glaubensfunktion bezogen sind. Dass der vor Christus noch verhüllte Glaubensinhalt jetzt genau bestimmt ist, drückt Wilhelm von Auxerre mit Hilfe der Begriffe fides distincta und indistincta aus. Die Decke liegt jetzt nicht mehr auf dem Glaubensinhalt, sondern auf dem Glaubenden, sofern dessen Fassungskraft den Glaubensartikeln gegenüber nicht ausreicht. Und so wird die Bezeichnung des subjektiven

1) Hiernach ist das von Ritschl, f. i. S. 4 Gesagte zu ergänzen.

Glaubens als eines impliciten oder expliciten in der Tat verständlich. Seinen objektiven Massstab aber kann der implicite Glaube nur an der Grösse haben, für welche alle Glaubensartikel klar liegen, an der Kirche. Sie selbst wird also ganz im Sinne Augustins von Wilhelm wieder als solcher Massstab zur Geltung gebracht. Die Einwürfe gegen die Lehre von der fides implicita, dass nach der (allegorischen) Auslegung von Lev. 14,10 ein voller sextarius Öl, ein vollkommenes Mass des Glaubens notwendig sei, und dass auch Ketzer etliche Artikel explicite, andere in universali glauben, indem auch sie glauben, dass alles, was die Kirche = congregatio recte credentium glaubt, wahr sei, werden von Wilhelm dahin beantwortet, dass der Laie, welcher einige Artikel explicite, andere in universali glaube und keinem Artikel in particulari widerspreche, tatsächlich alle Artikel glaube und nicht, wie die Ketzer, etliche davon ausnehme.

Einen ungleich weiteren Spielraum hat der Zeitgenosse Wilhelms von Auxerre, Papst Innocenz III. (1161—1216) der fides implicita eingeräumt. Die Äusserung des Papstes, welche Gabriel Biel, Inventarium lib. 3, dist. 25, qu. un., art. 1, not. 2, aus einer sonst unbekannten Schrift desselben „de officio missae" zitiert hat,[1] hat Ritschl, f. i. S. 5f. abgedruckt. Darnach „hat die fides implicita, wie etliche sagen, einen so hohen Wert, dass, wenn einer, der sie hat, durch einen natürlichen Vernunftgrund bewogen fälschlich meinen sollte, der Vater sei grösser oder eher als der Sohn, oder die drei Personen seien drei räumlich voneinander getrennte, oder dgl., er kein Häretiker ist und nicht sündigt, wenn er nur diesen Irrtum nicht hartnäckig verteidigt, und wenn er dieses eben nur darum glaubt, weil er glaubt, die Kirche glaube so, und seine eigene Meinung dem Glauben der Kirche unterordnet. Denn obschon er diese schlechte Meinung hat, so ist das doch nicht sein Glaube, vielmehr sein Glaube ist der Glaube der Kirche. Ja, was noch viel mehr ist, diese fides implicita schützt nicht nur gegen Häresie und Sünde, sondern sie erwirbt und behält auch ein Verdienst dadurch, dass sie irrtümlich eine falsche Meinung hat, weil sie der Ansicht ist, die Kirche glaube so; und das ist ja wahr, wenn der Irrtum nicht überwunden worden ist. Wenn daher ein Einfältiger und Ununterrichteter seinen Vorgesetzten

1) Über die Autorschaft Innocenz' III. vgl, Ritschl, f. i. S. 6f. und 11.

etwas dem Glauben Widersprechendes predigen hören würde, bezüglich dessen er jedoch nicht zur fides explicita verpflichtet ist, und er würde, nachdem er nach Vermögen und Gebühr eine Prüfung angestellt hätte, der Ansicht sein, dies von seinem Vorgesetzten so Gepredigte sei der Glaube der Kirche, und wenn er nun so seinen Verstand gefangen nähme, indem er jenes um Gottes willen glaubte in der Meinung, die Kirche glaube dies, so würde ein solcher nicht allein nicht sündigen, sondern sogar, indem er so etwas Falsches glaubte, sich ein Verdienst erwerben. Er würde nämlich um Gottes willen einen Akt der Liebe hervorrufen, welche,[1] wie der Apostel sagt, alles glaubt, mag er auch nach einer irrtümlichen Überzeugung glauben. Denn nicht jeder, der nach einer irrtümlichen Überzeugung glaubt, sündigt, sondern derjenige, welcher glaubt oder handelt, trotzdem seine irrtümliche Überzeugung ihn mit Schuld behaftet. Ein unüberwindlicher Irrtum aber, welcher auch dann noch bleibt, nachdem nach Pflicht und Gebühr eine gewissenhafte Prüfung angestellt worden war, hat keine Schuld". Gabriel Biel bemerkt dabei, dass eine Anspielung auf diese Äusserung des Papstes in dem Dekret des von Innocenz im Jahre 1215 abgehaltenen vierten Laterankonzils, welches den Titel „de summa trinitate et fide" und den Namen des Papstes trägt, und zwar im Kapitel Damnamus, im Paragraphen Siquis und in der Glosse zu dem Worte Corrigenda zu finden sei.[2] Abt Joachim von Floris († 1202) hatte, wie das Dekret sagt, einen libellus oder tractatus de unitate seu essentia trinitatis[3] gegen den Lombarden veröffentlicht, worin er denselben einen Ketzer und Wahnsinnigen nennt, weil er in den Sentenzen (lib. 1, dist. 25) nicht eine Trinität, sondern eine Quaternität konstruiert habe, indem er neben die drei Personen noch ihr gemeinsames Wesen, auf welches die Attribute des Zeugens, Gezeugtseins und Hervorgehens keinen Bezug haben, als eine vierte hinstelle. Nun soll aber, wie ebenfalls in jenem zweiten, mit dem Worte

---

1) Eliceret enim actum propter deum ex caritate, quae (nicht qui, wie Ritschl liest) omnia credit secundum apostolum.

2) Die Schrift Innocenz' III. de officio missae muss also hiernach vor 1215 erschienen sein.

3) Engelhardt, kirchengesch. Abhdlgg., Erlangen 1832, hat den Nachweis zu führen gesucht, dass es sich um keine besondere Schrift des Abtes, sondern um Äusserungen über die Trinität in seinem Psalterium decem chordarum handele.

Damnamus beginnenden Kapitel des Dekretes[1] ausgeführt wird, Joachim selbst dabei die ketzerische Meinung vertreten haben, dass die Einheit der drei Personen nicht eine wahre und eigentliche, sondern quasi collectiva et similitudinaria sei, wie z. B. viele Menschen ein Volk und viele Gläubige eine Kirche heissen. Nach Widerlegung beider Irrtümer fährt das Dekret fort: „Siquis igitur sententiam vel doctrinam praefati Joachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tanquam haereticus ab omnibus evitetur." Indessen soll dadurch dem Kloster Floris kein Schaden erwachsen, weil dort eine der Regel entsprechende Institution und heilsame Observanz besteht, „maxime cum ipse Joachim omnia scripta sua nobis assignari mandaverit, apostolicae sedis judicio approbanda, seu etiam corrigenda, dictans epistolam, quam propria manu subscripsit, in qua firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam romana tenet ecclesia, quae cunctorum fidelium mater est et magistra." In diesem aus dem Jahre 1200 stammenden Briefe, welcher die Überschrift: „protestatio abbatis Joachim" trägt, bittet er seine Mitäbte, die Prioren und die übrigen Brüder für den Fall seines Todes alle seine Schriften der apostolischen Prüfung zu überweisen, „recipientes ab eadem sede vice mea correctionem et exponentes ei meam circa ipsam devotionem et fidem, et quod ea semper paratus sim, quae ipsa statuit vel statuerit, observare, nullamque meam opinionem contra ejus defendere sanctam fidem, credens ad integrum, quae ipsa credit, et tam in omnibus, quam in doctrina suscipiens correctionem, abjiciens, quod ipsa abjicit, suscipiens, quod suscipit ipsa" etc. Die Erklärung Innocenz' III., dass durch diesen Brief Joachims seine Katholizität rehabilitiert worden sei, hat dann Papst Honorius III. († 1227) in einem Schreiben, das sich wörtlich an den Beschluss des Laterankonzils anlehnt, bestätigt (vgl. Eymerici directorium S. 6). Endlich in der von Biel erwähnten Glosse zu dem Worte Corrigenda findet sich die Bemerkung: „et ideo, quia paratus fuit corrigi et se correxit, ut sequitur, non debet dici haeriticus, licet quandoque errasset in fide" (Eymerici directorium S. 21).

In der Tat bildet dieser Vorfall mit Abt Joachim das geschichtliche Beispiel zu dem ersten Teile der päpstlichen Äusse-

1) Das Dekret und der folgende Brief Joachims in Nic. Eymerici directorium inquisitorum cum comm. Franc. Pegne, Venedig 1607, S. 4—6.

rung. Joachim hat bezüglich der Trinität eine irrige, ketzerische Meinung aufgestellt, aber er hat sie nicht hartnäckig festgehalten, sondern in seinem Briefe ausdrücklich erklärt, dass er vollständig glaube, was der apostolische Stuhl glaubt, und seine falschen Meinungen der Korrektur desselben unterwerfe. Somit hat ihm, als er jene falsche Ansicht aussprach, nicht nur jeder Dolus gefehlt, sondern er ist dabei sogar des guten Glaubens gewesen, nichts anderes auszusagen, als was die römische Kirche glaubt, deren Glaube a priori der seinige ist. Diese fides implicita hat ihn also vor der Sünde der Ketzerei bewahrt. Hiermit aber hat Innocenz III. den Geltungsbereich der fides implicita in einer bisher unbekannten Weise erweitert. Ritschl, f. i. S. 8 erklärt, der Papst habe mit dem in seiner Schrift „de officio missae" zu Gunsten der fides implicita Gesagten „offenbar die Ungelehrten möglichst vor der Gefahr schützen wollen, bei der unfreiwilligen Begehung von Irrtümern in der Lehre als Ketzer betrachtet und behandelt zu werden". Das wäre nichts Neues. Denn für die simplices war auch schon Hugo Viktorinus eingetreten, indem er ihnen, auch wenn sie nicht verständen ita distincte trinitatem assignare, ihren gläubigen Anschluss an die Wissenden und Glaubenden zugut gehalten hatte. Nun ist aber auch ein Joachim von Floris der Gefahr, die Beziehungen der Trinitätslehre falsch zu deuten, nicht entgangen. Die ihm beigelegte Lehre von der Kollektiveinheit der drei Personen führt ohne Zweifel auf den Tritheismus hinaus. Gewiss aber hat Innocenz den Begründer und Abt von Kloster Floris, den Verfasser gelehrter theologischer Bücher, den von seinen Zeitgenossen als prophetischen Seher gefeierten Mann, nicht unter die simplices rechnen können. Indem er aber auch ihn und seinen Irrtum in der Trinitätslehre genau nach dem in der Schrift de officio missae gegebenen Massstabe beurteilt, hat der Papst zum ersten Male die fides implicita auch den majores, den Gelehrten, als Entschuldigungsgrund für aus Unkenntnis geäusserte ketzerische Ansichten angerechnet. Ritschl, f. i. S. 12 sieht in dem Falle Joachim nur eine Ausnahme. Im ersten Teil der päpstlichen Äusserung ist aber von simplices überhaupt nicht die Rede. Hier ist vor allem an Gelehrte gedacht, welche durch Vernunftschlüsse zu Irrtümern in der Trinitätslehre gelangen. Wenn sie sich belehren lassen, dass ihre falsche Ansicht nicht der Glaube der Kirche ist, und nicht hartnäckig darauf verharren, so soll ihre irrige Meinung ihnen nicht als ihr Glaube

angerechnet werden, sondern ihre Absicht, das zu glauben, was die Kirche glaubt. Dient ihnen also die fides implicita zur Entschuldigung, so involviert sie für die simplices sogar ein Verdienst. Das ist der zweite, auch von Ritschl in Betracht gezogene Punkt, an dem der Papst der fides implicita ein höheres Privilegium erteilt, als sie bisher besass. Aber es ist als unrichtig zu bezeichnen, wenn Ritschl den Papst in diesem zweiten Teile seiner Ausführungen nur von solchen simplices reden lässt, welche überhaupt nicht zur fides explicita verpflichtet wären, f. i. S. 8, Z. 15 f. und 33 ff. Gerade so wie Wilhelm von Auxerre behält vielmehr auch Innocenz vor, dass die Laien gewisse Glaubensartikel explicite und andere nur implicite glauben sollen. Wie der Papst ganz deutlich schreibt, soll der Laie eine genaue Prüfung der Predigt seines Vorgesetzten doch nur in dem Falle eintreten lassen, wenn der Vorgesetzte aliquid contrarium fidei predigt, „de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam." Es gibt also auch Punkte, bezüglich deren der Laie zur fides explicita verpflichtet ist — welche das sind, hat freilich der Papst in dem aus seiner Schrift vorhandenen Fragment ebensowenig wie Wilhelm von Auxerre deutlich gemacht — und es wäre ja denkbar, dass der Vorgesetzte auch über einen dieser Punkte aliquid contrarium fidei predigen könnte. Dann freilich bedürfte es für den Laien keiner besonderen Prüfung; er würde aus seiner fides explicita heraus das Gepredigte als widerkirchlich feststellen. In dem vom Papste gesetzten Falle aber soll, wenn die angestellte Untersuchung den Irrtum des Predigers nicht herausgestellt, also auch nicht überwunden hat, auch der Glaube an falsche Lehre verdienstlich sein, denn diese Gefangennahme[1] des Verstandes unter die

1) Der Papst lässt in diesem Zusammenhange zwei Bibelstellen anklingen, welche er also als Stützen der Lehre von der fides implicita ansieht. Das „captivare intellectum suum" weist deutlich auf die Vulgataübersetzung von 2 Kor. 10, 5: *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χοῦ* (Luther: wir nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi). Der Sinn der Stelle ist aber ein ganz anderer. Der Apostel erklärt, dass die Waffen seiner apostolischen Kriegsführung — in diesem Bilde bewegt er sich — nicht fleischliche seien, aber mächtig für Gott zur Niederreissung von Bollwerken, indem wir Gedanken niederreissen und jede Schanze, die sich erhebt gegen die Erkenntnis Gottes, und indem wir zum Kriegsgefangenen machen jedes Erzeugnis menschlichen Denkvermögens (*πᾶν νόημα*, also nicht *πάντα νοῦν*) unter die Botmässigkeit Christi. Also nicht darum handelt es sich, dass der Apostel seinen eigenen *νοῦς* oder ein Produkt desselben dem Gehorsam gegen Christus unterwerfe, sondern alles, was von den Feinden gegen

kirchliche Autorität geschieht ja aus Liebe zu Gott, und der Laie ist ja der Überzeugung, was er verkünden gehört habe, sei wirklich die Lehre der Kirche. Die von dem Papste vorgetragene Ansicht von der Verdienstlichkeit der fides implicita ist übrigens nur die Konsequenz dessen, was Hugo Viktorinus gelehrt hatte, dass nämlich das Verdienst des Glaubens nicht in dem Wachstum seiner Erkenntnis, sondern seiner Beständigkeit und Devotion liege. Wieweit der simplex überhaupt dazu imstande ist, eine Nachprüfung der Predigt seines Vorgesetzten auf ihre kirchliche Korrektheit in den Fällen vorzunehmen, in denen er selbst nicht einmal zur fides explicita verpflichtet ist, ja ob ein solcher ohne fides explicita auf das Widerkirchliche in der Predigt seines Vorgesetzten auch nur aufmerksam werden wird, das sind Fragen, auf welche der Papst vorsichtigerweise nicht eingegangen ist. Wendete sich der Einfältige an die richtige Quelle, so müsste er doch in jedem Falle genügenden Aufschluss erhalten können. Lockt es ihn dagegen, sich durch seine fides implicita ein Verdienst zu erwerben, oder beherrscht ihn die vis inertiae, so wird er nur allzu leicht geneigt sein, auf die Prüfung der ihm widerkirchlich erscheinenden Predigt nicht zuviel Energie zu verwenden. Empfiehlt aber der Papst die fides implicita sogar als verdienstlich, so macht die gleichzeitige Forderung einer Untersuchung nach Möglichkeit und Pflicht doch stark den Eindruck einer Verbrämung, um sich gegen den Abälardschen Vorwurf zu schützen, dass, wer schnell glaubt, leichtfertig ist. — Der Zusatz: „ut dicunt aliqui" zu dem Ausdrucke fides implicita in dem ersten Satze Innocenz' III. weist, wie Ritschl richtig bemerkt, darauf hin, dass dieser Terminus im Anfang des 13. Jahrhunderts noch nicht allgemein gangbar gewesen ist; aber, ebenso wie bei Wilhelm von Auxerre, bezeichnet er auch hier nicht den Glaubensinhalt, sondern eine Art des Glaubensaktes in Beziehung auf den Glaubensinhalt. Die merkwürdige Tatsache,

---

das Christentum ersonnen wird. Ohne Bild: Mit göttlichen Mitteln bekehren die Apostel die bis dahin noch Ungläubigen zum Glauben an Christus. Allein selbst von diesen fordern sie kein sacrificium intellectus, sondern mit geistlichen Waffen besiegen sie menschlich-feindliche Gedankengebilde. Dass es auch Fälle gibt, in denen dieser Sieg nicht errungen wird, besagt v. 6. — Das zweite Schriftzitat ist 1 Kor. 13, 7: ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει, das heisst im Sinne des Paulus: die Liebe zum Nächsten bewahrt sich in allen Stücken das gute Zutrauen zu ihm, — im Sinne des Papstes: Die Liebe zu Gott hält alles, was die Kirche glaubt, für wahr.

dass gerade der Papst, welcher die Ketzerei für ein todeswürdiges Verbrechen erklärte und die Inquisition neu begründete, so nachsichtig das Recht der fides implicita in erweitertem Umfange zugesteht, erklärt Ritschl, f. i. S. 7 f. ebenfalls richtig gerade aus jener vorherrschenden Beschäftigung mit der Verfolgung der Ketzer. „Es liegt ja, wie Scholz, Christl. Welt 1892 S. 1094 ausführt, vom Standpunkte der mittelalterlichen Kirche gesehen, in diesem Entgegenkommen etwas menschlich Rührendes und zugleich Pädagogisches, etwas folgerecht den bestehenden christlich-kirchlichen Verhältnissen Angepasstes und eine Art von Weitherzigkeit innerhalb eng gezogener Schranken. Denn ohne sie wäre wohl kaum ein Christenmensch, von wenigen Gelehrten abgesehen, dem Vorwurfe der Ketzerei und ihrer furchtbaren Bestrafung entgangen. Wer konnte sich zutrauen, das Athanasianum mit seinen Lehrbestimmungen über die Dreieinigkeit ohne Lücke zu erlernen und ohne Fehler anzuwenden? Wer konnte einen Überblick haben über die Summe der Glaubenssätze, die die Jahrhunderte aufgehäuft hatten? Der Kirchenglaube jener Tage und die notgedrungene Duldsamkeit, die er im Gefolge hatte, machen einen durch und durch patriarchalischen Eindruck und wecken die Erinnerung daran, dass das christliche Leben der mittelalterlichen Menschheit das Leben Unmündiger war.“ Aber diese Betrachtung bedarf doch notwendig der Ergänzung durch die andere, dass die Forderung und die als genügend erachtete Leistung der fides implicita der Unselbständigkeit entspricht, in welcher die römisch-katholische Kirche ihre Gläubigen erhalten will. Das erkennt auch Scholz a. a. O. an: „Rom hat es sich ja zum Grundsatze gemacht, die Laien am Gängelbande zu halten und ist niemals ernstlich gewillt gewesen, ihnen eine zureichende Einsicht in die letzten Gründe des Glaubens oder eine fruchtbare Anleitung zu selbständiger christlicher Charakterbildung zu gewähren, und solange es diese Dinge meidet, muss es sich bei dem Durchschnittschristen mit einem sehr bescheidenen Masse bewusster, auf persönlicher Überzeugung beruhender und von wirklicher Erkenntnis durchhauchter Frömmigkeit zufrieden geben. Rom muss den guten Willen des Menschen, seine allgemeine Bereitschaft zu glauben, schon für den Glauben selbst nehmen und jeden als Christen gelten lassen, der sich im voraus und auf jeden Fall dem Urteil der Kirche ein- und unterordnet“.

Der im Jahre 1249 als Bischof von Paris gestorbene Wil-

helm von Auvergne (Guilelmus Alvernus) betont in seinem Traktate de fide cp. 2 auf das nachdrücklichste, dass, wenn auch in der Art des Glaubens Verschiedenheit möglich sei, das Quantum des Geglaubten bei allen dasselbe sein müsse. Mit demselben Rechte, mit welchem jeder einzelne zur Religion und Gottesverehrung verpflichtet werde, werde auch keiner, der des Glaubens fähig sei, von dem Glauben an die fest bestimmten Glaubensartikel ausgenommen. Die Unfähigkeit allein gilt als Entschuldigung. Nur kleine Kinder, Narren, Rasende, des Verstandes völlig Beraubte, durch natürliches Unvermögen oder durch Krankheit von jeder Belehrung Ausgeschlossene sind weder zu glauben, noch nicht zu glauben verpflichtet. Den Irrtum, dass irgend etwas nicht von allen Menschen gemeinsam geglaubt zu werden brauche, sondern dass der eine dies, der andere jenes glauben könne, will Alvernus einmal durch die Erwägung widerlegen, dass die Gemütsbewegungen, aus denen die Werke der Religion hervorgehen, Dankbarkeit, Hoffnung, Furcht usw. dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsam seien; besonders aber macht er geltend, dass, obwohl wegen Verstandeskürze, geringer Erfahrung und Mangel an Belehrung oder an Gnade die einen das nicht „explicite et expresse, hoc est in particulari" zu fassen vermögen, wozu die andern fähig sind, doch keiner von Natur so geistig abgestumpft sei, dass er nicht wenigstens universali et generali credulitate das, was zum Fundamente der wahren Religion gehört, sollte erfassen können. Als das radicale fundamentum omnium credendorum bezeichnet Alvernus in cp. 3 das Dasein des Schöpfers. Sonst fällt alle Religion dahin. Dieser Artikel ist caput fidei, quae creditur. Für hartnäckigen Unglauben daran oder Verneinung desselben gibt es ausser den genannten keine Entschuldigung. Aber unter dieser Voraussetzung des Glaubens an das Dasein des Schöpfers behauptet er in cp. 2: Jeder kann glauben, dass das wahr ist, was in den heiligen Aussprüchen enthalten ist, was die vom Geiste Gottes belehrten Menschen gelehrt, was die Propheten von Gott geglaubt und verkündigt haben, ebenso dass man den heiligen und weisen Männern in Glaube und Sitte nachahmen muss, und dass derartige Menschen die Wahrheit sehen und kennen, welche ungelehrte und gewöhnliche Menschen noch nicht genügend besitzen. „Qui autem sic credit, credit utique credulitate universali quicquid credendum est in talibus", nämlich das Negative, dass die heiligen Aussprüche keine Lüge enthalten,

dass die vom Geiste Gottes Belehrten nicht in irgend einem Punkte gelogen, und dass die heiligen und weisen Männer in Glaubens- und Sittenlehre nicht geirrt haben. Dieser universale Glaube an die Glaubensgegenstände soll das einigende Band der menschlichen Gesellschaft sein. „Nullus est excusatus quantacunque tarditate intellectus ab ejusmodi credulitate." Von diesen Prämissen aus gelangt Alvernus zu folgendem Schlusse: Der vir sapiens, welcher die einzelnen Glaubensartikel in particulari sive explicite et expresse kennt und glaubt, und der vir simplex, welcher wenige Artikel in singulari et expresse, sonst aber glaubt, dass in universali wahr sei, was jener weise Mann glaubt, sind nicht im Glaubensinhalt, wenn auch in der Art des subjektiven Glaubens verschieden. Der eine glaubt alles in universali, was der andere in particulari glaubt". — In der Terminologie zeigt der Auvergner ein grösseres Schwanken als der Auxerrer, er erschöpft sich förmlich in der Beibringung immer neuer Formulierungen, nur die Ausdrücke implicite credere, fides implicita und explicita bringt er nicht, wohl aber explicite credere. Jene sind also auch zu seiner Zeit noch nicht Gemeingut gewesen. Bei der von Alvernus am meisten bevorzugten Unterscheidung zwischen credere in universali und in particulari bemerkt nun Ritschl, f. i. S. 9, dass auch diese Alternative deutlich ihre ursprüngliche Anknüpfung an das Objekt, die Glaubensartikel, erkennen lasse, nichtsdestoweniger sei durch diese Prädikate hier auch die Art des subjektiven Glaubens bezeichnet. Bei dem Lombarden konnte Ritschl mit Recht darauf hinweisen, dass, indem unter fides velata und fides distincta der Glaubensinhalt zu verstehen sei, die subjektive Funktion des Glaubens in beiden Fällen identisch genommen werde. Gerade dies ist aber bei Alvernus nicht der Fall. Er unterscheidet ausdrücklich das credere in universali und das credere in particulari als zwei Arten des subjektiven Glaubens, er redet von einer credulitas universalis und einer credulitas in singulari, aber er weist es durchaus ab, irgend welche Distinktion auf den Glaubensinhalt zu übertragen: „nunquam autem vel dictum vel cogitatum fuit, alterius fidei esse majores et alterius fidei minores seu subditos credentes" — man ist versucht, hier an eine Polemik gegen die vom Lombarden aufgestellten Unterscheidungen zu denken, — es ist sein Fundamentalsatz, dass jeder alle Artikel glauben muss, nur dass der eine das in Bausch und Bogen abmacht, indem er glaubt, dass das wahr

sei, was der weise Mann glaubt, während dieser in besonderen Glaubensakten jeden Artikel einzeln für wahr hält. Nach der Absicht des Alvernus sollen also die von ihm bevorzugten Termini nicht auch, sondern nur die Art des subjektiven Glaubens bezeichnen. Während nun der Lombarde von solchen geredet hatte, welche die Artikel des Symbols überhaupt nicht zu unterscheiden und zu bezeichnen vermögen, und Wilhelm von Auxerre sowie Innocenz III. für gewisse Glaubensartikel die fides explicita vorbehalten, für andere die fides implicita gestattet hatten, redet Alvernus nur von wenigen Artikeln, welche der Einfältige explicite zu glauben habe. Nach dem bisher Gesagten könnte es nicht einmal notwendig erscheinen, darunter Artikel des Apostolikums zu verstehen. Alvernus stellte sich, wie wir sahen, auf einen völlig universalistischen, durchaus nicht bloss christlich-kirchlich bestimmten Standpunkt. Die credulitas universalis sollte das Gemeinschaftsband der menschlichen Gesellschaft sein. „In universali saltem necesse habet credere communitas hominum principia seu fundamenta religionis et hoc absque contradictione et repugnantia." Jeder kann glauben, dass das wahr ist, was in den sacris eloquiis enthalten ist, was die Propheten verkündigt, vom Geiste Gottes erfüllte Männer gelehrt haben, und heilige, weise Männer heute noch lehren. Nicht, weil die Betrachtung des Alvernus, wie Ritschl, f. i. S. 9 meint, in der Nähe des Lombarden bleibt, sondern weil er diesen universalistischen Standpunkt einnimmt, wird dem Einfältigen nicht die Kirche, sondern der vir sapiens, welcher alles ausführlich glaubt, als Massstab gegenübergestellt. Die Punkte, welche Alvernus als für jeden glaubbar bezeichnet, könnte nicht bloss der Christ, sondern auch der Jude und der Moslem akzeptieren. Für das israelitische Volk wird noch ausdrücklich hervorgehoben, dass er denselben Glauben wie sein Führer Moses gehabt habe, wenn auch hier der Unterschied zwischen credere in universali und in particulari derselbe ist. Darnach hätte Alvernus die fides implicita im weitesten Sinne zugestanden, dass man nämlich, wenn man nur an Gott als den Schöpfer glaubt, alles andere in universali glauben kann, indem derjenige, der das Gefäss der göttlichen Offenbarung: Wort Gottes, Schrift und Tradition für echt annimmt, auch den Inhalt dieses Gefässes in universali glaubt. Allein von diesem universalistischen Standpunkte lenkt Alvernus doch wieder in kirchliche Bahnen ein.

„Manifestum est unam debere esse ex necessitate in mundo isto catholicam seu communem fidem certorum determinatorum numero articulorum. — Una est fides, quam tenet et praedicat ecclesia sanctorum et ecclesia catholica.“ Dabei wird aber auch eine diversitas credulitatis in particulari zugestanden, dass nämlich nicht jeder verpflichtet ist, dieselben Artikel wie der andere explicite zu glauben, sondern dass der eine diesen, der andere jenen Artikel in particulari erfasst, ja einen und denselben Artikel der eine mehr, der andere weniger. Bei diesem letzten Falle dürfte wohl vor allem wieder an die Trinitätslehre gedacht sein. Ritschl, f. i. S. 9 bemerkt mit Recht zu den Ausführungen des Alvernus: „So abweichend also konnte sich gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Schriftsteller über die Sache äussern, nachdem präzisere Formeln schon früher durch hervorragende Autoritäten in Gebrauch gesetzt waren.“

Um so präziser sind wieder die Entscheidungen Papst Innocenz IV. († 1254), welche er in seinem Apparatus quinque librorum decretalium (Gregors IX.), Argentiniae 1478, über das Kapitel Firmiter credimus des Laterankonzildekretes abgibt. Dieselben finden sich auch in Nic. Eymerici directorium inquisitorum S. 22. Wir geben sie hiernach im Wortlaut wieder und fügen in den Anmerkungen abweichende Lesarten der Ausgabe des Apparatus hinzu.

1. De fide teneas, quia quaedam est fidei mensura, ad quam quilibet tenetur et quae sufficit simplicibus et[1] forte omnibus laicis, scilicet, quia oportet quemlibet adultum accedentem[2] ad fidem credere, quia deus est, et quod est remunerator omnium bonorum. Item oportet omnes[3] alios articulos credere implicite, hoc[4] est credere, verum esse, quicquid credit ecclesia catholica.

2. Hanc autem mensuram excedere debent praelati ecclesiarum, quicunque curam animarum habent, quia debent scire articulos fidei explicite et distincte, qui continentur in symbolo, sc. Credo in unum deum et[5] Quicunque vult (also im Nicänum und Athanasianum!). Episcopi enim[6] plus scire debent: quia de eis scire debent reddere rationem omni poscenti.[7] Non tamen dicimus, quod incontinenti teneantur praedicti de omnibus respondere, sed praehabita deliberatione et etiam, si oportuerit, cum consilio aliorum.

1) Apparatus: et etiam forte. 2) attendentem. 3) eos. 4) id est. 5) et in Quicunque. 6) autem. 7) Falsch: omnipotenti.

3. Non negamus tamen, quin papa et alii superiores praelati possint dispensative ex certis causis[1] minus literatos et minus industriosos[2] in temporalibus sustinere.

4. De clericis autem inferioribus satis videtur, quod, si essent pauperes, qui non possent intendere studio, quia non habent magistros vel expensas, quia oportet eis propriis manibus quaerere victum, quod eis sufficiat scire sicut simplicibus[3] laicis et aliquantulum plus, sicut de sacramento altaris: quia oportet eos credere, quod in[4] sacramento altaris conficitur verum corpus Chi, et hoc ideo, quia circa illud quotidie[5] et continue versantur plus quam laici. Si autem haberent magistros et expensas ad discendum, tunc peccarent, nisi plus proficerent[6] in cognitione distincta fidei, quam laici. Debent[7] tamen ab eo, qui imponit eis poenitentiam[8] de ignorantia vel potius de negligentia sciendi scrutari,[9] ut diligenter attendant,[10] quare in eis non proficiunt,[11] vel propter duritatem ingenii, vel quia eos[12] oportuit circa alia opera charitatis intendere, puta circa exhibenda necessaria confratribus[13] suis vel pauperibus vel hospitibus, et idem dicendum est de aliis operibus bonis; nam cum non teneantur ad explicitam cognitionem articulorum, bene licet clericis illis explicitae cognitioni postponere[14] alia opera pietatis.[15]

5. Item etiam ex causa possent illi scientiae praeponere alias scientias; ut si velint addiscere scientiam juris, ut pauperes in judicio defendant, ne opprimantur, non peccant; tamen credimus, quod non debent ita praeponere scientiam cognitioni fidei, quin in ea proficiant, et bene videtur, quod semper plus debent intendere circa cognitionem articulorum[16] praedictorum, quam circa cognitionem juris, postquam expensas habent ab ecclesia(!), nisi in contrarium eos[17] justa causa moveat.

6. Item videtur, quod etiam laici, quibus deus dat talentum subtilis ingenii, quod melius faciunt, si suum ingenium impendant[18] ei cognitioni praedictorum, quamvis non videatur, quod peccent, etiam si[19] eis non intendant. Videtur autem[20] eis suffi-

1) App.: etiam minus. 2) industriosas personas. 3) simplicibus et laicis (falsch). 4) in altari. 5) quotidie et fehlt. 6) proficiant. 7) Falsch: debet. 8) Hier richtig einzuschieben: interrogari. 9) scrutari fällt fort. 10) Richtig: intendat. 11) Falsch: profecit. 12) Falsch: eum. 13) Falsch: cum fratribus. 14) Richtig: praeponere. 15) caritatis vel pietatis. 16) articulorum fehlt. 17) eum vel eos, ist unnötig. 18) expendunt. 19) in eis. 20) videtur in eis sufficere.

cere, quod talenta sibi credita non abscondant in terra, i. e. in terrenis, sed bonis operibus insistant.

7. In tantum autem valet implicita fides, ut dicunt quidam, quod, si aliquis eam habet, sc. quod credit, quod ecclesia credit, sed falso opinatur ratione naturali[1] motus, quod pater major vel prior sit filio, vel quod tres personae sunt tres res a se invicem distinctae, quod non est haereticus nec peccat, dummodo hunc errorem suum non defendat et hoc ipsum credit, quia credit[2] ecclesiam sic credere et suam opinionem fidei ecclesiae supponit, quia licet sic male opinetur, tamen non est illa fides sua, immo fides sua est ecclesiae.

In wörtlicher Übereinstimmung mit dem Lombarden erklärt der Papst: „quaedam est fidei mensura". Aber während jener von dem in Hebr. 11,6 gegebenen Masse ausdrücklich erklärt hatte: „oportet accedentem credere, quae supra dixit apostolus, sed non sufficit", hält Innocenz IV. den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung für die simplices, ja vielleicht sogar für alle Laien ausreichend, indem er ihnen hinsichtlich aller anderen Artikel das Recht zur fides implicita zugesteht. Dass er hiermit nur das bestimmt angegeben hätte, was Wilhelm von Auxerre verschwiegen hatte, vgl. Ritschl, f. i. S. 11, ist nicht nachzuweisen; es ist völlig dunkel, welche Artikel Wilhelm von Auxerre der fides explicita überwiesen wissen will[3]. Innocenz IV. geht mit seinem weiten Zugeständnis auch über seinen Vorgänger Innocenz III. hinaus. Darin bleibt er indessen hinter ihm zurück, dass er der fides implicita der Laien kein Verdienst zuspricht. Hatte Innocenz III. die fides implicita auch schon den Gelehrten zugute gehalten, wenn sie nur nicht hartnäckig auf den von ihnen ausgesprochenen Irrlehren verharren, und dies im Falle Joachims von Floris selbst betätigt, so gesteht sein Nachfolger zum ersten Male auch den niederen Klerikern dies Beneficium zu. Von den praelati ecclesiarum, den mit der Seelsorge betrauten Pfarrern, verlangt er eine genaue, explicite Kenntnis des Nicänums und Athanasianums, die Bischöfe[4] sind sogar zu einem noch umfangreicheren Wissen ver-

1) App.: naturalis. 2) quia credit fehlt.

3) Der Standpunkt des Papstes liegt dem Wilhelms von Auvergne weit näher.

4) Die Lesart: „episcopi autem plus scire debent" in der Ausgabe des Apparatus bewahrt vor dem Missverständnis, die episcopi etwa mit den praelati ecclesiarum zu identifizieren.

pflichtet. Aber die an die praelati gestellte Forderung wird sofort zurückgeschraubt: einmal sind sie nicht verpflichtet, auf alle Anfragen in Glaubenssachen auf der Stelle zu antworten, sondern sie dürfen sich die Antwort zuvor überlegen und, wenn nötig, auch den Rat anderer einholen; andererseits können der Papst und höhere Vorgesetzte ihnen für ihre geringere Bildung und Strebsamkeit Dispens erteilen und sie bei ihrer Pfründe belassen. Die niederen Kleriker aber, welche für Studien weder Lehrer noch Geld haben, brauchen nicht mehr zu wissen als die einfachen Laien, oder nur ein wenig mehr, wie z. B., dass beim Altarsakramente sich die Transsubstantiation vollzieht, weil sie ja täglich damit umgehen. Haben sie jedoch Lehrer und Geld, so würden sie eine Sünde begehen, wenn sie in der genauen Kenntnis des Glaubensinhaltes nicht weiter kämen als die Laien. Ihr Beichtvater soll sich jedoch erkundigen, weshalb sie keine Fortschritte machen, ob aus Nachlässigkeit oder aus Unbegabtheit, oder weil sie mit Werken der Nächstenliebe beschäftigt sind. Da für sie keine Verpflichtung zur expliciten Kenntnis der Glaubensartikel besteht, ist es ihnen wohl erlaubt, eine derartige Beschäftigung vorzuziehen; ja auch den Erwerb anderer Kenntnisse, wie z. B. der Jurisprudenz, will ihnen der selbst juristisch gebildete Papst zugestehen, damit sie die Armen verteidigen können. Schliesslich meint er aber, dass sie ihr von der Kirche bezogenes Geld besser zur Vermehrung ihrer Kenntnis der Glaubensartikel verwenden möchten. Auch die Laien ermahnt er dazu, falls sie die nötige Begabung besitzen. Doch begehen sie keine Sünde, wenn sie es nicht tun; es genügt, wenn sie das ihnen anvertraute Pfund zu guten Werken verwenden. Am Schlusse seiner Ausführungen gibt der Papst die Äusserung Innocenz' III. in dem Fragmente aus „de officio missae" fast wörtlich wieder, wonach die fides implicita das Palliativ gegen die Gefahr ist, als Ketzer behandelt zu werden. Sogar die Worte: „ut dicunt aliqui" kehren, in: „ut dicunt quidam" korrigiert, wieder. — Die Anweisungen Innocenz' IV. zeugen von einem äusserst praktischen Blicke: „Dieser kannte das Leben und kannte der Hörer Bedürfnis". Indessen bleibt eine Schwierigkeit, die aus den vorliegenden Äusserungen des Papstes nicht zu beheben ist. Sie ist Ritschl entgangen, weil er nicht beachtet hat, dass der Papst für die mit der Seelsorge beauftragten Pfarrer die genaue explicite Kenntnis des Nicäno-Konstantinopolitanums und Athanasianums

fordert. Wo bleibt nämlich das Apostolikum? Wenn die niederen Kleriker ihr Wissen vermehren wollen, so wird es sich doch also um die explicite Kenntnis jener beiden erstgenannten Symbole handeln, welche bei den Seelsorgepfarrern vorausgesetzt wird; andererseits soll für die armen Messpriester dasselbe Wissen, wie es die einfachen Laien besitzen, ausreichend sein, nur etwa von der Transsubstantiation sollen jene etwas mehr wissen. Und wiederum nicht bloss für die Einfältigen unter den Laien, sondern vielleicht für alle soll der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung genügen, wenn sie nur alle anderen Artikel implicite glauben. Dieses Minimum würde also auch für die niederen Kleriker ausreichen. Aber sind diese wirklich auf völlige Ignoranz in allen Artikeln des Apostolikums zu taxieren? Haben nicht auch Laien wenigstens von etlichen Artikeln desselben Kenntnis gehabt? Hier bleibt eine Lücke in den Ausführungen des Papstes, wenn wir ihm nicht unterschieben wollen, dass er die Kenntnis der Artikel des Apostolikums für jene armen Messpriester und auch für gewisse Laienkreise vorausgesetzt habe. Es ist erklärlich, dass diese ohne Berücksichtigung des Apostolikums über den Umfang der fides implicita getroffene Entscheidung des Papstes den folgenden Schultheologen zu lax erschien. Wenn sie auch den Namen des Papstes nicht nennen, so haben sie seine Entscheidung wohl ebensogut gekannt, wie die Kanonisten, welche dieselbe — zum Teil unter Widerspruch — wiederholt haben. Wenigstens wird auch bei den Theologen die Frage, ob der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung neben der fides implicita ausreichend sei, immer wieder erörtert. Dem Nominalismus blieb es vorbehalten, das von den Schultheologen gegenüber einer ihnen zu weit gehenden Privilegierung der fides implicita gebaute Wehr niederzureissen. Ritschl konstatiert also mit Recht, dass durch das Mittelalter hindurch sich zwei Reihen von Beurteilung der fides implicita verfolgen lassen, welche sich gegenseitig ausschliessen, f. i. S. 12.

Bezüglich der Schultheologen des 13. Jahrhunderts Alexander von Hales, Albert d. Gr. und Bonaventura hat sich Ritschl auf das Zeugnis des Jesuiten Gregor von Valentia verlassen, dass dieselben im wesentlichen mit Thomas von Aquino übereinstimmen. Dieses Zeugnis ist zwar wenig anfechtbar. Um die geschichtliche Weiterentwicklung der Lehre von der fides

implicita genau zu verfolgen, empfiehlt es sich jedoch, auch auf die Erörterungen jener Theologen einzugehen.

Der Franziskaner Alexander von Hales († 1245) wirft in seiner Summa theologica III, qu. 82, membr. 3, art. 1 und 2 die beiden Fragen auf, ob es zum Seligwerden ausreiche, wenn man auch nicht an den Mittler glaube, und ob man zu jeder Zeit das, was wir jetzt in betreff des Mittlers glauben, habe glauben müssen. Was die erstere Frage anlangt, so macht ihm Hebr. 11,6 sichtliche Schwierigkeit. Warum hat Paulus diese beiden Bestimmungen gesetzt, und haben sie je einmal genügt? Zur Zeit der lex gratiae sicher nicht, sondern da ist alles zu glauben, was in den Symbolen enthalten ist. Dagegen bestand nach dem Sündenfalle unter dem Naturgesetze keine geschriebene Vorschrift, an den Mittler oder Erlöser zu glauben; also genügte für diese Zeit das von dem Apostel geforderte Glaubensmass. Aber Alexander hat doch diese letztere Ansicht, die er mit Hugo Viktorinus teilt, nicht festgehalten; er zuerst hat das nach Hebr. 11, 6 bemessene Glaubensquantum als für die Zeit vor dem Sündenfalle zu Recht bestehend erklärt; denn vor Adams Sünde war die Erlösung, also auch der Glaube an den Mittler nicht notwendig; mithin war dieser Glaube nicht immer zur Seligkeit erforderlich. Unter dem Naturgesetz aber diktierte die Vernunft das Gebot, an einen Mittler zu glauben. Der Glaube an eine Erlösung war ihr nämlich insofern eingegeben, als sie einerseits gewiss sein konnte, dass die menschliche Natur generaliter gefallen sei, andererseits es der höchsten Güte zutrauen konnte, dass sie die vernunftbegabte menschliche Natur nicht gänzlich zugrunde gehen lassen würde. Alexander trifft dementsprechend eine vierfache Unterscheidung: 1. vor dem Sündenfalle war der Glaube an den Schöpfer, an sein Dasein, wie an seine Vergeltung notwendig, 2. nach dem Sündenfalle der Glaube an den Schöpfer und gemäss Ap.-Gesch. 4, 12 an den Mittler; 3. unter dem Gesetze wurde die Sendung der Person des Mittlers verkündigt, aber noch nicht, ob derselbe Mensch, Gott oder Engel sein werde; 4. zur Zeit der Gnade ist der Modus der Erlösung und die Beschaffenheit der Person des Mittlers bekannt. Von hier aus zurückblickend sieht Alexander in Hebr. 11, 6 die Prinzipalsätze des Glaubens angegeben, auf welche alle Artikel zurückzuführen sind, und von deren uns näher liegendem Verständnisse wir zur Erkenntnis der ewigen Dinge weitergeleitet werden. Mit jener vierfachen

Unterscheidung ist für ihn auch die Frage beantwortet, ob man bezüglich des Mittlers immer habe das glauben müssen, was wir jetzt glauben, oder ob für die Alten der Glaube an Christi Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft, oder, wie andere meinen, neben dem Glauben an die Trinität auch der an die menschliche Geburt des Sohnes Gottes und an sein Gericht genügt habe. Was Alexander hierbei vom Glauben des Cornelius sagt, ist wörtlich aus Wilhelm von Auxerre abgeschrieben. — In membr. 4, a. 1 wird sodann die Frage nach dem Glauben der alttestamentlichen simplices verhandelt, welchen das Geheimnis der Inkarnation nicht, wie einem Abraham und Moses, offenbart war. Ihnen entsprechend finden sich auch in der Kirche „aliqui simplices, qui articulos fidei distinguere nesciunt". Für die Verpflichtung auch der Einfältigen, alle Artikel zu glauben, wird auf die analoge Forderung, das ganze Gesetz zu erfüllen, Gal. 5, 3, verwiesen. Auch der schon bei Wilhelm von Auxerre erwähnte sextarius olei, Lev. 14, 10, erscheint wieder als Repräsentant für das notwendige Vollmass des Glaubens. Wie ich ferner Gott nicht lieben kann, ohne auch den Nächsten zu lieben, so könne man auch nicht ein Glaubensobjekt ohne das andere glauben. Endlich komme die Einheit des Glaubenshabitus von der Einheit des Glaubensobjektes, der una veritas her, welche die connexio et conjunctio omnium articulorum sei. Man könne also nicht an einen Artikel glauben, ohne an alle zu glauben. Dagegen wird nun die Augustinische Definition ins Feld geführt, dass Glauben = cogitare cum assensione sei. Man könne aber der Wahrheit eines Artikels zustimmen, ohne der eines anderen zuzustimmen. Die vorchristlichen simplices hatten keine Idee von der Inkarnation des Erlösers, daher haben sie dieselbe auch nicht geglaubt. Den Ausgleich zwischen diesem Für und Wider findet Alexander in der Unterscheidung zwischen credere explicite vel implicite, distincte vel indistincte. Und zwar ist der Glaube der Einfältigen in zweifacher Hinsicht ein eingewickelter zu nennen: 1. in Hinsicht auf das Glaubensobjekt; denn wer einen Artikel glaubt, glaubt damit zugleich alles, was in ihm enthalten ist. So haben — wie unter Berufung auf Hugo angeführt wird — die vorchristlichen simplices, welche an eine Auferstehung glaubten, damit zugleich auch alles, worin die Erlösung bestand, implicite geglaubt, obwohl sie die entsprechende Erkenntnis nicht besassen. — 2. in Hinsicht auf die Mitgläubigen,

welche eine explicite Glaubenskenntnis besitzen. Im wörtlichen Anschlusse an Hugo wird behauptet, dass die vorchristlichen simplices den Glauben an Christi Geburt, Leiden und Himmelfahrt verissime gehabt haben, „quia credentibus et scientibus hoc fide et devotione sub spe et exspectatione ejusdem redemptionis adhaeserunt, quamvis modum redemptionis similiter non cogitaverint." Alexander gesteht also zu, dass kein Artikel ohne den andern geglaubt werden kann, aber der eine wird eben explicite, andere werden implicite geglaubt. Dagegen wird die Analogie der Forderung, alle Gebote zu erfüllen, im Hinblicke auf die alttestamentlichen simplices bestritten, da für diese wohl die Gebote, aber nicht die Glaubensgegenstände vollständig vorhanden waren, diese letzteren sich vielmehr zum Teil erst in der Zukunft realisierten und erst durch wachsende Erleuchtung verständlich wurden. Dass jene Analogie für die gegenwärtigen simplices sehr wohl zu Recht bestehen könnte, da ja jetzt alle Glaubensobjekte offenbart sind, hat Alexander nicht beachtet. Er konstatiert weiterhin, dass das Mass des Glaubens bei allen das gleiche sei, „quantum ad habitum credendi seu quantum ad credere in universali omnes articulos et nullum discredendi, quamvis inaequalis sit ad actum credendi, qui attenditur quantum ad cognitionem et devotionem credendi seu quantum ad credere in ratione propria". Hier wird also zum ersten Male zwischen dem Glauben als Habitus und als Akt unterschieden. Sofern der Glaube Habitus, Beschaffenheit, Zustand des Menschen ist, ist er darauf gerichtet, alle Glaubensartikel in universali für wahr zu halten. Der Glaube als Habitus deckt sich also mit der fides implicita. Die einzelnen Glaubensakte dagegen richten sich auf die einzelnen bestimmten Glaubensartikel; da nun aber die Erkenntnis derselben von der geistigen Fassungskraft abhängt, so ist das Quantum der Glaubensakte nicht bei allen das gleiche. Die Augustinische Definition, dass Glauben ein Denken mit Zustimmung sei, wird demnach auf den Begriff der fides implicita nicht anwendbar sein: „quia credere pertinet ad fidem explicitam et implicitam communiter, cogitare vero ad fidem explicitam et distinctam. Praeterea credere potest esse in habitu vel actu, cogitare vero est solum in actu." Diese Gedankenreihen des Doctor irrefragabilis erhalten aber eine eigentümliche Ergänzung, indem er — nicht erst Duns Scotus, wie Ritschl, f. i. S. 20 annimmt — zwischen einer fides infusa und einer fides acquisita unter-

scheidet. Unter Berufung auf Johannes Damascenus, de fide orth. IV, 10[1] wird festgestellt: „est fides ex auditu acquisita sive testimonio scripturarum, et est fides gratuita infusa a deo ad assentiendum primae veritati propter se", vgl. III, qu. 78, m. 2. Die erstere fides, welche aus dem Zeugnisse der Schrift und aus vernünftiger Erwägung gewonnen wird, reicht zur Seligkeit nicht aus, „secunda vero infunditur ex superna illuminatione et haec est fides salutaris et donum gratiae". Jene verhält sich zu dieser wie ein vorläufiger Entwurf zu seiner Ausführung, sie disponiert die Seele zur Aufnahme des Lichtes, durch welches sie der prima veritas, d. i. Gott, um ihrer selbst willen zustimmt, aber das ist eben nur eine natürliche, keine durch die Gnade bewirkte Disposition. Die fides acquisita ist die Nadel, welche den Faden einführt; sobald sie dies getan hat, ist sie selbst überflüssig geworden: „tum ratio cessat humana, quoniam ei non innititur fides introducta.... Aliud nempe est credere ex testimoniis, aliud credere testimonia. Dico, quod fide suasa creditur ex testimoniis, sed fide infusa creduntur testimonia, quia sunt vera, et hoc secundo modo fides testimoniorum est necessaria saluti, non primo modo". Dieser von Gott eingegossene Glaube, welcher sich allein auf die göttliche Autorität stützt und um dieser willen die Zeugnisse der Schrift für wahr hält, zeigt eine unleugbare Verwandtschaft mit der fides implicita, welche als Habitus alle Glaubensartikel in universali glaubt. Die Kombinierung beider Begriffe ist zwar von Alexander nicht vollzogen worden; aber es ist wertvoll, darauf hinzuweisen, dass beide schon bei ihm nebeneinander herlaufen. Die Minderwertung der fides acquisita ist nur daraus erklärlich, dass dem Zeugnisse der Schrift an und für sich doch nur die Glaubwürdigkeit, welche eine menschliche Autorität verdient, vindiziert wird. Ist die fides infusa, die sich auf keine menschliche Autorität mehr stützt, nimmt mit dem Glauben

1) *Ἡ μέντοι πίστις διπλῆ ἐστιν· ἔστι γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Rom. 10, 17) *Ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν, πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Αὕτη δὲ τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἔργῳ πιστεύουσα, εὐσεβοῦσα καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τοῦ ἀνακαινίσαντος ἡμᾶς... Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1), *ἡ ἀδίστακτος καὶ ἀδιάκριτος ἐλπὶς τῶν τε ὑπὸ θεοῦ ἐπηγγελμένων, καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῶν ἐπιτυγίας. Ἡ μὲν οὖν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶν, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.* Der lat. Text bei Alexander ist stark verkürzt.

an die prima veritas auch jene Zeugnisse als göttliche Wahrheit an. Hätte Alexander die Kombination zwischen fides infusa und implicita vollzogen, so hätte man erwarten dürfen, dass er der letzteren einen weiten Spielraum gewährt haben würde. Er hat aber, wie wir sahen, die Lehre von der fides implicita überhaupt nur für die vorchristlichen Gläubigen in Ansatz gebracht, ihre praktischen Konsequenzen für die gegenwärtigen simplices hingegen nicht gezogen.

Albert d. Gr. (1193—1280) betont in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, l. 3, dist. 25, a. 1 in Anlehnung an Hugo Viktorinus auf das nachdrücklichste, dass der Glaube nicht in se, sondern allein in parte credentis zu wachsen vermöge. Was Hugo über den profectus fidei sage, gelte also weit mehr von dem profectus fidelis in fide, als von dem profectus fidei in fideli. Der subjektive Glaube kann sowohl nach Seiten des Intellekts, wie des Affekts wachsen, nach Seiten des Intellekts durch erleuchtende Offenbarung, durch auseinandersetzende Belehrung, durch Realisierung des Geglaubten, wie durch das Forschen nach Wahrheit, nach Seiten des Affekts, indem er von Sünden gereinigt, von den Phantasmen natürlicher Vernunftgründe ferngehalten wird und Standhaftigkeit zum Bekenntnis und Martyrium verleiht. Aber ein Wachstum der Glaubensartikel, deren Anzahl nicht von einem Menschen, sondern von der prima veritas bestimmt ist, findet nicht statt.

Zusatz. Die Zählung von 12 Glaubensartikeln nach der Zwölfzahl der das Symbolum komponierenden Apostel geht bekanntlich auf die Notiz bei Rufinus († 410), Expositio in symb. app.: „quod sentiebat unusquisque componunt", die Verteilung der einzelnen Sätze an die einzelnen Apostel auf die lange dem Augustinus zugeschriebene Schrift: „De temporibus sermones" zurück. Diese Verteilung ist aber in der Folgezeit mannigfachen Schwankungen unterworfen, wie nebenstehende Aufstellung ergibt.

Aber neben dieser Zwölfzahl von Artikeln, für welche die 12 Steine, welche Josua durch 12 Männer im Jordan aufrichten lässt, Jos. 4., und die 12 Rinder, welche das „eherne Meer" im Tempel tragen, 1 Könige 7, 23 ff., typisch sind, nimmt man auch, entsprechend den 7 Leuchtern und 7 Sternen, welche Offbg. 1 als Attribute des Menschensohnes erscheinen, eine Vierzehnzahl von Artikeln an. Es ist unrichtig, wenn Ritschl,

f. i. S. 15 sagt, dass bei dieser Zählung von 2 Gruppen von je 7 Artikeln über den Wortlaut der 12 Sätze hinaus durch Kombination sowohl der Artikel von der Dreieinigkeit als auch der von der Menschwerdung des göttlichen Wortes oder von den 2 Naturen in Christus nachgewiesen werde. Das Glaubensbekenntnis wird vielmehr, statt in 12, in 14 Sätze zerlegt, von denen 7 das Geheimnis der Gottheit, die Trinität, und 7 das Geheimnis der Inkarnation betreffen.[1] Gegenstände,

	De tempp. sermones	Alex., Thom., Duns und Biel	Alb. Magn. und Richard de Mediavilla
Credo in deum, patrem omnipotentem, creat. coeli et terrae.	Petrus Johannes	Petrus	Petrus
Credo et — nostrum,	Jacobus	Johannes	Andreas
qui conceptus — virgine,	Andreas	Jacobus	Johannes
passus — sepultus,	Philippus	Andreas	Jacobus
descendit ad inferna, tertia — mortuis,	Thomas	Philippus Thomas	Thomas
ascendit — omnipotentis,	Barthol.	Barthol.	Jac. Alph.
inde venturus — mortuos.	Matth.	Matth.	Philippus
Credo et — sanctum,	Jac. Alph.	Jac. Alph.	Barthol.
sanctam eccl. cath.,			Matth.
sanctorum commun.,	Simon Zel.	Simon Zel.	
remissionem peccat.,		Jud. Jacobi	Simon Zel.
carnis resurrectionem,	Jud. Jacobi	Matthias	Judas Jac.
vitam aeternam.	Matthias	oder Thomas	Matthias.

auf welche der Glaube sich bezieht, sind nämlich nach Thomas, Summa theol. II, 2, qu. 1, a. 8 diejenigen, deren Schauung wir im ewigen Leben geniessen werden (das Geheimnis der Gottheit, der Trinität), und diejenigen, durch welche wir zum ewigen Leben geführt werden (das Geheimnis der Menschheit Christi, durch welchen wir nach Römer 5, 2 Zugang zur Herrlichkeit der Söhne Gottes haben). Zur ersten Gruppe werden nach fast[2] durchweg übereinstimmender Zählung von den Scholastikern gerechnet:

1) Alexander von Hales und Thomas: 7 de divinitate, 7 de humanitate; Richard von Mediavilla: 7 de deo non ratione humanae naturae, 7 ratione humanae naturae sibi unitae; Duns: 7 de deo tantum, 7 de deo ratione naturae assumptae; Biel: 7 de deo secundum naturam propriam, i. e. divinam, 7 secundum naturam assumptam.

2) Nur Duns kennt noch eine andere Zählung, welche Art. 1 und 5

1. Credo in deum,	unitas divina oder essentiae,
2. patrem omnip.,	trinitas divina oder trinitas personarum,
3. in Ies. Chr. — nostrum,	
4. in Spiritum sanctum,	
5. creatorem coeli et terrae,	opera divinitatis propria oder operationes dei: creatio — recreatio (gratificatio, sanctificatio) — beatificatio (glorificatio)).
6. sanctam eccl. -- peccatorum,	
7. resurrectionem—aeternam.	

Zur zweiten Gruppe gehören:

1. Qui conceptus — sancto,	incarnatio (conceptio),
2. natus — virgine,	nativitas,
3. passus — sepultus,	passio,
4. descendit ad inferna,	descensus,
5. tertia die — mortuis,	resurrectio,
6. ascendit — omnipotentis,	ascensio,
7. inde venturus—mortuos.	adventus ad judicium.

Thomas registriert noch eine andere Zählung von 2×6 Artikeln (II, 2, qu. 1, a. 8): de divinitate: 1. unitas, 2. trinitas, 3. creatio, 4. sanctificatio, 5. resurrectio carnis, 6. gloria animae; de humanitate: 1. conceptio et nativitas, 2. passio, mors, sepultura, 3. descensus, 4. resurrectio, 5. ascensio, 6. adventus. — Interessant ist, dass Albert d. Gr. die Vierzehnteilung nicht an das Apostolikum, sondern an das Nicänum anschliesst, lib. 3, dist. 24, a. 6: 1. Credo in unum deum; 2. patrem — invisibilium; 3. et in unum — facta sunt; 4. et in spiritum — prophetas; 5. et unam — peccatorum; 6. expecto — mortuorum; 7. et vitam — saeculi; — 1. Qui propter — virgine; 2. et homo factus est; 3. crucifixus — sepultus est; 4. et resurrexit — scripturas; 5. ?; 6. ascendit — patris; 7. et iterum etc. Dabei wird nun bemerkt, dass 2 Artikel nur implicite im Nicänum enthalten sind. Einmal nämlich finde sich das „natus ex Maria virgine" nicht, das „incarnatus est etc." beziehe sich doch nur auf die nativitas in, nicht ex utero. Albert will schliesslich das erstere in dem „et homo factus est" wiederfinden. Zum anderen bleibt der Descensus im Nicänum unerwähnt. Albert verweist aber auf eine Notiz Papst Innocenz' III. (nach Alexander v. Hales, S. P. III, qu. 69, m. 5, a. 2 in einem Briefe an einen Erzbischof), wonach der

verbindet und Art. 7 teilt; Hebr. 11, 3 erfordere jedoch für die Schöpfung einen besonderen Artikel anzusetzen.

Artikel vom Descensus im Nicänum nur deshalb implicite gesetzt worden sei, weil damals der Irrtum im Volke floriert habe, Christus sei aus der Unterwelt nicht zurückgekehrt und habe sich auch nach Psalm 88, 6 unter den Toten nicht frei bewegt: „et ideo placuit patribus, quasi exsufflare illam haeresim per hoc, quod de hoc tacerent et includerent in resurrectione", denn wenn er auferstand, musste auch seine Seele aus der Unterwelt zurückkehren, wie der Leichnam aus dem Grabe. Dieser Erklärungsversuch des Papstes ist ausserordentlich charakteristisch. Der päpstliche Verteidiger der fides implicita findet es unbedenklich, dass die Väter von Nicäa aus Opportunitätsrücksichten einen Glaubensartikel verschweigen, um der an ihm haftenden häretischen Anschauung den Boden zu entziehen. Die Lehre von der fides implicita deckt für ihn auch dieses Verfahren, welches selbstverständlich auch bei anderen Glaubensartikeln ebensogut zur Anwendung gebracht werden könnte. Andere berufen sich, um die Auslassung der Descensus im Nicänum zu erklären, wie Albert weiter bemerkt, auf Papst Gregor d. Gr. Nach dessen Ansicht sei es nämlich damals noch zweifelhaft gewesen, ob der Descensus ein selbständiger Glaubensartikel sei, da ja der Täufer Zweifel gehegt habe, ob Christus selbst in den Hades hinabsteigen, oder einen anderen mit der Herausführung der Seelen der Heiligen beauftragen werde. Albert hält diese Begründung für unsicher. Wenn das Apostolikum mit dem Descensusartikel von den Aposteln selbst herrühren soll, ist es allerdings unverständlich, dass zu Nicäa dieser Artikel noch nicht festgestanden haben sollte. Die Bemerkung Anselms, dass das Nicänum den Glauben nicht vollständig enthalte, will Albert dahin verstanden wissen, dass es denselben non sufficienter explicite, licet implicite enthalte. —

Ist nun, wie Albert behauptet, die Vierzehnzahl der Glaubensartikel die von Gott selbst festgesetzte, so kann der implicite wie der explicite Glaube sich nur auf eben diese Anzahl beziehen. „Implicita fides est de tot, de quot est explicita, quia implicatio vel explicatio sunt de parte nostra et non de parte articulorum" (vgl. hierzu das bei Wilhelm von Auxerre S. 62 Gesagte). Auch der Glaube der Alten und der unsrige unterscheiden sich also nur per implicitum et explicitum, nicht nach der Zahl der Artikel. Wenn also auch einem der Alten das Leiden Christi nicht ausdrücklich bekannt geworden war, so bestand doch schon damals dieser

Artikel und wurde von dem Betreffenden implicite geglaubt, wenn er nur irgend einen beliebigen Modus der Erlösung als zukünftig glaubte. Gewachsen ist nur die Enthüllung und Explanation der Artikel (l. 3, dist. 25, a. 1). Auf die Frage, ob jemals der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung genügt habe, erklärt Albert, dass es von Anfang des Sündenstandes an kein Heil aus Gnaden ausser durch den Glauben an den Mittler gegeben habe. Aber man kann hierbei den Mittler ganz im allgemeinen in Betracht ziehen, oder auch die besonderen Mysterien, durch welche er die Vermittelung vollzieht. Im Anschlusse an Hugo Viktorinus hält Albert alle Vorchristlichen nur universaliter an den Mittler zu glauben für verpflichtet, in particulari nur diejenigen, welche eine Offenbarung darüber empfangen haben, und andere, welche von solchen unterrichtet sind, vorausgesetzt, dass sie diese Belehrung haben verstehen können. Im Stande der Unschuld habe Adam zwar eine klarere Kenntnis von der Gottheit und dem ewigen Unterschiede der göttlichen Personen gehabt als wir (also trotz der erst jetzt vollendeten Offenbarung!), aber nicht von der durch Christum bewirkten Versöhnung. Hatte Alexander von Hales den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung für den Stand der Unschuld als genügend erachtet, so erklärt Albert, dass ein Glaube an Gottes Dasein so schlechthin im allgemeinen unzureichend sei, denn das Dasein Gottes werde schon durch die natürliche Erkenntnis erforscht. Es sei vielmehr ein Glaube an das Dasein Gottes erforderlich, wie es durch gewisse von der Offenbarung festgelegte Artikel bestimmt sei. Treffend ist die Bemerkung, dass an Gottes Dasein in universali simpliciter zu glauben nicht hinreichend sein würde, um irgendwelche Zweckbeziehung des Glaubens auf ihn aufzuweisen. „„Quia enim est" non movet ad aliquid, quia non movet cognitio in universali, sed in particulari distinctio, cujus cognoscitur proprietas." Was aber für Adam genügte, genügt noch nicht für den, welcher weiss, dass er in Sünde ist und durch sich selbst nicht geheilt werden kann (a. 2). Seit diese Krankheit bestand, war zu ihrer Heilung auch ihre Erkenntnis notwendig. Gegenüber dem Einwande, dass es im Stande nach dem Sündenfalle keine Prophetie oder Offenbarung gegeben und es also genügt habe, allein das zu glauben, was die Natur diktierte, beruft sich Albert mit Hugo darauf, dass die Anzeichen der durch das Opfer Christi erfolgten Heilung schon von Anfang der Welt,

schon durch das Opfer Abels anfingen offenbart zu werden. Er erklärt es im Hinblicke auf die alle in gleicher Weise umfassende, gütige Vorsehung Gottes für unmöglich, dass ein Mensch, der, was an ihm lag, zu seiner Vorbereitung geleistet habe, nicht eine Offenbarung von Gott, eine Belehrung durch einen inspirierten Menschen oder ein Zeichen, das auf den Mittler hinweist, empfangen haben sollte (art. 2). So ist für den Stand nach dem Sündenfalle ein, wenn auch nicht spezifizierter, so doch impliciter Glaube an Christi Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft zu fordern, insofern man doch glauben musste, dass der Mittler erscheinen, das Werk der Erlösung vollbringen, die verlorene Seligkeit wiederherstellen und die Verächter so grossen Heiles bestrafen werde. Zu einem spezifizierten Glauben sind nur diejenigen verpflichtet, welche über die spezielle Art der Erlösung eine Offenbarung, und die, welche von solchen Belehrung empfangen haben (art. 5). Die Frage, ob der Täufer am Descensus Christi gezweifelt habe, wird von Albert verneint. Die Antwort Jesu gehe auch garnicht dahin, ob er oder ein anderer in die Unterwelt hinabsteigen werde, sondern er gebe den Jüngern die Beweise seiner Gottheit. Wie Johannes wirklich zu Jesus stand, zeige Ev. Joh. 3. Um Gregor d. Gr. gegen den Vorwurf manichäischer Ketzerei zu schützen, wird ihm die Meinung untergeschoben, der Täufer habe nur um seiner Schüler willen an der Art des Descensus, nicht an diesem selbst, Zweifel ausgesprochen. Die Schüler, welche er mit seiner Frage zu Jesus schickte, sollten durch dessen Anblick überwältigt und zu seinen Jüngern gemacht werden. — Den Glauben des Cornelius betreffend nimmt Albert eine eigenartige Stellung ein. Cornelius habe die fides explicita besessen, es hätte indessen die implicita für ihn genügt, da er ja nicht zu den majores im Reiche der Offenbarung gehörte, sondern nur seine amtliche Berufsstellung eine höhere war. Nicht also, um ihm den Artikel von der Inkarnation zu explizieren, sondern um ihm eine Zeitbestimmung darüber mitzuteilen, wurde Petrus zu ihm gesandt. Er sollte nur darüber verständigt werden, dass der als zukünftig Erwartete gekommen sei (art. 7. 8).

Unter den von Albert für die fides implicita angegebenen Argumenten steht an erster Stelle: wir werden zu ihr per auctoritatem verpflichtet. Denn der Mensch sei sonst doch nicht gehalten, das zu glauben, was ihm auf keine Weise zum Ver-

ständnis gekommen sei. Was aber nur Gott allein bekannt sei, wovon auch die Engel kein Wissen haben, Eph. 3, 9 f., brauche der Mensch nicht explicite zu wissen. Die Brocken, welche die Jünger sammeln sollen, sind nach der Glosse zu Joh. 6, 12 die „sacra mysteria, quae communis populus capere non potest". Also sei nicht jeder verpflichtet, die Artikel explicite zu glauben. Auch bei wissenschaftlichen Beweisführungen, wissen wir oft etwas implicite in universali, was in particulari zweifelhaft ist. Wir wissen in universali, dass die drei Winkel des Dreiecks = 2 R sind; aber ich kann zweifeln, ob das auch bei diesem hölzernen Dreieck der Fall ist (!). Wieviel mehr kann das auf dem Gebiete des Glaubens geschehen, welches gänzlich suprarational ist. Wenn die Glaubensartikel zur fides explicita verpflichteten, so wären schon viele verdammt worden und würden heute noch verdammt, welche sie nicht zu unterscheiden wissen. Auch würde dann noch vieles andere Glauben fordern, was nicht zu den Glaubensartikeln zählt, aber doch in abgeleiteter Weise gläubig anzunehmen ist, so Hebr. 11, 3. 23. 31.

Die Einwürfe g e g e n die fides implicita werden demgemäss Punkt für Punkt von Albert widerlegt. Sagt man mit Boëtius: etwas Böses könne nur vermieden werden, wenn man es erkannt hat; jeder solle aber den Unglauben gegen jeden Glaubensartikel vermeiden, also müsse jeder explicite glauben, so verweist Albert auf die doppelte Erkenntnis, die es gibt, die explicite und die implicite. Es sei kein Bedürfnis, alles Böse in particulari zu kennen. Bin ich ungewiss, wenn eine neue Glaubenslehre mir proponiert wird, so gehe ich zu dem Wissenden, dem Priester, und nach seinem Urteil glaube ich, oder glaube ich nicht. — Das uns schon von Alexander von Hales bekannte Argument aus Gal. 5, dass der Mensch, wie ein Schuldner des ganzen Gesetzes, so auch ein Schuldner sämtlicher Glaubensartikel sei, wird ebenso wie das uns gleichfalls bekannte, aus Lev. 14 (sextarius leprosi) geschöpfte, damit widerlegt, dass der Mensch ein Schuldner des gesamten Glaubens implicite sei und das Mass des Glaubens dadurch erfüllt werde, dass man keinen einzigen Artikel missglaube. — Wendet man ein: wenn es ausreichte, an Gott, den Allmächtigen und den Vergelter, auf irgend eine Weise zu glauben, dann hätten auch alle Philosophen und viele Ketzer fides explicita gehabt, so antwortet Albert, dass die Philosophen und Ketzer nicht implicite geglaubt haben, denn implicite glauben heisse ja, keinen Artikel miss-

glauben. — Wenn die Glosse zu Deut. 27,8 sagt, dass die Steine, auf welche Moses klar und deutlich das Gesetz schreiben soll, die Laien bedeuten, diese also gehalten scheinen, die Glaubensartikel lucide et distincte zu glauben, so billigt Albert allerdings, dass ihnen die Glaubensartikel oft und klar auseinandergesetzt werden, aber das kann auch eben nur jetzt, in der Zeit der Gnade, geschehen; vor Christi Ankunft war es nur schattenhaft und bildlich möglich. Allein auch jetzt sind die, welche einen stumpfen Sinn haben, nicht verpflichtet, die Artikel so explicite zu verstehen, wie sie ihnen ausgelegt werden; denn sie fassen sie ja nur nach ihrer Fähigkeit, nicht nach dem Willen des Erklärenden auf. Kommt auch nach Römer 10 der Glaube aus dem Hören, so versteht doch der Einfältige, wenn er auch den Wortlaut genau mit dem Gehör aufnimmt, das Gehörte nur sub involuto et non distincte. — Weist man darauf hin, dass ja auch Laien über die dunkelsten Glaubensartikel examiniert und, wenn sie irren, für Ketzer erachtet werden, so entgegnet Albert, dass die Laien nicht deshalb zu Ketzern werden, weil sie gewisse Artikel nicht genau anzugeben wissen, sondern weil sie ihnen bei der Explikation hartnäckig widersprechen. Das könnte nicht geschehen, wenn sie nicht schon den Unglauben gegen den Artikel von den Häretikern her in sich aufgenommen hätten. Sollten sie deshalb verbrannt werden, weil sie die Artikel nicht genau anzugeben oder zu explizieren wissen, so müssten auch die Inquisitoren selbst verbrannt werden, weil auch sie vieles nicht richtig wissen (!). — Von ganz besonderem Interesse ist die Stellung Alberts in der Frage, welche die beiden Innocenze bezüglich der Zustimmung zu ketzerischer Predigt aufgeworfen haben. Eine einfältige alte Frau hegt fromme Ehrfurcht gegen ihren Seelsorger, von dem sie nichts Schlechtes weiss. Nun hört sie aus seinem Munde eine Ketzerei und glaubt sie, weil sie meint, was jener sagt, müsse geglaubt werden. Ist sie verdammt, wenn sie in solchem Stande stirbt? Muss sie verbrannt werden, wenn sie bei solchem ketzerischen Glauben ertappt wird? Es scheint: nein!, weil die Unwissenheit sie ganz und gar entschuldigt. Bejaht man jene beiden Fragen, so ist sie also verpflichtet, auch unbelehrt von einem anderen, alle Artikel explicite zu wissen; denn, wenn sie belehrt werden muss, ziemt es sich doch, dass sie von ihrem eigenen Seelsorger belehrt wird. Albert gibt zu, dass die Doktoren zweifelhaft antworten. Nur

darin stimmen sie überein, dass man eine Todsünde begeht, wenn man einen Artikel beharrlich missglaubt. Hegt die alte Frau aber bezüglich des Gehörten Zweifel und ist sie bereit, sich zu korrigieren, so sagen jene Lehrer, dass es nur eine tentatio humana sei. Nun aber spalten sich die Meinungen: a) einige sagen: wenn die alte Frau nur, soweit sie es vermag, anhaltend fromme Werke tut, so wird Gott sie dahin erleuchten, dass jenem Priester in solcher ketzerischen Lehre nicht zu glauben sei. Tut sie aber nicht, was sie kann, dann ist sie selbst an ihrer Blindheit schuld. — Ist es nun schon psychologisch wenig wahrscheinlich, dass ein einfältiges Mütterlein, das auf seinen Priester schwört, plötzlich kritische Veranlagung zeigen sollte, so ist es noch weniger theologisch begründet, dass dasselbe durch fortgesetzte Übung frommer Werke einer göttlichen Erleuchtung über den ketzerischen Charakter jener priesterlichen Äusserung teilhaftig werden sollte. Auch Albert hat das empfunden. Er neigt sich daher der von anderen vertretenen Ansicht zu: b) wenn es sich um einen apertus articulus handelt, qui in ecclesia solennizatur, der in der Kirche an Festtagen feierlich verkündet wird, dann muss die alte Frau bei anderen forschen, ob das Vorgetragene die gemeinsame Ansicht ist, „quia fides non est unius, sed communis", und dann kann sie Belehrung finden. Handelt es sich aber um einen articulus occultus, z. B. ob fornicatio Sünde sei, oder ob der Leib Christi im Altarsakrament nicht vorhanden sei, sondern nur durch Zeichen angedeutet werde, so darf die alte Frau das, was über ihre Fassungskraft geht, nur unter der Bedingung annehmen, dass dies der Glaube der gesamten Kirche sei, et debet remanere in fide implicita, besonders wenn es sich um die Frage nach dem Leibe Christi handelt, während bei der fornicatio ihr schon die Schimpflichkeit des Aktes zeigt, dass er eine Todsünde ist. Es ist zu beachten, dass hier eine sittliche Vorschrift, die mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in der Schrift enthalten ist, nur, weil sie nicht in den Glaubensartikeln steht, zugleich mit der Transsubstantiationslehre zu den articuli occulti gerechnet wird. — Endlich wenn die Verfechter der fides explicita sagen, wie zu der Liebe zu Gott und zum Nächsten die deutliche Erkenntnis beider gehöre, so gehöre auch zum Glauben das distinkte Wissen der Artikel —, so leugnet Albert diese Ähnlichkeit zwischen Glauben und Liebe, denn diese frage nicht nach Gründen, sondern nur nach ihrem

Objekt, „et non distinguit, quia non diligit proximum nisi materialiter". Der Glaube aber sei immer mit einer gewissen Erkenntnis und einem gewissen Verständnis verbunden, und das besitzen nicht alle in ausreichendem Masse. Die Beweisführung Alberts ist wenig glücklich. Es ist charakteristisch, dass er nur die Liebe zum Nächsten in Betracht zieht. Ist eine Liebe zu Gott denkbar ohne Erkenntnis Gottes? Und gibt es wahre Liebe zum Nächsten ohne Erkenntnis seines Wertes und seiner eigentümlichen Bestimmung? (Vgl. zu diesen Ausführungen artt. 4 und 5.)

Sein abschliessendes Urteil über unsere Frage hat Albert in folgenden Sätzen niedergelegt: Ohne göttliche Offenbarung und Belehrung ist man weder vor noch nach Christi Ankunft verpflichtet, die Artikel explicite zu wissen, sondern nur implicite. Aber die Offenbarung ist immer an die Kirche geschehen. Ihre Vermittler sind die majores, welche die anderen zu unterrichten haben. Allein dieser Unterricht ist jetzt ein anderer wie vor alters. Damals diente die Offenbarung zur Manifestation der Artikel, jetzt zur Exposition derselben, „quia omnes sunt declarati, quos oportet credi".[1] Die Einfältigen sind weder vor noch nach Christi Ankunft zu einem expliciten Wissen verpflichtet, ja auch nicht zu einem impliciten; sie sind es nur insoweit, als sie von den majores belehrt sind und mit ihrem Intellekt die vorgetragene Lehre erfassen können. Die Vorchristlichen waren noch weniger dazu verpflichtet, da ja die damalige Lehre in Schatten gehüllt war, während jetzt die Lehre der Wahrheit aufgedeckt ist (art. 4). Die 4 Punkte: Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi müssen allerdings von den Einfältigen magis explicite geglaubt werden als andere Artikel, weil sie der Gegenstand festlicher Feier sind und häufiger über sie gepredigt wird. Hier genügt also

---

1) Dabei ist allerdings vorbehalten, dass der Papst im Falle dringender Notwendigkeit nach Berufung eines Konzils und Anrufung des heiligen Geistes irgend etwas, was implicite im Apostolikum enthalten ist, auslegen und unter die expliciten Artikel aufnehmen kann. Das hiesse nicht: einen neuen Artikel erfinden, sondern nur den, der schon immer vorhanden war, explizieren (3, 24, 7). — Aber dieser Vorbehalt ist tatsächlich die Aufhebung der Behauptung Alberts, dass jetzt alle Artikel klargelegt sind, welche man glauben muss. Wir weisen noch ausdrücklich darauf hin, dass das Recht zu einer neuen Ausgabe des Symbolums dem Papst schon hier, nicht erst bei Duns Skotus (vgl. Ritschl, f. i. S. 28) vindiziert wird, und auch Albert beruft sich hierbei auf Anselm, de processione Spir. scti.

die fides implicita, wie Albert ausdrücklich bemerkt, nicht. Doch will er sie einem Erwachsenen, der neubekehrt ist, zugestehen. Aber hat dieser wirklich jene vier Punkte nicht einmal im Taufunterricht kennen gelernt? Das würfe doch auf diesen Unterricht ein schlimmes Licht!

Bon aventura, der Schüler des Alexander von Hales (1221—1274), erörtert in seinem Kommentar zu den Sentenzen, III, 25,1 (prächtige Ausgabe vom Kollegium des hlg. Bonaventura, Quaracchi bei Florenz 1887) die Frage, ob das Apostolikum alles, was man zur Seligkeit glauben muss, ausreichend enthalte. Obwohl er die Gegengründe — dass Paulus und Barnabas bei der Abfassung nicht beteiligt gewesen, dass die Glaubenssätze von der Todsünde der Unzucht und des Ehebruchs, wie vom Dasein Gottes fehlen, dass ausser der Allmacht die Eigenschaften Gottes unerwähnt bleiben, dass auch Christus noch mehr getan hat, als von ihm ausgesagt ist, dass es ja noch andere Symbole gebe, die sonst überflüssig sein würden — zu widerlegen bestrebt ist, so kommt er doch zu dem Schlusse, dass das Symbol nur die principia principalia et propria fidei in ausreichender Weise enthalte, es genügt also für das eigentliche und einfache Bekenntnis des Glaubens (qu. 1). Die weitere Frage ist nun, ob es für die Vorchristlichen genügt habe, nur das zu glauben, was sich auf die Gottheit bezieht. Hebr. 11,6 kann ja geglaubt werden, ohne einen der Artikel de humanitate zu glauben. Aber der Apostel will an dieser Stelle garnicht das Ganze, was zur Seligkeit notwendig ist, genau determinieren, sondern er erwähnt den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung nur deshalb vor allem, weil er sowohl für den Stand der Unschuld wie den Stand der gefallenen Natur notwendig war. Sagt man, der Glaube an diese beiden Stücke leite auch genügend zur Liebe und Hoffnung hin, und sei daher ausreichend, so ist das für den Stand der natura lapsa falsch; denn der hoffte nicht recht, der hier hoffte, aus eigenem Verdienste selig zu werden. Wir müssen nicht bloss den Schöpfer und Vergelter, sondern noch mehr den Erlöser lieben. Wirft man ein, dass im A. T. viele ohne Glauben an das Leiden Christi selig geworden sind, und dass man daher ebenso auch ohne Glauben an den Mittler selig werden könne, so lässt dies Bonaventura gegenüber der Forderung von fides explicita gelten. Aber es ist falsch, wenn die fides implicita in Betracht gezogen wird; denn alle, welche gerettet werden sollten, erwarteten den künf-

tigen Erlöser und bildeten ihn in ihren Opfern vor. In verborgener Weise bekannten sie durch die Tat, was sie mit Worten nicht deutlich aussprachen. Ebenso war es auch nicht notwendig, die Inkarnation explicite zu glauben, sondern es genügte zu glauben, dass einer kommen würde, der das Menschengeschlecht zu erlösen imstande wäre, wüsste und willens wäre. Haben auch nach der Glosse zu Jesaia 63,1 und Eph. 3,15 die Engel das Geheimnis der Inkarnation nicht völlig erkannt, so hat doch jeder der Seligen gewusst, dass das Menschengeschlecht erlöst werden musste. Man kann also nur den Schluss ziehen, dass der explicite Glaube an den Mittler nicht notwendig war, sondern dass der implicite ausreichte. Gewiss hat es in jedem Status genügt, das in ihm geltende Gesetz zu erfüllen, gewiss ist keiner verpflichtet, das zu glauben, wovon er weder durch eigene Entdeckung oder durch Belehrung Kenntnis erlangen konnte, aber auch das Naturgesetz konnte, soweit es von der Gnade unterstützt war, etwas von einem Mittler, einem Wiederhersteller aussagen, dessen der Mensch in seiner Schwachheit bedurfte. Immer hat es berühmte Gottesverehrer gegeben, die diesen Gedanken durch ihre Opfer zum Ausdruck brachten. Durch ihr Beispiel konnten die anderen belehrt werden. Wohl gab es damals noch keine Prophetie und deutliche Offenbarung, somit bestand auch nicht die Verpflichtung zur fides explicita. Zweifellos aber besass man eine dem Zeitbedürfnis entsprechende Kenntnis von dem Mittler sowohl durch das Naturgesetz, als durch anderweitige Belehrung, als auch durch göttliche Inspiration, da Gott sich allen, die ihn demütig suchen, darbietet. Dazu kommen für Bonaventura noch folgende Erwägungen: Christus ist das Haupt der ganzen Kirche, der neutestamentlichen, wie der alttestamentlichen. Man kann nur selig werden, wenn man durch den Glauben ein Glied Christi wird. Keiner kann selig werden ohne Vergebung der Erbsünde. Diese Vergebung kann nur erfolgen durch den Glauben oder durch ein Sakrament des Glaubens, welches ein Zeichen des Mittlers selbst ist. Und nur der, welcher recht hofft, kann zur Seligkeit gelangen. Die rechte Hoffnung erwächst aber anch dem Lombarden (d. 26, c. 1) aus der Gnade und aus Verdiensten. Glaubten die Vorchristlichen, ihre eigenen Verdienste genügten, so täuschten sie sich. Glaubten sie aber, dass sie fremder Verdienste zur Seligkeit bedurften, so hatten sie Glauben an den Mittler. Gerade so wie jetzt konnte auch

damals keiner zur Seligkeit gelangen, der nicht auf irgend eine Weise an Christum als den Mittler glaubte. Die damaligen Philosophen hafteten an ihren eigenen Verdiensten und Tugenden, sie sind darum von Christi Gliedern und Verdiensten und somit auch von den Freuden des Paradieses ausgeschlossen. (Diese Beurteilung stammt von Augustin, ep. 164, c. 2, n. 4.) „Ideo autem dico„ aliquo modo", quia fides mediatoris potest haberi dupliciter, videlicet implicite vel explicite: explicite, ut si quis crederet, filium dei assumturum nostram humanitatem, nasciturum de virgine, passurum in cruce, resurrecturum tertia die etc. Et hoc modo explicite credere non erat omnibus opportunum, sed his solum, quibus a deo erat revelatum, sicut sanctissimis patribus. Implicite vero credere est exspectare redemptorem futurum, qualiter autem et quomodo hoc debeat esse, credere secundum quod illi credebant, quibus a domino est revelatum; et hoc quidem erat omnibus opportunum." — (Diese letztere Definition gibt Bonaventura im Anschluss an Hugo Viktorinus, de sacr. I, 10,7.) Vgl. qu. 2. — Warum die sanctissimi patres des A. T. gerade die vier vom Lombarden erwähnten und von Bonaventura übernommenen Artikel glauben mussten, begründet dieser damit, dass der Glaube an die Geburt gleichsam die Grundlage des Glaubens an den Mittler sei, der Glaube an sein Leiden die Liebe hervorrufe, der Glaube an seine Auferstehung die Hoffnung stütze, und der Glaube an seine Wiederkunft zum Gericht die Furcht beherrsche. „Et quia omnibus erat necessarium ad salutem recte credere, amare, sperare et timere, ideo oportuit, aliquos quatuor istos articulos credere explicite, ut alii, qui innitebantur credendo implicite, salvari possent", 25, a. 2, qu. 3, dub. 2. Bezüglich des Täufers und seines angeblichen Zweifels am descensus bemüht sich Bonaventura den Dissensus der Doktores als einen nur scheinbaren hinzustellen; denn Johannes habe nicht aus Unglauben wie die Juden, nicht aus Trägheit wie die Emmausjünger, sondern aus Pietät gezweifelt, wie sich Mitleid und Bewunderung oft zweifelnd verhalte. Die Frage nach dem Glauben des Cornelius macht ihm überhaupt keine Schwierigkeiten, 25, a. 2, qu. 3, dub. 3. — Die Frage, ob der Glaube hinsichtlich der Menge der Glaubensgegenstände im Laufe der Zeiten gewachsen ist, wird dahin beantwortet, dass dies nicht durch Hinzufügung neuer, sondern nur durch Explikation der implicite vorhandenen Artikel geschehen sei. Unter Berufung auf Hugo Viktorinus,

de sacr. I, 10,6 wird ausgeführt, dass das, was zu einer Zeit implicite gleichsam in einem Artikel geglaubt wurde, im Fortschritte der Zeit in viele Glaubensgegenstände zerlegt wurde. So genügte es zu einer gewissen Zeit, zu glauben, dass der Erlöser kommen werde, jetzt aber gibt es über ihn sieben explicite Artikel und vieles, was daraus folgt und sich daran anschliesst. Das neue Gesetz des Evangeliums ist also im alten Gesetze enthalten wie das Rad im Rade bei Ezech. 1,16 (vgl. Gregor, 1. hom. in Ez. hom. 6 n. 12) secundum implicationem quandam. Die Vervielfältigung der Artikel auf dem Wege der Analyse ändert das Objekt nicht nach seiner Substanz, sondern nur nach seinem Akzidens. Was einst wahr war de futuro, ist jetzt wahr de praeterito. Die einst nur einzelnen Personen durch besondere Gabe Gottes bekannten, von der Masse des Volkes aber nur implicite im Glauben an den erwarteten Messias mitumfassten credibilia: Inkarnation, Leiden, und Auferstehung, sind nun Glaubenstatsachen, actu credita et ad credendum proposita, aber ihre sachliche Wahrheit hat keine Vermehrung erfahren. Ganz ähnlich sind die Objekte der Liebe (Gott, der Nächste, das eigene Ich) keine anderen geworden, nur ist im Gesetze des Evangeliums expliziert, was im alten Gesetze nur implicite vorgeschrieben war, dass auch der Feind zu lieben sei (Matth. 5,43 f.!). Ein profectus fidei wird endlich nur in Rücksicht auf die grosse Menge des Volkes zugestanden, nicht aber quantum ad privilegium speciale quarundam personarum. Diese privilegierten einzelnen Personen hatten ja auch schon im A. T. die Erkenntnis der Wahrheit, a. 2. qu. 1. Dementsprechend wird auch nur für den status communis, im ganzen wie für den einzelnen, eine fortschreitende Erleuchtung im Glauben behauptet, weil jetzt die Wahrheit durch Christus mitgeteilt ist, durch sein Verdienst die Gnade des hl. Geistes in den Sakramenten des neuen Gesetzes sich reichlicher ergiesst und jetzt der Glaube deutlicher verkündet und gelehrt, bewiesen und verteidigt wird. Ebenso ist jetzt die Gewissheit des Glaubens, die Zustimmung zu ihm in den Gläubigen gewachsen, wie schon Viktorinus, de sacr. I, 10,4 lehrte, wegen der helleren Erkenntnis, als auch wegen der grösseren Devotion, 25, a. 2, qu. 2. 3. Das liesse nun für die Lehre von der fides explicita bei den nachchristlichen Gläubigen grosse Erwartungen berechtigt erscheinen. Aber sie erfüllen sich nicht in dem Maße, wie man vielleicht anzunehmen geneigt ist. Die

zugunsten der fides explicita angegebenen Argumente sind uns zumeist schon bekannt. Aber es wird schlechthin geleugnet, dass Deut. 27,8 unter den Steinen die Laien zu verstehen seien, vielmehr seien die Lehrer damit gemeint. Den sextarius olei betreffend wird zwischen plenitudo sufficientiae und plenitudo copiae unterschieden. Die erstere ist vorhanden, wenn jemand alle Artikel so glaubt, dass er keinen missglaubt; etliche davon glaubt er implicite, andere explicite, aber so, dass er weder bei jenen noch bei diesen etwas hinzufügt oder hinwegnimmt von dem, was die Kirche glaubt und die Schrift sagt. Dieses Mass des Glaubens müssen alle darbringen. Die plenitudo copiae besteht darin, dass man die Glaubensartikel und was mit ihnen im Zusammenhange steht, distincte et explicite weiss und glaubt. Dieses Mass des Glaubens haben aber nicht alle, sondern nur die, welche ein grösseres Fassungsvermögen haben. Hat man auf Grund von Gal. 5,3; Jak. 2,10 behauptet: wie es keinen wahren Gehorsam gebe, wenn er nicht allen einzelnen Geboten gehorcht, so gebe es auch keinen wahren Glauben, wenn er nicht allen Artikeln distincte et explicite zustimmt, und hat man ebenso behauptet: wie die Liebe, wenn sie auch klein ist, jedes ihrer Objekte einzeln liebt, so verhalte sich auch der Glaube zu seinen Objekten, so lehnt es Bonaventura ab, Gehorsam und Liebe mit dem Glauben in Parallele zu stellen. Der Glaube besteht in der Erkenntnis, vgl. dist. 23, a. 1, q. 2. Die Erkenntnis aber kann etwas in universali, und dabei nicht in particulari wissen. Dieser aristotelische Satz (vgl. I Poster. c. 10 und I Metaph. c. 2) wird nun auf den Glauben angewendet, der sich nach dist. 23, a. 1, qu. 4 mit einer geringeren Gewissheit begnügt, als das demonstrative Wissen. Also kann der Glaube erst recht etwas implicite glauben, obgleich er es nicht explicite glaubt. Der Gehorsam dagegen besteht in der Erfüllung der Gebote. Ein Gebot kann aber nur in particulari erfüllt werden. Ebenso sind die Objekte der Liebe (Gott, der Nächste, das eigene Ich) vollkommen offenbar. Eine gewisse Ähnlichkeit besteht allerdings zwischen Glaube einerseits und Gehorsam und Liebe andererseits. Der Gehorsam ist nicht verpflichtet, in jedem Augenblicke alle Gebote mit der Tat zu erfüllen, sondern nur wenn Gelegenheit und Zeit es erfordern. Im übrigen genügt die ständige Bereitwilligkeit dazu. Desgleichen umfasst die Liebe alle gemeinsam, speziell liebt sie nur den, den sie speziell kennt. — Wirft man ein, wie das

Böse nur vermieden werden könne, wenn man es erkannt hat, so könne auch ein Glaubensirrtum nur durch spezielle Kenntnis der Glaubensartikel vermieden werden, so weist Bonaventura darauf hin, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes entweder in mir oder in einem anderen vorhanden sein kann. Derjenige hat nun fides implicita, der einen Glaubensirrtum nicht aus eigenem Wissen zu vermeiden vermag, sondern sich dabei auf die Kenntnis derer stützt, welche die Artikel explicite glauben. Ein einfältiger Mann oder eine alte Frau, die etwas Neues predigen hören, dürfen nicht sofort zustimmen, sondern müssen erst in Erfahrung bringen, ob das Gepredigte auch von der gesamten Kirche angenommen ist. Ausser dem Mittel göttlicher Inspiration und des Gebets, auf das man immer rekurrieren müsse, haben die Einfältigen das Mittel menschlicher Belehrung. Gott hat nämlich immer solche, welche die Wahrheit des Glaubens nicht bloss in sich, sondern auch in den Einfältigen bewahren, indem diese sich auf jene stützen. Freilich, wie Bonaventura den Fall darstellt, kann man dabei von einer fides implicita der Einfältigen garnicht reden; denn wenn diese ihre Zustimmung zu der neuen Verkündigung überhaupt suspendieren sollen, bis sie von einem Wissenden darüber Belehrung erhalten haben, so hegen sie bis dahin überhaupt keinen Glauben, sondern Zweifel. Sobald sie aber belehrt worden sind, müssten sie, vorausgesetzt, dass das Verkündigte tatsächlich zum Gemeinglauben der Kirche gehört, ihm fides explicita entgegenbringen. Den von Albert d. Gr. gemachten Unterschied zwischen articuli aperti und occulti kennt Bonaventura nicht. Dass den letzteren gegenüber die alte Frau im impliciten Glauben verharren könne, wird also nicht von ihm gelehrt. Schon hieraus ergibt sich, dass Bonaventura der fides implicita einen geringeren Spielraum gewährt als Albert. Allerdings der Behauptung, dass die Glaubensartikel, wie sie alle per auditum offenbar sind, so auch alle zum assensus verpflichten, stellt Bonaventura entgegen, dass gewiss die Bereitwilligkeit, allen Artikeln zuzustimmen, vorhanden sein müsse, aber hinsichtlich der Belehrung über dieselben bestehe doch ein Unterschied. Die sehr häufig erwähnten, wie Geburt und Leiden Christi u. ä., werden von den Ungebildeten und Einfältigen besser gefasst und behalten. Wenn man von ihnen nichts weiss, so ist das Schuld der eigenen Nachlässigkeit. Aber so steht es nicht mit allen Artikeln, und daher besteht nicht die Verpflichtung, alle

in gleicher Weise explicite zu glauben. „Quamvis enim habitus fidei sit per infusionem, explicatio tamen est per doctrinam et instructionem, ad quam non omnes articuli se habent uniformiter", vgl. dist. 24, dub. 2. (Gerade so wie bei Alexander von Hales ist nun auch hier von dem eingegossenen Glaubenshabitus die Rede, ohne dass dieser Begriff mit dem der fides implicita kombiniert würde, vgl. S. 81f.) — Endlich kommen bei Bonaventura noch zwei praktische Gründe zugunsten der fides implicita zu Worte: 1. Es gibt nur wenige, die in der Theologie so erfahren sind, dass sie alle Artikel der Symbole wohl zu unterscheiden und aufzuzählen wissen. Wären alle dazu verpflichtet, so würden also nur wenige selig werden, und das wäre eine sehr grausame Behauptung. — 2. Wären j e t z t alle verpflichtet, alle Glaubensartikel explicite zu wissen, während sie im A. T. dazu nicht verpflichtet waren, so wäre das Gesetz des Evangeliums viel schwerer als das mosaische, und das wäre eine unzutreffende Behauptung. — Bonaventura gelangt also zu folgendem Resultat: Wiewohl nach Christi Ankunft alle Christen alle Artikel zu glauben verpflichtet sind, so kann dies doch auf dreifache Weise geschehen; entweder sie glauben alle implicite, oder alle explicite, oder etliche implicite und etliche explicite. 1. Alle Artikel implicite zu glauben, ist verkümmerter Glaube, fides diminuta. Für einen, der im Besitze der Vernunft ist, genügt es nicht, im allgemeinen an einen Erlöser und Vergelter zu glauben, denn die Kenntnis gewisser Artikel liegt so offen, dass kein Vernünftiger sie ignorieren kann, wenn er nicht überhaupt die Gottesverehrung und seine eigene Seligkeit gänzlich vernachlässigt und verachtet. — 2. Gewisse Artikel implicite, andere explicite zu glauben, ist Sache des zur Seligkeit notwendigen Glaubens und reicht für die Einfältigen aus. Zu den explicite zu glaubenden Artikeln gehören aber nicht bloss die, welche durch die Predigt, sondern auch die, welche durch kirchliche Sitte und Gewohnheit bekannt werden. So wird die Trinität durch das Kreuzschlagen im Namen des Vaters usw., und so werden Geburt, Leiden und Auferstehung Christi und Sündenvergebung durch kirchliche Feiern und priesterliche Handlungen bekannt. Die anderen Artikel aber glauben sie implicite, indem sie im allgemeinen glauben „omne, quod credit sacrosancta mater ecclesia, ita quod in particulari a nullo illorum dissentiant nec aliquem articulum discredant". Mit der Forderung des expliciten Glaubens für die

Artikel von der Trinität und Sündenvergebung geht Bonaventura über Albert hinaus. — 3. Alle Artikel explicite zu glauben, ist Sache der fides jam provecta, besonders Sache derjenigen, welche anderen den Glauben auszulegen und deutlich zu machen verpflichtet sind, der Seelsorger, der Prediger und der Lehrer der hlg. Schrift. „Hoc tamen non credo esse opportunum omnibus, qui salvantur. Multi enim sunt boni simplices, qui, quamvis sint parvae cognitionis, sunt tamen magnae devotionis, et tales pium est credere ad salutem pervenire."

Thomas von Aquino, der grosse Schüler des grossen Albert (1228—74), behandelt unsere Frage nicht bloss in der „Theologischen Summe", sondern auch in prägnantester Kürze in den von Ritschl nicht herangezogenen „quaestiones disputatae de verritate". Hier gibt er in XIV, Art. 11: „Ob es nötig sei, etwas explicite zu glauben?" folgende Begriffsdefinition: „Implicitum proprie dicitur esse illud, in quo quasi in uno multa continentur, explicitum autem, in quo unumquodque ipsorum in se considerantur. Et transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem in aliquo continentur, quod in eo actu existit. Unde ille, qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus. Qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus, implicite vero, quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur, sicut qui credit fidem ecclesiae veram esse, in hoc quasi implicite credit singula, quae sub fide ecclesiae continentur." Diese letztere von Ritschl, f. i. S. 18 bei Thomas vermisste Formel ist also tatsächlich auch bei ihm vorhanden. — Aber schon die eben mitgeteilte Definition, welche das explicite und implicite credere mit dem explicite und implicite cognoscere in Parallele stellt, weist uns die Aufgabe zu, zum richtigen Verständnis des Thomas zunächst seine Ansicht über das Verhältnis des Glaubens zum Wissen klarzulegen.[1] Der Mensch gelangt nach Thomas zur Erkenntnis der Wahrheit auf doppeltem Wege, durch die eigene Vernunft und durch göttliche Offenbarung. Und so zerfällt auch die Wissenschaft in zwei Gebiete, in das der philosophischen Wissenschaften und in das

1) Vgl. zum Folgenden: Werner, Th. v. A. II, S. 130ff.

der christlichen Offenbarungswissenschaft. „Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem", S. th. I, q. 1, a. 1. Durch die Offenbarungswissenschaft soll also der Mensch in die Erkenntnis seines höchsten Zweckes eingeführt werden, welchen die Vernunftkraft nicht zu fassen vermag. Das unmittelbare Erkenntnisobjekt und der unmittelbare Erkenntnisgrund ist die veritas prima, Gott. Zum Materialobjekt dieser Wissenschaft gehört freilich ausser Gott noch vieles andere, aber doch nur soweit wir dadurch zu Gott hingeführt werden. „Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, sc. id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quas conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum ipse est deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem in deum, prout scil. per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem", II, 2, q. 1, a. 1. Der Inhalt der Glaubenslehre sind die in der Schrift von der prima veritas offenbarten Glaubenswahrheiten. „Sacra scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet", II, 2, q. 1, a. 9. Dass diese Offenbarungen wirklich von Gott ausgegangen sind, ist bezeugt durch die Wundertaten, welche sie begleiteten, und besonders durch die wunderbare Inspiration ungebildeter und einfältiger Menschen, contra gent. I, c. 6. Aber die Glaubenswahrheit ist in der hlg. Schrift diffuse et variis modis et in quibusdam obscure enthalten. So bedarf es zu ihrer Eruierung aus der Schrift langen Studiums und langer Übung. Dazu haben aber viele nicht Zeit. „Et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis sacrae scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum." Das sind die

14 Artikel des Symbolums, in welchen das Glaubensbekenntnis gleichsam als das persönliche Bekenntnis der im Glauben geeinten Kirche erscheint, II, 2, q. 1, a. 9. Aber obwohl die in diesen Artikeln vorliegenden Offenbarungswahrheiten über die Fassungskraft des menschlichen Verstandes hinausgehen, so wird doch von Thomas auch das Glauben, wie das Wissen, als Verstandsfunktion bestimmt. „Credere .... immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum", II, 2, q. 4, a. 2. Glauben und Wissen gelangen im assensus zum Abschlusse. „Fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod vel est per se ipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum", II, 2, q. 1, a. 4. Beim Wissen also wird man vom Objekt selbst zur Zustimmung bewogen, entweder 1. durch sinnliche Anschauung, oder 2., wie bei den ersten Grundsätzen, durch unmittelbare Evidenz (z. B. das Ganze ist grösser als jeder seiner Teile; Gleiches von Gleichem abgezogen gibt gleiche Reste) oder 3., indem man von einem gewussten Gegenstand durch Schlüsse zu anderem Wissen fortschreitet, Ritschl, f. i. S. 13. Beim Meinen und beim Glauben aber wird die Zustimmung des Verstandes nur durch die Mitwirkung der Willensfreiheit erreicht. Diese Zustimmung ist nicht vorhanden beim Zweifel, der sich nach keiner Seite hin entscheidet, auch nicht bei der Vermutung, die sich zwar mehr nach der einen Seite neigt, aber doch wieder nach der anderen Seite irgendwie gebunden ist, II, 2, q. 2, a. 4. Bei der Meinung aber tritt, trotzdem die Erkenntnis mit dem Zweifel oder der Furcht verbunden ist, dass sich die Sache auch anders verhalten könne, die Unterstützung des freien Willens hinzu und ebenso beim Glauben, der die Gewissheit hat, dass das

vorliegende credibile sich unmöglich anders verhalten könne, II, 2, q. 1, a. 5. Der Glaube, der so mit einem Akte des freien Willens zu dem Geglaubten seine Zustimmung gibt, kann sogar verdienstlich werden. „Actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a deo motae per gratiam et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad deum, unde actus fidei potest esse meritorius", II, 2, q. 2, a. 9. So steht also das Glauben in der Mitte zwischen dem Meinen und dem Wissen. Mit dem Wissen teilt es die zuversichtliche Gewissheit, mit dem Meinen entbehrt es die intellektuelle Anschauung, auf welche sich das Wissen stützt. „De ratione opinionis est, quod accipiatur aliquid cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam assensionem; deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem", I, 2, qu. 67, a. 3. Da es dem Glauben nun trotz seiner Gewissheit an der deutlichen Erkenntnis des Glaubensinhaltes fehlt, so ist es klar, dass die Objekte des Wissens nicht zugleich die des Glaubens sein können. „Non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum." Das Wissen ist ein Sehen. Das Objekt des Glaubens aber ist aliquid non visum circa divina; vgl. Hebr. 11,1: fides argumentum non apparentium. So offen es aber Thomas auch ausspricht: „Fides et scientia non sunt de eodem", II, 2, q. 1, a. 5, so gibt er es — was Ritschl übersehen hat — doch wieder in einem gewissen Sinne zu, dass auch das Glauben ein Sehen ist. Freilich die Glaubensobjekte im einzelnen können nicht zugleich gesehen und geglaubt werden; aber im allgemeinen würde doch keiner etwas glauben, wenn er nicht sähe, dass es zu glauben ist entweder wegen der Evidenz der begleitenden Wunderzeichen oder aus einem anderen gleichartigen Grunde. Hierzu verhilft der Habitus des Glaubens, der das Licht des Glaubens ist. Und in jedem Lichte kann man etwas sehen. Er macht den Verstand geneigt, dem zuzustimmen, was zum rechten Glauben gehört, II, 2, q. 1, a. 4. Schon hieraus

ergibt sich, was Ritschl, f. i. S. 14 und 72 mit Recht als das Resultat der von Thomas über Glauben und Wissen angestellten Erörterungen herausstellt: Thomas ist wohl von der Absicht geleitet, beide innerhalb ihres Gattungsbegriffes, als Verstandesfunktionen mit Zustimmung zu ihren Objekten, als entgegengesetzte Arten zu bestimmen, aber er vermag diese Absicht nicht durchzuführen. Er vermag nur den Glauben als eine Abart des Wissens zu erweisen. Ist das Wissen ein Sehen, der Glaube aber in irgend welcher Weise auch ein Sehen, so kann der Glaube nur eine Abart des Wissens sein. Der Wissende gelangt zum Assensus durch Erwägungen von vollkommener Deutlichkeit. Die Erkenntnis des Glaubenden vom Glaubensinhalte erreicht diese Vollkommenheit nicht, sie bleibt also undeutlich. „Ejus cognitio non est perfecta per maximam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante", II, 2, q. 2, a. 1. Dass der Glaube für Thomas tatsächlich nur eine Abart des Wissens ist, ergibt sich auch daraus, dass er auch das als zu glauben notwendig bezeichnet, was durch die Vernunft bewiesen werden kann, denn durch den Glauben werden solche Erkenntnisse schneller, allgemeiner und sicherer vermittelt. Die Metaphysik, als die höchste der physischen Wissenschaften, vermittelt allerdings auch die Erkenntnis Gottes. Aber ehe man diese Wissenschaft erlernt, muss man erst viele andere erlernt haben; man würde also erst nach einer langen Zeit zur Erkenntnis Gottes gelangen. Nun bringen es aber viele im wissenschaftlichen Studium teils aus geistiger Stumpfheit, teils wegen anderer Beschäftigungen, teils wegen der Scheu, etwas hinzuzulernen, nicht vorwärts. Diese alle würden ohne Glauben um die Erkenntnis Gottes gebracht werden. Endlich erweist sich die menschliche Vernunft in göttlichen Dingen als mangelhaft, wofür die Irrtümer und Selbstwidersprüche der Philosophen Beweis sind. Um den Menschen also eine zweifellose und gewisse Erkenntnis von Gott zu geben, mussten ihnen göttliche Wahrheiten als Aussagen des absolut wahrhaftigen Gottes auf dem Wege des Glaubens übermittelt werden. „Investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quae ratione ostendi possunt, et ideo non est superfluum, ut talia credantur", II, 2, q. 2, a. 4.[1] So würden also dieselben Glaubenswahrheiten,

1) Dieser Satz des von Leo XIII. in der Encyclica „Aeterni patris"

welche die Vernunft durch sich selbst aufzufinden fähig ist, von den einen gewusst, von den anderen geglaubt werden. „De eodem non potest esse scientia et fides apud eundem, sed id, quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum" (ebendort). Wir konstatieren: Wissen wie Glauben sind für Thomas Verstandesfunktionen mit Zustimmung zu ihren Objekten, aber er vermag den Gegensatz, den er zwischen beiden konstruieren wollte: „fides et scientia non sunt de eodem", nicht durchzuführen. Vielmehr kann ein Teil der Objekte des Wissens auch durch den Glauben, ja durch diesen noch sicherer angeeignet werden. Es ergeben sich aber noch weitere Schwierigkeiten, welche Ritschl gleichfalls nicht berücksichtigt hat. Indem die Metaphysik die Erkenntnis alles Seienden umfasst, umfasst sie auch das Dasein Gottes. Dass Gott Einer ist, dass er existiert, ist aber nach Hebr. 11,6 ein Glaubenssatz, und demgemäss zählt ihn auch Thomas als ersten der 7 Glaubensartikel, welche sich auf das Geheimnis der Gottheit beziehen, auf. Dazu steht es nun aber im Widerspruch, dass Thomas erklärt: „Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile", I, q. 2, a. 2. Thomas kommt zwar sofort wieder darauf zu sprechen, dass der Glaube das Surrogat für mangelnde Erkenntnisfähigkeit sein könne. Aber für den Nichtwissenden ist ja das Dasein Gottes gar nicht praeambulum ad articulos, sondern tatsächlich Glaubensartikel. Thomas weicht damit nur der Frage aus, ob in demselben Subjekte das durch natürliche Erkenntnis gewonnene Wissen und das Glauben in Beziehung auf dasselbe Objekt, also hier auf das Dasein Gottes, sich vereinigt denken lasse. Zwar sollte man nach dem oben erwähnten Satze: „Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum", II, 2, q. 1, a. 5 ohne weiteres eine verneinende Antwort erwarten. Und doch sagt derselbe Thomas: „Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.... Unde nihil prohibet de eisdem, de quibus

---

vom 4. Aug. 1879 so warm zum Studium empfohlenen doctor angelicus steht übrigens im Widerspruch zur Bestimmung des Vaticanums: Eadem s. m. ecclesia tenet et docet, deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse (sess. 3, c. 2). Wer dies leugnet, fällt unter das Anathema (can. 2, 1).

philosophicae doctrinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis", I, q. 1, a. 1. Es würde also möglich sein, dass dieselbe Persönlichkeit dasselbe Objekt, also hier das Dasein Gottes, einmal aus dem Prinzip der natürlichen Einsicht, das andere Mal aus dem Prinzip des Glaubens behandelte. Aber ist es psychologisch denkbar, dass derjenige, welcher aus Vernunftgründen vom Dasein Gottes überzeugt ist, sich der Zumutung fügen wird, dasselbe auch noch zu glauben? Heinrich (Dogmatische Theologie, Bd. I, S. 571—615), welcher bei Thomas keinen Widerspruch mit sich selbst annehmen möchte, muss doch zugestehen, dass er in diesem Punkte keine Klarheit gibt. Er möchte aber die Meinung des Aquinaten dahin interpretieren, dass das Objekt des Glaubens als solches formaliter nichts Gewusstes oder Gesehenes ist, obgleich es aus einem anderen Erkenntnisgrunde (abstraktive und auf logischen Schlüssen beruhende Erkenntnis) von den Gläubigen gewusst sein kann. Der Glaube gebe zudem doch eine spezifisch höhere, weil göttliche Gewissheit, mit welcher keine natürliche, wenn auch noch so vollkommene Gewissheit verglichen werden könne. Nur secundum quid, nämlich wegen der damit verbundenen eigenen Einsicht, habe das natürliche Wissen einen Vorzug vor dem Glauben. Daher sei der gläubige Philosoph bezüglich der hier in Rede stehenden Wahrheiten nicht lediglich ein Gläubiger, sondern auch ein Wissender. Allein das natürliche Wissen füge der Glaubensgewissheit nichts hinzu, noch viel weniger könne es dieselbe aufheben. Es füge nur die vernünftige Einsicht in die mit göttlicher Glaubensgewissheit geglaubten Wahrheiten hinzu, und je unvollkommener und defektibler die Erkenntnis unserer Vernunft bezüglich der hier in Rede stehenden Wahrheiten sei, die sie nur durch Schlussfolgerungen zu erkennen vermöge, desto mehr behalte natürlich die Glaubensgewissheit ihren Wert. Die Ausführungen Heinrichs klingen wie eine Entschuldigung des Wissens gegenüber dem Glauben. Sind aber die drei von Thomas genannten Evidenzen, also auch logische Schlussfolgerungen, wirklich Evidenzen, dann behalten sie auch als solche ihren Wert, indem sie den Assensus des Wissenden herbeiführen. Es ist unstatthaft, das, was nach Thomas diese Evidenzen tatsächlich leisten, dadurch abzuschwächen, dass man wieder die Mangelhaftigkeit unserer Vernunfterkenntnis in den

Vordergrund schiebt. Denn wenn man das in jedem Falle tun würde, brächte es unser Wissen überhaupt nicht mehr zu einem festen Assensus, sondern müsste allemal in der Skepsis enden. Die psychologische Möglichkeit, dass eine und dieselbe Persönlichkeit bezüglich des Daseins Gottes eine wissende und zugleich eine glaubende sein könne, ist auch von Heinrich nicht nachgewiesen worden. Die Unklarheit aber, in der uns die Untersuchung über die Stellung des Aquinaten zu dieser Frage zurücklässt, ist ein neuer Beweis dafür, dass es ihm nicht gelungen ist, Wissen und Glauben als ungleichartige geistige Funktionen zu erweisen, indem er beide dem Verstande zuweist.

Zu demselben Resultate werden wir aber auch noch durch andere Erwägungen geführt. Thomas erklärte: „Impossibile est, quod ab eodem idem sit visum et creditum" oder auch „scitum et creditum". Das schliesst nun aber nicht aus, dass einer etwas glaubt, was der andere weiss.[1] Was wir jetzt von der Trinität glauben, hoffen wir einst zu sehen. Aber dieses Sehen besitzen jetzt schon die Engel. Sie sehen also, was wir glauben. „Et sic similiter potest contingere, ut id, quod est visum vel scitum ab uno homine etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrare non novit. Id tamen, quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum. Et ista sunt, quae simpliciter fidei subsunt, et ideo fides et scientia non sunt de eodem." In diesem Zusammenhange spricht Thomas auch deutlich aus: Was wissenschaftlich bewiesen werden kann, zählt unter die Glaubensgegenstände, nicht weil darüber an und für sich bei allen Glaube besteht, sondern weil es das Vorerfordernis für den Glauben bildet. Diejenigen, welche kein demonstratives Wissen von diesen Wahrheiten besitzen, müssen sich wenigstens durch den Glauben diese Voraussetzungen aneignen. Aber Thomas kommt an der Hand des Aristoteles zu der weiteren Behauptung, dass einer über denselben Gegenstand etwas wissen und etwas anderes meinen, und so auch über einen und denselben Gegenstand etwas wissen und etwas anderes glauben kann. Das Wissen bezieht sich dann darauf, was an der Sache essentiell ist, das Glauben auf etwas, was am Quid als ein Quale erscheint. Ein und dasselbe Objekt kann zwar nicht secundum se gewusst und zugleich

1) Vgl. zum Folgenden II, 2, q. 1, a. 5.

geglaubt werden, aber wohl secundum quid. So kann einer von demselben Objekte, Gott, wissen, dass er Einer ist, und glauben, dass er dreieinig ist. Ritschl, f. i. S. 72 f. weist nun mit Recht darauf hin, dass gerade die Wahl dieses Beispiels für die Verschiedenheit von Wissen und Glauben ein Beweis dafür ist, dass Thomas das Glauben nur als eine Abart des Wissens zu bestimmen vermag. Es leuchtet dies schon daraus genügend ein, was Ritschl a. a. O. unberücksichtigt gelassen hat, dass nämlich der Glaube an dem auf demonstrativem Wege secundum se Erkannten nur eine prädikative Bestimmung herausstellt. Es kommt aber auch noch in Betracht, worauf Ritschl hinweist, dass dies von Thomas gewählte Beispiel in einem sehr entfernten Verhältnisse zu dem Grundsatze steht, dass Gott Objekt des Glaubens ist, sofern der Mensch auf Gott als auf den Zweck gerichtet ist, worin die Seligkeit für den Menschen eingeschlossen ist, I, qu. 1, a. 1 und 5. Im Einklange mit diesem Grundsatze hätte Thomas erklären müssen: „Durch Demonstration kann man wissen, dass Gott ist, und dass er Einer ist; aber es kann nur geglaubt werden, dass Gott durch seinen Sohn und den heiligen Geist die Menschen zur Seligkeit führt. Durch Ansatz dieses Werturteils hätte Thomas den erstrebten Gegensatz zwischen Wissen und Glauben erreicht. Soll hingegen der nackte Satz der Dreieinigkeit Gegenstand des Glaubens sein, so wird dieser als Abart des Wissens bezeichnet", Ritschl, a. a. O.

In dem eben erwähnten Zusammenhange sprach Thomas aus, dass die Engel wissen, was wir glauben. Daher kann nun das, was geglaubt wird, auch eine Wissenschaft genannt werden; es ist die Wissenschaft Gottes und der Seligen. Thomas erläutert dies, indem er die beiden Gattungen menschlicher Wissenschaft zum Vergleich heranzieht. „Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturalis intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi, quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia dei et beatorum" I, q. 1, a. 2. Es liegt Thomas in diesem Zusammenhange daran, nicht bloss Perspektive und Musik als sekundäre Wissenschaften aus den primären, Geome-

trie und Arithmetik, abgeleitet darzustellen (hierauf allein nimmt Ritschl, f. i. S. 15 Bezug), sondern auch zu betonen, dass die Grundsätze, aus welchen Perspektive und Musik abgeleitet werden, Sätze eines höheren Wissens sind, als die unmittelbar gewissen Grundsätze, aus denen Geometrie und Arithmetik ihre Erkenntnisse ableiten. Wie nun die Musik die ihr von dem Arithmetiker überlieferten Prinzipien glaubt, so glaubt die sacra doctrina die ihr von Gott offenbarten Prinzipien (ebendort). Durch diese Parallele wird es auch hier wieder deutlich, dass der Glaube für Thomas nur als eine Abart des Wissens in Betracht kommt.

Dasselbe Resultat ergibt sich endlich auch noch aus folgender Betrachtung. So hoch nämlich auch die Autorität der veritas prima als des unmittelbaren Erkenntnisgrundes für die Wahrheiten des Glaubens gepriesen wird, so ist doch unleugbar, dass der Glaube in der Abhängigkeit von der Offenbarung unselbständig ist, während das Wissen mit seinen drei Evidenzen selbständig auftritt. Die Beweisgründe des Glaubens, wenn solche beigebracht werden, vermögen nur einzureden, dass etwas nicht unmöglich sei, oder stützen sich auf die Autorität der Schrift: „rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea, quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile, quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus s^{ae}scr^{ae}, sicut dicit Dionysius, c. 2 de div. nom. Ex his autem principiis aliquid probatur apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes", II, 2, q. 1, a. 5. Zugkräftig sind also diese Beweise nur für den Glaubenden. — Der Glaube als ein nicht nur undeutliches, sondern auch unselbständiges Erkennen zeigt sich also im Vergleiche mit dem deutlichen und selbständigen Erkennen des Wissenden als eine Abart des Wissens.

Als Gegenstand des Glaubens hatte Thomas im Anschlusse an Hebr. 11,1 dasjenige bezeichnet, was in diesem Leben nicht geschaut werden kann. Aber dieses in seiner Wesenheit nicht zu Schauende schliesst eine Mehrheit von Objekten in sich, welche nach den besonderen Arten und Gründen ihrer Unforschlichkeit zu unterscheiden sind (Werner, Th. v. A. II, S. 143). „Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus. Ubi autem multa secundum eandem rationem

sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quod deus sit passus, vel aliam, quod mortuus resurrexit, et ideo distinguitur articulus resurrectionis et articulus passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod uno suscepto non est difficile alia suscipere, et propter omnia haec pertinent ad unum articulum", II, 2, q. 1, a. 6. Wie nun aber auch in anderen Wissenschaften das Erkennen sich auf gewisse, direkt für sich ins Auge gefasste Gegenstände richtet, während andere nur zur Verdeutlichung herangezogen werden, so gehört direkt zu den Glaubensgegenständen nur das, was uns direkt zum ewigen Leben hinleitet, so die drei Personen der Trinität, das Mysterium der Inkarnation u. a. Dementsprechend werden die verschiedenen Glaubensartikel unterschieden. Daneben legt uns nun aber die hlg. Schrift gewisse Glaubensgegenstände vor, „non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem", wie z. B., dass Abraham zwei Söhne hatte, dass ein Toter, der mit den Gebeinen des Elisa in Berührung kam, auferweckt wurde, u. a. Derartiges wird in der Schrift erzählt, um die göttliche Majestät oder die Inkarnation zu verdeutlichen. Hierbei bedarf es einer Unterscheidung einzelner Artikel nicht; II, 2, q. 1, a. 7. Ihre Zahl würde ja auch unermesslich werden. Wie schon früher angegeben, beziehen sich nun 7 der eigentlichen Glaubensartikel auf das Geheimnis der Gottheit, deren Schauen uns selig macht, und 7 auf das Geheimnis der Menschheit Christi, durch den wir den Zugang zu der Herrlichkeit der Söhne Gottes haben. Der Einwurf, dass die unitas divina, welche Thomas als ersten Artikel der ersten Hälfte aufzählt, auf demonstrativem Wege zu erweisen sei, findet eine schwächliche Abweisung damit, dass vieles, was auf Gott Bezug hat, was aber die Philosophie durch natürliche Vernunft nicht erforschen könnte, mit dem Glauben festgehalten werde, wie seine Allmacht und Vorsehung, und dass er selbst allein zu verehren sei. Die Allwissenheit und Allvorsehung, welche als einzelne Artikel nicht aufgezählt werden, sind für Thomas in der Allmacht eingeschlossen. Bezüglich der Trinität könnte ja der Artikel von der unitas essentiae ausreichen, aber die bezüglich der Unterscheidung der Personen hervorgetretenen Irrtümer führten zur Aufstellung je eines Artikels für jede Person. Auch Empfängnis und Geburt einerseits, Auferstehung

und ewiges Leben andererseits können — wie dies bei der Zählung von 12 Artikeln geschieht — in einen Artikel zusammengefasst werden, da sie sich auf dasselbe beziehen; da aber jedes seine besonderen Schwierigkeiten hat, können sie auch wieder als einzelne Artikel unterschieden werden. Die Eucharistie, deren Verständnis freilich besondere Schwierigkeiten macht, gehört, wie die übrigen Sakramente, zu den effectus gratiae sanctificantis und, sofern es sich um das Wunder der Transsubstantiation handelt, in den Artikel von der Omnipotenz, II, 2, q. 1, a. 8. Die Zusammenstellung der Glaubensartikel in einem Symbol war notwendig, um die in der Schrift „diffuse et variis modis et in quibusdam obscure" enthaltene Glaubenswahrheit auf leichtere Weise allen zu proponieren, damit nicht jemand aus Glaubensunkenntnis von der Wahrheit abfiele (art. 9.). Die Artikel nehmen nun in der Glaubenslehre dieselbe Stellung ein, wie die an sich bekannten Grundsätze in der Vernunftwissenschaft (art. 7.) Unter diesen besteht eine gewisse Ordnung, indem gewisse Grundsätze in anderen implicite enthalten sind. So folgen alle Grundsätze aus einem obersten Prinzipe, dem Satze des Nichtwiderspruchs. Ähnlich sind alle Artikel implicite in gewissen prima credibilia enthalten, nämlich dass Gott existiert und dass seine Vorsehung sich auf das Heil der Menschen erstreckt. Der Satz Hebr. 11,6 nimmt also dieselbe Höhenlage ein, wie der Satz: A ist = A. In dem Satze: Gott existiert, ist alles eingeschlossen, was wir in Gott ewig vorhanden glauben, und worin unsere Seligkeit besteht. In dem Glauben an Gottes Vorsehung ist alles eingeschlossen, was zeitlich von Gott zum Heil der Menschen angeordnet ist, und worin für sie der Weg zur Seligkeit liegt. Auf diese Weise sind auch die Artikel von der Inkarnation, Passion usw. in dem Glauben an die Erlösung implicite enthalten. Es ist übrigens zu beachten, wie Thomas den Hebr. 11,6 geforderten Glauben an den Vergelter-Gott zum Glauben an Gottes Vorsehung verallgemeinert. So ist für ihn in diesen beiden höchsten Glaubenswahrheiten, Dasein und Vorsehung Gottes, das occultum divinitatis und das mysterium humanitatis implicite enthalten. Es ist unrichtig, wenn Ritschl, f. i., S. 39 die Erlösung von der Vorsehung Gottes unterscheidet und somit bei Thomas drei abgestufte Attribute Gottes als die allgemeinen Wahrheiten aufführt, welche alle anderen besonderen Wahrheiten in sich schliessen. Der Glaube an die Vor-

sehung Gottes, welche den Weg zur Seligkeit ordnet, umfasst alle 7 Artikel de humanitate, welche das mysterium redemptionis ausmachen. Sind nun alle Artikel in jenen beiden prima credibilia enthalten, so hat quantum ad substantiam keine Vermehrung derselben im Laufe der Zeiten stattgefunden, denn was die Späteren glaubten, war implicite im Glauben der vorhergehenden Väter enthalten. Aber quantum ad explicationem ist die Zahl der Glaubensartikel gewachsen, „quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite". So hat Moses Ex. 6,2 in dem Jehovahnamen eine vollkommenere Offenbarung von Gottes Wesen erhalten, als Abraham besass, David eine vollkommenere, als die früheren u. s. f., bis mit Christus Eph. 3,5 die höchste Vollendung der Gnade eintritt. „Ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Ioannes baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt, quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectior est in juventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est juventuti propinquior". Dieser Vergleich hinkt allerdings bedeutend. In seiner Konsequenz würde die der Wiederabnahme der Körperkräfte im weiteren Verlaufe des menschlichen Lebens entsprechende Dekadenz der Glaubenserkenntnis liegen. Treffender ist Thomas' Antwort auf den Einwurf, dass die res sperandae (Hebr. 11,1) zu jeder Zeit dieselben waren, also auch zu jeder Zeit geglaubt werden mussten: „quia ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores (Hebr. 11,13). Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur, et ideo bona speranda distinctius cognoverunt, qui fuerunt adventui Christi vicini"[1], II, 2, q. 1, a. 7. Ebenso macht Thomas geltend, dass,

1) Neben dieser Betrachtung findet sich aber bei Thomas noch eine andere, dass nämlich die vorzüglichsten und ersten Träger der Offenbarung auch das reichlichste Licht und die expliciteste Erkenntnis besessen haben; so habe Adam im Paradiese alle späteren Propheten an Erkenntnis der Heilsordnung übertroffen, ebenso Moses alle und David viele späteren. Ohne Zweifel wird durch die Behauptung: „in singulis statibus prima revelatio excellentior fuit", II, 2, q. 1, a. 6, die andere: „Je näher Christo, desto vollere Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse" über den Haufen geworfen. Es ist eine vage Ausflucht, wenn Heinrich, Dogm. Theologie, Bd. II, S. 28 die Sache so drehen möchte, die Stufen der prophetischen Erkenntnis seien hier nicht nach ihrer zeitlichen Stellung (Adam, Moses, David), sondern nach der Aus-

wie sich der seine Kunst verstehende Lehrer zu der Fassungskraft des Schülers herablasse, so auch die Menschen in der Erkenntnis des Glaubens nur allmählich fortgeschritten seien. Wirft man ein, wie die Natur immer vom Vollkommenen ausgehe (Boëtius), so müssten auch die, die den Glauben zuerst überlieferten, ihn am vollkommensten erkannt haben, so erwidert Thomas, dass bei der Offenbarung der Glaubenswahrheit Gott freilich, die causa agens, von Ewigkeit her vollkommenes Wissen besitze, dass aber der Mensch, die materia recipiens, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in seiner Glaubenserkenntnis fortschreite. Die Glaubenslehrer aber, die man ja auch als causae agentes bezeichnen könne, hätten aus der ihnen geschenkten Geistesoffenbarung über ihre Glaubenserkenntnis dem Volke immer „quantum oportebat pro tempore illo" teils unverhüllte, teils bildliche Mitteilungen gemacht (art. 7).

In den Quaest. de ver., art. 11 zählt nun Thomas vier Gruppen von Glaubensobjekten auf: 1. solche, welche von allen zu jeder Zeit, 2. solche, welche zu jeder Zeit, aber nicht von allen, 3. solche, welche von allen, aber nicht zu jeder Zeit, und 4. solche, welche weder von allen, noch zu jeder Zeit geglaubt werden müssen. Für diese letzte Gruppe hat er allerdings kein Beispiel beigebracht. Dass jeder Gläubige etwas explicite glauben muss, geht daraus hervor, dass er, geradeso wie der Schüler, etwas empfangen muss, was ihm die Direktive zu seiner weiteren Ausbildung gibt. Jeder muss nach Hebr. 11,6 zu jeder Zeit an Gottes Existenz und Vorsehung glauben. Während es nun freilich unmöglich ist, sich in diesem Leben jenes Wissen explicite anzueignen, welches Gott besitzt, und in welchem unsere künftige Seligkeit besteht, so ist es doch möglich, dass jemand alles das explicite erkennt, was dem Menschengeschlechte in diesem Leben gleichsam als Anfangsgründe proponiert ist. Aber diese vollkommene fides explicita ist nicht die Sache aller. Daher von jeher die Abstufungen in der Kirche, dass etliche den anderen

---

erwählung und Stellung der Propheten bemessen; in der Erkenntnis und im Glauben des Volkes hätten Schwankungen und Verdunkelungen stattgefunden, und deshalb habe Gott zu geordneten Zeiten durch neue Offenbarungen und Gesandte neue Erleuchtungen eintreten lassen, welche zur Wiederherstellung und zugleich zur Fortbildung der Glaubenserkenntnis dienten. Es ist aber unleugbar, dass auch bei dieser katabatischen Betrachtung die vollere Erkenntnis der Früheren nicht an der später verdunkelten Erkenntnis des Volkes, sondern an der geringeren Erkenntnis späterer Führer gemessen ist.

vorgesetzt wurden, um sie im Glauben zu unterrichten. Nur diese Vorgesetzten und Seelsorger sind verpflichtet, alles explicite zu glauben, aber auch sie waren es nicht zu aller Zeit. Sind auch jetzt in der Zeit der Gnade die majores dazu verpflichtet, so waren sie es zur Zeit des Gesetzes und der Propheten nicht; die Gotteserkenntnis ist ja nach dem bekannten Satze Gregors d. Gr. in der Zeitenfolge gewachsen. Und vor der Zeit des Gesetzes wurde noch weniger explicite geglaubt. In dem Stande der Unschuld waren die majores (also Adam und Eva) nicht verpflichtet, das zu glauben, was sich auf den Mittler bezog, denn ein solcher war ja noch garnicht notwendig. Jedoch glaubten sie an ihn implicite, indem sie glaubten, dass Gottes Vorsehung sich für die, die ihn lieben, auf alles das erstrecken werde, was zu ihrer Seligkeit notwendig war. In II, 2, q. 2, a. 7 fordert Thomas dagegen auch für den Stand der Unschuld einen expliciten Glauben an die Inkarnation. Der Weg, zur Seligkeit zu gelangen, ist für die Menschen eben dieses Geheimnis und das der Passion. „Ideo mysterium incarnationis Chi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimodo tamen secundum diversitatem temporum et personarum." Freilich sofern die Inkarnation in Beziehung steht zur Befreiung von der Sünde, brauchten die Stammeltern diesen Artikel nicht explicite zu glauben, wohl aber sofern er in Beziehung steht zur consummatio gloriae, zur Vollendung des Menschen in der Herrlichkeit.[1] In De ver., a. 11 ist ausdrücklich für die majores ante peccatum auch der explicite Glaube an die Trinität gefordert. Allgemeiner drückt sich Thomas II, 2, q. 2, a. 8 aus: Das Mysterium der Inkarnation konnte nicht ohne Glauben an die Dreieinigkeit explicite geglaubt werden, da in jenem enthalten ist, dass der Sohn Gottes Fleisch angenommen, durch die Gnade des hl. Geistes die Welt erneuert habe und selbst vom hlg. Geiste empfangen worden sei. Die Dreiheit der Personen ist zudem schon von Gen. 1,26 an im A. T. ausgedrückt, also war der explicite Glaube an die Trinität von Anfang an notwendig zur Seligkeit.

Nach dem Sündenfalle wird für die majores auch weiterhin der explicite Glaube an die Trinität gefordert, aber nicht für

1) Dass die Stammeltern vor dem Fall Kenntnis von der Inkarnation gehabt, schliesst Thomas aus Genes. 2,24 in Verbindung mit Eph. 5,32.

die minores,[1] de ver., a. 11. Ebenso sind die majores nach dem Sündenfall zum expliciten Glauben an den Erlöser, die minores nur zum impliciten Glauben an ihn verpflichtet. „Eodem modo, quo mysterium incarnationis Chi ante Chum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium trinitatis... Ante Chi adventum fides trinitatis erat occultata in fide majorum", II, 2, q. 2, a. 8. Aber nicht bloss bezüglich der Inkarnation wird in diesem Status expliciter Glaube bei den majores vorausgesetzt, sondern auch bezüglich des Leidens und der Auferstehung, durch welche das Menschengeschlecht von Sünde und Tod befreit wird. Sonst hätte man weder vor noch unter dem Gesetz das Leiden Christi in gewissen Opfern vorgebildet. Die majores kannten deren Bedeutung explicite, „minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Cho venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem", u. zw., wie schon gesagt, erkannten sie die Mysterien Christi um so schwerer, je ferner, und um so leichter, je näher sie ihm zeitlich standen. Ritschl ist also im Irrtum, wenn er f. i., S. 16 den Aquinaten gegen den Lombarden an der Hand von Eph. 3,5 leugnen lässt, dass die vorchristlichen Väter den explicierten christlichen Glauben gehabt hätten. Thomas teilt bezüglich der vorchristlichen majores vollkommen die Anschauung des Hugo Viktorinus und des von ihm abhängigen Lombarden; sogar bis auf den Ausdruck schliesst er sich an sie an, er redet von einer cognitio velata, jene von einer fides velata, II, 2, q. 2, a. 7. Die Stelle Eph. 3,5, vgl. II, 2, q. 1, a. 7, verwendet Thomas nur zum Beweise dafür, dass die Explikation aller Glaubensartikel erst in Christus vollendet sei. Thomas erklärt sich gegen Hieronymus und mit Dionysius und Augustin dafür, dass die Engel vor der Inkarnation das Geheimnis derselben gewusst haben, u. zw. aus dem Grunde, weil ja die Propheten durch sie darüber belehrt worden sind. Was die Engel erst durch die Gemeinde (vgl. Eph. 3,10) von diesem Geheimnisse gelernt haben, ist, wie Thomas mit Hieronymus erklärt, die in diesem Geheimnisse mitinbegriffene Rettung der Heiden, die durch die Predigt der Apostel verwirklicht wird (vgl. Eph. 3,6), de ver., a. 11. Ebenso gibt Thomas zu, dass auch vielen Heiden eine Offenbarung über

1) Hier tritt sehr verschämt die Erwägung ein, dass es vor dem Sündenfalle doch überhaupt keine minores gegeben habe.

Christus geworden sei. Zwar, da sie nicht zu Instruktoren im Glauben berufen sind, sind sie trotz aller ihrer weltlichen Weisheit unter die minores zu rechnen, für welche also die fides implicita an den Mittler genügte, indem sie entweder an die Propheten oder an die göttliche Vorsehung glaubten, de ver., a. 11. Sie haben dann, wenn sie ohne besondere Offenbarung selig geworden sind, doch geglaubt, dass Gott auf eine ihm wohlgefällige Weise der Befreier der Menschen sei, und dass sein Geist etlichen die Wahrheit geoffenbart habe. Auf besondere Offenbarungen über Christus an die Heiden weisen aber Hiob 19,25 und, wie schon Augustin (C. Faustum l. 13, c. 15) bemerkt, die Sprüche der Sibylle. Endlich findet sich in den römischen Geschichten die Notiz, dass zur Zeit Constantins (VI.) und seiner Mutter Irene ein Grab aufgedeckt worden sei, worin ein Mensch lag, der ein Goldblech auf der Brust hatte mit der Inschrift: „Chus nascetur ex virgine et ego credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis"!!, II, 2, q. 2, a. 7. — Was endlich Johannes den Täufer betrifft, so lässt Thomas den Einwurf, dass derselbe nach Gregor d. Gr. am Descensus Christi gezweifelt habe, dass also die majores nicht zur expliciten Kenntnis der Artikel über den Erlöser verpflichtet seien, nicht gelten. Gewiss hat der Täufer unter die majores seiner Zeit gehört, aber eben gerade zu seiner Zeit sei die Erkenntnis der Wahrheit noch nicht zu ihrer Vollendung gediehen. Dies sei erst durch die Ausgiessung des hl. Geistes geschehen, und daher sei der Täufer nicht verpflichtet gewesen, das explicite zu glauben, was erst nach Christi Leiden und Auferstehung offenbart wurde, de ver., a. 11. In II, 2, q. 2, a. 7 dagegen möchte Thomas mit Gregor d. Gr. sagen, der Täufer habe nur nicht gewusst, ob Christus in eigener Person in den Hades hinabsteigen werde. Bevor dies nicht erfüllt war, habe er es auch nicht explicite zu glauben brauchen. Dagegen sei es dem Täufer aus Sach. 9,11 bekannt gewesen, dass sich die Wirkung des Leidens Christi auch auf die im Limbus Festgehaltenen erstrecken werde. Wenn nun Thomas auch die Inkarnation (Joh. 1,34. — Er selbst fragte ja nicht: Tu es, qui venisti?, Matth. 11,3) und die Passion Christi (Joh. 1,29) dem Täufer bekannt sein lässt, so weiss der Täufer doch hiermit sachlich nichts mehr, als die vorchristlichen majores wussten. Nimmt man hierzu noch die Ausführungen über seinen Zweifel am Descensus, so tritt die Behauptung des Thomas: Je näher

Christo, desto vollere Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse, wobei gerade auf den Täufer exemplifiziert wurde, in ein eigentümliches Licht. Die üblichen Entschuldigungen des Zweifels des Täufers registriert Thomas selbstverständlich auch.

Welche Anforderungen werden nun in der Zeit nach Christus an den Glauben gestellt? Indem sich Ritschl, f. i., S. 16 der von Thomas aufgestellten Frage zuwendet, ob der Mensch verpflichtet sei, etwas explicite zu glauben, erregt es seine besondere Aufmerksamkeit, mit welchen Gründen die entgegengesetzte, von Thomas abgelehnte Ansicht, dass man den Laien nur fides implicita zuschreiben dürfe, ausgestattet ist. In den drei zu gunsten der fides implicita beigebrachten Argumenten habe man nämlich die Meinung der Praktiker unter den Zeitgenossen des Thomas zu erkennen, welche die Ansicht Innocenz' III. fortsetzen. Ob und inwieweit dies tatsächlich begründet ist, oder ob die drei Argumente ganz oder zum Teil dem auch die Begründung des Gegenteils erwägenden Geiste der Scholastiker selbst entstammen, wird doch noch die Frage sein. Wir sagen mit Absicht: d e r Scholastiker, denn bei ihnen erben sich die „pro" und „contra" wie eine ewige Krankheit fort, und sämtliche 3 Argumente für die fides implicita haben wir eben erst auch bei Bonaventura, das erste auch noch bei Albertus Magnus gefunden. Dieses erste lautet nun: Niemand ist zu dem verpflichtet, was nicht in seiner Macht steht. Aber etwas explicite zu glauben, steht nicht in der Macht des Menschen. Denn es heisst Römer 10: Wie sollen sie glauben an den, von welchem sie nichts gehört haben, wie sollen sie hören ohne Prediger, wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesendet werden? Ritschl nennt dieses erste Argument der Praktiker für die unbeschränkte Anerkennung von fides implicita unter den Laien sehr drastisch. Obgleich seit einem halben Jahrhunderte die beiden Bettelorden bestanden, deren Beruf die Predigt an das Volk war, werde die Predigt, ohne welche es keine Kenntnis der Glaubensartikel gibt, als nicht vorhanden bezeichnet. Es werde um so weniger geleugnet werden können, dass dieses der Sinn des Satzes sei, als Thomas in seiner Erwiderung denselben umgehe, f. i., S. 17. Wir vermögen diesem Gedankengange Ritschls nicht zu folgen. Durften denn wirklich die Verfechter der fides implicita die Predigt der Bettelorden als nicht vorhanden bezeichnen? War es dann für Thomas, der einst mit Bonaventura die höhere Bedeutung der Bettelorden,

denen er selbst als Dominikaner angehörte, so warm verteidigt hatte, nicht ein Leichtes, die Gegner hier ad absurdum zu führen? Warum hätte er in seiner Erwiderung den von den Gegnern aufgestellten Satz umgehen müssen? Ritschl hat ferner in dem Satze: „Etwas explicite zu glauben, steht nicht in der Macht eines Menschen" (II, 2, q. 2, a. 5) hinter „Menschen" in Klammer das Wort „Christen" hinzugefügt. Das ist zu Unrecht geschehen. Vergleichen wir die Parallelstelle in De ver., a. 11. Hier wird zu gunsten der fides implicita als erster Punkt geltend gemacht: Es könnte ein Mensch in Wäldern oder unter Wölfen aufwachsen und nichts vom Glauben explicite wissen. Er wäre also notwendigerweise verdammt. Und hieran reiht sich als zweite Erwägung mit gleicher Begründung auf Römer 10: „Wir sind nicht zu dem verpflichtet, was nicht in unserer Macht steht". Die Verteidiger der fides implicita setzen also durchaus nicht den Fall, dass einer, der als Christ doch mitten im kirchlichen Leben steht, sondern dass einer, der völlig abgesondert lebt, von jeder Glaubensverkündigung unerreicht geblieben sei. Thomas erwidert hierauf, dass auch ein solcher, der in Wäldern und unter vernunftlosen Geschöpfen lebe, von der göttlichen Vorsehung erreicht werde, die eben für jeden vorsehe, was ihm zur Seligkeit notwendig sei, wenn es nur von seiner Seite nicht gehindert werde. Folge ein solcher nur der Leitung seiner natürlichen Vernunft in dem Erstreben des Guten und in der Flucht vor dem Bösen, so sei es auf das gewisseste anzunehmen, dass Gott entweder ihm das, was zum Glauben notwendig ist, durch innere Eingebung offenbaren oder irgend einen Glaubensprediger zu ihm leiten werde, wie den Petrus zu Cornelius (dieser war freilich nicht unter Wölfen aufgewachsen!). Hieran schliesst sich nun zu Punkt 2 die allgemeine Erwägung, die auf das eben über den speziellen Fall Gesagte wörtlich Bezug nimmt: Obgleich es nicht in unserer Macht steht, die Glaubenswahrheiten aus uns selbst zu erkennen, so wird es uns doch, wenn wir nur tun, was an uns ist, Gott nicht an dem fehlen lassen, was uns notwendig ist. Den völlig undenkbaren Fall, dass einer — etwa als kleines Kind, jedenfalls aber ehe ein religiöser Einfluss auf ihn möglich war, ausgesetzt — in Wäldern oder gar unter Wölfen (!) aufgewachsen sein sollte, hat Thomas in der Summa mit Recht nicht berücksichtigt. Seine Erwägungen beziehen sich also hier ganz allgemein auf solche, welchen ohne ihre Schuld gar keine

Kunde von der Offenbarung geworden ist.[1] Er führt dabei aber noch weiter aus: In der Macht und in der Verpflichtung des Menschen steht vieles, was er aber doch nur durch die gratia reparans zu erreichen vermag, so die Liebe zu Gott und zum Nächsten, und in ähnlicher Weise auch den Glauben an die Glaubensartikel. Aber mit Hilfe der Gnade vermöge er es, auch dies zu erreichen, denn Gottes Erbarmen spende diese Hilfe. Wem sie aber nicht gewährt werde, dem werde sie aus Gerechtigkeit nicht gewährt zur Strafe vorangegangener Sünde oder wenigstens der Erbsünde, II, 2, q. 2, a. 5. Gewiss[2] sagt dies Thomas unter Berufung auf Augustin (de corr. et gratia) und gewiss wäre diese ganze Expektoration völlig belanglos, wenn es sich hier darum handelte, dass mitten in der Christenheit Christen ohne jede Kunde von der göttlichen Offenbarung geblieben seien. Aber die Bezeugung dieser Tatsache hat Ritschl den Verteidigern der fides implicita irrtümlich untergelegt. Gewiss setzt Thomas hier bei seinen Erwägungen den sonst gerade für ihn geltenden Unterschied zwischen Sittengesetz und Glaubensartikeln aus den Augen, dass man zwar auf jenes durch die natürliche Erkenntnis verpflichtet ist, auf diese aber nur durch die geschichtliche Offenbarung der Gnade Gottes, ausserhalb deren die Glaubensartikel garnicht vorkommen. Aber warum setzt er diesen Unterschied hier aus den Augen? Weil es sich um solche handelt, die, ausserhalb der kirchlichen Glaubensverkündigung stehend, von der Offenbarung gar keine Kunde erhalten haben. Für sie kann der Glaube gar nicht als eine durch die geschichtliche Offenbarung auferlegte Verpflichtung in Betracht kommen. Für sie würde also weit eher in Betracht kommen, was derselbe Thomas lehrt, dass gewisse Glaubenssätze auch gerade durch die natürliche Erkenntnis gewonnen werden. Aber Thomas selbst verwies in De ver., a. 11 darauf, dass solchen die Kenntnis der notwendigen Glaubensgegenstände — wenn nicht durch einen besonders entsandten Prediger — durch innere Eingebung vermittelt werden würde. Es steht also hiermit vollkommen im Einklange, wenn Thomas auch in der Summa für solche den Glauben an die Glaubensartikel von der Hilfe des göttlichen Erbarmens erwartet. Hatte Thomas in De ver., c. 11 die Gewährung dieser Hilfe davon abhängig

1) Die Annahme Ritschls, f. i., S. 19, Z. 6 v. u., dass Thomas diesen Fall nicht beachtet habe, ist also nicht zutreffend.

2) Vgl. Ritschl, f. i. S. 17.

gedacht, dass auch der Mensch tut, was an ihm ist, so ergibt sich daraus von selbst, was in der Summa ausgeführt ist, dass das Ausbleiben dieser Hülfe als gerechte Strafe für vorangegangene Sünde oder, falls diese nicht nachweisbar wäre, als Strafe der Erbsünde verständlich wird. Im allgemeinen beurteilt Thomas die gegenwärtig von der Kunde der Offenbarung ohne ihre Schuld nicht Erreichten wie die selig gewordenen vorchristlichen Heiden, die auch keine Offenbarung empfangen hatten. Während es indessen für diese genügte, in Gottes Vorsehung implicite mitzuglauben, dass Gott auf eine ihm wohlgefällige Weise der Erlöser der Menschheit sein werde, wie es der Geist gewissen Besitzern dieser Wahrheit offenbart habe, — so wird für jene eine umfassendere Mitteilung der Glaubensgegenstände durch innere Eingebung oder Entsendung eines christlichen Predigers verlangt. Heinrich, Dogm. Theol. I, 559, welcher für das Glaubensmass, das gegenwärtig von einem ohne seine Schuld ohne Kunde von der Offenbarung Gebliebenen zu fordern ist, nur das von Thomas über die vorchristlichen Heiden Gesagte zitiert, findet sich begreiflicherweise dabei etwas beengt; denn demjenigen, welcher diesen Glauben hätte, wäre doch der Glaubensgegenstand in keiner Weise proponiert, er hätte eben nur die gläubige Gesinnung, die bereit ist, die geoffenbarte Wahrheit, wenn und so wie sie ihm genügend proponiert würde, zu glauben. So möchte Heinrich die von ihm dem Aquinaten irrtümlich zugeschobene Meinung nur eine probable nennen.

Das zweite Argument für die fides implicita, welches Thomas II, 2, q. 2, a. 5 angibt, lautet: Wie wir durch den Glauben zu Gott in Beziehung gesetzt werden, so auch durch die Liebe. Aber der Mensch ist zur Erfüllung gewisser Gebote der Liebe nicht verpflichtet, sondern es genügt die Bereitschaft der Gesinnung, wie z. B. bei jenem: Wer dich schlägt auf den einen Backen, dem halte den andern auch hin, u. ä. Also ist man auch nicht verpflichtet, etwas explicite zu glauben, sondern es genügt, wenn man die Bereitschaft der Gesinnung besitzt, das zu glauben, was von Gott proponiert wird. Das, was Thomas zu diesem zweiten und zu dem noch folgenden dritten Argument bemerkt, hat Ritschl nicht in Betracht gezogen; er bemerkt nur, dass sich Thomas gegen jene laxen Ansichten entschieden habe, f. i., S. 17. Aber eine solche Ablehnung erfolgt garnicht! Thomas erklärt vielmehr: Die Gebote des Ge-

setzes beziehen sich auf die Tugendakte, welche den Weg zur Seligkeit bilden. Der Tugendakt aber wird bestimmt durch das Verhältnis des Tugendhabitus zu seinem Objekt. Man kann nun das eigentliche Objekt der Tugend in Betracht ziehen, und das ist bei jedem Tugendakte notwendig. Man kann aber auch das in Betracht ziehen, was nur per accidens sive consequenter zu diesem Objekte in Beziehung steht. Das Objekt der Tapferkeit ist, dass man den Feind um eines gemeinsamen Gutes willen angreift; aber dass man dabei mit dem Schwerte auf ihn einhaut, bezieht sich nur akzidentiell auf das Objekt. Der Tugendakt und das Objekt, auf welches er sich richtet, müssen also durch das Gebot deutlich bestimmt sein, „sed determinatio actus virtuosi ad ea, quae accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate praecepti, nisi pro loco et tempore." So sind nun auch Gott und der Nächste die ganz bestimmten Objekte der Liebe, welche der Mensch zu lieben verpflichtet ist. Jenes zweite Argument für die fides implicita bezieht sich aber auf jene Gebote der Liebe, „quae quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis." Demnach gesteht Thomas den Verfechtern dieses Arguments zu, dass man sich von der Erfüllung des Gebotes, die andere Wange zum Schlage hinzureichen, pro loco et tempore dispensieren kann. In De ver., a. 11 erwidert Thomas denjenigen, welche für die fides explicita mit der Behauptung eintreten, wie man nichts an Gott implicite lieben dürfe, so dürfe man auch nichts von Gott implicite glauben: Die Gebote des Dekalogs lassen sich nicht mit den Glaubensartikeln in Parallele stellen; denn jene werden schon durch die natürliche Vernunft diktiert; man muss sie also explicite kennen. Diese aber sind supra rationem. Die Liebe findet zudem ihren Zielpunkt in etwas ausserhalb der Seele Befindlichem; die Erkenntnis aber bezieht sich auf das, was von der Seele erfasst wird, und dies Erfassen ist entweder in universali oder in particulari möglich. Auch diese Gedankengänge weisen darauf hin, dass Thomas die fides implicita durchaus nicht völlig ablehnen will.

Das dritte Argument zu gunsten der fides implicita, welches Thomas II, 2, q. 2, a. 5 geltend macht, ist folgendes: Nach Röm. 1,5 besteht der Glaube in einem gewissen Gehorsam. Zu dieser Tugend ist es aber nicht erforderlich, dass der Mensch bestimmte Vorschriften beobachte, sondern dass er die zum

Gehorchen[1] bereite Gesinnung besitze. Also genügt auch zum Glauben die bereite Gesinnung, das zu glauben, was von Gott proponiert wird, ohne etwas explicite zu glauben. Thomas lehnt auch dieses Argument nicht ab, sondern fügt nur, wie beim zweiten Argument, erläuternd hinzu: Die Tugend des Gehorsams habe ihren eigentümlichen Bestand im Willen. Zum Akt des Gehorsams genüge daher die Bereitschaft des Willens, der der sich dem Befehlenden unterwirft. Dieser unterworfene Wille sei an und für sich das Objekt des Gehorsams. Die einzelnen Gebote aber stünden zu diesem Objekt nur per accidens oder consequenter. — Ebenso bilde nun auch das eigentliche Objekt des Glaubens das, wodurch der Mensch selig wird. Als Akzidenz oder in zweiter Linie komme das in Betracht, was die heilige Schrift an göttlichen Überlieferungen enthält, so z. B., dass Abraham zwei Söhne hatte, dass David der Sohn Isais war, u. a. „Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est, quicquid divina scriptura continet. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri" (vgl. auch das vorher zu II, 2, q. 1, a. 7 Gesagte). Explicite zu glauben sind also nur die Glaubensartikel. Für alles sonst in der Schrift Enthaltene genügt die Bereitschaft, es zu glauben, wenn es proponiert wird, also die fides implicita. Nur wenn es feststeht, dass das in der Schrift Enthaltene zur Glaubenslehre gehört, muss es explicite geglaubt werden.

Aber nun fragt es sich, ob alle auch für die Gegenwart in gleicher Weise zur fides explicita an die Glaubensartikel verpflichtet sind, II, 2, q. 2, a. 6? Es könnte so scheinen. Denn wenn die Explikation der Glaubensgegenstände zur Seligkeit notwendig ist, so ist auch der Glaube daran notwendig. Auch werden zuweilen die Einfältigen über die kleinsten Glaubensartikel examiniert; also müssen doch auch sie zur fides explicita verpflichtet sein. Wären sie das nicht, so läge ihr Glaube implicite im Glauben der majores. Aber das scheint gefährlich, denn zufällig könnten auch diese irren. Also müssen auch die minores fides explicita haben, wogegen freilich Gregors Er-

1) Es ist zu lesen: ad oboediendum, nicht: ad credendum.

klärung der bekannten Hiobstelle 1,14 spricht. Thomas antwortet, dass die Offenbarung der übernatürlichen Glaubensgegenstände, wie wir von Dionysius wissen, in einer gewissen Stufenfolge von den Höheren zu den Niederen gelangt. Wie die höheren Engel, welche die niederen erleuchten, eine vollere Kenntnis von den göttlichen Dingen haben, so sind auch die höher gestellten Menschen, welche die anderen zu unterrichten haben, dazu verpflichtet „habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere." Die Explikation der Glaubensgegenstände ist also nicht für alle in gleicher Weise heilsnotwendig. Die Einfältigen sind aber nur dann über die subtilitates fidei zu examinieren, wenn der Verdacht besteht, dass sie von den Ketzern verführt worden sind. Diese pflegen nämlich gerade bei diesen Feinheiten des Glaubens mit ihrer verderblichen Wirkung auf den Glauben der Einfältigen einzusetzen. Findet sich jedoch, dass die Einfältigen der verkehrten Lehre nicht hartnäckig anhangen, sondern dass sie nur aus Einfalt fehlen, so soll ihnen das nicht angerechnet werden. Ritschl sagt mit Recht, dass, abgesehen von dem Verdacht der Ketzerei, regelmässig nicht Gelegenheit gegeben werden soll, die fides explicita der Laien in die Erscheinung treten zu lassen, f. i., S. 18. Aber es ist eine von ihm selbst gemachte Schwierigkeit, wenn er es nun für schwer erklärt, die fides minus explicita, welche den Laien zugestanden werde, von der fides implicita zu unterscheiden. Gewiss hat Thomas vorher von den majores ein magis explicite credere verlangt, dem entspräche ja nun ein minus explicite credere bei den Laien. Aber Thomas gebraucht diesen Ausdruck nicht. Vielmehr nennt er wieder den Glauben der minores ohne weiteres fides implicita. Diese liegt nun in dem Glauben der majores nur insoweit impliciert, wie diese an der göttlichen Lehre festhalten, 1 Cor. 11,1. Nicht menschliche Gedanken, sondern die göttliche Wahrheit ist die Glaubensregel. Fallen einige majores von dieser ab, so ist das dem Glauben der Einfältigen, welche glauben, dass jene den rechten Glauben haben, noch nicht nachteilig — „non praejudicat fidei simplicium" —, sondern nur dann, wenn sie beharrlich den Irrtümern jener in particulari anhangen gegen den Glauben der Gesamtkirche, welcher nach Luk. 22,32 nicht abnehmen kann. Hieraus ergibt sich nun ohne Zweifel, der Glaube der Gesamtkirche i s t die göttliche Lehre. Indem die minores einen in dem Glauben der majores implicierten Glauben haben, glau-

ben sie nicht etwaigen subjektiven Überzeugungen derselben, sondern sie glauben implicite, was der durch jene majores vertretene Glaube der Gesamtkirche ist. Noch schärfer kommt dies in De ver., c. 11 zum Ausdrucke. Auf den Einwurf, dass das implicite credere ein informiter credere und also zur Seligkeit ebensowenig ausreichend sei wie dieses, dass häufig die praelati auch nur fides informis besässen, und somit der auf den Glauben solcher praelati gestützte, implicite Laienglaube auch nur fides informis, also zur Seligkeit unzureichend sei, antwortet Thomas: „Minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide ecclesiae, quae non potest esse informis". Man habe nicht fides implicita in fide alterius, weil man in der Art des Glaubens (fides formata oder informis), sondern weil man in dem Geglaubten mit dem anderen übereinkomme. Hier ist also die sich seit Gregors Deutung von Hiob 1,14 über Hugo Viktorinus und den Lombarden fortpflanzende Meinung, dass die fides implicita der Laien auf dem Glauben der Persönlichkeiten der majores beruhe, deutlich abgelehnt. Die Formulierung des Aquinaten: „minores habent fidem implicitam in fide ecclesiae" fusst auf Augustin und ist identisch mit der von Wilhelm von Auxerre gegebenen: „credere implicite est credere in hoc universali, quicquid credit ecclesia, credere esse verum". Wir finden also die von Ritschl, f. i., S. 18 bei Thomas vermisste Formel hier zum zweiten Male; vgl. S. 99. Gewiss ist für Thomas die hlg. Schrift die alleroberste Autorität für den Glauben. „Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuerit aliis doctoribus facta, I, q. 1, a. 8. In doctrina Chi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata", II, 2, q. 1, a. 10. Aber er hatte doch auch bereits zugestanden, dass die Glaubenswahrheit in der Schrift diffuse et variis modis, ja auch in quibusdam obscure enthalten sei, II, 2, q. 1, a. 9. Daher war die Abfassung eines Summariums notwendig, wie es für alle deutlich in den 14 Glaubensartikeln vorliegt. Und weil verkehrte Menschen die apostolische Lehre und die übrigen Lehren und Schriften (2 Petri 3,16) verkehren, darum wurde im Fortschritte der Zeiten eine Explikation des Glaubens gegen die auftauchenden Irrlehren notwendig, II, 2, q. 1, a. 10. So kommt Thomas zu dem Satze: Das Formalobjekt des Glaubens ist die veritas prima, wie sie sich offenbart in den heiligen Schriften und

der Lehre der Kirche, welche aus der veritas prima hervorgeht. Wer an der Lehre der Kirche, als an der unfehlbaren und göttlichen Regel, welche aus der veritas prima hervorgeht und in den heiligen Schriften offenbart ist, nicht festbleibt, der besitzt den Habitus des Glaubens nicht. Er hält dann die Glaubenssätze auf eine andere Weise fest als durch den Glauben, etwa wie einer, der, ohne den Mittelsatz eines Beweises zu kennen, den Schlusssatz festhält, und also kein Wissen, sondern nur eine Meinung davon hat. „Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae ecclesia docet; alioquin si de his, quae ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati", II, 2, q. 5, a. 3. Ein Ketzer also, der auch nur einen Glaubensartikel leugnet, hat auch bezüglich aller anderen Artikel keinen Glauben mehr, sondern nur noch eine Meinung nach eigenem Willen. Er besitzt den Habitus des Glaubens nicht mehr. Es ist unleugbar, dass in diesen Sätzen die Kirche als Lehrautorität gefasst wird und nicht bloss „als das Gesamtsubjekt des vollständigen Glaubens". Das hätte Ritschl, f. i., S. 28 zugeben sollen. Gewiss hat er darin recht, dass Thomas an eine unfehlbare Lehre der Kirche nicht neben den heiligen Schriften denkt, sondern nur so, wie sie sich mit diesen deckt. Aber eben weil für Thomas über diese Deckung kein Zweifel besteht, darum wird die Autorität der Kirche für ihn zur gleichberechtigten Quelle des Glaubens: „Veritas prima .... manifestatur in scripturis sacris et doctrina ecclesiae", II, 2, q. 5, a. 3. Wenn Ritschl behauptet, Thomas rechne die Kirche nicht zu den 14 Glaubensartikeln, obwohl sie im Symbolum genannt sei, und er tue das ohne Zweifel, weil ihm die Kirche nicht göttliche Lehrautorität, sondern nur ein geschichtlicher Zeuge der Glaubenswahrheit sei, f. i., S. 22 u. 27, so ist das ein Irrtum. Die Kirche bildet mit Gemeinschaft der Heiligen und Sündenvergebung den 6. Artikel der ersten Gruppe, welcher sich auf das göttliche Werk der Neuschöpfung durch Sündenvergebung bezieht. Wie man sich erinnern wird, hatte Thomas ausdrücklich vorbehalten, dass, „ubi multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita", nicht verschiedene, sondern nur ein Artikel zu setzen sei, wie z. B., dass Gott gelitten habe, gestorben und begraben sei, unter einen Artikel falle, II, 2, q. 1, a. 6. Nur äussert Thomas Bedenken,

zu sagen: credo in unam s. e. c., da die Kirche „pure aliquod creatum" sei, an das man nicht so glauben könne, wie man an Gott glaubt. Man könnte es zwar auslegen: Ich glaube an den hlg. Geist, welcher die Kirche heiligt; doch hält er es für besser, nach allgemeinerem Usus zu sagen: credo unam etc., II, 2, q. 1, a. 9. Mit dem Ausdruck „pure aliquod creatum" ist die Kirche allerdings als eine rein geschichtliche Grösse bezeichnet, aber wenn sie nun doch irgendwie Objekt des Glaubens sein soll, so wird das doch nur verständlich, wenn sie irgendwie eine göttliche Autorität besitzt, nämlich dadurch, dass ihre Lehre mit der in den hlg. Schriften offenbarten veritas prima sich deckt. Und nur so ist es ferner verständlich, dass Thomas, wie schon Albert d. Gr., dem Papste die Befugnis zuschreibt, eine neue Ausgabe des Symbolums zu veranstalten, um aufgetauchte Glaubensfragen zu entscheiden.[1] Diese Lehrautorität wird von Thomas offenbar den Ketzern und den auftauchenden Glaubensfragen gegenüber betont, während den Laien in milderer Form die Kirche „als das Vorbild gegenüber gestellt wird, hinter dem sie nicht zurückbleiben dürfen", Ritschl, f. i., S. 27; sie glauben implicite, quod credit ecclesia. Indessen, so sehr auch diese Formel an die Bestimmungen Innocenz' III. erinnert, so wird doch auch von den Laien für gewisse Artikel fides explicita verlangt. Das Recht zu dieser Forderung liegt in der Art der Glaubensartikel selbst. Gewisse Glaubensgegenstände sind den einen dunkler, den andern bekannter; daher muss man gewisse Artikel vor den andern explicite glauben, de ver., a. 11. Majores und minores sollen also verpflichtet sein, in der Zeit der Gnade über die Trinität und den Erlöser fides explicita zu hegen. Aber Thomas fügt sogleich hinzu: „non tamen omnia credibilia circa trinitatem vel redemptionem minores explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut deum esse trinum et unum, filium dei esse incarnatum et mortuum et resurrexisse et alia hujusmodi, de quibus ecclesia festa facit", de ver., a. 11.

1) Bei Albert d. Gr. war hierzu noch Berufung des Konzils und Anrufung des hl. Geistes ausdrücklich gefordert. Thomas sagt: Una fides debet esse totius ecclesiae .... Quod servari non posset, nisi quaestio fidei de fide exorta determinetur per eum, qui toti ecclesiae praeest; ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur, et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli (man beachte wohl: nicht editio novi symboli!), II, 2, q. 1, a. 10.

Damit stimmt II, 2, q. 2, a. 7 im wesentlichen überein: „post tempus gratiae revelatae tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Chi, praecipue quantum ad ea, quae communiter in ecclesia solennizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque." Es ist aber wohl zu bemerken, dass das minus explicite credere auch hier nicht von den Laien gesagt ist; diesen soll ja jede Prüfung in den subtilitates fidei erspart bleiben. Vielmehr von denjenigen, welche sich mit diesen subtiles considerationes zu beschäftigen haben, sind etliche zu einem mehr oder minder expliciten Glauben an diese Subtilitäten verpflichtet. Das erinnert an die Entscheidung Innocenz' IV., nach welcher die Bischöfe in Glaubenssachen ein höheres Wissen haben müssen, als die Pfarrer und Seelsorgsgeistlichen. Diese unsere Auffassung wird zudem bestätigt, indem Thomas erklärt: Der in allen Gläubigen gleichartige Habitus des Glaubens verpflichte keineswegs alle in gleicher Weise zur fides explicita. Aus der Verpflichtung des Amtes bestehe für die Lehrer die Notwendigkeit der fides explicita. Je höher einer in seinem Amte stehe, ein desto vollkommeneres Wissen müsse er von den Glaubensgegenständen besitzen, de ver., a. 11. Für die Laien dagegen genügt also im allgemeinen, d. h. ohne Kenntnis der dogmatischen Finessen, der Glaube an des Erlösers Geburt, Leiden und Auferstehung, weil diese kirchlich gefeiert werden — die von Albert auch noch genannte Wiederkunft Christi ist, wohl weil nicht Gegenstand eines kirchlichen Festes, hier ausgelassen — und weil darüber öffentlich, d. h. in der Predigt Mitteilung gemacht wird. Das Geheimnis der Trinität, welches die Laien gleichfalls explicite glauben müssen, eignet man sich damit an, dass man die Trinität nach Matth. 28,19 anruft. Es ist nun ausserordentlich charakteristisch, dass derselbe Thomas, der den expliciten Glauben an die Trinität fordert, weil ohne ihn nicht das Geheimnis der Inkarnation geglaubt werden könne, diesem Glauben an die Trinität jede praktische Bedeutung für d i e s e s Leben abspricht. Er stimmt vollkommen denen zu, welche die Verpflichtung zum expliciten Glauben an die Dreieinigkeit leugnen, weil die höchste Güte, welche das Objekt der Seligkeit ist, in Gott auch ohne Unterscheidung der drei Personen, allein aus seinen Wirkun-

gen erkannt werden kann. Nur „secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intellegi sine trinitate personarum. Et iterum ipsa visio personarum divinarum perducit nos ad beatitudinem", II, 2, q. 2, a. 8. Der Theologe Thomas weiss, dass die Lehre von der Inkarnation auf der Trinitätslehre ruht, daher wird fides explicita bezüglich der Trinität gefordert. Aber er weiss auch ebensogut, dass non omnia credibilia circa trinitatem den Laien zugemutet werden können, weil das über ihre Fassungskraft hinausginge. Und als Praktiker muss er zugeben, dass man die Güte Gottes auch aus seinen Wirkungen, ohne die Trinitätslehre dabei zu verwenden, erkennen kann. Wir dürfen hinzufügen, er wird wohl ein offenes Auge dafür gehabt haben, dass die „unendliche Überzahl der Kirchenmitglieder sich zu dem Artikel von der Trinität neutral verhielt", Ritschl, f. i., S. 27. Freilich hat ihn dieser Umstand nicht abgehalten, den Glauben an die Dreieinigkeit als allgemeine Forderung aufrecht zu erhalten. Wie minimal aber der Inhalt dieser Forderung ist, geht daraus hervor, dass man den Glauben an die Trinität damit erwirbt, indem man, wie oben bemerkt, gemäss Matth. 28,19 den Vater, Sohn und Geist anruft. Mit der Konzession an die gegenwärtigen minores, dass sie nur gewisse allgemeine Artikel, wie Dreieinigkeit, Fleischwerdung, Leiden und Auferstehung, zu glauben brauchen, nimmt der Glaube derselben also die nämliche Stufe ein, wie die fides explicita der vorchristlichen majores. Gegenüber dem expliciten Glauben der gegenwärtigen majores aber erscheint der Glaube jener als fides implicita. Denn wenn Thomas auch erklärt: „ea, quae sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate, s i c e n i m e a e x p l i c i t e credere tenentur", de ver., a. 11, so hat man sich doch zu vergegenwärtigen, dass in particulari und explicite credere einerseits, und in generali und implicite credere andererseits Synonyma sind. Dass der Laie alle übrigen Glaubensartikel nicht einmal s o e x p l i c i t e zu kennen braucht, wie die 4 oben genannten articuli generales, wird auch hier damit begründet, dass der Laie schon durch den Glaubenshabitus davon zurückgehalten wird, dem Gegenteil solcher Artikel zuzustimmen, „quos solum implicite n o v i t (!)". Wird ihm etwas derartiges vorgetragen, so wird ihn der Glaubenshabitus dazu veranlassen, dass er es, gleichsam als etwas Ungewohntes, für verdächtig hält und

den Assensus aufschiebt, bis er von zuständiger Seite Belehrung erhalten hat.

Im wesentlichen unterscheidet sich also Thomas von seinen nächsten Vorgängern nicht. Weil Ritschl aber diese nicht berücksichtigt hat, erscheint Thomas bei ihm in einer gewissen Sonderstellung. Er hält es für sehr verständlich, dass der Schultheologe Thomas mit seiner allgemeinen Vorschrift der fides explicita die Wichtigkeit seiner eigenen Arbeit für die Kirche hervorheben wollte, f. i., S. 19; diese Absicht ist uns nirgends erkennbar geworden. Ob er sie implicite gehegt, ist nicht festzustellen. Wie er, fordern auch Albert d. Gr. und Bonaventura zunächst den expliciten Glauben für alle Glaubensartikel; alle drei haben also miteinander gemein, dass sie zuerst möglichst viel fordern, und dann mit einer immerhin recht bescheidenen Leistung der minores zufrieden sind. Wenn Ritschl a. a. O. behauptet: „Weil der Glaube nur eine Abart des Wissens ist, deshalb lässt Thomas nur den in Hinsicht seiner Objekte bestimmten Glauben zu", so ist dagegen zu erinnern, dass er auch für alles das, was die Schrift ausser den prima credibilia an göttlichen Mitteilungen enthält, die fides implicita zulässt, indem er es ausdrücklich als unmöglich ablehnt, diese Objekte durch Aufstellung von Artikeln zu bestimmen. Dass die Objekte des Glaubens der vollen Deutlichkeit entbehren, welche die Objekte des Wissens besitzen, lässt es für Thomas nicht bloss bei den vier erwähnten Artikeln als irrelevant erscheinen, ob dieselben für die Einfältigen noch um etliche Grade undeutlicher bleiben, als für die majores, sondern lässt es für ihn auch irrelevant erscheinen, ob die Laien andere Artikel nur implicite, d. h. doch eigentlich gar nicht kennen, oder nur in der Hülle eines allgemeinen Begriffes (quod ecclesia credit) festhalten. Bei Ritschl, f. i., S. 19 scheint es, als unterschiede Thomas nur ein magis vel minus explicite credere. Diese nicht genügend deutliche Formel habe aber der bei den Praktikern gangbar gewordenen Anerkennung der fides implicita nicht Widerstand zu leisten vermocht. Das ist aber nach den von uns gegebenen Ausführungen unrichtig. Nicht erst weiterhin auftretende Schultheologen, sondern Thomas selbst hat sich ebensowenig wie Albert und Bonaventura den praktischen Motiven zur Anerkennung der fides implicita zu verschliessen vermocht.

Von Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln

(† 1253), dem hervorragenden Lehrer franziskanischer Theologie in England, kommt für unsere Frage nur der eine einzige Seite füllende Traktat „de fide et ejus articulis“ in Betracht.[1] Seine theologische Summe, die eine grössere Ausbeute erwarten liesse, ist noch nicht in Druck erschienen. Die Termini fides explicita und implicita finden sich in dem genannten Traktate nicht. Aber indem Grosseteste den Glauben als ein Denken mit Zustimmung und ausdrücklich als eine Art des Wissens definiert, gibt er zugleich eine eigenartige Komparation, was proprie, was magis proprie und was maxime proprie Glaube ist. Es muss nämlich ein Mittel vorhanden sein, welches jene Zustimmung bei dem Glaubenden bewirkt. Da es sich hier nicht um einen Gegenstand des Wissens handelt, könnte ja dies Mittel auch ein trügliches sein; aber das wäre eben eine Ausnahme. Ein solches Mittel, welches die Zustimmung bewirkt, ist nun die Autorität. Durch eine Autorität sich zur Zustimmung bewegen lassen, das heisst proprie glauben. Die höchste Autorität ist die hl. Schrift. „Magis proprie igitur dicta est fides eorum, quae s^{ae} scr^{ae} auctoritate creduntur. Inter haec autem, quae sacrae paginae auctoritate creduntur, maxime credenda sunt, quae credita justificant.“ Das ist nach Joh. 17,3 der Schöpfer und der Erlöser, in deren Schauung das ewige Leben und die ewige Seligkeit besteht. „Maxime igitur proprie fides dicitur, quae de creatore et recreatore fides habenda est, quae fides continetur in symbolo“. Die Artikel desselben sind das fundamentum justificationis. „Omnia tamen, quae in canone scripturae continentur et quae credit universalis ecclesia, extra symbolum contenta, possunt per accidens dici causa justificationis, quia, cum contra auctoritatem scripturae vel ecclesiae discreduntur, sunt causa damnationis.“ Seeberg bemerkt richtig, dass trotz der stärksten Betonung der Autorität der Schrift das kirchliche Symbol ihr doch ebenbürtig an die Seite tritt. Wenn nun aber das, was in den Artikeln des Symbols über den dreieinigen Gott und den Sohn Gottes, den Erlöser, enthalten ist, als maxime credenda bezeichnet wird, so kann man schliessen, dass bezüglich des übrigen Inhaltes der Schrift wie dessen, was die Kirche sonst noch glaubt, eine geringere

1) In Brown, Fasciculus rerum fugiendarum et expetendarum, appendix, London 1690. Vgl. hierzu R. Seeberg, die Theologie des Joh. Duns Skotus (Stud. z. Gesch. d. Th. u. Kirche Bd. V, S. 14).

Glaubensanstrengung zugelassen wird. Nur darf nichts davon geleugnet werden.

Der etwas jüngere, mit Thomas ziemlich gleichaltrige, wohl gleichfalls aus der Oxforder Schule hervorgegangene Richard von Middleton († ca. 1306) erklärt in seinem Sentenzen-Kommentar (Venediger Ausgabe 1509), l. 3, dist. 25, a. 2, q. 1, dass alle Glaubensgegenstände, welche Glaubensartikel bilden, ausreichend und voll expliciert im Apostolikum enthalten sind, denn dieses ist von der Gesamtheit der Apostel abgefasst, denen vollkommen offenbart war, was zur vollkommenen Darstellung des Glaubens in das Symbol aufzunehmen war. Das Nicänum und Athanasianum sind ad veritatis creditae propalationem den Häresien gegenüber entstanden und behalten darum ihren Wert. Ja, gegen neue Häresien könnte die Kirche auch heute noch ein anderes Symbol aufstellen. Aber das apostolische Symbolum heisst mit Recht das grössere, weil alle Glaubensartikel in ihm enthalten sind, und weil die Apostel grösser an Ansehen sind, als die Verfasser der anderen Symbole (q. 2). — Die Frage, ob der Glaube an den Mittler für die vorchristlichen Gläubigen u. zw. für alle explicite notwendig war, wird unter Berufung auf Hugo Viktorinus' Traktat über die Sakramente im Sinne desselben entschieden. Wenn Hebr. 11,6 der Glaube an Gottes Dasein und Gott, den Vergelter, als für die Alten zur Seligkeit genügend bezeichnet wird, so scheint freilich der Glaube an den Mittler für sie nicht erforderlich, zumal das Naturgesetz, dem sie unterstanden, darüber keine Vorschrift enthielt. Sollten die Menschen aber ihr ewiges Heil erstreben, so mussten sie im allgemeinen oder im besonderen auch den Weg kennen, welcher dazu führt. Erkannten sie die Übernatürlichkeit des Heils, so mussten sie auch die Übernatürlichkeit des von Gott durch den Mittler geordneten Heilsweges erkennen. Also war es für alle vorchristlichen Gläubigen notwendig: „credere mediatorem cum velamine vel sine, vel explicite vel implicite." Demgemäss muss man entweder sagen: Das Hebr. 11,6 Geforderte ist zwar notwendig, aber noch nicht ausreichend zur Seligkeit, oder: Der Glaube an den Vergelter umfasst auch den von Gott vorhergesehenen Heilsweg. Wie die Menschen unter dem Naturgesetze zu einer dilectio charitativa übernatürlicher Art verpflichtet waren, so auch zu einer gewissen übernatürlichen Erkenntnis. Und indem das Naturgesetz lehrte, dass irgend ein Heilsweg für das Menschengeschlecht vorhergesehen

sei, schrieb es auch den Glauben an den Mittler implicite vor. Sowohl unter dem Naturgesetz wie unter dem geschriebenen gab es aber Männer von hervorragender Vollkommenheit, denen vieles oder alles über den Mittler geoffenbart war. Diese waren nach Mass und Art der ihnen zuteil gewordenen Offenbarung zum expliciten Glauben verpflichtet, die übrigen Gläubigen unter dem Naturgesetz dagegen nur zum Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung, und die übrigen Gläubigen unter dem schriftlichen Gesetz nur „ad credendum explicite aliquid de mediatore", etwa, dass Gott die Person eines Erlösers senden werde, aber nicht, ob derselbe ein Engel oder ein blosser Mensch sein werde u. ä. Vgl. Hugo Viktorinus, de sacr., l. 1, p. 10, c. 5. Diejenigen Äusserungen Augustins, nach denen es scheinen könnte, als ob die vorchristlichen Gläubigen verpflichtet gewesen wären, „distinctius et magis in speciali credere mediatorem", sind im Sinne Hugos, a. a. O., c. 6, auszulegen, dass nämlich alle Gerechten von Anfang an den Glauben an den Erlöser gehabt haben, alle im Glauben an die künftige Erlösung gerechtfertigt worden sind, indem sie dieselbe entweder vorauserkannten oder denen glaubten, die sie erkannten und glaubten. Bei den nachchristlichen Gläubigen unterscheidet Richard vier Klassen der majores: Lehrer, Prediger, kirchliche Würdenträger (praelati) und Propheten. Von dem Areopagiten weiss auch er, dass, wie die göttlichen Erleuchtungen von den mit einer volleren Kenntnis der göttlichen Dinge ausgerüsteten höheren Engeln auf die niederen kommen, so auch jene superiores eine vollere Kenntnis vom Glauben haben. Sie sind verpflichtet, die Glaubensartikel explicite zu glauben, „quamvis non teneatur quilibet eorum credere numerum vel artificialem distinctionem eorum." Hier ist also eine von Ritschl nicht beachtete Einschränkung der Forderung von fides explicita auch zugunsten der majores gemacht. Über die Zählung und die unter Zuhilfenahme dogmatisch-technischer Begriffe erfolgende Unterscheidung der Glaubensartikel sind nicht alle, also wohl vor allen nur die doctores und praelati Auskunft zu geben verpflichtet. Die minores hingegen, wenn sie auch gehalten sind, gewisse Artikel explicite zu glauben, welche in höherem Masse zur Seligkeit notwendig sind und in der Kirche regelmässig feierlich verkündet werden, wie die Dreiheit der Personen, die Einheit des Wesens, Christi Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft, sind doch nicht verpflichtet, alle Ar-

tikel explicite zu glauben. Ja, wenn es solche geben sollte, zu denen Christus weder selbst noch durch Apostel, Prediger oder innere Eingebung gesprochen hat, so sind sie nur das zu glauben verpflichtet, was unter dem Naturgesetz geglaubt wurde, nämlich Gottes Dasein und Vergeltung. Sollte man die distinkte Kenntnis aller Glaubensartikel auch für die minores fordern, damit diese die entgegengesetzten Irrtümer vermeiden könnten, so verweist Richard unter Aufrechterhaltung seines Standpunktes darauf, dass die minores in solchen Fällen auf die Belehrung erprobter Männer zu rekurrieren oder sich im allgemeinen daran zu halten haben, „quod de hoc credunt illud, quod tenet ecclesia sancta". Diese ist von Richard bestimmt nicht als Lehrautorität, sondern als collectio fidelium gedacht, vgl. Seeberg, a. a. O. S. 23. Einen so weiten Spielraum aber auch Richard der fides implicita gewährt, so ist er doch beflissen, gewisse Grenzen aufrecht zu erhalten. Den Einwurf, dass der Descensus im Evangelium nicht explicite gelehrt, also auch nicht heilsnotwendig explicite zu glauben sei, weist er damit zurück, dass diese Lehre doch mittelbar explicite in den Propheten enthalten sei,[1] und deren Lehre werde durch das Evangelium als wahr bestätigt. Implicite sei also der Descensus auch im Evangelium enthalten. Es ist also hier zu konstatieren, dass ein Artikel des Symbolums nach Richards Ansicht im A. T. mehr explicite enthalten ist, als im Evangelium. Irgendwelche Folgerungen über das Verhältnis der neutestamentlichen Offenbarung zur alttestamentlichen, oder über das Verhältnis der Kirchenlehre zur Schrift werden indessen nicht gezogen. — Ebenso tritt Richard der Behauptung entgegen, dass der Glaube nur zur Erkenntnis unseres Endzwecks, d. h. Gottes, insofern er das höchste Gut ist, notwendig sei. Der Glaube sei auch notwendig, um den Weg zu erkennen, der zu jenem Endziele hinführt. Dieser Weg ist das Geheimnis unserer Erlösung, und deshalb müssen alle die oben erwähnten Artikel vom Mittler glauben. Aber auch Gott selbst kann nicht unser Endzweck und das Objekt unserer Seligkeit sein ohne Offenbarung nach aussen; daher sind wir zu glauben verpflichtet, nicht nur dass er das höchste Gut ist, sondern dass er in der Dreiheit der

1) Bezüglich des Zweifels des Täufers am Descensus stimmt Richard vollkommen mit Thomas überein. Der Täufer kannte Sach. 9,11, war aber nicht zum expliciten Glauben an den persönlichen Abstieg des Mittlers verpflichtet; 3, dist. 25, a. 3, q. 1.

Personen existiert. Wirft man endlich ein, dass keiner mehr zu glauben verpflichtet sei als der andere, wenn er sich nicht selbst zu mehr verpflichtet, so erwidert Richard, dass eine solche Verpflichtung bestimmten Personen eben gerade durch ihr kirchliches Amt, ihren kirchlichen Dienst und ihre kirchliche Würde auferlegt werde, a. 4, q. 1. — Nun scheint aber der Glaube der vorchristlichen Gläubigen nicht derselben Art zu sein, wie der der nachchristlichen, da jene an den kommenden, diese an den gekommenen Erlöser glauben. Auch habe der Glaube der Alten diese nicht in dem Maße erleuchtet, wie die Modernen der ihrige. Jene glaubten nicht so explicite, wie die letzteren. Jene glaubten die Artikel in generali, welche diese in speciali glauben. Endlich, wie Naturgesetz, geschriebenes Gesetz und Gesetz des Evangeliums sich selbst voneinander unterscheiden, so erscheine auch der Glaube unter diesen drei Gesetzen nicht von derselben Art. Dem stehe freilich gegenüber, dass Augustin im Briefe an Optatus den Glauben der Alten und der Modernen als identisch bezeichnet habe. Richard erinnert in seiner Entscheidung daran, dass unter fides sowohl der Gegenstand, als der Habitus, als der Akt des Glaubens verstanden werde. Den Glaubensgegenstand betreffend glaubten die Alten ganz dieselbe Wahrheit implicite, welche die Modernen explicite glauben. Und was den Glaubenshabitus und -Akt betrifft, so stützt sich der Glaube beider auf denselben Formalgrund, die summa veritas, art. 4, q. 2. Daher ist auch der Glaube, was die Menge der Gegenstände betrifft, nicht durch Hinzufügung neuer Artikel, sondern per implicatorum explicationem gewachsen, a. 5, q. 1. Was endlich die Glaubensgewissheit anlangt, so haben einzelne Persönlichkeiten vor Christus einen gewisseren Glauben gehabt, als viele nach Christus. Aber der Glaube der Gesamtheit der Nachchristlichen ist gewisser. Denn der Glaube ist die auf Befehl des Willens erfolgende Zustimmung des Intellekts zu einer unsichtbaren Wahrheit. Je grösser nun die Vollkommenheit des befehlenden Willens durch den Habitus der Liebe, je grösser die Bestimmtheit des Intellekts durch den Habitus des Glaubens und je grösser die Offenbarung der Glaubenswahrheit, ein desto sicherer Glaubensakt wird hervorgerufen. Durch das Verdienst des nunmehr erfolgten Leidens Christi und durch die vermehrten Fürbitten der Heiligen wird jetzt nach Christi Ankunft die Liebe dem Willen und der Glaube dem Intellekte reichlicher eingegossen.

Auch die Glaubenswahrheit ist durch die völligere Offenbarung gewisser Glaubensartikel, durch welche wiederum andere von uns wirksamer bewiesen werden können, mehr geoffenbart worden. Durch die Lehre Christi, der Apostel und der Lehrer, durch welche die hl. Schrift weiter erschlossen ist, werden die Glaubensgegenstände dem Intellekte distinctius, ordinatius und expressius vorgestellt.

Wie Richard den Glauben als die Zustimmung zu den praktischen Wahrheiten der Religion bezeichnet und ihm als einem eingegossenen habitus practicus seinen Sitz in intellectu practico zuweist, l. 3, dist. 23, a. 5, q. 2, vgl. Seeberg, a. a. O. S. 17, so auch Duns Skotus[1] († 1308). Der Glaube ist auch für ihn eine praktisch-religiöse Erkenntnis. Die Schrift ist eine von Gott gegebene Kenntnis, um die Menschen auf ihren übernatürlichen Zweck hinzuleiten, Misc. quaest. 6,18. Indem die Schrift überliefert, worin das Ziel des Menschen im besonderen besteht, in der visio et fruitio dei, und indem sie auch die notwendigen und ausreichenden Mittel zur Erlangung dieses Zieles bestimmt (mandatorum explicatio et quantum ad credenda et quantum ad speranda et quantum ad operanda), gilt es: „sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori", in sent. prol., q. 2, n. 14. Ja, Duns fordert, dass alles, was zum Heile notwendig ist, expresse in der Schrift enthalten sein müsse, Misc. quaest. 6,18. Aber dass er die ausschliessliche Autorität der hl. Schrift für den Glauben behauptet habe, wie Ritschl, f. i., S. 22. 28 annimmt, ist nicht richtig, so hoch er auch von ihr denkt. Hatte sich Richard von Middleton für den im Symbolum geforderten Glauben an den im Evangelium nicht gelehrten Descensus darauf berufen, dass derselbe im A. T. wenigstens mittelbar explicite gelehrt sei, so erklärt Duns: „tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in symbolo apostolorum". Dann ist aber die Schrift nicht mehr die alleinige Autorität. Koordiniert ist ihr die kirchliche Überlieferung, die Kirche: „nihil est tenendum tanquam de substantia fidei nisi quod potest expresse haberi de scriptura vel expresse declaratum est per ecclesiam vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura vel plane determinato ab ecclesia", sent. 4, dist. 11, q. 3, a. 5. Noch mehr, unter Berufung auf das bekannte Wort

1) Die Quaestiones subtilissimae in 4 libr. sent. werden nach der Venediger Ausgabe von 1580 citirt.

Augustins erklärt auch Duns: „patet igitur per eum, quod libris canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis, quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhaeremus eis firmiter, nisi quia creditur ecclesiae approbanti et testificanti veraces esse eorum auctores", III, dist. 23, q. 1, a. 4. „Geradeso wie Thomas setzt also auch Duns trotz der Anerkennung der obersten Autorität der Schrift neben sie die jeweilige Kirchenlehre als gleichberechtigte oder schliesslich übergeordnete Autorität." Vgl. hierzu Seeberg, a. a. O. S. 118—23. Die Schlüsse, welche Ritschl aus der Voraussetzung, dass die Schrift für Duns die alleinige Autorität sei, für dessen Lehre von der fides implicita gezogen hat, werden also nicht zutreffend sein. Auffallenderweise ist Ritschl auch nicht durch solche Stellen zu einer Korrektur seiner Behauptung veranlasst worden, an denen er selbst im Sinne des Duns von einer Gewährleistung der Schrift durch die Autorität der Kirche, f. i., S. 22, und von Schrift und Heiligen, f. i., S. 21, oder von Schrift und Kirche, f. i., S. 23, als koordinierten Autoritäten redet.

Auch Duns weist, wie nicht bloss schon Thomas (Ritschl, f. i., S. 20), sondern auch bereits Hugo Viktorinus, dem Glauben seine Stellung in der Mitte zwischen Meinen und Wissen zu: „fides acquisita est super opinione, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia objecti scibilis", III, dist. 23, qu. un., S. 224 b. Auch der Zweifel ist nicht schlechthin vom Glauben ausgeschlossen. „Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis." Es ist aber zu beachten, dass Duns hier vom erworbenen Glauben redet, von dem er den eingegossenen unterscheidet. Diese Unterscheidung bestimmt dann auch seine Lehre von der fides implicita, weshalb wir näher auf dieselbe einzugehen haben. Der Unterschied zwischen fides infusa und acquisita kam für Thomas nicht in Betracht. Indem er II, 2, q. 5, a. 4 die Frage aufwirft, „utrum fides sit homini a deo infusa", kommt er zu dem Ergebnis, dass sowohl die über die Vernunft hinausgehenden Glaubensgegenstände nur durch göttliche Offenbarung in den Bereich menschlicher Erkenntnis gelangen — sei es nun, dass diese Offenbarung den einen, wie z. B. den Aposteln und Propheten, unmittelbar, oder dass sie den anderen mittelbar

durch von Gott gesandte Prediger wird — als auch, dass der Assensus von Gott selbst seinen Antrieb empfängt. Denn einem und demselben Wunder, einer und derselben Predigt bringen die einen Glauben entgegen, die andern nicht. Es muss also eine andere, innere Ursache den Menschen zur Zustimmung bewegen. Dazu genügt aber der natürliche freie Wille, wie die Pelagianer meinen, nicht; denn, indem der Mensch den übernatürlichen Glaubensgegenständen zustimmt, wird er über seine Natur hinausgehoben. „Ideo fides quantum ad assentiendum, qui est principalis actus fidei, est a deo interius movente per gratiam." Gewiss kommt es auf den Willen des Glaubenden an, aber der menschliche Wille muss durch Gottes Gnade dazu zubereitet werden, dass er sich zum Übernatürlichen erhebt. „Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum fidei habet rectum judicium de his, quae conveniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his, quae sunt fidei, non autem contrariis", II, 2, q. 2, a. 3. Der Glaube ist also wie die beiden anderen theologischen Tugenden von Thomas ausschliesslich als von Gott eingegossen gedacht. Alle drei setzen den Menschen in das richtige Verhältnis zu Gott, alle drei sind durch göttliche Offenbarung in der Schrift bezeugt, II, 1, q. 62, a. 1; vgl. Ritschl, f. i., S. 20 u. 22. Indem nun aber Duns zwischen fides infusa und acquisita unterscheidet, versteht er unter letzterer „den Glauben im natürlichen Sinne, wie er sich auf rein psychologischem Wege im Menschen entwickelt", Seeberg, a. a. O., S. 129. Wie wir mit solchem erworbenen Glauben an dem festhalten, was in Kriegsgeschichten oder sonst in Chroniken geschrieben ist, weil wir glauben, dass die betreffenden Berichterstatter wahrhaftig sind, so hangen wir mit demselben Glauben auch fest an der Geschichte der Schrift und am Evangelium, weil wir glauben, dass die Verfasser der kanonischen Bücher wahrhaftig sind. Es gibt also in uns eine „fides revelatorum credibilium acquisita." Hier erklärt Duns unter Berufung auf Augustin, dass wir diesen biblischen Schriftstellern glauben, weil die Kirche sie approbiert und autorisiert. Hätten wir also auch keinen eingegossenen Glauben in uns, so würden wir doch wegen der Autorität der Kirche fest den Geschichten der kanonischen Bücher glauben, wie wir mit erworbenem Glauben anderen Geschichten glauben, welche von gewissen berühmten Männern berichtet sind. „Credo

igitur fide acquisita evangelio, quia ecclesia tenet scriptores veraces, quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi dictis illorum", III, d. 23, q. un., S. 223 b. 224 a. Nicht also die Autorität der Kirche, wie Ritschl, f. i., S. 21 sagt, sondern die der biblischen Schriftsteller versteht Duns in derselben Art, in welcher anerkannte Schriftsteller für die von ihnen erzählten Geschichten Glauben beanspruchen. Die Autorität der Kirche entspricht vielmehr dem allgemeinen anerkennenden Urteil, welches über die Wahrhaftigkeit gewisser Profanschriftsteller besteht. Nun wird auch Römer 10 der Glaube deutlich als ein Erwerb infolge der gehörten Predigt bezeichnet. Der Hörende kann dabei der moralischen Güte entbehren, welche durch die caritas infusa bewirkt wird, er kann sich sogar in einer Todsünde befinden, aber er hört den Prediger, sieht, dass Wunder geschehen, und glaubt, weil es ihm die natürliche Vernunft diktiert, dass Gott eine falsche Predigt nicht durch Wunderwirkung unterstützen würde. Daher geht dieser erworbene Glaube der caritas voran, er ist nicht infusa, „quia infusa non infunditur nisi cum caritate", S. 224 b. Duns bringt zwei Beispiele für die Richtigkeit der bisherigen Argumentation: Ein ungetaufter, aber christlich erzogener Judenknabe würde sich den Glaubenshabitus ex auditu gerade so erwerben, wie ich — weil ich es von den Eltern und anderen gehört habe — mit fides acquisita glaube, dass schon viele Zeiten vorübergegangen sind, dass die Welt nicht erst mit mir angefangen hat, und wie ich infolge des Berichtes glaubwürdiger Personen glaube, dass die Stadt Rom existiert, obwohl ich sie nicht gesehen habe. Zweitens: Ein Getaufter könnte alle Glaubensartikel glauben, aber bezüglich eines einzigen, z. B. der Trinität, sich im Irrtum befinden. Es ist nicht notwendig, dass er wegen dieses einen Irrtums sich über alle Artikel im Irrtum befinde, denn die Häresien stehen nicht notwendig miteinander im Zusammenhange. Freilich eine etwaige fides infusa würde der Betreffende verlieren. Sie wird vernichtet, wenn die Häresie Platz greift, denn sonst bestünden Glaube und Häresie zusammen. Aber alle übrigen Artikel würde jener tatsächlich fide acquisita glauben. Die fides infusa könnte also als überflüssig erscheinen, S. 224 a. Indem sich nun Duns dieser zuwendet, konstatiert er, dass sie in vielem der fides acquisita ähnlich ist. Wie wir nämlich vermittelst der letzteren den Worten jemandes zustimmen, weil wir ihn für wahrhaftig halten, so stimmen wir mit der fides infusa

den geoffenbarten Glaubensartikeln zu, weil wir Gottes Wahrhaftigkeit glauben, was sie uns versichert. Und weil das, was Gott zusichert, von ihm übernatürlich geoffenbart wird, so ist der Glaube, welcher einer solchen Offenbarung zustimmt, ein übernatürlicher Habitus. „Revelat autem (deus) credibilia, quando infundit habitum." Und so stünde der eingegossene Glaube höher als der erworbene, denn er hat seine Gewissheit nicht aus dem Objekt, sondern aus der Wahrhaftigkeit des Zeugen, nämlich Gottes.[1] Daher denn auch die Rätselhaftigkeit und Dunkelheit des Glaubens, weil er nicht wegen der Evidenz des Objektes an die Wahrheit eines Artikels glaubt, sondern der Wahrhaftigkeit desjenigen zustimmt, der den Habitus eingiesst und hiermit die Glaubensgegenstände offenbart. Andererseits wäre durch die fides infusa die Identität des Glaubens gegenüber der Vielheit seiner Objekte festgestellt. Denn dieser Glaube betrachtet seine Gegenstände ja nicht hinsichtlich ihrer eigentümlichen Gründe, sondern als von Gott geoffenbarte. Mit demselben Habitus, mit dem er glaubt, dass der Offenbarer wahrhaftig ist, glaubt er auch, dass alles Geoffenbarte wahr ist, S. 225 a. b. Aber das alles genügt nicht, um das Recht zur Annahme von fides infusa sicher zu stellen. Denn wenn sich dieser eingegossene Glaube auf Gott als die prima veritas bezieht, welche die Glaubensartikel offenbart und die Zustimmung zu den Glaubensgegenständen bewirkt, so würde doch damit noch kein Gläubiger zum Glauben an einen einzelnen Artikel kommen; keiner würde z. B. sua fide an die Trinität glauben. Mit der fides infusa stimme ich der Dreieinigkeit Gottes zu, weil Gott diese Wahrheit offenbart hat. Aber man könnte dann weiter fragen: weshalb glauben wir, dass dieser Artikel von Gott geoffenbart ist? Antwort: weil Gott geoffenbart hat, dass er ihn geoffenbart hat. Und so könnte es in infinitum weitergehen. Zu einem festen Glauben an die einzelnen Glaubensartikel käme man damit nicht. Ist aber die fides infusa nicht sicherer als die acquisita, so ist es zwecklos, sie anzunehmen. Duns bezeichnet sie aber sogar als unsicherer, „quia conclusio est minus certa quam principium, ex quo tota certitudo ejus est a certitudine principii." Der Dreieinigkeit stimme ich

1) Hier ist Duns freilich zu entgegnen, dass nach seiner eigenen Aussage auch die fides acquisita ihre Gewissheit nicht aus der Evidenz des Objektes hat. Es müsste heissen: Die fides infusa steht höher als die acquisita, weil sich jene nicht auf menschliche, sondern auf göttliche Autorität stützt.

mit der fides infusa zu, weil sie von Gott offenbart ist, aber dass Gott sie offenbart hat, glaube ich doch nur, weil Johannes oder ein anderer Apostel gesagt hat, dass ihm das offenbart worden sei. Dass ihm aber Gott das offenbart hat, glaube ich fide acquisita infolge des Hörens oder Lesens der Schrift: „igitur tota firmitas, quam ponis hoc modo in fide infusa, est a fide acquisita", S. 227 a. Andere haben die fides infusa damit begründen wollen, dass sie dieselbe für einen Habitus angesehen wissen wollten, der unsern Intellekt zur Zustimmung zu solchen Glaubenspropositionen hinlenkt, welchen man von sich selbst aus nicht zuzustimmen vermag. Aber dann wäre dieser Glaube kein Habitus, sondern eine Potenz. Und daraus würde weiter folgen, dass jemand ohne eine fromme Neigung des Willens glauben kann, im Gegensatze zu dem Worte Augustins, hom. in Joh. 26: „caetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens." Denn, macht die fides infusa nach der Analogie einer Naturkraft den Intellekt zum Glaubensakt geneigt, dann können die Glaubensartikel v o r jedem und also auch a u s s e r h a l b jedes Willensaktes erfasst werden, S. 229 b, 230 a. Nach dem allen erscheint es unzulässig, eine fides infusa anzunehmen. Aber Duns versucht immer wieder, sie zu halten. Ihn leitet, wie Seeberg, a. a. O., S. 132 richtig bemerkt, die Empfindung, dass wir direkt an Gott selbst glauben müssen, nicht aber indirekt durch den Schluss: weil wahrhaftige Menschen die Offenbarung Gottes bezeugen, deshalb glauben wir an Gott. Er kommt dabei zu dem Satze: Nicht dass alles von Gott Geoffenbarte wahr ist, sondern Gott selbst ist das direkte Objekt des Glaubenshabitus: „fides respicit deum sicut primum objectum, de quo sicut de objecto primo continente hujusmodi veritates formamus hujusmodi veritates complexas: deus est trinus et unus. Nec credo hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a deo, sed ille habitus immediate inclinat in articulos fidei." Aber in demselben Satze spricht Duns doch wieder aus, dass der eingegossene Habitus uns nicht zu Gott selbst, sondern zur verstandesmässigen Zustimmung zu den Glaubensartikeln hinführt. Allein er vermag auch das nicht einmal! Sonst nämlich müsste ein eben Getaufter, der in der Taufe den Habitus empfangen hat, — denn in der Taufe empfängt man ihn nach Duns' Lehre — eben vermittelst dieses Habitus Glaubensakte bezüglich der Artikel hervorbringen; aber dazu ist er ohne Belehrung, also ohne fides acquisita nicht im stande.

Duns flüchtet sich schliesslich zugunsten der Annahme von fides infusa hinter die Autorität der Schrift und der Heiligen. „Oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem scripturae et sanctorum." Hebr. 11,6 und 1 Cor. 12,31 werden in Verbindung mit 1 Cor. 13,13 auf die fides infusa gedeutet. Aber dass man sie wegen der Autorität der Schrift und der Heiligen annehmen muss, könnte einem Ungläubigen freilich nie bewiesen werden. „Non potest demonstrari, fidem infusam inesse alicui, nisi praesupposita fide, quod velit credere scripturae et sanctis", S. 230 a. Das Vorhandensein von eingegossenem Glauben kann nur bewiesen werden, wenn man den Glauben voraussetzen darf, dass einer der Schrift und den Heiligen glauben will.[1] Aber so wie ich (auf Grund der Schrift und der Heiligen) glaube, dass Gott dreieinig ist, so glaube ich auch, dass ich eingegossenen Glauben habe, mit dem ich die Trinität glaube, u. zw. dass dieser Glaube von Gott eingegossen ist, um die Seele unmittelbar vollkommen zu machen; denn, wenn Gott etwas vollkommen macht, so macht er es auch ganz und gar vollkommen, S. 230 a. Damit ist schon der erste der drei Gründe genannt, welche Duns nunmehr für die Notwendigkeit der Annahme einer fides infusa ins Feld führt: Gott giesst den Glauben ein, damit er die Seele quantum ad intellectum vollkommen mache, wie er sie durch Eingiessung der Liebe quantum ad voluntatem vollkommen macht. Zweitens: Die fides infusa ist ebenso notwendig zum Glaubensakt, wie die caritas infusa zum Liebesakt. Beide Akte sind nämlich vollkommener und intensiver, wenn sie nicht nur aus der Potenz, sondern zugleich aus dem Habitus hervorgehen. Auch Thomas hatte behauptet, dass der natürliche Wille des Menschen durch Gottes Gnade dazu zubereitet werden müsse, dass er sich zu den übernatürlichen Glaubensgegenständen erhebe, damit der Assensus zu stande komme.[2] Ebensowenig sieht Duns die volle Zustimmung durch den eigenen Willen des Glaubenden gesichert. „Assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui nam sunt, qui vellent magis assentire et tamen minus assentiunt." Deshalb bitten die Apostel: „Herr, vermehre uns den Glauben!", und betet die Kirche: „Allmächtiger, gib uns Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe". „Istud non oporteret petere, si totus assensus esset a voluntate."

---

1) Die Wiedergabe dieses Satzes bei Ritschl, f. i., S. 21, ist unrichtig.
2) Die Ausführungen Seebergs, a. a. O. S. 137, bedürfen dieser Ergänzung.

Auch bleibt zu beachten, dass der Glaube nicht jeden Zweifel ausschliesst. Also hängt die Intensität des Glaubens in seiner Zustimmung zu den Glaubensobjekten von dem von Gott eingegossenen Glauben ab. Drittens: Auch die Glaubensgewissheit fordert die Annahme einer fides infusa. Die fides acquisita vermag diese Gewissheit nicht zu geben. Denn sie stützt sich auf solche, von denen man weiss, dass sie getäuscht werden können, wenn man auch nicht glaubt, dass sie täuschen wollen. „Nemo potest perfecte assentire dictis ejus, quem novit posse falli et fallere in his, quae dicit, cujusmodi est quilibet homo, cui et non alii assentitur per fidem acquisitam propter veracitatem illius. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, ut respiciat deum pro objecto primo, de quo sicut de objecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis mediatius vel immediatius, secundum quod ipsum sic vel sic respiciunt", S. 231 a. Indem also die fides infusa den wahrhaftigen Gott zu ihrem direkten Objekte hat, gibt sie allein unerschütterliche Glaubensgewissheit.

Die Erörterungen des Duns bewegen sich deutlich in einem Zirkel. Er geht davon aus, dass man alle Glaubensartikel fide acquisita glauben kann. Somit wäre die Annahme von fides infusa unnötig. Aber diese steht doch höher als jene, sofern sie die Wahrhaftigkeit der göttlichen Offenbarung oder besser Gott selbst, als den Wahrhaftigen, zum Objekt hat. Aber dieser eingegossene Glaubenshabitus vermag den Glauben an die einzelnen Artikel nicht hervorzubringen. Diese werden uns nur durch die Schrift und die Lehre der Kirche nahegebracht, müssen also fide acquisita angeeignet werden. Mag dabei auch die fides infusa mithelfen, so ist doch die Annahme einer solchen nur zu begründen, wenn man sich der dieselbe bezeugenden Autorität der Schrift und Kirchenlehre unterwirft. Es kann daher nicht mit Ritschl, f. i., S. 22 gesagt werden, dass die Erörterungen des Duns eine eigentümliche Einschränkung des Wertes der Schrift und der dieselbe gewährleistenden Kirche enthalten. Duns nimmt ja nur auf die Gewährleistung der Schrift und der Kirche hin eine fides infusa an. Und nicht das war seine Meinung, dass die fides infusa unabhängig von den Bedingungen des erworbenen Glaubens sich dadurch ausweisen soll, dass einer ebenso glaubt, die fides infusa zu besitzen, wie er in der fides infusa die Dreieinigkeit Gottes wegen der Wahrhaftigkeit Gottes glaubt, Ritschl, f. i., S. 23, sondern: weil

man auf Grund der Autorität der Schrift und der Heiligen fides infusa annehmen muss, so glaube ich daran, dass Gott mir den Habitus eingeflösst hat, geradeso wie ich auf Grund derselben Autoritäten glaube, dass Gott dreieinig ist. Von einer schwärmerischen, enthusiastischen Annahme der fides infusa wie der Trinität, Ritschl, a. a. O., ist also bei Duns nicht die Rede. Ausdrücklich lehrt er, dass die fides infusa eben nicht den Glauben an einen einzelnen Glaubensartikel, also auch nicht an den von der Trinität zu erzeugen vermag. Dass Gott dreieinig ist, hat man von Johannes oder einem anderen Apostel. — Nun ist es freilich unleugbar, dass die Schrift von Duns mit den literarischen Produkten der Profanschriftsteller und das die Schrift beglaubigende Urteil der Kirche mit der allgemeinen Anerkennung, welche gewisse Profanschriftsteller geniessen, in Parallele gestellt werden. Wenn man nun aber Duns früge, was macht die kanonischen Schriftsteller für die Kirche glaubwürdig, so würde er antworten: „quod deus inspiravit totam sacram scripturam et quod ipse est veritas infallibilis", IV, dist. 14, q. 3, a. 5. Aber auch dies könnte keinem Ungläubigen bewiesen werden. Wollte man also nicht annehmen, dass auch der Glaube an die Wahrheit der Schrift der Kirche von Gott eingegossen sei, so müsste man mit Duns auf die geschichtlichen Gründe für die Glaubwürdigkeit der Schrift, z. B. Erfüllung der Schriftweissagungen, Übereinstimmung der Verfasser, Verabscheuung der Lüge seitens derselben usw., rekurrieren, IV, dist. 14, q. 2. — Wenn Ritschl, f. i., S. 22. 27 darauf hinweist, dass die Minderwertung der Kirche, wie bei Thomas, so auch bei Duns aus der Tatsache erhelle, dass auch dieser sie nicht unter die 14 Glaubensartikel rechne, obgleich sie im Symbolum genannt sei, so ist dagegen zu erinnern, dass Duns, der die 14 Artikel in 7 „de deo tantum" und 7 „de deo ratione naturae assumptae" einteilt, allerdings in diesem Schema die Kirche ausgelassen hat, indem er aber die einzelnen Artikel des Symbolums auf die einzelnen Apostel verteilt, bezeichnet er sie ausdrücklich als „opus gratiae quoad boni collationem", III, qu. 25. Gewiss ist auch für Duns die Kirche die Gesamtheit der Gläubigen, IV, dist. 19, qu. un. Aber sie ist es für ihn „nicht im religiösen, sondern im statistischen Sinne". Sie ist ein geordnetes Staatswesen, in welchem die Gläubigen durch das evangelische und kirchliche Recht mit seinen Glaubenssatzungen, seinem Sittenkodex und seiner sakramentalen Ordnung

dem Papste, den Bischöfen und den Prälaten unterworfen sind. Vgl. Seeberg, a. a. O., S. 468 ff. S. 120—122. Ist die Kirche aber ein Staatswesen, dann ist der Glaube die gehorsame Unterwerfung unter dessen Gesetze, der Assensus zu der von diesem Staate proklamierten Lehre. Die fides infusa soll dabei nun dem Zwecke dienen, „die einzelnen Akte des Glaubens mit einer grösseren Kräftigkeit und Plerophorie auszurüsten, als sie durch die fides acquisita erreicht werden könnte. Aber dass durch diesen Gedanken jener Begriff im Zusammenhang der ganzen Erörterung gesichert ist, kann nicht behauptet werden. — — Darf man zwischen den Zeilen lesen, so kann vielleicht behauptet werden, dass neben dem kirchlichen Positivismus Duns doch auch ein gewisses inneres Motiv zur Beibehaltung des Begriffes empfunden hat. — — Es soll der religiöse Glaube irgendwie in seiner Besonderheit gegenüber dem natürlichen Erkennen abgegrenzt werden. Freilich lässt es die Kritik des Duns über dieses „irgendwie" nicht hinauskommen", Seeberg, a. a. O., S. 141 f.

Der von Duns aufgestellte Begriff der fides infusa ist nun aber auch für seine Auffassung von der fides implicita bestimmend geworden. Indem er sich dieser zuwendet, stellt er zunächst III, dist. 25, qu. 1 die Frage, ob vor Christi Ankunft bezüglich dessen, was wir jetzt glauben, Glaube notwendig war. Man argumentiert: Ex. 3 habe Gott durch den Namen Adonai dem Mose etwas angezeigt, was er andern nicht anzeigte. Daher waren s i e nicht verpflichtet, alles zu glauben, was Mose glaubte, trotzdem er mit ihnen unter demselben Gesetze stand. Sie waren aber noch viel weniger gehalten, das zu glauben, was wir glauben, da wir einem anderen Testamente angehören. Zweitens sagt man: Vor Christus war es nicht notwendig zu glauben, was nach Jes. 63,1 auch die Engel nicht wussten: die Inkarnation Christi, welche wir jetzt glauben, und welche nach Eph. 3,10 den Engeln erst durch die Kirche bekannt geworden ist. Drittens: zu einem vollkommenen Gehorsam genügt es, das, was vorgeschrieben ist, zu erfüllen mit der Bereitschaft, auch anderes zu erfüllen, wenn es vorgeschrieben wird. Daher genügt es zu einem vollkommenen Glauben, das Explizierte zu glauben mit der Bereitschaft, anderes zu glauben, wenn es expliziert wird. Nun waren aber vor Christus noch nicht soviel Glaubensgegenstände offenbart, wie jetzt von uns geglaubt werden, denn damals waren die Sakra-

mente des neuen Gesetzes und noch vieles nicht offenbart, was wohl im N. T., aber nicht im A. T. enthalten ist. Aber gegen diese Argumente spricht, dass es pro omni statu für den Menschen notwendig war, alle Gegenstände der Liebe mit seiner Liebe zu umfassen. Ebenso sei auch der Glaube hinsichtlich aller Glaubensgegenstände auf jeder Stufe, also sowohl vor wie nach Christus, notwendig, weil die Liebe ohne Glauben nicht zur Vollendung komme. Duns entscheidet nun: „fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu." Denn, wie die Seele, was den Willen anbetrifft, Gott nicht angenehm ist ohne den Schmuck und die Vervollkommnung der Liebe, so auch nicht hinsichtlich des Intellekts, wenn sie nicht durch einen übernatürlichen Habitus, eben die fides infusa, vervollkommnet wird. Aber wie sittliche Tugendakte, so sind auch Glaubensakte pro omni statu notwendig. Jene werden sogar durch diese erst zu ihrem rechten Ziele geleitet. Man ist also zu beiden verpflichtet, freilich nicht in jedem Augenblick, „sed pro aliquando, quando concurrunt debitae circumstantiae." Mithin gilt es im allgemeinen auch für den Glaubensakt, dass jeder, der im Gebrauche seiner Vernunft sich befindet, verpflichtet ist, an einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, zu glauben, „et hoc pro aliquando", d. h. im gegebenen Falle. Ritschl, f. i., S. 23 zieht diesen Gedanken unrichtig in einen andern Zusammenhang hinein: „Indem Duns die fides infusa als Habitus pro omni statu als heilsnotwendig erklärt, so ist dadurch festgestellt, dass man der ersten Wahrheit, nämlich Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde, zustimmt, welche die anderen Glaubensartikel verbürgt." In dem Zusammenhange bei Duns handelt es sich aber nicht mehr um die Frage, ob die fides infusa als Habitus, sondern ob auch Glaubensakte für jede Stufe erforderlich sind. Gott kommt hierbei gar nicht als prima veritas in Betracht, sondern Duns zitiert beispielsweise die beiden ersten Artikel: unus deus — factor coeli et terrae, welche in besonderem Glaubensakte auf jeder Stufe pro aliquando zu glauben sind. Diese Worte: „et hoc pro aliquando" hat Ritschl übersehen. Der von ihm zur Begründung beigefügte Satz: „tunc enim habetur actus (fidei) implicite, quando habetur habitus" erscheint bei Duns erst in einem späteren Gedankengange. Nicht nachher, sondern vorher wirft er die Frage auf, ob es notwendig sei, die 14 Glaubensartikel sämtlich oder weniger als diese Zahl aktiv zu glauben. Er antwortet: „dico,

quod necessarium fuit pro omni statu habere actum implicitum de omnibus". Und nun erst folgt der hier einen neuen Gesichtspunkt einführende Satz: „tunc enim habetur actus implicite, quando habetur habitus." Also: man muss alle Artikel glauben, und man glaubt sie, nämlich implicite, wenn die fides infusa als Habitus vorhanden ist. Aber ein solcher actus implicitus genügt nicht. Von dem, der im Gebrauche seiner Vernunft steht, wird ein actus distinctior et explicitus gefordert. Aber es wird von ihm nicht notwendig gefordert, dass er alle Artikel explicite et distincte glaube, weil Gott keinen zu Unmöglichem verpflichtet. Wenn daher ein Ungebildeter nicht begreifen kann, was „Natur" oder „Person" ist, so ist es nicht nötig, dass er distincte einen actus explicitus betreffs der Dreieinigkeit habe, wie ihn die wissenschaftlich gebildeten Kleriker haben, sondern es genügt — weil er nicht einmal die technischen Begriffe versteht —, quod credat, sicut ecclesia credit. Jeder aber, der den Gebrauch der Vernunft besitzt, ist pro aliquando zu irgend einem actus explicitus verpflichtet, besonders bezüglich der Glaubensgegenstände, „quae grossa sunt ad capiendum", wie z. B., dass Christus geboren ist, gelitten hat, u. a., was zur Erlösung gehört. Jeder soll, soweit die Fähigkeit seines Verstandes reicht, die Glaubensartikel annehmen; den übrigen gegenüber, die er nicht versteht, darf er fides implicita hegen, indem er bereit ist, zu glauben, was die Kirche glaubt. Diesen Dispens hat Duns im Gegensatze zu Thomas auch auf den Glaubensartikel von der Trinität ausgedehnt und sich damit auch zugleich in Gegensatz zu jenem Edikte des Gratian, Valentinian und Theodosius vom Jahre 380 gestellt, wonach alle Bewohner des römischen Reiches zum Glauben an die una deitas in pia trinitate verpflichtet wurden. Hatte Thomas, wie schon Gregor von Nazianz, Hugo Viktorinus und Innocenz III, sich der Tatsache nicht verschliessen können, dass das Verständnis der Trinitätslehre bei den Laien auf grosse Schwierigkeiten stösst, ja hatte er sich ausdrücklich vorbehalten, dass die Einfältigen nur dann über die subtilitates fidei zu examinieren seien, wenn der Verdacht besteht, dass sie von Ketzern verführt worden sind, und dass ihnen auch eine Ketzerei nicht angerechnet werden solle, wenn sie ihr nicht hartnäckig anhangen, so ist Duns noch weiter gegangen, indem er zuerst deutlich zum Ausdruck gebracht hat, dass die in der Trinitätslehre zur Verwendung gelangenden metaphysischen Begriffe,

wie „Natur“ und „Person“, über die Fassungskraft vieler Laien hinausgehen, und dass diese daher bezüglich dieses Glaubensartikels zur fides implicita berechtigt sind, vgl. Ritschl, f. i., S. 25—27. Von den majores, den clerici literati aber fordert Duns, wie Thomas, u. zw. unter Berufung auf Augustin, de trin. l. 14, c. 1 die fides explicita bezüglich aller Glaubensartikel: „ad omnia credenda explicite tenentur majores in ecclesiis, qui praeficiunt aliis et tenentur alios in fide instruere verbo veritatis et exemplo honestatis.“ — III, dist. 25, q. 1, S. 248 a—251 b.

Nun erhebt aber Duns gegen die Zulassung von fides implicita bei den Einfältigen vier Einwände: 1. Wenn die Einfältigen nicht verpflichtet sind, alle Glaubensgegenstände explicite zu glauben, so sind sie auch nicht verpflichtet, sich vor einem den Glaubensartikeln widersprechenden Irrtum zu hüten, denn sie sind ja nicht zur Anerkennung des diesem Irrtum entgegenstehenden Glaubenssatzes verpflichtet. Duns leugnet indessen diese Konsequenz, weil auch jeder Einfältige gehalten sei, sich nicht bloss vor jedem den Glaubensartikeln entgegenstehenden Irrtum, sondern auch vor allem zu hüten, was der Wahrheit der Schrift zuwider ist. Es könnte keiner hartnäckig dem Gegenteile einer biblischen Wahrheit anhangen, ohne als Ketzer beurteilt zu werden. Die hierin liegende Höherwertung der Schrift im Vergleiche zum Symbolum ist dadurch zu erklären, dass das letztere auch für Duns als eine Zusammenfassung der Grundwahrheiten der Schrift gilt. — Ferner weist Duns darauf hin, dass auch auf dem Gebiete der Moral jeder verpflichtet sei, sich vor einer Todsünde zu hüten, ohne dabei explicite zu wissen, in welchem Grade der Hochmut und die Völlerei Todsünde sind, denn hierüber bestehe auch unter den Gelehrten noch Streit. Dies Argument ist allerdings kein schlagendes, denn über die Frage, welche Artikel zu glauben sind, besteht ein solcher Streit nicht. A. a. O. S. 251 b, 252 a. — 2. Wenn es für die Einfältigen ausreicht, über einzelnes fides explicita, über anderes fides implicita zu haben, und nun derjenige, dem die Unterrichtung jener obliegt, ihnen etwas Falsches predigte, so könnte der Einfältige ja erlaubterweise dieser falschen Lehre anhangen, und dann wäre er zugleich ein Gläubiger und ein Ungläubiger, ein Gläubiger, weil er für diesen Punkt keiner fides explicita bedarf, ein Ungläubiger, weil er etwas Falsches glaubt. Duns erwidert: Etliches wird communiter (für gewöhn-

lich) in der Kirche gepredigt, und solches muss der Einfältige notwendig explicite glauben, z. B. dass Christus von der Jungfrau geboren und zur Erlösung des Menschengeschlechts gekreuzigt worden ist. Handelt es sich aber um etwas, was nicht regelmässig, sondern im besonderen, an einem einzigen Orte als etwas Neues gepredigt wird, so ist der Einfältige zur festen Annahme nicht verpflichtet, vielmehr ist es dann für ihn notwendiger, jener Lehre nicht anzuhangen, bis er weiss, dass sie auch von der Kirche als wahr geglaubt wird. Erst wenn er das für sich festgestellt hat, ist er verpflichtet, dieser Lehre fest anzuhangen, geradeso wie auf dem Gebiete der Moral, wenn Streitigkeiten darüber bestehen, ob eine Sünde Todsünde ist, oder wenn der eine Gelehrte eine Handlung für erlaubt, der andere für unerlaubt hält, es sicherer ist, weder so noch so vorzugehen, sondern zu warten, bis die Wahrheit irgend anderswoher offenbar wird. Diese Abwarte-Politik wird freilich in der Praxis nicht immer durchzuführen sein! A. a. O. S. 251 a, 252 a. b. Ritschl erinnert nun daran, dass Duns gerade auch für die Lehre von der Dreieinigkeit den Laien die fides implicita zugestanden hat. Seine Entscheidungen haben also den Sinn, dass der einfache Christ sich gegen diese Lehre neutral verhalten darf, um nicht, wenn er einmal, was selten ist, darüber predigen hört, in irrige Ansichten über sie zu geraten, f. i., S. 24. Seeberg, a. a. O. S. 140 macht dazu die richtige Beobachtung, dass hier Thomas gegenüber eine Reduktion der Objekte des explicierten Glaubens nicht zu verkennen sei, und sie erfolge, um Konfusion und Irrglauben möglichst zu beschränken. — 3. Es scheint, dass die majores nicht mehr explicite zu glauben verpflichtet seien als die minores, denn zur Seligkeit sei ein solches Plus nicht notwendig, und in der Taufe seien alle in gleicher Weise zum Glauben verpflichtet worden. Duns entgegnet, wie Thomas, dass die Übernahme der Seelsorge — also nicht die Taufe — die majores zu jenem Plus von fides explicita verpflichte. Indem sie also eine höhere Stufe einnehmen, verpflichten sie sich zur Aufklärung der Einfältigen. A. a. O. S. 251 b, 252 a. b. — 4. Endlich erhebt sich noch ein Einwand gegen die Zulassung von fides implicita, der im Zusammenhange damit steht, was Duns bereits am Anfange seiner Erörterungen über diesen Begriff über das Verhältnis des Glaubens der Vorchristlichen zu dem der Nachchristlichen erwähnt hatte. Nach dem Sündenfalle

sind alle auf jeder Stufe zum Glauben an den Mittler um der Seligkeit willen verpflichtet. Keiner kann aus dem Zustande der gefallenen Natur wiederhergestellt werden ohne den Wiederhersteller, so wie keiner sein kann ohne den Schöpfer. Dieser Glaube an den Erlöser kann expliciert sein, z. B.: Gottes Sohn, der Gottmensch, hat das Menschengeschlecht dadurch erlöst, dass er von der Jungfrau geboren wurde und am Kreuze starb. Aber dieser Glaube ist nicht für jede Stufe notwendig gewesen. Es konnte auch magis confuse geglaubt werden, dass Gott überhaupt einen Weg zur Erlösung anordnen würde; aber dass dies durch seinen Sohn, einen Engel oder einen Menschen geschehen würde, musste nicht notwendig geglaubt werden. „Sic generaliter credere fuit necessarium omni homini ad salutem." Allerdings waren die auf der mosaischen Stufe Stehenden magis explicite zu glauben verpflichtet als die, welche das Gesetz noch nicht hatten, weil jene ja den Glauben an den Erlöser in den Prophetenschriften und Psalmen magis explicite überliefert besassen. Zum Glaubensakte gehört nämlich nicht nur der Habitus, der sich bestimmt zur Wahrheit hinneigt, sondern die Glaubensgegenstände selbst müssen dabei auf irgend eine Weise präsent sein: „credibilia enim non sunt praesentia in habitu". Es ist dazu ein Lehrer notwendig, welcher die Glaubensgegenstände expliciert. Daher ist man nur soviel zu glauben verpflichtet, wie einem von anderen Wissenden expliciert ist. Keinem war unter dem alten Gesetze soviel expliciert, wie uns unter dem neuen; also war keiner verpflichtet, soviel explicite zu glauben. Hatte damals also einer soviel offenbart erhalten wie Abraham, so war er eben nur das zu glauben und andern zu explicieren verpflichtet, ganz nach der Fassungskraft des Verstandes auf jener Stufe, a. a. O. 253 a. 254 a. Nun[1] aber kommt Duns auf die Frage, ob der Glaubensakt der Vorchristlichen bezüglich des Erlösers sich wirklich auf denselben Gegenstand bezogen habe, wie heute der unsrige. Jene glaubten, dass der Erlöser kommen werde, wir glauben, dass er gekommen ist. Beide Urteile decken sich nicht, denn damals war das erste wahr und das zweite falsch, jetzt ist das erste falsch und das zweite wahr. Aber Duns kommt zu dem Schlusse: Wenn beide Urteile auch nicht formaliter iden-

1) Der von Ritschl, f. i., S. 25 wiedergegebene Gedankenzusammenhang entspricht nicht durchweg dem von Duns aufgestellten.

tisch sind, so doch materialiter, indem man von den verschiedenen Zeitbestimmungen absieht. Dieser von Ritschl, f. i., S. 25 vermisste Schlusssatz ist von Duns deutlich ausgesprochen: „Non est igitur eadem complexio de redemptore, qua crediderunt antiqui et quam credimus nos, potest tamen dici eadem complexio materialiter et eadem unio terminorum, si abstrahitur significatum complexionis a modo significandi quam ipsi crediderunt, et quam nos credimus modo de redemptore ..... et abstrahitur complexio ab omni modo significandi cum tempore", a. a. O. S. 253 b. Zur Begründung dafür, dass jene beiden Urteile als Glaubenssätze miteinander identisch sind, verweist Duns wieder auf den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Jenes bedarf der Offenbarung der Glaubensgegenstände durch einen Lehrer, dieses ist durch die Evidenz seines Gegenstandes bestimmt. Beim Glauben genügt es nicht, dass der Gegenstand in den Intellekt eintritt, damit der Habitus einen Glaubensakt hervorrufe. Ein eben Getaufter, dem die Begriffe Sterben und Auferstehen nahegebracht werden, und der sie verbindet: die Toten werden auferstehen, glaubt das doch noch nicht, bis es ihm durch irgend jemanden feststeht, dass dieser Artikel geglaubt werden muss: „ideo necessario requiritur cum fide infusa fides acquisita ex auditu.", a. a. O., S. 254 a. Das kann nun allerdings nicht heissen, wie Ritschl, f. i., S. 25 sagt, dass mit der fides infusa stets die fides acquisita zusammensein muss. Damit würde ja die ganze Lehre des Duns von der fides implicita aufgehoben. Das freilich ist eine richtige Bemerkung Ritschls a. a. O., dass die Betonung der fides infusa als Habitus bei Duns von vornherein auf eine noch viel breitere Einräumung der fides implicita rechnen liess. Der eben zitierte Satz beweist aufs neue, dass für Duns die fides acquisita „die eigentliche Realität des christlichen Lebens" (vgl. Seeberg, a. a. O., S. 137) bleibt. Und demzufolge muss auch Ritschl, f. i., S. 26 zugeben, dass die dieser fides acquisita entsprechende Autorität der Lehrer und Offenbarer für Duns wieder in den Vordergrund tritt, d. h. dass er in den Gesichtskreis des Thomas zurückkehrt. Das Mass, in welchem Duns von den vorchristlichen Gläubigen fides explicita gefordert hat, ist nun allerdings kein so grosses, wie es nach Ritschl, f. i., S. 25 f. scheinen könnte. Auch Moses war nicht verpflichtet, soviel zu glauben, wie die gegenwärtigen majores, weil ihm nicht soviel offenbart war, a. a. O., S. 253 a. Und von den gegen-

wärtigen simplices fordert Duns expliciten Glauben nur für das, was in der Kirche communiter gepredigt wird, etwa für die Geburt von der Jungfrau oder die Erlösung durch den Tod Christi. Ja, ein besonders starkes Zugeständnis an die fides implicita bedeutet es doch, dass er jedem zulassen will, nur soviel explicite zu glauben, wie er mit seinem Verstande zu erfassen vermag, und dass er gerade für die Trinitätslehre sich mit der fides implicita bei den Einfältigen begnügt, d. h., dass er sie berechtigt, zu glauben, was die Kirche glaubt. Dass ein so scharf intellektualistisch veranlagter Theologe sich zu einem solchen Zugeständnisse hat bewegen lassen, zeugt wohl wieder von einem durchaus praktischen Blick für die realen Verhältnisse. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dass die Zulassung von fides implicita zugleich die schärfste Kritik ist, die am intellektualistischen Glaubensbegriffe geübt werden kann, vgl. Seeberg, a. a. O., S. 140. Man fordert den verstandesmässigen Assens zu den Glaubensartikeln und muss doch zugeben, dass die Erreichung dieses Assenses für einen gewaltig grossen Prozentsatz der Gemeindeglieder eine Unmöglichkeit ist.

Der Dominikaner Durand von St. Pourçain (als Bischof von Meaux † 1334) antwortet in seinem Sentenzen-Kommentar (Antwerp. Ausgabe 1566) auf die Frage, ob die fides explicita immer zur Seligkeit notwendig gewesen sei, l. 3, dist. 25, q. 1: es scheine allerdings so, denn die Kenntnis der Glaubensartikel diene zur Vermeidung der Ketzerei, und die minores würden sonst an der fides implicita in fide majorum genug haben. Ein solcher impliciter Glaube sei aber ebenso unmöglich wie ein implicites Wissen. Auch würden dann die minores die Irrtümer der majores teilen. Gegen eine allgemeine Forderung von fides explicita spricht aber, dass es nicht zur Seligkeit notwendig ist, die Schrift zu wissen, vermittelst welcher die Explikation der Glaubensartikel erfolgt. Sonst würden nämlich nur wenige selig werden. Durand konstatiert nun, dass man das Wort „impliciert" in einem doppelten Sinne gebrauche. Einmal nämlich, wie ein Akt implicite in einer Potenz oder einem Habitus enthalten ist. Darnach glaubt man also implicite, wenn man den Glaubenshabitus besitzt, ohne es zu einem Glaubensakte kommen zu lassen. Eine solche fides habitualis genügt nun aber für die Erwachsenen nicht. Für sie gibt es keine Seligkeit ohne eigenes Verdienst. Glaube ohne Verdienst ist müssig. Alles Verdienst besteht in actu. Nur

für die kleinen Kinder genügt das Verdienst Christi, das ihnen in der Taufe mitgeteilt wird. Es darf hierbei bemerkt werden, dass für Durand die Theologie nicht die Wissenschaft von Gott, ja überhaupt keine Wissenschaft ist, weil sie nicht von sich selbst aus Gewissheit zu geben vermag. In der Theologie handelt es sich für ihn nur um die Frage: Wie wird der Mensch durch verdienstliche Werke seiner Seligkeit gewiss? „Licet fides articulorum sit habitus speculativus, tamen theologia, quae fidei articulos applicat ad opus meritorium, est practica." Der Glaube ist ein solches verdienstliches Werk, indem er der auf göttlicher Autorität beruhenden Lehre zustimmt. — Andererseits kann etwas Besonderes in einem Allgemeinen implicite enthalten sein. „In animali implicite cognoscitur homo." Man glaubt also implicite, wenn man etwas unter einem Allgemeinbegriffe glaubt, ohne sich auf einen besonderen Glaubensgegenstand oder Glaubensartikel einzulassen. Handelte es sich also in der zuerst gegebenen Definition um einen impliciten Glaubensakt, so handelt es sich hier um ein implicites Glaubensobjekt. Aber auch in diesem Sinne hat die fides implicita für Erwachsene niemals zur Seligkeit genügt. „Nunquam suffecit adultis ad salutem fides implicita totaliter, sed semper oportuit, quod quantum ad aliquid specialiter explicaretur." Man kann die Glaubensakte nicht auf ein unbekanntes Ziel richten. Das Ziel des Verdienstes ist nach Hebr. 11,6 die Belohnung, welche für das Verdienst gegeben wird. Für jeden Status war also der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung notwendig. Die weitere Explikation der Glaubensartikel differenziert nach der Verschiedenheit der Stände und Zeiten. Die erste Offenbarung der Artikel stammt direkt von Gott. Ihre Empfänger, die Apostel, mussten sie explicite glauben. Die sekundäre Kenntnis kam von ihnen auf die folgenden. Diese verteilen sich auf drei Stufen: supremi (Papst und Bischöfe), medii (einfache Seelsorger, Prediger und Lehrer) und infimi (das gemeine Volk). Papst und Bischöfe, als die offiziellen höchsten Hirten der Kirche, müssen alle Artikel explicite wissen, erklären, zur Überzeugung bringen und gegen die Ketzer verteidigen. Und weil das nur vermittelst der Kenntnis der hl. Schrift geschehen kann, müssen sie diese wissen nach Titus 1,9. Die zweite Gruppe muss explicite wissen, was auf ihr Amt Bezug hat, „hoc est articulos quantum ad substantiam eorum." In schwierigen Fällen und bei Angriffen durch Ketzer haben sie sich an ihre Vorgesetzten zu wenden. Die

infimi sind nur soviel zu glauben und zu wissen verpflichtet, wie ihnen durch die Lehre der majores und den allgemeinen Ritus der Kirche überliefert ist. Dieser bleibt niemandem ohne seine eigene Verschuldung verborgen. Keiner kann in der Gegenwart sich entschuldigen, dass er die Artikel von der Dreieinigkeit, Fleischwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft nicht kenne, da sie durch den öffentlichen Ritus, die kirchlichen Feste und die Predigt allen bekannt sind. Nur für den in der Wüste Aufgewachsenen genügt es, ein gutes Leben nach dem Naturgesetz zu führen. Ihm wird dann Gott entweder direkt oder durch einen Engel oder durch einen Prediger das zur Seligkeit Notwendige offenbaren. Diejenigen, welche für alle Artikel von allen expliciten Glauben fordern, dürfen allerdings die Artikel nicht mit den Geboten des Sittengesetzes vergleichen. Diese sind de jure naturali und müssen daher gewusst werden; jene sind suprarational und nur durch Offenbarung oder Belehrung zu haben. Eine Unkenntnis derselben ist also bei denen entschuldbar, welche nicht in der Lage waren, irgendwelche Explikation darüber zu erhalten. Nichtsdestoweniger könnten auch sie Irrtum und Ketzerei vermeiden, wenn sie nicht sogleich jedes Gehörte annähmen, sondern erst bei sich erörterten, andere fragten und die Zustimmung bis auf sicherere Bezeugung suspendierten. Denn in solchen Dingen darf man nicht jeglichem Geiste glauben. So energisch aber auch der Doctor resolutissimus selbst von den infimi eine möglichst weitgehende fides explicita zu fordern scheint, so kommt er doch sachlich mit den oben namhaft gemachten Artikeln nicht über Thomas hinaus. Ja, er hält gegenüber den Verfechtern einer vollständigen fides explicita aufrecht, dass zwar Wissen und Glaube nicht zu vergleichen sind, weil es sich beim Wissen um die Erkenntnis von Ursache und Wirkung handelt, dass man aber doch von einer „scientia implicita in scientia alterius" reden könne, da wohl der eine die Ursache einer Wirkung kennen kann, während sie dem andern verborgen bleibt. Der Glaube stützt sich allerdings im Gegensatz zum Wissen allein auf die göttliche Autorität, welche die credibilia offenbart. Aber wenn auch jeder Gläubige den Glaubensgegenständen wenigstens im allgemeinen zustimmt, so sind doch gewisse nur den majores, welche die hl. Schrift kennen, nicht aber den minores expliciert. „Ideo minores innitentes auctoritati superiorum dicuntur habere fidem implicitam in fide eorum." Aus

einem Irrtum einzelner majores soll sogar den minores keine Gefahr drohen, weil sie sich ja nicht auf den fehlbaren, persönlichen Glauben dieses oder jenes stützen, sondern sie stützen sich auf den Glauben der majores, quatenus sunt rectores ecclesiae. Die Kirche aber, in welcher der hl. Geist herrscht, kann unmöglich in allen Dingen fehlbar sein. Damit ist aber den infimi das Recht zu der fides implicita, welche glaubt, was die Kirche lehrt, zugesprochen. Und damit stimmt überein, dass Durand, obwohl er die von Gott inspirierte Schrift als die einzige Quelle der Gotteserkenntnis nennt, die richtige Erklärung derselben doch nur der Kirche zuschreibt: „ad ecclesiam romanam pertinet judicium de doctrina." Bringt nun den minores ein Irrtum ihrer Vorgesetzten keine Gefahr, so wird mit dieser Behauptung auch die zuvor von Durand erhobene Forderung stark abgeschwächt, dass die minores, wenn sie etwas Neues predigen hören, sorgfältige Untersuchungen anstellen und den Assens bis zu besserer Bezeugung aufsparen sollen. Jene Forderung entsprach der Anschauung, dass man, je mehr Glaubensakte man leistet, desto mehr Verdienst erwirbt, diese Nachgiebigkeit entspricht den realen Verhältnissen.

Wilhelm von Occam, der Schüler des Duns († 1347), hat sich in seinem Sentenzen-Kommentar nicht mit der Frage nach der fides explicita und implicita, sondern nur mit der fides infusa und acquisita und dem Glauben der Vorchristlichen beschäftigt, vgl. hierzu Ritschl, f. i., S. 29. Umso eingehender hat er dies in seinem Dialogus inter magistrum et discipulum getan.[1] Es ist hierbei freilich zu beachten, dass Satz und Gegensatz mit ihren Beweisen zwar einander gegenübergestellt, die Entscheidungen aber meistens zurückgehalten werden, damit

---

1) Es ist ein Irrtum Ritschls, wenn er f. i., S. 30 den Dialog als nicht gedruckt bezeichnet. Er liegt nur nicht vollständig gedruckt vor. Die beiden ersten Teile: „de haereticis" und „de dogmatibus papae Joh. XXII" sind vollständig, von 9 in Aussicht gestellten Traktaten des dritten Teiles „de gestis diversorum christianorum" sind nur zwei: „de potestate papae et cleri" und „de potestate et juribus romani imperii" erschienen. Diese Titelangabe (anders Wagenmann in Herzogs R. E. 2. Aufl. Bd. 10., S. 689 „Occam") stammt aus der Lyoner Ausgabe von 1494, welche Jo. Ba. Ascensius dem Johann von Trittenhem, Abt von Spanheim, Benediktiner von der Bursfelder Observanz, gewidmet hat. (Die erste Ausgabe von gleichem Umfange erschien Paris 1476 in 2 Foliobänden). Der Dialog ist auch abgedruckt in Goldast, Monarchia II (nicht III, so Wagenmann), S. 392—957.

der Schüler nicht durch Autoritäten bestimmt, und so alle Leidenschaft und Parteisucht ferngehalten werde.

I, 2, c. 1 behauptet der Lehrer, „quod illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur.“ Wagenmann, a. a. O., S. 692 sieht hier die Autorität der Schrift als ersten und obersten Grundsatz von Occam mit einer Entschiedenheit ausgesprochen, wie sie sich im ganzen Mittelalter nur selten findet. Wir müssen gegen die Behauptung, dass dies die eigene Meinung Occams sei, sofort die oben erwähnte Restriktion geltend machen. Gewiss stellt der Lehrer im Dialoge diesen Satz auf, dass nur Wahrheiten, die in der Schrift explicite enthalten oder mit logischer Konsequenz aus ihrem Inhalt abzuleiten sind,[1] zur Seligkeit geglaubt werden müssen, dass keine andere Wahrheit, auch wenn sie in den Schriften der Heiligen oder in den Bestimmungen der Päpste behauptet wird, für katholisch zu halten sei und den Verstand kaptivieren dürfe. Er begründet auch diesen Satz mit Zitaten aus der Schrift, Augustin und Hieronymus. Aber er betont I, 2, c. 2 ebenso stark, dass andere hiermit keineswegs übereinstimmen. Sie behaupten, es gebe viele Glaubenswahrheiten, die nicht in der Schrift explicite enthalten, auch nicht ohne weiteres aus ihrem Inhalte abzuleiten seien, und denen man doch unzweifelhaft expliciten oder impliciten Glauben entgegenbringen müsse, um selig zu werden. Solche Sätze sind: Es ist ein Gott und es sind drei Personen; Christus ist als wahrer Gott und wahrer Mensch gestorben, auferstanden, aufgefahren. Von anderen Wahrheiten hängt zwar die Seligkeit nicht so prinzipaliter ab, und doch muss man sie fest glauben, weil sie durch göttliche Offenbarung oder Gutheissung zur Kenntnis der Rechtgläubigen gekommen sind. Viele von ihnen stehen auch in der Schrift, so z. B., dass viele Ungläubige viele Länder eingenommen und die Kinder Israel oft zu Boden geschlagen haben; andere sind, ohne im Kanon enthalten zu sein, von den Aposteln als Mitteilungen Christi oder des hl. Geistes überliefert worden. Ferner gibt es Wahrheiten, welche aus den eben erwähnten zwar nicht als logische Schlüsse gezogen werden können, aber doch in tatsächlicher Abfolge zu ihnen stehen, so die Regeln

1) z. B. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, — dies findet sich aber in dieser Wortfolge nirgends in der Schrift.

der Mönchsorden, ferner der Glaube, dass Augustins Glaube und das Athanasianum für katholisch zu halten ist, dass die vier heiligen allgemeinen Konzilien die katholische Wahrheit definiert haben. Das alles kann nicht direkt aus der Schrift und der Lehre der Apostel abgeleitet werden, da weder Augustin noch Athanasius damals gelebt haben, noch jene Konzilien damals abgehalten worden sind. Einige von diesen Wahrheiten, deren es unzählige gibt, sind sogar unter die authentischen Lehren der Kirche aufgenommen worden, etliche entbehren der schriftlichen Fixierung. Sie sind katholische Wahrheiten im weiteren Sinne des Wortes: „sapiunt catholicam veritatem." Aber auch sie sollen von jedem Gläubigen, wenigstens implicite festgehalten werden. Endlich kommen dazu noch glaubwürdig schriftlich überlieferte Tatsachen aus der Geschichte der Kirche und der Heiligen, die gleichfalls von den Gläubigen nicht zurückgewiesen werden dürfen. Wäre der Glaube allein an die Schrift und die notwendig aus ihr folgenden Wahrheiten gebunden, so könnte geleugnet werden, dass die Apostel das Symbolum verfasst haben, dass Petrus römischer Pontifex gewesen, und sein Sitz von Antiochia nach Rom überführt worden sei, dass die römischen Päpste die Nachfolger des Petrus seien. Von dem allen steht in der Schrift nichts zu lesen. Die Universalkirche, welche diese Wahrheiten bisher festgehalten, gebilligt und gelehrt hat, hätte also geirrt; das aber müsste jeder Katholik für unzutreffend halten, denn Christus ist bei ihr bis an das Weltende und hat sogar für den Glauben des Petrus gebetet. Die Kirche verkündet viele Wahrheiten, welche nicht in der Schrift stehen. Die Schriften der Päpste und Kirchenlehrer sind zudem von nicht geringerer Autorität als die Chroniken und Geschichten Gläubiger oder Ungläubiger, deren Inhalt kein vernünftiger Mensch bestreitet, I, 2, c. 3. — Wer den Schluss dieses Kapitels und den Anfang des folgenden liest, sieht deutlich, wohin die Meinung des Magisters neigt, wenn er auch damit zurückhält. Der Schüler erklärt darauf, dass ihm diese zweite Meinung besser gefalle als die erste, dass nur der Schrift Glauben zu schenken sei. Nachdem nun der Lehrer festgestellt hat, dass nur der für einen Katholiken zu halten sei, wer den katholischen Glauben vollständig und unverletzt bewahrt, wirft der Schüler ein, dass dann ein einfältiger Laie, der über vieles, was zum katholischen Glauben gehört, niemals nachgedacht hat, kein Katholik sein würde.

Der Magister weist demgegenüber auf die Definition der Theologen hin: Den katholischen Glauben voll und unverletzt bewahren, heisst, alles was dazu gehört, „explicite vel implicite fideliter et absque ulla dubitatione credere.“ Obgleich das Wort schon oft genug vorgekommen, fragt der Schüler: „Quid est credere aliquid implicite“? Der Lehrer lässt die Theologen antworten: „credere implicite est alicui universali, ex quo multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere. Et imo qui firmiter tenent omnia tradita in scriptura et universalis ecclesiae doctrina esse vera et sana, et non adhaerent pertinaciter alicui assertioni contrariae veritati orthodoxae, fidem catholicam inviolatam tenent et integram, sunt catholici censendi.“ Das ist also die Definition, welche Ritschl, f. i., S. 30 nur aus Biels Reproduktion kennt. Der Schüler möchte sich damit begnügen, dass einer alles glaubt, was die Universalkirche glaubt. Aber der Lehrer weist ihn auf die Wichtigkeit der Bestimmung hin, dass man zugleich dabei keinem einzelnen Punkte beharrlich widersprechen dürfe. Solche, welche alles in der Schrift Enthaltene für wahr hielten, aber eine besondere schriftwidrige Behauptung hartnäckig festhielten, seien von den Konzilien als Ketzer verurteilt worden. Dass jemand aber tatsächlich etwas im allgemeinen für wahr halten und im besonderen irren kann, wird damit nachgewiesen, dass ich im allgemeinen wissen kann, dass jeder Mensch vernunftbegabt ist, aber doch aus der Ferne einen Menschen für ein vernunftloses Tier ansehen kann; I, 3, c. 1. Aber nur beharrlicher Widerspruch gegen die katholische Wahrheit ist Ketzerei. Dies Wort schliesst also alle aus, welche nur aus Einfalt oder Unwissenheit irren, wenn sie nicht etwa auch nach sorgfältiger Belehrung bei ihrem Irrtum beharren, I, 3, c. 3. Unter denen, welche öffentlich gegen den Glauben predigen, werden 4 Gruppen unterschieden: 1. Solche, welche predigen, dass der christliche Glaube falsch, zweifelhaft, unsinnig sei, sind Ketzer. 2. Solche, welche einen Irrtum mit der lauten Erklärung predigen, dass sie niemals davon abstehen werden, sind Ketzer. 3. Solche, welche gegen den christlichen Glauben predigen mit der Erklärung, dass sie nichts gegen den orthodoxen Glauben festzuhalten oder verwegen zu verteidigen beabsichtigen, sind keine Ketzer. Ihnen fehlt die böse Absicht und die Hartnäckigkeit. Sie irren aus Einfalt oder Unwissenheit. „Et propter hoc tales protestationes faciunt his temporibus

(quibus quamplurimi ex odio, rancore, invidia, malitia moliuntur meliores et sapientiores sic de haeresi diffamare) complures docentes, praedicantes et scribentes, ut coram omnibus se ostendant nullatenus pertinaces". Also auch für Prediger, Lehrer und Schriftsteller wird hier von Occam das beneficium simplicitatis beansprucht. Wir werden später sehen, wie er es auch für sich in Anspruch genommen hat. 4. Solche, welche in aller Einfalt ohne die eben erwähnte Erklärung gegen den Glauben predigen, sind so lange für Katholiken zu halten, bis sie sich bei einer mit ihnen angestellten Prüfung hartnäckig zeigen, I, 3, c. 9. Der Schüler stellt fest, dass es hiernach also wissentliche und unwissentliche Ketzer gibt, und die letzteren würden gläubige Katholiken sein: „nam ad hoc, quod aliquis catholicus sit et fidelis, sufficit fides implicita". Diese aber besitzen sie. Indem sie sich nämlich nicht bewusst sind, gegen den Glauben zu irren, glauben sie, dass der gesamte christliche Glaube wahr ist. Und das ist eben fides implicita, I, 4, c. 3. Der Magister weist nun, um diese Behauptung seines Schülers zu widerlegen, auf 2 Gruppen von unwissentlichen Ketzern hin: Die einen meinen, dass gewisse Sätze der Schrift in keinerlei Beziehung zum christlichen Glauben stehen — so die Manichäer, welche das A. T. ganz, das N. T. zum Teil verwerfen und sich doch für gläubige katholische Christen halten —, die anderen nehmen alle Glaubenssätze der Schrift an, leugnen aber etliche Folgerungen daraus, weil sie die Schrift nicht im Sinne des hl. Geistes verstehen. Weder den einen noch den anderen kann man, ohne mit dem Worte ein zweideutiges Spiel zu treiben, fides implicita zuschreiben. „Est enim una fides implicita vera, omnem assertionem pertinacem respectu cujuscunque haereticae pravitatis excludens. Et illa fides implicita sufficit ad hoc, quod habens eam sit catholicus et fidelis. Alia est fides implicita falsa, qua scilicet creditur haec esse vera: fides christiana est vera. Sed alia fides, quam illa, quae est vere christiana, pro christiana habetur". Dem unwissentlichen Ketzer fehlte also die wahre fides implicita. Auch an die fides infusa, welche schon die getauften kleinen Kinder haben sollen, kann hierbei nicht gedacht werden. Denn sie geht mit dem Eintritt der Häresie verloren. Nicht jede fides implicita reicht also wirklich dazu hin, dass man ein gläubiger Katholik ist. Es kann einer einen wahren Glauben haben, und doch ein Ungläubiger sein wegen eines anderen falschen Glaubens. Wer

glaubt, dass der ganze christliche Glaube wahr sei, glaubt hiermit nur dann jede einzelne zu diesem Glauben gehörige Wahrheit, wenn er unter christlichem Glauben nichts anderes versteht, als was wirklich christlicher Glaube ist, I, 4, c. 4. Bezog sich das bisher Gesagte auf solche, welche öffentlich eine Ketzerei predigen, so fragt nun der Schüler, ob ein Laie als Ketzer anzusehen sei, der von dem Buche Josua vielleicht nie gehört hat, aber behauptet, es gehöre nicht ins A. T. Der Lehrer verneint dies mit dem Hinweise darauf, dass der Laie sorgsam zu prüfen und zu belehren sei. Verbessert er seine Ansicht nicht, so ist er freilich ein Ketzer. Behauptete aber dasselbe ein wissenschaftlich Gebildeter, der die Bücher des Kanons kennt, so ist er sofort als ein unverbesserlicher Ketzer zu betrachten. Behauptet ferner ein Gebildeter oder Ungebildeter, dass irgend ein Teil der hl. Schrift nicht anzunehmen sei, so ist er gleichfalls sofort als hartnäckig zu beurteilen. Nur wenn einer so einfältig wäre, dass er garnicht wüsste, was es mit dem A. und N. T. auf sich hat, und, durch andere verführt, dies behauptete, zugleich aber fest glaubte, dass der gesamte Glaube der Kirche anzunehmen sei, so wäre er durch Unwissenheit entschuldigt, I, 4, c. 6. Ja, einige wollen, dass dieselbe Vergünstigung auch dem Einfältigen zu teil werde, der wohl glaubt, dass der von Christus und den Aposteln überlieferte Glaube keine Lüge enthält, aber behauptet, dass die Gesamtkirche irre oder geirrt habe. Die Verfechter dieser Ansicht halten nämlich nicht jeden beliebigen Christen zum expliciten Glauben an die Irrtumslosigkeit der Kirche verpflichtet. Viele Ungebildete haben überhaupt nie hiervon gehört, geschweige denn, dass sie diesen Satz begründen könnten. Aber der Magister lässt das nicht gelten. Zuweilen sei man nämlich mehr verpflichtet, einen Schlusssatz als dessen Prämissen zu glauben, weil er bei den Katholiken bekannter sei als diese. Der Satz: „Die Gesamtkirche irrt nicht", sei aber in diesem oder in einem gleichbedeutenden Wortlaut bei allen Katholiken allgemein bekannt, I, 4, c. 8. 9. Ein mit vernünftiger Erkenntnis begabter Christ, der einen bei allen gläubigen Katholiken allgemein bekannten Glaubenssatz leugnet, ist also ein hartnäckiger Ketzer. Und je mehr ein solcher unter Christen verkehrt, Kirchen besucht, Predigten gehört hätte und Kenntnisse in der Schrift und im Kirchenrecht besässe, desto stärker wäre er zu verurteilen. Dem Schüler ist das interessant, weil Papst Johann

XXII. allgemein bekannte christliche Wahrheiten leugne, z. B. dass die Seelen der Gottlosen in der Hölle seien, dass die Seelen der Heiligen im Himmel Gott sehen und die Dämonen bestraft werden. Der Magister bleibt dabei: „Negans assertionem catholicam apud omnes catholicos divulgatam non potest per simplicitatem et ignorantiam excusari". Es handelt sich eben nicht um einen simplex, sondern um einen capax rationis et intelligens. Dieser würde vor Gott und der Kirche nur entschuldigt sein, wenn er nachzuweisen vermöchte, dass er nicht gewusst habe, dass der von ihm geleugnete Glaubenssatz bei den Katholiken allgemein bekannt sei. Wenn also ein von Jugend auf unter Katholiken Aufgewachsener aus Unwissenheit leugnete, dass Christus gekreuzigt worden ist, so müssten seine Verkehrsgenossen ihm bezeugen, dass sie niemals mit ihm von der Kreuzigung Christi gesprochen hätten. Aber dieser Fall wird für unmöglich erklärt. Es könnte alsdann ja keiner zum expliciten Glauben an die jungfräuliche Geburt oder die Kreuzigung Christi verpflichtet werden. Jeder Laie könnte ungestraft jeden Glaubensartikel leugnen, bis ihm buchmässig nachgewiesen wäre, dass derselbe in der Bibel enthalten sei, I, 4, c. 10. Es könnte nun freilich jemand einen Glaubenssatz leugnen und zugleich sich zur Korrektur bereit erklären, wenn ihm derselbe in der Schrift oder Kirchenlehre nachgewiesen würde. Der Schüler möchte auf diese Weise auch den dominus papa entschuldigt wissen. Er also würde auch dem Papst den Schutz der fides implicita zugestehen. Aber der Magister erwidert, es bestehe doch gegen einen solchen trotz seiner Bereitwilligkeit, sich korrigieren zu lassen, der starke Verdacht, er wisse gar wohl, dass der von ihm geleugnete Satz öffentlich gepredigt und von der Kirche bejaht wird, I, 4, c. 11. Er ist also für einen hartnäckigen Ketzer zu halten. Ob nun aber eine Ketzerei explicite oder implicite verurteilt ist, so soll doch der Vertreter eines schriftwidrigen Satzes nur in dem Falle sofort als Ketzer erklärt werden, wenn das Verdammungsurteil über jene Häresie unter den Christen allgemeiner bekannt ist, als die Wahrheit der Schrift.[1] Viele Häresien sind von den Konzilien verdammt worden; und doch ist das Urteil des Konzils nicht allgemeiner bekannt als die Wahrheit der Schrift. Im anderen Falle ist der

1) Nach dem Verbot des Bibellesens (Synode von Toulouse 1229) werden sich die Bekanntschaft der Laien mit der Schrift und ihre Bekanntschaft mit kirchlichen Entscheidungen wohl so ziemlich gedeckt haben.

Betreffende erst zu examinieren, ob er wissentlich oder unwissentlich, hartnäckig oder nicht an seiner Häresie festhält. Dazu kommt, dass keiner oder nur wenige verpflichtet sind, alle den verurteilten Häresien entgegengesetzten Wahrheiten zu glauben, da viele garnicht die Bücher besitzen, in denen die Verurteilungen explicite enthalten sind. Nun stellt im Anschlusse hieran der Schüler noch einmal die Frage, ob nicht doch jemand eine ausdrücklich in der Schrift enthaltene Wahrheit leugnen könne, ohne Häretiker zu sein. Der Magister antwortet: „Sufficit credere omnem veritatem scripturae divinae implicite". Auch Augustin hat etliche Schriftwahrheiten unwissentlich geleugnet und ist doch nicht für einen Ketzer zu halten. Ebenso besteht ein offener Widerspruch zwischen Hieronymus und Lukas. Ersterer lässt in einer seiner Homilien Jesum absichtlich fragen: Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn (nicht ich) sei?, um jede Prahlerei auszuschliessen. Luk. 9,18 steht aber dieses „ich". Und doch ist Hieronymus kein Ketzer, denn er hat die Wahrheit des Evangeliums nicht hartnäckig geleugnet, sondern sich nur momentan des Lukastextes nicht erinnert, I, 4, c. 15. Die Entschuldigung steht auf schwachen Füssen. Hieronymus müsste doch nun behaupten, dass Jesus prahlerisch von sich gesprochen habe. Er müsste über diese Ketzerei examiniert werden und sie zurücknehmen. Im Vordergrunde unseres Interesses steht aber die Tatsache, dass Occam selbst einem Augustin und Hieronymus, diesen illustren berufsmässigen Kirchenlehrern, die Wohltat der fides implicita gegenüber der Schriftwahrheit zugute kommen lässt. Dementsprechend wird I, 4, c. 18 den in der Schrift und im kanonischen Rechte Unterrichteten, welche explicite verdammte Häresien festhalten, die Möglichkeit zugestanden, sich mit Unwissenheit zu entschuldigen, wenn sie nur zur Korrektur ihrer Ansicht bereit sind. Das gilt aber nicht hinsichtlich der Häresien, deren Gegenteil man explicite glauben muss. An die Wahrheit der christlichen Lehre, an die Menschwerdung und Kreuzigung Christi vel aliquid hujusmodi hat jeder explicite zu glauben. Denn das ist leicht zu wissen und allgemein bekannt. Dagegen verpflichtet eine Konstitution des apost. Stuhles nur dann alle, wenn sie so allgemein bekannt geworden ist, dass keiner Unwissenheit vorschützen kann. Das soll nach 2 Monaten der Fall sein. Aber wieviele studieren an den Entscheidungen der Päpste länger als 2 Jahre und kennen doch viele derselben nicht oder nie.

Kann man aber selbst bei öffentlichen Verhandlungen sich mit Unwissenheit entschuldigen, und genügt es unter Umständen, dieselbe zu beeiden, so kann man auch im vorliegenden Falle sagen: „quamvis quondam fuerunt aliquae haereses publice condemnatae, tamen possunt etiam literati ignorantiam allegare dicentes, se nescire tales haereses fuisse damnatas." Wird der Beweis hierfür verlangt, so genügt auch hier der Eid.

Hatte schon Richard von Mediavilla nicht alle majores in gleicher Weise für verpflichtet angesehen, die Zahl und künstliche Unterscheidung der Glaubensartikel explicite zu glauben, ihnen also doch auch ein gewisses Anrecht an die fides implicita zugesprochen, so hat Occam dieses Recht für die theologisch Gebildeten offen proklamiert, ja er hat es in seiner Schrift „de sacramento altaris" oder „de corpore Chi" (Argentinae 1491) auch für sich selbst beansprucht. Vgl. hierzu Ritschl, f. i., S. 30 ff. Er selbst beginnt seine Schrift mit einer solchen Protestatio, wie er sie im Dialoge I, 3, c. 9 unter den Gelehrten, Predigern und Schriftstellern seiner Zeit als üblich erwähnt, um ihre Rechtgläubigkeit von vornherein zu erhärten. Er bekennt seinen eigenen Glauben an die Transsubstantiationslehre der Kirche: „dico ego, quod de facto haec est credenda: substantia panis transsubstantiatur in corpus Chi, quod est in coelo. Haec est mea fides, quoniam est catholica fides. Quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo. Quantae autem utilitatis et efficaciae sit fides implicita, explicat Innocentius. (Es folgt das Zitat aus dem Apparatus Innocenz' IV.: „In tantum valet — ecclesiae." Vgl. S. 75.) Si igitur tantae sit efficaciae fides implicita, ut excuset ignoranter errantem circa illa, quae in scriptura canonica sunt expressa, multo magis excusabit ignoranter opinantem aliquid, quod nec in scriptura canonica reperitur expressum". So findet sich in der Schrift zwar ausdrücklich überliefert, dass der Leib Christi unter der Brotsgestalt den Gläubigen dargereicht wird, aber nicht, dass die Substanz des Brotes realiter in den Leib Christi verwandelt wird. Man glaubt vielmehr, dass dies den hl. Vätern göttlich offenbart oder infolge einer eingehenden Untersuchung der Schrift von ihnen bewiesen ist. Daher will Occam zum Beweise hierfür diese Autoritäten heranziehen. Aber eben weil die Schrift nichts von dem Akte der Transsubstantiation lehrt, hält sich Occam für berechtigt, eine konsubstanzialistische

Abendmahlslehre vorzutragen. Er wandelt hierbei in den Spuren des Duns, vgl. Seeberg, a. a. O. S. 366—97, dessen Sympathien unzweifelhaft ebenfalls einer solchen Lehre gelten. Indem Occam, wie Duns, die 3 Theorien von der Annihilation des Brotes, von der Transsubstantiation unter Verbleib der Akzidenzien und von der Konsubstantiation aufzählt, bemerkt er zu der zweiten: „videtur determinatio ecclesiae romanae." Wenn nun auch die Theologen diese billigen, so stellen sie doch zu ihrer Begründung verschiedene Ansichten auf. Thomas erklärt es für einen Widerspruch, „quod substantia panis maneat cum corpore Chi sacramentaliter manifeste sub specie panis." Duns dagegen behauptet, „quod, quamvis substantia panis de facto (d. h. nach der Kirchenlehre) non maneat cum corpore Chi, tamen contradictionem non includit, quin per potentiam divinam possit manere panis cum corpore." Die Vertreter seiner Ansicht gestehen zu, dass der Leib Christi infolge einer mit ihm geschehenen Veränderung im Sakramente gegenwärtig sei. Und nun fährt Occam fort: „illa opinio secunda", d. h. nicht die Transsubstantiationslehre an und für sich, sondern mit der ihr von Duns gegebenen Begründung, „videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat omnipotentiam dei, nihil ab eo denegando, nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem", cp. 3. Hätte Occam dies von der Transsubstantiationslehre überhaupt gemeint, so hätte er ja damit seinem Versuche, eine Konsubstantiationstheorie zu verteidigen, von vornherein das Urteil gesprochen. Aber die Duns'sche Begründung der Transsubstantiationslehre lässt für die Möglichkeit, auch eine Konsubstantiationslehre aufzustellen, noch einen Raum. Nicht also für die Transsubstantiationslehre — wie Wagenmann (Herzogs R. E., 2. A. Bd. 10, S. 692) und Harnack (Dogmengesch. III (1. u. 2. A.) S. 433) meinen, — sondern zugunsten der Koexistenz führt Occam die schrankenlose Allmacht Gottes ins Feld. Denn das ist doch das Wunderbarere, dass zwei Körper gleichzeitig einen Raum einnehmen, ohne dass einer von ihnen auch nur das Geringste an seiner Realität verliert (so richtig Harnack, a. a. O., S. 494). „Non enim debet christianus negare, quin deus per potentiam suam absolutam possit facere aliquam substantiam coexistere alicui corporeo," cp. 6. Um die Möglichkeit eines solchen Zusammenseins zu begründen, verflüchtigt Occam, auch hier in den Spuren des Duns wandelnd, vgl. Seeberg, a. a. O., S. 389, den Begriff

der Quantität. Aus Aristoteles, der Schrift und den Vätern beweist er: „quantitas non est res distincta realiter a substantia et qualitate, sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia, et aliqua quantitas est realiter eadem cum qualitate: unde quantitas non est nisi res habens partem extra partem et habens partem distantem situ ab alia, sive res circumscriptive existens in loco“ (Einleitung, Bogen D). „Die Quantität kommt also beinahe auf den äusseren Umfang, die Lage der einzelnen Teile gegeneinander hinaus, sie wird statt eines wirklichen und vollen Inhaltes auf die rein äusserliche Linie der Ausdehnung eingeschränkt“, vgl. Rettberg, „Occam und Luther“ in Th. Stud. u. Krit. 1839, Hft. 1, S. 86. Bezüglich des Gegenwärtigseins eines Körpers an einem Orte unterscheidet Occam wie Duns ein „esse circumscriptive“ und ein „esse diffinitive.“ Jenes ist die gewöhnliche räumliche Gegenwart, wo jeder Teil eines Körpers nur einem Teile des Raumes entspricht. Bei dem diffinitiven Gegenwärtigsein füllt der ganze Körper nicht bloss den ganzen Raum aus, sondern er ist auch in jedem einzelnen Teile des Raumes ganz enthalten. So ist die Seele ganz in jedem einzelnen Teile des Körpers vorhanden. So kann ein Engel in einem Raum vorhanden sein, ohne dass ein Teil des Engels an einen bestimmten Teil des Raumes gebunden wäre. Und so ist auch Christus in der Hostie. „Corpus Chi est in loco diffinitive, quia totum ejus corpus coexistit toti loco speciei consecratae et totum coexistit cuilibet parti loci“, Quodlibet. I, q. 4. Rettberg, a. a. O. will dies als ein mehr dynamisches Sein bezeichnen, aber so ist es von Occam nicht gemeint: „non debet aliquis negare, quin per divinam potentiam possint duo corpora tam ejusdem speciei specialissimae quam diversae simul eidem loco coexistere.“ So ist Christus am Osterabend durch die verschlossenen Türen, so durch den uterus clausus der Jungfrau und so, ohne einen der Himmelskörper zu zerteilen, in den Himmel gegangen, de sacr. alt. c. 6. Auch bezüglich dieser Abendmahlslehre hatte Occam schon im Prologe seines Traktats erklärt, dass er sich dem Urteil der kirchlichen Autorität unterwerfe: „proinde de illo altissimo sacramento aliqua brevia conscripturus protestor, me nihil asserturum, nisi quod romana tenet et docet ecclesia, quaedam physica interserendo et ultro quaecunque dicenda, quae non per romanam ecclesiam authentica sunt, non temerarie approbando, sed tantum recitando causa exercitii et veritatis inquirendae

cum omni humilitate et modestia explicabo, correctioni quorumcunque praepositorum catholicorum orthodoxorum, quorum interest, me subjiciens et exponens. Noverint autem universi, quod praesens opusculum non aggredior, ut fidelium auribus aliquas profanas vocum ingeram novitates, sed ut quam innocenter et sobrie de hoc altissimo sacramento, quando sententias legi, fuerim locutus ostendam." Die Vertreter der kirchlichen Autorität sollen also in seinen Ausführungen nur ein dialektisches Exerzitium sehen. „De omnibus tamen praedictis nihil assero, nisi quod est consonum doctrinae sanctorum. Si quid autem non fuerit consonum dictis eorum, tamen ad exercitandum mentes studiosas dictum sit ", cp. 6. Auch seine Lehre von der Quantität der Körper will er aufgeben, wenn es die Autorität der Kirche verlangt, so deutlich sich auch sein Selbstbewusstsein als Philosoph dagegen sträubt: „hoc tamen fateor, si posset ostendi, quod sit de mente cujuscunque doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res absoluta, distincta realiter a substantia et qualitate, paratus sim hoc defendere et tenere, quamvis nolim propter dictum cujuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid asserere, nisi romana ecclesia doceat, hoc esse tenendum, quia major est ecclesiae auctoritas, quam tota ingenii capacitas", cp. 36. Noch mehr, wo seine Ausführungen der Lehre der Kirche widersprechen, da sollen seine kirchlichen Vorgesetzten dieselben so verstehen, als spräche er nicht in seiner eigenen Person, sondern in der Person derer, welche eine solche Meinung haben. Er selbst glaubt explicite und implicite, was die römische Kirche glaubt, und wenn die fides implicita sogar diejenigen schützt, welche unwissentlich bezüglich einer in der Schrift ausdrücklich ausgesprochenen Wahrheit irren, wieviel mehr erst diejenigen, welche unwissentlich eine Meinung haben, welche durch die Schrift nicht ausdrücklich widerlegt wird. Nun hat Rettberg, a. a. O. S. 78 die Ansicht ausgesprochen, es lasse sich zwar nicht bestimmen, wie weit es Occam mit seiner Unterwerfung unter die päpstliche Lehrautorität Ernst gewesen sei, allein das Gezwungene, Absichtliche bei jener Devotion decke ziemlich deutlich den ironischen Zug des Zweiflers auf. Auch Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 878 f., meint, dass bei Occam an Stelle der schon bei Duns wahrzunehmenden Resignation, sich im Widerspruche mit dem besseren Wissen der äusseren Autorität des Glaubens

hinzugeben, die Ironie getreten sei. Dagegen hat Ritter, Gesch. der christl. Philosophie IV, S. 603, darauf hingewiesen, dass in den wissenschaftlichen Schriften Occams keine Spur von Ironie zu finden ist, und dass die meisten Züge, welche Rettberg dahin gedeutet hat, sich auch bei Durand und anderen Theologen dieser Zeit finden. Ebenso urteilt Schwab, Joh. Gerson, S. 290, dass sich die Unterwerfung Occams unter die kirchliche Autorität vollkommen aus den Grundzügen seines Systems, besonders aus dem Prinzipe der absoluten göttlichen Willkür und dem daraus sich ergebenden Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Autorität erkläre. Auch Wagenmann, a. a. O. S. 692 findet keinen Grund zu zweifeln, ob es Occam mit dieser Unterwerfung Ernst gewesen, jedenfalls sei es nicht der ironische Ton des Zweiflers, der aus solchen Erklärungen rede. Ritschl, f. i., S. 33, kann ebensowenig eine Bestätigung dafür entdecken, dass Occam in der von ihm eingenommenen Stellung einer ironischen Überlegenheit über die kirchlichen Autoritäten sich bewusst gewesen sei. Im Gegenteile verrate seine Haltung ein hohes Mass von Unfreiheit und Unsicherheit. Zu demselben Schlusse gelangt Harnack, Dogmengesch. III (1. u. 2. A.), S. 433 f.: „Man hat diesen Dogmatiker missverstanden, wenn man aus seiner Kritik der Dogmen die Ironie des Zweiflers heraushören wollte. — — Die vornominalistische Theologie hatte der ratio eine Last spekulativer Ungeheuerlichkeiten aufgebürdet und ihr daneben zugemutet, das ganze Schwergewicht der Religion zu tragen; die ernüchterte ratio gibt den Gedanken einer λογικὴ λατρεία überhaupt preis, ist bereit, den Köhlerglauben als die Religion anzuerkennen, und zieht sich selbst auf das Weltwissen zurück.“ — Occams Unsicherheit und Unfreiheit erhellt schon daraus, dass er seine Ausführungen bald als die Darstellung der Meinung anderer angesehen wissen will — dann ist er nicht persönlich dafür verantwortlich zu machen —, bald für sie den Schutz der fides implicita beansprucht — dann nimmt er sie doch gewissermassen wieder auf sein persönliches Konto. Zweifelsohne ist es ihm mit der Unterwerfung unter die Autorität der Kirche bitterer Ernst. Sein Selbstgefühl sträubt sich dagegen. Er möchte wenigstens nicht „propter dictum cujuscunque de plebe“ seinen Verstand gefangen geben. Wer aber so schreibt, hat noch nicht die Überlegenheit gewonnen, gegen seinen Gegner die Waffe der Ironie zu gebrauchen.

Ritschl, f. i., S. 31. 33 behauptet nun, dass Occam nicht nur mit einem unregelmässigen Begriffe der fides implicita aufgetreten sei, sondern auch mit der Neuerung, dass er ganz offen die Entscheidung der Kirche in Glaubenssachen als die andere Art der Autorität neben die der hl. Schrift gestellt habe. Diese Behauptung muss nach den bei Thomas und Duns gewonnenen Resultaten entschieden bestritten werden. Thomas lehrte, dass die prima veritas sich in der Schrift und der Lehre der Kirche offenbart, nicht als ob es eine unfehlbare Lehre der Kirche neben der Schrift gäbe, sondern sofern jene sich mit dieser deckt. Duns erklärte zur Glaubenssubstanz gehörig, was ausdrücklich in der Schrift enthalten oder ausdrücklich durch die Kirche deklariert sei, oder aus den Determinationen beider sich als deutliche Konsequenz ergebe. Dieser Satz hält die Mitte zwischen den gleichfalls von Duns vertretenen Behauptungen, dass die Schrift die heilsnotwendige Lehre ausreichend enthalte, und dass man der Schrift nur um der Autorität der Kirche willen glaube. So stark auch Duns an verschiedenen Stellen die oberste Autorität der Schrift betont, hat doch schon er die Autorität der Kirche, und zwar selbständiger, als dies bei Thomas der Fall war, neben sie gestellt. Hiermit stimmt völlig überein, wenn Occam, sent. l. 1, dist. 2, q. 1 F, sagt: „Ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scr^{a} s^{a} vel determinatione ecclesiae.“ Ebenso in dem Traktat über das Altarsakrament: „Quidquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcunque dictum in s^{a} scr^{a} vel contra terminationem et doctrinam ecclesiae vel sanctorum vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum, non dicam asserendo“. Dabei ist aber immer vorausgesetzt, dass die Determination im Geiste der Schrift geschieht. Ist in dieser auch nicht ausdrücklich enthalten, dass die Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt wird, so wird doch geglaubt, dass die Transsubstantiation entweder den hl. Vätern von Gott unmittelbar offenbart worden ist — diese Offenbarung würde dann der in der Schrift gleichwertig sein — oder dass sie von den Autoritäten durch eifrige und sorgfältige Bibelforschung erwiesen worden ist. Und seine eigene Konsubstantiationslehre hält Occam neben der ihm wohlbekannten Kirchenlehre doch nur darum für möglich, weil sie von der Schrift nicht ausdrücklich ausgeschlossen ist. Für Ritschl, f. i., S. 31 f., erscheint die angebliche Abweichung

Occams von den mittelalterlichen Schultheologen umso deutlicher, als Occams Nachfolger, Gabriel Biel, ausdrücklich der Ansicht widerspreche, dass die Kirche oder der Papst neue Glaubenssätze aufstellen könne, welche vorher nicht zum katholischen Glauben gehört haben. Gewiss wird an der von Ritschl zitierten Stelle bei Biel III, dist. 25, q. un., a. 3, dub. 3, eine Vermehrung der Glaubensartikel durch Papst oder Kirche auf das entschiedenste verneint. „Nulla veritas est catholica ex approbatione ecclesiae vel papae." Aber Kirche und Papst erkennen an und definieren durch ihre Approbation, dass eine Wahrheit katholisch gewesen ist und noch ist. „Sic non facit novum articulum fidei, sed determinat et diffinit aliquem articulum pertinere et pertinuisse ad catholicam veritatem." Die betr. Glaubenswahrheit wird also als eine katholische und als ein Glaubensartikel nur neu definiert; sie fängt nicht neu an, ein Glaubensartikel zu sein, sondern sie war ein solcher schon vor der Definition, wenn auch nicht als solcher allen bekannt. So kommt die ganze Sache schliesslich auf dasselbe hinaus, was schon Albert d. Gr. und Thomas dem Papste zugestanden hatten: nicht die editio novi symboli, sondern die nova editio symboli. Und Biel denkt dabei garnicht an einen — wenn auch ohne Namensnennung erfolgenden — Widerspruch gegen den „venerabilis inceptor", wie ihn Ritschl, f. i., S. 33 konstruieren möchte, — im Gegenteil — und das ist Ritschl ganz entgangen — gerade an dieser Stelle beruft sich Biel für seine Ansicht auf Occam, dial. I, 2, cp. 12, der in breiter Behandlung derselben Materie noch mehr Gründe anführe, aus denen erhellt: „quod ecclesia vel papa ordinando aut faciendo novum symbolum (sicut factum est in concilio Nicaeno) non facit novas veritates catholicas sive articulos, sed de novo declarat veritates aliquas fuisse et esse catholicas." Dann ist aber auch die Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre durch das 4. Laterankonzil vom Jahre 1215 nicht, wie Ritschl, f. i., S. 32, will, als eine Ausnahme von der Regel der angeblich durch die Schultheologie vertretenen alleinigen Schriftautorität anzusehen, sondern vielmehr, da auch Ritschl, a. a. O. S. 33, selbst zugibt, dass die Kirche tatsächlich schon über eine Menge von Lehren neben der hl. Schrift her entschieden hatte, als die neue Determination einer bereits vorhandenen, wenn auch bisher nicht allen bekannten katholischen Wahrheit aufzufassen. Indem Ritschl a. a. O. Occam in Gegensatz zu allen Schultheologen setzt, übersieht er,

was er selbst S. 28 von Thomas berichtet hatte, dass dieser eben den Papst zu einer neuen Ausgabe des Symbols für berechtigt hält. Es wäre übrigens auch undenkbar, dass die aufs höchste gesteigerte Autorität der Kirche und des Papsttums nicht auch auf das Gebiet der Schultheologie gewirkt und zur Nebeneinanderstellung von Schrift- und Kirchenautorität geführt haben sollte, wie wir dies ja bei Thomas und Duns tatsächlich sehen. Davon, dass gerade Occam die selbständige Vollmacht der Kirche, Dogmen zu bilden, neben die Autorität der Schrift gestellt habe, Ritschl, a. a. O. S. 33, kann nicht die Rede sein. Wenn Wagenmann, a. a. O., S. 692, Occam in seiner Aufzählung von 5 genera veritatum, von denen ein Christ nicht dissentieren darf (dial. I, 2, cp. 5), neben den Schriftwahrheiten auch solche nennen lässt, „quae in scripturis sacris non inveniantur insertae", so ist damit noch nicht das Recht der Kirche zur selbständigen Dogmenbildung proklamiert. Deutlich redet Occam hier vielmehr von solchen Wahrheiten, deren apostolischer Ursprung, wenn sie auch nicht in der Schrift stehen, durch die Tradition gesichert ist. Alles, was die Gesamtkirche determiniert, muss unter eins dieser 5 genera fallen. Die Kirche ist also nicht als autonom gedacht. Zudem findet sich bei Occam, dem franziskanischen Führer im Kampfe gegen die weltliche Oberhoheit und dogmatische Unfehlbarkeit des Papstes, noch eine andere Gedankenreihe, welche hier nicht unbeachtet bleiben darf. Und wenn auch hierbei Stellen aus dem, wie schon erwähnt, nur mit Vorsicht zu benützenden Dialoge mit in Betracht kommen, so hat doch Wagenmann, a. a. O. S. 693, Recht, dass Occam da, wo er gegen jene Ansprüche des Papsttums auftritt, immer unzweideutig, folgerichtig und von sittlichem Pathos erfüllt erscheint. Er schreibt weder dem Papste noch dem Konzile Unfehlbarkeit zu, dial. XII, tr. 1, l. 3, c. 5. 8; I, l. 5, c. 25. 26. 29. Die Irrtumslosigkeit der Kirche liegt nicht in ihrer Institution, sondern in der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen, dial. I, l. 5, c. 29—35. Nicht die kirchliche Organisation besitzt die Autorität der Unfehlbarkeit, sondern nur die Schrift und die Kanones der Apostel, dial. III, tr. 1, l. 3, c. 25. Vgl. hierzu A. Dorner, Grundriss der Dogmengesch. 1899, S. 334f. Die Glaubensfrage geht alle Christen an, nicht allein die kirchlichen Vorgesetzten, sondern gerade auch die Laien, comp. error. c. 8; zur Kritik an den kirchlichen Autoritäten sind alle berufen. Die ganze Menge der Kleriker kann gegen den

Glauben irren, und dann sind die Laien dazu befugt, sie zu richten. Durch göttliche Kraft kann der katholische Glaube in den Laien ebensogut aufrecht erhalten werden, wie in den Gebildeten und Klerikern, zumal die einfachen Laien und die Armen oft fester im Glauben erfunden werden, als die Kleriker; hat doch auch Christus den Glauben durch Unwissende und Ungebildete begründet, dial. I, l. 5, c. 29. Ist ein Laie schuldig, die Wahrheit, die er von den Priestern gehört hat, zu verteidigen, so ist er noch in viel stärkerem Masse schuldig, die Wahrheit zu verteidigen, die er in der hl. Schrift gelesen hat, dial. I, 6, c. 99. So kommt Dorner zu einer der Ritschl'schen gerade entgegengesetzten Beurteilung Occams: er habe „das zentrale Dogma des Mittelalters, die Autorität der Kirche, grundsätzlich angefochten und den Kirchenbegriff geändert". Die Autorität der Kirche ist nun aber keineswegs das zentrale Dogma der mittelalterlichen Schultheologie gewesen, vgl. Harnack, Dogmengesch. III, S. 401 ff. Und der Begriff der Kirche als der congregatio fidelium ist auch bei Occam derselbe, wie ihn die ganze Schultheologie von Augustin übernommen hat. Der Franziskaner Occam spitzt ihn allerdings im Kampfe gegen den hierarchischen Kirchenbegriff aufs schärfste zu. Aber in den übrigen Dogmen gibt es auch für ihn keinen Widerspruch gegen die römische Lehre. Der Glaube ist übernatürlich eingegossener Autoritätsglaube an die übernommenen Lehren, wie sie in der Schrift und den Kanones der Apostel enthalten und von der Kirche determiniert sind. „Quidquid romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo." Dass dabei freilich zwei Seelen in der Brust dieses kritisch so hoch veranlagten Mannes schlagen, ist nicht zu verkennen.

Ein Urteil vom päpstlichen Stuhle in Sachen der fides implicita wird uns zum ersten Male wieder seit den Tagen der beiden grossen Innocenze aus dem Munde Gregors XI. (1370—78) berichtet. In den Schriften des Raymundus Lullus († 1315), jenes spanischen Philosophen und Theologen, dessen Streben auf die wissenschaftliche Verteidigung des christlichen Glaubens gegenüber den Ungläubigen und auf die Missionierung der vom Islam beherrschten Völker gerichtet war, waren von Nic. Eymericus, dem Grossinquisitor von Aragonien († 1399), zahlreiche Ketzereien entdeckt und wiederholt dem Papste zur Anzeige gebracht worden. Nun findet sich in den

Annales ecclesiastici post illustr. et rev. Caes. Baronium, Tom. XIV von Abr. Bzovius, Köln 1618, ein Reskript Gregors XI. vom 25. Januar 1376, in welchem zwar nicht, wie Ritschl f. i., S. 34 schreibt, die Verbrennung von 20 Büchern des Lullus angeordnet, aber bezeugt wird, dass der Papst nach Prüfung dieser Bücher durch den Bischof Petrus von Ostia und mehrere Theologen über 400 Irrlehren und Ketzereien in denselben habe feststellen lassen. Der Papst verbietet zugleich, auch andere verbreitete Bücher des Lullus mit denselben und anderen Irrlehren zu lesen und zu behalten, bis der apostolische Stuhl darüber entschieden haben würde. Vielmehr sollen dieselben zur Begutachtung eingesandt werden. Die Schüler des Lullus haben indessen dieses Reskript als gefälscht bestritten, da es sich in dem Register Gregors XI. nicht finde. Eymericus habe es aus Hass gegen Lullus fingiert. Bzovius hält es zwar für echt, es fehle allerdings, aber nur darum, weil überhaupt das Registerbuch vom 6. Regierungsjahre des Papstes nicht mehr vorhanden sei. Die Erklärungen des Bzovius sind übrigens sehr gewunden. Er meint, es sei Ketzerart, alles zu bezweifeln, und es lasse sich auch nicht beweisen, dass jenes Reskript nicht erlassen worden sei, vgl. S. 1400—2; 1408—10. Dagegen hatte Gregor schon 4 Jahre zuvor in einem Schreiben an den Erzbischof von Tarragona die Verbrennung mehrerer Bücher des Lullus angeordnet, falls sie die von Eymericus angegebenen Irrtümer enthalten sollten. Dieses Schreiben findet sich nach Bzovius im Register Gregors, im kleinen Bande des 2. Pontifikatsjahres, und wird von ihm S. 1410—11 mitgeteilt. Nun führt Bzovius S. 1402 weiter an, dass Lullus ein Buch über die Dämonen geschrieben habe und ein anderes über die Frage: „Utrum quilibet infidelis tam divinis quam apostolicis canonibus teneatur obedire?“ In diesen und etlichen kleineren Schriften wurden 24 Häresien gezählt. Durch einen öffentlichen Erlass an den Erzbischof von Tarragona wurde die Verbrennung dieser Schriften vom Papste gefordert. Nach den Angaben von Bzovius S. 1402 ist auch dieser Erlass schon in das Jahr 1372 zu setzen. Die zehnte dieser 24 Häresien lautet nun: „Laicus non tenetur ad aliquem fidei articulum explicite credendum, sed sufficit sibi ista conclusio in genere, quod credat omne illud, quod credit sancta mater ecclesia dei. Et ideo, quod si laicus teneat vel credat oppositum alicujus articuli ex ignorantia et tentatione diaboli, non peccat.“ Hat

nun Gregor diese Ketzerei des Lullus verurteilt, so hat er sich, wie Ritschl, f. i., S. 34 richtig bemerkt, wohl ohne Zweifel nach den einschränkenden Bestimmungen, welche Thomas und Duns bezüglich der fides implicita getroffen haben, gerichtet, aber damit zugleich seine Vorgänger, die beiden Innocenze desavouiert.

Der eben erwähnte Nic. Eymericus schliesst sich in seinem Directorium inquisitorum (ed. Franz Pegna, Venedig 1595) bezüglich unserer Frage wörtlich an Thomas von Aquino an, vgl. I, q. 3—8. Nur da, wo es sich um die Bemessung des Glaubensquantums für jede der in der Kirche vorhandenen Gruppen handelt, sind seine Ausführungen, wie es sich bei einem Grossinquisitor von selbst versteht, viel detaillierter, als bei Thomas. Ähnlich wie Durand unterscheidet er minores, mediocres, majores. Sehr voll klingt seine erste Forderung, dass jeder die Glaubensartikel „totius nostrae credentiae rudimenta", explicite glauben müsse; aber er fügt sogleich abschwächend hinzu: „in genere tamen", d. h. jeder muss glauben, dass alle Artikel im allgemeinen und jeder im besonderen wahr, und keiner falsch ist. Aber einen Artikel explicite vom andern zu unterscheiden zu wissen und jeden singillatim et distincte explicite zu glauben, ist nicht jeder verpflichtet, sondern jeder nach einem Mehr- oder Mindermass, wie es seinem Stande und Amte zukommt. Die minores, inferiores, Einfältigen, gemeinen Laien sind nur zum expliciten Glauben an die Geheimnisse der Menschheit Christi verpflichtet, besonders an die, welche Gegenstand kirchlicher Feste sind, und da man das „empfangen vom hl. Geiste" nicht glauben kann, ohne an die Trinität zu glauben, somit auch zum Glauben an diese, d. h. man hat zu glauben, dass 3 göttliche Personen sind. Über diesen expliciten Glauben an die Trinität wird jeder bei der Taufe (Kindertaufe!?) geprüft. Aber auch bei den Laien sind Stufen zu unterscheiden. Die wissenschaftlich Gebildeten sind mehr zu glauben verpflichtet als die Ungebildeten. Und von diesen wiederum sind diejenigen, welchen täglich das Wort Gottes in der Kirche gepredigt wird, mehr zu glauben verpflichtet als die Landleute, die es nur selten hören. Wie das ohnehin geringe Glaubensquantum sich in diesen Abstufungen noch vermindert, wird nicht angegeben und bleibt um so undeutlicher, als Eymericus am Schlusse wieder die Forderung ausspricht, dass alle die Artikel von der Menschheit Christi und der Trinität glauben müs-

sen. Zu den mediocres gehören Kleriker, Kuraten und alle Religiosen, die durch Wort und Tat die Einfältigen über Glaube und sittliches Handeln zu unterrichten haben. Sie sind zum expliciten Glauben an jeden einzelnen Artikel, zu irgend welcher Erklärung derselben und überhaupt zu einem ausgedehnteren Glauben verpflichtet, jedoch nicht alle in gleicher Weise, sondern mehr oder minder je nach dem Amte, dem sie vorstehen. Die Kleriker, welche Seelsorger sind, sind zu mehr verpflichtet als die, welche es nicht sind; ebenso die Religiosen, denen es obliegt, dem Klerus und Volke zu predigen und Beichte zu hören, zu mehr als diejenigen, welchen dies nicht obliegt. Die feinen Erwägungen über die Geheimnisse Christi, Inkarnation und Passion, sind also diese mediocres mehr oder minder explicite zu glauben verpflichtet, wie es dem Stande eines jeden zukommt. Die majores, die Vorgesetzten und Leiter der Kirche, die Magister und Doktoren der Theologie müssen noch deutlicher Glauben und Kenntnis bezüglich aller einzelnen Glaubensartikel und Sakramente, ihrer Erklärung und Auslegung, sowie bezüglich der subtilitates fidei haben, denn durch sie werden ja die mediocres und wieder durch deren Vermittlung die minores unterrichtet. Dabei sind wieder die Bischöfe zu mehr verpflichtet als die unter ihnen stehenden Äbte, die Inquisitoren, als Glaubensrichter, zu mehr als die Magister und Doktoren, und zu mehr als diese alle der Papst, dessen Ausspruch in Glaubensfragen entscheidet. Neben den Glaubensartikeln werden auch von Eymericus, wie bei Thomas, indirekte Glaubenswahrheiten unterschieden, deren Leugnung jedoch auch die Leugnung der Glaubensartikel nach sich ziehen würde. Hier kommt der ganze übrige Schriftstoff in Betracht, wie z. B. dass Abraham 2 Söhne hatte, dass Josef Marias Verlobter war, und hierfür genügt die fides implicita in der Bereitschaft, alles zu glauben, was die hl. Schrift enthält. Nur wenn einem deduziert worden ist, dass dies oder jenes in der Schrift steht, ist er zum expliciten Glauben daran verpflichtet. Die Verpflichtung, ein Mehr oder Minder dieser einzelnen Schriftwahrheiten explicite zu glauben, soll sich in denselben Abstufungen wie bei den Glaubensartikeln nach Stand und Amt richten. Endlich gibt es Glaubenswahrheiten, die von der Kirche aus den Glaubensartikeln und dem übrigen Schriftinhalt abgeleitet und als solche determiniert worden sind, wie z. B. dass der hlg. Geist vom Vater und Sohne durch eine einzige spiratio (nicht durch

zwei) ausgehe usw. „Hujus modi credibilia — — non tenentur minores explicite credere, sed bene implicite et in animi praeparatione, ut credant omne id verum esse et fide tenendum, quod ut fide tenendum est per dei ecclesiam approbatum.“ Die mediocres jedoch müssen gewisses hiervon explicite glauben, aber nicht alles im einzelnen, auch nicht alle in gleicher Weise, sondern wie es ihrem Stande und ihrer Lehraufgabe entspricht. Der Determination der Kirche gemäss sollen alle explicite glauben, dass die Seelen der abgeschiedenen Gerechten, die nicht gesündigt haben (wie die der kleinen Kinder) oder die, wenn sie gesündigt haben, hier oder im Fegefeuer volle Genugtuung geleistet haben, ohne das jüngste Gericht zu erwarten, gen Himmel aufgeflogen sind. Die mit Predigt und Beichtehören beauftragten Kuraten und Religiosen sind dagegen verpflichtet, explicite zu glauben, dass Wucher Sünde ist (!). Die majores endlich, Inquisitoren, Bischöfe und Papst müssen alle diese kirchlich approbierten Wahrheiten explicite glauben, da sie ja zum Richterspruch über deren Leugnung amtsmässig berufen sind. Von einer Protestation, wie wir sie in Occams Abendmahlstraktat gefunden haben, durch welche man alles, was die Kirche glaubt, zu glauben versichert, während man doch etwas, was man explicite zu glauben verpflichtet ist, leugnet, kann für Eymericus nicht die Rede sein. Sie genügt nicht zur Seligkeit. Nur wer nebenbei etwas leugnete, was er nicht zu glauben verpflichtet ist, wäre dadurch geschützt; aber auch er wäre es nicht mehr, nachdem er von dem Glaubensrichter „gerichtlich“ über seinen Irrtum informiert wurde. Der Grossinquisitor von Aragonien schliesst seine Erörterungen mit der Warnung, sich durch die betrügerischen Erklärungen der Häretiker täuschen zu lassen, vgl. I, qu. 12.

Wenn man nun etwa von einem der immer noch so genannten „Reformatoren vor der Reformation“ erwarten sollte, dass er auf dem Gebiete unserer Frage für neue Gedanken bahnbrechend geworden sei, so würde man sich schwer enttäuscht finden. John Wyclifs und ebenso Joh. Hussens Glaubensbegriff ist der gewöhnliche katholische. Beide haben die Lehre von der fides explicita und implicita als zu Recht bestehend übernommen. Auch dieser Umstand lässt die Grenzen erkennen, innerhalb deren die von ihnen angestrebten Reformen sich bewegten, vgl. Loserth, Hus und Wiclif, 1884; Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche

(Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 8 (1886), S. 364 f., Ritschl, f. i., S. 42, Harnack, Dogmengesch. III, 413—18. Der Glaube ist auch für Wyclif nichts anderes wie das theoretische Fürwahrhalten eines Quantums von Lehren. Nachdem er daher De eccl. 2 (Ausgabe der Wyclif-Society, von Loserth, London 1886), im Anschlusse an Augustin konstatiert hat, dass fides sowohl den Glaubensakt, als den Glaubenshabitus, als auch die Glaubenswahrheit bedeuten könne, fährt er fort: „Secundo notandum, quod alia est fides, quae est credulitas fidelis explicita, et alia fides implicita, ut catholicus, habens habitum fidei infusum vel (!) acquisitum, explicite credit ecclesiam catholicam in communi, et in illa fide communi credit implicite vel confuse quodcunque singulariter contentum sub sancta matre ecclesia, sicut logici vere dicunt, quod sciendo ens esse in suo analogo sciunt omnia et singula in communi. Sic, ut saepe dixi, si quicunque christianus habuerit fidem caritate formatam in quantumcunque communi, sufficit cum virtute perseverantiae ad salutem." Denn Gott, der die prima fides gab, wird, wenn der Gläubige nicht einen Riegel vorschiebt, auch die hellere geben. Er fordert nämlich nicht, dass alle seine Kinder beständig in besonderen Denkakten sich mit all den einzelnen Teilchen der Glaubenwahrheit beschäftigen, es genügt vielmehr, wenn sie unter Hintansetzung aller Untätigkeit die fides in habitu formata besitzen." Auf die fides caritate formata, d. h. auf die Erfüllung des Gesetzes Christi durch die Liebe kommt alles an, um das Ziel der Seligkeit zu erreichen. Der Glaube bereitet zwar die Erreichung dieses Zieles vor, aber er ist nicht die Hauptsache, es genügt, wenn er als Habitus vorhanden ist, ohne sich in immer wieder neuen Glaubensakten auf die einzelnen Teile des Glaubensquantums zu richten. Es wird von Wyclif zugestanden: „omnis homo habet fidem saltem informem, cum naturaliter prima impressione entis cognoscit saltem confuse primo omnium deum esse et omnem articulum fidei. Sed ista fides informis non sufficit", de eccl. c. 3, aber wohlgemerkt: es genügt diese fides nicht, weil sie confusa, sondern weil sie informis ist. Gewiss fordert Wyclif Schriftkenntnis: „oportet omnem catholicum cognoscere scripturam sacram", de eccl. c. 2, alle Wahrheit ist in ihr enthalten, c. 8, aber sie ist ihm doch vor allem das Gesetz, welches das kirchliche und christliche Leben bestimmen soll: „omnis lex utilis sanctae matri ecclesiae docetur explicite vel implicite in scriptura", cp. 8.

Es erhellt, dass bei Wyclif der fides implicita ein sehr weiter Spielraum verstattet ist. Dies wird dadurch bestätigt, dass er sie noch nach zwei ganz neuen Richtungen hin geltend macht. Insofern ihm nämlich, wie dann auch Hus und Luther, die Kirche als die universitas praedestinatorum gilt, zu deren Gliede keiner durch kirchliche Stellung und menschliche Wahl wird, wird für ihn im Kampfe gegen die Hierarchie die Frage brennend, wie denn der Christ über seine Priester und Pfarrer zu denken habe. Wohl macht die priesterliche Würde als solche niemanden zum Gliede der Kirche, aber der Priesterstand ist doch von Gott in der Kirche eingesetzt. Die gläubigen Laien haben also von etlichen ihrer Vorgesetzten wenigstens implicite zu glauben, dass sie Teile der Kirche und ihre Häupter sind. Dieser Glaube kann sich nun entweder an dem gegenwärtigen gerechten Leben dieser Priester oder einfach am Prädestinationsgedanken orientieren. Er bleibt darum aber immer ein impliciter Glaube. Denn, wie Wyclif sonst ausführt, man kann doch nur durch besondere Offenbarung wissen, dass einer prädestiniert ist. Und auch die praesens justitia verbürgt das nicht. So könnte dieser implicite Glaube also auch ein falscher Glaube sein. Der Laie ist doch aber nur dazu verpflichtet, über seinen Vorgesetzten die Wahrheit zu glauben. Dieser soll indessen, indem er seine Untergebenen in guten Werken unterrichtet, dieselben dazu bewegen, ihm zu glauben, dass er ein Glied der Kirche sei. Vermögen sie solche Werke nicht an ihm zu erkennen, so sind sie auch nicht zu solchem Glauben verpflichtet. Erkennt ein Laie an seinem Priester solche Werke aber implicite — wie das möglich ist, wird leider nicht gesagt —, so ist er auch verpflichtet, proportionaliter, d. h. also implicite zu glauben, dass derselbe ein Glied der Kirche ist. Erkennt er sie aber explicite, so ist er zu dem entsprechenden expliciten Glauben verpflichtet, aber cum formidine ac conditionaliter, da eben auch die praesens justitia nicht über die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidet, de eccl. cp. 2. Ein Laie kann somit auch nicht erkenntnismässig feststellen, dass ein praescitus, d. h. ein Nichtprädestinierter das Priesteramt verwaltet, er hat kein Urteil darüber, ob der Priester rite konsekriert. So will denn Wyclif auch hier im Leben des Priesters die höchste natürliche Evidenz für den Laien erblicken. Es wäre jedoch töricht, wollte ein Laie sich über solche Dinge allzusehr dem Zweifel hingeben, wenn er

auch eine gewisse Evidenz über seinen Priester haben soll citra suam fidem, d. h. ohne dass dies für ihn ein Glaubensartikel ist: „nam articuli fidei catholicae sunt generales", sie fordern nicht zu glauben, dass gerade dieser ein Priester und gerade hier der Leib Christi sei, sondern nur soweit dies tatsächlich der Wahrheit entspricht. Der Glaube an die richtige Sakramentsverwaltung des Priesters braucht also bei den Laien deshalb noch nicht zu schwinden, denn für den Gläubigen genügt es, den katholischen Glauben zu glauben, sowie dass Gott wegen eines Irrtums des geistlichen Vorgesetzten dessen Untergebenen nicht verdammt. Die Konsequenzen der Prädestinationslehre werden also von Wyclif dadurch abgeschwächt, dass er den Laien bevollmächtigt, wenigstens implicite zu glauben, dass der Priester ein Glied der Kirche sei, vgl. c. 19.

Ebenso macht er die fides implicita für die Lehre von den Heiligen geltend. Die Kanonisation durch die römische Kirche ist zwar ein starker Beweis dafür, dass der Kanonisierte ein Glied der triumphierenden Kirche sei, nicht minder die von Gott für ihn gewirkten Wunder. Aber: „utrobique in tali materia potest esse illusio." Zudem hat die Kirche viele, die Gott angenehm sind, exkommuniziert, und viele kanonisiert, die von Gott verdammt sind: „ideo absit christianum credere, quod de necessitate salutis oportet, omnem fidelem credere explicite de isto et quocunque, quem ecclesia nostra canonizat, ut eo ipso sit beatus." Sonst hätten wir auch ein viel zu langes Symbolum. Freilich von den Aposteln, Märtyrern und Heiligen der Urkirche glauben wir das ohne Bedenken auch explicite. Aber den „moderneren" Heiligen gegenüber ist ein so grosser Glaube nicht notwendig, de eccl. c. 2. Die Seligkeit jener glauben wir ut fidem, die Seligkeit dieser citra fidem, dialogus s. speculum ecclesiae militantis, cp. 14 (London 1886). Wyclif leugnet nicht, dass auch die letzteren selig sein können: „sed cum quadam formidine dubito, si hoc credo, cum scio, quod hoc est possibile; et hoc existente vero credo illud implicite, quod ignoro", de eccl. c. 2. Es ist also keineswegs jedem Heiligen ein besonderer Glaubensartikel zu widmen; ihre Seligkeit nehmen wir an je nach der grösseren oder geringeren Evidenz. Es sind durchaus nicht alle in die Kirche eingeführten Heiligenlegenden katholischer Glaube, wie z. B. dass bei der Eucharistie Akzidenzien ohne Substanz vorhanden seien — das hat zu Augustins Zeit niemand geglaubt, dial. c. 14. Auch die Wunder

entscheiden nicht, denn sie können auch vom Teufel zur Strafe für das zeichenfordernde Geschlecht gewirkt sein, das den notwendigen Glauben an die insensibilia ausser Acht lässt, de eccl. c. 2. Somit ist das allgemeine Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen weit besser als ihre Verehrung im einzelnen. „Et videtur multis, quod fides confusa de oratione sanctorum unicius et per consequens intentius, securius et melius colligeret in christicolis fidem Chi quam tanta explicita multiplicitas sanctorum in dies introducta. Sic enim confuse cognoscimus de quolibet beato vel damnato, praescito vel praedestinato, quod ipse est hujusmodi, cum qua confusa notitia stat dubietas particularis et ignorantia cum distincta notitia de communi", de eccl. c. 2. Für die Gebete an die Heiligen genügt also die probable Voraussetzung, dass sie Heilige sind, während für das Gebet an Christus der feste Glaube notwendig ist, dial. c. 14. Indem nun Wyclif das Recht eines solchen generellen Glaubens an die Heiligen vertritt, beruft er sich ausdrücklich auf den Vorgang der Scholastiker: „In ista tamen materia dicunt scholastici, quod aliqua est fides explicita vel expressa et aliqua est fides implicita sive tacita. (Hier — soweit zu ermitteln war — zum ersten Male dieser Nebenname!) Fidem autem implicitam dicunt esse quamcunque veritatem juxta illud apostoli prima Cor. 13: caritas omnia credit" (dieses Zitat fanden wir zuerst bei Innocenz III.). Und Wyclif fügt hinzu, dass die Wahrheiten, bezüglich deren wir hier auf Erden keinen expliciten Glauben zu haben brauchen, unendlich seien. „Sufficit fideli, quod credit quamcunque veritatem secundum gradum et formam, quam deus vult ipsum hanc credere", dial. c. 14. Ist aber das, was an fides explicita zu fordern und an fides implicita erlaubt ist, rein individuell zu bemessen, dann hört auch jede Möglichkeit auf, an gewisse Gruppen in der Kirche bestimmte Anforderungen bezüglich ihres Glaubensquantums zu stellen, dann ist damit der fides implicita tatsächlich jede Tür geöffnet. Nun scheint aber Wyclif doch gewisse Glaubensartikel als für jeden Christen massgebend zu bezeichnen. Er nennt gerade hier, wo er das Recht der fides implicita verteidigt, als einen solchen die Fleischesauferstehung. Und er lässt hinsichtlich dieses Artikels den einzelnen Christen nur insoweit zur fides implicita berechtigt sein, als er nicht von jeder menschlichen Persönlichkeit in einem besonderen Artikel zu glauben braucht, dass sie auferstehen wird. Das entspricht ja genau

seinen Ausführungen über die generelle Verehrung der Heiligen. Für welche anderen Glaubensartikel er ausserdem von jedem Christen expliciten Glauben fordert, ist nicht erkennbar. Dass er aber der fides implicita weiteste Zugeständnisse macht, ergibt sich daraus, dass er es ausdrücklich als Gottes Willen bezeichnet, dass durch diesen generellen Glauben seine Kirche entschuldigt werde: „non enim vult, quod sua ecclesia cum veritatibus inutiliter oneretur."[1] Und es ist doch nur in dem Sinne, dass die Kirche auch durch den Artikel von der Fleischesauferstehung nicht allzusehr belastet werden soll, verständlich, wenn Wyclif direkt anschliessend darauf hinweist, dass die Auferstehung zwar jetzt noch eine zukünftige, aber nach dem jüngsten Gericht eine vergangene ist, d. h. also aufhören wird, ein Objekt des Glaubens zu sein.

Joh. Hus hat die bei Wyclif eingangs wiedergegebene Erörterung über den Begriff der fides implicita aus De eccl. c. 2. in seiner gleichnamigen Schrift c. 8 wörtlich abgeschrieben. Er fügt aber ein, dass man ebenso, wie man im Glauben an die Kirche alles einzelne von ihr Gelehrte glaubt, auch im allgemeinen sagen kann: Ich glaube alles, was Christus gewollt hat, dass man es von ihm glaube. Dies hat Petrus implicite geglaubt, indem er bekannte, dass Christus wahrer Gott und Mensch sei. Explicite hat er dann freilich Christo und seinem Evangelium widersprochen: „Und wenn sich auch alle an dir ärgerten" usw. Hierzu stellt Hus in Parallele, dass viele Gläubige im allgemeinen implicite die ganze Schriftwahrheit glauben; wird ihnen aber eine unbekannte Wahrheit proponiert, so forschen sie nach ihrer Begründung in der Schrift und nehmen sie, wenn der Nachweis erbracht ist, sofort an (Hist. et monum. Joh. Hus et Hieronymi Prag., Nürnberg 1558, fol. I, S. 209 a.). Die Parallele zwischen Petrus und diesen Gläubigen erstreckt sich allerdings nur auf ihr implicites Glauben. Jedenfalls aber betont Hus aufs nachdrücklichste die Autorität der Schrift für alle Gläubigen. „Tenetur quilibet christianus credere explicite vel implicite omnem veritatem, quam s^{us} sp^{us} posuit in s^{a} scr^{a}." Dagegen darf man den Bullen widersprechen, denn Papst und Kurie stehen unter dem Wort: „fallunt et falluntur", a. a. O., S. 209 b. Ihnen darf man höchstens ein „opinative credere"

1) Derselbe Gedanke schon bei Gregor von Nazianz, vgl. S. 31.

entgegenbringen, wie den Aussagen der Heiligen, die nicht offenbar aus der Schrift abzuleiten sind. Ein festes Anhangen gebührt nur den Wahrheiten der Schrift. Aber dieses Glauben kann eben ein explicites oder ein implicites sein je nach der geistigen Fassungskraft, wie sie die göttliche Gnade erleuchtet. Allein das nun für jeden einzelnen erforderliche Glaubensquantum zu bestimmen, versagt sich Hus ebenso wie Wyclif: „Quantum vero oportet fidelem de necessitate salutis credere, non est meum pronunc discutere, cum deus omnipotens suos electos secundum gradum fidei multiplicem ad se trahit. Sed sufficit mihi pro memet reddere rationem de fide, quam teneo" (aus: de fidei suae elucidatione,[1] a. a. O., S. 50 a). Es bleibt also auch hier für die fides implicita ein weites Feld. Und dem entspricht es, was Hus in seiner Explicatio symboli etc., a. a. O., S. 30 a ausführt: Nur der kann Gott über alles lieben, der seine Gebote kennt und erfüllt. Da aber nach Hebr. 11 niemand Gott ohne Glauben gefallen, also auch seine Gebote nicht erfüllen kann, „ideo primum christianus debet recte credere et sic fidem aliqualiter cognoscere et tunc mandata dei cognoscendo opere implere." Das Schwergewicht liegt also auch für Hus auf der fides caritate formata. Ob er auch in De eccl. a. a. O., S. 209 a das Glauben zur Seligkeit notwendig nennt, so bringt doch weder das „credere deum" noch das „credere deo" (und dies letztere ist identisch mit dem „credere toti scripturae sacrae") an und für sich das ewige Leben, denn der Glaube ohne Werke ist tot (de fidei suae elucid., a. a. O., S. 49 b). Der Glaube ist eben nur als Vorbereitung zur Seligkeit notwendig, und so genügt ein aliqualiter cognoscere. Hus vergleicht den Gläubigen mit einem Knechte, der 1. seinem Könige Treue gelobt, 2. dessen Befehle übernimmt, 3. zu gegebener Zeit seinen Lohn erbittet. Das erste geschieht bei der Taufe. „Servet ergo ut fidelis servus mandata sui domini, quae sunt decem, prius sciens debite fidem suam, quae in symbolo isto: credo in deum patrem, articulariter continetur." Es ist charakteristisch, dass hiernach die Glaubensverpflichtung mit der Taufe so gut wie erledigt ist. Der von Hus dem Wyclif nachgeschriebene Satz: „non exigit deus, ut omnes filii sui sint continue pro viacione sua in actu cogitandi particulari de qualibet fidei particula", gewinnt dadurch ein neues Licht. Auch der Knecht hat ja

1) Diese Rede Hussens stammt wörtlich von Wyclif.

nicht nötig, seinem Könige den Wortlaut seines Treueides täglich zu wiederholen. Erinnert man sich noch daran, dass es sich um Kindertaufe handelt, wobei also die Kirche stellvertretend mit ihrem Glauben eintritt, so wird die hier vorliegende Geringwertung des Glaubens noch deutlicher. Nun werden zwar von Hus die Artikel des Apostolikums als Glaubensinhalt bezeichnet (a. a. O., S. 30 b; vgl. Resp. ad scriptum 8 doctorum, a. a. O., S. 322 b). Wie weit der einzelne aber zum expliciten Glauben an dieselben verpflichtet ist, darüber erlangen wir auch hier keinen Aufschluss. Dagegen hat Hus in seinem Traktat „de sacramento corporis et sanguinis domini", a. a. O., S. 39 b. für die Einfältigen den impliciten Glauben an alles, was Christus den Aposteln und diese sowie andere Heilige über dieses Sakrament überliefert haben und was die Kirche davon festhält, wohl als genügend erklärt,[1] indessen doch die nähere Bestimmung hinzugefügt: es genüge für die Einfältigen zu glauben, dass in dem Sakrament der wahre Leib des Gottmenschen ist, der von Maria empfangen und geboren ist, am Kreuze gelitten und drei Tage im Grabe gelegen hat, in den Himmel aufgestiegen ist und zur rechten Hand Gottes sitzt, ebenso sein wahres Blut, das am Kreuze zur Vergebung der Sünden von demselben Leibe ausgegossen worden ist. Darnach könnte man schliessen, dass die diesen prädikativen Bestimmungen des Leibes Christi entsprechenden Glaubensartikel auch von den Einfältigen explicite zu glauben seien. Deutlich tritt übrigens in dem eben wiedergegebenen Zitat auch bei Hus neben die von ihm aufs höchste gewertete Schrift doch wieder die Autorität der Tradition und der Kirche. Auch Hussens Widerspruch richtet sich nicht gegen die Glaubenssätze der Kirche. Im Gegenteil hat er ihnen gegenüber, ebenso wie gegenüber dem Inhalt der Schrift, in dem eben erwähnten Traktate, geradeso wie Occam, auch für sich das Anrecht auf fides implicita geltend gemacht. Nachdem er hier in der Vorrede als die vier höchsten Geheimnisse des Christentums die Trinität, die Prädestination, die Inkarnation und die Eucharistie aufgezählt hat, schreibt er: „In omnibus his quatuor punctis et in omnibus aliis credendis ego homuncio mentem meam scripturae sacrae subjeci et subjicio, nihil volens penitus sentire vel asserere illi contrarium, sed credens firmissime

1) Et istud in generali suffecit multis sanctis credere et sufficit indoctis et simplicibus christianis informatione carentibus ampliori.

secundum regulam beati Augustini, quicquid vult Christus de se credi et nihil credens, quod vult de se non credi.“ — Diese augustinische Formel hatte er, wie wir sahen, in De eccl. c. 8. eben zur Definition der fides implicita gegenüber dem Schriftinhalt gebraucht. — „Credens etiam cum sancta matre ecclesia omnem veritatem credibilem, prout vult benedicta trinitas eam credi, tenens etiam generalium conciliorum et sanctorum doctorum ecclesiae sententiam explicite vel implicite..... sub ista protestatione quosdam scripsi libellos, docui, legi, respondi in universitate Pragensi“ etc. (a. a. O., S. 39a; vgl. de fidei suae eluc. a. a. O., S. 49a).

Hussens Richter, Peter von Ailli (1350—1425), teilt mit ihm die gleiche Wertung der hl. Schrift. Was man nicht aus ihr hat, ist nur mit Verwegenheit zu behaupten. (In Joh. Gerson, opp. omn., Antw. 1706, T. I, S. 675). Auf die Schrift ist die Kirche gegründet, S. 606. 607. Aber auch ihm ist die Schrift in erster Linie das Gesetz Christi, welches die Handlungen der Menschen bestimmen soll. Seine vollkommene Erkenntnis wird dem Menschen durch die fides infusa, als Habitus wie als Akt, ermöglicht, S. 664. Aber um eine ständige und feste Zustimmung zu bewirken, bedarf es der apparentia rationum, S. 684, denn der Glaubensakt ist für Ailli ein actus intellectus, et non voluntatis, quaest. in lib. sent. princ. l. I, col. 6. Vernunftmässig soll also der Mensch den Wahrheiten der christlichen Lehre, den katholischen Wahrheiten zustimmen, Gerson, I, S. 664—666. Diese katholischen Wahrheiten sind selbstverständlich die Dogmen der Kirche. Also treten auch für Ailli diese neben die Schrift. Da diese katholischen Wahrheiten indessen übernatürlich sind, bleibt der Glaube nach Hebr. 11,1 eine notitia inevidens, S. 683. Wie zum habituellen Glauben an das Gesetz Christi, soll nun allerdings ein jeder auch zum aktuellen Glauben verpflichtet sein. Aber eine Entschuldigung gibt es doch: die Unfähigkeit, den Inhalt dieser Glaubenswahrheiten zu begreifen. Indem Ailli nun auf Hebr. 11,6 verweist, erklärt er: „licet inter homines alii aliis minus sint capaces propter brevitatem intellectus, experientiae paucitatem aut defectum doctrinae vel gratiae, quia non omnes aequaliter obligantur ad credendum singula legis in particulari et explicite, tamen nullum est genus hominum adeo tardum intellectu, quod saltem in universali et implicite non possit omnia credere, i. e. credere universaliter quicquid ibi (d. h. also Hebr. 11,6) asseritur

esse verum. Ideo a tali credulitate habenda loco et tempore nullus omnino[1] excusatur, nisi sola incapacitate. Parvulos autem et furiosos ceterisque passionibus mentecaptos seu alia naturali impossibilitate prohibitos, incapaces voco, etsi non simpliciter, tamen secundum quid, dum his defectibus laborant. Quare non oportet, quod quid actualiter credant." Ailli unterscheidet demnach minus capaces und incapaces. Das Mindeste, was man von jenen fordern kann, ist, dass sie alles universaliter et implicite glauben, was Hebr. 11,6 als wahr behauptet wird: Gottes Dasein und Vergeltung. Zum ersten Male also finden wir in Ailli wieder einen Vertreter des von Papst Innocenz IV. eingenommenen Standpunktes. Eine absolute incapacitas will er nicht zugestehen. Kindliche Verstandesunreife, ebenso Geisteskrankheiten u. dgl. sind etwas Akzidentielles. Solange diese Zustände währen, besteht aber natürlich eine Verpflichtung zu irgendwelchem Glaubensakte nicht, Gerson I, S. 665. Der Latitudinarismus Aillis in unserer Frage spricht deutlich aus seiner Definition: „voco homines fideles actu vel habitu, implicite vel explicite credentes vel aenigmatice cognoscentes catholicas veritates, quibus quilibet viator actu vel habitu, explicite vel implicite firmiter assentire tenetur", S. 666.

Sein Schüler und Freund Gerson (1363—1429) zählt auf die Frage, welche Wahrheiten heilsnotwendig zu glauben sind, sechs Kategorien auf, von denen indessen die fünfte nur indirekt, die sechste garnicht für die aufgeworfene Frage in Betracht kommt. Es sind dies: 1. die Wahrheiten des Schriftkanons, 2. von der Kirche festgesetzte, durch unzweifelhafte apostolische Tradition überkommene Wahrheiten,[2] 3. Wahrheiten, die einzelnen besonders offenbart worden sind — sie bedürfen indessen der Bestätigung durch ein Wunder, durch die Schrift und besonders durch die Kirche, 4. Wahrheiten, die sich aus den eben auf-

---

1) So (statt omnia) liest richtig auch Tschackert, Peter von Ailli, S. 23. Indem er aber den vorangehenden Hinweis auf Hebr. 11,6 auslässt, fehlt in seiner Wiedergabe des obigen Zitats jede Erklärung dafür, worauf sich das folgende „ibi" bezieht.

2) Gerson hält es für ebenso berechtigt, statt des Augustinischen: evangelio non crederem etc. zu sagen: ecclesiae non crederem etc., denn beide Autoritäten befestigen sich gegenseitig, I, 22; vgl. I, 453.

gezählten als Konsequenz ergeben, 5. Wahrheiten, die aus den eben unter 4. genannten nur in probabler Weise abzuleiten sind, und 6. Wahrheiten, die nur zur Anfachung der Frömmigkeit dienen (Reliquien, Heiligenlegenden), I, 22—24. Auch aus natürlicher Erkenntnis Feststehendes, wie der Dekalog und das Dasein Gottes, muss, sofern es als durch die Schrift überlieferte und von der Kirche approbierte Offenbarung in Betracht kommt, fest geglaubt werden. Die Konsequenz wäre ja nun, dass es soviel Glaubensartikel gäbe, wie in der Schrift enthaltene Wahrheiten; indessen nimmt man das Wort auch in engerem Sinne, indem man darunter nur die im Apostolikum enthaltenen, direkt auf das Geheimnis der Trinität und der Inkarnation bezüglichen Glaubenswahrheiten versteht, I, 25. In 3 Korollarien setzt nun Gerson auseinander, dass Doktoren und Prälaten (d. h. Bischöfe, vgl. I, 26), sowie Kanonisten und Philosophen über vieles expliciten Glauben haben müssten, worüber ein einfacher, ungebildeter Laie — über kanonistische Entscheidungen sogar auch ein Theologe — aus Vernunftgründen, wenn auch nicht hartnäckig, Zweifel hegen dürfe. So dürfe ein Laie zweifeln, ob Tobias einen Hund, oder Aaron einen Bart gehabt habe. Eine ausdrückliche Berechtigung zur fides implicita bezüglich derartiger Schriftwahrheiten, wie sie Thomas ausgesprochen, spricht Gerson den Laien nicht zu. Und das mit vollkommener Absicht; denn, wie wir noch sehen werden, hat sich keiner vor Luther so deutlich gegen die fides implicita erklärt, wie er. Gewiss kennt auch er, wie wir soeben sahen, ein Mehr oder Minder in den Glaubensanforderungen. Wem mehr anvertraut ist, von dem wird mehr gefordert. Aber nach diesem von ihm akzeptierten Grundsatze bedarf es einer Ergänzung des Minus durch die fides implicita nicht. Nachdrücklich hält er anlässlich eines Falles, der das Kostnitzer Konzil beschäftigte, den Bischöfen und Doktoren ihre Verpflichtung vor, den „tenor praeceptorum decalogi" zu kennen, „nedum implicite, sed explicite", I, 26 f. Schon nach menschlichem Recht ist es unzulässig, Unwissenheit als Entschuldigungsgrund in solchen Sachen anzuführen, die man nach seinem Amte, Stande oder Grade zu wissen verpflichtet ist. Die Bischöfe bekennen bei ihrer Weihe, das Alte und Neue Testament zu wissen, sie sind nach 1 Petr. 3,15 zur Verantwortung verpflichtet, sie haben die anderen im Glauben und in der Lehre zu weiden und gegen die Spitzfindigkeiten der Ketzer zu verteidigen, I, 26. 30. Bestände kein solches Amt in der Kirche,

so wäre[1] ihre Institution unzureichend. Wer aber nichts weiss, oder zweifelt, wo nicht zu zweifeln ist, der ist unentschuldbar. Ebenso haben die Doktoren und Professoren juxta intellectum communem doctorum Rechenschaft in Glaubenssachen abzulegen, sie müssen die meisten in der Bibel enthaltenen und andere daraus abgeleitete Wahrheiten explicite wissen, sonst nehmen sie den Doktor-Namen und -Grad in verdammenswerter und unentschuldbarer Weise für sich in Anspruch, I, 26. 27. 30. Steht aber auch die Entscheidung der Glaubensfragen autoritätsgemäss den Bischöfen und Doktoren, die Kenntnis und Beratung derselben den Theologen zu, so kann doch die Verpflichtung hierzu auch auf viele Laien, ja zuweilen in höherem Masse als auf viele unter den Klerikern, ausgedehnt werden,[2] I, 26. Auch Angehörige des Laienstandes müssen viel, und zwar articulatim et explicite, von den Vorschriften des göttlichen Sittengesetzes wissen, weil sie Lenker und Richter der Völker oder deren Räte und Beisitzer in verschiedenen Kriminal- und Zivilprozessen sind. Daher die Bitte Salomos 1 Könige 3,9. Keinem ist es gestattet, das nicht zu wissen, was seines Amtes ist. „Quae regula respicit nedum praelatos majores aut principes superiores, sed minores et inferiores in utroque statu clericali .... et in statu laicali." Auch die öffentlich predigenden Laien hält Gerson dementsprechend für verpflichtet, mehr explicite zu glauben, als die anderen, in solchen Dingen nicht unterrichteten, I, 26. Eine allgemeine Verpflichtung zur fides explicita ergibt sich endlich für manche nicht bloss aus ihrer Stellung innerhalb der Hierarchie, sondern aus anderen Gnadengaben, aus der Lebhaftigkeit ihrer natürlichen Geistesanlage, aus ihrer einsichtsvollen Urteilskraft usw. „Quo fit, ut perspicua sit consideratio, quae dicta est adversus reprobam nonnullorum desidiam vel taciturnitatem,[3] qui, dum fides confitenda venit explicite, se in implicita latere tutos putant.... sibi blandientes, quod in fide non errent, quippe de ea nihil sciunt, curant et interrogant", I, 31. Hiermit findet also die Lehre von der fides implicita zum ersten Male eine ausdrückliche, und zwar prinzipielle Abweisung, indem die vermittelst dieses Glaubens angeblich zu erreichende Glaubenskorrektheit offen als Selbst-

1) Es ist zu lesen: alioquin non esset (nicht: essent) sufficienter instructa.
2) Das ist zweifelsohne der Sinn der ziemlich unklaren Stelle.
3) Vgl. den Ausdruck: „fides tacita" bei Wyclif.

täuschung hingestellt wird. Will Gerson auch die bei den Schultheologen üblichen generellen oder speziellen Glaubenserklärungen und bedingungsweisen Widerrufe nicht ganz verwerfen, so mahnt er doch dringend zur Vorsicht, da viele aus böser Absicht das, was sie explicite glauben müssen, wie z. B. Gottes Allmacht und Dreieinigkeit, gern nur disputativ behandeln möchten, I, 29. Ist Hartnäckigkeit bei ihnen vorhanden, so genügt eine solche Protestation selbstverständlich gar nicht. Sie genügte nur, wenn einer sich über etwas, was er nicht explicite zu glauben verpflichtet ist, im Irrtum befände. Ein Theologe oder Nichtheologe könnte sich also darin irren, dass Saul von Samuel gesalbt wurde, oder dass David ein Schafhirt war, weil er den betreffenden biblischen Text niemals gesehen oder gehört hat. Sobald dies aber geschehen ist, glaubt er sofort und stimmt zu. Dann rettet ihn die vorausgehende Protestation vor der Verurteilung als pertinax. Eine generelle Protestation, welche sich in irgendwelcher Weise mit der fides implicita decken möchte, wie: „sufficit mihi fides ecclesiae, sufficit quod salver in fide parentum, sufficit mihi dicere: credo in deum", genügt auch dann nicht, wenn kein Irrtum vorliegt.[1] Es genügt eben nicht allein der generelle, implicite Glaube, der explicite wird gefordert, und zwar von den einen weniger, von den anderen mehr, I, 30. Das in Hebr. 11,6 ausgesprochene symbolum generale oder symbolum naturae ist zwar für alle Menschen zu allen Zeiten notwendig gewesen. Es war auch das Bekenntnis der Philosophen und anderer Heiden in vorchristlicher Zeit, I, 133. 139. Es wird auch heute von jedem denkfähigen Menschen gefordert, I, 30; aber für den Christen genügt es nicht. Er muss das Apostolikum explicite glauben, und es, wie früher die erwachsenen Katechumenen vor der Taufe, stracks lernen, sobald er in die Jahre des Unterscheidungsvermögens eintritt, I, 30. 31. Aber nicht allein die Artikel sind express zu glauben, sondern auch die Wahrheiten, welche für gewöhnlich gepredigt und nach kirchlichem Gebrauche an Festtagen sowie durch anerkannte Gewährsmänner und den zuständigen Seelsorger verkündet werden. So hat jeder explicite zu glauben, dass ein einziger Gott ist in drei Personen, der alles geschaffen hat und die ganze Welt gerecht und weise regiert; das gilt in konformer Weise auch

1) Wenn Gerson von einer derartigen Protestation sagt: „non salvat semper", so heisst das, wie der Zusammenhang ergibt: „salvat nunquam."

für die anderen Artikel und Wahrheiten. Die Einfältigen brauchen keine grossen Untersuchungen darüber anzustellen, sondern sie nur demütig zu glauben. Verwerflichster Hochmut wäre es, seinen Intellekt nicht dazu herablassen zu wollen, dass man glaubt und sich dem zuneigt, was Gott geboten hat. Vom Teufel gewirkte gegenteilige Gedanken soll man nicht in Erwägung ziehen, sondern verachten, und man soll nur sorgen, dass man ein rechtes Verlangen und den Willen habe, das zu glauben, was zu glauben ist, soweit man dazu verpflichtet ist, II, 500 f. Die Erhöhung der Anforderungen an die fides explicita auch bei den Laien ist deutlich erkennbar. Während Thomas für die Glaubensartikel, welche die Geheimnisse Christi betreffen, nur insoweit expliciten Glauben verlangte, als diese selbst Gegenstand kirchlicher Feste und öffentlicher Predigt sind, fordert Gerson für alle Artikel des Symbols und ausserdem noch für andere Wahrheiten, welche Gegenstand der Festfeier und der Verkündigung sind, diesen Glauben. Er weist daraufhin, dass viele Glaubenswahrheiten bei fast allen Christen durch Predigten, Gemälde, wechselseitigen Gedankenaustausch usw. bekannt sind. Auch für die Laien gilt es: In Dingen, die öffentlich geschehen, ist Unwissenheit nicht gestattet. Laien sind nicht entschuldbar, wenn sie nicht glauben, dass es eine Hölle, gute und böse Engel und Heilige gibt, ebenso wenn sie die 10 Gebote nicht nach dem klarliegenden Textverständnis glauben. Auch hierbei ist also für Gerson der Satz Gregors d. Gr. massgebend: Der Herr fordert von einem jeden soviel, wie er ihm gegeben hat, I, 31. Einer Ergänzung dieses Quantums durch die fides implicita bedarf es nicht.[1]

Die fälschlich Gerson zugeschriebene, wohl von einem Mönche für Mönche geschriebene Schrift Compendium theologiae (vgl. Joh. G. opp. omn. I, 297 und Schwab, Joh. Gerson, S. 780) verrät ihre Unechtheit schon durch ihre Haltung in unserer Frage. Beachtenswert ist, dass die Einteilung des Sym-

1) Die Gewissheit des Glaubens beruht auch nach Gerson im Gegensatz zu der des Wissens auf äusseren Gründen, auf der Autorität. Dass der Wille auf Gottes Befehl entschieden glauben will trotz entgegenstehender Vernunftgründe, macht den Glauben verdienstlich. Weder Erfahrung noch Einsicht heben den Glauben auf. Philosophische Prinzipien wie Erfahrungsgrundsätze können in das Gebiet des Glaubens fallen, nicht weil sie evident, sondern weil sie nach Schrift- und Kirchenlehre zu glauben befohlen sind, I, 334 f. Vgl Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858, S. 300 ff.

bols in 14 Artikel hier als „distinctio quorundam modernorum" bezeichnet wird. Deutlich wird die Divergenz der Meinungen über die Zulässigkeit der fides implicita zum Ausdrucke gebracht. „Es sagen nämlich etliche, dass weder vor noch nach Christi Ankunft alle Menschen verpflichtet waren, alle Glaubensartikel explicite zu wissen und zu glauben, sondern nur soweit sie von den majores gelehrt waren und deren Lehre verstandesmässig erfassen konnten." Die Vorchristlichen waren zu weniger verpflichtet wegen des damals vorhandenen Schattens, die Nachchristlichen zu mehr wegen der nun erfolgten Ausprägung der Wahrheitslehre. „Unde nunc quilibet quantumcunque simplex, qui humanam habet discretionem, tenetur ad minus explicite scire et credere primum articulum et reliquos nullatenus diffiteri, sed in generali credere, quidquid sancta et universalis credit ecclesia." Er soll sich indessen bereit halten, mehr zu lernen, wenn er einen katholischen Lehrer haben würde. Jenes „unde" knüpft an die vorangehende Behauptung an, dass auch nach Christus nicht alle Menschen zum expliciten Glauben an alle Artikel verpflichtet seien. Aber es ist geradezu frappierend, wie in unmittelbarem Anschlusse an einen Satz, der die explicite Glaubenswahrheit der nachchristlichen Zeit betont, eine Lehre von der Geltung der fides implicita vorgetragen werden kann, die an Laxheit die von Innocenz IV. gemachte Konzession noch übertrifft. Denn in der Bevollmächtigung dazu, nur den ersten Artikel explicite zu glauben, liegt zugleich der Dispens von der zweiten Hälfte der Hebr. 11,6 ausgesprochenen Glaubensforderung, nicht bloss das Dasein, sondern auch die Vergeltung Gottes zu glauben. Dass tatsächlich der Anspruch erhoben worden ist, nur das Dasein Gottes explicite, alles andere aber implicite glauben zu dürfen, bewies schon die Abwehr Gersons gegen den Vorwand: „sufficit mihi dicere: credo in deum", und wird auch noch späterhin seine Bestätigung finden. Die eigene Ansicht des Verfassers des Kompendiums ist ungleich massvoller. Die Einfältigeren, welche stumpfsinnig sind, hält er nicht für verpflichtet, so explicite zu glauben, wie ihnen die Glaubenswahrheiten ausgelegt werden. Es genügt, wenn sie diese Auslegung nach dem Vermögen ihrer eigenen Einsicht, nicht nach der Absicht und Fähigkeit des Auslegers annehmen. Die Verständigeren aber, insonderheit die Vorgesetzten und die, welche sich selbst Doktores nennen, sind ge-

halten, alle Artikel explicite zu wissen, I, 297. Ebenso muss die Frage, ob wir noch anderes ausser den Artikeln, wie z. B. dass fornicatio Sünde sei u. ä., glauben müssen, bejaht werden. Es gehört sogar vieles hierzu, vor allem das, was den Artikeln vorangeht. So ist „credere deo" kein Glaubensartikel, sondern geht den Artikeln voran. Aber eben darum muss es geglaubt werden, dass man Gott glauben muss. Denn auch sonst würde derjenige, der die Grundsätze einer Kunst leugnen wollte, ein Ketzer in dieser Kunst genannt werden. „Credere deo" heisst nun: den Worten Gottes oder der hl. Schrift glauben. Diese aber sagt, dass fornicatio Todsünde ist, also muss auch das letztere, obwohl es kein Artikel ist, geglaubt werden. Wieweit bezüglich solcher nicht in den Artikeln enthaltenen Wahrheiten auch von den Einfältigen expliciter Glaube zu fordern ist, wird nicht gesagt, I, 242.

Joh. Brevicoxa (seit 1388 Doktor an der Pariser Universität, † 1423), einer der 37 Universitätsdeputierten, welche beiden Päpsten des Schismas die Abdankung anempfahlen, definiert in seinem Traktat „de fide et ecclesia, romano pontifice et concilio generali" (in Joh. Gerson, opp. omn. I, 805 ff.) die katholische Wahrheit als eine solche, die der Pilger, der den Vernunftgebrauch besitzt, und dem das Gesetz Christi in genügender Weise als Glaubenssatzung vorgelegt worden ist, heilsnotwendig explicite oder implicite glauben muss. In dieser Definition steht „der Pilger" im Gegensatz zu den Heiligen (Seligen), da das Schauen den Glauben aufhebt. Das „utens ratione" steht im Gegensatz zu den parvuli et insani, das „cui lex Chi fuit sufficienter dogmatisata" im Gegensatz zu den gleich nach der Taufe aus jeder christlichen Gemeinschaft Herausgerissenen. Endlich heisst es „explicite vel implicite", weil keiner verpflichtet ist, alle kath. Wahrheiten explicite zu wissen, also auch nicht die ganze Bibel, obwohl ihre Wahrheiten katholisch sind, I, 828 f. Im Sinne des Brevicoxa wären also auch nicht einmal die Höchstgestellten unter den majores zu einer alles umfassenden fides explicita verpflichtet. Die nun folgende Definition der Begriffe des expliciten und impliciten Glaubens stammt wörtlich von Occam. Es wird zur Verdeutlichung nur noch hinzugefügt, dass derjenige, welcher den Gesamtinhalt der Schrift und die Lehre der Gesamtkirche für wahr hält, den Glauben voll und unversehrt eben implicite besitzt. Die von Brevicoxa für diese Definition beigebrachten Beispiele zei-

gen wider seinen Willen in besonderer Deutlichkeit die Unrichtigkeit der realistischen Behauptung, aus Allgemeinbegriffen durch Schlussfolgerung die Sonderbegriffe gewinnen zu können. Brevicoxa sagt: Wer glaubt, dass alles, was die Kirche glaubt, wahr ist, glaubt hiermit auch implicite, dass Andreas ein Apostel Christi war, wenn er auch nicht weiss, dass die Kirche dies glaubt. Ferner: Wer dem Satze zustimmt: Jeder Mensch glaubt, stimmt damit auch dem Satze zu: Sortes glaubt, — vorausgesetzt, dass Sortes ein Mensch ist. Brevicoxa hätte sich aus 2 Thess. 3,2 belehren lassen können, dass der Glaube nicht jedermanns Ding, dass also schon der Obersatz seiner Konklusion falsch ist. Aber indem er mit dem expliciten Glauben an den Gesamtinhalt der Schrift implicite auch jede einzelne Schriftwahrheit zu glauben meint, hat er die Unrichtigkeit dieser Denkweise an seiner eigenen Person illustriert. Das ist ihm natürlich verborgen geblieben. Er erklärt vielmehr: „assensus explicitus propositionis universalis est assensus implicitus suarum singularium", I, 829. — Dass nicht bloss die in der Schrift enthaltenen und aus ihr mit formaler Konsequenz abzuleitenden, sondern auch andere Wahrheiten zu glauben sind, wird in wörtlicher Anlehnung an Occam ausgeführt, I, 831. Auf die Frage, wer denn nun ein katholischer Christ sei, referiert Brevicoxa eine dreifache Antwort: 1. Ein Katholik ist derjenige, der, richtig getauft, nichts hartnäckig festhält, was zu dem Gesetze Christi im Gegensatze steht. Diese Definition schlösse aber auch die kleinen Kinder mit ein, die doch dem Gesetze Christi nicht mehr anhangen, als der Sekte Muhameds. 2. Ein Katholik ist derjenige Erwachsene, der, im Besitze der Vernunft befindlich, den katholischen Glauben voll und unversehrt explicite oder implicite festhält. Aber wäre er wirklich ein Katholik zu nennen, wenn er das nur, weil ihn seine Vernunft davon überführt, glaubte? Nicht propter rationem, sondern absque ratione soll er den katholischen Glauben bewahren. Nicht durch vernunftmässige Überführung wird der eigentliche Glaubensakt zustande gebracht. Vielmehr wird er durch zwei Habitus, den eingegossenen und den erworbenen, verursacht. Mit dieser Annahme zweier Habitus geht nun Brevicoxa noch über Duns hinaus. Er konstatiert mit diesem, dass der habitus infusus an und für sich keinen Glaubensakt hervorrufen kann, wenn er auch denselben vermittelt. Aber er nimmt zugleich das wieder auf, was Duns selbst als Einwurf gegen die Annahme von fides

infusa geltend gemacht und als unmöglich abgewiesen hatte, dass man nämlich ausser dem habitus infusus noch einen anderen Habitus annehmen müsse, der die Glaubensgegenstände in sich fasst, um sie jenem zum Assens darzubieten, vgl. Seeberg, a. a. O., S. 134f. So erklärt denn Brevicoxa: 3. Ein Katholik im eigentlichen Sinne ist nur der, der es zu wirklichen Glaubensakten bringt: „et ideo qui ex habitu acquisito cum habitu infuso assentit huic: ‚lex Chi est vera' aut alicui aequivalenti et nulli contrario legi Chi pertinaciter adhaeret, talis proprie vocandus est catholicus", I, 837f. Der Satz: „Der christliche Glaube ist wahr", ist das Erste, was geglaubt werden muss. Wer ihn bezweifelt, von dem ist anzunehmen, dass er nie zur sicheren Anerkennung desselben kommen wird, er ist ein Ungläubiger und ein offenbarer, hartnäckiger Ketzer. Denn dieser Satz ist allein durch sich selbst bekannt und kann durch keinen anderen bekannt werden, während später folgende Glaubenssätze dem Zweifler durch frühere zur Kenntnis gebracht werden können. In diesem Gedankenzusammenhange erfährt nun auch der Satz: „dubius in fide est infidelis" eine eigenartige Interpretation: „oportet quemlibet cuilibet articulo in speciali firmiter adhaerere, hoc est per firmam fidem, sc. implicite, sed non oportet, quod quilibet explicite cuilibet veritati catholicae firmiter adhaereat." Der Glaube muss also nur in universali fest sein, I, 834f. Nun fragt es sich aber, ob jemand, z. B. Sortes, ausser jenem ersten Satze noch diesen oder jenen andern Artikel wissen muss. Der vornehmste Grund für diese Annahme ist, dass ein solcher Artikel bei allen katholischen Gläubigen, mit denen Sortes verkehrt, allgemein bekannt und häufig öffentlich gepredigt ist, oder sich aus einer anderen allgemein verbreiteten Wahrheit deutlich von jedem ableiten lässt. Daraus folgt, dass es viele Wahrheiten gibt, die ein Katholik nicht explicite zu glauben verpflichtet ist, aber explicite glauben muss, wenn sie bei allen Katholiken allgemein als Glaubenssätze bekannt geworden sind, I, 844. Das sind dieselben Gedankenreihen, die wir schon von Occam her kennen. In wörtlicher Übereinstimmung mit diesem erklärt auch Brevicoxa, dass ein ungebildeter[1] Laie über die Zugehörigkeit des Buches Josua zum A. T. sich im Irrtum befinden kann, ohne sofort als Ketzer angesehen werden zu müssen. Dagegen müsse

1) Es ist zu lesen: „illiteratus", nicht: „illuminatus."

diese Beurteilung eintreten, wenn er eine so allgemein bekannte Wahrheit, wie die, dass Christus gekreuzigt ist, leugne. Nur falls er tatsächlich beweisen könnte, dass er diesen Satz nicht gewusst habe, sei er bei Gott und der Kirche entschuldbar, I, 842.

Hatten wir es bei Occam ablehnen müssen, in seiner Protestation, dass er alles, was die römische Kirche glaubt, explicite oder implicite glaube, eine Ironisierung des Kirchenglaubens zu erblicken, so ist diese Absicht bei dem italienischen Humanisten Laurentius Valla (1407—57) unverkennbar. Vgl. zum Folgenden seine Apologia ad Eugenium IV. (Opp. p. 795 f.) und sein Antidoton in Poggium (Opp. p. 356 f.); ferner Georg Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums, 2. A., I, S. 476—78; Herzogs R. E. 2. A. Bd. 8, S. 491 ff. „Laurentius Valla" von Wagenmann, und Ritschl, f. i., S. 40. Valla hatte im Jahre 1440 eine Schrift über „die fälschlich geglaubte und erlogene Konstantinische Schenkung" verfasst. In einem Streite mit dem Bischofe von Urgel hatte er den von Eusebius mitgeteilten Brief Christi an Abgar von Edessa für untergeschoben erklärt. In einem Dialoge über die Willensfreiheit hatte er behauptet, das Vorauswissen Gottes widerspreche dem freien Willen nicht, und die von der Kirche sanktionierte Lehre des Boëtius angegriffen. In einem Dialog über die Profession der Religiosen hatte er bestritten, dass das Leben eines Mönches verdienstlicher sei, als das eines Laien, und den Zölibat bekämpft. Als nun 1444 Valla auch die Fastenpredigten des Minoriten Fra Antonio da Bitonto in Neapel kritisierte und die von diesem vorgetragene Lehre bestritt, dass die Artikel des Apostolikums in der Weise von den Aposteln verfasst seien, dass jeder derselben der Urheber je eines Artikels sei, ja als Valla den apostolischen Ursprung des Apostolikums bezweifelte, verklagten ihn seine Gegner, — nicht die Dominikaner, wie Ritschl schreibt, sondern die Franziskaner, — bei dem Vikar des abwesenden Bischofs von Neapel. In dem von einem Dominikaner-Inquisitor im Dome angestellten Verhöre erklärte Valla, er wolle beweisen, dass das Apostolikum nicht von den Aposteln, sondern von dem Nicänischen Konzile verfasst sei. Auf den Vorwurf der Ketzerei und die Ablehnung jeder Disputation erwiderte Valla spöttisch, er denke darüber, wie die Mutter Kirche. Wie Voigt bemerkt, gab diese Wendung dem Bartol. Fazio wohl den Anlass, in seiner Invektive gegen Valla

zu behaupten, dieser habe seine Richter demütig um Verzeihung gebeten und sei nur dadurch dem Feuertode entgangen. Als man nun aber Valla weiterhin durch eine in seiner Dialektik aufgestellte, nicht dogmatische Behauptung zu verstricken suchte, antwortete er dem Tribunal höhnisch, die Mutter Kirche wisse zwar nichts davon, aber er glaube auch in diesen Dingen ganz, wie die Mutter Kirche. Auf Befehl des Königs Alfons von Aragonien und Sicilien wurde übrigens das Verfahren gegen ihn eingestellt. Ritschl hat ja nun gewiss recht, wenn er aus Vallas Äusserungen nicht die gewöhnliche laienhafte Gleichgültigkeit, sondern die Abwendung des Humanisten von dem Interesse an den ihm jedenfalls bekannten Glaubensartikeln herausliest. Er irrt sich indessen, wenn er Vallas Verfahren für berechtigt hält, weil die geschichtlichen Data, deren Glaubwürdigkeit Valla bestritt, nicht zum Glaubensbekenntnis gehörten. Dieser Irrtum entspringt der, wie wir nachgewiesen haben, unrichtigen Annahme, dass alle Schultheologen mit einziger Ausnahme Occams allein die Autorität der Schrift und ihres Kompendiums, des Apostolikums, für alle Glaubenswahrheiten in Anspruch genommen hätten. Wie aber schon Thomas und Duns die Lehrautorität der Kirche neben die der Schrift gestellt haben, so berufen sich auch Occam und Brevicoxa auf vorausgegangene päpstliche Aussprüche, dass auch solche Wahrheiten heilsnotwendig zu glauben seien, die weder in der Schrift enthalten noch notwendig aus ihr zu folgern sind. Occam wie Brevicoxa weisen uns ausdrücklich darauf hin, dass, wenn der Glaube nur an Schriftwahrheiten gebunden wäre, auch das geleugnet werden könnte, was Valla tatsächlich geleugnet hat, nämlich dass die Apostel das Symbolum verfasst haben. Die Kirche aber habe derartige Wahrheiten bisher festgehalten, gebilligt und gelehrt.

Während die Schultheologen auch da, wo sie laxere Auffassungen von der fides implicita bekämpfen, die Entscheidungen der beiden Innocenze mit keinem Worte erwähnen — fast scheint es, als seien sie tatsächlich lange in Vergessenheit geraten —, finden wir zunächst bei dem Kanonisten Eymericus in seinem Directorium inquisitorum die des vierten Innocenz wieder abgedruckt. Freilich hat er selbst sich durch dieselbe von seinem thomistischen Standpunkte nicht abbringen lassen. Dann hat Occam in seinem Abendmahlstraktat die päpstliche Äusserung über den Wert der fides implicita zu seinem Schutze

zitiert. Dass die Kundgebung des Papstes auch Gerson nicht unbekannt gewesen ist, könnte man vielleicht daraus schliessen, dass er gerade da, wo er sich am schärfsten gegen die fides implicita wendet, I, 31, sich desselben biblischen Bildes von dem Vergraben des Talentes in die Erde bedient, das auch der Papst anwendet, indem er die begabteren Laien, wenn auch nicht zur eingehenderen Beschäftigung mit den Glaubensartikeln verpflichten will, so doch zur Verrichtung guter Werke ermahnt. Man könnte also eine Absicht Gersons darin sehen, dass er dieses Bild gerade auf das anwendet, worauf es der Papst nicht angewendet hat. Durchaus zustimmend reproduziert die Ausführungen des Papstes in verkürzter Fassung der abbas Panormitanus Nicolaus de Tudeschi (1386—1445) in seinem Dekretalenkommentar (Venedig 1605, T. I, S. 10b). Er schickt eine Definition der Begriffe „scire explicite" und „implicite" voran. Jenes bedeutet: „explicare articulos fidei, distinguere et defendere", dieses: „credere secundum quod ecclesia credit, ita quod suam fidem submittit fidei ecclesiae." Zum Schlusse erklärt er, dass, wer gegen die Sätze des Papstes verstosse, wohl in eine Sünde verfalle, aber nicht als Ketzer anzusehen sei, da ja auch ein gebildeter Kleriker, der in den Glaubensartikeln irrt, kein Ketzer sei, wenn er nicht seinen Irrtum hartnäckig verteidige, besonders aber wenn er glaube, dass seine Meinung der Glaube der Kirche sei.

In noch kürzerer Fassung gibt ebenfalls in zustimmendem Sinne die Summa Rosella (identisch mit der Summa Baptistiana des Minoriten Baptista von Salis, zuerst 1479 erschienen) die Entscheidungen des Papstes wieder (vgl. Speierer Ausgabe von 1488, Bogen q., III). Dagegen nimmt der Erzbischof von Florenz Antoninus (Pierozzi, 1389—1459) in seiner Summa major, p. 4, tit. 8, c. 3 von denselben keine Notiz. Was er gibt, ist ein wörtliches Exzerpt aus Thomas.

Die Träger der Überlieferung jener päpstlichen Kundgebung sind also, vgl. Ritschl, f. i., S. 12, die Kanonisten gewesen. Erst die nominalistische Schule nimmt dieselbe auch in die Theologie auf. Die erste Erwähnung auch der Äusserung Innocenz III. über den Wert der fides implicita findet sich erst bei

Gabriel Biel († 1495). In seiner Epitome et collectorium ex Occamo super IV libros sent., herausgegeben von seinem Schüler Wendelin Steinbach 1495, 2 voll., beschäftigt

auch ihn zunächst die von Duns gemachte Unterscheidung zwischen fides infusa und acquisita (l. III, dist. 23, q. 2). Die fides acquisita bezeichnet er nun, geradeso wie Brevicoxa, ohne weiteres als einen Habitus, und zwar als einen auf natürliche Weise durch häufige Glaubensakte erworbenen, sodass also gleichzeitig zwei Habitus bei dem vollkommen Glaubenden vorhanden sind. Der eingegossene Glaube ist selbstverständlich auch für Biel der von Gott übernatürlich und unmittelbar geschaffene Habitus. Die fides acquisita ist nach Römer 10,17 zum Glauben an die Artikel notwendig. Die Notwendigkeit der fides infusa kann zwar nicht durch natürliche Gründe bewiesen werden, aber, wie Duns ebenfalls entschieden hatte, man kommt zu ihrer Annahme auf Grund der Schrift. Hebr. 11,6a kann nämlich nicht von der fides acquisita verstanden werden, denn viele haben Gott ohne dieselbe gefallen, wie z. B. die von Herodes getöteten Kinder. Auf die fides acquisita passt weder das: „Wir werden gerecht durch den Glauben" des Römerbriefes, denn fides acquisita haben auch die Teufel, noch das „Aus Gnaden seid ihr selig geworden — nicht durch Werke" des Epheserbriefes, denn die fides acquisita ist unser Werk. Nun neigt der habitus acquisitus unmittelbar zu einem Glaubensakte, der habitus infusus dagegen niemals zu einem Glaubensakte bezüglich eines einzelnen Gegenstandes ohne den habitus acquisitus oder einen Akt desselben. Das eigentliche Objekt des eingegossenen Glaubens ist der Satz: Alles von Gott geoffenbarte ist wahr. Ein getaufter Knabe, der ohne Belehrung über die Glaubensgegenstände auferzogen würde, hätte also eben durch die Taufe die fides infusa bezüglich dieses Satzes. Aber niemals brächte er es hinsichtlich dieses Satzes zu einem Glaubensakte, wenn er nicht über denselben belehrt worden ist und ihn infolgedessen mit dem erworbenen Glauben glaubt. Die fides infusa ist ferner für alle Glaubensartikel nur eine einzige; dagegen bildet sich durch Wiederholung der auf den einzelnen Glaubensartikel gerichteten Glaubensakte für jeden einzelnen Glaubensartikel ein besonderer erworbener Glaubenshabitus: „diversorum articulorum diversae sunt fides acquisitae — specie condistinctae." Die fides infusa wird vernichtet durch hartnäckigen Irrtum bezüglich eines Glaubensartikels. Denn sonst könnte ein und derselbe zugleich ein Ketzer und ein Gläubiger sein. Aber eben nur ein hartnäckiger Irrtum oder Zweifel hat zur Folge, dass Gott das Geschenk der fides

infusa hinwegnimmt. Ein nicht hartnäckiger Irrtum widerstreitet ihr nicht, wenn auch der fides acquisita. Ein Laie, der fest glaubt, dass der katholische Glaube wahr ist und ebenso alles in der Bibel Enthaltene, der aber nicht weiss, dass Sarah Abrahams Frau war, oder glaubt, sie sei Abrahams Mutter gewesen, indessen bereit ist, sich belehren zu lassen, ist ein Gläubiger. Denn indem er glaubt, dass alles in der Bibel Enthaltene wahr ist, glaubt er implicite, dass Sarah Abrahams Frau war, auch wenn er es explicite nicht weiss oder bezweifelt oder bestreitet, weil er nicht weiss, dass es in der Bibel steht. Trotz eines solchen Irrtums kann aber die fides acquisita bezüglich eines anderen Artikels bestehen bleiben. Der auf einen Artikel bezügliche Glaubensakt wird selbstverständlich durch einen Irrtum, in dem man sich über diesen selben Artikel befindet, zur Unmöglichkeit gemacht. Aber auch der bezüglich dieses Artikels erworbene Habitus wird vernichtet, wenn jener Irrtum habituell wird, oder wenn die Erweckung des Glaubensaktes lange vernachlässigt wird. Hatte Biel zwar mehrere fides acquisitae, aber nicht mehrere fides infusae n e b e n einander für zulässig erachtet, so kann es doch mehrere fides infusae h i n t e r einander geben, wenn nämlich die erste durch einen Irrtum vernichtet wurde, und alsdann nach erfolgter Korrektur eine neue eingegossen wird. — Der eingegossene Glaube hat mit dem erworbenen die Hinneigung zu einem Glaubensakte gemein. Aber Biel stellt es nun doch wieder in Frage, ob jener sich zum Glauben an die einzelnen Artikel mittelbar oder unmittelbar hinneigt. Und zwar hält er beide Meinungen für probabel, scheint sich aber doch wiederum der ersteren zuzuwenden. Wie die fides acquisita, so glaubt auch die infusa der Wahrhaftigkeit des Zeugen. Auf seine Versicherung hin glaubt sie das credibile. Ihr eigentliches, unmittelbares Objekt ist der Satz: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr. Die einzelnen Glaubensartikel: Dreieinigkeit, Inkarnation, Passion sind aber von Gott geoffenbart, also sind sie wahr. Wie also jener Prinzipalsatz die einzelnen Artikel in sich schliesst, so neigt sich der eingegossene Glaubenshabitus, der eben diesen Prinzipalsatz zum unmittelbaren Objekt hat, vermittelst dieses Satzes dem Glaubensakte an jeden einzelnen Artikel zu. Freilich kann, wie schon erwähnt, die fides infusa nicht das zureichende Prinzip für die Hervorrufung dieses Glaubensaktes sein, denn auch der Glaubensakt bezüglich des unmittelbaren Objekts des

eingegossenen Glaubens kommt nur durch Hinzutritt der fides acquisita zustande. — Für die zweite Ansicht, dass die fides infusa unmittelbar zum Glaubensakte bezüglich jedes einzelnen Artikels hinneige, führt Biel nur eine Stelle aus Occam, Quodl. 3, q. 7 an: Wie die Sonne auf die Erzeugung der natürlichen Dinge in Verbindung mit niederen Ursachen unmittelbar mitwirkt, so giesst Gott dem Menschen den Glauben als einen habitus universalis ein, und dieser neigt seiner Natur nach unmittelbar zum Glaubensakt bezüglich jedes Artikels, zu welchem die fides acquisita hinneigt. — Über den Wert der fides infusa äussert sich Biel ganz wie Duns. „Videtur, quod frustra ponitur fides infusa." Man kann ja den Glaubensartikeln auch allein mit dem erworbenen Glauben fest und gewiss zustimmen. Aber wenn uns Gott nun einmal jene schenkt, so muss sie auch zu unserem Nutzen und unserer Vervollkommnung dasein — „etiamsi nos lateat utilitas doni." Sie soll also erstens den Intellekt vervollkommnen, denn sie ist ja übernatürlich eingegossen. Aber eben dieser Nutzen bleibt schleierhaft, denn Biel selbst muss zugeben, dass der erworbene Glaubenshabitus den eingegossenen an Deutlichkeit des Erkennens übertrifft. So zieht er sich denn wieder darauf zurück, dass, an und für sich genommen, der von Gott eingegossene Habitus entschieden vollkommener sein müsse, als jeder erworbene. Nur wer zu dem erworbenen Glauben auch noch den eingegossenen besitzt, ist ferner auch imstande, einen intensiveren und festeren Glaubensakt zu erwecken. Freilich ist hierbei wieder zu beachten, dass es die fides infusa von sich allein aus nie zu einem Glaubensakte bringt.

Den Begriff fides infusa verwendet Biel nun auch, um auf dem strittigen Grenzgebiet zwischen Glauben und Wissen zu schlichten, lib. III, dist. 24. Thomas hatte zwar den Satz aufgestellt: „fides et scientia non sunt de eodem". Ob aber bezüglich der sog. praeambula ad fidem, von denen, wie z. B. vom Dasein Gottes, es auch ein auf demonstrativem Wege gewonnenes Wissen gibt, in ein und derselben Persönlichkeit Glauben und Wissen zugleich vorhanden sein können, darüber hatten wir bei dem Aquinaten keine sichere Auskunft erhalten. Biel stellt folgende Konklusionen auf: 1. Betreffs gewisser Glaubensgegenstände, z. B. des Daseins Gottes, haben die Erdenpilger wie die Seligen ein Wissen, betreffs anderer, z. B. der Trinität, nur die letzteren. 2. Bezüglich eines und desselben Glaubens-

gegenstandes kann in demselben Subjekt der eingegossene Glaubenshabitus mit einem Akte des Wissens oder des klaren Schauens zusammensein. 3. Bezüglich desselben Glaubensartikels kann in demselben Subjekt die fides infusa und ein durch Demonstration oder Erfahrung gewonnenes Wissen — dies scheint hier als Habitus gedacht zu sein — nebeneinander bestehen. 4. Bezüglich desselben Glaubensgegenstandes kann in demselben Subjekt der Habitus des erworbenen Glaubens und der auf demonstrativem Wege erzeugte Wissenshabitus nicht nebeneinander bestehen. 5. Ein Gläubiger, der den Sinn des biblischen Kanons beim Lesen erfasst, erwirbt sich eine Vielheit von Glaubenshabitus, aber keinen Wissenshabitus, denn der Schriftkanon überliefert kein demonstratives Wissen, sondern man muss bei seiner Lektüre der Autorität Gottes glauben, die alles einzelne offenbart. 6. Die majores in der Kirche vermehren durch ihr theologisches Studium den bereits erworbenen Glauben und erwerben ihn sich bezüglich gewisser Glaubensgegenstände neu. — Es liegt auf der Hand, dass durch diese Schlusssätze die Streitfrage nicht gelöst, sondern nur verschoben ist. Biel lässt es in diesen Sätzen völlig unberücksichtigt, ob die fides infusa der Zustimmung zu den einzelnen Glaubensartikeln unmittelbar oder nur mittelbar geneigt ist. Ist die 2. und 3. Konklusion — wie es doch den Anschein hat — von der unmittelbaren Hinneigung der fides infusa zu einem einzelnen Artikel zu verstehen, so ist unerfindlich, warum ein Nebeneinander von fides infusa und Wissen hier für möglich gehalten, dagegen in der 4. Konklusion ein Nebeneinander von habitus acquisitus und Wissenshabitus geleugnet wird. Und wie steht es nun mit dem Satze vom Dasein Gottes? Wenn die fides infusa ihr unmittelbares Objekt an dem Satze hat: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, so muss es doch für sie irgendwie im voraus feststehen, dass Gott ist. Wie könnte sonst eine Neigung, jenem Satze zuzustimmen, vorhanden sein? Das Dasein Gottes ist aber auch Glaubensartikel. Der Glaube daran kann also aus der Schrift oder aus dem Apostolikum erworben werden. Drittens ist das Dasein Gottes nach scholastischer Lehre auch beweismässig festzustellen. Es würde also doch bezüglich dieses Glaubensartikels ein habitus infusus, ein habitus acquisitus und ein Wissenshabitus nebeneinander möglich sein. Nun kommt Biel III, dist. 25, q. un. a. 3, dub. 4 noch einmal auf diese Frage zu sprechen

und zwar unter dem Gesichtspunkte, ob durch Heranziehung von Vernunftgründen zum Beweise für eine Glaubenswahrheit nicht das Verdienst des Glaubens vermindert werde. Unter Berufung auf Thomas II, 2, q. 2, a. 10 wird konstatiert, dass, wer sich von einer Glaubenswahrheit zuerst durch Vernunftgründe überführen lasse, das Verdienst des Glaubens sogar gänzlich aufhebe, denn ein solcher Assens sei ja kein freiwilliger. Wer aber zuerst glaubt und dann in Liebe zu der geglaubten Wahrheit darüber nachdenkt, ob er nicht Vernunftgründe finden könne, nicht etwa um selbst fester zu glauben, sondern um das Geglaubte besser zu verstehen und um den Frommen durch Belehrung zu Hilfe zu kommen, der erwirbt sich sogar ein grösseres Verdienst. In diesem Falle würde Thomas ein Nebeneinander von Glauben und Wissen bezüglich derselben Glaubenswahrheit durchaus nicht leugnen. Es ist also völlig unmotiviert, wenn Biel diesem Zitate noch einmal seine 3. und 4. Konklusion aufpfropft. Endlich ist, die 5. Konklusion betreffend, nicht zu leugnen, dass sich jemand durch verständige Schriftlektüre auch ein Wissen aneignen kann, das nach der Seite des Glaubens hin völlig uninteressiert ist, indem er dabei der Schrift keine andere Autorität zuschreibt, als wie sie jede sonstige glaubenswürdige Urkunde besitzt.

Mit diesen Ergebnissen ausgerüstet treten wir nun an Biels Lehre von der fides explicita und implicita heran. „Fides explicita est actualis assensus catholicae veritatis sive universalis sive particularis", l. III, dist. 25, q. un., a. 1, not. 2. Wer also irgend einer katholischen Wahrheit zustimmt, z. B.: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr; der biblische Kanon ist wahr; Christus hat 5000 Menschen mit 5 Broten und 2 Fischen gespeist, — der hat diesen expliciten Glauben. — „Fides implicita est habitualis aut actualis assensus alicuius propositionis generalis multas particulares veritates in se includentis." Der allgemeine Satz schliesst alle die particularen Sätze in sich, welche mit guter Konsequenz unmittelbar oder mittelbar aus ihm abgeleitet werden können. Die Zustimmung zu dem Satze: Alles im Schriftkanon Enthaltene — d. h. alle in ihm enthaltenen einzelnen Wahrheiten — ist wahr, ist also fides implicita. Biel schliesst nun an diese Definition 4 Korollarien: 1. Jeder habituelle Glaube ist fides implicita bezüglich der Wahrheit, welcher er zuzustimmen geneigt ist. Indem es Ritschl übersehen hat, dass Biel nicht bloss einen habitus infusus, sondern auch

einen durch wiederholte Glaubensakte erworbenen Habitus, ja durch Wiederholung der Glaubensakte bezüglich jedes einzelnen Artikels erworbene mehrfache Habitus kennt, ist er diesem ersten Zusatze Biels nicht gerecht geworden. Er setzt f. i., S. 37 ohne weiteres fides habitualis = fides infusa = fides implicita. Biel hingegen konstatiert, dass nicht bloss der eingegossene Habitus, sondern jeder, also auch jeder bezüglich eines einzelnen Glaubensartikels erworbene Habitus fides implicita hinsichtlich dieses Artikels ist. 2. Derselbe aktuelle Glaube — auch das Wort „aktuell" hat Ritschl übersehen — kann in einer Beziehung fides explicita, nach der andern fides implicita sein. Wenn man mit einem Glaubensakte dem Satze zustimmt: Alles, was die Kirche glaubt, ist katholische Wahrheit, so ist das fides explicita. Aber indem man mit diesem allgemeinen Satze auch all den einzelnen Wahrheiten zustimmt, welche die Kirche glaubt, und die aus ihm abgeleitet werden können, übt man zugleich einen Akt der fides implicita. So glaubt man z. B. damit implicite, dass das Evangelium die katholische Wahrheit enthält, denn zu dem, was die Kirche glaubt, gehört auch das Evangelium. 3. Wer die fides infusa besitzt, glaubt damit alle Glaubensgegenstände implicite, auch wenn er nichts mit einem Glaubensakte erfasst. Daher glauben die getauften kleinen Kinder, welche noch nicht den Vernunftgebrauch besitzen, alles, was zu glauben ist, implicite. 4. Es besteht die Möglichkeit, dass jemand eine Wahrheit implicite glaubt, aber explicite von ihr abweicht, ja sogar ihrem Gegenteile zustimmt. Er glaubt, wie und was die Kirche glaubt, stimmt aber mit ihr z. B. darin nicht überein, dass Abraham mehrere Frauen hatte. Indem er aber das Gegenteil dieses Satzes glaubt, glaubt er, die Kirche glaube so, wie er. Implicite glaubt er also: Abraham hatte 2 Frauen — denn so glaubt die Kirche[1] —, explicite missglaubt er es. „Haec fides implicita, qua fidelis credit, quidquid ecclesia credit, utilissima est fideli. Nam si fuerit in corde, defendit ab omni haeretica pravitate — —, non enim aliquatenus haereticari valet, quae corde credit, quidquid ecclesia catholica credit." Keiner, der so glaubt, wird nämlich jemals einem dem Glauben entgegengesetzten Irrtum hartnäckig anhangen, sondern, sobald ihm bewiesen

1) Dann glaubt aber die Kirche falsch, oder Biel legt ihr einen falschen Glauben unter und bedarf an dieser Stelle selbst der Deckung durch die fides implicita, denn Abraham hatte drei Frauen.

ist, dass die Kirche das Gegenteil von seinem Irrtum glaubt, diesen korrigieren. Hier beruft sich nun Biel auf die bekannten Erklärungen Innocenz' III. und Occams, auch auf Gerson, indessen ohne Angabe eines Zitats. Es wird wohl an die von Gerson mit Einschränkung zugelassene generelle Glaubensprotestation gedacht sein, denn die fides implicita hat Gerson, wie erinnerlich, bekämpft.

Das im 2. Korollarium angeführte Beispiel: Wer glaubt, dass alles, was die Kirche glaubt, katholische Wahrheit ist, glaubt damit auch implicite, dass das Evangelium die katholische Wahrheit enthält, — weist schon durch sich selbst daraufhin, dass für die Feststellung der Glaubensgegenstände auch für Biel neben der hl. Schrift auch die Kirche in Betracht kommt. Wir haben den Versuch Ritschls, in dieser Frage einen Gegensatz zwischen Occam und Biel zu konstruieren, bereits abgewiesen. Gewiss ist auch für Biel die Schrift die höchste Autorität: „Omnia credenda in scriptura canonica continentur", l. III, d. 25, qu. un. a. 1, n. 1. Ausdrücklich wird das Wort des Hieronymus gebilligt: „Quidquid non descendit de monte scripturae, eadem facilitate rejicitur, qua asseritur", l. IV, d. 1, qu. 1. Weder der Papst noch die Kirche kann einen neuen Glaubensartikel machen oder einen bestehenden aufheben. „Quoniam sicut veritates catholicae absque omni approbatione ecclesiae ex natura rei sunt immutabiles et immutabiliter verae, ita sunt immutabiliter catholicae reputandae", l. III, d. 25, qu. un., a. 3, dub. 3. Im Apostolikum haben die Apostel einen Auszug der Prinzipalwahrheiten aus dem weitschichtigen Stoffe der Schrift gegeben. Nicänum und Athanasianum sind zur grösseren Verdeutlichung des Glaubens und zur Widerlegung der Ketzereien hinzugefügt worden, a. a. O., q. un., a. 1, n. 1. Aber das Apostolikum bleibt die ausreichende Sammlung der Glaubensartikel, denn es gibt keinen Glaubensgegenstand in der Schrift, der nicht auf irgend einen dieser Artikel zurückzuführen wäre. Nun aber nimmt der Gedankengang Biels eine Wendung, durch die dem Satze, dass die katholischen Wahrheiten ohne jede Approbation der Kirche wahr seien, scheinbar direkt ins Gesicht geschlagen wird. Wie ist es denkbar, dass alle Wahrheiten der Schrift auf irgend einen Artikel des Apostolikums zurückzuführen sind? Dieser „irgend eine" ist tatsächlich nur einer, der Artikel von der Kirche. „Nam credere ecclesiam sanctam catholicam est credere, eam

sancte, vere et sine errore approbasse, quodcunque approbavit. Et per consequens est credere omnia per ipsam approbata. Approbavit autem totum canonem scripturae, et ita omnia in eo contenta (de sacramentis, praeceptis, historiis et cet. omn.) ad hunc articulum reducuntur", a. a. O., a. 2, concl. 7. Mit diesem Satze, der die Wiederholung des vorhin erwähnten Beispieles aus dem 2. Korollarium ist, ist die Kirche deutlich als Lehrautorität bezeichnet. In ihrem Auszuge, dem Apostolikum, autorisiert also die Schrift die Kirche zur Approbation der Glaubenssätze, insbesondere des Schriftkanons und der in ihm enthaltenen Einzelwahrheiten! Man hat sich indessen hierbei gegenwärtig zu halten, dass auch nach Biels Ansicht die Kirche oder der Papst eine Glaubenswahrheit überhaupt nur dann annehmen und billigen kann, wenn sie entweder unmittelbar von Gott geoffenbart oder in der Schrift enthalten ist, a. a. O., q. un., a. 3, dub. 3. Die Glaubensartikel sind in der Zeitenfolge der Quantität nach nicht gewachsen, sondern es sind nur früher implicierte expliciert worden, a. a. O., dub. 2. Somit gilt auch bei Biel, wie schon bei Duns: Eine Glaubenswahrheit ist nicht darum wahr, weil sie die Kirche und der Papst approbiert, sondern Kirche und Papst approbieren sie, weil sie wahr ist. „Patet, quod nulla veritas est catholica ex approbatione ecclesiae vel papae, sc. ecclesia aut papa per suam approbationem aliquam veritatem fuisse aut esse catholicam cognoscit et diffinit", a. a. O., dub. 3. An sich ist also eine solche Wahrheit wahr auch ohne Approbation, aber für die Gläubigen wird sie es, besonders wenn sie bisher unbekannt war, erst durch die Approbation der Kirche. Dass Biel diese Autorität neben der der Schrift anerkennt, erfährt eine weitere Bestätigung dadurch, dass er auf die Frage, welche Wahrheiten als katholische anzusehen sind, auf die einschlägigen Erörterungen im Occam'schen Dialoge wiederholt hinweist, a. a. O., dub. 3; III, dist. 23, q. 2, dub. 2. Occam aber hat, wie gerade auch Ritschl hervorhebt, beide Autoritäten nebeneinander anerkannt, ja er hat Dial. I, 2, c. 4 erklärt, dass die Kirche viele Wahrheiten verkünde, welche nicht in der hl. Schrift stehen. Nach diesen Ergebnissen ist es nun ziemlich belanglos, dass sich bei Biel auch Stellen finden, an denen die Kirche nicht als Lehrautorität, sondern als Subjekt des Glaubens in Betracht kommt. Ritschl, f. i., S. 34 f. macht zunächst darauf aufmerksam, dass Biel im Unterschiede von Thomas und Duns bei

der Aufzählung der 14 Artikel des Symbolums auch die Sätze von der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen[1] berücksichtige. Das ist nun nichts Neues, sondern das hatten u. a. auch schon Alexander von Hales und Richard von Middleton getan. Sie zählen — ebenso wie auch Duns bei der Verteilung der 12 Artikel an die einzelnen Apostel, vgl. S. 142, — die Kirche mit der Gemeinschaft der Heiligen und der Sündenvergebung unter der Rubrik „opus gratiae (operatio gratiae, recreatio, justificatio)" auf. Und Biel hat es wörtlich von Duns abgeschrieben: „Simon (von Cana) posuit effectum gratiae in consecutione boni secundum sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, Judas Jacobi in remotione mali secundum peccatorum remissionem." Die Kirche kommt somit hier in Betracht als der Kreis, innerhalb dessen es allein Sündenvergebung gibt. „Neque extra ecclesiam potest fieri remissio peccatorum", III, d. 25, qu. un., a. 1, n. 1. So richtig also auch die Ausführungen Ritschls zu dieser Stelle sind, f. i., S. 38, so wissen wir doch, dass schon bei Thomas mit der Auffassung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen die andere, nämlich als eines mit Rechtsautorität ausgestatteten Staatswesens, eng verbunden erscheint.

Indem nun Biel dazu übergeht, den Geltungsbereich der fides implicita festzustellen, zeigt sich seine Unsicherheit im Gebrauche des Begriffes fides infusa, wie auch schon bei Duns, wieder darin, dass dieselbe für die nachchristlichen Gläubigen mit der Taufe gegeben gedacht wird, andererseits auch schon für die vorchristliche Kirche für so notwendig erachtet wird, wie der Glaubensakt für jeden im Gebrauche seiner Vernunft befindlichen Erwachsenen. Ist es unmöglich, ohne die fides infusa, mit welcher wir dem wahrhaftigen Gotte zustimmen, ihm zu gefallen, so muss sie eben auch in den vorchristlichen Vätern vorhanden gewesen und für jeden Status der streitenden Kirche notwendig sein. Ebenso sind von jedem Glaubensakte zu fordern. Für die kleinen Kinder sind dieselben freilich noch nicht notwendig, da sie nicht durch eigenes Verdienst, sondern allein durch das des Erlösers selig werden. Die Erwachsenen aber bedürfen nach Mt. 19,17 und Jac. 2,17 der Hinzufügung eigenen Verdienstes, und das ist nicht möglich ohne den Glaubensakt. Dieser ist indessen, wie schon Duns ausführte, nur per aliquando erforderlich, a. a. O., concl. 1.

1) Nicht: Gemeinschaft der Gläubigen, wie Ritschl, f. i., S. 35 steht.

Während nun aber die fides infusa, deren unmittelbares Objekt beständig dasselbe bleibt, bei den Vorchristlichen wie bei den Nachchristlichen identisch ist, zeigt sich hinsichtlich der Glaubenssätze über den Erlöser eine Divergenz zwischen beiden in ihrem erworbenen Glauben und im Glaubensakt, indem jene diese Sätze in futurischer, diese in perfektischer Fassung glauben. Biel entscheidet aber wörtlich nach Duns, dass trotz der formellen Verschiedenheit die materielle Identität dieser Sätze bestehen bleibe. Neu hingegen ist sein Hinweis darauf, dass bezüglich anderer Artikel, z. B. der Weltschöpfung, des Sündenfalles, des zukünftigen Gerichtes, die fides acquisita und der Glaubensakt der Alten wie der Nachchristlichen vollkommen identisch sei, a. a. O., concl. 2. Der Glaube an den Mittler ist nach dem Falle zu aller Zeit notwendig gewesen. Aber es war nicht für jeden Status notwendig, alle auf den Erlöser bezüglichen Sätze in particulari zu glauben, sondern nur magis confuse et in genere, dass Gott irgendeinen Weg zur Erlösung durch irgendeinen Mittler anordnen würde. Je nach der ihnen gewordenen Offenbarung waren die, welche das mosaische Gesetz, und weiterhin die, welche ausserdem noch Propheten und Psalmen besassen, verpflichtet, die Glaubenssätze über den Erlöser magis particulariter und distinctius zu glauben. Indem Biel dies alles genau nach Duns ausführt, hegt er zugleich mit Thomas die Ansicht, dass Gott es auch einem im Walde Aufgewachsenen an der Sendung eines Predigers oder an einer Offenbarung nicht fehlen lassen werde, a. a. O., concl. 3. Unter dem Gesetze des Evangeliums sind alle Glieder der Kirche, da alle die fides infusa haben, dasselbe zu glauben verpflichtet, zwar nicht explicite, aber implicite. Mit diesem Habitus, der sich zu allen Glaubensgegenständen mittelbar oder unmittelbar — also auch hier keine feste Entscheidung — hinneigt, glauben sie eben alles implicite. Ausserdem müssen alle im Gebrauche ihrer Vernunft Befindlichen glauben, dass alles von Gott Geoffenbarte wahr ist, ebenso die von Gott geoffenbarte Schrift. Wer diese beiden Sätze explicite glaubt, glaubt eben damit alle Glaubensgegenstände implicite, denn alles, was zu glauben ist, ist von Gott geoffenbart und unmittelbar oder mittelbar in der Schrift enthalten. Es ist nun in hohem Masse auffallend, dass Biel die beiden Sätze von der Wahrheit der Offenbarung und der Schrift hier nur so locker mit einem „ausserdem“ anfügt, während er doch immer wieder betont hat, dass

der eingegossene Glaube an dem ersteren sein unmittelbares Objekt hat, und der zweite eine spezielle Folgerung daraus darstellt. Wer die fides infusa besitzt, bedürfte ja eigentlich überhaupt garnicht mehr jenes expliciten Glaubens: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, — denn das glaubt er ja schon vermittelst der fides infusa implicite. Freilich ohne Akt gewinnt der Glaube kein Verdienst. Aber genügt dann nicht die zeitweilige Wiederholung eben jenes einen expliciten Glaubensaktes? Wozu dann noch die Forderung des zweiten: „Die von Gott geoffenbarte Schrift ist wahr"? Es scheint, als würde Biel gegenüber dem weiten Spielraum, den er auf Grund seiner Lehre von der fides infusa dem eingewickelten Glauben eingeräumt hat, selbst bedenklich. Wir werden späterhin nachweisen, dass dies keine leere Vermutung unsererseits ist. Indem er also ausser der fides infusa noch den expliciten Glauben an jene beiden Sätze fordert, tritt er auf den festeren Boden der fides acquisita hinüber, denn ohne deren Mitwirkung können ja die Glaubensakte bezüglich dieser beiden Sätze nicht zustande kommen, a. a. O., concl. 4.

Auch Biel unterscheidet zwischen den majores, denen die Pflicht obliegt, andere durch das Wort der Wahrheit und sittliches Beispiel (wörtlich aus Duns) zu leiten und zu belehren (Bischöfe, Seelsorger, Universitätslehrer), und den minores, den Einfältigen und Untergebenen, welche solcher Lehre und Leitung bedürfen, l. III, d. 25, qu. un., a. 2. Die ersteren haben, wie es ihr Amt erfordert, alles, was sie den minores im besonderen auseinandersetzen sollen, also die Glaubensartikel, distincte zu glauben, d. h. einmal den genauen Wortlaut der Artikel, sodann aber auch, was in denselben implicite enthalten, aus ihnen abzuleiten und gegen Angriffe zu verteidigen ist (nach Thomas). Zwar soll die erstere Forderung in ihrem ganzen Umfange für alle Priester, Propheten, Lehrer und Prediger gelten, aber sie wird sofort eingeschränkt, indem diese „totale und vollkommene" Explikation der Artikel von jedem nur, „quantum officium suum exigit", beansprucht wird. Die zweite Forderung aber kann erst im jenseitigen Leben total erfüllt werden, und so tritt denn die an die erstere angefügte Restriktion auch hier wieder ein. Mit der schon oft beobachteten Naivität werden auch hier die majores zur Belehrung der minores zunächst mit einem möglichst grossen Glaubensquantum belastet, dann wird ein Beträchtliches davon nachgelassen,

und schliesslich sind die Laien, für deren Unterweisung jene grosse Anstrengung gefordert wurde, berechtigt, sich mit einem ganz erheblichen Mindermass von Glauben zu begnügen, ohne dass dabei dem Einfluss jener andauernden Belehrung durch die majores Rechnung getragen würde. Und so kann denn schliesslich der auch den majores gewährte Nachlass am Glaubensquantum nur billig erscheinen. Die Einfältigen sollen nun nach Biel nur die Artikel implicite glauben, durch welche sie auf ihr Endziel hingewiesen werden. Aber welche Artikel dies sind, darüber äussert er sich unter fortwährenden Schwankungen, je nachdem er aus Duns oder aus Bonaventura und Thomas abschreibt. Im allgemeinen, sagt er, zählt man 3 Glaubensgegenstände, für welche von den minores besonderer, expliciter Glaube zu fordern ist: Gottes Dasein und Vergeltung (Hebr. 11,6) und der Mittler (Akt. 4,12). Und hiermit würde es ja stimmen, dass Biel mit Duns einem Ungebildeten, der nicht zu begreifen vermag, was „Natur" und „Person" ist, den Glauben an die Trinität erlassen will, indessen setzt er sogleich hinzu: nur den distinkten Glauben! Über jene 3 Glaubensgegenstände geht es aber hinaus, wenn er mit demselben Duns die fides grossa an Geburt und Leiden Christi fordert. Von Thomas weiss er ferner, dass der Artikel von der Inkarnation den von der Trinität voraussetzt. So ist denn von allen Nachchristlichen — und das ist Ritschl, f. i., S. 38 entgangen — expliciter Glaube an die Trinität zu fordern, den sie ja auch durch die Anrufung derselben erlangen. Das soll nun so verstanden werden: alle sind gehalten zu glauben, dass in der Gottheit der Vater, der Sohn und der hl. Geist, und diese 3 ein Gott sind. Dieser eben als ein expliciter bezeichnete Glaube ist aber doch wieder nur ein konfuser oder genereller, da ja nicht gefordert wird, dass alle genau zu glauben haben, dass in der Einheit des göttlichen Wesens eine Unterscheidung von Personen stattfinde. Damit ist also die Ansicht des Duns verlassen, denn dieser hatte ja ausdrücklich den gänzlich Ungebildeten für berechtigt erklärt, über die Trinität so zu glauben, sicut ecclesia credit, und sich dafür an die „grossa ad capiendum" zu halten. Im weiteren Anschluss an Bonaventura und Thomas erklärt Biel, dass der Glaube an die Inkarnation auch den Glauben an Christi Empfängnis vom hl. Geiste, an Geburt, Leiden, Auferstehung und Wiederkunft einschliesse, und dass die Apostel das Symbolum gerade dazu angeordnet haben, um diese Prinzipal-

sätze allen als Glaubenssätze vor Augen zu stellen. Ausserdem weisen die Feste der Kirche auf sie hin, wie auch der kirchliche Gebrauch des Kreuzschlagens unter Zitation der trinitarischen Formel den Artikel von der Trinität manifestiert. „Ideo ista praecipue requiruntur, ut explicite credantur. Et quia haec in symbolo expresse continentur, ideo ad actum fidei articulorum symboli omnes per aliquando tenentur". Nur wenn jemand so stumpfsinnig ist, dass er die Artikel nicht in der Reihenfolge des Symbols hersagen kann, soll es genügen, dass er alle und jeden glaubt, sobald sie ihm vorgelegt werden. Ausserdem aber muss jeder jede besondere Wahrheit, welche in dem, was er bisher generell geglaubt hat, eingeschlossen ist, explicite glauben, sobald sie ihm hinreichend nachgewiesen ist, a. a. O., a. 2, concl. 5. In diesen Ausführungen ist der von dem Gedanken der fides infusa aus eröffnete Gesichtskreis vollständig verlassen. Innerhalb desselben erschienen alle Glieder der Kirche, die Priester, Doktoren und Prediger nicht ausgenommen — von dieser von Ritschl, f. i., S. 38 gemachten Ausnahme steht in concl. 4 nichts —, zur fides implicita berechtigt, wenn sie dabei nur die allgemeine Wahrheit anerkannten, dass alles von Gott Geoffenbarte wahr ist. Diese Wahrheit aber kam in Betracht einmal, weil durch die Zustimmung zu ihr das Vorhandensein der fides infusa erwiesen wird, andererseits weil es eines expliciten Glaubensaktes bedarf, um den Glauben verdienstlich zu machen. Damit war Biel nicht bloss weit über Duns, sondern auch über Innocenz IV. hinausgegangen, der ausser dem Glauben an Gottes Dasein noch den an Gottes Vergeltung als Mindestmass gefordert hatte. Wenn nun Biel über Duns in das thomistische Fahrwasser zurückgekehrt ist, so müssen ihn doch über jene zuerst von ihm proklamierte unbeschränkte Geltung der fides implicita Bedenken angekommen sein. Indem aber jetzt für das ganze Gebiet der im Apostolikum enthaltenen Glaubenssätze, einschliesslich des Artikels von der Trinität, auch von den minores ein expliciter Glaube gefordert wird, wird für alle anderen Glaubenswahrheiten die fides implicita beibehalten. Nachdem Biel soeben noch gefordert hatte: jeder, der eine generelle Wahrheit, wie z. B.: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, glaubt, muss auch jede in ihr enthaltene besondere Wahrheit explicite glauben, sobald ihre Offenbarung durch Gott ihm hinreichend nachgewiesen ist, — lenkt er wieder ein: Die Einfältigen und minores

seien nicht verpflichtet, alle besonderen Glaubensgegenstände explicite zu glauben. Sie sollen sich nur davor hüten, einzelnen Irrtümern hartnäckig anzuhangen. Dabei haben sie es aber nicht nötig, dieselben kennen zu lernen; denn wer den impliciten Glauben an alles in der Schrift Enthaltene besitzt, kann gar nicht hartnäckig in einen Irrtum verfallen, weil er stets bereit ist, davon abzulassen, sobald ihm nachgewiesen ist, dass in der Schrift das Gegenteil steht, a. a. O., concl. 6. Nach dieser Erklärung Biels bleibt es freilich unverständlich, wie ein Christ überhaupt jemals ein Ketzer werden kann. Und noch einmal schwankt Biel von Thomas zu Duns hinüber. Trotzdem er von allen Laien explicite Zustimmung zu den einzelnen Artikeln des Apostolikums gefordert hatte, wird die Frage, ob dieselben eine bisher nur implicite geglaubte Wahrheit nach erfolgter Explikation durch ihre Vorgesetzten nun auch explicite zu glauben hätten, dahin beantwortet: sie sollen dem Vorgesetzten nur das glauben, was gewöhnlich gepredigt und durch die Feste der Kirche approbiert wird, also Christi Geburt, Kreuzigung usw. und — fügt Biel hinzu — im allgemeinen die Artikel des Symbolums. Aber das waren ja die Glaubenswahrheiten, die sie sowieso schon explicite glauben sollten, die ihnen also ihr Vorgesetzter garnicht erst aus einer bisherigen Umhüllung zu entwickeln hat. Nach dem vorher Ausgeführten passt die Antwort durchaus nicht zu der gestellten Frage. Im Anschlusse an Duns fährt Biel dann fort: wenn etwas nur an einem Orte neu gepredigt wird, sollen die minores ihre Zustimmung zurückhalten, bis sie sich vergewissert haben, dass auch die Kirche so glaubt. Ebenso sollen sie bei ethischen Fragen verfahren. Eine Handlung, die ein Prediger nicht als Todsünde bezeichnet hat, obwohl sie eine solche ist, sollen sie bis nach erfolgter Information suspendieren, besonders wenn sie gehört haben, dass andere das Gegenteil gepredigt haben, a. a. O., qu. un. a. 3.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung, dass uns gerade bei dem „letzten Scholastiker" die beiden konträren Ansichten über die fides implicita, welche wir durch das Mittelalter hindurch verfolgt haben, noch einmal in einer Person unvermittelt nebeneinander vor Augen treten, und zwar so, dass die laxere Auffassung gerade hier ihre äusserste Grenze erreicht, jedoch ohne dass Biel es wagte, auch für die Praxis die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen. Allen Vertretern der Lehre von der

fides implicita ist nun die Annahme gemeinsam, dass eine allgemeine Wahrheit alle die besonderen Sätze in sich fasse, welche man logisch unter jene zu subsummieren vermag, dass also, wer eine solche allgemeine Wahrheit kennt oder für wahr hält, aus ihr und mit ihr allein auch schon alle jene besonderen Wahrheiten kenne oder für wahr halte. Diese Annahme des Realismus ist aber eine Selbsttäuschung. Die Gattungsbegriffe werden bekanntlich gewonnen, indem man von den besonderen Merkmalen der Einzeldinge abstrahiert. Der Gattungsbegriff schliesst das Besondere nicht in sich, sondern aus. Die Einzeldinge können also auch nicht durch einen logischen Schluss aus dem Gattungsbegriffe eruiert werden. Der Gedanke von Gottes Existenz schliesst nicht in sich, dass er der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi ist (2. Cor. 1,3). Diese besondere Wahrheit wird uns vielmehr nur durch das Christentum bekannt. Unter das allgemeine Urteil: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, fällt die besondere Wahrheit, dass der Tod Christi nach Gottes Absicht zur Vergebung der Sünden dienen soll, für mich nur dann, wenn mir diese Wahrheit als eine besondere Offenbarung Gottes zuvor bekannt geworden ist. Und in der Zustimmung zu dem allgemeinen Satze, dass alles in der Schrift Enthaltene wahr ist, halte ich noch nicht für wahr, dass Gott den Achihud, den Sohn Schelomis, zur Verteilung des Landes an den Stamm Asser (4 Mose 34,27) bestimmt hat. Der Satz Wyclifs: was ich nicht kenne, das glaube ich implicite, hat also nur den Sinn: was ich nicht kenne, dagegen verhalte ich mich indifferent. Vgl. hierzu Ritschl, f. i., S. 39 f. Wenn Ritschl aber nun am selben Orte einen Rückblick darauf tut, welche allgemeinen Wahrheiten von den verschiedenen Schultheologen in diesem Sinne verwertet worden sind, so haben wir, was zunächst Thomas anlangt, nochmals darauf hinzuweisen, dass er als allgemeine Wahrheiten, welche die besonderen einschliessen, nicht drei, sondern nur zwei Attribute Gottes geltend macht: seine Existenz, die alles umschliesst, was unsere Seligkeit ausmacht, und seine Vorsehung (Vergeltung), welche alles umschliesst, was uns zu dieser Seligkeit führt, also auch die Erlösung. Duns aber hat einmal die Wahrheit der göttlichen Offenbarung, das andere Mal Gott selbst, den Wahrhaftigen (nicht: den Schöpfer, wie Ritschl angibt), als das unmittelbare Objekt des eingegossenen Habitus bezeichnet. Nun soll nach Ritschl, f. i., S. 29, Occam zwar, wie Duns, die fides

infusa unmittelbar zu der prinzipiellen Wahrheit, dass alles von Gott Geoffenbarte wahr sei, in Beziehung gesetzt, aber gemäss seiner nominalistischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Allgemeinem deutlicher als Duns entschieden haben, dass die Glaubensartikel nicht aus jenem Prinzipalsatz abgeleitet, sondern durch den erworbenen Glauben erreicht werden, comm. in sent. l. III, q. 8, L. M. Dies aber hatte Duns schon ebenso deutlich zum Ausdruck gebracht. Und auf der gleichen Linie halten sich, wie wir gesehen haben, auch die Erörterungen Biels. Er hat sich also nicht damit begnügt, mit den realistischen Theologen zu konstatieren, dass der allgemeine Satz von der Wahrheit aller Offenbarungen Gottes die besonderen Glaubensartikel einschliesse, sondern auch für ihn gelangt die fides infusa nur dann zum Glaubensakt, wenn die fides acquisita, oder genauer der habitus acquisitus die einzelnen Artikel dem habitus infusus zum Assense nahebringt. Da aber Biel die Ansicht bevorzugt, dass der eingegossene Habitus sich nicht unmittelbar den einzelnen Glaubensartikeln, sondern dem bekannten Principalsatze, und erst durch diesen den einzelnen Artikeln zuneigt, so stimmt er auch darin mit Occam[1] überein, dass die fides infusa auch bezüglich dieses Prinzipalsatzes keinen Glaubensakt zustande bringt ohne Mitwirkung der fides acquisita. Indem somit für Occam wie für Biel der allgemeine Satz: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, vermittelst der fides acquisita gewonnen wird und also auch auf deren Gebiete seine Bedeutung für die Lehre von der fides implicita behält, bleiben beide hierin der realistischen Denkweise getreu. Biel reproduziert beiläufig auch einmal die zweite von Duns aufgestellte Ansicht, dass man vermittelst der fides infusa schlechthin dem wahrhaftigen Gott zustimme, III, dist. 25, qu. un., a. 2, concl. 1, wie er auch andererseits wieder die Sätze von Gottes Dasein, Gottes Vergeltung und dem Erlöser als die drei von den Laien explicite zu glaubenden Wahrheiten bezeichnet, welche also für sie alle besonderen Glaubenswahrheiten einschliessen würden. Er hat indessen weder dem einen noch dem andern Gedanken weitere Folge gegeben.

Es bleibt noch die Frage zu erwägen, ob und wie auch bei

1) Ad actum credendi illud complexum (sc. omne revelatum a deo esse verum) ita requiritur fides acquisita, sicut ad quemcunque articulum in speciali, a. a. O., L.

den Vertretern der fides implicita der Konnex zwischen dem Glauben und den beiden anderen theologischen Tugenden gewahrt ist. Bei Thomas sieht Ritschl, f. i., S. 41, den Fortschritt vom Glauben zur Liebe und zur Hoffnung dadurch garantiert, dass er den Willen beim Zustandekommen des Glaubensaktes direkt beteiligt sein lässt, indem der Wille den Intellekt zur Zustimmung zu dem Glaubensobjekte antreibt. Liebe und Hoffnung aber haben ihren psychologischen Sitz gleichfalls im Willen. Wenn nun Thomas in den beiden allgemeinen Wahrheiten von der Existenz und Providenz Gottes alles implicite enthalten sein lässt, was unsere Seligkeit ausmacht und zu ihr hinführt, so ist tatsächlich der Zusammenhang zwischen Glaube, Liebe und Hoffnung hier gewahrt; denn der Willensakt der Liebe verbindet sich mit dem intellektiven Akt des Glaubens, zu dem gleichfalls der Wille mitwirkt, um das Fürwahrhalten jener beiden Prinzipalsätze verdienstlich zu machen, und die Hoffnung richtet sich auf die ewige Seligkeit und stützt sich dabei auf die göttliche Vorsehung, welche den Menschen zu diesem Ziele hinführt. Ritschl kann daher an dieser Stelle noch auf eine andere Äusserung des Thomas II, 2, qu. 18, a. 4 hinweisen, wonach sich die Hoffnung hauptsächlich auf die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes stützt, indem jeder, der den Glauben und die Liebe hat, der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes sicher ist. Die Wirkungen der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes bewähren eben seine Vorsehung. Nun scheint es aber, als wolle Ritschl auch für Duns dieselbe Verknüpfung von Glaube, Liebe und Hoffnung konstatieren, indem derselbe durch die Deutung des Glaubens als habitus infusus den Willen wenigstens indirekt bei dem intellektiven Charakter des Glaubens beteiligt sein lasse. Das würde dann aber ebenso für Occam und Biel in Ansatz zu bringen sein. Ritschl zielt aber entschieden auf den letzteren, wenn er behauptet, dass die Vertreter der fides implicita im unbeschränkten Sinne überhaupt nicht überlegt, also auch nicht erwiesen hätten, wie sich an diese Art des Glaubens die Hoffnung anknüpfen könne. Die Annahme Ritschls, dass Duns den Willen nur indirekt durch die fides infusa beim Glaubensakt beteiligt sein lasse, ist indessen unrichtig. Der Wille ist auch für Duns, und zwar neben der fides infusa an einem erstmaligen Glaubensakte beteiligt, allerdings in einem viel geringeren Masse als bei Thomas; bei den folgenden Akten, die sich auf denselben Glaubensgegenstand

beziehen, genügt es, dass der Wille keine Gegenwirkung ausübt, er ruht also dann und bleibt unbeteiligt, vgl. hierzu in Kürze Seeberg, a. a. O., S. 137 f. Da aber nun diejenigen Vertreter der fides implicita, welche von der fides acquisita die fides infusa unterscheiden, für jede der 3 theologischen Tugenden einen besonderen habitus infusus konstatieren, so achten sie demgemäss vor allem darauf, was den Unterschied zwischen den einander koordinierten ausmacht. Duns erklärt, dass, wie einst im jenseitigen Leben Glaube und Hoffnung vergangen sein werden und nur die Liebe bestehen wird, so auch jede, getrennt von der andern, entstehen kann. Vgl. Seeberg, a. a. O., S. 500 f., 514. Ebenso bezeichnet Occam die unmittelbaren Objekte der drei Habitus als verschiedene. Das unmittelbare Objekt des Glaubens ist: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr; das der Liebe: „Gott und alles, was er von mir geliebt haben will"; das der Hoffnung ist das Schauen und Geniessen Gottes, welches dem Menschen in der ewigen Seligkeit wegen seiner Verdienste zuteil wird, l. III, q. 8, F. G. Diese Vertreter der fides implicita haben sich also daran genügen lassen, dass alle drei Habitus dem Menschen von Gott eingegossen sind, um sowohl seinen Intellekt wie seinen Willen vollkommen zu machen.

Zwei Jahre vor Luthers Auftreten hat übrigens noch der durch seine Schrift gegen die 95 Thesen bekannte Sylvester Prierias, wie Thomas ein Mitglied des Dominikanerordens, der Hoftheolog Leos X., in seiner Summa summarum (Bologna 1515, S. 274 „fides") die Zulassung der fides implicita in dem weiten Umfange, in welchem sie Innocenz IV. statuiert hatte, als Irrtum und Torheit bezeichnet. Luther gegenüber hat er aber in seinem Dialogus jeden, der sich von der Lehre der römischen Kirche und des Papstes entferne, für einen Ketzer erklärt. Freilich ist er in der Summa klug genug gewesen, den Namen des Papstes nicht zu nennen. Unter Berufung auf Thomas wird von jedem der explicite Glaube an die Artikel, für alles andere nur der implicite gefordert. Doch muss nicht jeder alle Glaubensartikel explicite glauben, sondern nur soweit es hinreicht, um ihm die Richtung auf sein Endziel zu geben. Jeder Christ hat also Gottes Dasein und Vorsehung, sowie die Geheimnisse Christi, besonders die öffentlich in der Kirche gefeierten, explicite zu glauben. Die mit einem Lehramt Betrauten haben dagegen, jeder, wie es sein Amt erfordert, „tota-

lem distinctionem articulorum secundum substantiam" explicite zu glauben. Daher sage auch das Directorium (des Eymericus), „dass die Kleriker, vor allem die Prälaten und Seelsorger, verpflichtet sind, alle Artikel in den Symbolen „Credo" und „Quicunque vult" explicite und distinkt zu wissen" — das sind aber die im Directorium abgedruckten Worte Innocenz' IV. Allein nun fährt Prierias fort: „In hoc tamen iste errat" — man könnte bei „iste" an den Verfasser des Directoriums denken, aber gemeint ist der Papst, dessen Entscheidung im Folgenden wiedergegeben wird — „et sequitur summa rosella dicens, quod simplicibus et forte omnibus laicis discernentibus et adultis sufficit credere, deum esse praemiatorem omnium bonorum et malorum omnium punitorem, alios autem articulos sufficit credere implicite credendo sc. verum esse quidquid ecclesia catholica docet. Stultum est enim dicere, quod liceat utenti ratione et adulto ignorare Chi nativitatem et mortem crucis, quas impossibile est talem ignorare, nisi omnino suam contemnat salutem et aures verbis divinis obturet". Mit Thomas, Eymericus, Panormitanus und der Rosella wird aber konstatiert, dass ein Irrtum der simplices bezüglich der Subtilitäten des Glaubens keine Sünde sei: „quia licet talis male opinetur, tamen illa opinio non est sua opinio, sed est fides ecclesiae, et ad hoc prodest fides implicita".

Den Widerspruch, den schon Gerson gegen den eingewickelten Glauben eingelegt hatte, hat nun Luther nachdrücklich aufgenommen. In seiner „Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main, sich vor Zwinglischer Lehre zu hüten", 1533, Walch XVII, S. 2442; Erl. A. 1. Aufl. S. 301, 2. Aufl. S. 377 f. sagt er: „Also sagen auch jetzt die Papisten, sie glauben, was die Kirche glaubt; und wie man von den Polen sagt, dass sie sagen sollen: Ich glaube, was mein König glaubt. Warum nicht? Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte, denn dieser.[1] Also sagt man, wie ein Doktor

1) Diese charakteristische Einleitung zur Geschichte vom Köhler hat Ritschl, f. i., S. 1 unerwähnt gelassen.

habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden, als über einen armen Laien, gefragt: Lieber Mann, was gläubst du? Der Köhler antwortet: Das die Kirche glaubt. Der Doktor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Darnach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, dass er nirgend hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis dass er sprach: Ich glaube, das der Köhler glaubt. Wie man auch von dem grossen Thoma Aquino sagt, dass er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: Ich glaube, was in diesem Buche steht, und hatte die Bibel im Arm. Aber Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel. Denn, wo diese nicht anders haben, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt." Hiermit ist also dieser „polnische Glaube" als ein leichtfertiger und zur Erlangung der Seligkeit völlig unausreichender verworfen. Die eingeschaltete Anekdote von Thomas von Aquino beweist ferner, dass Luther auch den impliciten Glauben an den Inhalt der Schrift in gleicher Weise verurteilt. Damit ist aber, vgl. Ritschl, f. i., S. 37, auch die Voraussetzung dieser Lehre, nämlich, dass an und für sich der gesamte biblische Stoff geglaubt werden müsse, abgewiesen. Luther hat dementsprechend im Hinblick auf das A. T. erklärt, dass den Verfassern dieser Bücher „zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh und Stoppel, und nicht lauter Silber, Gold und Edelsteine bauten". Und er hat, indem er die Geltung der einzelnen Schriften darnach bemass, ob sie Christum treiben oder nicht, das Johannesevangelium über die Synoptiker gestellt, Römer-, Galater-, Epheser- und 1. Petrusbrief bevorzugt und über den des Jakobus das bekannte Urteil gefällt. Dass jede einzelne Aussage der Schrift, gleichviel ob wesentlich oder unwesentlich, ob geschichtlich richtig oder nicht, ein Gegenstand des Glaubens ist, ist also katholische Lehre, aber keine Forderung des evangelischen Christentums. Wo man sie dennoch erhebt, wird man auch wieder zur Anerkennung des impliciten Glaubens hingedrängt, indem eine bis in das kleinste Detail gehende Kenntnis der Schrift bei dem einzelnen Gläubigen eben unerreichbar bleibt. Der katholische Lehrsatz wird selbstverständlich von den katholischen Dogmatikern auch heute mit allem Nachdrucke aufrecht erhalten, vgl. z. B. Heinrich, Dogm. Theologie, Bd. I, S. 595: „Das gilt auch von solchen Wahrheiten, bei denen

ein so inniges Verhältnis zur übernatürlichen Ordnung nicht stattfindet, z. B. bei einzelnen an sich ganz natürlichen und materialiter zur übernatürlichen Ordnung in keiner Beziehung stehenden Tatsachen der hl. Geschichte, welche aber deshalb, weil sie durch die hl. Schrift bezeugt sind, fide divina für wahr gehalten werden müssen; denn wer in irgend etwas dem Worte Gottes den Glauben versagt, leugnet dessen Göttlichkeit und kündet Gott den Gehorsam des Glaubens auf, welcher die erste Voraussetzung zur Erlangung der Glorie ist."

Noch schärfer und eingehender als Luther äussert sich Calvin gegen die Lehre von der fides implicita. Er wirft den Scholastikern vor, dass sie Christum mit einem Schleier verdeckt und durch ihre dunklen Definitionen die ganze Kraft des Glaubens vernichtet haben. „Dazu haben sie die Erdichtung von dem impliciten Glauben fabriziert, mit dessen Namen sie die krasseste Unwissenheit schmücken und mit der sie das arme gemeine Völkchen zu seinem grossen Verderben nasführen. Diese Erdichtung begräbt nicht nur den wahren Glauben, sondern zerstört ihn bis in den Grund. So glauben heisst: nichts verstehen, sondern nur: den Verstand gehorsam der Kirche unterwerfen. Aber der Glaube besteht nicht in Unwissenheit, sondern in der Erkenntnis Gottes und seines Willens. Denn nicht dadurch erlangen wir das Heil, dass wir bereit sind, für wahr zu halten, was die Kirche vorgeschrieben hat, oder dass wir ihr das Amt des Forschens und Erkennens zuschreiben, sondern dass wir anerkennen, dass uns Gott durch die von Christus bewirkte Versöhnung ein gnädiger Vater ist, und dass uns Christus zur Gerechtigkeit, Heiligung und zum Leben gegeben ist. Durch diese Erkenntnis, nicht durch die Unterwerfung unseres Verstandes behaupten wir den Eingang ins Himmelreich." (Instit. chr. rel. (1559), l. 3, c. 2, § 2). Römer 10,10 fordert dementsprechend die explicite Anerkennung der Güte Gottes, in welcher unsere Gerechtigkeit besteht. Die Scholastiker dagegen haben mit ihrer implicatio ein wahres Labyrinth geschaffen. Alles ohne Wahl wird unter der Firma „Kirche" aufgeschwatzt und soll von den Unkundigen wie ein Orakel angenommen werden, darunter auch die monströsesten Irrtümer. Und diese unüberlegte Leichtfertigkeit, die den sicheren Absturz ins Verderben zur Folge haben muss, wird entschuldigt, weil man ja nichts bestimmt glaube, sondern nur unter der Bedingung, dass es der Glaube der Kirche sei. Damit

wendet sich also Calvin gegen die Unsitte der Theologen ihre dogmatischen Ungeheuerlichkeiten mit der fides implicita zu decken. Nun will er zwar zugestehen, dass uns in diesem Leben sehr vieles eingehüllt ist und bleibt. Und es sei nichts erspriesslicher, als das Urteil hierüber zu suspendieren, dafür aber seinen Sinn stark darauf hinzurichten, dass man die Einheit mit der Kirche festhalte. Aber es wäre das Absurdeste, unter diesem Vorwande ein von der Demut begleitetes Nichtwissen mit dem Namen „Glaube" zu bezeichnen.[1] „Fides enim in Dei et Chi cognitione, non in ecclesiae reverentia jacet." Die Gegner stellen auch garnicht einmal die Frage so: ob es einen impliciten Glauben in Bezug auf die vielen Dinge gebe, die für das Nichtwissen übrig bleiben, sondern sie erklären, dass diejenigen richtig glauben, welche in ihrer Unwissenheit erstarren und gegen sich selbst nachsichtig sind, wenn sie nur der Autorität und dem Urteil der Kirche in den ihnen unbekannten Dingen beipflichten; a. a. O., § 3. In einem gewissen Sinne will indessen auch Calvin den Ausdruck fides implicita konzedieren, nicht nur, — und das heisst nach der in § 3 gegebenen Erklärung soviel wie: überhaupt nicht — weil uns hier so vieles verborgen bleibt, sondern weil wir, von vielen Irrtümern umgeben, nicht in allem die wünschenswerte Klarheit erlangen. Beim täglichen Lesen der Schrift stossen wir auf viele dunkle Stellen, die uns von unserer Unwissenheit überführen. Gott bestimmt jedem einzelnen das Mass des Glaubens, um uns in der Bescheidenheit zu erhalten, damit auch der beste Lehrer zum Lernen bereit bleibe. Das beste Beispiel für diese fides implicita sind die Jünger Jesu vor ihrer vollen Erleuchtung. Sie hängen am Munde des Meisters und zweifeln doch selbst am Unbedeutendsten, sie sind über seine Auferstehung belehrt, und doch dünkt sie ihnen ein Traum. „Vera ergo in illis fuit, sed implicita fides, quia reverenter Christum pro unico doctore amplexi erant. Deinde ab ipso edocti statuebant sibi esse auctorem salutis." Die beste Bestätigung hierfür ist die Erfahrung, dass in allen immer der Unglaube mit dem Glauben verbunden erscheint, a. a. O., § 4. Endlich kann man auch fides implicita nennen, was eigentlich nur Vorstufe des Glaubens (fidei praeparatio) ist, durch Gottes Nachsicht

1) Dies hat sich Ritschl, f. i., S. 42 und 78 nicht gegenwärtig gehalten, ndem er Calvin auch bezüglich der Unklarheiten im Bereiche der göttlichen Vorsehung den Ausdruck fides implicita billigen lässt.

aber des Namens „Glaube“ gewürdigt wird, nämlich wenn viele, durch seine Wunder[1] zur Bewunderung hingerissen, in Jesus den verheissenen Messias erkannten, ohne auch nur im geringsten mit der Lehre des Evangeliums vertraut zu sein; wie z. B. die Samariter und der königliche Hofbeamte, Joh. 4. „Sed haec docilitas cum proficiendi desiderio longe distat a crassa ignorantia, in qua torpent, qui fide implicita (qualis fingitur a papistis) contenti sunt.“ Und wenn Paulus, 2 Tim. 3,7, diejenigen streng verurteilt, welche, immerdar lernend, nicht zum Wissen der Wahrheit gelangen, wieviel schwerere Schande verdienen die, welche, obwohl sie sich um Erkenntnis bemüht haben, ein Nichtwissen erkünsteln, a. a. O., § 5. Dies Urteil ist mit dem Luthers identisch, dass sich Doktor und Köhler in den Abgrund der Hölle hineinglauben. Es ist ja nun verständlich, dass Calvin gegenüber der Beschönigung des Nichtwissens durch die Lehre von der fides implicita betont, dass der Glaube gerade eine Erkenntnis ist. Ritschl hat aber in seiner Geschichte des Pietismus I, 88—93 mit Recht darauf hingewiesen, dass derselbe Calvin, der den lutherischen Glaubensbegriff an vielen Stellen auf das korrekteste ausgeprägt hat, gerade durch den Gegensatz zur katholischen Lehre dahin gedrängt worden ist, das Wesen des Glaubens in die cognitio zu setzen, wie er dies auch in dem vorliegenden Kapitel seiner Institutio ausführt. Dementsprechend hat er von allen Genfer Bürgern die Beschwörung der 21 Bekenntnisartikel, regelmässige Schriftlesung, Teilnahme an den Katechisationen usw. gefordert. Mit dieser Forderung eines möglichst umfangreichen Wissens von allen Kirchengliedern hat auch in seiner Kirche die intellektuelle Bedeutung des Glaubens das Übergewicht erhalten, während die praktische Überzeugung von dem gewussten Glaubensinhalt, wenn auch als notwendig erkannt, doch nur als Appendix behandelt wurde. — Ist der Glaube aber schulmässiges Wissen, dann wird mangelhaftes Wissen immer bei irgend einer Art von fides implicita Deckung suchen.

Durch die von Luther erzählte Anekdote vom Köhler und Doktor ist bewiesen, dass die fides implicita auch zu seiner Zeit nicht bloss in den ihr von Innocenz IV. schon sehr weit gesteckten Grenzen, sondern in dem unbeschränkten Sinne, wie Biel ihn theoretisch festgestellt, aber nicht auf die Praxis an-

1) „Wunden“, Ritschl, f. i., S. 42 ist ein Druckfehler.

gewandt hatte, in Geltung blieb. Ja, jene Anekdote zeigt gerade die praktische Anwendung, welche das Volk von der Theorie machte. Es ist hierbei nicht ohne Interesse, dass wir das erste Auftauchen der Köhlergeschichte gerade für die letzten Lebensjahre Biels konstatieren können. Der ca. 1490 geborene Utrechter Professor Albert Pighius erinnert sich nämlich, dieselbe als Knabe gehört zu haben („quod olim puer audisse memini" [Hierarchie ecclesiasticae assertio, 1538, Kölner Ausgabe 1551, l. 1, c. 5]). Eine frühere Bezeugung war nicht zu ermitteln. Wie die Anekdote uns nun zunächst in der Lutherschen Wiedergabe vorliegt, hat man dabei zu beachten, dass der Köhler eben nicht das von Innocenz IV. geforderte Mindestmass des Glaubens an Gottes Dasein und Vergeltung aufweist (gegen Ritschl, f. i., S. 41), sondern überhaupt nur glaubt, was die Kirche glaubt, — sowie dass dieser Köhlerglaube schliesslich als die sicherste Zuflucht gegen die Anfechtungen des Satans auch für den Doktor, also für einen der majores dargestellt wird. Auch das steht mit Biels theoretischen Ausführungen im Einklange.

Im selben Jahre 1533, in welchem Luther seine Warnungsschrift an die Frankfurter schrieb, erschien Erasmus' Schrift „de praeparatione mortis". Der Teufel, so sagt er darin, sucht gerade in Kranken Zweifel an der Schriftautorität und den Dogmen der Kirche zu erregen. Man soll sich indessen mit ihm nicht in Disputationen einlassen, sondern auf seine gottlosen Suggestionen erwidern: „Abi retro, satanas, mihi fas non est dubitare de eis, quae spiritu sancto docta tradidit ecclesia, et satis est tenere fide, quod ingenio non assequor." Und nun folgt eine Variante der Köhleranekdote, welche Erasmus mit der Entschuldigung einführt, dass sie zwar nicht aus der Schrift stamme, aber zur Illustration des eben Vorgetragenen sehr passend sei: Ein Philosoph und ein ungebildeter Christ werden in Todesgefahr vom Teufel angefochten. Bei dem ersteren sucht der philosophisch, und zwar aristotelisch gebildete Teufel den Glauben an den Gottmenschen, die Jungfrauengeburt und die Totenauferstehung ins Wanken zu bringen und behält auch in der Disputation den Sieg. Der andere antwortet auf die Frage, was er über diesen und jenen Punkt glaube, kompendiarisch: Was die Kirche glaubt. Und was glaubt die Kirche? Was ich glaube, usw. Von diesem, der sich auf keine Disputation einliess, aber fest auf seinem ein-

fältigen Glauben stand, wich der Teufel besiegt. Das gleiche Verhalten empfiehlt Erasmus besonders bei dunkeln, zweifelhaften Glaubensfragen, z. B. bezüglich der Trinität: wie in den drei Personen dasselbe Wesen sei, und wie sie sich von einander unterscheiden; bezüglich der Eucharistie: wie derselbe Körper zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten sein, und wie der wahre Leib eines Menschen in einem äusserst geringen Raum enthalten sein könne; und bezüglich des Fegefeuers: von welcher Art dasselbe sei, und wie ein körperhaftes Ding (Feuer) auf eine körperlose Substanz (Seele) wirken könne? Auf alle solche Fragen soll man antworten: „sicut credit ecclesia", oder nur mit wenigen Worten aus dem Apostolikum, das dem Kranken täglich vorgesagt werden soll, oder aus der hl. Schrift oder aus dem Geiste des Glaubens heraus. Der Ungebildete wird hier nach seinem Wissen entschieden höher eingeschätzt als der Köhler in der Lutherschen Relation. Der Teufel fragt ihn nicht, was er überhaupt glaube, sondern was er über diesen oder jenen Punkt glaube. Diese Glaubensgegenstände werden also als ihm bekannt vorausgesetzt. Aber dass er sich über die subtilitates fidei in keinen Disput einlässt, wird als nachahmenswert hingestellt. Das entspricht der von Thomas den Laien zugestandenen Vergünstigung, dass sie über die Feinheiten des Glaubens nicht examiniert werden sollen. Indem sodann dem Kranken anheimgegeben wird, mit der Schrift und dem Apostolikum dem Versucher zu entgegnen, und indem dem Kranken durch tägliches Vorlesen der Wortlaut des Symbols gegenwärtig gehalten werden soll, ist klar, dass hier nicht einer unbeschränkten fides implicita das Wort geredet wird (gegen Ritschl, f. i., S. 41). Für die theologisch-philosophisch Gebildeten ergibt allerdings auch hier der für den Philosophen verhängnisvolle Ausgang der Disputation mit dem Teufel die Moral, dass der eingewickelte Glaube besser ist als alles Wissen. — Erasmus hat die „praeparatio ad mortem" drei Jahre vor seinem Tode geschrieben, also als er schon längst mit den Reformatoren gebrochen hatte. Die Verwendung, welche jene Anekdote darin gefunden hat, bestätigt auch an ihrem Teile, dass dem gelehrten Humanisten dauernd verborgen geblieben ist, was reformatorischer Heilsglaube ist.

Der schon erwähnte Albert Pighius (1490—1542) bringt die Köhlergeschichte in dritter Auflage: Ein ausgezeichneter Theologie-Professor begegnet einem sehr einfältigen

Kohlenbrenner und fragt ihn aus Neugier, um zu erforschen, wie weit seine Einfalt geht, was er glaube. Da zitiert dieser zuerst „generales illos articulos de deo", die er sich durch häufigen Kirchenbesuch angeeignet und eingeprägt hatte. Auf alle anderen Fragen antwortet er nur, er glaube, was die Kirche glaubt. „De ecclesiae tamen fide nihil habens definiti ac expliciti interrogantem de ea velut circulo quodam eludebat." Darnach kann unter den „generales articuli de deo" nicht das Apostolikum, welches ja zur fides ecclesiae gehört, verstanden sein, sondern nur die Artikel von Gottes Dasein und Vergeltung und die, welche sich auf die hauptsächlichsten Ereignisse im Leben Christi beziehen (vgl. Thomas und Duns). Weiterhin über einzelnes befragt, antwortet der Köhler immer nur: „Ich glaube, was die Kirche glaubt" und umgekehrt. Als nun der Theologe von einer tödlichen Krankheit befallen und dabei vom Satan schwer versucht wird, ruft er in seiner qualvollen Bedrängnis immer wieder: „Wie der Köhler". Seine Umgebung wähnt, er spreche im Delirium. Aber nachdem er genesen ist, erklärt er den Sachverhalt. In jenem Todeskampfe habe er, wie der Köhler, zu dem Glauben der Kirche, als zu dem sichersten Asyle, seine Zuflucht genommen. Und in diesem Glauben allein habe er in höchster Not mehr Schutz gefunden, als in aller Geübtheit in der Schrift, mit der er sich sein ganzes Leben beschäftigt habe. Er danke es Gottes Barmherzigkeit, dass er dem einfältigen Köhler begegnet sei. — Hieran knüpft Pighius die dem Erasmus entlehnte allgemeine Betrachtung, dass die Schlange uns gerade immer in der Todesstunde zu überlisten trachte. Je hervorragender die geistige Begabung, desto heftiger und gefährlicher der Anprall der Versuchung, wenn man nicht seinen Verstand in der Arche der Kirche gefangen hält, die allein vor den Wogen der Sintflut rettet, — und mit jenem Professor ruft: Wie der Köhler! Dann schadet auch ein Irrtum nicht, besondern wenn er einen Punkt betrifft, über den es noch keine ganz sichere Bestimmung der Kirche gibt. So hat es für Cyprian nichts verschlagen, dass er sich zur Annahme der Ketzerwiedertaufe verleiten liess, zumal er seinen striktesten Anschluss an die katholische Kirche dadurch dokumentiert hat, dass er die Beschlüsse des afrikanischen Konzils zur Begutachtung an Papst Stephan einsandte (!), a. a. O., c. 5. Für die Unterscheidung der Häresie von der Wahrheit gibt es nun zwei

Prinzipien: Schrift und kirchliche Tradition. An Autorität stehen sie einander gleich, aber die Tradition, welche in ihrer absoluten Deutlichkeit jede willkürliche Interpretation ausschliesst, ist doch die eigentliche, unveränderliche Richtschnur des Glaubens. Was ihr widerstreitet, ist falsch und verdammenswert, auch wenn es durch Schriftaussprüche gedeckt und belegt wird. „Notiorem nobis ecclesiasticam auctoritatem quam scripturarum esse oportere aeque manifesto consequitur. Si enim scripturis .... propter testificantem ecclesiam solum credimus, magis perspecta nobis sit oportet ecclesiasticae traditionis veritas quam scripturarum" (I, 3). Allein trotz aller Verherrlichung ist die kirchliche Tradition doch nicht für jedermann deutlich. Und so muss Pighius zwei Gruppen von Glaubenswahrheiten unterscheiden. Die erstere von diesen ist von der Kirche zu allen Zeiten geglaubt worden, und bezüglich derselben besitzt auch der gemeine Haufe einen gewissen deutlichen und expliciten Glauben. Hierzu gehören vor allem die Artikel des Apostolikums, dann aber auch die Kindertaufe, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi beim Abendmahl, die Fürbitte für die Verstorbenen, die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder, die kirchlichen Feste, Zeremonien, Gesänge und Weihen, sowie das Mönchstum. Obwohl es nun „klarer als die Mittagssonne" ist, was bezüglich aller dieser Punkte der Glaube der Kirche ist, wird doch auf 54 Folioseiten der einhellige Konsens der Väter und Konzilien, sogar mit Schriftzitaten, nachgewiesen. Dagegen gehen die Glaubenswahrheiten der zweiten Gruppe, wie z. B. die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation über die Fassungskraft der Einfältigen hinaus. Hier begegnen uns auch wieder einmal „die neben den pflügenden Rindern Weidenden" aus Hiob 1,14, aber wohlgemerkt: sie werden „intra saepta ecclesiae catholicae" weidend genannt. Indem Pighius aber die hier in Betracht kommenden Glaubenswahrheiten als das Objekt des distinkten und expliciten Glaubens der mehr erleuchteten und geisterfüllten Lehrer bezeichnet, bedient er sich eines biblischen Vergleichs, der nach seinem ursprünglichen Wortlaut und Sinne für die simplices nicht schmeichelhaft ist: „Ubicunque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae", Mt. 24,28, oder vielmehr umgekehrt: „Wo die Adler sich vereinigen, da ist der Leib (der Kirche!), da ist Christus und die Wahrheit." Den Konsens der Adler soll man erforschen, um sicher festzustellen, was die Lehre

der Kirche ist. Indessen diese schwierige Aufgabe hat uns längst schon die Kirche selbst abgenommen, indem sie fast über alle Glaubensfragen, besonders über die Sakraments-, Trinitäts- und Inkarnationslehre den Konsens der Adler handschriftlich festgestellt hat. Nur wenn eine neue Frage auftauchte, über die es noch keine Konzilsbeschlüsse gäbe, müsste man sich die saure Arbeit machen, die Meinungen der Väter aufzusuchen. Auch Pighius scheint dem 1537 nach Mantua einberufenen Konzil nicht allzu vertrauensvoll entgegengesehen zu haben. Oder hoffte er doch, dass die Kirche „auch diese Arbeit abnehmen und im Schweisse ihres Antlitzes verrichten werde"? Dann wird es vielleicht noch verständlicher, dass er auch einen Theologieprofessor dazu berechtigt, zu glauben, wie der Köhler glaubt.

Die katholischen Theologen, welche in vorderster Reihe gegen die Reformation auftraten, haben keine Lanze für die fides implicita gebrochen. Für Bertholds von Chiemsee Tewtsche Theologey und Joh. Ecks Enchiridion locorum theologicorum hat dies Ritschl, f. i., S. 43 ausdrücklich festgestellt. Diese Theologen betonen nur die Autorität und Irrtumslosigkeit der Kirche und fordern für alle ihre Lehren Gebote und Anordnungen unbedingten Gehorsam, vgl. Lämmer, die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, 1858, S. 88. So Tetzel, 2. disput. (1517), These 5: „Docendi sunt christiani, quod judicium papae in his, quae sunt fidei et ad humanam salutem necessaria, errare non potest"; These 15: „Docendi sunt christiani, quod catholica veritas dicitur veritas universalis et quod ea ab omnibus Chi fidelibus credi debet etc."; These 16: „Docendi sunt christiani, quod ecclesia multa tenet ut veritates catholicas, quae in canone sae scrae V. et N. Ti in propria verborum forma minime continentur"; These 17: „Docendi sunt christiani, quod ecclesia multa tenet ut catholicas veritates, quae tamen sicut nec in canone bibliae, ita nec a doctoribus antiquioribus ponuntur", vgl. Löscher, Ref. Dok. I, S. 518f. — Eck, loc. th. 1: „ecclesia non errat"; — Cochläus, Philipp. 1,26: „Certi sumus ex evangelio, Chum et promisisse et misisse et dedisse spiritum sanctum ecclesiae, qui suggerat ei omnia omnemque doceat veritatem". Nicht das ist also die Neuerung, welche die Vertreter der römischen Kirche im Kampfe gegen die Reformation in die offizielle Theologie eingeführt haben, dass sie das „quod

credit ecclesia" in ein „quod docet ecclesia" verwandelt haben, vgl. Ritschl, f. i., S. 44 — das hatten schon Thomas und Duns getan und damit neben die höchste Autorität der Schrift eine zweite gesetzt, — sondern darin besteht die Neuerung, dass nun die Autorität der irrtumslosen Kirche als eine völlig selbständige, gleichberechtigte erscheint, ja dass sie — wie wir bei Pighius bereits gesehen haben — durch die Deutlichkeit ihrer Tradition die Schrift in Schatten stellt.

Die Lehre von der fides implicita ist indessen, wie wir bei Erasmus und Pighius wahrnehmen konnten, durchaus nicht aufgegeben. Die Dekrete und Kanones des Trienter Konzils enthalten zwar vorsichtigerweise davon nichts, aber an dieser Versammlung beteiligte „Väter" haben in ihren Schriften die Frage eingehend behandelt. Es fehlt auch nicht an einem, von Ritschl, f. i., S. 45, vermissten, neuen Ansatze betreffs der Geltung des eingewickelten Glaubens. Im Kampfe gegen den lutherischen Rechtfertigungsgedanken ist nämlich Melchior Canus (1509—60) zur Stellung der Frage veranlasst worden, ob die fides implicita nur für die Rechtfertigung oder auch für die Seligkeit ausreichend sei; und er hat hierüber im ersteren, also strengeren Sinne entschieden. Dieser den Jesuiten abholde spanische Dominikaner, Lehrer zu Salamanca, stellt in seiner „Relectio de sacramentis in genere (1550, Ingolstadter Ausg. 1577, S. 15—69) zunächst fest, dass der implicite Glaube an Christus unter jedem Gesetz den Menschen zur Seligkeit notwendig war. Scheinbarer Mangel des Schriftbeweises habe etliche dazu bewogen, diese Minderforderung auch für die Zeit nach der Verbreitung des Evangeliums aufrecht zu erhalten, zumal auch jetzt ein im Walde Aufgewachsener oder die vom Evangelium noch unberührten Völker innerhalb des Naturgesetzes durch diese Art des Glaubens selig würden. Diese Ansicht ist aber irrig. Ihre Vertreter müssten gegen das Tridentinum behaupten, dass ungetaufte Kinder selig werden können, und gegen das Florentinum (1439) leugnen, dass alle, die nicht innerhalb der katholischen Kirche stehen, ins ewige Feuer gehen werden. Die unter dem Naturgesetz Stehenden werden nicht wegen ihres Unglaubens an Christum, von dem sie ja nichts gehört haben, sondern wegen ihrer Sünden gegen das Naturgesetz verdammt. Will man aber vorgeben, sie hätten es doch gehalten, so muss man auch annehmen (mit Thomas), dass Gott ihnen irgendwie eine Kunde vom Evangelium über-

mittelt hätte, sodass sie also selig werden können. Solange freilich das Evangelium noch verbreitet wurde, also noch nicht verbreitet war, durfte Paulus noch den Timotheus beschneiden, und konnten Kinder noch innerhalb des Naturgesetzes selig werden. Das ist aber jetzt unmöglich. Von wann an die volle Verkündigung des Evangeliums abgeschlossen war, will Canus nicht entscheiden; es genügt, dass jetzt niemand ohne expliciten Glauben die salus erlangen kann. Nun gibt es aber eine zweifache salus, die, zu welcher die Gerechten nach diesem Leben gelangen, und die, durch welche die Menschen jetzt von Erb- und aktueller Sünde geheilt werden (also die Rechtfertigung). Dass kein Mensch ohne expliciten Glauben die ewige Seligkeit erlangen kann, wird von den Gelehrten gern zugegeben werden. Aber das wird auch gegenwärtig[1] in Frage gezogen, ob ein Mensch nicht überhaupt ohne Glauben an Christus von der Schuld geheilt werden könne. Die Vertreter dieses „neuen Dogmas" führen unter Berufung auf Thomas folgende Gründe an: Ein bei Barbaren erzogener Knabe könnte in der ersten Zeit des Vernunftgebrauchs nicht nur von Christus, sondern auch von Gott nichts wissen. Wendet derselbe sich nun, soviel er vermag, dem durch seine Vernunft erkannten Ziele des Guten zu, so erlangt er Gnade ohne Gotteserkenntnis und ohne Glauben an Christus. Unglaube ist ferner keine Sünde bei denen, die von Glaubenssachen nichts gehört haben. Nach Römer 10 ist Glaube ohne Hören der Predigt unmöglich. Jener Knabe hat aber vom ersten Beginn seines Vernunftgebrauchs an keinen Prediger zur Hand gehabt, oder er hat vielleicht den Willen gehabt, die Taufe anzunehmen, weil er sah, wie andere Knaben vom Priester getauft wurden. Nun empfängt aber jeder Getaufte die Gnade, wenn er nicht einen Riegel vorschiebt. Folglich ist der Knabe ohne Glauben gerechtfertigt worden. Weiter: Gerechtfertigt werden kann der Mensch in jedem Augenblicke, aber er vermag nicht in jedem Augenblick, Gott zu erkennen. Röm. 2,14 beweist, dass der Mensch auf dem Wege der natürlichen Vernunft die Rechtfertigung erlangen könne, ohne dass die Gnade den Intellekt in Bewegung setze. Endlich sei, um zu Gott zu kommen, keine andere Erkenntnis notwendig, wie die Hebr. 11,6 geforderte, durch die natürliche Vernunft zu erreichende. Wer also weiss, dass Gott existiert,

1) Es ist „etiam nunc" zu lesen, nicht „etiam num."

erlangt die Gnade ohne Glauben. Diese Gründe werden sodann von Canus auf das ausführlichste widerlegt. Thomas sage durchaus nicht, dass Gott jenen Knaben in ebendemselben Momente rechtfertige, wo er sich dem Guten zuwendet. Es könne das vielmehr erst nach einer Zwischenzeit geschehen, in welcher der Knabe in übernatürlichen Dingen unterrichtet wurde. Gott wird ihm, wenn er sich zu einem guten Lebenswandel entschliesst, auch den Intellekt stärken, denn die kindlichen Gedanken reichen dazu nicht aus. Jedenfalls würde der Knabe nicht ohne Glauben gerechtfertigt werden, wenn auch ohne expliciten. Oder man könnte auch sagen: in demselben Augenblicke, wo der Knabe jenen Entschluss fasst, geht ihm wie ein Blitz das Licht des Glaubens auf. Das ist nichts Wunderbares, sondern der reguläre Weg der Vorsehung, um die Menschen auf ihr übernatürliches Ziel hin in Bewegung zu setzen. Nur die natürliche Gotteserkenntnis kommt dem Menschen erst in einem längeren Zeitraum. Römer 10 redet Paulus von dem expliciten Glauben an Christus. Der für alle unter dem Naturgesetz notwendige Glaube bedurfte einer von aussen herantretenden Belehrung nicht. Dass ein Knabe, der sieht, wie andere Kinder getauft werden, selbst Lust bekommt, sich taufen zu lassen, dürfte wohl nur selten vorkommen, und ist wohl mehr aus Disputierlust fingiert. Es genüge auch nicht, dass der Knabe der Gnade keinen Riegel vorschiebe, sondern es müsse bei einem Heranwachsenden auch die gehörige Disposition vorhanden sein. Dass man nicht in jedem Augenblick Gott zu erkennen vermöge, gilt nur von der natürlichen, nicht von der übernatürlichen, gnadenweise geschenkten Gotteserkenntniss. Römer 2,14 schliesst nach Augustin nicht aus, dass die Gnade das natürliche Tun des Gesetzes zur Vollendung bringt. Endlich Hebr. 11,6 will Paulus sagen: ihr müsst glauben, dass Gott existiert, aber es wäre besser, ihr wüsstet es. Dass Gott aber Vergelter ist, kann durch kein spekulatives Wissen festgestellt, sondern muss geglaubt werden (nach Cajetan). Dazu kommt noch folgende Erwägung: Als Ursache und Endzweck der Welt wird Gott durch unsere Vernunft erkannt, als das übernatürliche Endziel des Menschen kann er allein geglaubt werden. In diesem Sinne ist auch das ‚quia est' Hebr. 11,6 zu verstehen. Daraus folgt, dass es auch unter dem Naturgesetze nicht ausreichte, nur Gottes Dasein und Vergeltung zu glauben, sondern dass auch der Glaube an

den „deus justificator“ erforderlich war, durch dessen Gnade die Sünden vergeben werden, und dessen Vorsehung das Mittel vorbereitete, um die dem Himmelreiche entfremdete Menschheit in den Besitz des erhofften Vaterlandes zu setzen, — also mit einem Worte: der implicite Glaube an Christus. Wenn natürliche Gotteserkenntnis der Anfang der Rechtfertigung wäre, so ginge derselbe ja von uns aus, und das wäre Pelagianismus. Nun aber entsteht die „grosse Frage“, ob nicht nach der Verkündigung des Evangeliums der explicite Glaube an Christus zur Rechtfertigung notwendig ist, oder ob zur Vergebung der Erbsünde oder einer Todsünde der eingewickelte Glaube an Christus auch für die Gegenwart genügt. Nicht alles, was zur Erreichung der ewigen Seligkeit notwendig ist, ist zur Vergebung der Sünden notwendig. Diese wird jedem, welcher tut, soviel an ihm liegt, an einem bestimmten Zeitpunkte zuteil, jene nur durch gewisse, zeitlich aufeinander folgende Mittel (Sakramente). Deswegen (!!) ist es nicht wunderbar, wenn dieselben Zeugnisse der Schrift und der Väter in Bezug auf die Rechtfertigung vom impliciten Glauben, in Bezug auf die Seligkeit vom expliciten Glauben an Christus verstanden werden. Das ist natürlich der Freibrief für jegliche exegetische Willkür! Joh. 3,16 fordert, dass man die eherne Schlange ansehen, d. h. an Christus glauben müsse; die vollkommene Heilung der Schlangenbisse erfolgt jedoch erst im ewigen Leben, also ist nur für dieses fides explicita an Christus notwendig. Nachdem auch Stellen aus Chrysostomus, der Bulle „Unam sanctam“ und dem Tridentinum in ähnlicher Weise behandelt worden sind, kommt Canus zu dem Schlusse, dass zur Vergebung der Erbsünde oder aktueller Sünde vor der Taufe ein expliciter Glaube an das Evangelium auch für die Gegenwart nicht erforderlich sei. Cornelius, der Eunuch und Lydia seien gerechtfertigt worden, ehe sie den Glauben an Christus empfingen, also allein durch den Glauben an Gott, und so könne es auch jetzt noch geschehen. Expliciten Glauben an Christus gebe es unter dem „neuen Gesetze“ nicht ohne Predigt. Ein Mensch, der an Gott glaubt, könne in jedem Augenblick gerechtfertigt werden, aber er habe, wie schon erwähnt, nicht in jedem Augenblicke einen Prediger, der ihn im Glauben unterrichte. Zudem bezeuge Thomas III, q. 69, a. 4,2, dass jemand die Sündenvergebung auch vor der Taufe erlangen könne, wenn nur sein Wunsch explicite oder implicite auf den Empfang

derselben gerichtet sei. Canus unterwirft diese von ihm zuerst produzierte Ansicht der Zensur der Kirche, konstatiert aber zugleich, dass keine Autorität ihr widerspreche oder sie als ketzerisch missbillige. Vorsichtigerweise deckt auch er sich, wie Occam, damit, dass er nur Erörterungen anstellen, aber kein Urteil abgeben wolle; ebenso ist er bereit, sich von Besserwissenden belehren zu lassen. In der Zurückweisung des „neuen Dogmas", dass der Mensch zur Rechtfertigung des Glaubens an Christus überhaupt nicht bedürfe, und in der Behauptung, dass für die ewige Seligkeit expliciter Glaube an Christus erforderlich sei, erkennen wir die Reaktion des im Dominikanerorden an den spanischen Universitäten wiederauflebenden Thomismus gegen die nominalistische Doktrin von einer unbeschränkten Geltung der fides implicita, wie sie Biel vertreten hatte. So stark Canus hierbei betont, dass kein Erwachsener ohne einen Glaubensakt gerechtfertigt werden könne, wie ja ganz besonders der Römerbrief beweise, so ist dieser Glaube doch nichts anderes, wie ein Fürwahrhalten, dass Gott justificator sei, und ebenso ist die Rechtfertigung im katholischen Sinne, d. h. im Einklang mit den Bestimmungen des Tridentinums gedacht. Sie wird zum ersten Male durch die Taufe vollzogen, muss aber nach jeder Todsünde (vermittelst des Busssakraments) aufs neue erfolgen. Glaube, Liebe und Hoffnung werden bei der Taufe dem Sünder mit der Sündenvergebung zugleich eingegossen. Der Glaube muss freilich auch schon vor der Rechtfertigung vorhanden sein, um den Menschen für diese zu disponieren. Aber gerade darin unterscheidet sich Canus von den Bestimmungen des Konzils, dass dieses den Glauben, der die Vorbereitung zur Rechtfertigung ist, als ex auditu gewonnen annimmt (sess. 6, c. 6), während Canus gerade deshalb, weil man nicht in jedem Augenblick einen Prediger zur Hand habe, den impliciten Glauben an Christus als zur Rechtfertigung genügend bezeichnet. Der Verlauf der Rechtfertigung wird indessen auch von ihm nur am erwachsenen Menschen demonstriert; wie sich derselbe unter der durch die Praxis gegebenen Voraussetzung der Kindertaufe gestaltet, wird nicht in Erwägung gezogen. Dem erwachsenen Menschen kann natürlich die schöne Theorie mit ihren psychologischen Voraussetzungen bequemer auf den Leib geschrieben werden, als dem noch nicht in der selbständigen Ausübung seiner geistigen Funktionen befindlichen Kinde.

Dominicus Sotus (1494—1560), gleichzeitig mit Canus Lehrer an der Universität zu Salamanca, und, wie er, Mitglied des Tridentiner Konzils, hat sich, wie er selbst uns erzählt, von einer laxen Auffassung der fides implicita vor Christus zu einer strengeren bekehrt[1] („de natura et gratia", l. II, c. 11; 1. Ausg. Venedig 1547; 2. Ausg. Antwerpen 1550). Der Glaube, der Anfang der Gerechtigkeit, ist seit Adams Fall — auf den Glauben Adams vor dem Fall will er nicht eingehen, — bis zum Ende der Welt notwendig. Gemäss Akt. 4,12 hatte dieser Glaube immer eine, wenn auch schattenhafte Vorstellung von Christus und sogar von der Trinität. Hinsichtlich seiner Substanz zu allen Zeiten derselbe, hat er doch nicht zu allen Zeiten und auch nicht in den einzelnen Persönlichkeiten jederzeit dieselbe Ausprägung erfahren. Es gab also immer minores und primores. Nun hatte Sotus in seinen früheren Vorlesungen und in der ersten Ausgabe der erwähnten Schrift gelehrt, dass zu aller Zeit der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung notwendig gewesen sei; der Glaube an Gottes Dasein berge alle Geheimnisse der Gottheit, der an Gottes Vergeltung alle Geheimnisse der Inkarnation in sich. Diese Geheimnisse seien bis zur Erscheinung Christi in immer grösserer Klarheit expliciert worden; während, je ferner wir jetzt von Christus sind, der Glaube mehr erschlafft. Damit hat Sotus also die letzte Konsequenz aus dem von Thomas gebrauchten Bilde gezogen, dass der Mensch, je näher der Jugend, desto vollkommener ist, vgl. S. 111. Für die einzelnen aus dem gewöhnlichen Volke sei unter dem Naturgesetze das Licht der natürlichen Erkenntnis ausreichend gewesen, um so mehr als sich in jenen Völkern, wo die Natur nicht verdorben (!) und durch die Finsternis der Laster nicht verhüllt war, sich jene Erkenntnis als wirksam erwies, um Gottes Dasein und seine Vergeltung, und in letzterer, wenigstens confuse, auch Christum zu erkennen. Ausserdem habe Gott selbst unter dem Naturgesetz keine besondere Offenbarung publiziert, er habe also die durch das natürliche Licht gewonnene Erkenntnis für genügend gehalten. Freilich sei eine besondere übernatürliche Hilfe Gottes immer notwendig gewesen, um den Willen in Bewegung zu setzen, weil die Rechtfertigung ja immer ein übernatürliches Werk war. Nach genauerer Er-

1) Wie wir bei Canus und Sotus sehen, haben sich also auch Theologen der Contrareformation vor Franz Suarez über die fides implicita der Gläubigen unter dem Alten Bunde geäussert; gegen Ritschl, f. i., S. 48 f.

wägung ist Sotus indessen in der zweiten Ausgabe seiner Schrift zu dem Resultate gelangt, dass auch unter dem Naturgesetz das natürliche Licht zu der heilsnotwendigen Glaubenserkenntnis nicht genügt habe. Sonst würde der natürlichen Erkenntnis ein zu grosser Wert beigemessen, während doch die Väter das übernatürliche Geheimnis der Rechtfertigung nicht mit Vernunftgründen, sondern mit Schriftaussprüchen belegt haben. Der Glaube, der zur Seligkeit notwendig ist, ist immer ein supranaturaler gewesen, und war er nicht öffentlich durch ein göttliches Gesetz bekannt gegeben, so wurde er insgeheim denen eingegossen, die das Naturgesetz beobachteten. Auf die Frage, ob sich unter dem Naturgesetz eine Ahnung von der Erbsünde erhalten habe, und ob irgend ein Mittel zu deren Heilung bei den Kindern angewendet worden sei, antwortet Sotus, dass sich eine schattenhafte Kenntnis auf der Linie Adam-Noah-Abraham konstatieren lasse. Der Letztgenannte empfing in der Beschneidung ein besonderes Sakrament gegen die Erbsünde. Dagegen ist es nicht so wahrscheinlich, dass — mit Ausnahme des Volkes Israel — bei der Vermehrung der Laster und der Verfinsterung des Vernunftlichts diese Kenntnis eine ausgeprägte war. Sie war es nur bei einzelnen, wie bei Hiob. Und bei einigen wohleingerichteten Staaten zeigt sich wenigstens eine Spur dieser Kenntnis und eine Art von Sakrament, indem sie ihre Kinder den Göttern weihten. Auch das Naturrecht, obwohl es keine Kenntnis von der Erbsünde besass, wies auf dieselbe hin. Für die Erbschuld — so darf man vermuten — opfert Melchisedek Brot und Wein. Nur das erklärt Sotus für ungeschichtlich, dass Gott unter dem Naturgesetz ein bestimmtes Sakrament zur Abwaschung der Erbsünde für alle Völker eingesetzt habe. Unter dem geschriebenen Gesetz entwickelte sich das Licht des Glaubens mehr, im Evangelium am vollständigsten. Aber unter beiden Gesetzen sind die majores mehr explicite zu glauben verpflichtet, als die einzelnen aus dem Volke. Hiob 1,14 gilt für alle Zeiten: „ex sapientium meditatione rude vulgus pabulum sumit.“ Wie aber kommt nun die Rechtfertigung eines Erwachsenen, und zwar von der Erbsünde allein, zustande? Zuerst muss er Glauben haben, und zwar ist unter dem Naturgesetz ein verschwommenerer, unter dem Gesetz des Evangeliums ein ausgeprägterer Glaube an Christus Bedingung. Reue ist nicht nötig, denn die Erbsünde ist ja nicht seine freie Tat. Allein der Glaube an und für sich ge-

nügt auch nicht. Er soll sich also der Verehrung Gottes widmen, Gottes Gebote halten, die Taufe begehren und sie vollziehen lassen, sobald die Möglichkeit dazu vorhanden ist. Ob die Taufe in voto genüge, hat man einst in der Kirche bezweifelt. Das Evangelium enthält keine ausdrückliche Lehre hierüber. Aber an und für sich ist klar, dass, wo der Vollzug der Taufe unmöglich ist oder mit gutem Grunde aufgeschoben wird, der Wille dazu für die rechtfertigende Gnade denselben Effekt hat. Diese Erörterungen entspringen nun bei Sotus nicht bloss der Reflexion des Dogmatikers, sondern einer geschichtlich gegebenen Veranlassung, — der Entdeckung Amerikas. Welch eine Menge theologischer Fragen drängte sich, hierdurch aktuell geworden, dem spanischen Dominikaner auf, dessen Orden in dem neu gewonnenen Länderbesitz seine Tätigkeit entfaltete! Psalm 19,5: „In jedes Land ist ausgegangen ihr Schall" hatte Augustin erst am Weltende, Chrysostomus dagegen bereits zu seiner Zeit als erfüllt angesehen. Folgt man der Meinung Augustins, so kann man sagen, dass eine Verkündigung des Evangeliums „ad illas usque partes, quae modo ab Hispanis repertae sunt, et ad antipodas" überhaupt noch nicht gelangt ist. Schliesst man sich Chrysostomus an, wie Sotus dies tut, so muss man doch zugeben, dass jene Nationen seit 3 bis 5 Jahrhunderten (!) nichts von dieser Verkündigung gehört haben. Darnach erscheint es probabel, für jene entlegensten Weltwinkel eine unüberwindliche Unkenntnis des ausgeprägten Glaubens an Christus anzunehmen. Die Frage ist also, ob auf jenen entlegensten Inseln auch in der Zeit des Evangeliums jemand ohne Verlangen nach der Taufe selig werden kann, indem er sich nur infolge des Naturgesetzes Gott zuwendet. Man könnte ja nun voraussetzen, dass ein solcher sogleich, da Gott seine Hilfe keinem, der ihm zustimmt, verweigert, in die Gnade aufgenommen würde; aber es ist doch nicht leicht glaublich, dass Gott ihn so plötzlich zur Anerkennung des christlichen Glaubens „sub hoc expresso titulo et nomine" ohne Mitwirkung eines Lehrers erleuchten wird. (Für die vorchristliche Zeit hatte Sotus dies allerdings angenommen.) So ist denn bei manchen die Meinung entstanden, dass einer, der von Christen sehr entfernt lebt, wenn er nur mit Gottes Hilfe tut, was an ihm liegt, die Gnade erlangen kann, geradeso wie unter dem Naturgesetz; dass Gott ihn aber nicht sterben lassen wird, bevor er nicht durch einen Menschen oder Engel im Glauben des Evangeliums unterrichtet worden

ist. Dem stimmt Sotus aber nicht zu; er spricht nämlich der Ansicht seines Kollegen Canus, dass einer ohne ausgeprägten Glauben zwar nicht die Glorie, aber doch die Gnade empfangen könne, die Überzeugungskraft ab. Act. 4,12 „non videtur tantum intelligi de adeptione gloriae, sed de consecutione gratiae, quae vere est salus nostra." Entweder ist die Unkenntnis des expliciten Glaubens überwindbar und also, wenn sie nicht überwunden wird, eine Schuld, — und dann kann man weder die Glorie noch die Gnade ohne diesen expliciten Glauben erhalten, — oder sie ist unüberwindlich und somit entschuldbar, — und dann kann man sowohl die Gnade als auch die Glorie ohne ausgeprägten Glauben erlangen. Wer also die Unkenntnis für unüberwindlich hält, muss Akt. 4,12 dahin verstehen, dass ohne einen gewissen verschwommenen Glauben an Christus, wie derselbe von der Weltschöpfung an immer notwendig war, niemand selig werden könne. Deutet er die Stelle aber vom ausgeprägten Glauben, so muss er dabei an solche denken, welche die Verkündigung dieses Glaubens gehört haben oder nicht haben hören wollen. Sotus selbst hält die Unkenntnis des ausgeprägten Glaubens für durchaus überwindbar. Haben die Insularen nichts davon gehört, so ist das zwar nicht ihre Schuld, aber diese besteht darin, dass sie das Naturgesetz nicht beobachtet haben, denn sonst hätte sie Gott mit dem Lichte des Glaubens erleuchtet. Freilich musste dann diese Erleuchtung vor Empfang der Gnade erfolgen, denn dieses Glaubens zu ermangeln, wäre Sünde. Damit widerspricht Sotus wiederum sich selbst, indem er vorher eine solche plötzliche Erleuchtung über den ausgeprägten christlichen Glauben als schwer glaublich bezeichnet hatte. Er ist auch über diesen Widerspruch nicht hinausgekommen, vielmehr will er über diese ganze Materie lieber die Meinungen anderer hören, als die seinige übereilen, cp. 12. Dass Sotus auch für die unter der christlichen Glaubensverkündigung Stehenden einen minder ausgeprägten Glauben für zulässig erklärt, ergab sich uns bereits daraus, dass er Hiob 1,14 und damit die Unterscheidung zwischen minores und primores als für alle Zeiten zurechtbestehend anerkannte.

Der Kardinal Stanislaus Hosius (1504—79), einer der Vorsitzenden auf dem Konzil zu Trient, wendet sich in seiner „Confutatio prolegomenon Brentii", ed. 1, Cöln 1560, S. 134 f., gegen die Behauptung dieses Reformators, dass, wer

Christus bekennen wolle, zuvor ihn und sein Evangelium kennen gelernt haben müsse. Zu einer exakten Kenntnis der ganzen Religionslehre, geschweige denn zu einem Urteil darüber sei durchaus nicht jeder aus dem gemeinen Haufen verpflichtet. Der Glaube der Einfältigen erhalte sich im Glauben der majores. Aus dem Volke, welches das Gesetz nicht kannte, Joh. 7,49, seien viele selig geworden, habe sich Christus sogar seine Jünger gewählt. Augustin, Irenäus und Hilarius werden als Zeugen aufgeführt, dass die Unwissenheit des gemeinen Haufens nicht nur verzeihlich, sondern auch besser als aufgeblasenes Wissen, ja sogar belohnenswert sei. Brenz dagegen wolle, dass alle die Seinigen Weise, Lehrer und Richter seien. Clemens Alexandrinus (Paed. l. II, c. 2) lehre aber, dass nicht jeder aus dem Volke alle Geheimnisse des Glaubens zu kennen brauche. Dies Zitat bahnt nun für Hosius den Weg, um gewisse Einschränkungen der eben so hoch gerühmten Unwissenheit eintreten zu lassen. Wenn einer aus dem Volke das Vaterunser, das Ave Maria, das Symbol, den Dekalog, und ausserdem etliches von den Sakramenten, besonders von Taufe, Beichte und Eucharistie, sowie von den Riten und Geboten der Kirche weiss, ist es genug. Augustin (contra ep. Manich. cp. 4) hat recht: „Turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit". Aber Hosius ist bereit, von diesen nicht unbeträchtlichen Forderungen nicht bloss ein Beträchtliches nachzulassen, sondern sogar ganz auf sie zu verzichten. „Wenn einer das eben Erwähnte auch nicht alles genau kennt, wenn er nur Jesum Christum weiss und glaubt, als den wegen unserer Sünden Dahingegebenen und wegen unserer Rechtfertigung Auferstandenen, dann hat er damit schon Christum bekannt", vgl. die eingangs erwähnte gegenteilige Forderung des Brenz. Als Zeugen für die Berechtigung dieser Mindestforderung werden Augustin und Gregor d. Gr. (zu Hiob 1,14) aufgeführt. Allein sie erscheint dem Kardinal doch zu gering. Es wird daher wieder zugelegt: „Der Unwissende wisse also nichts als Jesum, den Gekreuzigten, er glaube ausserdem die hl. katholische Kirche; alles, was von ihr überliefert wird, halte er für gewiss und unzweifelhaft". Nicht die Schrift, in welcher viele Fromme nicht sehr bewandert sind, sondern diesen einzigen Artikel von der Kirche soll man dem Satan in jedem Streite, besonders im Todeskampfe, entgegensetzen. Denn nichts ist gefährlicher, als mit ihm über die Schrift streiten

zu wollen, „quas melius ille callet ac dilucidius et verisimilius explicare novit", als irgend einer der Sterblichen, der nicht durch eine einzigartige Hilfe des hl. Geistes unterstützt ist, mag er auch noch so sehr in der Schrift bewandert sein, a. a. O., S. 280. Das ist allerdings das glänzendste Zeugnis, welches der schriftgemässen Theologie des Teufels — oder vielmehr Luthers ausgestellt werden konnte. Denn dass unter dem Teufel, dem keiner in dem Streite gewachsen ist, der Vertreter protestantischer Schriftauslegung zu verstehen ist, ist nicht etwa nur eine Konjektur Ritschls, f. i., S. 45, sondern Hosius selbst erklärt auf derselben Seite 280, dass der Teufel seine Mysterien durch Luther und dessen Schüler offenbart habe. Der dem Widersacher gespendete Ruhm ist aber zugleich das Eingeständnis der eigenen Schwäche, dass man nämlich mit der Schrift der evangelischen Lehre nicht siegreich zu begegnen vermag. Zum Belege dafür, dass der eine Artikel von der Kirche in jenem Streite die beste Deckung bietet, wird auch hier die Geschichte vom Köhler angeführt. Sie begegnet uns also hier zum vierten Male, und zwar fast im gleichen Wortlaut wie bei Pighius. Nur antwortet bei Hosius der Köhler auf die erste Frage nicht mit „jenen allgemeinen Artikeln von Gott", die er sich beim Kirchenbesuch eingeprägt hat, sondern er sagt das Glaubensbekenntnis auf. Das ist nun schon wieder eine grössere Leistung als der vorhin von dem Kardinal geforderte Glaube an Jesum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, während es doch in der Absicht jener Erzählung liegt, den Köhler als den Vertreter des allereinfältigsten Glaubens erscheinen zu lassen. Wir sehen demnach bei Hosius ein fortwährendes Schwanken in der Bestimmung des Mindestmasses für den Glauben; dass er aber eine Stellung zur Sache eingenommen habe, welche sich von der vulgären Schätzung der fides implicita ziemlich weit entfernt, Ritschl, f. i., S. 43, ist unrichtig. Nicht er erst hat die Geltung der fides implicita für einen Gelehrten, also einen der majores, wenigstens unter gewissen Umständen, aus der Geschichte vom Köhler herausgelesen, Ritschl, f. i., S. 45, sondern die Tendenz, zu zeigen, dass schliesslich auch für den Gelehrten, besonders in Todesgefahr, der Köhlerglaube die beste Verteidigung gegen die Angriffe des Versuchers ist, ist dieser Anekdote schon in ihrer ersten Relation bei Luther deutlich aufgeprägt. Es ist ganz selbstverständlich, dass Hosius nicht an einen

der armen Messpriester denkt, welche Innocenz IV. zur fides implicita ermächtigt hatte; einen solchen hätte der Kardinal in keinem Falle als einen homo doctus eingeführt. Bei Luther ist es ein Doktor, zu dem ein Mann wie Thomas von Aquino in Parallele gestellt wird, bei Erasmus ein Philosoph, bei Pighius ein hervorragender Theologieprofessor, der mit dem Köhler ins Gespräch kommt. Übrigens hatte Innocenz von dem armen Messpriester doch anderes gefordert, wie hier von dem Köhler als Mindestleistung berichtet und schliesslich auch als für den Gelehrten ausreichend erklärt wird. Jener sollte nämlich Gottes Dasein und Vergeltung zu glauben berechtigt sein und ausserdem noch ein wenig vom Altarsakrament, nämlich von der Transsubstantiation, wissen. Dass nicht erst im Gegensatze gegen die Reformation das „credere, quod credit ecclesia", in ein „credere, quod docet" oder „quod praecipit ecclesia", umgewandelt worden ist, also dieser Umschwung nicht erst bei Hosius deutlich erkennbar ist, Ritschl, f. i., S. 44, ergab der bisherige Verlauf unserer Untersuchung. Wenn endlich behauptet wird, dass Hosius in der Deutung des Zusammenhanges der fides implicita eine Veränderung vorgenommen habe, indem er diesen Glauben als G e h o r s a m gegen Christus und seine Kirche gedeutet habe, so ist klar, dass sobald die Kirche als eine, wenn auch unter der Schrift stehende Lehrautorität anerkannt wurde, auch die fides implicita nichts anderes sein konnte, wie Gehorsam gegen diese Kirche. Schon Tertullian aber hat erklärt, dass der Glaube Gehorsam gegen die von der Kirche und ihrem Episkopat als apostolisch verbürgte Glaubensregel ist. Innocenz IV. hat dann bezüglich der fides implicita ausdrücklich proklamiert, dass, wer glaube, was die Kirche glaubt, seine Meinung dem Glauben der Kirche unterordne. Und aus dem „fidem majoribus c o m mittere" des Hugo Viktorinus ist bei Nicolaus de Tudeschi ein „fidem fidei ecclesiae s u b mittere" geworden. Dass natürlich, als im Kampfe gegen die Reformation die Kirche als die selbständig neben, ja über der Schrift stehende Autorität geltend gemacht wurde, auch der Gehorsam gegen dieselbe eingeschärft wurde, haben wir — ohne dass dabei die fides implicita erwähnt wurde — schon bei Tetzel gesehen. Sachlich bringt also Hosius nichts Neues, wenn er sagt, dass man seinen Verstand unter den Gehorsam gegen Christus und seinen Leib, die Kirche, gefangen geben solle; denn wer sie glaube, sich ihr ganz überlasse,

sie höre, sie nächst Gott verehre, habe gerade in der Einfalt seines Glaubens den sichersten Schutz.

Claudius Espensäus (Claude d'Espences), Lehrer an der Sorbonne (1511—71), war einer Reformation im Sinne des Erasmus nicht abgeneigt. Auf dem Religionsgespräch zu Poissy 1561 hatte er sich mit dem Kardinal von Lothringen einer Formulierung der Abendmahlslehre angeschlossen, welche den Reformierten entgegenkam, aber von den Prälaten verworfen wurde. Espensäus suchte sich zu rechtfertigen. Der Kardinal aber, der zuerst gesagt hatte, dass er nie einen anderen Glauben gehabt habe, entschuldigte sich damit, dass die Doktoren in solchen Dingen heller sähen, und unterwarf sich dem Urteil derselben. Wenn auch nicht ausdrücklich, so hat doch durch die abgegebene Erklärung hier selbst einer der Höchstgestellten unter den majores die fides velata für sich als Deckung benützt. — Espensäus kommt in seinem Kommentar zum 2. Timotheusbriefe (1564) in einem Digressus (XVII) zu 2 Tim. 3,14: „de christianae infantiae et pueritiae educatione" freilich zu einem ganz anderen Urteil über die Zulässigkeit des eingewickelten Glaubens, wie der Kardinal. Er beklagt es, dass die „fundamenta christianismi" in lateinischer Sprache gelehrt werden. Leute, die nie Latein gelernt haben, bekennen ihren Glauben nur in dieser fremden Sprache. So kommt es, dass fast 100jährige Knaben (Jes. 65,20) heute noch den Göttern nicht weniger Vertrauen schenken, als Gott. Er selbst hat einen alten, edlen Ritter gekannt, der, über den Glauben an den hl. Geist befragt, offenherzig wie die zu Ephesus, Akt. 19,2, antwortete. Und dieser Mann irrte in seiner Einfalt, ohne jede böse Absicht, aber doch in wie gefährlicher Weise! Da soll man ja von den Scholastikern lernen! Thomas fordert von majores und minores expliciten Glauben an die prima credibilia, die Glaubensartikel, besonders an die Geheimnisse Christi, welche in der Kirche gepredigt und gefeiert werden, sowie an die Trinität. Es ist indessen Espensäus der Widerspruch in den Ausführungen des Lombarden aufgestossen, dass derselbe zuerst sagt, das Hebr. 11,6 angegebene, für die Väter vor Christus ausreichende Glaubensmass[1] genüge für die Zeit der Gnade nicht

1) Das ist nun nicht ganz richtig, denn der Lombarde hatte den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung wohl als für alle Zeiten unerlässlich, aber auch für die Einfältigen im Alten Bunde nicht als ausreichend bezeichnet,

mehr, es sei vielmehr alles, was im Symbol enthalten ist, zu glauben, — und dass er bald darauf die minus capaces für berechtigt erklärt, die Glaubensartikel nur implicite zu glauben. Der Satz: „Man muss alles glauben, was in den Symbolen enthalten ist", ist tatsächlich vom Lombarden sowohl im Sinne des expliciten, als auch im Sinne des impliciten Glaubens als Forderung aufgestellt worden. Espensäus dagegen will einen impliciten Glauben an die Glaubensartikel nicht anerkennen; Hiob 1,14 soll nur für die Glaubensgegenstände zweiter Ordnung gelten, für den ganzen Schriftinhalt, indessen unter der Bedingung, dass auch hier alles explicite zu glauben ist, sobald es für jemanden feststeht, dass es in der Glaubenslehre überliefert und enthalten ist. Ein Abfall der Glaubensoberen von der göttlichen Wahrheit beeinträchtigt hierbei den Glauben der Niedrigergestellten nicht, denn diese glauben nicht einer einzelnen Persönlichkeit, sondern der Kirche, die nicht irren kann. „Haec igitur simplicium fides velata et implicita valeat ac sufficiat in iis, quae fidei per accidens objecta vocantur". Es folgen wieder die üblichen Beispiele: wieviel Frauen, Söhne und Knechte Abraham, wieviel Brüder David, und wieviel Hunde Tobias hatte. In Bezug auf die subtilen Erwägungen, welche über die Schrift auftauchen, ist man zu mehr oder minder explicitem Glauben verpflichtet, wie es seinem Stande und Amte zukommt. Mit Thomas werden aber auch hier die Einfältigen von einem Examen über die Feinheiten des Glaubens entbunden, wenn nicht der Verdacht der Ketzerei besteht. Nur für die eigentlichen Glaubensobjekte, welche die Menschen gerecht und selig machen, wie z. B. Trinität und Inkarnation, ist von den Erwachsenen ein bestimmter, expliciter Glaube zu verlangen. Derselbe besteht aber, was die Trinität angeht, nach einer vorangehenden Äusserung für Espensäus, ebenso wie für Thomas, in dem Gebrauche der trinitarischen Formel Mt. 28,19 beim Gebet. So kommt Espensäus schliesslich zu dem Ergebnis, dass der heute bei den Katholiken sattsam bekannte (decantata) Glaube des Köhlers, welcher glaubt, was die Kirche glaubt, und umgekehrt, in dem Masse unzureichend ist, als selbst diejenigen, welche ihn den Laien, und besonders den mulierculae als nachahmenswertes Beispiel empfehlen, doch

---

diese vielmehr noch dazu verpflichtet, implicite zu glauben, was die majores explicite glaubten.

den Köhler das Symbolum und die allgemeinen Glaubensartikel über Gott hersagen lassen. Man beachte: Espensäus, der in diesen letzten Worten den Bericht des Hosius und des Pighius über die erste Antwort des Köhlers kombiniert hat, hält die „generales articulos de deo" (Pighius) nicht für identisch mit den Artikeln des Symbols. Es ist dies eine Bestätigung der von uns gegebenen Interpretation. So verständig vieles in den Ausführungen des Espensäus ist, — dass er nur eine Erasmische Reformation wollte, hat auch ihn nicht über den Bannkreis der fides implicita hinausgelangen lassen.

Sein Verlangen nach einem einzigen, gereinigten katholischen Katechismus dürfte wohl der zwei Jahre später erschienene Catechismus romanus (1566) erfüllt haben. Es ist unerfindlich, warum Ritschl diese Urkunde des römischen Katholizismus unbeachtet gelassen hat. Mochten die Dekrete und Kanones des Tridentinums die Frage der fides implicita mit Stillschweigen übergehen, der Katechismus ist nicht daran vorbeigekommen, wenn er auch, seinem Zwecke entsprechend, das Lob des expliciten Glaubens singt. Das Proömium, qu. 11, fordert zwar nur im allgemeinen, dass die Pfarrer bei ihrer Unterweisung auf Alter, Geistesanlage, Charakter und Lebensstellung ihrer Zuhörer Rücksicht nehmen sollen. Aber indem zugleich die 4 Kapitel genannt werden, auf welche der Katechismus angelegt ist, wird bemerkt, dass eben unter diesen Kapiteln die Vorfahren alle die vielen und mannigfaltigen göttlichen Überlieferungen, die man nur schwer erfassen und im Gedächtnis behalten kann, zusammengefasst haben: Apostolikum (Gegenstände des Glaubens), Sakramente (Mittel zur Erlangung der Gnade), Dekalog (Gesetze der Liebe), Vaterunser (Gegenstände des Wünschens, der Hoffnung). Die Kenntnis dieser 4 Hauptstücke ist zur Seligkeit notwendig. Ihre Explikation wird den Pfarrern wiederholt zur Pflicht gemacht, p. 1, c. 11, q. 1; p. 2, c. 6, q. 1. Der Glaube ist die Erkenntnis des supranaturalen Zieles des Menschen, die Zustimmung zu allem, was göttliche Überlieferung ist, das Fürwahrhalten alles dessen, was die Autorität der Kirche als von Gott überliefert approbiert hat, p. 1, c. 1, q. 1. Man übersehe nicht die Abstufung dieser 3 Definitionen gegeneinander! Nun aber wird den Gläubigen vieles vorgelegt, „quorum singulatim vel universe certam et firmam fidem habere oportet —, hier ist also die Berechtigung zur fides implicita mit

aller wünschenswerten Deutlichkeit auch vom Katechismus anerkannt. Die Termini explicite und implicite sind wohl mit Absicht vermieden. Freilich das Fundament und zugleich die Summe der Wahrheit, die Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens und von der Unterscheidung der 3 Personen, sowie von deren Tätigkeiten — wie sie im Apostolikum kurz zusammengefasst ist — muss von allen notwendig geglaubt werden, p. 1, c. 1, q. 4. Die Aufgabe, das Geheimnis der Trinität zu explicieren, wird dem Pfarrer auch scheinbar nicht leicht gemacht. Ausführlich werden die dogmatischen Definitionen angeführt, denn es gilt, den Geist zu den höheren Geheimnissen zu erheben und irrigen Meinungen bei den Gläubigen vorzubeugen. Indessen die Materie ist so überaus schwierig. Der Pfarrer soll also nur lehren, dass man die Worte „Wesen" und „Person" in frommer Erinnerung behalten müsse. Die Gläubigen sollen wissen, dass die Einheit im Wesen, die Unterscheidung in den Personen bestehe: „sed haec subtilius exquirere nihil oportet". Es darf als genügend erscheinen, wenn man Matth. 28,19 und 1 Joh. 5,7 im Glauben für gewiss hält. Wer dies glaubt, soll freilich darum beten, dass er einst würdig sein möge zu schauen, welches die so grosse Fruchtbarkeit Gottes des Vaters sei, dass er, sich selbst anschauend und erkennend, den ihm gleichen Sohn zeugt, und auf welche Weise die gleiche Liebe dieser beiden, der hl. Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht, Erzeuger und Erzeugten ewig und unauflöslich miteinander verknüpft. Allein das ist nach dem Vorhergesagten nichts anderes, wie eine fromme Phrase. Der Glaube an die Erlösung ist für alle Zeiten heilsnotwendig, nachdem Gen. 3,15 die Hoffnung auf eine solche angezeigt worden war. Die Gestalt des Erlösers trat immer deutlicher hervor. Die Propheten aber haben dann Geburt, Wunder, Lehre, Charakter, Lebensweise, Tod, Auferstehung und alle anderen Mysterien des Sohnes Gottes dem Volke so deutlich vorausverkündet, als ob das alles damals schon gegenwärtig gewesen wäre. Prophetische und apostolische Verkündigung, der Glaube der Erzväter und der unsrige unterscheiden sich in nichts wie im Tempus, dort Futurum, hier Perfektum, p. 1, c. 3, q. 4. Im Sinne des Katechismus kann demnach von einer fortschreitenden Explikation des Glaubensinhaltes nicht die Rede sein. Von der Kirche haben die Propheten sogar noch deutlicher als von Christus gesprochen, weil sie voraussahen, dass hier-

über noch weit mehr Irrtümer entstehen würden, p. 1, c. 10, q. 1. Mit Thomas übereinstimmend wird erklärt, dass wir die Kirche, nicht an die Kirche glauben, wie an die Personen der Trinität, denn die Kirche ist etwas Geschaffenes. Trotz der Sichtbarkeit dieser Vereinigung von Menschen ist der Glaubensartikel nicht überflüssig, da die in der Kirche enthaltenen Geheimnisse nur der durch den Glauben erleuchtete, nicht der von Vernunftgründen überzeugte Verstand einzusehen vermag, p. 1, c. 10, q. 18. Die distinkte Kenntnis des Artikels vom hl. Geiste ist schon nach Akt. 19,2 zur Seligkeit aufs höchste notwendig. Zu seiner Explikation wird sogar die Fülle der subtilen Definitionen des Trinitätsdogmas wieder zur Verwendung gebracht, p.1, c. 9, q. 1. Ebenso wird die genaueste Auseinandersetzung alles dessen gefordert, was die Majestät der Eucharistie ins rechte Licht stellen kann, p. 2, c. 4, q. 25. Aber auch diese Aufgabe ist so überaus schwierig, dass die Pastoren nur den in der religiösen Erkenntnis weiter Vorgeschrittenen mit der Art der Wandlung bekannt machen sollen; die Schwächeren würden durch die Grösse des Gegenstandes erdrückt werden. Sie sollen nach dem Wie? nicht fragen, denn es ist unfasslich, und der später vom Vatikanischen Konzil für solche Fälle zur Verdeutlichung empfohlene Weg der Analogie vermittelt nach der Ansicht des Katechismus keine tiefere Erkenntnis. Werden dennoch Explikationen über die subtileren Fragen des Transsubstantiationsdogmas gefordert, so soll man allemal zuerst vorausschicken, dass bei Gott kein Ding unmöglich sei, p. 2, c. 4, q. 39. 41. 43. Den Gläubigen ziemt nichts mehr, als unter Unterlassung solcher Fragen die Majestät des Sakraments zu verehren, p. 2, c. 4, q. 44. Und wenn nun noch hinzugefügt wird, dass Explikationen hierüber nur unter grosser Vorsicht, nach der Fassungskraft der Hörer und nach zeitlicher Notwendigkeit zu geben sind, so ist auch hiermit das Anrecht der Gläubigen auf die fides implicita anerkannt.

Der Schüler des Dominicus Sotus, der dem Jesuitenorden beigetretene Johannes Maldonatus (1534—83) soll, wie Andreas de Vega (Comm. in aliquot conc. Trid. capita, l. 6, c. 20) und Bartholomäus de Medina („de recta in deum fide") — der Schriften der beiden letzteren habe ich nicht habhaft werden können — nach dem Berichte des Franz Suarez die fides implicita gleich seinem Lehrer nicht bloss für die Rechtferti-

gung, sondern auch für die ewige Seligkeit als ausreichend bezeichnet haben. Aber an der von Suarez angeführten Stelle (Comm. in IV evangelistas, ed. Raich, Mainz 1874, 2 Bände, zu Joh. 5,6) hat Maldonatus den von Sotus gemachten Unterschied zwischen einer zwiefachen salus nicht hervortreten lassen. Er sagt nur ganz allgemein: „Der Kranke am Teiche Bethesda hatte den Willen, gesund zu werden, aber er hatte keinen Glauben; und weil er keinen haben konnte, darum fordert ihn auch Christus nicht. Daher scheint die Meinung hier unterstützt zu werden, dass die fides implicita bei denjenigen genügt, welche ohne eigene Schuld das Evangelium nicht kennen, wenn sie nur tun, was an ihnen liegt, und von Herzen wünschen, selig zu werden. Jener Gichtbrüchige besass nur einen gewissen impliciten Glauben an Christus, denn er wusste nicht, wer dieser war." Bestimmt geht aus dieser Erzählung nur hervor, dass bei der Rechtfertigung eines Erwachsenen nicht nur die Gnade, sondern auch der freie Wille irgendwie tätig sein muss. Die erbitterte Polemik gegen die Rechtfertigungslehre der Reformatoren veranlasst aber Maldonatus, noch besonders für die fides implicita einzutreten. Zu Matth. 9,2 fragt er, welchen Glauben denn Jesus an den Trägern des Gichtbrüchigen gesehen habe? Doch nur den Wunderglauben, nicht den rechtfertigenden, da Jesus ja von der Heilsbedeutung seines Todes noch nichts gesagt, sie also auch noch nichts davon gehört hatten.[1] Die Gegner können nicht einmal erwidern, dass jene Leute dies implicite geglaubt haben, denn bei ihnen gibt es keinen impliciten und, wie Maldonatus liebenswürdig hinzufügt, auch keinen expliciten Glauben, und „uns verlachen diese scharfsinnigen Menschen, dass wir einen impliciten Glauben erdichten".

Der Dominikaner Michael Bannez, Professor in Salamanca, ein Schüler des Melchior Canus (1528—1604), hat sich in seinem Kommentar zur „Secunda secundae" des Thomas zu q. 2, a. 8 ausführlichst mit der Lehre von der fides implicita beschäftigt, nicht ohne neue Gedanken geltend zu machen und neue Distinktionen einzuführen. Der explicite Glaube bezieht sich ausdrücklich auf einen einzelnen bestimmten Gegenstand, der implicite Glaube bezieht sich nicht unmittelbar auf

1) Diese Behauptung steht im schärfsten Gegensatze zu der Behauptung des Römischen Katechismus, dass der Glaube an Christus schon im Alten Bunde bis ins Einzelne hinein expliciert gewesen sei.

einen solchen, sondern auf einen andern, in welchem jener, gleichsam wie in seiner Ursache oder in seiner Gattung, enthalten ist. Daraus ergibt sich, wie schon für Biel, dass derselbe Glaube nach der einen Beziehung expliciter, nach der anderen impliciter Glaube sein kann. So ist der Glaube an den deus justificator an und für sich expliciter, in Beziehung auf Christus impliciter Glaube. Man kann somit auch den expliciten Glauben in einen genau bestimmten (distinkten) und in einen unbestimmten (confusen) einteilen. Expliciter Glaube an den Erlöser ist bei den Vorchristlichen wie bei den Katholiken vorhanden, aber jene glaubten doch nur unbestimmt, da sie zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi nicht unterschieden. Ebenso hat ein Landmann, der ausdrücklich die 3 Personen in dem einen Wesen bekennt, keinen distinkten Glauben an die Trinität, wie der Theologe, der da weiss, dass der Vater von keinem andern, der Sohn aber von ihm durch den Intellekt, und der hl. Geist durch den Willen ausgeht. Die natürliche Gotteserkenntnis ist zu keiner Zeit impliciter Glaube an ein Mysterium gewesen. Mit diesem unzweifelhaft klärend wirkenden Satze wendet sich Bannez nicht nur gegen heidnische Philosophen, die Manichäer und Abälard, sondern auch gegen Sotus in seiner ersten Ausgabe der Schrift „de natura et gratia" und gegen Vega. Die natürliche Erkenntnis ist eine andere und niedere, als die supranaturale Erkenntnis des Glaubens, deshalb kann diese in jener ebensowenig enthalten sein, wie der Mensch im Samen einer Pflanze. Dass ein Objekt der natürlichen Erkenntnis ein anderes implicite enthält, kann nur durch das Licht der natürlichen Erkenntnis, dass ein Glaubensobjekt ein anderes implicite einschliesst, nur durch das Licht des Glaubens erkannt werden. Freilich an und für sich könnte in dem Prinzipalsatze vom Dasein Gottes alles enthalten sein, was man auf irgend welche Weise von Gott erkennen kann; aber sobald man das Dasein Gottes als einen Gegenstand natürlicher Erkenntnis ins Auge fasst, enthält jener Satz implicite nur das, was durch natürliche Forschung von Gott erkennbar wird. Dass ein Heide ebensogut wie ein gläubiger Bauer alles, was in der Schrift steht, implicite glaube, weil auch jener dazu bereit sein könne, alles zu glauben, was die Kirche ihm vorschreibt, wird also damit bestritten, dass der Bauer eben durch das Licht des Glaubens jene Bereitschaft besitze; indessen wird doch eine

entfernte Möglichkeit auch für den Heiden zugestanden. Damit ist natürlich das eben aufgestellte Prinzip wieder durchbrochen. — Indem Bannez weiter feststellt, was unter jedem der 3 Gesetze zu glauben ist, führt er in seinen Erörterungen stillschweigend eine zweifache Notwendigkeit für die Forderung des expliciten Glaubens ein: die „necessitas medii" und die „necessitas praecepti". Es kann nämlich etwas geglaubt werden müssen, weil es zur Erlangung der salus notwendig ist, oder nur weil das Gebot besteht, dass es geglaubt werden muss. Die erstgenannte Notwendigkeit ist eine absolute, die zweite eine relative. Die Absicht, welche der Einführung dieser Unterscheidung zugrunde liegt, ist leicht erkennbar. Trotz alles Sichversteifens auf das gute Recht der fides implicita war der energische Protest der Reformatoren gegen diese Art des Glaubens nicht wirkungslos geblieben. Wie wir besonders bei Hosius und am Römischen Katechismus sahen, wurde das Konto der fides explicita wieder stärker belastet. Wagt man es jetzt nicht mehr, die schrankenlose Geltung des eingewickelten Glaubens zu verteidigen, so versucht man es doch, sich auf andere Weise zu helfen, indem man in die Forderungen der fides explicita eine Bresche legt und zwischen Notwendigkeit des Mittels und des Gebotes unterscheidet. Damit wird die ganze Frage, die, wie Ritschl, f. i., S. 47 richtig bemerkt, von Anfang an in kasuistischer Form gegeben war, noch tiefer in die Wirren der Kasuistik hineingezogen.

Unter dem Naturgesetz war es nach Bannez necessitate medii notwendig, an Gott als den Urheber der Gnade und der Vergeltung explicite zu glauben. Nur in diesem übernatürlichen Glauben, welcher die Intention des Willens auf das übernatürliche Ziel des Menschen hinleitet, war der implicite Glaube an Christus gegeben, der die Rechtfertigung bewirkt. So liegt, wie geschmackvoll erläutert wird, in der expliciten Kenntnis von dem Kunstwerke eines Malers implicite die Kenntnis des Pinsels, der das ausführende Werkzeug war. Dieser implicite Glaube an den einen Mittler war sogar notwendig, für Adam vor dem Falle indessen vielleicht nur necessitate praecepti; denn die dem Stammvater geschenkte Gnade stammte nicht aus dem Verdienste Christi. Hat man sogar für alle Zeit auch den impliciten Glauben an den Gesamtinhalt der Schrift gefordert, weil ja alles, was expliciter Glaube an Gott ist, implicite im Glauben an Christus enthalten sei, und der Gläubige dazu bereit sein müsse,

alles zu glauben, — so erklärt Bannez, dass es ihm keine Schwierigkeit mache, dies zuzugestehen (man bedenke: impliciter Glaube an den Gesamtinhalt der Schrift unter dem Naturgesetz!). Allein es bestehe doch ein Unterschied: Christus sei Glaubensobjekt, sofern er das Mittel zur Seligkeit, unser Ziel und Vorbild sei, dem wir durch Rechtfertigung und ewige Seligkeit gleichgestaltet werden sollen; das sei die Schrift nicht, obwohl sie sonst nützlich sei. Etliche aber haben auch unter dem Naturgesetz expliciten Glauben an den Mittler gehabt, — wie jetzt hervorgehoben wird, auch Adam, sogar vor dem Fall; denn er hatte schon erkannt, dass Christus die wirksame Ursache sein werde, um die Menschen zum ewigen Leben zu führen. Aber bestand dann dieser explicite Glaube für ihn wirklich nur necessitate praecepti? Bannez gibt hierauf keine Antwort. Im allgemeinen freilich war unter dem Natur- wie unter dem geschriebenen Gesetz ein expliciter Glaube an Christus necessitate medii zur Rechtfertigung nicht notwendig. Damit stünde Bannez auf dem von seinem Lehrer Canus vertretenen Standpunkte. Indessen konstatiert er zugleich, dass necessitate praecepti ein solcher expliciter Glaube für das gläubige Volk besonders unter dem geschriebenen Gesetze notwendig war, jedoch nur ein expliciter Glaube zweiter Ordnung, d. h. der — wie vorhin angegeben — zwar expliciert, aber doch zugleich noch konfus (unbestimmt) war, weil man wohl an Christum als den Wiederhersteller des Menschengeschlechts glaubte, aber ohne eine Kenntnis von der Würde seiner Person oder der besonderen Art seines Erlösungswerkes zu haben. Freilich konnte das Gebot des expliciten Glaubens zuweilen aus absoluter Unkenntnis unerfüllt bleiben, und daher konnten die Menschen tatsächlich ohne expliciten Glauben an Christus gerechtfertigt werden. Diesem Satze zuliebe werden Aussprüche Augustins, welche für alle Zeiten den Glauben an Christi Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft fordern, entweder als Hyperbolien in der Bekämpfung der Pelagianer, oder von der salus perfecta gedeutet. Denn dass niemand ins ewige Leben ohne ausgeprägten Glauben an Christus eingehen kann, bleibt wahr. Auch die Väter im Limbus besassen ihn, ehe Christus zu ihnen hinabstieg, denn der Täufer und Lazarus, sowie andere Gerechte, hatten ja zuvor dort gepredigt. Dass aber das Gebot expliciten Glaubens ausserdem für jene Zeit bestand, beweisen die damals vorhandenen, von den majores verwalteten und

dem Volke mitgeteilten Sakramente, die ausdrücklich zur Verbreitung im Volke bestimmten messianischen Weissagungen, sowie die Tatsache, dass die Väter des geschriebenen Gesetzes dem Gesetze der Gnade näher standen, als die unter dem Naturgesetze, also auch einen mehr expliciten Glauben besitzen mussten. Als Christus erschien, sagten daher nicht nur die majores unter den Juden, sondern auch die Volksmenge: „Das ist der Prophet, der in die Welt kommen soll, der verheissene Messias".

Bezüglich der Notwendigkeit des expliciten Glaubens für die Gegenwart zählt Bannez 4 Ansichten auf, 2 extreme und 2 mittlere. 1. Sowohl zur Rechtfertigung wie zur Seligkeit ist nur der Glaube an das Ganze, was die Kirche glaubt, aber nicht der explicite Glaube an irgend einen Artikel notwendig. 2. Sowohl zur Rechtfertigung wie zur Seligkeit ist der explicite Glaube an Christus notwendig. 3. Expliciter Glaube an Christus ist nur necessitate praecepti für die oben erwähnten 4 Artikel (Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkunft) erforderlich. Allein die Unkenntnis aller Artikel kann unüberwindlich sein. Daher kann man ohne expliciten Glauben gerechtfertigt und selig werden. 4. Expliciter Glaube an Christus ist necessitate medii für das ewige Leben, aber nicht für die Rechtfertigung notwendig (Canus). — Die erste Ansicht ist in der von Raimundus Lullus aufgestellten These (vgl. S. 170) vom Papste als Glaubensirrtum verdammt. Bannez bemerkt, dass mit diesem verwerfenden Urteil die Theologen und Heiligen übereinstimmen. Man sieht, die unbeschränkte Geltung des eingewickelten Glaubens wird preisgegeben. Dass dabei nach zwei Jahrhunderten wieder auf die Entscheidung Gregors XI. zurückgegriffen wird, zeigt, dass dieselbe nicht vergessen worden ist, sondern fortgewirkt hat (gegen Ritschl, f. i., S. 34). Bannez selbst stellt jenen 4 Ansichten eine fünfte entgegen: dass man nämlich nach göttlichem und kirchlichem Gebot zum expliciten Glauben an alle im Apostolikum enthaltenen Artikel verpflichtet sei. Auch das Athanasianum fordere ein explicites Wissen: „ut credamus et confiteamur". Das sei nun freilich nicht so zu verstehen, als ob allen Gläubigen geboten sei, alle Glaubensartikel so explicite zu glauben, wie die des Athanasianums. Aber eine gewisse Explikation sei eben doch nötig. Wie diese gemeint ist, wird nun an den 14 Artikeln erläutert. Die vier ersten der ersten Gruppe beziehen sich auf die Trinität. Die

Einheit des göttlichen Wesens und die Dreizahl der Personen ist explicite zu glauben. Der 5. Artikel (creator) fordert den Glauben an die Schöpfung der Welt durch Gott. Dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe, ist zwar katholischer Glaube, aber nicht so gewiss, als dass der Artikel mit dieser Explikation von allen geglaubt werden müsste. Der Glaube an den Erlöser, d. h. Rechtfertiger, war zu allen Zeiten notwendig. Aus diesem 6. Artikel folgt, dass man explicite auch die Kirche glauben muss, die Versammlung der Gläubigen unter dem römischen Pontifex, auf deren Autorität der explicite Glaube an die anderen Artikel zurückgeführt wird, und durch welche uns Gott auch die Sakramente spendet. Daher sind auch die 3 Sakramente: Taufe, Eucharistie und Busse explicite zu glauben, die übrigen nur dann, wenn man sie empfangen will. Ebenso wird aus Artikel 6 die Vorschrift abgeleitet, die 10 Gebote zu wissen. Aber es ist weder bei diesen noch bei den Artikeln notwendig, dass sie jeder gedächtnismässig aufzähle, zumal wenn er ein schlechtes Gedächtnis hat. Hat er, soviel an ihm liegt, getan, um sie sich einzuprägen, so genügt es, dass er sie glaubt, wenn sie ihm von den Dienern der Kirche vorgelegt werden, und dass er auf Befragen zu antworten wisse, ob Gott dreieinig, der Sohn Gottes Mensch, oder Diebstahl Sünde sei. Endlich schliesst sich hieran noch die Folgerung, dass jeder Gläubige wissen muss, dass wir zu Gott beten sollen. Vom Vaterunser findet sich hierbei kein Wort. Die Substanz des 7. Artikels ist der Glaube an die Verherrlichung des Leibes und der Seele durch Gott. Es ist also explicite zu glauben die Auferstehung des Fleisches, das ewige Leben, die Verdammung der Gottlosen und, als Folgerung hieraus, die Unsterblichkeit der Seele. Bei dem 1. und 2. Artikel der 2. Gruppe ist explicite zu glauben, dass nur der Sohn Gottes Mensch geworden und aus der Jungfrau geboren ist, hiermit aber auch die ewige Jungfrauschaft der Maria; bei dem 3., dass Christus als wahrer Mensch wahrhaftig gestorben ist durch Trennung der Seele vom Körper; bei dem 4., dass die Seele sich wieder mit dem Körper vereinigt hat und Christus als wahrer Mensch in verklärtem, unsterblichem Fleische wieder auferstanden ist; bei dem 5., dass die Seele Christi, mit der Gottheit vereint, wie sie es vorher war, in die Unterwelt ging, wo die Väter seine Ankunft erwarteten; bei dem 6., dass Christus seinem Körper nach gen Himmel aufgestiegen und der seligste unter allen

Kreaturen ist, metaphorisch ausgedrückt: dass er zur Rechten sitzt, aber nicht körperlich; denn darin besteht die Vollkommenheit seines verklärten Leibes, dass „situs ejus sit status"; beim 7., dass er sichtbar wiederkommen wird in verklärtem Fleische, um alle Menschen zu richten und jedem zu vergelten nach seinen Werken, Gutes oder Böses. — Wohlgemerkt besteht aber die Verpflichtung zu einem derartig expliciten Glauben nur necessitate praecepti, und sie gilt auch nicht für alle Artikel in gleichem Grade. Den weniger gebildeten und ungläubigen Völkern predigten die Apostel nur das, was jene sub praecepto glauben mussten, um gerechtfertigt zu werden, ausdrücklich aber: Tod, Auferstehung und Wiederkunft Jesu, als die Stützpunkte des Glaubens. Dabei erachtet es Bannez für probabler, auch für den Deszensus expliciten Glauben zu fordern, da ja Christus hierdurch als Erlöser des gesamten Menschengeschlechts erkannt werde, und fordert im Anschlusse hieran von allen den expliciten Glauben für die Artikel von der Menschheit, im nächsten Satze aber sogar wieder für alle 14 Artikel. Dies letztere verlange auch der Römische Katechismus, der besonders für die Taufe die Kenntnis und gedächtnismässige Wiedergabe des Symbols zur Bedingung mache. Und wenn viele Synodalkonstitutionen die Zulassung zur Ehe von der Kenntnis der christlichen Lehre abhängig machen, so sei mit dieser Verpflichtung auch des untersten Standes (der Verehelichten) die allgemeine Verpflichtung, die Glaubensartikel zu wissen, ausgesprochen. Dabei ist aber wieder vorbehalten, dass jeder nur, soviel er vermag, zum Erlernen und wörtlichen Behalten dieser Artikel verbunden sein soll. Nicht allein unter Barbaren, sondern auch unter Christen könne es eine unüberwindliche Unkenntnis der Glaubensartikel geben. Es könne einer die Kirche besuchen, ohne von seinem Pfarrer, oder auch ohne zu Hause von seinen Eltern belehrt zu werden; allerdings sei eine solche unüberwindliche Unkenntnis besonders in Bezug auf die Artikel von Geburt, Tod, Auferstehung, Gericht und Altarsakrament selten oder kaum anzunehmen; denn selbst die Bäurischsten beteten doch jenes Sakrament häufig an und müssten daher explicite wissen, was sie anbeteten. Die christliche Lehre werde doch überall wenigstens soweit ausreichend verkündet, dass die Bauern dazu angehalten würden, die majores über das zu befragen, was sie glauben müssten. Es sei dem Menschen angeboren, an die majores

Fragen über die Religion zu stellen. Unkenntnis sei also unentschuldbar, weil sie nichts anderes wie Nachlässigkeit im Nachfragen sei. Übrigens seien Pfarrer und Prediger nicht verpflichtet, die einzelnen Gläubigen in den Anfangsgründen des Glaubens besonders zu unterrichten, es genüge die allgemeine Auslegung der im Laufe des Jahres festlich begangenen Glaubensgeheimnisse. Sie mögen Vorkehrungen treffen, dass einer aus dem Volke oder der Küster jenen Unterricht bei den Kindern übernehme, oder die Eltern dazu ermahnen. Für den Pfarrer sei die Prüfung der einzelnen zu zeitraubend und fast unmöglich. Dagegen sollen die Beichtväter die Pönitenten nach den Glaubensartikeln fragen, wenn die Kenntnis derselben probablerweise nicht vorausgesetzt werden kann. Stellt sich die Unwissenheit der Pönitenten heraus, so sollen sie explicite belehrt werden; jedenfalls ist ihre Beichte nicht zu hören, besonders wenn sie sich über die ex praecepto notwendigen Glaubensgegenstände, z. B. über die Trinität, in Unkenntnis befinden. Im direkten Gegensatze zu seinen früheren Ausführungen erklärt Bannez hier, dass ein gedächtnismässiges Aufsagen der Glaubensartikel zur fides explicita nicht ausreiche, es sei vielmehr ein gewisses Verständnis derselben erforderlich, so zwar, dass der Gefragte über das von ihm Gelernte ausser der Reihe richtig antworten muss. Daher genügt es nicht, das Credo lateinisch zu wissen, wenn man diese Sprache nicht versteht. — Für Pfarrer, Beichtväter, Prediger und Doktoren wird natürlich auch von Bannez ein mehr expliciter Glaube als Forderung aufgestellt. Sie sollen alles, was sich auf die Artikel bezieht, so explicite wissen, dass sie andere unterrichten und korrigieren können. Die Bischöfe müssen die Subtilitäten und grösseren Geheimnisse des Glaubens so ausreichend kennen, dass sie Widersprechende zu widerlegen vermögen. Daher ist auch ein Kanonist ohne theologische Kenntnisse zum Bischofsamt nicht geeignet. — Endlich bleibt noch die im Vorhergehenden schon wiederholt gestreifte Frage zu erledigen, ob expliciter und impliciter Glaube in demselben Masse, wie er necessitate praecepti gefordert war, auch necessitate medii für die Gegenwart zum Heile genüge. Indem Bannez den hierüber in der thomistischen Schule bestehenden Dissensus konstatiert, fasst er seine eigene Ansicht in folgenden Schlusssätzen zusammen: 1. Zur salus prima, der Rechtfertigung, ist der explicite Glaube an Christus auch jetzt keineswegs absolut notwendig, wie dies

im Anschlusse an Canus bereits für die vorchristliche Periode festgestellt worden war. Das traditionelle Beispiel des Cornelius wird von Bannez mit einer gewissen Reserve angeführt. Der Einwurf, dass Cornelius noch nicht gerechtfertigt war, bevor Petrus zu ihm kam, wird zwar mit Akt. 10,35 widerlegt. Aber dem andern Einwurfe, dass man den Cornelius garnicht als Beispiel für die Gegenwart aufstellen dürfe, weil jetzt das Evangelium genügend verkündet sei, vermag Bannez nicht wirksam zu begegnen, er muss sogar zugestehen, dass dasselbe im Bereiche des Cornelius schon damals ausreichend verkündet war. Dagegen wird festgehalten, dass ein unter Barbaren aufgewachsener Mensch auch ohne expliciten Glauben an Christus von der Erbsünde gerechtfertigt werden kann. „Ergo sufficit fides implicita Chi, quae continetur in explicita fide Dei justificatoris et remuneratoris". 2. Nachdem das Evangelium genügend verkündigt ist, ist zur salus aeterna expliciter Glaube an Christus necessitate medii erforderlich. Beweis hierfür sind die Apostel, Märtyrer und Bekenner. Und wenn auch den heiligsten Vätern im Limbus durch Simeon, Hanna und den Täufer der explicite Glaube gepredigt werden, ja wenn Christus ihnen denselben erst eingiessen musste, so ist es doch das Wahrscheinlichste, dass kein Erwachsener ohne denselben in das Himmelreich eingehen kann, während freilich für die kleinen Kinder die Taufe ausreicht. 3. Der explicite Glaube, welcher zum ewigen Leben notwendig ist, ist der an Christi Tod und Auferstehung, durch welche beiden unsere Erlösung vollendet wird. Beide Glaubenssätze hatte Bannez schon als die hauptsächlichsten, welche necessitate praecepti zu glauben sind, angeführt. Man ist aber geradezu überrascht, ein wie geringes Mass expliciten Glaubens schliesslich als absolut notwendig zur Erreichung der Seligkeit gefordert wird. Und dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn Bannez sofort erklärt, die Behauptung des Sotus, dass auch jetzt einer ohne expliciten Glauben an Christus das ewige Leben erlangen könne, dass also auch hierzu dasselbe Quantum wie zur Rechtfertigung ausreiche, sei keineswegs ketzerisch, verwegen oder ärgernis-erregend. Darnach würde also der Glaube an den Rechtfertiger und Vergelter unter Umständen auch für die Seligkeit genügen. Bannez selbst hält es zwar für probabler, den Fall nicht anzunehmen, dass ein Gerechtfertigter mit der fides implicita sterbe, bevor er auch die explicita besitze. Das erfordere eben die

Ehre Christi, dass er jedes seiner Glieder durch den expliciten Glauben zur herrlichen Endvollendung disponiere. Und das sei ebenso Sache der göttlichen Vorsehung, wie dass ein Prädestinierter nicht in einer Todsünde sterbe. Es sei dies keineswegs ein Wunder, sondern falle unter die allgemeine Gnadenordnung, obgleich die Rechtfertigung eines Menschen durch impliciten Glauben allerdings für die Jetztzeit aus dieser Ordnung herausfalle. Bannez ist sich hierbei des Gegensatzes seiner laxeren Anschauung zu Canus wohl bewusst, meint aber, dass alle Gegenargumente des letzteren durch die Unterscheidung zwischen explicitem und implicitem Glauben, erster und letzter salus sich widerlegen lassen. Das von Ritschl unter Berufung auf Suarez gefällte Urteil, dass Canus und Bannez dieselbe Meinung vertreten, f. i., S. 49, bedarf also der Richtigstellung. Freilich zeigt sich gerade bei Bannez eine Unsicherheit in der Bestimmung des Glaubensmasses, die ein einheitliches Urteil über seinen Standpunkt zur Unmöglichkeit macht. Fortwährend schwankt das Zünglein an der Wage, deren Wagschalen der implicite und explicite Glaube sind. Unaufhörlich werden in die zweite Wagschale bald schwerere, bald leichtere Gewichte hineingeworfen und wieder herausgenommen. Je leichter die Anforderungen, die an den necessitate medii notwendigen Glauben gestellt werden, desto leichter fallen auch die necessitate praecepti erhobenen Glaubensforderungen ins Gewicht, und desto gewichtiger wird der implicite Glaube.

Als zweiter Theologe aus dem Jesuitenorden (nächst Maldonatus) kommt für uns der Ingolstadter Professor Gregor von Valentia (1551—1603) mit seinem Kommentar zur „Secunda secundae" des Thomas (Commentariorum theologicorum tom. III, Ingolstadt 1595) in Betracht. Der Glaubensakt, der einen impliciten Assens enthält, kann entweder ein Akt des Intellekts sein, mit welchem man eine allgemeinere Glaubenswahrheit glaubt, indem man gleichzeitig bereit ist, eine speziellere Glaubenswahrheit zu glauben, die in jener gleichsam potentiell enthalten ist oder zu ihr irgendwie in Beziehung steht, — oder ein Akt des Willens, mit welchem man bereit ist, das zu glauben, was andere, Weisere, in der Kirche explicite glauben. Auch Valentia unterscheidet ferner zwischen einer Glaubensnotwendigkeit necessitate medii und necessitate praecepti. Die erstere ist zum Heile absolut erforderlich, sodass auch unüberwindliche Unwissenheit keine Entschuldigung ist; die zweite tritt

nur da ein, wo Fähigkeit und Gelegenheit vorhanden sind. Fehlen diese, so ist das kein Hinderungsgrund für die Erlangung des Heils. Für alle ist nun zu allen Zeiten sowohl necessitate medii als auch praecepti der explicite Glaube notwendig, dass Gott existiert, dass er Vergelter und auch Urheber der übernatürlichen Gnadengaben ist, disp. 1, qu. 2,2, S. 397. Necessitate praecepti wird zur Zeit der Gnade für alle der explicite Glaube an die Artikel des Apostolikums als notwendig bezeichnet. Die Ansicht Cajetans, dass ein expliciter Glaube an die Artikel von der Menschheit Christi nicht erforderlich sei, da wir nur durch den klaren Anblick der Gottheit selig werden, wird damit abgewiesen, dass wir auch die Mittel glauben müssen, die uns zu diesem Ziele führen. Alle übrigen Glaubenswahrheiten, welche in der Schrift oder in den Definitionen der Kirche enthalten sind, sind von den vulgären Gläubigen nur implicite zu glauben. Gegen Calvin beruft sich Valentia auf Christi eigene Worte Joh. 6,29; 14,1; 17,3, nach denen der Glaube an die Geheimnisse seiner Gottheit und Menschheit ausreiche. Nicht ungeschickt weist er von seinem Standpunkte aus darauf hin, dass nach Röm. 12,4 und 1 Cor. 12,17 nicht alle Glieder des Leibes der Kirche dieselben Tätigkeiten haben müssen; sollten alle Gläubigen alles in gleicher Weise explicite glauben müssen, so müssten sie alle „Augen" sein. Das hiesse aber die Gläubigen zur Kenntnis von Glaubensgegenständen verpflichten, über welche sie kein Urteil und für welche sie keine Zeit haben. Freilich wenn Valentia Calvin als offenbaren Lügner hinstellen will, weil dieser die fides implicita der scholastischen Theologen mit purer Unkenntnis aller Glaubenswahrheiten identifiziere, so ist dieser Vorwurf ein völlig unverdienter, nicht bloss weil die verworrenen Vorstellungen, welche den Laien hinsichtlich der Glaubensgeheimnisse zugelassen werden, auch eine Art der ignoratio sind, Ritschl, f. i., S. 47, sondern weil von jenen Lehrern tatsächlich die Unkenntnis einer unendlich grossen Anzahl von Glaubensobjekten — man denke nur an den gesamten biblischen Stoff — mit dem Titel „impliciter Glaube" geschmückt wird. Pastoren und Doktoren sollen nicht nur die Glaubensartikel distinkter und explicierter als die anderen Gläubigen, sondern auch noch andere Glaubenswahrheiten in grösserer oder geringerer Anzahl je nach Amt und Stellung explicite zu glauben verpflichtet sein. Die ihnen von Durandus zugestandene Vergünstigung, nur die Substanz der Artikel zu

glauben, wird nicht anerkannt. Zur Auslegung und Verteidigung des Glaubens müssen auch Doktoren und Vorgesetzte das, was sich auf die Glaubensstreitigkeiten bezieht, wenigstens mediocriter kennen. Wird aber eine solche Glaubenswahrheit auch den Laien bekannt, so haben auch sie dieselbe mit einem spezifizierten Glaubensakte explicite zu glauben. Eine weitere Übung in der Erforschung und Erlernung derselben tut nicht not. Der explicite Glaube an Christus war weder vor seiner Ankunft noch vor der genügenden Ausbreitung des Evangeliums für die Erlangung der Rechtfertigung wie des Endheils notwendig, wenn ihn auch etliche, wie Adam, Henoch und die Sibyllen, besessen haben. Nachdem das Evangelium auf dem Erdkreise genügend verkündet ist, ist für die erste wie für die letzte salus die necessitas medii eingetreten. Es ist also jetzt der explicite Glaube an Christum, den Sohn Gottes, den wahrhaftigen Gottmenschen, den Erlöser des Menschengeschlechts, erforderlich. Dieser Satz richtet sich einerseits gegen Richard,[1] Vega und Sotus, welche die necessitas medii für die erste und die letzte salus leugnen, andererseits gegen Canus und Bannez, welche sie nur für die letzte salus behaupten. Gegen das der Corneliusgeschichte entnommene Hauptargument des Canus wird darauf hingewiesen, dass der explicite Glaube an Christus für Cornelius, wenn auch nicht necessitate medii — da das Evangelium damals noch nicht auf der ganzen Welt verkündet war —, so doch necessitate praecepti zu jeder salus notwendig war, denn in Palästina hatte die Verkündigung ja bereits stattgefunden. Vielmehr sei Petrus zu jenem gesandt worden, damit er, falls er sich vielleicht über Christus in einer überwindbaren Unkenntnis befände, das Heil erlangen könnte. Ein impliciter Glaube an Christus aber war nach dem Sündenfalle bis auf Christus zur Rechtfertigung wie zur Seligkeit necessitate medii erforderlich, sodass im allgemeinen an einen Erlöser geglaubt wurde. Necessitate praecepti indessen war der explicite Glaube an die Inkarnation sowie an die Erlösung durch Tod und Auferstehung auch damals schon die Pflicht der majores, und sie gaben ihm in ihren Opfern eine bildliche Darstellung. Für

1) Schon bei Bannez findet sich ein grösserer Reichtum von Zitaten. Die Ansichten der als Zeugen angeführten, wie der bekämpften Autoren sind aber durchaus nicht immer richtig wiedergegeben. Das gilt auch für Valentia und die folgenden. Ebenso leicht wird es mit der Konstatierung des Konsenses der Theologen genommen.

die minores reichte es aus, zu glauben, dass diese Opfer von Gott eingesetzt seien, und damit glaubten sie implicite, was durch dieselben angedeutet wurde. Wären ihnen etliche Geheimnisse Christi vorgelegt worden, so hätten sie diese natürlich ex vi praecepti mit einem spezifizierten Glaubensakte glauben müssen, ohne jedoch zu weiterer Erforschung und Erlernung verpflichtet zu sein, — also geradeso wie die gegenwärtigen Laien gegenüber den Glaubenssätzen, welche nur Pastoren und Doktoren explicite zu glauben haben. Nach Christus sind majores und minores zum expliciten Glauben an die Inkarnation, d. h. an diejenigen Artikel von der Menschheit Christi, welche nach kirchlichem Festritus öffentlich gefeiert werden, verpflichtet. Sie stellen die Summe der evangelischen Lehre dar. Ist jemand zu ungebildet, um dieselbe explicite zu fassen, so entschuldigt ihn zwar der implicite Glaube, aber ohne dass die Verpflichtung aufgehoben würde. Der thomistische Standpunkt wird insbesondere der Summa Rosella gegenüber nachdrücklich zur Geltung gebracht. Nun besteht jedoch zwischen den Theologen ein Dissens, ob nur die eben erwähnten, kirchlich gefeierten, oder nicht vielmehr alle auf die Menschheit Christi bezüglichen Artikel des Apostolikums von den Laien explicite geglaubt werden müssen. Ja, Alexander von Hales scheint diese Forderung sogar auf alle Artikel des Nicänums und Athanasianums auszudehnen. Allein dies wäre allzuhart. Sollte dagegen die kirchliche Feier entscheiden, welche Glaubenssätze zu glauben seien, so käme man ausser den Artikeln noch zu anderen, wie z. B. zur Beschneidung Christi (gefeiert am 1. Januar). Soll die grössere Leichtigkeit, etwas zu glauben, entscheidend sein, so brauchten nicht alle an den schwierigsten Artikel, nämlich den von der Trinität, zu glauben, und doch besteht diese Verpflichtung — wie später nachgewiesen wird — für alle. So fordert denn Valentia jetzt expliciten Glauben an alle auf die Menschheit Christi bezüglichen Artikel. Aber dieselbe Milde, welche bei der von ihm zuerst vorgetragenen Ansicht nicht alle zum Glauben an alle Artikel verpflichtete, kann auch hier wieder etwas nachlassen. Ist bei weniger Gebildeten die Unkenntnis gewisser Artikel oftmals unüberwindlich, so sollen sie entschuldigt sein. Die Frage, wieweit bei den einzelnen Gläubigen die Explikation und Distinktion der Artikel von der Inkarnation und Menschheit Christi gehen müsse, beantwortet Valentia dahin, dass es genüge, einfach

die Substanz aller Artikel festzuhalten. Der eigentliche Wortsinn soll so gut als möglich verstanden werden, auch wenn die Kenntnis keine sehr genaue sei. Es wird zwar hieran anschliessend mit Emphase betont: Der eigentliche Sinn!, „non enim sufficit haerere in cortice verborum". Allein die Forderung ist nicht so gefährlich spiritualisierend, wie es im ersten Augenblicke erscheinen könnte. Sie ist nur veranlasst durch das dogmatische Interesse an dem einen Artikel vom Sitzen zur Rechten des Vaters. Dasselbe soll — wie eben auch Bannez betonte — nicht als ein körperliches gedacht, sondern von dem Geniessen der höchsten Seligkeit gedeutet werden. Die Anwendung derselben Mahnung, nicht an der äusseren Schale haften zu bleiben, auf den Artikel von Christi Auferstehung hätte Valentia jedenfalls energisch abgewiesen. Schliesslich erklärt er denn auch, dem Gebote expliciten Glaubens leiste überreichlich (abunde) Genüge, wer die Substanz jener Artikel so verstehe, wie dieselben in einem für die Fassungskraft der Ungebildeten berechneten Katechismus ausgelegt sind, auch wenn er die Reihenfolge derselben nicht gut im Gedächtnisse behalte, sondern nur die Substanz der Artikel in irgendwelcher Reihenfolge anzugeben wisse. — Der explicite Glaube an die Trinität wurde von den majores vor Christus und wird von allen nach Christus gefordert, während für die vorchristlichen minores der implicite Glaube ausreichte. Jene Forderung besteht nicht nur necessitate praecepti, sondern auch medii. Die Ansicht, dass necessitate medii der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung und in Verbindung mit dem letzteren der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele genügend sei, wird als minder probabel abgelehnt. Auch bei dem Artikel von der Trinität handelt es sich für den einzelnen Gläubigen um das Verständnis der Substanz. Dieselbe besteht in der Einheit desselben göttlichen Wesens und in der Unterscheidung der Personen. „Neque tamen necessarium est, hoc admodum distincte intelligere, sed sufficit aliquem confusum saltem conceptum formare de unitate essentiae et trinitate personarum et remittere se ad ecclesiam, quod attinet ad distinctiorem cognitionem hujus mysterii, sicut etiam aliorum." Es ist ohne weiteres klar, dass mit diesen letzten Worten der fides implicita wieder ein weiterer Spielraum eröffnet wird, vgl. Ritschl, f. i., S. 46. Im gleichen Sinne will nun aber Valentia auch die Äusserung des Duns über den Trinitätsglauben der Ungebildeten verstanden wissen. Wenn

Duns einen solchen, der nicht weiss, was „Natur" und was „Person" ist, nicht zu einem expliciten Glaubensakt bezüglich dieses Geheimnisses verpflichtet, wie ihn die gebildeten Kleriker haben, so will er damit nicht jeden expliciten Glaubensakt, sondern nur einen so distinkten, wie ihn die Gelehrten haben, negieren. Allein indem Valentia die Ansicht des Duns hiermit auf die des Thomas hinauskommen lässt, übersieht er, dass Duns einen, der die technischen Ausdrücke des Trinitätsdogmas nicht versteht, ausdrücklich dazu bevollmächtigt, zu glauben, wie die Kirche glaubt, vgl. S. 145. Nun sollte nach den bisherigen Ausführungen ja eigentlich der explicite Glaube an alle Artikel ex vi praecepti zum Heile genügen. Aber was einer zu leisten hat, kann er nur dann bequem leisten, wenn er ausserdem noch gewisse andere Kenntnisse besitzt. Demnach sollen auch die Gläubigen gehalten sein, noch anderes zu glauben oder zu wissen. Zunächst sollen sie explicite die Substanz der 3 Sakramente kennen, welche schon Bannez besonders in Betracht gezogen hatte, und welche für alle notwendig sind: Taufe, Beichte und Abendmahl. Man soll also glauben, dass die Taufe eine geistliche Wiedergeburt ist und zum christlichen Glauben verpflichtet, dass durch das Sakrament der Beichte die nach der Taufe begangenen Sünden vergeben werden, dass in der Eucharistie Christus wahrhaftig und substanziell enthalten ist usw. Für die übrigen Sakramente hatte Bannez nur dann expliciten Glauben gefordert, wann man sie empfangen will. Valentia hält dies sogar nur für Ehe und Priesterweihe aufrecht. Auch hierbei handelt es sich um die Erkenntnis der Substanz dieser Sakramente. Man soll demnach beim Empfang des Ehesakraments erkennen, dass dasselbe die Gnade zur rechten Führung des ehelichen Lebens anzeige und übertrage, beim Empfang der Priesterweihen, dass einem eine geistliche Gewalt überwiesen werde. Damit ist von einem der majores an explicitem Glauben wahrlich nicht zuviel verlangt. Ob man auch die Substanz der Firmelung und der Letzten Ölung ex praecepto wissen muss, ist nicht sicher, da man diese Sakramente empfangen kann, auch ohne sich im Besitze seiner Vernunft zu befinden, und viele das für nicht notwendig halten. Dagegen soll jeder einzelne Gläubige das Herrngebet explicite wissen, da er doch verpflichtet ist, zuweilen (!) um das zu bitten, was darin als notwendig enthalten ist. Es gedächtnismässig in seiner Reihenfolge zu behalten, ist nicht

nötig. Desgleichen sind alle verpflichtet, den Dekalog, die 5 Kirchengebote[1] und die Werke der Barmherzigkeit[2] wenigstens für die Zeit zu wissen, in der man sie üben soll. — Endlich kommt Valentia noch auf eine Frage zu sprechen, deren Behandlung in diesem Zusammenhange er bei den Gelehrten vermisst, deren Beantwortung durch Valentia uns aber zeigt, wie gross auch der zeitliche Spielraum ist, welcher der fides implicita überlassen wird. Zu welcher Zeit ist man durch das Gebot zu glauben verpflichtet? Valentia entscheidet: Zu einem inneren Glaubensakte ist man vorschriftsmässig verpflichtet: 1. wann einem zum ersten Male der Glaubensinhalt hinreichend dargelegt worden ist, denn — es ist kein Grund vorhanden, warum man eine andere Zeit abwarten sollte, 2. wann man eine schwerere Versuchung zu bestehen hat, 3. im Zeitpunkte des Todes. Als eine akzidentielle besteht dieselbe Verpflichtung, wenn man ohne inneren Glaubensakt eine äussere Leistung, wie z. B. das Bekenntnis seines Glaubens, nicht gut vollbringen kann. Vgl. a. a. O., S. 398—417. Die ganze Oberflächlichkeit des Glaubensbegriffes tritt auch hier auf das deutlichste in die Erscheinung. Was will es daneben besagen, wenn Valentia behauptet, das Glaubensgebot und das Urteil, welches sich jeder selbst über seine Glaubensverpflichtung bilde, treibe dazu, dass man mit Hilfe der göttlichen Gnade, soviel an einem selbst liege, den übernatürlichen Glaubensassens hervorzurufen versuche, gleichviel ob derselbe tatsächlich zustande komme oder nicht. Die Verpflichtung zum Glaubensakt bleibt doch an Zeitumstände gebunden, ja ihre Erfüllung wird dem subjektiven Ermessen anheimgegeben, denn ob eine Versuchung schwerer oder leichter ist, darüber kann doch letztlich nur der darin Befindliche entscheiden. Das Wort Biels, dass auch der Glaubenshabitus vernichtet wird, wenn die Erweckung des Glau-

1) Sie sind nicht kirchlich eingesetzt, sondern finden sich zuerst in Volkskatechismen (Canisius), vgl. Herzogs R. E. 2. A. Bd. IV, S. 779f; für gewöhnlich werden sie in folgender Reihenfolge aufgezählt: Du sollst 1. die gebotenen Feiertage heiligen, 2. an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe mit Andacht hören, 3. die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten, 4. wenigstens einmal jährlich (zu Ostern) deinem verordneten Priester deine Sünden beichten, 5. das hl. Sakrament des Altars wenigstens einmal im Jahre, nämlich um die österliche Zeit, empfangen.

2) Es sind dies folgende sieben: 1. Hungrige speisen, 2. Dürstende tränken, 3. Gäste beherbergen, 4. Nackende bekleiden, 5. Kranke pflegen, 6. Gefangene besuchen (Matth. 25, 35—36) und 7. Tote begraben (Tob. 12,12); vgl. Herzog, R. E. 2. A. Bd. II, S. 101.

bensaktes lange vernachlässigt wird, bleibt zudem völlig unbeachtet.

Johann Azorius, ebenfalls Mitglied des Jesuitenordens (?—1607), stellt in seinen „Institutiones morales", t. 1, l. 8, c. 6 (Kölner Ausgabe 1602—12) 10 Fragen zu unserem Thema, die er in folgender Weise beantwortet: 1. Für einen unkundigen, ungebildeten Laien genügt es durchaus nicht zum Heile, wenn er nur implicite und generell glaubt, was die Mutter Kirche glaubt. Das Glaubensgebot zwingt jeden, die Artikel expressim zu glauben. Dem Direktorium (d. h. der darin wiedergegebenen Ansicht Innocenz' IV.) und der Rosella steht dies als die gemeinsame Meinung der Theologen und Kanonisten gegenüber. 2. Der ungebildete Laie muss alle Glaubensartikel expressim glauben, welche durch Ritus, Lehre, Gebrauch und Sitte der Kirche ihm vorgelegt werden. 3. Dass der ungebildete Laie ausser diesen Artikeln noch etwas anderes explicite glauben müsse, z. B. Unsterblichkeit der Seele, Erbsünde, Taufe, Beichte, Abendmahl (vgl. Hosius, Bannez und Valentia), wird abgelehnt. Nach gemeinsamer Ansicht der Theologen genügt der Glaube an die erwähnten Artikel, weil darin die übrigen Glaubensgegenstände explicite oder implicite enthalten sind, z. B. der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele im Glauben an das ewige Leben. Ritschl, f. i., S. 48, findet diese Berufung auf den Konsens der Theologen auffallend, da die Scholastiker die Sache garnicht berührten, die Theologen der Kontrareformation aber die Frage teils abweichend formulierten, teils anders beurteilten. Das Letztere ist, wie schon die eben angeführten Namen besagten, richtig. Dass die Scholastiker aber die Sache garnicht berührten, ist unrichtig. Schon Albert d. Gr. hatte zwischen articuli aperti und occulti unterschieden und zu letzteren auch die das Abendmahl (s. o.) betreffende Frage gerechnet, ob der Leib Christi im Sakrament vorhanden sei. Sein Urteil lautete wie hier das des Azorius, dass nämlich eine einfältige alte Frau dieser Frage gegenüber im impliciten Glauben verharren dürfe (vgl. S. 90). Die in Rede stehende Kontroverse wird auch in dem fälschlich Gerson zugeschriebenen Kompendium der Theologie gestreift (vgl. S. 188) und von Biel ebenfalls zugunsten der fides implicita entschieden. Dass die Theologen der Kontrareformation aber schnell damit bei der Hand sind, die „communis sententia" als Deckung ihrer eigenen Position zu benützen, darauf haben wir bereits hingewiesen. 4. Die

von den Theologen aufgestellten 14 Artikel fordern a) de divinitate den Glauben an 1. den einen Gott, 2. den Vater, 3. den Sohn, 4. den hl. Geist, 5. den Schöpfer, 6. den Rechtfertiger, 7. den Erlöser — die ursprüngliche Aufstellung nennt übrigens an 7. Stelle den glorificator und subsummiert den Erlöser unter Artikel 6, — b) de humanitate den Glauben an 1. Empfängnis, 2. Geburt, 3. Leiden, 4. Deszensus, 5. Auferstehung, 6. Himmelfahrt, 7. Wiederkunft. Das sind zwei Artikel mehr, als das Apostolikum zählt, aber sie sind knapper gefasst. Muss man nun die 14 oder die 12 Artikel glauben? Im letzteren Falle sind die 14 zur Erlangung des Heils unzureichend, im ersteren ist keiner gezwungen, das ganze Apostolikum zu glauben. Diejenigen, welche für das Apostolikum eintreten, bezeichnen es als gesetzlich geboten, die Höllenfahrt, die eine hl. katholische Kirche, die Sündenvergebung, die Fleischesauferstehung und die beständige Jungfrauschaft Marias expressim zu glauben, über diese einzelnen Punkte aber werde in den 14 Artikeln nichts explicite vorgeschrieben. Das stimmt freilich bezüglich des zuerst genannten Artikels von dem Deszensus nicht. Azorius hält indessen daran fest, dass es genüge, die 14 Artikel o d e r das Apostolikum zu glauben. Auch hier operiert er wieder mit der allgemeinen Meinung der Theologen, die übrigens auf diese kasuistische Spitzfindigkeit nie gekommen sind. Ein ungebildeter Laie, der die 14 Artikel glaubt, hat nichts anderes nominatim et expresse zu glauben, also auch nicht etwa das Apostolikum hinzuzulernen. Das göttliche Gebot, die res fidei zu glauben, deckt sich nicht ohne weiteres mit der kirchlichen Vorschrift, jenes zu erlernen. Ob ein ungebildeter Laie die 14 oder die 12 Artikel ausdrücklich glaubt, in beiden Fällen glaubt er damit alles explicite, was sich auf die göttliche und menschliche Natur Christi bezieht. Und wer an Gott als den Erlöser glaubt, der glaubt damit auch an die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen und die Sündenvergebung. 5. Unter der Substanz eines Artikels hatte Bannez die dazu gehörigen, ihn näher explizierenden Glaubenswahrheiten verstanden, welche in seinem Wortlaute inhaltlich miteingeschlossen sind. Demnach gehörte es zur Substanz des Artikels vom Schöpfer, dass Gott alles Sichtbare und Unsichtbare in einem bestimmten Zeitpunkte aus nichts geschaffen habe und alles erhalte, leite und versorge. Diese Deutung des Begriffes Substanz führt nun Azorius zwar bei allen Artikeln aus, jedoch

hält er es für probabler und richtiger, unter dem Namen Substanz nur das zu verstehen, „quod simpliciter, licet confuse et generaliter confirmatur vocibus in articulo contentis", d. h. den Inhalt des Artikels allein insoweit, wie er durch den Wortlaut präzisiert ist. Ritschl, f. i., S. 48, lässt sich durch die Worte „confuse et generaliter", die ja sonst die anerkannten Merkmale der fides implicita seien, dazu verleiten, dem Azorius unterzuschieben, er gestehe tatsächlich dieselbe zu, auch wenn er fides explicita sage. Das ist nicht richtig. Man erinnere sich, dass auch Bannez eine fides explicita konstatiert hat, die zugleich confusa war, wenn z. B. jemand an Christus explicite glaubt, ohne doch die 2 Naturen in ihm unterscheiden zu können. Ganz dasselbe meint Azorius und erläutert es gerade an dem von Ritschl für seine Unterstellung in Anspruch genommenen Beispiel, an der Trinitätslehre. Die Substanz dieses Artikels ist nach Azorius, dass Gott der Vater, der Sohn und der hl. Geist ist, dass diese nicht 3 Götter, sondern ein Gott sind. „Hoc satis est, si sic confuse et generaliter rudis et vulgaris homo credat." Das ist aber kein impliciter Glaube! Dagegen die Einheit der Natur in Gott und die Unterscheidung der Personen in Gott geht die Gelehrten, und nicht die Ungebildeten an. Die Beschränkung des Substanzbegriffes auf den einfachen Wortsinn bedeutet selbstverständlich eine Verminderung der von den katholischen Theologen nach der Reformation zuerst erhöhten Glaubensauflage. 6. Allein auch noch zu weiteren Konzessionen ist Azorius geneigt. Wenn einer so stumpfsinnig ist, dass er die Artikel nach ihrer Substanz nicht fassen kann, so genügt es, wenn er einige deutlichere explicite, die andern aber implicite glaubt, indem er im allgemeinen glaubt, was die Kirche glaubt. Er darf nur nicht alle Artikel implicite glauben wollen. Wenn er aber z. B. den Artikel von der Trinität nicht zu erfassen vermag, so genügt es, wenn er die Artikel von Christi Geburt, Leiden, Kreuzigung, Tod usw. explicite glaubt. Das wäre der Duns'sche Standpunkt. 7. Dass ein frommer Mensch sich in unüberwindlicher Unkenntnis über alle Artikel befinden sollte, ist bei christlicher Erziehung und Lebensführung kaum möglich, wenn derselbe auch über einige von der Kirche nicht so öffentlich gefeierte und gelehrte in Unkenntnis bleiben kann. Es könnte allerdings einer auch ohne Eltern oder bei ungebildeten Eltern, oder in Wäldern, oder unter dem Vieh, oder bei den Heiden aufgewachsen sein, oder

auch in vorgerückterem Alter viele Glaubensgegenstände nicht wissen; dann ist er ohne Schuld. 8. Glaubt ein unwissender, ungebildeter Laie Falsches, z. B. dass in der Trinität der Vater grösser oder älter sei als der Sohn, oder dass die 3 Personen räumlich unterschieden seien (vgl. Innocenz III. und IV.), so ist er durch seine Unwissenheit von der Ketzerei, ja auch von jeder Sünde entschuldigt, wenn er nur implicite glaubt, was die Kirche glaubt. Dasselbe gilt für bäurische Leute, die bei dem Artikel von der Kirche an ein Kirchengebäude denken, oder glauben, dass Gott ein grosser Fürst in menschlicher Gestalt auf einem hohen, massiven Throne sei. 9. Ein ebensolcher, welcher der gegen einen Glaubensartikel verstossenden Predigt seines Pfarrers glaubt, ist nicht nur von der Ketzerei, sondern überhaupt von der Sünde entschuldigt, auch wenn er zuvor diesen Artikel explicite geglaubt hat, denn er kann das ja vergessen haben und glaubt nun bona fide, dass die Meinung des Pfarrers nicht im Widerspruche zum Glauben stehe. 10. Indem Azorius zuletzt noch die Frage stellt, was denn erwachsene Laien, und was Kleriker glauben müssen, erklärt er im Hinblick auf die ersteren, dass der explicite Glaube an Gottes Existenz und Vergeltung in Verbindung mit dem impliciten Glauben an die anderen Artikel nicht genügt, sondern dass sie die Glaubensartikel explicite glauben müssen, wenigstens die, welche die Kirche öffentlich feiert, besingt, vorlegt oder lehrt, also die, welche sich auf die menschliche Natur Christi beziehen, — nicht sämtliche, wie Ritschl, f. i., S. 48 angibt. Bezüglich der Kleriker stimmt er zweifelsohne der Ansicht der von ihm zitierten Autoritäten: Innocenz, Panormitanus, Direktorium, Rosella u. a. zu, dass nämlich die mit Seelsorge und Belehrung beauftragten Kleriker alle Artikel explicite glauben, die Bischöfe aber sie so wissen müssen, dass sie sie genau explicieren, verteidigen und darüber Rechenschaft geben können, während die mit einem besonderen Auftrage obiger Art nicht versehenen Kleriker nicht mehr als die Laien zu glauben haben, wenn sie nur in dem ihnen zugewiesenen Amte den Altardienst zu versehen und der Kirche zu dienen wissen (gegen Ritschl, a. a. O.). — In dem von Ritschl nicht in Betracht gezogenen 7. Kapitel führt Azorius dann weiter aus, dass, die Artikel dem Gedächtnisse einzuprägen, zwar kirchliche, aber nicht göttliche Vorschrift sei. Man ist also davon dispensiert, sie der Reihe nach zu lernen, sondern es genügt, auf Befragen darüber Auskunft geben zu

können. Auch sonst wüssten ja viele im einzelnen Falle sehr genau, was zu ihrem Amte gehört, ohne das alles gedächtnismässig aufzählen zu können. Über die Frage, ob der einzelne Gläubige ausser den Artikeln noch „alia doctrinae christianae rudimenta et principia“ (!), wie Vaterunser, Ave, Dekalog, die 5 kirchlichen Gebote, die 7 Sakramente, das Kreuzschlagen erlernen müsse, konstatiert Azorius zwei Ansichten: Etliche Jüngere fordern dies alles, weil jeder wissen müsse, was zu seinem Stande, Amte und Berufe gehört. Andere bestreiten, dass eine solche Forderung irgendwie auf göttlichem, kirchlichem oder natürlichem Rechte basiere. Dass göttliches Recht hierbei nicht in Frage komme, gibt Azorius zu. Das natürliche Recht verlange zwar, dass man zu Gott bete, aber es schreibe keine bestimmten, wörtlichen Formeln vor. Hingegen sei in der Kirche die Vorschrift, das Apostolikum, das Herrngebet und die Regel christlichen Handelns zu lernen, durch lange Sitte und Gewohnheit eingebürgert. Freilich haben die hierfür angeführten Autoritäten dann wieder erklärt, es genüge, wenn man das alles wisse, auch ohne es gedächtnismässig festzuhalten, und auf Befragen darüber Bescheid geben könne. Mit den einschlägigen, sehr präzisen Forderungen der Konzilien von Mainz, Friaul, Rheims und des 4. von Toledo findet sich Azorius sehr leicht ab. Ihre Beschlüsse beweisen nur, „fuisse ecclesiarum (also nicht: ecclesiae!) olim praeceptum“, dass die einzelnen das Apostolikum und das Herrngebet lernen sollten. Nun sollen zwar die einzelnen ermahnt werden, das Herrngebet zu lernen und zu behalten, aber es wird doch sofort wieder die Einschränkung gemacht, dass es genügt, wenn einer das zu erbitten weiss, was darin enthalten ist. Die Stumpfsinnigeren sind auch nicht gezwungen, die Gebote des Dekalogs wörtlich zu zitieren, wenn sie nur im einzelnen Falle Auskunft zu geben wissen, was sie zu tun und zu lassen haben. Sie sind zu ermahnen, die Sakramente auswendig zu lernen, und doch nicht zu verdammen, wenn sie nur das Sakrament kennen, zu dessen Empfange sie gerade benötigt sind. Dabei wird wieder behauptet, dass diejenigen sich in grosser Gefahr befinden, welche die Glaubensartikel und die 10 Gebote nicht lernen. Eltern und Pfarrer lassen sich eine grobe Nachlässigkeit zuschulden kommen, wenn sie nicht dafür bei ihren Pflegebefohlenen sorgen. Dieses fortwährende Schwanken zieht nun eine Laxheit in der Beichtpraxis nach sich, die in dem 8. Kapitel zum typischen

Ausdruck kommt. Weiss einer im Beichtstuhl die Artikel nicht, so ist er keineswegs vom Sakrament zurückzuweisen, wie noch Bannez es gefordert hatte. Denn entweder ist er an diese Verpflichtung nicht gemahnt worden, oder, wenn dies auch geschah, so hat er sie nicht „commode" erlernen können, weil er keinen Lehrer hatte, oder weil er andere Geschäfte und Sorgen hatte, oder weil er die Sache absolut vergessen hatte. „Et in his casibus excusantur a peccato, eo quod ignorantia probabilis et justa esse videatur." Ist ein solcher auch einmal oder zweimal erfolglos gemahnt worden, so ist er auch dann noch nicht vom Sakrament auszuschliessen, wenn er seine Nachlässigkeit bereut und zum Erlernen bereit ist. Erst wenn er oftmals erfolglos über seine Verpflichtung belehrt worden ist, ist seine Beichte nicht zu hören, sondern zu verschieben, damit er inzwischen die Artikel auswendig lerne, „si id commode praestare possit"! Ist das unmöglich, dann soll ihn der Priester auf irgend eine passendere Art unterrichten und dann seine Beichte hören. So oft der Priester Zweifel hegt, hat er die Beichtkinder, besonders bäurische, ungebildete Leute, nach ihrer Kenntnis von den Artikeln zu befragen. Er ist aber dazu nicht genötigt, wenn es sich um angesehene Männer, Wohlerzogene, wissenschaftlich Interessierte und um solche handelt, die oft ihre Sünden beichten. Bei diesen letzteren scheint demnach das Plus des Beichtegehens das Minus an Wissen zu ersetzen. Ebenso lax sind auch die Bestimmungen darüber, wann man zum Glauben verpflichtet ist, cp. 7. Azorius bestreitet, was Valentia behauptet hatte, dass man, sobald einem der Glaubensinhalt verkündigt worden ist, auch glauben müsse. Es sei nicht das Zeichen eines klugen Menschen, Gehörtes sofort zu glauben,[1] sondern erst wenn Klugheit und Vernunft ihm dies vorzuschreiben beginne. Zu einem expliciten oder impliciten Glaubensakt ist der Gläubige hingegen verpflichtet, wenn er die durch Sünde verlorene Liebe durch wahre Herzensbusse wiederzugewinnen durch gesetzliche Vorschrift genötigt ist, — das wäre also bei der Beichte der Fall. Auf die Frage aber, ob auch ein im Besitze der göttlichen Gnade und Liebe Befindlicher verpflichtet sei, zu einer bestimmten Zeit einen Glaubensakt hervorzurufen, wird geantwortet, dass, nachdem man die Rechtfertigung, zu der ja allerdings der Glaube notwendig sei, erlangt habe, das Glau-

1) Vgl. Abälard, S. 45.

bensgebot keine verpflichtende Kraft mehr habe, es komme nur noch als Vorschrift einer theologischen Tugend in Betracht. Allein es sei nicht leicht, einen sicheren Zeitpunkt zu bestimmen, an dem dieses Tugendgebot verpflichtend auftrete. Gewiss in Versuchungen. Doch auch diese Forderung wird sofort wieder abgeschwächt, indem hinzugefügt wird: das für jeden Zeitpunkt verpflichtende Gebot sei dies, nichts gegen den Glauben zu glauben. Wenn man sich zu dem Glauben der Kirche nur nicht in Widerspruch setzt, dann ist sie nachsichtig bezüglich des Glaubensquantums und langmütig hinsichtlich des Tempos der Glaubensakte. Und so kommt denn Azorius trotz einer nochmaligen Einschärfung der Verpflichtung zum Glaubensbekenntnisse nur zu dem Schlusse: „quandocunque ita obligamur, ut religionis actum praestare nos oporteat, hoc est, debitum cultum, honorem et venerationem uni vero deo tribuere, eo ipso tunc praecepto cogimur fidem saltem implicite profiteri verbo nimirum, vel facto, vel signo; nam ipse religionis cultus quaedam est fidei implicita professio". — Was hilft es, kultische Leistungen als ein implicites Glaubensbekenntnis zu werten? Gerade diese Werke, wenn sie nicht aus einem lebendigen Glauben kommen, sind tot an sich selber.

Dass auch am Anfange des 17. Jahrhunderts noch die unbeschränkte Geltung der fides implicita ihre Verteidiger gefunden hat, beweist das Zitat Joh. Gerhards (1582—1637) in seiner Confessio catholica, l. II, p. 3, a. 23 (ed. Frankfurt und Leipzig 1679) aus dem Bibelwerke der Anglo-Rhemenses, in Annot. ad. cp. 12 Luc. v. 11, n. 3. In Rheims bestand seit Ende des 16. Jhdts. ein englisches Kollegium, Collegium Anglo-Rhemense. Das ebengenannte Werk erschien nach 1613.[1] Die betreffende Stelle lautet: „Idiota catholicus, cum pro tribunali steterit de causa fidei examinandus, etsi tantum responderit, se esse virum catholicum, et ecclesiam ipsam, quam profiteretur, posse fidei rationem reddere, neque quicquam propterea aliud responderet, satis viri catholici muneri faciet. Nam ejusmodi (parum sciens catholicus) coram judicibus citatus dicit satis ac respondet sufficienter, ubi respondet, se esse virum catholicum, seque velle vivere et mori in illa fide, quam ecclesia habet ac docet in omnibus finibus christianitatis, et quod haec ecclesia possit

1) Trotz immer wieder erneuerten Versuchen ist es mir nicht gelungen, das Werk aufzufinden.

rationem reddere omnibus, de quibus ipse interrogatur." Der hier angenommene Fall erweist sich übrigens deutlich als eine Reminiscenz an die Köhlergeschichte.

Der als eine der grössten Leuchten seines Ordens gepriesene Jesuit Franz Suarez, Professor zu Coimbra (1548—1617), gibt in seinem Opus de triplici virtute theologica (Aschaffenburg 1622), tract. de fide, P. 1, disp. 2, sect. 6,2 zunächst die sich an Bannez anschliessende Definition der Termini fides explicita und implicita. Dabei konstatiert er an dem erstgenannten Glaubensmodus Variationen zwischen einem Mehr und einem Minder, je nachdem es möglich ist, einen Glaubensbegriff schärfer oder weniger vollkommen auszuprägen, und je nachdem von einem Glaubensgegenstande mehr oder weniger erkannt werden kann. Im letzteren Falle ergibt sich eine grössere oder geringere Anzahl von expliciten Glaubensakten, je nach der Anzahl der Glaubenswahrheiten, welche sich auf ein und denselben Glaubensgegenstand beziehen. Im ersteren Falle besteht die Verschiedenheit, wie schon angedeutet, in dem grösseren oder geringeren Vermögen, einen Begriff scharf zu fassen, und hierfür wird natürlich das Mass des erworbenen Wissens und der geistigen Veranlagung ausschlaggebend sein. Bezüglich des impliciten Glaubens wird mit lobenswerter Deutlichkeit ausgesprochen, dass er tatsächlich keine Erkenntnis ist, und dass es der Intellekt hierbei zu keiner Begriffsbildung bringt. „Credere implicite est credere in alio tantum, quia, quod sic creditur, revera non cognoscitur, neque intellectus format proprium conceptum propositionis, quae implicite tantum credi dicitur, sed alterius, in qua illa continetur." Freilich wird das gar bald wieder vergessen. Die Berechtigung des impliciten Glaubens erfährt eine vierfache Begründung: 1. Das Formalobjekt des Glaubens ist die göttliche Offenbarung. Wer an diese explicite glaubt, glaubt damit implicite alles, was sie geoffenbart hat. 2. Man kann implicite glauben, was andere explicite glauben. So sagt man von den Einfältigen, dass sie glauben, was die Kirche glaubt, ohne dass sie davon ein Wissen haben. 3. Es kann ein Glaubenssatz a) sich aus einem anderen als deutliche Folgerung ergeben, — wer glaubt, dass Christus Mensch ist, glaubt hiermit implicite, dass er sichtbar ist, b) mit einem anderen Glaubenssatze bezüglich desselben Objekts in Verbindung stehen. Diese Verbindung selbst kann zwar nur durch den Glauben erkannt werden; allein

implicite glaubt derjenige, welcher an die Unendlichkeit Gottes glaubt, auch an seine Dreieinigkeit; c) es kann ein Glaubenssatz als ein Besonderes in einem Allgemeinen implicite erkannt werden. 4. Implicite erkennt man auch in der Substanz eines Glaubensgeheimnisses die begleitenden Umstände. Wer glaubt, dass Christus der Erlöser ist, glaubt damit implicite, dass er für die Menschen gestorben ist. — Die Ausführungen über den Glauben der Vorchristlichen schliessen sich an Thomas an. Nur dessen Behauptung, dass die Menschen direkt vor und nach Christus einen mehr expliciten Glauben gehabt haben, als alle anderen, macht Suarez die grössten Schwierigkeiten. Denn selbst wenn man diesen Satz unbestimmter fassen wollte: etliche Menschen jener Zeit haben alle anderen übertroffen, so hat doch der gerade von Thomas als Beispiel angeführte Täufer keinen mehr explicierten Glauben als Adam gehabt. Auch ein Vergleich mit Abraham, David und Moses scheint nicht zugunsten des Täufers auszufallen. Dazu sind nach Christus viele Glaubenssätze als „de fide" definiert worden, die es früher nicht waren, wie z. B. die Lehre von den zwei Willen in Christus, von der Freiheit der Jungfrau Maria von lässlicher Sünde usw. Der Glaube erscheint somit jetzt mehr expliciert, als selbst bei den Aposteln. Dazu kommt noch eine neue Schwierigkeit: Gregor d. Gr. erklärt in der 16. Homilie über Ezechiel: „Je näher dem Weltende, desto freier der Zugang zu dem ewigen Wissen". Das ist also gerade das Gegenteil der von Thomas aufgestellten Regel. Unter Anwendung eines ungeheuren Wortschwalles sucht nun Suarez beide Meinungen zu vereinigen! Unter dem gemeinen Volke sei in der Christo nächstliegenden Zeit der Glaube mehr expliciert gewesen als unter dem Natur- und geschriebenen Gesetz. In jeder einzelnen der vorchristlichen Perioden seien aber auf Höhepunkte des expliciten Glaubens immer wieder Verminderungen der Glaubenserkenntnis gefolgt, sodass hier ein beständiger Wechsel zu konstatieren sei. In nachchristlicher Zeit seien solche Wandlungen mehr in lokaler Beschränkung als an der Substanz des Kirchenglaubens hervorgetreten! Unter dem gemeinen Volke habe der Kirchenglaube, wenigstens das Apostolikum, immer in gleicher Explikation bestanden. Dieser Satz verstosse nicht gegen die Regel des Thomas: „Je näher der Jugend (d. h. Christo), desto vollkommener", denn die Kirche sei Christo immer gleich nahe, Matth. 28,20. Die „Häupter", d. h. die

majores, seien in der vorchristlichen Zeit in der Regel, je näher sie Christo standen, desto erleuchteter gewesen; aber natürlich keine Regel ohne Ausnahme, vgl. Adam. In den Aposteln kulminiere die explicite Glaubenserkenntnis. Sie haben auch von den zwei Willen in Christus, von dem Aufhören der Substanz nach der Konsekration in der Eucharistie explicite Kenntnis besessen. Dagegen brauchten sie kontingente Glaubenssätze, z. B. dass der oder jener Papst sein werde, nur in universali, aber nicht explicite zu kennen. Und so haben sie vielleicht am Pfingsttage noch nicht explicite Belehrung über die besonderen Nebenumstände aller Glaubensgeheimnisse, z. B. die Berufung der Heiden, empfangen. Die Kirche Christi sei dann in der Zeitenfolge zwar nicht an eingegossener, aber an durch Vermittelung des Glaubens erworbener Weisheit gewachsen. Indessen seien auch hier Wandlungen zu konstatieren. In gewissen, Christo näher liegenden Zeiten scheine die Kirche durch besondere Lehrer mehr Licht gehabt zu haben, dann habe es wieder abgenommen, und wieder zugenommen, wenn neue Lehrer kamen. Nie aber habe es sich um neue Offenbarungen und neue Glaubensgegenstände gehandelt, sondern es wurde nur das, was vorher nicht explicite geglaubt wurde, obwohl es implicite in der alten Lehre enthalten war, expliciert und proponiert. Die Glaubenssubstanz sei im Symbol immer für alle hinreichend expliciert gewesen. Oft bezögen sich derartige Explikationen auf die Glaubenslehren, welche die Kirchenlehrer „juxta temporum varietatem vel necessitatem" wissen müssten. Diese Äusserung Suarez' kann doch nur so zu verstehen sein, dass die Laien zum expliciten Glauben an neue Definitionen nicht immer verpflichtet sind. In der Erkenntnis nebensächlicher Glaubenssätze aber könne die Kirche fortschreiten. Ihre Definition habe dann Offenbarungskraft, oder sie beziehe die allgemeine Offenbarung in unfehlbarer Weise auf ein Einzelobjekt. Damit ist natürlich der Willkür Tor und Tür geöffnet, und zwar nicht bloss hinsichtlich der Definition kontingenter Glaubenswahrheiten. — Indem Suarez, P. 2, dist. 12, sect. 3, noch einmal die Frage nach dem expliciten Glauben der Vorchristlichen aufnimmt, erklärt er von vornherein, dass es sich bei dieser Glaubensart für die Allgemeinheit der Gläubigen, besonders auch für die Einfältigen, durchaus nicht um die distincte Ausprägung oder irgendwelche Begründung eines Glaubenssatzes, sondern allein um die Zustimmung zu einem besonderen Glau-

bensgegenstande handle, vgl. S. 262. Nur in diesem Sinne ist der explicite Glaube an Gott zu aller Zeit zur Rechtfertigung wie zur Seligkeit notwendig gewesen. Der Einwurf Cajetans zu Hebr. 11,6, dass das evidente Wissen von Gott den Glauben an ihn ausschliesse, wird zurückgewiesen. Diese Schriftstelle redet von der absoluten Notwendigkeit des Glaubens, dessen Assens ein viel gewisserer ist als der des Wissens, und durch welchen allein man auch Hoffnung und übernatürliche Liebe zu Gott haben kann. Es ist daher falsch, dass der, welcher ein Wissen von Gott hat, nicht auch Glauben an ihn haben könne. Wenn er auch Wissensakt und Glaubensakt nicht zugleich ausüben kann, so kann doch ohne Zweifel jeder, der es will, einen festen Glauben an Gottes Dasein haben, und das ist eben zum Heile erforderlich. Neben dem, was über Gott auf natürlichem Wege erkannt werden kann, war es jedoch immer notwendig, auch etwas Übernatürliches über ihn zu glauben. Was Gott an und für sich betrifft, so liegt ausserhalb der Schranken des natürlichen Erkennens nur seine Dreieinigkeit. Diese aber war in den vorchristlichen Zeiten noch so verhüllt, dass für jeden einzelnen Menschen der implicite Glaube daran ausreichend war. Wenn nun aber doch auch in jener vorchristlichen Zeit etwas Übernatürliches von Gott geglaubt werden sollte, so konnte nur eine über die natürliche Erkenntnis hinausliegende Beziehung Gottes zu den Kreaturen der Gegenstand expliciten Glaubens sein. Als solche nennt Hebr. 11,6 seine Vergeltung. In diesem Worte liegt eingeschlossen, dass Gott sowohl das Endziel der Seligkeit als auch der Urheber der Rechtfertigung ist. Glaubt man aber Gott als Rechtfertiger, Seligmacher oder Erlöser, so ist eben hierin auch implicite der Glaube an das von Gottes Vorsehung verordnete Mittel der Erlösung oder an den Mittler, also an Christus, enthalten. Mit grösster Offenheit wird zwar wieder zugegeben: „fides tantum implicita revera non est propria fides Chi, sed alterius objecti; et propterea, si in hoc articulo liceret explicare scripturam de sola fide implicita, eadem ratione id fieri posset de fide totius objecti supernaturalis“. Ebenso: „non potest honorari Chus, nisi explicite et in se aliquo modo cognoscatur et credatur“. Nichtsdestoweniger ist es die allgemeine Ansicht, dass für jene Zeit der implicite Glaube an den Mittler ausgereicht habe, und aus der Schrift lässt sich beweisen, dass er in der Tat nur sehr dunkel und schattenhaft

vorhanden gewesen. Der explicite Glaube an die Erlösung setzt zudem den Glauben an die Erbsünde voraus. Dieser war aber damals noch nicht nötig und ist auch kaum, oder doch nur sehr implicite, im A. T. enthalten. Suarez erachtet demnach den impliciten Glauben an Christus für die Vorchristlichen für genügend, sogar für die Juden. Denn obwohl ihnen der kommende Messias mit hinreichender Deutlichkeit verkündet wurde, konnte doch ein Unwissender aus diesem Volke in einer unüberwindlichen Unkenntnis hierüber befangen sein, und in einem solchen Falle konnte er durch den Glauben an den seligmachenden und vergeltenden Gott und durch die Liebe zu ihm selig werden. Die Frage, ob damals auch expliciter Glaube an geschaffene Dinge notwendig war, wird zunächst für die Unsterblichkeit der Seele, für die Notwendigkeit der göttlichen Gnade zur Rechtfertigung und Sündenvergebung, sogar auch wieder für die Erbsünde bejaht. Allein es scheint doch nicht in jedem Falle notwendig, diese Dinge so explicite zu glauben, dass man besondere Begriffe darüber bilde und unterschiedliche Glaubensakte übe. Wer die Belohnung in einem anderen Leben glaubt und hofft, glaubt damit genügend die Unsterblichkeit der Seele. Wer an Gott als den Rechtfertiger glaubt, glaubt damit genügend, dass seine Hilfe heilsnotwendig sei. Und dasselbe gilt für die Sündenvergebung, wenn man sich auch von der Erbsünde keinen eigentlichen Begriff bildet. Also auch für diese Glaubensobjekte genügt der eingewickelte Glaube. — Für die Zeit nach Christus ist selbstverständlich zum mindesten derselbe explicite Glaube wie für die vorchristliche Periode zu fordern. Wilhelm von Paris und Wilhelm von Auxerre sind von manchen verurteilt worden, weil sie die fides implicita im unbeschränktesten Sinne, d. h. als den generellen Glauben an das, was die Kirche glaubt, proklamiert hätten. Aber sie haben dabei doch immer den expliciten Glauben an den Vergelter vorausgesetzt. Freilich darin haben sie geirrt, dass sie nicht wenigstens necessitate praecepti einen mehr expliciten Glauben verlangt haben. Es handelt sich hierbei vor allem um die Trinität und um die Inkarnation oder Erlösung. Nun unterscheidet Suarez innerhalb des „neuen Gesetzes" zwei Perioden: die Zeit v o r der hinreichenden Verkündigung des Evangeliums — bis zum Jahre 40 nach Christi Tode; die Zeit n a c h derselben — v. J. 40 nach Christi Tode bis zum Weltende. Mit dieser zahlenmässigen Abgrenzung setzt er sich

auch über die von Bannez und Valentia geltend gemachte Einschränkung hinweg, dass in der ersten Periode das Evangelium wenigstens in der „Provinz Jerusalem", d. h. im Amtsbereiche des Cornelius, zu ausreichender Verbreitung gelangt war. In diesem Zeitabschnitt waren die von dem neuen Gesetze angeordneten Heilsmittel für den einzelnen noch nicht notwendig. Wer sich in unüberwindlicher Unkenntnis über dieselben befand, für den genügten die vorchristlichen, also auch der implicite Glaube an Christus. Und so besass auch Cornelius zum mindesten alles für die Rechtfertigung Erforderliche, denn er war nach Akt. 10,35 gerecht, also auch gläubig. Für die Zeit von 40 nach Christi Tode bis zum Weltende dagegen ist der explicite Glaube an Christus sowohl für die Rechtfertigung wie das Endheil das notwendige Mittel. Aber diese Ansicht wird von Suarez nicht unbedingt festgehalten. Er registriert daneben die beiden anderen: 1. dass zur Zeit der Gnade der implicite Glaube an Christus für die Rechtfertigung genüge, dagegen für die Seligkeit der explicite erforderlich sei — als Vertreter dieser Meinung werden Canus, Ledesma, Castro und Bannez genannt, 2. dass „in aliquo casu" der implicite Glaube an Christus sowohl zur Rechtfertigung wie zur Seligkeit auch in der Gegenwart ausreiche — so Sotus, Vega, Medina, Cordoba, Maldonatus.[1] Für diese letztere Meinung spricht aber, dass die Forderung expliciten Glaubens eine zu strenge sein würde. Zudem lassen sich die betreffenden Aussagen der Scholastiker sehr wohl auf die necessitas praecepti deuten, und selbst wenn sie von der necessitas medii zu verstehen wären, so wäre immer noch die Frage, ob das Mittel des expliciten Glaubens „in re vel in voto" angewendet werden soll, d. h. ob nicht nach der Meinung jener Theologen der Wunsch, den expliciten Glauben zu besitzen, zum Heile ausreicht. So schliesst sich denn Suarez selbst der zuletzt erwähnten Ansicht an; er ist sich aber dabei wohl bewusst, dass die Scholastiker noch nicht von einer zwiefachen salus geredet haben. Ein Knabe[2], der in Wäldern, unter

1) Die Schriften von Ledesma, Castro, Vega, Medina und Cordoba standen mir nicht zur Verfügung. In wieweit die anderen wirklich als Vertreter der ihnen zugeschriebenen Ansicht gelten dürfen, ist bereits erörtert.

2) Es ist wohl an einen Knaben gedacht, der unter Muhamedanern aufwächst. Dass Suarez einen getauften Knaben im Auge hätte, Ritschl, f. i., S. 49, wird nicht ersichtlich.

Ungläubigen, besonders unter solchen, die in der Erkenntnis des wahren Gottes nicht irren, aufgewachsen ist, kann also durch göttliche Erleuchtung zwar nicht den Glauben an Trinität und Inkarnation, aber wohl an den einen Gott, sofern er der Erlöser ist, erlangen. Der Wunsch des Knaben wäre hierzu ausreichend. So genügt ja auch bei Beichte und Taufe unter Umständen der Wunsch, diese Sakramente zu empfangen. Ferner, ein Katechumene hört im Unterricht zuerst, dass Gott existiert, Vergelter und Erlöser ist, erst dann wird er über Christus belehrt. Er hat also zuerst zwar expliciten Glauben an Gott, aber nur impliciten Glauben an Christus. Für das Endheil kann aber der explicite Glaube nicht in höherem Masse notwendig sein, als für die Rechtfertigung. Die Gnade darf nur nicht verloren werden. Nach Joh. 3,5 ist sogar die Taufe viel nötiger zur Seligkeit als der explicite Glaube an Christus. Kann man in gewissen Fällen ohne effektiven Vollzug der Taufe gerechtfertigt und selig werden, z. B. wenn ein Katechumene ungetauft stirbt —, dann ebensogut auch ohne expliciten Glauben an Christus. Allein das soll doch eben nur in Ausnahmefällen gelten. Die Regel des Thomas, dass unter dem neuen Gesetz der explicite Glaube an Christus für Anfangs- und Endheil notwendig ist, soll nichtsdestoweniger aufrecht erhalten bleiben. Nun hatte Suarez vorhin diese Notwendigkeit als eine nur ex praecepto bestehende bezeichnet. Jetzt will er das wieder nicht Wort haben. Der Glaube sei doch in anderer Weise notwendig als die Erfüllung eines für eine bestimmte Zeit vorgeschriebenen Gebotes. Er sei zur Rechtfertigung notwendig. Trotzdem er die Möglichkeit einer Rechtfertigung ohne expliciten Glauben zugegeben hatte, wird derselbe wieder als hierzu durchaus unerlässlich angesehen. Ist jemand ohne denselben gerechtfertigt worden, so hat er hinterher, sobald er kann, explicite zu glauben, „ut suppleat, quod in justificatione defecit". Jedoch alsbald kehrt Suarez zur Verteidigung der laxeren Ansicht zurück. Er exemplifiziert dabei nochmals auf Beichte und Taufe. Gewiss ist der „dolor formalis" das an und für sich notwendige Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung. Aber der Sünder, der, ohne seine Sünden in Betracht zu ziehen, sich mit seiner Liebe über alles zu Gott hinwendet, erlangt die Vergebung sofort. Es genügt also schon derjenige Schmerz über die Sünde, der virtuell oder ex voto in der Liebe zu Gott enthalten ist. So genügt auch die

in der fides implicita und in dem Wunsche, alles Notwendige zu glauben, enthaltene fides explicita im Notfalle für die Gewinnung des Heils. In der Schrift aber reden viele Stellen nur von der Wirksamkeit, nicht von der Notwendigkeit des Glaubens, oder einfach vom Glauben, aber nicht vom expliciten Glauben an Christus, oder von dem durch Hören erworbenen Glauben, dessen Mangel noch nicht an und für sich die Verdammnis involviert, sondern nur dann, wenn eine Verschuldung vorliegt. In gleicher Weise werden die einschlägigen Forderungen des Tridentinums und vor allem des Athanasianums in ihrem Geltungskreise beschränkt. Ohne die Anfangsworte „Quicunque vult salvus esse" etc. zu beachten, erklärt Suarez noch viel schärfer als Bannez, dass ein so expliciter Glaube an Trinität und Inkarnation nur für die Kirche, für Pastoren und Doktoren notwendig sei, für alle anderen genüge es, nichts davon zu missglauben, und insbesondere für die Einfältigen reiche es aus, das explicite festzuhalten, was ihrem Stande angemessen ist, das übrige aber implicite im Glauben der Kirche zu glauben. Das über den expliciten Glauben an Christus Gesagte gilt nun auch bezüglich der Trinität. Denn beide Glaubenssätze sind Korrelata, weil Christus die zweite Person der Gottheit ist. Der explicite Glaube an die Trinität ist schon darum notwendig, weil gerade durch ihn sich die Christen von den alten Gläubigen unterscheiden. Nichtsdestoweniger ist diese Notwendigkeit keine so strenge, dass jener Glaube tatsächlich immer gefordert werden müsste, sondern in gewissen Fällen ist auch der Wunsch, diesen Glauben zu haben, in Verbindung mit dem impliciten Glauben ausreichend. Wie dies psychologisch denkbar ist, besonders wenn es doch beim impliciten Glauben nicht einmal zu einer bestimmten Begriffsbildung bezüglich des Glaubensgegenstandes kommt, bleibt natürlich der Phantasie des Lesers überlassen. In Disp. 13, sect. 3—6 behandelt Suarez die bisher nur gestreifte Frage, welche Glaubensgegenstände necessitate praecepti für die Vorchristlichen zu glauben waren und für die Nachchristlichen zu glauben sind.[1] Unter dem Naturgesetze waren dies: Gottes Dasein, Gottes Einheit, Gott als Schöpfer, übernatürliches Endziel, Vergelter, Urheber der Rechtfertigung und Sündenvergebung, und als Gesetz-

1) Ritschl hat die von den Neuscholastikern eingeführte Unterscheidung zwischen necessitas medii und praecepti nirgends berücksichtigt.

geber, ferner die sittlichen Vorschriften des Dekalogs, die Unsterblichkeit der Seele und das ewige Leben; andere rechnen dazu auch noch Körperauferstehung und Erbsünde. Im geschriebenen Gesetze kommen noch die Vorschriften über Kultus und Opfer hinzu, ebenso ist die Anerkennung der Göttlichkeit und verpflichtenden Kraft des Gesetzes, der Glaube an das Sakrament der Beschneidung und ein gewisser Glaube an den kommenden Messias erforderlich. Das alles bezieht sich aber auf das gemeine Volk der Gläubigen; denn in den zur Belehrung der anderen Berufenen und besonders Auserwählten und Erleuchteten bestand zu aller Zeit ein mehr expliciter Glaube, besonders bezüglich der Trinität und Inkarnation. Das betreffende Gebot enthielt für sie aber mehr eine amtliche, als eine eigentliche Glaubensverpflichtung, eine solche nur dann, wenn ihnen eine besondere Offenbarung oder eine ausreichende Proposition gemacht war. Diese Einschränkung begegnet uns bei Suarez zum ersten Male (sect. 3). Indem er sodann zur Beantwortung der Frage übergeht, ob unter dem Gesetz der Gnade alle Symbolartikel necessitate praecepti explicite geglaubt werden müssen, weist er zunächst die „opinio antiqua", dass man nur generell zu glauben habe, was die Kirche festhält, zurück, indem er wie Bannez auf die Entscheidung Gregors XI. zurückkommt. Als Vertreter dieser laxen Ansicht wird in erster Reihe Innocenz IV. namentlich aufgeführt. Von den sonst noch Genannten will aber Suarez jetzt im Gegensatze zu seinem früheren Urteil Wilhelm von Paris und Wilhelm von Auxerre der päpstlichen Zensur entzogen wissen, da sie von den Einfältigen expliciten Glauben wenigstens an einige Artikel fordern. Dies ist auch tatsächlich der Fall. Dass nicht alle Artikel explicite zu glauben sind, wird durch folgende 3 Gründe annehmbar gemacht: 1. Ein Gebot eines mehr expliciten Glaubens besteht unter dem neuen Gesetze weder jure divino noch ecclesiastico. Die Schrift gebietet nur, den Glauben an das Evangelium zu predigen. Das Wort Christi Mc. 16,16 sagt von einer explicite zu glaubenden Materie nichts. Seine Vorschrift ist erfüllt, wenn man glaubt, dass Gott ist, und wenn man ihm glaubt in allem, was die Kirche lehrt. Zudem vermag die Kirche de jure humano nichts über innere Akte, wie der Glaube einer ist. 2. Was der Menge der Gläubigen als Gebot auferlegt wird, muss, und zwar besonders bei einer so heilsnotwendigen Sache, ihrer Fassungs-

kraft angepasst sein, wenn sie nicht der Gefahr der Verdammnis ausgesetzt sein soll. Die Forderung, alle Artikel explicite zu glauben, geht aber in der Regel über die Fassungskraft der Einfältigen hinaus. 3. Die Materie, auf welche sich das Gebot expliciten Glaubens bezieht, müsste bestimmt sein. Nun stehen nicht einmal die Artikel des Symbolums fest; die einen zählen 12, die anderen 14. Nicht einmal darüber findet sich Übereinstimmung, ob wenigstens alle Artikel von der Menschheit Christi zu glauben sind. Beschränkt man deren Anzahl auch nur auf die kirchlich gefeierten, so ist eine sichere Regel doch noch nicht gewonnen, denn die Kirche feiert auch Glaubensgeheimnisse, die nicht explicite zu glauben sind: Beschneidung, Verklärung, Advent usw. Zu dem allen kommt, dass auch Thomas die Verpflichtung aller Gläubigen zum expliciten Glauben an alle Glaubensartikel ausdrücklich leugnet. Die ganze Sache ist also so verworren und unbestimmt, dass es scheinen könnte, als genügte der Glaube an Gott, den Vergelter, und die Kenntnis der Gebote. Allein unter dem Gesetz der Gnade ist nun doch sowohl für die Erkenntnis, als für das Handeln eine fides magis explicita notwendig, für die Erkenntnis, weil hier sogar necessitate medii der explicite Glaube an Trinität und Inkarnation gefordert ist, für das Handeln, weil in diesem Status allen Gläubigen mehr übernatürliche Werke vorgeschrieben sind; man denke an den Gebrauch der Sakramente usw. Daher gilt denn auch hier das Gebot, fast alles, was im Apostolikum enthalten ist, wenigstens der Substanz nach, explicite zu glauben. Wie Bannez verweist auch Suarez hierfür auf das Proömium des Römischen Katechismus. Indes wird fast bei jedem einzelnen Artikel zugunsten der Einfältigen wieder abgehandelt. Ein expliciter Glaube an Gottes Allmacht ist von ihnen nicht zu fordern; es genügt, wenn sie Gott als Schöpfer glauben, und hierbei wird ihnen wieder der Glaube an die „creatio ex tempore“ erlassen. Die technischen Begriffe des Trinitätsdogmas, besonders die im Nicänum und Athanasianum enthaltenen, brauchen sie nicht zu wissen. Für den schon im Naturgesetz notwendigen Glauben an Gott als salvator, erscheint ein Plus auch jetzt nicht erforderlich, höchstens im Hinblick auf die Sakramente. Auf die Kenntnis der technischen Begriffe für die Glaubensgeheimnisse von der Menschheit Christi, besonders für die Bestimmung des Verhältnisses der menschgewordenen zweiten Person der Gottheit

zu den anderen beiden Personen, wird verzichtet. Es genügt, allein zu glauben, dass der Sohn Gottes wahrer Mensch ist. Dagegen wird der Glaube an die Geburt aus der Jungfrau besonders betont, damit alle Gläubigen von Christus und seiner Mutter eine würdige Meinung haben. Im Gegensatz zu Bannez wird es aber als zweifelhaft bezeichnet, ob der Deszensus explicite zu glauben sei. Das Sitzen zur Rechten erscheint ebenfalls nicht leicht verständlich. So genügt auch bei Suarez, wie bei seinen Vorgängern, dass man glaubt, Christus befinde sich als Mensch im Himmel im höchsten Grade der Seligkeit und sei als Gott dem Vater gleich. Die Kirche muss natürlich explicite geglaubt werden, denn sie ist im Symbol ausdrücklich enthalten — das würde freilich ebensogut für den Deszensus geltend zu machen sein! —; sie ist die nächste Glaubensregel, auf welche alle zu rekurrieren haben, und indem man sie glaubt, glaubt man implicite das, wovon man keine Kenntnis hat, und schützt sich so vor der Gefahr eines Irrtums. Zudem gibt es ausserhalb der Kirche kein Heil. Bezüglich der Gemeinschaft der Heiligen genügt der Glaube, dass eine Gemeinschaft existiert, in welcher die wahre Heiligkeit und der eine Glaube unter dem einen Haupte des Stellvertreters Christi vorhanden ist. — Notwendig zur Regulierung unseres H a n d e l n s ist der explicite Glaube an den Dekalog. Wenn Medina, „de recta in deum fide" cp. 6 behauptet, dass zu diesem Zwecke die beiden Tob. 4,16 und Matth. 7,12 ausgesprochenen Grundsätze ausreichten, so hält ihm Suarez entgegen, dass viele Bauersleute garnicht im stande sein würden, diese Prinzipien anzuwenden. Mit Valentia wird ferner expliciter Glaube für Taufe, Beichte und Abendmahl verlangt, für die anderen Sakramente nur dann, wenn man sie würdig empfangen will. Auch das Herrngebet sollen alle explicite wissen. Aber diese Anordnung der Synoden von Rheims und Mainz gilt auch für Suarez nicht als eine hinreichende Begründung. Das Vaterunser nicht zu kennen, ist höchstens eine lässliche Sünde. Auf die vorhin erwähnten 3 Argumente dafür, dass man n i c h t a l l e Artikel explicite zu glauben habe, kann nun folgende Antwort erteilt werden: Heilsnotwendiges Gebot ist der von Gott selbst vorgeschriebene Glaube an ihn, als den Vergelter, an Trinität und Inkarnation. Alles andere ist Gebot der Kirche. Diese kann zwar nicht die inneren Glaubensakte, aber wohl den Glaubensstoff vorschreiben. Gewiss ist ihr Gebot für alle gegeben und kann ohne grosse Schwierigkeit

von der Menge der Gläubigen beobachtet werden. Aber im Hinblick auf die Einfältigen und Bäurischen ist es der Fassungskraft des einzelnen zu akkommodieren. Äusseren Fleiss kann jeder anwenden, denn jeder Bauer kann hören und fragen. Allein innere Erkenntnis besitzen nicht alle in gleicher Weise. Der einzelne soll indessen tun, was er vermag, um ein zum expliciten Glauben ausreichendes Verständnis des Glaubensstoffes zu erreichen. Es genügt nicht, das Symbol lateinisch zu lernen und zu behalten, wenn man diese Sprache nicht versteht (vgl. Claudius Espensäus, Bannez). Es genügt auch nicht, die Glaubensgeheimnisse der Kirche einmal oder zweimal zu hören, sondern man muss sich öfter darüber belehren lassen, über sie nachdenken, bis man zu einer genügenden Erkenntnis kommt. Hierzu mitzuhelfen sind die Diener der Kirche durch das Tridentinum verpflichtet. Und kein Mensch ist so ungebildet, dass er nicht eine zum Heile ausreichende Erkenntnis erlangen könnte, zumal im äussersten Notfalle auch die minima fides genügt. Das Apostolikum enthält schliesslich doch den Glaubensstoff in genügender Weise. Und es kommt nichts darauf an, dass es noch mehr Symbole gibt, denn es ist weder nötig, alles zu wissen, noch alles so explicite zu glauben, wie es in diesen erklärt wird (sect. 4). Diese letzten Worte bereiten uns schon darauf vor, dass auf das Kreszendo, mit welchem der Erwerb gesteigerter Glaubenserkenntnis gepriesen wurde, wieder ein Dekreszendo folgt. Ohne Calvin gelesen zu haben — er kennt ihn nur durch Valentia — polemisiert Suarez gegen die von jenem verübte Verspottung der theologischen Distinktion zwischen explicitem und implicitem Glauben. Indem die heutigen Häretiker auch den einfältigsten Laien zur Kenntnis aller Glaubensgeheimnisse und zum Lesen der Schrift verpflichten, legen sie den Menschen eine unerträgliche Last auf, und sie zerstören den Glauben, indem sie einen jeden zu seiner eigenen Glaubensregel machen. Dagegen verpflichtet die Schrift keineswegs alle Gläubigen in gleicher Weise zu expliciter Glaubenskenntnis. Von Valentia entnimmt Suarez den Hinweis auf Römer 12,4, dass die Glieder des Kirchenleibes eben nicht alle einander gleich sind, von Hosius das Augustinische Diktum, dass nicht die Lebhaftigkeit des Intellekts, sondern die Einfalt des Glaubens dem grossen Haufen den sichersten Schutz gewähre, und die Eselinnen des Hiob müssen auch hier, wie seit Pighius fast bei allen von uns erwähnten Neu-

scholastikern, Vorspanndienste leisten, um den Wagen der fides implicita in Gang zu bringen. Das gewöhnliche Volk ist einer vollkommenen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse garnicht fähig, ebensowenig kann es für sich allein die Schrift verstehen oder ihrem Studium obliegen. „Est ergo assertio catholica non obligari omnes credentes ad aequalem cognitionem rerum fidei." Daher denn auch die Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern. Von den Laien ist im allgemeinen und unterschiedslos kein mehr expliciter Glaube zu fordern, als im Vorhergehenden auseinandergesetzt ist. Denn die sorgfältige Erforschung der übernatürlichen Dinge geht sie nichts an. In dem, was zur vollkommenen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse gehört, sollen sie vielmehr gehalten sein, implicite zu glauben, was die Kirche glaubt. Und obgleich dieser Glaube eine gewisse Unwissenheit einschliesst — dies wird also selbst Calvin gegenüber nicht geleugnet, vgl. S. 214 f. — so ist dieselbe doch nicht schädlich, da sie sich nicht auf Dinge bezieht, die zur Gerechtigkeit (Rechtfertigung) notwendig sind; und dieser implicite Glaube ist auch nicht unnützlich, weil er vor den Gefahren des Irrtums bewahrt und den Verstand der nächstliegenden Glaubensregel, nämlich der Kirche, unterwirft. Nun findet Ritschl, f. i., S. 51 f., in dieser Erörterung über die Anforderungen an den Laienglauben die Ansicht des Thomas und die der beiden Innocenze nebeneinandergestellt, wie schon Biel beide Entscheidungen nebeneinander vorgetragen habe, offenbar in aller Naivität, weil die eine wie die andere ihre Autoritäten und ihre Überlieferung in der Kirche besass. Im Zeitalter der Kontrareformation erscheine aber eine solche Zusammenstellung weniger harmlos. Und so vermutet Ritschl, dass Suarez damit die Absicht verfolge, zwar die Ansicht des Thomas offiziell aufrecht zu erhalten, aber doch zugleich ein Hinterpförtchen offen zu halten, um die entgegenstehende Ansicht der beiden Päpste zu beliebiger Verwendung einzulassen. Hiergegen ist zunächst zu erwidern, dass die von Biel zuerst vorgetragene Ansicht mit der von Innocenz IV. aufgestellten — denn nur dieser Papst kommt eigentlich in Betracht — nicht identisch, sondern noch laxer ist, da sie auch nicht einmal den Glauben an den Vergelter-Gott fordert. Es soll dahingestellt bleiben, ob Biel wirklich nur in seiner Naivität beide Entscheidungen nebeneinandergestellt hat, oder ob ihm nicht doch, wie wir vermuteten, vgl. S. 206, Bedenken auf-

gestiegen sind, die unbeschränkte Geltung der fides implicita auch für die Praxis zu proklamieren. Jedenfalls aber ist Ritschls Verdacht gegen Suarez aus dessen Äusserungen nicht zu begründen. Er erklärt ausdrücklich, dass für den Laienglauben die in seinen vorausgehenden Erörterungen getroffenen Bestimmungen massgebend bleiben. Er berechtigt daneben die Laien nicht zu einer unbeschränkten fides implicita, sondern dieser eingewickelte Glaube soll ihnen da zugute kommen, wo ihnen eine vollkommene Einsicht in die Glaubensgeheimnisse versagt ist, und wo es sich um solche Dinge handelt, die zur Rechtfertigung nicht notwendig sind. Zudem redet er hier von dem, was von den Laien im allgemeinen und unterschiedslos zu fordern ist. Wollten wir also selbst von allem absehen, was er von ihrem expliciten Glauben nur necessitate praecepti verlangt, so würde doch necessitate medii die Forderung expliciten Glaubens an den Vergelter-Gott, an Trinität und Inkarnation bestehen bleiben, und der Unterschied, dass in gewissen Fällen für die beiden letztgenannten Glaubensobjekte der implicite Glaube genügt, nicht in Betracht zu ziehen sein. Der geistliche Stand dagegen verpflichtet zu einer grösseren und mehr expliciten Erkenntnis, jedoch nicht alle in gleichem Masse. Ebenso wie Azorius hält es Suarez für ausreichend, dass die einfachen Kleriker, die keine Seelsorge haben, dasselbe explicite glauben wie die Laien, ausserdem nur noch das, was sich auf die Verwaltung ihres Amtes, besonders auf den Vollzug des Sakraments (der Eucharistie) bezieht. Ritschl, f. i., S. 51, erblickt nun gerade darin einen Stützpunkt seines Verdachtes gegen Suarez, dass derselbe auch hier bei der Beurteilung des Glaubens der Kleriker die Ansicht Innocenz' IV., wenn auch ohne diese Autorität zu nennen, reproduziere. Gewiss hat der Papst so entschieden. Aber auch Thomas III., q. 36, a. 2, vertritt die gleiche Meinung. Indem sich nun Suarez hier nicht auf Innocenz, sondern auf den Aquinaten beruft, können wir mit grösserem Rechte den Schluss ziehen, dass er in dem ganzen Gedankenzusammenhange gerade den thomistischen Standpunkt festhalten will. — Zu einer grösseren Erkenntnis in Glaubenssachen sind nun zunächst die Pfarrer verpflichtet, welche die Herde mit der Lehre zu weiden und das Beichtsakrament zu verwalten haben, sodann aber die Bischöfe, denen als den Nachfolgern der Apostel in erster Linie das „docete"! (Mt. 28,19) gilt. Sie haben den Glauben zu verteidigen

und auf den Konzilien über die Definition von Glaubensgegenständen mit abzustimmen. Es muss ja auch solche in der Kirche geben, für welche eine exakte Glaubenserkenntnis Pflicht ist, damit dieselbe irrtumslos bewahrt bleibe, sect. 6. — Abschliessend haben wir noch davon zu reden, wann und zu welchen Akten das Glaubensgebot verpflichtet. Einige meinen: an den Feiertagen. Aber Suarez entscheidet, dass beim Anhören der Messe ein Glaubensakt an und für sich nicht notwendig sei, sondern nur aufmerksame Gegenwart mit der Absicht, Gott zu verehren, — wenn auch freilich hier die Gelegenheit günstig sei, einen solchen Akt auszuüben. Andere wollen, dass an jedem Tage, wo ein Glaubensgeheimnis kirchlich gefeiert wird, auch der diesbezügliche Glaubensakt geübt werde. Dies scheint Suarez aus gleichen Gründen ebensowenig nötig wie das erste. Die dritten erklären sich damit befriedigt, dass in diesem Leben überhaupt irgend ein Glaubensakt vollzogen werde, indem sie die Zeitbestimmung dem einzelnen anheimgeben. Aber dann könnte man ohne Schuld niemals zu einem solchen Akte kommen, indem man ihn bis auf die Sterbestunde verschiebt. Suarez unterscheidet, wie Valentia, zwischen einer akzidentiellen und einer absoluten Notwendigkeit, diesen Akt hervorzurufen. Während jedoch Valentia die erstere auf solche Fälle beschränkt hatte, in denen man eine äussere Leistung, wie z. B. das Bekenntnis des Glaubens, nicht gut ohne einen inneren Glaubensakt vollziehen kann, die letztere aber bei jeder schweren Versuchung als verpflichtend angesehen hatte, erkennt Suarez bei Versuchungen nur eine akzidentielle Notwendigkeit des Glaubensaktes an und eine absolute nur für den Anfang des christlichen Lebens, wenn ein Mensch, der zuvor nicht geglaubt hat, genügend mit dem Glaubensinhalte bekannt gemacht worden ist. Kann man nun auch jemanden zu einem Glaubensakte verpflichten, so doch nicht zum gedächtnismässigen Behalten des Wortlauts der Glaubensartikel und der Gebote. Das Gedächtnis ist etwas Habituelles. Bezüglich eines Habitus können aber keine Vorschriften gegeben werden. Man kann also immer nur zu den Akten verpflichten, durch welche der Habitus erworben wird. Dass man den Inhalt der Glaubenssätze im Gedächtnisse behalte, ist notwendig. Daher soll der Mensch, sobald er dazu imstande ist, vorschriftsmässig Fleiss anwenden, um sich eine für den Glaubensbedarf ausreichende Kenntnis zu erwerben, er soll auch späterhin,

soweit es für ihn notwendig ist, gewisse Glaubensakte zuweilen wiederholen, damit er sie nicht vergesse. Allein auch diese Verpflichtung ist nicht für alle die gleiche, sie kann grösser oder geringer sein, öfter oder weniger oft eintreten, je nach Fassungskraft und Notwendigkeit. Jedenfalls ist es keine Todsünde, Symbol und Dekalog nicht im Gedächtnisse zu behalten. Das betreffende Gebot steht eben nicht genügend fest, zumal es weder von einem Papste noch von einem allgemeinen Konzil ausgesprochen ist. Wer es also aus Nachlässigkeit zu erfüllen unterlässt, ist wohl von einer gewissen lässlichen Sünde nicht frei — dasselbe hatte Suarez auch schon bezüglich des Vaterunsers ausgesprochen —, wer aber auch nur mässigen Fleiss anwendet und trotzdem wegen natürlicher Schwäche und Unfähigkeit, die Worte nicht festhalten kann, ist leicht von jeder Schuld freizusprechen.

Der Kardinal Robert Bellarmin (1542—1621) redet trotz der gegenteiligen Bemerkung Ritschls, f. i., S. 52, gleichfalls von den beiden Arten des Glaubens. In der Vorrede zu seiner „Explicatio symb. ap." (Kölner Ausgabe seiner Werke, 1617, T. VII, p. 1192) erklärt er die Kenntnis dieses Symbols für jeden einzelnen Christen als notwendig. Es genügt nicht, zu sagen: „Ich glaube das ganz, was die katholische Kirche glaubt". Dieser implicite und allgemeine Glaube ist bei den Dingen am Platze, welche nicht von jedem einzelnen explicite zu glauben sind. Dazu gehört aber das Apostolikum nicht. Vielmehr sind seine Teile von allen und jedem „plane explicite" zu glauben. Deshalb wird kein Erwachsener zur Taufe zugelassen, der es nicht hersagen kann, und kein Kind, wenn nicht an seiner Statt der Pate es zuvor hergesagt hat. An die gleiche Bedingung möchte Bellarmin auch die Zulassung zu den anderen Sakramenten knüpfen. So hoch schätzt er in längerer Ausführung den Wert dieses Bekenntnisses. Dass er trotz der Ablehnung der fides implicita im weitesten Sinne, d. h. des „credo, quae ecclesia credit" die Kirche als die irrtumslose, höchste Autorität in Glaubenssachen auffasst, ist bei dem Theologen der Kontrareformation selbstverständlich, vgl. De eccles. milit. l. 3, c. 14. Die Katholiken glauben das, was sie glauben, weil es Gott geoffenbart hat. Dass es Gott aber geoffenbart hat, glauben sie, weil sie die Kirche so sagen und erklären hören, „de gratia et libero arbitrio" l. 6, c. 3. Dass der Glaube Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sei, wird damit abge-

wiesen, dass er seinen Sitz allein im Intellekt, aber nicht im Willen habe, „de justificatione", l. 1, c. 4. 5. 6; l. 3, c. 13. Er ist allein „assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae deus proposuit", ib. l. 1, c. 5. Die Unselbständigkeit des Glaubens gegenüber dem Wissen wird somit von Bellarmin ebenso wie früher von Thomas zugestanden. Ritschl, f. i., S. 52 f., macht nun aber mit Recht darauf aufmerksam, dass von dem Kardinal das andere Unterscheidungsmerkmal des Glaubens, die Undeutlichkeit seiner Gegenstände, ungleich stärker betont wird, als dies bisher bei irgend einem Theologen der Fall gewesen war. Das muss ja zunächst befremden, nachdem soeben der Intellekt als der Sitz des Glaubens bezeichnet worden war. Ist dieser eine Abart des Wissens, so müsste doch zweifellos der Intellekt auch bei ihm in Wirksamkeit treten, mag auch die Undeutlichkeit der Glaubensgegenstände hemmend entgegentreten. Bellarmin erklärt nun aber tatsächlich: „Wir stimmen Gott zu, obgleich er uns das zu glauben vorlegt, was wir nicht erkennen", de justif. l. 1, c. 4. — „Die Worte „non apparentium" Hebr. 11,1, unterscheiden den Glauben vom Wissen und Intellekt. Diese dulden keine Dunkelheit, sondern fordern Licht und Deutlichkeit." — „In wunderbarer Weise hat der Apostel das Wort „argumentum" mit „non apparentium" verbunden, um zu zeigen, dass der Glaube dasselbe bewirkt wie Argumente, freilich auf andere Weise. Diese bewirken, dass der Intellekt vollkommen zustimmt, indem er durch die Klarlegung der Ursachen und Eigenschaften eines Dinges von dessen Evidenz überführt wird. Der Glaube bewirkt dasselbe, indem die Autorität des Redenden anerkannt wird. Beim Glauben bleibt also der Gegenstand selbst so dunkel, wie er vorher war. Somit ist der Glaube eigentlich nicht notitia, sondern assensus", c. 5. Dies wird in c. 7 besonders Calvin gegenüber geltend gemacht. — „Die Glaubensgeheimnisse, welche über die Vernunft hinausliegen, glauben wir, aber wir erkennen sie nicht; und hierdurch unterscheidet sich der Glaube vom Wissen; er wird demnach besser als ignorantia, denn als notitia definiert", c. 7. Wenn nun trotz solcher Äusserungen, ja im engsten Zusammenhange mit ihnen, wieder behauptet wird, „fidem in intellectu sedem habere", c. 3, so kann mit der Zustimmung des Intellekts doch wohl nur „der formale Willensakt gemeint sein, welcher den Verstand nötigt, angesichts der undeutlichen Glaubensartikel auf die ihm eigene

Tätigkeit zu verzichten, also sich zu opfern", Ritschl, f. i., S. 53. Diese Annahme entspricht nicht nur den Grundsätzen des Stifters des Jesuitenordens, dem auch Bellarmin angehörte, sondern wird auch durch den Kardinal selbst bestätigt: „Paulus 2. Cor. 10 docet, captivandum esse intellectum in obsequium fidei, hoc est, pio affectu quasi cogendum, ut iis assentiatur, quae cum ratione pugnare quodammodo videantur", de grat. et lib. arb. l. 6, c. 1; vgl. de justif. l. 1, c. 7. Während Thomas den Glauben nur als eine Abart des Wissens zu definieren vermochte, ist hier tatsächlich ein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen erreicht. Ebenso zutreffend weist Ritschl darauf hin, dass nach Bellarmin sämtliche Mitglieder der Kirche zur fides implicita berechtigt sein würden. Diese Konzession wird zunächst den Laien in sehr weitem Masse eingeräumt. Wie sein Amtsgenosse Hosius zitiert auch Bellarmin die beiden Augustinischen Sätze: „Nicht die Lebhaftigkeit des Erkennens, sondern die Einfalt des Glaubens gewährt dem grossen Haufen den sichersten Schutz" und „Wenn Christus allein für diejenigen geboren ist, welche mit sicherem Verständnis zu unterscheiden vermögen, dann arbeiten wir in der Kirche fast vergeblich" (ep. 102, an Euodius). Hierauf fährt er fort: „Dass dem so ist, bezeugt auch die Erfahrung, da der grösste Teil der Gläubigen entweder wegen kindlichen Alters oder wegen weiblichen Geschlechtes oder wegen geistiger Stumpfheit oder wegen wissenschaftlicher Unbildung — so fast alle Landleute — nicht allein die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation und ähnliches, was zum Heile notwendig ist, nicht versteht, sondern kaum etwas in sich aufnimmt ausser dem Klange der Worte; und doch werden sie mit Recht unter die Gläubigen gezählt, da sie ja ihren Glauben an Gott den Vater, Sohn und hl. Geist dem Sinne der Kirche gemäss bekennen." Auch der Kardinal verweist ferner darauf, dass nach Gregor d. Gr. Hiob 1,14 unter den Rindern die Gelehrten, unter den Eselinnen die Ungelehrten zu verstehen sind, welche der Erkenntnis der majores beipflichten. In diesem Zusammenhange ist also die Forderung, dass alle Gläubigen ohne Ausnahme alle Artikel des Apostolikums völlig explicite glauben müssen, nicht mehr aufrecht erhalten. Aber wie steht es nun mit der Erkenntnis der majores, die Bellarmin doch im Anschluss an Gregor d. Gr. von der der Laien unterscheidet?

Wenn beim Glauben[1] die Gegenstände doch dunkel bleiben wie zuvor, und derselbe mehr ein Nichtwissen als eine Kenntnis ist, so kann es sich für die majores höchstens um den Besitz einer grösseren Quantität formalen Wissens, aber nicht um ein tiefergehendes Verständnis der Glaubenssätze handeln. Es ist jedenfalls auffallend, dass Bellarmin auch da, wo er von dem Unterschiede zwischen Klerikern und Laien redet, „de membris ecclesiae militantis", l. 1: de clericis, cp. 1, nur die historische Berechtigung dieser Unterscheidung und die amtlichen Verpflichtungen der Kleriker ins Auge fasst. Der Schluss Ritschls, dass nach Bellarmins Voraussetzungen auch den majores das Recht auf die fides implicita zugesprochen werden muss, wird von dem Kardinal selbst bestätigt, indem er uns in der von Ritschl unberücksichtigten Schrift „de arte bene moriendi", l. 2, c. 9 (Kölner Ausgabe 1617, T. VII, S. 2090 f.) eine neue Variante der Köhlergeschichte vorträgt. Er entnimmt dieselbe aus der Schrift „de ratione bene moriendi" des Bischofs von Padua, Petrus Barocius. Da Bellarmin diesen mir unbekannten Autor unter den 500 Schriftstellern von Moses bis 1500 nicht mit aufführt, dürfte derselbe wohl dem 16. Jahrhundert angehören, und dafür spricht auch der Tenor der Geschichte. Dieselbe hat sich so verändert, dass der Köhler völlig daraus verschwunden und an seine Stelle ein zweiter Gelehrter getreten ist. Ausserdem ist sie, um erschütternder zu wirken, in das Gebiet der Revenants verlegt. Barocius erzählt: Es waren einst, wie ich gehört habe, zwei sehr gebildete Männer, Schulgenossen, im Disputieren alle übertreffend. Der eine starb. Da, während der andere in seiner Bibliothek die Schrift studiert, erscheint ihm der Verstorbene, am ganzen Leibe brennend. Auf die Frage, warum er so grosse Strafe erdulden müsse, berichtet er: „Als ich sterben sollte, kam zu mir der alte Feind, welcher wusste, dass ich eine vorzügliche Bildung besass, und fragte mich, was ich glaubte. Ich antwortete: ‚Was im Apostolikum steht!' Doch jener bat mich, ihm etliches zu erklären, was weniger einleuchtend schien. Ich setzte ihm das auseinander, wie ich es im Athanasianum gelesen hatte, und meinte,

1) Ritschl liest an dieser Stelle, de justif. l. 1, c. 7: ‚In fine manet res obscura, ut antea erat' und erklärt: „Schliesslich, d. h. nach allen Versuchen die Glaubensartikel zu verstehen, bleiben sie doch ebenso dunkel" usw. Aber um solche Versuche handelt es sich für Bellarmin beim Glauben gar nicht. Es ist also zu lesen: „In fide", wie auch die Ausgabe der Controversiae, Köln 1628, angiebt.

es könnte nicht klarer und wahrer geschehen. Er erwiderte: ‚Es ist nicht so, wie du meinst. Was du von dem Vater sagst, ist teils wahr, teils dunkel und falsch. Er ist ewig als Gott, aber nicht als Vater. Erst ist er Gott, dann später Vater.“ [1]) Ich: „Das ist Ketzerei und teuflische Lehre!“ Er: „Nicht mit Schlagworten, mit Gründen muss man operieren, wenn einen der Eifer beseelt, die Wahrheit zu erforschen. Ich vermag meine Meinung mit Leichtigkeit auseinanderzusetzen und werde mich freuen, wenn du mich von einem grossen Irrtume befreist.“ — Auf mein Wissen stolz fing ich an, mit ihm wie mit einem Menschen zu disputieren. Und mit seinen Gegengründen, ja, was mich noch mehr verwunderte, mit Zeugnissen aus der hl. Schrift (!) führte er mich in einen so verruchten Irrtum hinein, dass ich bald nicht mehr den Sohn und den hl. Geist für Gott hielt. Da raffte der Tod meine Seele hinweg vor den Richter. Der hiess mich in das Feuer gehen. Wie gross dieses auch ist, es wäre erträglich, wenn es nur 1000 Jahre dauerte; aber es ist ewig. Fast in jeder einzelnen Stunde bereue ich mein Wissen, das mich so tief ins Verderben gestürzt hat.“ Damit verschwand er. Sobald der erschrockene Freund wieder zu sich selbst gekommen war, ruft er seine Freunde zusammen, erzählt, was er gesehen, und fragt, wie man einer solchen Gefahr am besten begegnen könne. Alle beschliessen: man muss sich auf den Glauben zurückziehen, den die katholische Kirche bewahrt. Nun wird auch dieser zweite Gelehrte tödlich krank. Der Teufel, durch die erste Disputation ermutigt, fragt auch ihn, was er glaube. Der Gelehrte antwortet: „Ich glaube, was die Kirche glaubt.“ — „Und was glaubt die Kirche?“ — „Was ich glaube.“ So hört ihn seine Umgebung immer wieder sagen, bis der Tod eintritt. Er wandert in den Himmel. Nach wenigen Tagen erscheint er den Freunden in verklärter Gestalt und dankt ihnen, dass ihr Rat ihn ins Himmelreich gebracht habe.“ Barocius zieht noch einmal die Moral aus der Geschichte: er erzähle dies, damit jeder lernen könne, dass mit dem Teufel nicht zu disputieren sei, sondern dass man sich auf den Glauben zurückziehen müsse, den die katholische Kirche bewahrt. Und Bellarmin drückt das Siegel seines Einverständnisses darunter: „Haec Barocius, cui nihil est, quod addamus“. Wenn er in seiner Schrift weiterhin fordert, man

1) Der Teufel ist also Arianer: *Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν*, vgl. Athanasius, contra Arian. or. 1, § 9.

solle einen Kranken, der an der Trinität zweifelt, darauf verweisen, dass wir ja auch den Mathematikern so vieles über die Grösse der Sterne glauben, und warum dann nicht auch den Aposteln, was sie von der Dreieinigkeit lehren, — so ist auch das nur eine neue Empfehlung der fides implicita. Noch bedenklicher ist sein Rat, den Zweifel eines Kranken an der Transsubstantiation durch den Hinweis auf die Schöpfung der Welt aus Nichts und auf die Auferweckung der Toten aus ihrer Asche zu zerstreuen. Das hiesse in der Tat, den Teufel durch Beelzebub austreiben wollen, indem man neue Zweifel wachruft. Hat nun Bellarmin der Anekdote des Barocius wirklich nichts hinzuzufügen, so berechtigt er auch die majores zum eingewickelten Glauben im weitesten Umfange. Selbst das Apostolikum, dessen explicite Kenntnis zuerst von allen gefordert war, war in dem Munde des ersten Gelehrten in jener Erzählung keine genügende Waffe, um die Versuchung des Satans abzuwehren. Hat man aber in der Hölle Ursache, seinen Wissensreichtum stündlich zu bereuen, so ist es zweifellos geraten, sich mit dem Erwerbe desselben nicht zu befassen, insbesondere sich des Schriftstudiums, dem jener zweite Gelehrte in seiner Bibliothek oblag, und das dem ersten bei seiner Disputation so wenig förderlich war, zu enthalten. — Ritschl, f. i., S. 54, hält die Geschichte der Distinktion zwischen eingewickeltem und ausgewickeltem Glauben mit Bellarmin für abgeschlossen. Das ist, wie der weitere Verlauf unserer Untersuchung zeigen wird, ein Irrtum, und ist auch bei einer Lehre, die so einschneidend auf die Praxis einwirkt, innerhalb einer Kirche, welcher die Tradition als höchste Autorität gilt, nicht zu erwarten. Ritschls Votum ist auch nur daraus zu erklären, dass er selbst den stetigen Gang seiner Untersuchung bei Bellarmin abgebrochen hat. Er hat von neueren Dogmatikern nur Perrone und Franzelin und ausserdem die „Constitutio de fide" des Vatikanums auf unsere Frage hin angesehen und nichts gefunden. So kommt er zu der Vermutung, dass die Sache jetzt geheimgehalten werde, f. i., S. 55. Auch das ist unrichtig. Wenn er aber annimmt, dass unser Thema von den neueren jesuitischen Dogmatikern wahrscheinlich aus dem Grunde keiner ausdrücklichen Erörterung unterzogen werde, weil die Geschichte der Lehre in einer widerspruchsvollen und deshalb unklaren Aufstellung ende, f. i., S. 54, so ist das schon darum unwahrscheinlich, weil gerade auf einem derartig unsicheren

Gebiete der Spitzfindigkeit jesuitischer Kasuistik Gelegenheit geboten ist, besondere Triumphe zu feiern. Wir haben demnach den Faden an der Stelle, wo er von Ritschl fallen gelassen worden ist, wiederaufzunehmen.

Der Jesuit Ferdinand de Castro-Palao (1581 bis 1633) unterscheidet in seinem „Opus morale de virtutibus et vitiis contrariis" (2. A. Lyon 1682), P. 1, tr. 4, disp. 1, pct. 9—11 ausser den von Bannez eingeführten Stufen der fides explicita, der confusa und der distincta, noch eine dritte, magis distincta. Hierdurch wird das Gebiet des eingewickelten Glaubens scheinbar noch weiter reduziert. Man soll den Eindruck gewinnen, als würde auf die fides explicita besonderer Nachdruck gelegt. Indessen wird nun unter dieser Etikette so manches importiert, was früher offen und ehrlich unter fides implicita rubriziert wurde. Castro-Palao bemüht sich, den beabsichtigten guten Eindruck zu verstärken, indem er erklärt, dass es unter den Gelehrten garnicht genügend feststehe, worin diese eingewickelte Erkenntnis bestehe. In der expliciten Erkenntnis Gottes als des Urhebers der übernatürlichen Gnadengaben zur Heilung von den Sünden sei der Glaube an Trinität und Inkarnation, an Christus als den Gottmenschen, keineswegs implicite enthalten, wie Valentia, Sanchez und Suarez meinen. Sonst könnte man in jenen expliciten Glaubenssatz noch alles mögliche hineinpacken, den impliciten Glauben an alle Sakramente, an die apostolische Predigt usw. Es ist also ausser jener verworrenen Erkenntnis für alle Zeiten eine explicite Erkenntnis des Mittlers zu postulieren, wenn man auch nicht erkannt hat, dass derselbe Gott und Mensch sein und leiden und sterben wird. Haben die Menschen von Adam bis zu Abraham trotz des Protevangeliums nichts von einem Mittler gewusst, so trägt nicht Gottes Vorsehung, sondern ihre Sünde schuld daran. Hätten sie das Naturgesetz mit Gottes Hilfe beobachtet, so hätte ihnen Gott die Kenntnis des Mittlers gewährt. Trotz alledem hält Castro-Palao auch nach der Promulgation des Evangeliums eine explicite Kenntnis von der Trinität und der Inkarnation, geradeso wie Suarez, vgl. S. 267, weder für das Anfangsheil noch für das Endheil necessitate medii für notwendig. Es dürfe für die Zeit nach Christus nicht mehr gefordert werden, als für die Zeit vor ihm. Das hiesse: so vielen Unwissenden den Weg zum Heile verschliessen. Was Schrift und Väter von der Notwendigkeit des Glaubens an

Christus berichten, kann sehr wohl von der necessitas praecepti oder vom impliciten Glauben an den Gottmenschen oder vom expliciten Glauben an den Mittler gedeutet werden. Zudem stehe es unter den Gelehrten nicht fest, was denn dieser explicite Glaube an Christus sei. Fordere man ihn für alle kirchlich gefeierten Glaubensgeheimnisse, so sei das zu streng und schliesse wiederum viele vom Heile aus; fordere man ihn nur für Christi Tod und Auferstehung (vgl. Valentia), so sei nicht einzusehen, warum nicht auch für Himmelfahrt und Wiederkunft, da diese doch im Symbol ganz ebenso als Glaubensgegenstände hingestellt werden. Auch Mark. 16,16 könnte Schwierigkeiten machen, wenn als Objekt des Glaubens das Symbol zu denken wäre, das die Apostel predigen sollten. Das ungläubige Verhalten dem Inhalte des Apostolikums gegenüber würde ja dann die Verdammnis nach sich ziehen. Allein Castro-Palao meint, aus dieser Stelle nur das herauslesen zu dürfen, dass man zuweilen ohne Taufe das Heil erlangen könne, nicht jedoch ohne expliciten oder impliciten Glauben. Auch über das necessitate praecepti erforderliche Glaubensquantum sind die Meinungen geteilt. Abgesehen von der Irrlehre gewisser Juristen (!), dass man nur das zu glauben brauche, was die Kirche glaubt, zählt Castro-Palao drei verschiedene Forderungen auf: expliciter Glaube für alle Artikel des Apostolikums, für alles, was im Kinderkatechismus enthalten ist, für alles, was durch kirchliche Feste gefeiert wird. Alle drei Ansichten kommen darin überein, dass sie für Trinität und Inkarnation expliciten Glauben verlangen. Castro-Palao möchte sich zunächst der ersten Meinung anschliessen. Aber es sind doch auch in dem eben als „passendste Glaubensregel" gepriesenen Apostolikum Glaubensgeheimnisse enthalten, über welche es kein Gebot expliciten Glaubens gibt. Waren nun bisher einzelne Artikel nach ihrem Wortlaut vom expliciten Glauben ausgeschlossen oder dieser nur für die Substanz eines Artikels gefordert worden, so schreitet jetzt die Kasuistik dazu fort, aus dem Wortlaut der Artikel auch die einzelnen Worte zu eliminieren, welche nicht unter dieses Glaubensgebot fallen. Zum ersten Male begegnet uns hier die Bemerkung, dass ‚sub Pontio Pilato' nicht explicite zu glauben sei, es genüge, zu glauben: ‚passum'. — Ein für alle Gläubigen gegebenes Gebot müsste sich ferner nach der Fassungskraft der einzelnen

richten, aber — wie auch Bellarmin ausführte — viele sind so unwissend und ungebildet, dass sie das, was im Symbolum enthalten ist, weder gedächtnismässig erfassen noch seinem Sinne nach verstehen können. Es ist also nicht anzunehmen, dass das Gebot, dies alles explicite zu wissen und zu glauben, für alle bestimmt sei. Somit soll die Kenntnis der Substanz der Glaubensgeheimnisse ausreichen, soweit dieselbe aus den Worten des Symbols gewonnen werden kann. Eine deutlichere Kenntnis wird keinem Gläubigen vorgeschrieben. Aber dass sie auch nur in der Beschränkung auf die Substanz der Artikel bei allen erreichbar sei, war ja soeben geleugnet worden, indem zugestanden worden war, dass viele nicht einmal den Wortsinn des Symbols zu erfassen vermögen. Nichtsdestoweniger erklärt Castro-Palao weiter: es genügt ausreichend, wenn man die im Symbol enthaltenen Glaubensgeheimnisse so weiss und glaubt, wie sie für gewöhnlich in einem Kinderkatechismus enthalten sind. Damit ist er nun glücklich bei der zweiten Ansicht über das erforderliche Quantum von fides explicita gelandet. Indem er aber nochmals die einzelnen Artikel auf ihre Substanz hin bestimmt, erfolgen wieder die üblichen Abstriche. Jedoch ist das Apostolikum überhaupt nicht die ausreichende Glaubensregel. Wenn Christi Beschneidung, Mariä Reinigung, Christi Darstellung im Tempel, das Kommen des hl. Geistes über die Jünger kirchlich gefeiert werden, so wäre es, obwohl von diesen Glaubensgeheimnissen nichts im Symbolum steht, doch unziemlich, wenn die Gläubigen nicht verpflichtet würden, hiervon Kenntnis zu nehmen. Allerdings nehmen etliche nur eine leichte Verpflichtung an, andere leugnen sie gänzlich. Notwendig ist ferner die explicite Kenntnis der ersten drei Sakramente, und die der übrigen, wenigstens wenn man sie empfangen will, nicht minder die des Dekalogs und der Kirchengebote. Die Werke der Barmherzigkeit braucht man nur zu wissen, soweit sie im Dekalog enthalten sind; dagegen ist man die Substanz des Vaterunsers zu wissen, sub gravi culpa verpflichtet (gegen Suarez). Die Verpflichtung zum wörtlichen Behalten des Symbols, Dekalogs und Vaterunsers besteht jedoch nur sub levi. Völlig unzureichend ist es aber, wenn man die Worte behält und dabei den Sinn nicht versteht. Kenntnis der Mysterien, nicht der Worte, wird gefordert!, setzt Castro-Palao emphatisch hierzu. Aber warum dann so kleinliche Erörterungen wie die, ob „sub Pontio Pilato“ explicite oder implicite

zu glauben sei? — Der Einwand, dass es zu schwierig sei, die Artikel zu wissen, wird daher wieder nicht als stichhaltig angesehen. Eine „notitia ita confusa" kann auch die gemeine Menge besitzen, wenn sie beim Lernen nur mässigen Fleiss anwendet. Sind aber Leute so ungebildet und bäurisch, dass sie auch unter Anwendung von Fleiss diese Kenntnis nicht gewinnen können, so sind sie von dieser Verpflichtung freizusprechen. Allerdings sollen sie sich mit einem einmaligen oder zweimaligen Anhören der Glaubensgeheimnisse nicht begnügen (Suarez). Ist doch jeder, sobald er sich im Gebrauche seiner Vernunft befindet, dazu verpflichtet, dieselben zu lernen, und sind doch Pfarrer, Eltern und Herren verpflichtet, ihre Untergebenen zu belehren. Eine unüberwindliche Unwissenheit gibt es nicht, oder kaum. Aber sofort wird wieder eine solche, die Trinität und die Inkarnation betreffend, auch unter Christen für möglich gehalten. Eben die Ungebildeten und Bäurischen fassen diese Geheimnisse nicht, auch wenn sie öfter an die Verpflichtung gemahnt sind, sie zu lernen. Und gesetzt den Fall, sie haben sie gelernt, dann begnügen sie sich mit ihrem mittelmässigen Fleisse und denken garnicht daran, grösseren anzuwenden. Hierzu kommen noch sehr viele, die niemals an diese Verpflichtung gemahnt und niemals von Skrupeln oder Zweifeln in dieser Beziehung geplagt worden sind. Solle man denn von Gottes Güte annehmen, dass diese ungezählte Menge sonst guter Christen, die von Trinität und Inkarnation kaum etwas Rechtes wissen, ja sogar verkehrte Vorstellungen haben, verloren sei? Müssen dann nicht viel eher ihre Pastoren verdammt werden, weil sie im Unterrichten nachlässig gewesen sind? — Im Beichtstuhle ist nur dann nach den Glaubensgeheimnissen zu fragen, wenn mit gutem Grunde anzunehmen ist, dass der Pönitent sie nicht kennt. Der Beichtiger muss nämlich erfahren, ob die Unwissenheit verschuldet, also zu beichten ist. Selbstverständlich ist dann der Pönitent vor der Beichte über die heilsnotwendigen Mysterien — Gottes Dasein, Gottes Vergeltung, den Mittler — zu belehren; aber selten weiss einer diese nicht. Über die Geheimnisse „de necessitate praecepti" soll die Belehrung wenigstens in groben Umrissen erfolgen. Auch in kurzer Zeit kann hier genügende Kenntnis erreicht werden. Die ganze Schwierigkeit besteht in der Erkenntnis der Trinität, der Inkarnation und der Eucharistie. Hat man diese drei erkannt, so ist alles andere von selbst

klar. Keiner ist so ungebildet, dass er nicht dieses andere verstehen könnte. Ist daher jemand nur über jene 3 Punkte instruiert, so besitzt er die erforderliche Kenntnis. Ja, wer ist schliesslich so ungebildet, dass er nicht auch diese drei begreifen könnte, wenn man sich nur ein wenig mit ihm Mühe gibt. Damit nimmt Castro-Palao freilich das Zugeständnis einer unüberwindlichen Unwissenheit auch unter Christen wieder zurück. Es würde also nur aus der sträflichen Nachlässigkeit der Beichtväter zu erklären sein, dass noch eine unendlich grosse Menge von Trinität und Inkarnation nichts Rechtes weiss, also — dürfen wir ergänzen — zur fides implicita berechtigt ist. — Vorgesetzte und Seelsorger sollen sich durch ihr Wissen auszeichnen. Naiv fügt der spanische Theologe hinzu: „qualis autem haec excellentia debeat esse non est ita exploratum". Doch fordert er von Pfarrern, Beichtvätern, Predigern und allen mit einem Lehramt Betrauten, dass sie die Glaubensgeheimnisse zu explicieren, eine gewisse Begründung derselben zu geben und den gemeinhin auftretenden Schwierigkeiten zu begegnen imstande seien. Den Glauben gegen die Häresie verteidigen kann nur der Bischof, der Nachfolger der Apostel. Er vermag dieser Verpflichtung nicht nachzukommen, wenn er selbst ungelehrt ist, mag er auch sehr gelehrte Diener haben. Indessen billigt Castro-Palao vollkommen zwei von seinem Ordensgenossen Ägidius Conink (1571—1633) gemachte Einschränkungen, von denen die erste auf Innocenz IV. zurückgeht. Einmal nämlich braucht der Bischof nicht so gelehrt zu sein, dass er alle gegen den Glauben sich erhebenden Schwierigkeiten aus dem Stegreife aufzulösen vermag. Es genügt, wenn er dazu nach vorausgegangenem Studium und nach Einholung des Rates erfahrener Leute imstande ist. Hiernach sind die gelehrten Diener für einen Bischof doch nicht so ganz bedeutungslos. Sodann aber ist zuweilen ein minder gelehrter Bischof einem gelehrteren vorzuziehen, wenn er sich durch Klugheit und Ansehen auszeichnet; denn dessen bedarf die Kirche. Man wählt Vornehme und Mächtige ins Bischofsamt, weil sie die Kirche wirksamer gegen die Angreifer und Feinde, welche sie unterdrücken wollen, verteidigen werden. Doch sollen auch solche immerhin ein derartiges Wissen besitzen, dass sie das Licht von der Finsternis unterscheiden (!) und ihres Amtes so, wie es zeitlich und örtlich opportun ist, warten können. Dieses interessante Geständnis zeugt weder von allzugrossem Vertrauen auf die eige-

nen geistigen Waffen, noch stellt es an das Wissen der Bischöfe allzu hohe Forderungen. Das verrät schon das gewählte Bild, welches, trotzdem es vom Lichte redet, doch sehr undeutlich bleibt. Diplomatisch geschulte, einflussreiche Bischöfe dürfen also nach Castro-Palao gleichfalls im Clairobscur des impliciten Glaubens oder, wie er sich ausdrücken würde, der „fides explicita confusa" wandeln.

Anton Escobar, S. J. (1588—1669), erklärt in seiner Moraltheologie (ed. 40, die 1. in Deutschland, München 1646, tr. 4, ex. 1, S. 601 ff.) zunächst, dass man die 2×7 Artikel (= Apostolikum) glauben müsse; der Glaube an Gottes Weisheit, Ur-ne messlichkeit und Vorsehung, sowie an das Geheimnis der Eucharistie liegt hierbei in dem „omnipotentem" des ersten Artikels. Das Evangelium erfordert expliciten Glauben insbesondere für Christi Tod und Auferstehung. Darauf hatte schon Hosius hingewiesen. Die Reihenfolge der Artikel zu wissen, ist nicht notwendig, aber wohl ihren Sinn, die in ihnen enthaltene Wahrheit. Für die Ungebildeteren genügt es, etliche Artikel in dieser Weise, also ihrer Substanz nach, explicite zu unterscheiden, z. B. dass Gott der übernatürliche Vergelter ist, dass der Sohn Gottes Fleisch angenommen hat und für das Heil der Menschen gestorben ist und dass Gott dreieinig ist; denn der Glaube an derartige Geheimnisse ist zum Heile notwendig. Die drei von Escobar beispielsweise aufgeführten sind wohl aber als die ausschliesslich in Betracht kommenden anzusehen. Es ist hierbei zu beachten, dass, über Castro-Palao hinausgehend, der explicite Glaube nicht bloss an einen Mittler, sondern an den fleischgewordenen und zum Heile der Menschen gestorbenen Sohn Gottes sowie an die Trinität als necessitate medii notwendig erachtet wird. Krankt aber einer an so grosser Unwissenheit, dass ein explicites Verständnis unerreichbar ist, dann soll es ausreichen, wenn er impliciten Glauben anwendet. Diese Konzession müsste ja wohl also im weitesten Sinne, im Sinne des „credere, quod ecclesia credit" gelten. Jedoch soll die Verpflichtung, mehr zu lernen, damit nicht aufgehoben sein, zumal wenn Hoffnung auf Fortschritte vorhanden ist, und weil unüberwindliche Unwissenheit, zwar an und für sich entschuldbar, unter den Christgläubigen kaum anzunehmen ist.

Auch Hermann Busenbaum, S. J. (1609—88), fordert in seiner „Medulla theologiae moralis" (1. A. Münster 1650 (?), hier benützt: Antwerpener A. 1694), l. 2, tr. 1, c. 1,

necessitate medii expliciten Glauben für Gottes Dasein und Vergeltung, sowie nach erfolgter Verkündigung des Evangeliums auch für Christus und die Trinität. Diese beiden nur implicite zu glauben, wird als probable Lehre bezeichnet. Allein Busenbaum zitiert doch sofort wieder Vasquez (1551—1604) und Escobar für die Ansicht, dass verschuldete Unwissenheit oder Nachlässigkeit in der Erlernung dieser Geheimnisse eine schwere Sünde sei; er scheint also wohl an dem strengeren Standpunkte festzuhalten. Necessitate praecepti, und zwar bei Gefahr, eine Todsünde zu begehen, ist jeder das Apostolikum, das Vaterunser, die Gebote des Dekalogs und der Kirche, und die 3 notwendigen Sakramente (die anderen nur beim Empfange) wenigstens „crasso modo" und der Substanz nach explicite zu glauben verpflichtet. Unvermögen und unüberwindliche Unwissenheit entschuldigen aber. Daher sind doch nicht alle sub mortali gehalten, dies alles gedächtnismässig der Reihe nach oder wortgetreu zu wissen. So reicht es beim Vaterunser aus, zu wissen, dass alles Gute, was darin enthalten ist, von Gott zu erbitten ist. Für das Symbol, die Gebote und die Sakramente genügt es, auf Befragen die richtige Antwort zu geben. Im Gegensatze zu Azorius erkennt Busenbaum das Gebot, das Symbol, das Vaterunser und das Ave auswendig zu lernen, zwar als ein kirchliches an, aber „die Gewohnheit" hat es doch dahin ausgelegt, dass seine Nichterfüllung, ebenso wie die Unkenntnis des Kreuzschlagens, nur eine lässliche Sünde sei. Nichtsdestoweniger fordert Busenbaum von den Ungebildeteren, dass sie das Glaubensbekenntnis in ihrer Sprache im Gedächtnisse behalten (vgl. Claudius Espensäus, Bannez, Suarez), weil sie sonst keine genügende Kenntnis von den Artikeln haben können. Die Meinung „etlicher Kanonisten", dass für Landleute hinsichtlich der Artikel usw. der implicite Glaube ausreiche, wird als falsch verworfen. Zu entschuldigen sind allerdings solche, welchen ein Lehrer fehlte, oder die sich der Verpflichtung, derartiges zu lernen, nie bewusst geworden sind oder das alles weder zu begreifen noch zu behalten vermögen. Eine ausdrückliche Berechtigung zur fides implicita wird indessen nicht ausgesprochen. Die Definition dieses Terminus wird zwar gegeben, es scheint aber, als ob er mit Absicht nicht angewendet würde. Für die Beichte gilt die uns schon bekannte Regel, dass Gebildete, Wohlerzogene und öfters Beichtende nicht nach ihrem Glaubenswissen zu fragen sind. Bei den andern ist, wenn es probabel

erscheint, besonders zu ermitteln, ob sie aus Nachlässigkeit nichts gelernt haben, denn gerade hierin versündigen sich viele schwer, wie auch Azorius hervorhob. Allein auch solche, welche das, was sie sub mortali wissen sollten, nicht wissen, können absolviert werden, da es ja möglich ist, dass sie darüber Schmerz empfinden und den Vorsatz haben, es zu lernen. Wissen sie allerdings auch das nicht, was necessitate medii zu wissen ist, so müssen sie vor der Absolution belehrt werden. Der Pfarrer ist sub mortali verpflichtet, seine Schafe wenigstens darüber zu unterrichten oder durch einen andern unterrichten zu lassen, was sie sub mortali wissen müssen. Wenn es nun aber trotz der Verpflichtung sub mortali, wie wir soeben sahen, für unwissende Gläubige doch Absolution geben kann, so wird dadurch der Ernst der Lehrverpflichtung des Pfarrers unzweifelhaft wieder abgeschwächt. Die Frage, zu welcher Zeit das Glaubensgebot verpflichtend auftrete, beantwortet auch Busenbaum, indem er absolute und akzidentielle Verpflichtung unterscheidet. Die erstere ist vorhanden für das zum Vernunftgebrauche gelangte Kind wie für einen erwachsenen Ungläubigen, sobald ihnen die Glaubensgeheimnisse ausreichend proponiert sind, ferner bei Versuchungen im Glauben, welche nicht anders überwunden werden können, wie durch Hervorrufung des Glaubensaktes. Hierin würde Busenbaum mit Valentia übereinkommen, indessen bemerkt er noch besonders, dass diese Verpflichtung für skrupulöse Naturen nicht bestimmt sei. Solche werden vielmehr die Versuchung leichter überwinden, wenn sie ihre Gedanken auf andere Objekte hinlenken. Eine akzidentielle Verpflichtung zum Glauben besteht bei der Ablegung des Glaubensbekenntnisses und der Erweckung eines anderen Tugendaktes (Hoffnung, Liebe oder Busse), wobei der Glaube vorausgesetzt ist. Ohne selbst eine Entscheidung zu treffen, konstatiert Busenbaum, dass die einen diese akzidentielle Verpflichtung auf die Todesstunde, die anderen auf ein einziges Mal in jedem Jahre beschränken (a. a. O., c. 2).

Christoph Haunold, S. J. (1609—88), stellt in seiner „Theologia speculativa" (Ingolstadt 1670), l. 3, tr. 1, cp. 8, controv. 3—5, zunächst den Konsens der Theologen fest, dass nach Hebr. 11,6 der Glaube an Gott als Vergelter necessitate medii notwendig sei. Diese Notwendigkeit ist nicht aus einem freien Willensurteil Gottes zu begründen, als wollte Gott nur dann rechtfertigen, wenn ein solcher Glaube voraufgeht. Sie

ist auch nicht als eine moralische aufzufassen, weil ohne Glauben an einen Vergelter Gott nicht über alles geliebt werden kann, noch weniger als eine nur in der Regel für die Erlangung der Rechtfertigung zu postulierende. Vielmehr ist diese Notwendigkeit eine physische, sich aus der Natur der Sache ergebende, weil der Mensch, resp. sein Wille, für den Empfang der Rechtfertigung überhaupt nicht disponiert ist. Der explicite Glaube an Trinität und Inkarnation kommt zwar nach göttlicher Anordnung ebenfalls für die Rechtfertigung in Betracht. Allein Haunold entscheidet sich dahin, dass derselbe nicht in re, sondern nur in voto heilsnotwendig sei. Die Bezeichnung fides implicita wird vermieden. Der explicite Glaube an die Trinität ist so wenig absolut notwendig, wie die Taufe, statt deren ja gleichfalls der Wunsch, sie zu empfangen, ausreicht. Auch ist es nicht notwendig, dass der Täufling die Taufformel verstehe. Der explicite Glaube an Christus aber war vor dessen Ankunft nicht allen geoffenbart, also nicht in re notwendig. Bestünde diese Notwendigkeit aber gegenwärtig, so würden die Einfältigen die Gnade im Busssakramente gar oft nicht erlangen. Auch ist sie nicht aus der Schrift zu erweisen; denn die betreffenden Stellen können sehr wohl von der necessitas praecepti verstanden, oder auf Christus, nicht insofern er Objekt, sondern Ursache des Glaubens ist, gedeutet werden, oder sie behaupten nur kurz, dass der Glaube das zum Heile notwendige Mittel sei. Wenn das Tridentinum den expliciten Glauben an Christus als heilsnotwendig fordert, so ist auch das nur in dem Sinne zu verstehen, dass er regulariter vorhanden sein müsse. Dass necessitate praecepti nicht eine exakte Kenntnis von allem im Apostolikum Enthaltenen sub gravi culpa zu fordern sei, ist die gemeinsame Meinung der Gelehrten. Was man davon wenigstens in groben Umrissen kennen muss, bestimmt Haunold zum Teil in wörtlichem Anschlusse an Castro-Palao. Vom Schöpfer, von der Jungfrauengeburt und immerwährenden Jungfrauschaft, sowie von dem Sitzen zur Rechten redet er nicht. Dagegen wird nicht bloss das „tertia die", sondern auch das „sepultum" als nebensächlicher Umstand bezeichnet, für welchen kein expliciter Glaube erforderlich ist. Im Gegensatze zu Busenbaum wird die Kenntnis des Kreuzschlagens s u b g r a v i zur Pflicht gemacht. Auch von Taufe, Beichte und Abendmahl muss man explicite Kenntnis besitzen, von der Taufe, weil auch der als Kind Getaufte wissen

muss, dass diesem Gebote Genüge geschehen ist; von der Beichte, weil die zukünftige Notwendigkeit dieses Sakraments probabel ist; vom Abendmahl, weil das Gebot besteht, dasselbe mit schuldiger Ehrfurcht zu empfangen. Aber es scheint keine schwere Verpflichtung zu bestehen, die Abwesenheit oder das gänzliche Aufhören der Materie (Brot und Wein) zu wissen. Hingegen ist eine solche bezüglich des Messopfers vorhanden, denn es existiert ja ein besonderes Kirchengebot, die Messe zu hören. Was die vier anderen Sakramente betrifft, so ist es die probablere Meinung, dass die Verpflichtung, sie kennen zu lernen, keine schwere ist, weil auch das Gebot, sie zu empfangen, kein schweres ist. Ein solches besteht zwar bezüglich der Kenntnis des Dekalogs, dasselbe involviert aber nicht die Vorschrift gedächtnismässigen Hersagens. Es genügt, auf Befragen angeben zu können, dass das einzeln namhaft gemachte Gebot zum Dekaloge gehört. Die Vorschrift, alle diese Artikel zu glauben, ist übrigens keine menschliche, sondern eine göttliche; denn, haben die Apostel den Auftrag empfangen, diese Artikel zu predigen, so sind die Gläubigen verpflichtet, sie zu hören und zu glauben (vgl. dagegen Suarez' Unterscheidung zwischen göttlichen und kirchlichen Geboten, S. 272). — Ganz besonders ausführlich behandelt Haunold die Frage, ob Bauern, Kinder und andere Einfältige, denen die den geistig Gebildeten mögliche Erforschung der Glaubensbeweggründe versagt ist, etwa ein übernatürliches „discerniculum" zum Ersatze hierfür anwenden können, l. 3, tr. 1, c. 2, controv. 3, § 1—5. Dieses Unterscheidungsmittel würde also in dem Falle, wo der Pfarrer, dessen Autorität zwar nicht infallibel, aber doch für den Bauer bestimmend ist, die Wahrheit redet, diese Aussage bestätigen. Der Vater dieser Lehre ist Antonius Perez (1559—1637). Nach seiner Ansicht würde, wenn z. B. der Pfarrer die Inkarnation des Logos verkündet, der Bauer in seinem Gewissen sich verpflichtet finden, diesen wahren Artikel zweifellos zu glauben. Spräche aber der Pfarrer von einer Inkarnation des hl. Geistes, so würde er eine solche Verpflichtung nicht empfinden. Der Kardinal Pallavicino (1607—67) u. a. erblickten das discerniculum in einer inneren Erleuchtung, die sich selbst als solche bezeugt: „Ich bin die Stimme Gottes, von der Natur nicht nachahmbar, und vergewissere dich, dass, was jetzt der Pfarrer spricht, Wahrheit ist". Martin Esparza (1606—89) verlegte das discerniculum aus dem Gläubigen in den Pfarrer selbst.

Derselbe sei nicht nur ein von Gott Gesandter, sondern müsse auch als solcher reden. Indem er aus dem übernatürlichen Glauben an die von Gott geoffenbarte, von der Kirche approbierte Wahrheit heraus rede, werde in dem wohl disponierten, d. h. vom hl. Geiste erleuchteten Hörer die Kenntnis des übernatürlichen Glaubensbegriffes erzeugt. Haunold widerlegt und verwirft alle 3 Ansichten. Für die Einfältigen gibt es nur „respektive" Glaubensmotive, die ja freilich einem Scharfsinnigeren nicht genügen würden. Sie sind verpflichtet, der Autorität des Pfarrers zu glauben, und bedürfen keiner anderen Glaubensevidenz, als die Kinder sie haben, wenn sie in einer schwierigen Sache den Eltern oder Predigern glauben, die ja nicht leicht zu täuschen pflegen. Genügten diese Glaubensmotive nicht, so würde kein Einfältiger es jemals zu einem supranaturalen Glaubensakte bringen, — oder das eben verworfene discerniculum müsste wieder als zulässig anerkannt werden. Legt nun der Pfarrer den Bauern etwas Falsches dar, so können sie freilich keinen übernatürlichen Glaubensakt hervorrufen, denn ein solcher ist in Bezug auf eine falsche Materie nicht möglich. Aber sie würden doch auch in diesem Falle ein übernatürliches praktisches Urteil bilden: es ist sittlich gut (honestum) zu glauben! Und an dieses Urteil würde sich ein übernatürlicher und verdienstlicher Willensbefehl anschliessen. „Absurdum non est, ex judicio practico, quod parocho sit credendum, procedere imperium honestum et supernaturale, etsi actus intellectus imperatus sit falsus." Unwissentlich wiederholt also Haunold hier die Behauptung Innocenz' III., dass die Zustimmung zu glaubenswidriger Predigt nicht nur nicht Sünde, sondern sogar Verdienst sei.

Wie grauenvoll aber der Abgrund religiös-sittlicher Laxheit war, in den auch die Behandlung unseres Problems versunken war, beweisen am besten die Sätze, zu deren Verdammung jetzt endlich das Papsttum sich aufrafft. Bereits am 24. September 1665 hatte Alexander VII. (Papst von 1665—67) als ersten unter 28 Sätzen den folgenden verdammt: „Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium." Unter den 65 Sätzen, welche Innocenz XI. (Papst von 1676—89) am 2. März 1679 als zum mindesten Ärgernis erregend und in der Praxis verderblich verdammte, kommen für uns folgende 5 in Betracht:

Nr. 16: „Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se."

Nr. 17: „Satis est actum fidei semel in vita elicere."

Nr. 22: „Nonnisi fides unius dei necessaria esse videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris."

Nr. 64: „Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae trinitatis et incarnationis domini nostri Jesu Chi."

Nr. 65: „Sufficit illa mysteria semel credidisse."[1]

Mit Recht sagt Harnack, Dogmengesch. III, S. 645, zu diesen beiden letzten Propositionen: „Wenn dies kein förmlicher ‚Ausgang' des Dogmas ist, so gibt es einen solchen überhaupt nicht. Was half es, dass Innocenz diese einzelne These verwarf, wenn sie doch der Ausdruck einer Gesamtanschauung ist, die niemals von den Päpsten verworfen ist?" Und doch bleibt die Verwerfung dieser von den Abgeordneten der Löwener Universität denunzierten Sätze eine sittliche Tat, die aus der tiefen Religiosität eines der besten Päpste entsprungen ist. Die meisten jener 65 Sätze stammen aus den Schriften der Jesuiten Amicus, Sanchez, Escobar, Moya, Tamburini, Gobat usw.[2]; die oben zitierten finden sich wörtlich weder bei Escobar noch sonst einem der von uns bisher besprochenen jesuitischen Schriftsteller. Allein, wenn Suarez die absolute (nicht die akzidentielle) Verpflichtung, einen Glaubensakt zu erwecken, nur auf den Anfang des christlichen Lebens beschränkt, so kann man diese Meinung sehr wohl mit der 17. Proposition identifizieren, dass es genüge, den Glaubensakt einmal im Leben hervorzurufen. Und wenn Busenbaum auch diejenigen absolvieren will, welche das, was sie sub mortali wissen sollten, nicht wissen, ja wenn er nicht einmal diejenigen, welche, was necessitate medii zu wissen ist, nicht wissen, von der Absolution ausschliesst, wenn sie nur vorher belehrt worden sind, so kann man diese Ansicht sehr wohl unter die 64. These subsummieren: „Der Mensch ist absolutions-

1) Vgl. Denzinger, Enchiridion, S. 319. 325—30.
2) Vgl. von Hoensbroech, das Papsttum, II. S. 444 ff.

fähig, auch wenn er aus schuldbarer Nachlässigkeit von Trinität und Inkarnation nichts weiss". Das Vorhandensein der Ansicht, dass der Glaube an den einen Gott ausreichend sei (Nr. 22), hatte schon das dem Gerson zugeschriebene „Compendium theologiae" bezeugt. Dass der Jesuitenorden dem Papste seinen Urteilsspruch nie verziehen hat, ist bekannt. Man warf die Frage auf, ob derselbe eine Entscheidung ex cathedra bedeute, oder vom Papste nur als Vorsitzendem der Inquisition gefällt sei, vgl. Joh. Cardenas, „Crisis theologica", Köln 1702, S. 26. Ebenderselbe berichtet von Caramuel den Satz: Keine Autorität der Welt könne eine probable Meinung verdammen; sei sie auch vor dem äusseren Forum verdammt, so doch nicht vor dem innern, a. a. O., S. 19. Hierzu aber kam eine Flut von Schriften, welche unter unterwürfiger Anerkennung des kathedratischen Charakters jenes Verdammungsurteils die verworfenen Sätze zu „erläutern", ihren eigenen Autor und dessen Ordensgenossen von jeglicher Schuld zu entlasten und dieselbe anderen aufzubürden sich befleissigten, oder versicherten, dass selbstverständlich alle korrekt Gläubigen jene Propositionen längst verurteilt hätten, also nicht anders darüber dächten, wie der Papst. Dabei wird natürlich versucht, auch ein Hinterpförtchen offen zu halten, indem genau abgewogen wird, was wohl der Papst gemeint oder nicht gemeint habe. Oft wird so viel abgehandelt, dass an dem verworfenen Satze eigentlich nichts Verdammliches mehr übrig bleibt. Wer die Kunst des Gallimatthias erlernen will, dem seien diese Schriften zum Studium empfohlen. Vgl. hierzu: von Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche, I, S. 38 ff[1]) Es wird genügen, zwei dieser Kommentatoren zu hören, den schon erwähnten Joh. Cardenas (1613—84), dessen „Crisis theologica" in erster Auflage bereits 1687 erschien, und Dominicus Viva (1648—1710), „Damnatae theses ab Alex. VII., Jnnoc. XI., Alex. VIII.," Frankf. a. M. 1711 (1. A. Neapel 1708).

1) Als Verfasser solcher Schriften werden genannt: Estrix, Casalichius, Pollenter, Illsung, Cardenas, Viva, Diego de la Fuente Hurtado, Guiterres Ildefons Hurtado, Casnedi — aus dem Jesuitenorden; es wären noch hinzuzufügen Escobar und Arsdekin; ferner der Löwener Professor Nic. Dubois, der Kapuziner Torrecilla, der Franziskaner Duego Duarte, die Karmeliter Raymund Lumbier, Cassian a. S. Elia, Valentin a Matre Dei, der Barnabit Sbogar, der Dominikaner Pisani und die italienischen Weltgeistlichen Coco und Palteniero.

Zur 16. der von Innocenz XI. verdammten Thesen, dass der Glaube nicht besonders für sich geboten scheine, bemerkt Cardenas (a. a. O., S. 291—98) gleich von vornherein, dass ihre Urheber wohl nicht behaupten wollten, dass es überhaupt keine Glaubensvorschrift, sondern nur, dass es keine spezielle gebe. Der Glaube werde ihrer Meinung nach nur in Rücksicht auf andere Tugenden, die mit ihm in Beziehung stehen, geboten, ähnlich wie das Fastengelübde nicht aus der Tugend der Abstinenz, sondern aus der religiösen Tugend entspringe. Nun stimmt Cardenas allerdings Suarez bei, welcher den Glauben für notwendig zum Heile erklärt, das spezielle Glaubensgebot in der Schrift nachweist und in der Erkenntnis Gottes an und für sich schon den grössten Teil unserer Vollkommenheit erreicht sieht. Wendet Kardinal Lugo dagegen ein, dass alsdann eine direkte Verpflichtung bestehen würde, alles einzelne zu glauben, was Gott von sich geoffenbart hat, so erwidert Cardenas, dass nicht erst distinkte, sondern schon konfuse Erkenntnis Gottes den Menschen vervollkommene, besonders wenn man dessen Schwachheit berücksichtige. Wirft Lugo ein, wenn der Glaube als Mittel zur Seligkeit oder zur Erreichung des Zweckes aller Gebote, der Liebe, vorgeschrieben werde, so werde er doch nicht um seiner selbst willen geboten, so entgegnet Cardenas zugunsten des päpstlichen Urteils, dass man das Mittel auch abgesehen von seinem Zwecke erstreben könne. Man könne nach Rom gehen, auch ohne dort um eine Ehrenstellung zu ambieren, während für andere die Reise das Mittel zu diesem Zwecke sei. Allerdings sei die Glaubensvorschrift sowohl eine positive, als eine negative. Als negative verbiete sie jede Verneinung und Bezweifelung des Glaubensinhaltes, als positive fordere sie Hören und Lernen desselben. Nun habe zwar der Papst diese Unterscheidung nicht gemacht. Indessen erweise sich die Glaubensvorschrift in ihrer negativen Fassung deutlich als eine speziell für sich zu Recht bestehende, da ja Häresie und Zweifel spezielle Sünden gegen das Glaubensgebot, nicht gegen andere Tugendgebote seien. Freilich könnte man ja nun sagen, der Papst habe nur den Satz verdammt: „Das Glaubensgebot in seiner negativen Formulierung ist kein speziell für sich existierendes". Der Satz: „Das Glaubensgebot in seiner positiven Formulierung ist kein speziell für sich existierendes", würde dann von der Verurteilung ausgenommen sein. Allein er ist es doch nicht, denn Alexander VII. hat durch Ver-

dammung der erwähnten Proposition (vgl. S. 293) Glaubensakte für geboten erklärt, und Innocenz XI. hat bei der Verdammung der 65 Sätze ausdrücklich ausgesprochen, dass er das heilsame Werk seines Vorgängers fortsetzen wolle. Die Zensur über die 16. (und 17.) Proposition ist also im Sinne Alexanders VII. zu verstehen. — Viva (a. a. O., S. 22/23) bemerkt noch, dass dem Glaubensgebot keineswegs Genüge geschehe, wenn man wiederholt nur universim glaube, was die Kirche festhält und Gott geoffenbart hat. Dies sei vielmehr deutlich durch die Verwerfung der 22. und 65. Proposition ausgeschlossen.

Zur 17. These, dass es genüge, den Glaubensakt einmal im Leben zu erwecken, macht Cardenas (a. a. O., S. 298—311) zunächst darauf aufmerksam, dass die Verpflichtung zu einem Glaubensakte entweder durch ein positives Glaubensgebot oder durch andere Gebote, welche ohne vorangehenden Glaubensakt nicht erfüllt werden können, veranlasst sein könne. Über das Motiv zum Glaubensakte sagt aber die These nichts. Es ist also auch im Sinne des Verdammungsurteils durchaus nicht notwendig, dass ein öfterer Glaubensakt immer durch das spezielle Glaubensgebot veranlasst sein müsste. „Itaque conformabitur censurae et praecepto Pontificio, qui dixerit, esse praeceptum speciale per se ex virtute fidei et obligari nos ad eliciendos actus fidei non semel, sed saepius, saltem ex vi aliorum.“ Die von uns vorhin (vgl. S. 294) ausgesprochene, auch schon von dem Magister Hozes vertretene Ansicht, dass die Zensurierung dieser These die Lehre des Suarez treffe, wird von Cardenas nachdrücklich bestritten. Suarez stelle 4 Zeitpunkte auf, an denen der Mensch zu einem Glaubensakte verpflichtet sei: bei erstmaliger Vorlegung der Glaubensobjekte, beim Glaubensverhör vor einem Tyrannen, in der Todesstunde und bei einer Glaubensversuchung. Es wird aber verschwiegen, dass Suarez eine absolute Verpflichtung zum Glaubensakt nur bei dem erstgenannten Zeitpunkte annimmt. Ebenso wird auch Azorius dagegen in Schutz genommen, mit seiner Ansicht unter das Dekret des Papstes gestellt zu werden. Cardenas selbst hält die Gläubigen zu häufigen Glaubensakten, und zwar durch spezielles Glaubensgebot für verpflichtet. Ja, hier kommt auch der Bielsche Gedanke, dass durch lange Vernachlässigung der Erweckung der Glaubensakte auch der Glaubenshabitus vernichtet wird, in anderer Formulierung wieder zur Geltung. Cardenas erklärt eine solche lange Vernachlässigung für eine Todsünde.

Die häufige Wiederholung der Glaubensakte dagegen nähre und erhalte das geistliche Leben. Zeugnisse von Ordensgenossen, aus der Schrift und den Vätern werden hierfür beigebracht. Man soll auch nicht befürchten, dass durch diese Forderung die Gewissen allzusehr mit Zweifeln darüber belastet werden, an welchem Tage, ja in welcher Stunde solche Glaubensakte zu erwecken seien. Feiertage halten, Messehören, Begegnung des Priesters, der dem Kranken die Eucharistie bringt, Anhören des Abendläutens zur Mahnung an das Avegebet und an das Gebet für die Seelen im Fegfeuer, häufiges Beichtegehen, Empfang des Abendmahls, Rosenkranzbeten, Kirchenbesuch, häufiges Hersagen des Apostolikums und des Vaterunsers, das alles kann nicht ohne viele Glaubensakte geschehen, gleichviel ob dieselben aus dem speziellen Glaubensgebot oder aus einem andern Tugendgebot hervorgehen. Will man dagegen geltend machen, dass viele dieser Glaubensakte nicht übernatürlich seien, weil die Glaubensobjekte dabei nicht ausdrücklich wegen der Autorität des sie offenbarenden Gottes geglaubt werden, so ist doch alles, was man „de fide" glaubt, durch das Motiv des Glaubens bestimmt, und dieses ist nichts anderes wie die göttliche Autorität. Mag auch die Erinnerung an dieses Motiv nicht bei jedem Glaubensakte lebendig sein, so würde man sich bei näherer Reflexion doch davon überzeugen, dass dieses Motiv, ohne welches der Glaubensakt nicht die nötige Gewissheit besässe, das bestimmende ist. Zum mindesten sei bei allen jenen Anlässen ein impliciter, konfuser Glaubensakt vorhanden.

Zur 22. These, dass necessitate medii nur der Glaube an Einen Gott, nicht aber der explicite Glaube an den Vergelter notwendig sei, erhebt Cardenas (a. a. O., S. 351—365) zuvörderst die Frage, ob der explicite Glaube an den Vergelter zur ersten Rechtfertigung eines bisher Ungläubigen, wenn auch nicht immer, erforderlich sei. Wenn ein getaufter Knabe in Wäldern aufwächst und, schon erwachsen, zwar keine Häresie, aber andere schwere Sünden begeht und dann nur darüber belehrt wird, dass er damit ewige Strafe verdient habe, und nun im Schmerz über seine Sünden sie im Sakrament beichtet, so scheint er doch ohne expliciten Glauben an den Vergelter durch das Sakrament gerechtfertigt zu werden. Cardenas ist jedoch der Meinung, dass Gott einem solchen zwar kein übernatürliches, aber andere Hilfsmittel gewähren werde, so zu handeln, dass er einer Belehrung auch über die Vergeltung des

ewigen Lebens würdig werde. Nun setzt Caramuel aber den Fall: der getaufte Knabe wird, ehe er sprechen gelernt hat, von Barbaren in die Wälder entführt, wächst dort im Atheismus auf — und stirbt, ehe er eine Todsünde begangen hat. Was wird aus ihm? In die Hölle kann er nicht kommen, denn von der Erbsünde ist er durch die Taufe ledig, eine Todsünde hat er nicht begangen. Er kommt also ohne expliciten Glauben an einen Vergelter, ja ohne expliciten Glauben an Gott in den Himmel. Cardenas unterscheidet, ob der Knabe in den Wäldern lange, kurze oder mittelmässige Zeit lebt. Im ersten Falle kann er, weil ohne Glauben und Gotteserkenntnis, nicht vor Todsünde bewahrt bleiben, im zweiten ist er noch als kleines Kind zu betrachten und als solches wird er durch die Taufe selig, im dritten Falle wird Gottes Vorsehung schon die Mittel gewähren, dass er zum Heile gelangen kann, was ja nach Gottes eigener Anordnung ohne diese Mittel nicht möglich ist. Die Verurteilung der 22. These besteht also zu Recht. Nun leugnen aber manche, dass der Glaube an den Vergelter zur Rechtfertigung eines sündigen Gläubigen notwendig sei. Hier ist zu unterscheiden, ob dieser Gläubige noch niemals einen expliciten Akt des Glaubens an Gott, den Vergelter, und infolge hiervon auch noch niemals einen Akt der Hoffnung auf das ewige Leben ausgeübt hat, oder ob er gewisse Akte solcher Hoffnung und damit auch Akte des expliciten Glaubens an den Vergelter irgendeinmal gehabt hat, und zwar so, dass er in seinem Glauben und seiner Hoffnung nie wankend geworden ist, sondern dass jene Akte virtuell verblieben sind. Im ersteren Falle würde die Meinung, dass ein solcher zur Rechtfertigung genug geleistet habe, unter das päpstliche Verdammungsurteil fallen, im zweiten Falle nicht. Man könnte dies letztere bestreiten, denn dann würde ja auch ein einmaliger Glaubensakt genügen. Dies aber ist ja gerade die mit der 17. These verdammte Ansicht. Die Verteidiger jener Meinung werden aber erwidern, dass jener erste Glaubensakt wohl für eine zweite und dritte Rechtfertigung ausreichen würde, dass aber damit das Gebot, häufige Glaubensakte hervorzurufen, nicht aufgehoben sei. Auch daure die virtuelle Nachwirkung jenes Glaubensaktes nicht bis in ferne Zeit, sondern nur so lange, als die Erinnerung daran noch nicht verschwunden ist. Cardenas selbst will diesen letzteren Grund nicht gelten lassen. Die Beichtenden würden nur durch Skrupel geängstigt werden, ob seit jenem Glaubensakte nicht schon zu

lange Zeit verflossen sei, und es scheine hart, dass zur Beichte und Rechtfertigung nicht die virtuelle Fortdauer des Glaubensaktes genügen solle. Wenn der Landmann auch beim Säen des Samens nicht an die Hoffnung, Früchte zu ernten, denke, so trage er doch diese Hoffnung virtualiter in sich, denn sonst würde er ja den Samen nicht ausstreuen. Wenn also auch der Sünder in dem Augenblicke, wo er beichtet, sich nicht an die Hoffnung auf ewiges Leben, die er zuvor gehabt hat, erinnert, so hat er sie doch virtualiter, denn sonst würde er nicht beichten.[1] Dass der explicite Glaube an den Vergelter für jede Rechtfertigung das notwendige Mittel ist, ist allerdings die dem päpstlichen Dekret am meisten konforme Meinung; ebenso, dass Gott als der übernatürliche Vergelter geglaubt werden muss. Indessen besteht auch die Meinung, es genüge, wenn Gott als der natürliche Vergelter oder nur als Vergelter geglaubt werde. Diese Meinung fällt nicht unter die päpstliche Zensur. Denn ehe diese losblitzte (fulminaretur), war es bekannt, dass über diesen Punkt eine Kontroverse unter den katholischen Gelehrten bestand; das päpstliche Dekret hat aber die eben erwähnte Meinung nicht verdammt. Nun denkt der Apostel Hebr. 11,6 zweifellos an die ewige Vergeltung. Allein die Begriffe „natürlich" und „übernatürlich" sind ausserhalb der theologischen Schulen zu wenig bekannt. Die Gläubigen erfassen daher für gewöhnlich nicht, dass die Belohnung des ewigen Lebens eine übernatürliche ist, sondern halten sie für eine natürliche. Nur wenn jemand meinen würde, dass Gott nur mit den zeitlichen, natürlichen Gütern dieses Lebens belohne, würde das päpstliche Verdammungsurteil wieder in Kraft treten. Endlich besteht kein Zweifel darüber, dass der Glaube an den Vergelter von Gott selbst angeordnet ist. Damit lässt sich aber sehr wohl die probablere Meinung verbinden, dass es zugleich moralisch unmöglich ist, übernatürliche Akte ohne Rücksicht und Hoffnung auf ewige Vergeltung auszuüben. Dass ohne einen vorangehenden expliciten Akt des Glaubens an den Vergelter ein Akt der Liebe zu Gott zum Heile genüge, weil ein solcher Akt in vollkommenerer Form den Glauben an den Vergelter virtuell einschliesse — ist durch das päpstliche Urteil ausgeschlossen, welches eben den formalen Akt expliciten Glaubens fordert. — Viva (a. a. O., S. 90—95) stimmt in allen wesentlichen

1) Für die Rechtfertigung würde also tatsächlich ein einmaliger Glaubensakt genügen; aber auch sonst sind solche notwendig.

Punkten mit Cardenas überein. Auf die Stützung seiner Ansichten durch die Autorität des Aquinaten legt er besonderen Wert. Er bemerkt, dass die Liebe zu Gott zum Heile selbst dann nicht genüge, wenn sie den Wunsch oder Vorsatz in sich schliesst, bei gegebener Gelegenheit explicite an den Vergelter zu glauben. Gewiss könnte ex natura rei der Wille, nachdem man die Güte Gottes erkannt hat, unmittelbar in einen Akt der Liebe zu Gott ausbrechen, ohne dass ein Akt der Hoffnung oder eine Erkenntnis Gottes als des Vergelters vorangegangen ist, aber moraliter ist das gänzlich unmöglich. Nach Gottes Willen gibt es keinen Dispens vom expliciten Glauben an den Vergelter; ohne denselben kann das Heil nicht erreicht werden. Mag auch die Liebe zu Gott um so reiner sein, je weniger lohnsüchtig und knechtisch sie ist, so wird man doch im Stande der natura lapsa eben erst durch Hoffnung und Furcht zu dieser reinsten Liebe disponiert. Auch Viva ist der Meinung, dass nur für die erste Rechtfertigung des Erwachsenen ein Glaubens- und ein Hoffnungsakt erforderlich sei, dass es für die ferneren Justifikationen des Sünders genüge, wenn jene Akte virtuell fortdauern. Auch das Tridentinum zähle unter den Erfordernissen zur Rechtfertigung des Erwachsenen Glaube und Hoffnung nur als solche Akte auf, welche der Justifikation voranzugehen pflegen; es sei also nicht notwendig, dass sie immer formell vorangehen. Ebensowenig hänge die Gültigkeit des Beichtsakraments davon ab, dass man, der sichereren Meinung folgend, diese Akte vorausschicke. Geradeso könne man sich ja statt der sichereren Kontrition mit der Attrition begnügen. Nicht die Wiederholung jener Akte ist also erforderlich, sondern nur, dass sie moralisch fortwirken und in dem Akte des Schmerzes über die Sünde virtuell enthalten sind.

Zur 64. These: „Der Mensch ist absolutionsfähig, wie sehr er auch an Unkenntnis der Glaubensgeheimnisse leiden mag, und wenn er auch durch Nachlässigkeit, sogar durch schuldhafte, nichts von Trinität und Inkarnation weiss", zählt Cardenas (a. a. O., S. 747—56) zunächst die vier bekannten Ansichten auf, dass der explicite Glaube an die beiden letztgenannten Geheimnisse necessitate medii 1. entweder nur zur Rechtfertigung, oder 2. weder zur Rechtfertigung noch zur ewigen Seligkeit, oder 3. nur zu dieser, oder 4. zwar an sich, aber per accidens nur in voto zu jeder salus notwendig sei. Dass der Glaube an Trinität und Inkarnation necessitate praecepti not-

wendig ist, darüber besteht allgemeine Übereinstimmung. Der erste Teil der verdammten These abstrahiert nun einerseits von der Unterscheidung zwischen unüberwindlicher und überwindlicher Ignoranz, andererseits bestimmt er nicht genau, ob von allen Glaubensgeheimnissen oder nur von etlichen die Rede sein soll. Es gibt aber gewisse Glaubensgeheimnisse, welche explicite zu glauben man weder necessitate medii noch praecepti verpflichtet ist, z. B., dass Christus in einem neuen Grabe begraben worden ist. So unbestimmt gefasst, wäre der erste Teil der These nicht verdammlich. Es muss somit an die Glaubensgeheimnisse, welche necessitate medii explicite zu glauben sind, gedacht werden. Wer also mit unüberwindlicher Unkenntnis Gottes als des Vergelters zur Beichte geht, kann nicht absolviert werden. Dasselbe gilt nach dem Dekrete des Papstes für denjenigen, der sich dabei in schuldbarer Unkenntnis über Trinität und Inkarnation befindet. Denn wenn auch das Gebot, die christliche Lehre über diese Geheimnisse zu erlernen, nicht für immer verpflichtet, so doch gewiss in einem so dringlichen Falle. Zudem besteht das Gebot, über derartige Geheimnisse nicht in Unkenntnis zu sein, für immer, und wird in diesem Falle gleichfalls besonders dringlich. Wer also mit schuldbarer Unkenntnis so wichtiger Glaubenssätze zur Beichte geht, begeht dabei eine Todsünde und ist nicht absolvierbar. Wird dagegen der Beichtvater zu einem sterbenden Bauer gerufen, der sich beständig in Wäldern aufgehalten hat, von dem vorauszusetzen ist, dass er von diesen beiden Geheimnissen nichts weiss, und der schon so schwach ist, dass er nicht mehr darnach gefragt werden, auch nicht mehr darüber belehrt werden kann, so kann er denselben wenigstens bedingungsweise lossprechen, da ja nicht genau feststeht, ob er wirklich absolutionsunfähig ist. Das Gleiche gilt für den Fall, dass der Beichtvater dessen gewiss ist, dass der Sterbende von diesen Geheimnissen nichts weiss, wenn dieser nur Zeichen von Zerknirschung gegeben und die Beichte gefordert hat. Es würde ja probablerweise auch der nur in voto vorhandene explicite Glaube genügen. Wollte man aber diese Entscheidung beider Fälle als dem päpstlichen Dekrete widersprechend bezeichnen, weil jener Bauer, obwohl seit seiner Taufe in Wäldern auferzogen, jene beiden Geheimnisse hätte erlernen müssen, also sie schuldbarerweise nicht kennt, so verweist Cardenas auf den Unterschied zwischen gültigem und erlaubtem Empfan-

gen (resp. Spenden) eines Sakraments.[1] Gewiss ist Empfang wie Spendung der Absolution ungültig und unerlaubt, wenn die nötigen Vorbedingungen fehlen, also wenn der Pönitent schuldbarerweise von Trinität und Inkarnation nichts weiss. Allein wenn der Pönitent in unüberwindlicher Unwissenheit, dass es unter diesen Umständen unerlaubt ist, doch bona fide zur Beichte geht, und der Beichtvater ebenso bona fide ihn losspricht, so ist die Absolution, wenn auch an sich unerlaubt, doch gültig. — Wer o h n e Schuld die beiden Mysterien nicht kennt, ist gleichfalls absolutionsunfähig. Die Leugnung dieses Satzes fiele unter das päpstliche Verdammungsurteil über den ersten Teil der 64. These; da hier zwischen schuldbarer und schuldloser Ignoranz nicht unterschieden wird, werden also auch beide Arten von Unwissenheit vom Papste für absolutionsunfähig erklärt. Zu den hier erwähnten Glaubensgeheimnissen gehören aber ohne Zweifel auch die im zweiten Teile der These namhaft gemachten, Trinität und Inkarnation. Nur in dem vorhin erwähnten Falle, dass ein Schwerkranker nicht mehr belehrt werden kann, würde auch bei schuldloser Unkenntnis dieser Mysterien die Absolution wenigstens bedingungsweise erteilt werden können, und zwar schon deshalb, weil es doch — man denke an die vorhin aufgezählten vier verschiedenen Ansichten —durchaus nicht gewiss ist, ob die Kenntnis der beiden Mysterien necessitate m e d i i zur Rechtfertigung erforderlich ist. Ob eine solche Lossprechung gültig und erlaubt ist, wäre natürlich dem vorhin besprochenen Falle analog zu entscheiden. Allein Cardenas begnügt sich auch hier wieder mit einer sehr versteckten Hinweisung auf das folgende Kapitel. Nun kommt es aber in der 64. These wie in dem päpstlichen Dekret überhaupt nicht zum Ausdrucke, ob an eine gültige oder an eine erlaubte Absolution gedacht ist. Cardenas führt in immer neuen Ansätzen aus, dass unüberwindliche wie überwindliche, schuldbare wie schuldlose, beachtete wie unbeachtet gebliebene Ignoranz die Absolution ungültig und unerlaubt mache. Der Beichtvater habe sich zudem in seiner Praxis immer an die sicherere Meinung zu halten. Es ist aber sicherer anzunehmen, dass die einem solchen Ignoranten erteilte Los-

1) Es ist bezeichnend, dass Cardenas, dem es sonst auf breiteste Wiederholungen nicht ankommt, grade an diesem heiklen Punkte die Entscheidung auf ein späteres Kapitel hinausschiebt. Es ist nicht das letzte Kapitel zur 64. These, wie er angibt, sondern das vorletzte, wo er dann noch einmal sehr versteckt auf gewisse „angeführte Fälle“ zu sprechen kommt.

sprechung ungültig sei,[1] wie es auch sicherer sei anzunehmen, dass die Kenntnis beider Geheimnisse nec. medii zur Justifikation notwendig sei. Schliesslich resolviert sich Cardenas aber dahin: die Meinung, dass die einem in unüberwindlicher Unkenntnis Befindlichen erteilte Absolution gültig sei, sei theoretisch, aber nicht praktisch probabel. Da es sich dabei um die Gültigkeit eines Sakramentes handle, sei es nicht erlaubt, diese Meinung in der Praxis anzuwenden. Indessen beschänkt er das päpstliche Verdammungsurteil darauf, dass ein Ignorant der erlaubten Absolution unfähig sei. Die These selbst sage nämlich überhaupt nichts von gültiger und erlaubter Absolution, also ist nicht ausgeschlossen, nur an die erlaubte zu denken. Ferner gebe es doch eben gewisse Fälle, wo eine Absolution, wenn auch an sich unerlaubt, nach theoretischer Wahrscheinlichkeit gültig sei, da eine unüberwindliche Unachtsamkeit als Entschuldigung diene. Endlich sei es nach dem Grundsatze: „in obscuris quod minimum est sequimur" in diesem Falle das „Mindeste", dass nur die Erlaubtheit und nicht auch die Gültigkeit der Absolution unter das päpstliche Verwerfungsurteil falle. — Viva erblickt sogar keinen Widerspruch gegen dasselbe in der von Sanchez, Diana, Tamar u. a. aufgestellten Meinung, dass auch einer, der ohne Schuld die beiden Mysterien nicht kenne, zu absolvieren sei, wie es ja bei Ungebildeten oft vorkomme, dass sie zu stumpf seien, um diese Geheimnisse zu erfassen und zu behalten. Viva selbst möchte freilich diese Meinung nicht unterschreiben. Man könnte sonst ebensogut sagen, es sei einer zu stumpf, um an Gott als Vergelter zu glauben. Er hält es vielmehr für Sache der göttlichen Vorsehung, dass ein solcher Fall von Unwissenheit bei Erwachsenen, die im Gebrauche ihrer Vernunft stehen und sich durch dieselbe leiten lassen, nicht eintreten werde.

Zur 65. These: „Es genügt, jene Mysterien einmal geglaubt zu haben", reproduziert Cardenas eine dreifache Interpretation Lumbiers: 1. Es genügt, jene Geheimnisse einmal geglaubt zu haben, sodass man nicht verpflichtet ist, den übrigen Beichten noch einen expliciten Glaubensakt vorausgehen zu lassen. Diese Erklärung würde nach dem früher Gesagten von dem päpstlichen Dekrete garnicht betroffen werden. 2. Es genügt, einmal geglaubt zu haben, sodass man doch der Absolution fähig ist, wenn man

1) Dagegen hatte Cardenas es für das Heil des sterbenden Bauers sicherer erachtet, denselben zu absolvieren.

auch hinterher diese Geheimnisse vergisst oder nicht mehr weiss. Diese Auslegung würde schon mit der 64. These zugleich verurteilt sein. 3. Es genügt zur Erfüllung des Glaubensgebotes, beide Geheimnisse einmal geglaubt zu haben. Diese Erklärung ist schon mit der 17. These verworfen. Wir sind also zur häufigen Erweckung der Glaubensakte bezüglich beider Geheimnisse sub mortali verpflichtet. Und das ist keine Last. Man überlege sich nur, wie häufig wir diese Akte tatsächlich ausüben: bei der Anbetung der konsekrierten Hostie in der Messe, beim Anblick des Bildes des Gekreuzigten, beim Kreuzschlagen, beim Anhören der Taufformel, beim Anhören oder Hersagen des Apostolikums und bei tausend anderen Gelegenheiten (a. a. O., S. 756f.). — Viva berichtet noch, dass Marchantius für den Urheber dieser letzten These gehalten werde; allein nach Diana soll er nur behauptet haben, dass die Beichte derer nicht zu wiederholen sei, welche von Trinität und Inkarnation nichts wussten, wenn sie nur glaubten, dass Gott der Urheber unseres Heiles sei und uns erlöst habe, weil hierin der Glaube an die Geheimnisse des Heils implicite enthalten sei. Nach Vivas Ansicht würde sich diese Meinung zu der proskribierten These indifferent verhalten, und die Absolution wäre in dem gedachten Falle zwar nicht „licite", aber probablerweise doch „valide" erfolgt. Ist die Gültigkeit einer Beichte aber probabel, so ist diese nicht zu wiederholen. Den hier deutlich vorliegenden Versuchen, unter formeller gehorsamer Anerkennung das päpstliche Dekret möglichst abzuschwächen und unwirksam zu machen, hat das Papsttum keine neue Verurteilung, sondern nur Schweigen entgegengesetzt. Man begnügte sich, die gröbsten Auswüchse abgeschnitten zu haben; mehr konnte man auch nicht tun, ohne die der Autorität der Kirche so besonders förderliche Lehre von der fides implicita selbst zu verurteilen. Merkwürdig bleibt es, dass keiner jener laxesten Moraltheologen sich auf die Entscheidung Innocenz' IV. berufen hat. Das Papsttum wäre dadurch in eine schwierige Lage gebracht worden.

Dem Dekrete Innocenz' XI. konform hat die Kongregation des hl. Offizium zu Rom die These verurteilt: „Es ist erlaubt, Neger und andere der christlichen Belehrung fähige Ungläubige zu taufen, ohne sie in den heilsnotwendigen Mysterien zu unterrichten, und man kann sie in dieser Unwissenheit auch nach ihrer Taufe lassen". Die Frage: „Kann man einen unwissenden

und wilden Erwachsenen taufen, indem man ihm allein die Kenntnis von Gott und einigen seiner Eigenschaften, insbesondere von seiner vergeltenden und rächenden Gerechtigkeit (nach Hebr. 11,6) mitteilt, sodass dieser Erwachsene in einem gewissen Notfalle getauft werden könnte, obgleich er nicht explicite an Jesum Christum glaubt?", hat dasselbe hl. Offizium unter dem 10. Mai 1703 dahin beantwortet: „In casu proposito missionarium non posse baptizare non credentem explicite in dominum I. Chr.; sed teneri ipsum instruere de omnibus iis, quae sunt necessaria nec. medii juxta captum baptizandi". Bereits am 25. Jan. hatte die Kongregation die Frage, ob man einem Erwachsenen, besonders einem Sterbenden, der dadurch beunruhigt werden könnte, alle Glaubensgeheimnisse explicieren müsse, oder ob nicht das Versprechen seinerseits ausreiche, sich nach der Krankheit belehren zu lassen, dahin entschieden: „non sufficere promissionem, sed missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare fidei mysteria, quae sunt necessaria nec. medii, ut sunt praecipue mysteria trinitatis et incarnationis". Muss aber der Missionar erwachsene Wilde, welche getauft sind oder getauft werden sollen, in allen Vorschriften des göttlichen Gesetzes genau unterrichten, auch in solchen, denen sie sich schwer unterwerfen würden, oder ist es nicht besser, sie in gutem Glauben zu lassen, obwohl sie die ihnen unbekannt gebliebenen Gebote nicht beobachten? Die Kongregation entscheidet unter dem 10. Mai, dass der Missionar verpflichtet ist, in allen Geboten genau zu unterrichten. Ist er aber moralisch überzeugt, dass ein Sterbender die Glaubensgeheimnisse nach seiner Fassungskraft nicht genügend begreift, dass er nicht genügend daran glaubt, dass er nur leere Versprechungen macht oder dem Unterrichtenden nur nicht widersprechen will, so ist die Taufe nicht zu vollziehen. Hat der Missionar dagegen das Urteil, dass der Sterbende genügend glaubt und seine Versprechungen aufrichtig sind, so darf er ihn taufen. Zweifelt endlich der Missionar, fehlt die Zeit zu besserer Belehrung, ist der Sterbende für gänzlich unfähig zu halten, ist die Todesgefahr dringend und zweifelt man an den Intentionen des Sterbenden, so ist bedingungsweise zu taufen. Vgl. „Analecta Juris Pontif.", 2. Serie, Rom 1857, S. 1804 f. In diesem letzten Falle ist also doch von jeder Forderung expliciten Glaubens Abstand genommen.

An diese Kundgebungen des Santo Uffizio[1]) reiht sich noch eine Äusserung des gelehrtesten aller Päpste, Benedikts XIV. (1675—1758) in seiner Konstitution „Etsi minime" vom 7. Febr. 1742. Der Papst bezeichnet es als überflüssig zu bemerken: „non satis esse ad coelestem beatitudinem assequendam confusim et involute credere a deo revelata et ab ecclesia catholica proposita mysteria, sed hanc coelestem doctrinam divinitus traditam et quae ex auditu concipitur doctoris legitimi ac fidelis ministerio ita esse accipiendam, ut singillatim illius capita explicentur et eorum aliqua nec. medii, aliqua vero nec. praecepti fidelibus ad credendum proponantur" (Contin. Bull. Magni Luxemb. t. 16, p. 64 ff.). Aber mögen wir auch — so heisst es weiter — durch den Glauben als den Anfang und das Fundament menschlichen Heiles gerechtfertigt werden, für die zukünftige Stadt, welche wir suchen, reicht der Glaube allein nicht aus. Man muss auch den Weg dahin kennen, die Gebote beobachten, Tugenden und Laster zu unterscheiden wissen. Nachdrücklich wird den Bischöfen die Fürsorge für die Belehrung der Gläubigen zur Pflicht gemacht. Insbesondere die Seelsorger sollen nach den Weisungen des Tridentinums die Predigt sowie den Unterricht der Jugend und der Ungebildeten betreiben. Andere Kleriker, Schullehrer, Familienväter und sonstige Laien beiderlei Geschlechts sollen sie dabei unterstützen. Letztere können die Kinder beim Aufsagen des Herrngebets, des Aves und des Apostolikums usw. überhören. Auch für die Belehrung der Glieder entfernter Landgemeinden werden Bestimmungen getroffen. Die Kenntnis der Erwachsenen ist vor Eingehung der Ehe und ganz besonders im Beichtstuhl zu prüfen: „Curabit episcopus, ut sacerdos excipiens confessiones fixum illud immotumque semper animo habeat, invalidam esse absolutionem sacramentalem, quam quis ignoranti res necessarias nec. medii impertitur, nec posse homines deo per hujusmodi sacramentum reconciliari, nisi prius excussa hujus ignorantiae caligine ad agnitionem fidei educantur. Sedulo etiam animadvertat confessarius, in aliud tempus rejiciendam esse absolutionem illius, qui necessaria nec. praecepti suo vitio nescit, et eo quandoque casu poenitentem absolvi posse, quo se vinci-

1) Dieselben werden aufs neue als massgebend bezeichnet in dem Dekrete derselben Kongregation vom 30. März 1898 betr. Taufen von Muhamedanern. Vgl. Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papsttums, 2. Aufl., S. 411 f.

bilis hujus ignorantiae reum agnoscat et accuset, ac intimo dolens tum a deo veniam precetur, tum confessario serio promittat, operam se impense daturum, qua divinae gratiae praesidio discat etiam necessaria nec. praecepti!" Benedikt ordnet ferner an, dass das Volk in der Kirche in der Erweckung der Akte des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung praktisch geübt werde durch Vorsprechen und Nachsprechenlassen diesbezüglicher Gebete. Er hat durch Beschluss der Kongregation der Ablässe vom 28. Januar 1756, indem er die von Benedikt XIII. zu demselben Zwecke unter dem 15. Januar 1728 verliehenen Ablässe bestätigte, von neuem auf ewige Zeiten vollkommenen Ablass einmal des Monats jedem verliehen, welcher täglich andächtig und von Herzen die Übung der drei göttlichen Tugenden verrichtet. Der Ablass, welcher auch den Verstorbenen zugewendet werden kann, ist an dem Tage zu verdienen, an welchem man wahrhaft reuig beichtet, kommuniziert und für die Kirche usw. betet. Ausserdem hat der Papst gleichfalls einen vollkommenen Ablass in der Sterbestunde und einen Ablass von 7 Jahren und 7 Quadragenen, den man auch den Seelen im Fegfeuer zuwenden kann, verliehen, so oft man andächtig im Herzen dieselbe Übung der drei göttlichen Tugenden erweckt und ausspricht. Eine bestimmte Formel ist dabei nicht nötig, wenn nur dabei die besonderen Beweggründe jeder der drei theologischen Tugenden ausgedrückt und erklärt werden, vgl. „Gebete der Heiligen" (anonym erschienen, approb. Münster 1853), S. 3f. Aus den Kundgebungen des Papstes ist ersichtlich, dass es ihm, dem selbst wissenschaftlich Hochgebildeten, Ernst gewesen ist, das Glaubenswissen unter den Angehörigen seiner Kirche zu mehren und der Ausübung der Glaubensakte neue Impulse zu geben. Er hat aber auch in der genannten Konstitution die Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen, welche nec. medii, und solchen, welche nec. praecepti zu glauben sind, kirchlich sanktioniert. Es ist dabei wohl zu beachten, dass eine Absolution nur gültig sein soll, wenn der unwissende Pönitent zuvor zur Anerkennung der nec. medii notwendigen Glaubenssätze gebracht worden ist. Aber es ist nicht gesagt, dass die Absolution auf eine andere Zeit verschoben werden muss, bis inzwischen die Belehrung erfolgt ist. Also könnte diese sehr wohl noch in der Beichte geschehen. Von der Notwendigkeit einer Verschiebung redet der Papst nur für den Fall, dass der Pönitent die nec. praecepti erforder-

lichen Sätze durch seine eigene Schuld nicht kennt. Die Absolution kann aber dennoch stattfinden, wenn nur der Pönitent sich selbst dieser Unwissenheit anklagt, Verzeihung dafür erbittet und Besserung verspricht. Die Beichtpraxis bleibt also trotz alledem eine sehr milde. Die betreffenden Vorschriften des Papstes stehen übrigens auch heute noch in Geltung und werden in den Moraltheologien zitiert. Welche Glaubenssätze nec. medii und welche nec. praecepti zu glauben sind, hat Benedikt leider nicht deklariert, vielleicht mit Absicht nicht; dass er unter die letztere Gruppe Apostolikum, Vaterunser und Ave rechnet, ergibt sich aus der den Unterricht der Kinder betreffenden Bemerkung. Ob die Ablehnung des „confusim et involute credere" in seinem Sinne als völlige Verwerfung der Lehre von der fides implicita aufzufassen ist, unterliegt den stärksten Zweifeln. Die nachfolgenden Theologen haben die Äusserung des Papstes jedenfalls nicht in diesem Sinne verstanden. Sie definieren den Begriff in gewohnter Weise und die Lehre vom eingewickelten Glauben ist bis zur Gegenwart von ihnen nicht aufgegeben worden.

Der thomistisch gebildete Predigermönch Carl Renatus Billuart (1685—1757) wandelt in seinem Cursus theol. mor., t. II, de fide, (Würzburg 1758) in den alten, wohlbekannten Spuren, bringt aber doch manche neue Gesichtspunkte. Die Glaubensartikel sind, wie auch er Diss. 1, a. 7, § 1 ausführt, nicht nach ihrer Substanz, sondern nach ihrer Explikation gewachsen, denn alle sind implicite in gewissen prima credibilia enthalten, und zwar liegt dies teils in der Natur der Sache, teils in der göttlichen Anordnung. So ist in dem Glauben an Gottes Dasein ex natura rei alles enthalten, was in Gott existiert und auf unsere Seligkeit zielt, und in dem Glauben an Gottes Vorsehung ex ordinatione divina alles, was von Gott zum Heile des Menschengeschlechtes geschieht. Gott konnte den Menschen auch ohne Erkenntnis und Liebe selig machen, aber er wollte es nicht. Der mit Vernunft begabte Mensch sollte sein Endziel erkennen. Aber dieses ist, wie die ihm proportionalen Erkenntnismittel, übernatürlich. So war es für alle Zeit das heilsnotwendige Mittel, mit übernatürlichem Glauben nach Hebr. 11,6 zu glauben, dass Gott der Urheber der Gnade und der Belohner in der Herrlichkeit ist. Der Einwand, dass unter dem Naturgesetze etliche nur durch natürliche Gotteserkenntnis selig geworden sind, wird damit abgelehnt, dass das

Naturgesetz nur das geschriebene Gesetz, aber nicht die übernatürlichen Vorschriften des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung ausschloss. Diese wurden vielmehr zuerst dem Adam inspiriert und von ihm mündlich weitergegeben. Wenn Justin den Sokrates selig und einen Märtyrer, die der Vernunft gemäss lebenden alten Philosophen Christen nennt, so hat ihnen Gott den Glauben oder die übernatürliche Erkenntnis vor dem Tode eingegossen. Allein die allgemeinere Meinung geht doch dahin, dass sie nicht selig geworden sind. Sokrates war jähzornig und trunksüchtig und liess vor seinem Tode noch dem Äskulap einen Hahn opfern. Die meisten Philosophen aber pflegten die Tugend nur um eitlen Ruhmes willen. Justin nennt sie nicht im eigentlichen Sinne wegen ihres Glaubens Christen, sondern sofern sie an sittlichen Tugenden den Christen gleichkamen oder diese übertrafen. Somit genügt denn auch der allgemeine Glaube an das, was die Kirche glaubt und lehrt, ohne besondere, explicite Erkenntnis der beiden genannten Punkte nicht. Nach dem Sündenfalle bis zur Verkündigung des Evangeliums war für das gemeine Volk auch der implicite Glaube an die Inkarnation necessitate medii, für die majores ein etwas explicierter Glaube daran nec. praecepti notwendig. Dasselbe gilt auch bezüglich des Glaubens an die Trinität. Wann das Evangelium für alle ausreichend promulgiert war, ist ungewiss. Probabel ist die Annahme des Jahres 40 nach Christi Himmelfahrt, also nach Zerstörung des Tempels und des jüdischen Staates (vgl. Suarez, Seite 266 f.). Seitdem aber ist zwar nicht ex natura rei, aber durch göttliche Anordnung der explicite Glaube an beide Mysterien sowohl für die Justifikation wie für die Glorifikation nec. medii notwendig. Trotz dieser Mehrforderung ist der Weg des Heiles im neuen Gesetze nicht eingeengter als im alten, denn die Gnade ist jetzt reicher geworden als damals. Gott kann gleich leicht entweder selbst oder durch Engel oder Menschen den expliciten Glauben an Inkarnation und Trinität wie an den Urheber der Gnade und den Vergelter in der Herrlichkeit eingiessen. Von diesem schwärmerischen Standpunkte aus missbilligt Billuart naturgemäss die Ansicht, dass bei einem im Walde oder unter Barbaren aufgewachsenen Kinde, bei Ungebildeten, Stupiden oder von Geburt Taubstummen der implicite Glaube Ersatz leiste. Mag auch in diesen Fällen der explicite Glaube an die eben bezeichneten 4 Glaubenssätze fehlen, so wird Gott doch sowohl

dem im Walde aufgewachsenen Knaben wie einem, der beim ersten Eintritt der Vernunft sich sofort Gott zuwendete und der nach Thomas hierdurch sofort gerechtfertigt würde, rechtzeitig die explicite Kenntnis dieser Mysterien durch Inspiration oder Vermittelung von Belehrung mitteilen. Ganz im Sinne Bellarmins (also gegen Thomas) macht Billuart ferner geltend: „non requiritur ad fidem intelligentia, sed assensus". Keiner aber ist so stumpfsinnig, dass er nicht mit Unterstützung der Gnade die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation wenigstens in confuso und ihrer Substanz nach erfassen könnte. Leugnet man dies, so muss man solche Leute unter die unmündigen Kinder und die ihres Verstandes Beraubten rechnen, welche ohne aktuellen Glauben allein durch den in der Taufe empfangenen Glaubenshabitus selig werden. Hiergegen darf nicht eingewendet werden, dass der explicite Glaube an Trinität und Inkarnation nur nach genügender Verkündigung, also für die eben erwähnten Kategorien von Menschen überhaupt nicht nötig sei. Damit ein Gesetz als ausreichend promulgiert gelte, genügt es, wenn es in den Hauptorten eines Landes verkündet wird. Ebensowenig ist einzuwenden, dass nach Mt. 24 das Evangelium erst am Ende der Welt hinreichend verkündigt sein wird. Die Stelle besagt nur, dass das Weltende nicht vor genügender Verkündigung kommen wird. Erfolgt im Augenblick des Weltendes noch eine allgemeinere Verkündigung, so ist damit noch nicht gesagt, dass die vorangegangene nicht genügend gewesen sei. Schliesslich beruft sich Billuart für die Forderung expliciten Glaubens an Trinität und Inkarnation noch auf das Dekret Innocenz' XI. über die Thesen 64 und 65. Nec. praecepti sind auch nach seiner Aufstellung zu glauben: die Artikel des Apostolikums, Dekalog und Kirchengebote, Vaterunser und die drei notwendigen Sakramente, „saltem quoad substantiam et praecipuas circumstantias". Sie nicht gedächtnismässig hersagen zu können, ist nur lässliche Sünde. Stumpfsinnige und Gedächtnisschwache sind jeder Sünde ledig. Auf die Frage, wann das Glaubensgebot verpflichtet, antwortet auch er (vergl. Cardenas), dass die negative Vorschrift, den übernommenen und erkannten Glauben nicht zu leugnen, für immer verpflichte, die positive Vorschrift, den geoffenbarten Wahrheiten zuzustimmen, dagegen nicht. Eine direkte Verpflichtung besteht zunächst, sobald man in den Vernunftgebrauch eintritt und die Glaubens-Gegenstände und Motive genügend vorgelegt wer-

den. Indessen ist für Kinder nur eine moralische Verpflichtung anzusetzen. Man darf bei ihnen die Sache nicht allzu skrupulös nehmen, denn trotz dem erlangten Vernunftgebrauche sind ihnen die Glaubensgeheimnisse oft nicht genügend proponiert, oder sie erfassen nicht die Schwere der Verpflichtung. Sie sündigen daher selten gegen die Glaubensvorschrift, wenn sie den Glaubensakt nicht sogleich hervorrufen. Ganz anders steht es bei einem erwachsenen Ungläubigen, dem der Glaube genügend vorgelegt worden ist. Er ist zum sofortigen Glaubensakte verpflichtet, weil sonst die Gefahr der Häresie sehr nahe liegt. Ebenso verpflichtet die positive Glaubensvorschrift direkt in Todesgefahr und wenigstens an den grösseren Festtagen oder um deren Zeit herum. Dass die Verpflichtung zu mehrfacher Erweckung von Glaubensakten per accidens besteht, hat niemand geleugnet. Die von Innocenz XI. verdammten Sätze bestritten aber eine mehrmalige direkte Glaubensverpflichtung. Man entspricht also dem Dekrete des Papstes, wenn man wenigstens zu den genannten Tagen oder Zeiten einen Glaubensakt bezüglich aller geoffenbarten Gegenstände hervorruft. Es würde mithin nach Billuarts Meinung genügen, wenn man dann den Akt des impliciten Glaubens an alles, was die Kirche lehrt, erweckte. Eine akzidentielle Verpflichtung der positiven Glaubensvorschrift wird anerkannt, so oft ein anderes Gebot auf Erfüllung dringt, welches ohne Glauben nicht erfüllt werden kann. Eine Unterlassung des Glaubensaktes in diesem Falle ist aber nicht zu beichten, sondern nur die Unterlassung der Erfüllung jenes anderen Gebotes, zu welchem der Glaubensakt erforderlich gewesen wäre, — denn zu diesem war man ja eben nur akzidentiell verpflichtet. Ebensowenig ist ein ausdrücklicher Glaubensakt notwendig, wenn man beichtet, ein Sakrament empfängt, betet, Messe hört oder hält. Man braucht also nicht zu sagen: „Ich glaube, dass der Gott, zu welchem ich bete, existiert", „Ich glaube, dass das, was ich jetzt empfange, ein Sakrament ist", sondern es genügt, dies implicite und in dem geübten Akte zu glauben. Man richtet nämlich bei diesem Akte seine Absicht darauf, zu Gott zu beten oder ein Sakrament zu empfangen, indem man aus seiner Glaubenskenntnis weiss, dass Gott existiert oder dass dies ein Sakrament ist. Gerade an diesem Punkte zeigt es sich hier bei Billuart mit aller Deutlichkeit, dass man vom Standpunkt des römisch-katholischen Glaubensbegriffes

aus keine Ahnung davon hat, dass das Gebet selbst die bewusste und absichtliche Ausübung des Glaubens an Gott ist. Der Glaube, d. h. das Fürwahrhalten, dass es einen Gott gibt, steht hier völlig im Hintergrunde. Das Gebet aber kommt nur als (verdienstliche) Erfüllung eines Gebotes in Betracht. — Eine akzidentielle Verpflichtung der Glaubensvorschrift besteht endlich noch für den Fall, dass dem Glauben oder einer anderen Tugend eine schwere Versuchung nahe tritt, welche ohne einen ausdrücklichen Glaubensakt nicht überwunden werden kann. Selbst wenn sich dieselbe gegen den Glauben allein richtet, so fliesst die Verpflichtung zum Glaubensakte nämlich doch nicht direkt aus der positiven Glaubensvorschrift, sondern aus der negativen, den überkommenen und erkannten Glaubensstoff nicht zu verleugnen. — Trotz seiner thomistischen Schulung hatte Billuart, wie wir bereits sahen, den Bellarminschen Gedanken anerkannt: „non requiritur ad fidem intelligentia, sed assensus". Er hat denselben a. a. O. diss. 2, a. 3, § 3 noch weiter ausgeführt. Der Intellekt wird nur von dem evidenten Objekte oder vom Willen bestimmt. Das Glaubensobjekt ist aber notwendigerweise dunkel und undeutlich, also wird der Glaubensassens nicht vom Objekte, sondern nach Römer 10,10 vom Willen herbeigeführt: „corde creditur ad justitiam, i. e. voluntate movente intellectum ad credendum". Man darf hiergegen nicht einwenden, dass zur fides humana ja auch keine Willensbewegung notwendig sei; denn die hierfür ausreichende, aus Zeugnissen usw. entstandene moralische Evidenz genügt eben für den übernatürlichen, bei weitem festeren und schwierigeren Akt des Glaubens an göttliche Dinge nicht. Man darf auch nicht darauf verweisen, dass nach Jak. 2,19 auch die Dämonen, und zwar auch nicht aus einer frommen Willensbewegung heraus, glauben; denn diese glauben nicht wegen der Autorität Gottes — was doch für den christlichen Glauben ein wesentliches Erfordernis ist —, sondern gezwungen durch die Evidenz der Wunderzeichen, welche sie vermöge der grösseren Helligkeit ihres Intellekts bei weitem besser, als wir, erfassen. Würden wir auf gleiche Weise, nur durch Glaubensbeweggründe überführt, und nicht wegen der prima veritas den Glaubensgegenständen unsere Zustimmung entgegenbringen, so würde auch unser Glaube weder übernatürlich noch christlich sein. Wirft man endlich ein: der Wille bewege wohl den Intellekt zur Ausübung eines Glaubens-

aktes, aber nicht zur Spezifizierung desselben, so weist Billuart dem gegenüber auf eine gewisse Sympathie und Verbindung zwischen Wille und Intellekt hin, durch welche sie sich gegenseitig ihre Eigenschaften mitteilen: „unde sicut voluntas communicat intellectui, ut per imperium moveat quoad exercitium alias sententias, sic intellectus communicat voluntati, ut moveat quoad significationem, quando deest evidentia in objecto intellectus". Dass die Willensbewegung, welche den Glaubensassens herbeiführt, eine fromme sein, d. h. mit Hilfe der Gnade zustande kommen muss, ist deshalb erforderlich, weil sie sonst nicht übernatürlich wäre, und der Anfang des Heils alsdann semipelagianisch auf uns zurückgeführt werden würde. Billuart definiert daher diese fromme Willensbewegung als ein gewisses Wohlgefallen an der höchsten Wahrhaftigkeit Gottes, durch deren Macht der Intellekt dazu bestimmt wird, mit einer solchen Festigkeit zuzustimmen, welche alle aus irgend einem menschlichen Wissens- oder Erfahrungsakt gewonnene Festigkeit übertrifft. Diese Definition ist freilich ebenso semipelagianisch, und es entspricht ihr, dass Billuart, wie Thomas, den Glaubensakt als verdienstlich bezeichnet. „In hoc consistit meritum fidei, quod intellectus motus a voluntate se subjiciat deo, seu credat propter solam auctoritatem seu veracitatem dei, quae est illius ratio formalis seu objectum formale quo". Dagegen würde eine durch materielle Glaubensbeweggründe verursachte Zustimmung das Verdienst des Glaubens vermindern; nur wenn diese Beweggründe den Intellekt allein d a z u hinleiten, dass er einzig um der Autorität Gottes willen glaubt, tritt eine solche Verminderung nicht ein, weil in diesem Falle das Formalobjekt seinen ganzen Einfluss behält und die adäquate Ursache des Glaubensassenses bleibt. Ob dies psychologisch denkbar ist, zieht Billuart nicht in Erwägung. Indessen scheint er doch eine Ahnung davon gehabt zu haben, dass, wenn der Glaube allein die vom Willen erzwungene Unterwerfung des Verstandes ist, es für den Verstand überhaupt nichts mehr zu tun gibt, also auch eine wissenschaftliche Erörterung der Glaubenssätze ausgeschlossen ist. Sein Selbstgefühl als Theologe treibt ihn also dazu, die eben erwähnte Ausnahme zu konstatieren. Und so wird auch sein Schlusssatz verständlich: „Sicque habes, quod semper debeant praecedere tempore motiva credibilitatis, ut quis p r u d e n t e r

credat, sed quod non debeant ingredi rationem formalem assentiendi, alioquin minuitur meritum fidei."

Wer aus von Döllingers und Reusch' schon erwähnter „Geschichte der Moralstreitigkeiten" das wohlbegründete Urteil dieser Gelehrten über den von Pius IX. 1871 zum Kirchenlehrer erhobenen und von Leo XIII. nicht minder hoch belobten, heiligen Stifter des Redemptoristenordens Alphons von Liguori (1696—1787) kennt, wird sich nicht wundern, dass seine Moraltheologie (ed. 5. Bologna 1763) t. 1, l. 2, tr. 1, cp. 1 und 2, über unser Problem keinen einzigen selbständigen Gedanken enthält. Das meiste ist aus der von ihm kommentierten Medulla Busenbaums wörtlich abgeschrieben. Im übrigen werden probablere und genügend probable Meinungen der jesuitischen Theologen zu beliebiger Auswahl nebeneinander gestellt. Mit dem Begriffe fides implicita findet sich Liguori mit der oberflächlichen Definition ab: „implicite credere dicitur, qui credit aliquid explicite, in quo alterum implicite est, v. g. si credas, quod credit ecclesia." Dass ausser dem expliciten Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung auch der Glaube an Trinität und Inkarnation nec. medii notwendig sei, bezeichnet er als die probablere Ansicht. Dabei bleibt es vorbehalten, dass in seltenem Falle einer auch mit dem impliciten Glauben an diese Geheimnisse selig werden kann. Aber auch die andere Meinung ist genügend probabel, dass zwar nec. praecepti alle zum expliciten Glauben an beide Mysterien verpflichtet seien, nec. medii jedoch der implicite Glaube genüge. Ist indessen jemand so ungebildet, dass er sie nicht fassen kann, so ist er durch sein Unvermögen entschuldigt und als unmündiges Kind zu betrachten. Doch macht Sanchez darauf aufmerksam, dass es etwas anderes ist, diese Geheimnisse glauben, und etwas anderes, sie wissen, d. h. Rechenschaft darüber geben können.[1] Daher hält er die Erwachsenen nec. medii für verpflichtet, hin und wieder derartige Geheimnisse zu glauben, nec. praecepti aber, sie zu wissen. Von dieser letzten Verpflichtung sind die Stumpfsinnigen befreit; für sie genügt es,

1) So unterschied auch Viva zu These 64.65: „Ille dicitur haec mysteria scire, qui habet illorum notitiam sufficientem et stabilem, ratione cujus possit identidem ea credere; propterea si quis hic et nunc instructus de illis ea crederet et statim dedisceret, non diceretur habere scientiam illorum, quamvis habuerit fidem: ad hanc tamen scientiam sufficit, si interrogatus possit respondere pro modulo proprii captus".

die einzelnen Artikel explicite zu glauben, wenn sie ihnen vorgelegt werden. Im Anschlusse hieran verweist Liguori auf Marchantius und Viva, welche es trotz des Verdammungsurteils Innocenz' XI. über die 64. und 65. These probablerweise nicht für notwendig erachteten, eine ohne Kenntnis von Trinität und Inkarnation abgelegte Beichte zu wiederholen, da diese, der eben dargelegten Meinung des Sanchez entsprechend, probablerweise gültig war, falls die Unwissenheit eine schuldlose war. Was jeder Gläubige sonst noch, wenigstens in groben Umrissen und der Substanz nach, nec. praecepti glauben und wissen muss, und in welchen Fällen die Glaubensvorschrift verpflichtet, auch darüber äussert sich Liguori wörtlich wie Busenbaum. Bei der Frage, wie oft im Leben man zur Erweckung von Glaubensakten verpflichtet ist, stellt er zunächst den uns schon bekannten Dissensus der ihm ordensverwandten Theologen fest, um es dann für hinreichend probabel zu halten, dass dies wenigstens einmal im Jahre geschehe. Daneben erwähnt er jedoch sogleich die andere Meinung, dass dieser Vorschrift auch durch die Übung anderer Tugenden oder durch den Empfang der Sakramente, sowie bei jeder anderen Gelegenheit, bei welcher Glaubensakte anzusetzen sind, Genüge geschehe. Die Frage, ob man diese Glaubensakte auch formaliter, d. h. aus dem Motive der göttlichen Offenbarung heraus, erwecken müsse, wird bejaht; allein mit Viva beruhigt er sich über die Besorgnis, ob der Glaube auch dann immer übernatürlich sei, wenn dieses Motiv nur schwach zur Geltung komme. Zudem sagt Croix, man solle sich nicht mit Skrupeln quälen, da der Vorschrift Genüge getan wird, wenn man die Messe hört, den Gekreuzigten anbetet, das Kreuz schlägt, betet usw., obwohl man dabei nicht über das Glaubensmotiv reflektiert. Wer nämlich öfter den Glauben zur Regel seiner auf Gott gerichteten Handlungen macht, übt auch seine späteren guten Handlungen nach der gleichen Regel, auch wenn er derselben dabei keine besondere Beobachtung schenkt. Ja Hurtado (bei Cardenas zur 17. These Innocenz' XI.) sagt, dass solche Handlungen wirkliche Glaubensakte seien, weil sie aus der Wurzel des Glaubensmotivs entspringen. Und Lugo lehrt sogar: es ist kein Zweifel, dass ein Mensch, der den christlichen Glauben einmal ergriffen hat (amplexus est), bei den zahlreichen Gelegenheiten zu sittlich gutem Handeln dem Glaubensgebote mehr als ausreichend Genüge leistet.

Hier wäre nun auch die Kontroverse des Bischofs Lefranc de Pompignan (1715—90) mit einem Kalviner „sur la foi des enfants et des adultes ignorants“ (bei Migne, Theologiae cursus compl., t. 6. S. 1070 f.) in Betracht zu ziehen, welche Scheeben in seinem Handbuche der chr. Dogmatik, 1873, I, 311 als interessant erwähnt. Leider war mir das genannte Werk von Migne nicht zugänglich.[1]

Die Moraltheologie des Jesuitenpriesters Paul Gabriel Antoine (1679—1743) liegt mir mit den Anmerkungen des Minoriten Philipp von Carboneano in der Ausgabe des Stephan Sciugliaga, Rom 1767, vor. Wie auch der Herausgeber hervorhebt, hält sie sich von der probabilistischen Methode vollkommen fern. Ein sittlich strenger Geist sowie ernstes wissenschaftliches Streben machen sich darin auch bei der Behandlung unserer Frage wohltuend geltend, wenn auch selbstverständlich der Glaubensbegriff keine Veränderung erfährt. Der Glaube ist die übernatürliche, festeste Zustimmung, welche wir den von Gott geoffenbarten Gegenständen wegen der Autorität oder Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes geben. Diese Wahrhaftigkeit der göttlichen Offenbarung beruht auf der unendlichen Weisheit Gottes, mit welcher er alles, so wie es ist, am vollkommensten kennt; er kann also nicht irren, — und auf seiner unendlichen Güte, mit welcher er jene Gegenstände, so wie er sie erkennt, offenbaren will; er kann also nicht trügen. Die fides divina schliesst somit jeden eigenwilligen Zweifel aus. Der habituelle Glaube ist der eingegossene Habitus, welcher mit Hilfe der Gnade die Glaubensakte hervorruft oder zu ihrer Hervorrufung dauernd fähig macht. Mit Recht hat daher das päpstliche Dekret die folgenden Sätze verurteilt: „21: assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus deus; 19: voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam meretur pondus rationum ad assensum impellentium; 20: hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem; 22: fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.“ Die Unterscheidung zwischen Glaubensakten, welche nec. medii und nec. praecepti notwendig sind, hat auch Antoine übernommen;

1) Die Universitätsbibliotheken von Breslau, Berlin, Halle und Leipzig besitzen es nicht.

er hebt aber wiederholt hervor, dass alles, was nec. medii notwendig ist, auch nec. praecepti notwendig ist, wenn es in unserer Macht steht. Dasselbe Gebot, welches uns verpflichtet, unsere Seligkeit zu schaffen, verpflichtet uns auch zur Aneignung der dazu notwendigen Mittel. Wird das, was nur nec. praecepti geboten ist, schuldbar unterlassen, so kann die Seligkeit nicht behauptet werden, wenn die Unterlassung nicht in der Beichte vergeben wird. Für alle, auch für die unmündigen Kinder, ist der Habitus der drei theologischen Tugenden nec. medii notwendig. Ohne dessen Eingiessung wird nach Conc. Trid. sess. 6, c. 7 niemand gerechtfertigt. Hingegen haben die unmündigen Kinder keinen Tugendakt nötig, da sie keines solchen fähig sind und trotzdem selig werden können. Die Erwachsenen haben nec. medii explicite mit übernatürlichem Akte zu glauben: 1) dass Gott existiert, dass seine Vorsehung sich auf das Heil der Menschen richtet und dass er die Gerechten mit ewigem Leben belohnt. Daher hat Innocenz XI. die 22. These verworfen, denn die Belohnung mit diesem himmlischen Leben hat Gott allein geoffenbart und verheissen, und sie ist der übernatürliche Lohn. 2) Seit der Verkündigung des Evangeliums ist ebenso notwendig der explicite Glaube an die Inkarnation, d. h. an die Gottheit, die Menschheit, das Leiden, den Tod und die Auferstehung des Heilandes. Dies folgt aus Joh. 17,3 und Gal. 2,16, wo der Apostel eben von dem expliciten Glauben an Christus, wie er ihn hatte und verkündigte und wie die Gläubigen ihn gelehrt werden, handelt. Dieser Glaube vermittelt eine grössere Erkenntnis als der Glaube an Gottes Belohnung und Vorsehung, welcher der implicite Glaube an Christus ist. Und da Christus sich selbst, Joh. 14,6, als den Weg zu unserer Seligkeit bezeugt, so ist es nicht wahrscheinlich, dass nach Gottes Willen der Glaube an ihn weniger nötig sein sollte, als die Erkenntnis anderer Dinge, von welchen unser Heil nicht so sehr abhängt; zudem trägt solcher Glaube zur Ehre Christi bei. 3) Gleich notwendig ist jetzt der explicite Glaube an die Trinität, das vornehmste Glaubensobjekt, das Fundament unseres Heils. Deshalb muss auch das Sakrament des Glaubens, die Taufe, mit der trinitarischen Formel erteilt werden. Sodann sagt Thomas, dass es keinen expliciten Glauben an die Inkarnation gibt ohne expliciten Glauben an die Trinität. Diesen fordert ebenso das von der Kirche approbierte Athanasianum. Carboneano weist

hierzu noch auf die Verdammung der 64. These durch Innocenz XI. hin. Endlich ist nec. medii notwendig, dass die Erwachsenen generell glauben, dass alles wahr ist, was von Gott geoffenbart und verheissen ist, und was er durch die Kirche zu glauben vorgelegt hat. Sie müssen also alle Glaubensdogmen implicite glauben. — Das Bestehen eines besonderen Glaubensgebotes folgt aus Mk. 1,15 und 16,16, wie aus der Verwerfung der 16. These durch Innocenz XI. Dieses Gebot verpflichtet dazu, alles, was zu glauben ist, zu glauben und zu bekennen, wie auch zu lernen. Es verbietet allen innerlichen und äusseren Unglauben und die Unwissenheit in den Glaubensgegenständen. Nach gemeinsamer Ansicht sind alle Erwachsenen wegen der Wichtigkeit der Materie sub mortali explicite zu glauben und deshalb zu wissen und zu lernen verpflichtet: 1) die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation; denn, wie schon gesagt, alles, was nec. medii notwendig ist, ist es auch nec. praecepti. Das göttliche Gesetz und die Liebe zu sich selbst verpflichten jeden dazu, seine Seligkeit zu schaffen und alle dazu nötigen Mittel anzunehmen; — 2) alle Artikel des Symbols, wenigstens der Substanz und dem Sinne nach. Dies folgt gleichfalls aus Mk. 16,16, dem Römischen Katechismus und der beständigen Praxis der Kirche, welche immer die Kenntnis des Symbols von den Gläubigen fordert und ohne dieselbe keinen Erwachsenen zur Taufe zulässt. Ja, das Glaubensgebot an und für sich verpflichtet schon dazu, wenigstens die Hauptstücke des christlichen Glaubens kennen zu lernen und zu glauben; — 3) die Sakramente, wenigstens die welche man empfangen muss oder will, ihre Wirkung und die notwendigen Vorbedingungen eines würdigen und nützlichen Empfanges; ebenso das Messopfer, dem alle ehrfürchtig und andächtig beiwohnen müssen; — 4) alle Gebote und Verpflichtungen Gottes und der Kirche, und zwar jeder nach seinem Stande und Amte. Ohne dass man sie kennen lernt, können sie nicht beobachtet werden. Diese Kenntnis und dieser Glaube an die göttlichen Gebote ist nicht nur von anderen Tugenden vorgeschrieben, sondern von der Tugend des Glaubens selbst, da es sich um von Gott geoffenbarte Wahrheiten handelt, die eben von allen geglaubt und in die Praxis übertragen werden müssen, wenn nicht die göttliche Autorität schwer missachtet werden soll; — 5) das Vaterunser, denn es ist nach Mt. 6,9 als Gebetsvorschrift gegeben, und die Kirche sagt in

der Messe: „Praeceptis salutaribus moniti — audemus dicere: Pater noster" etc. Es enthält auch alles, was von Gott zu erbitten ist. — Die kirchliche Vorschrift aber, welche durch die Gewohnheit Gesetzeskraft hat, verpflichtet alle, das Apostolikum, den Dekalog und das Herrngebet gedächtnismässig zu wissen, und zwar in der Sprache, in welcher sie es verstehen. Desgleichen müssen sie die Art des Kreuzschlagens und den englischen Gruss kennen. Dies alles aber müssen die Kinder nach ihrer Fassungskraft erlernen, sobald sie den ersten Gebrauch ihrer Vernunft erlangt haben. Denn dann müssen sie ihr Leben auf sein Endziel hinrichten, die Akte des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung erwecken und die Gebote beobachten. Eine Todsünde begehen alle, welche die genannten Glaubensgegenstände schuldbar nicht wissen oder zu lernen vernachlässigen, Eltern, Herren und Vorgesetzte, welche nicht dafür sorgen, dass ihre Kinder und Untergebenen dies alles wissen, Pfarrer, welche ihre Schafe hierin nicht unterrichten, usw. Ebenso erwähnt Antoine die Verpflichtung der Pfarrer, Beichtväter und Prediger zu einem Wissen, das sie in den Stand setzt, die Glaubensgegenstände andern zu explicieren und wenigstens die gewöhnlich auftretenden Schwierigkeiten zu lösen (Maleachi 2,7), und die Verpflichtung der Bischöfe zu einer bei weitem umfangreicheren und vollkommeneren Erkenntnis, um den Glauben zu schützen und die Trügereien der Ketzer zu zerstören.

Carboneano, welcher die Moraltheologie Antoines insbesondere für den Gebrauch der Missionare illustriert hat, fügt hinzu, dass mit den bisherigen Erörterungen auch diesen die Richtschnur für ihren Unterricht gegeben sei. Gegenüber der von dem Neapolitaner Angelo Verricelli († 1656) gutgeheissenen laxen Missionspraxis erklärt er, dass die unter den Orientalen wirkenden Missionare ihrem Amte nicht Genüge leisten, wenn sie die ungebildeten Gläubigen von Mingrela nur über Trinität und Inkarnation unterrichten. Sündigen schon die Pfarrer unter den Rechtgläubigen, wenn sie nicht dafür sorgen, dass die ihnen anvertrauten Gläubigen das wissen, was die Kirche zu wissen, ja, soweit es möglich ist, wörtlich zu wissen vorschreibt, wieviel mehr jene Missionare, da bei den unter Ungläubigen und Schismatikern Lebenden die Gefahr des Abfalls nur durch grössere Belehrung verhütet werden kann. Die Bestimmungen der Konzile von Mainz und Friaul, sowie die

von uns bereits erwähnte Beichtvorschrift aus der Konstitution „Etsi minime“ Benedikts XIV. werden daher nachdrücklich eingeschärft. Gerade die aus Nestorianern, Eutychianern, Semieutychianern oder schismatischen Griechen Hervorgegangenen bedürfen dessen, über ihre Irrtümer in Glauben und Sitte belehrt zu werden. Und eben dazu sendet ja der Apostolische Stuhl seine Missionare in die Gegenden der Ungläubigen und Ketzer. Deswegen steht es mit der gesunden Lehre in Widerspruch, wenn Verricelli die Missionare davon dispensiert, die Mengrellenser über das Hervorgehen des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne zu unterrichten und über den von einigen unter ihnen geteilten Irrtum aufzuklären, dass die Ungläubigen am jüngsten Tage weder vor ein besonderes, noch ein allgemeines Gericht gestellt werden würden, da sie schon gerichtet seien. Wenn Verricelli für seine laxe Meinung anführt, der erwähnte Glaubensartikel sei zu schwer zu verstehen und der angegebene Irrtum sei nicht bei allen verbreitet, so hält Carboneano dem entgegen, dass die Missionare dafür sorgen müssen, dass die Gläubigen wenigstens die Substanz der Glaubensartikel im Gedächtnisse behalten und sich vor den an ihren Wohnorten dagegen im Schwange gehenden Irrtümern hüten. Jener Irrtum bezüglich des Gerichtes über die Ungläubigen steht aber im Gegensatz zu dem Artikel von der Wiederkunft Christi zum Gericht über die Lebendigen und die Toten, und die Leugnung des „filioque“, in welcher die Mengrellenser mit den schismatischen Griechen eins sind, widerspricht der kirchlichen Deklaration, durch welche dieses Wort dem Nicänum zugesetzt worden ist. Auch ist dieser Glaubensartikel nicht schwerer zu verstehen als das Geheimnis der Trinität und Inkarnation, worüber ja auch nach Verricellis Ansicht die Mengrellenser belehrt werden sollen. Und selbst die Schwierigkeit dieses Artikels zugegeben, sei es doch nicht so schwer einzusehen, dass die Leugnung des „filioque“ von der Kirche verdammt sei. Die Ungläubigen aber sind, wie auch die Konstitution „Sacrosancta“ Alexanders VII. und die Konstitution „Omnium sollicitudinum“ Benedikts XIV. vorschreibt, vor der Taufe in allem, was einem Christen not ist, genügend zu unterrichten. Daher hat sich auch das heilige Offizium auf eine Anfrage der chinesischen Missionare bereits im Jahre 1645 zu der Entscheidung veranlasst gesehen, dass die Belehrung über das Leiden Christi, mögen auch die Heiden daran Anstoss

nehmen, aus keinem Grunde und unter keinem Vorwande bis nach der Taufe zu verschieben sei, sondern ihr auf jeden Fall vorangehen müsse. Ebenso sei es angemessen, dass man in den Kirchen Bilder des Gekreuzigten habe, und es sei dafür Sorge zu tragen, dass dieselben, soweit dies *opportun sei*,[1] ausgestellt würden. Diese Resolution hat auch die Kongregation „de propaganda fide" gebilligt, und auf ihre Bitte hat Innocenz X. (1644—55) dieselbe zum Gebot erhoben, indem er sich und dem Apostolischen Stuhle vorbehielt, die Übertretung dieses Gebotes mit der Exkommunikation zu bestrafen. — Gleich streng sind auch die Ausführungen Antoines über die Zeitpunkte, an denen man zur fides interna verpflichtet ist. Auch er erwähnt die Unterscheidung zwischen praeceptum affirmativum und negativum. Aber er macht davon nicht den kasuistischen Gebrauch wie Billuart, sondern betont, dass jedes positive göttliche Gebot, welches einen Tugendakt vorschreibt, zugleich das negative Gebot einschliesst, welches die entgegengesetzte Sünde verbietet. So verpflichtet uns das positive Glaubensgebot, zu einer bestimmten Zeit bestimmte Offenbarungswahrheiten explicite, alle übrigen aber implicite zu glauben, sowie die Glaubensgegenstände zu erlernen. Das negative verpflichtet uns, niemals zu einer hinreichend vorgelegten Offenbarungswahrheit, und wäre sie noch so geringfügig, in Widerspruch zu treten oder an ihr mit Absicht zu zweifeln, denn dies wäre die schwerste Beleidigung Gottes, der auch im kleinsten unfehlbar ist. An und für sich verpflichtet das Glaubensgebot zum Glaubensakte: 1) bei Beginn des Vernunftgebrauches. Sobald die Glaubensgegenstände hinreichend vorgelegt sind, kann an diesem Zeitpunkte der Assens ohne schwere Beleidigung der göttlichen Autorität nicht unterlassen oder suspendiert werden. Ausserdem müssen die Erwachsenen, sobald sie können, Gott die schuldige Unterwerfung ihres Verstandes leisten und sich ganz auf ihn als auf ihr Endziel hinrichten. Dasselbe gilt von den erwachsenen Ungläubigen nach genügender Glaubensvorlage. — 2) in jeder probablen Todesgefahr. Gerade

1) Dieselbe Opportunitätsrücksicht zugunsten der laxen Praxis der chinesischen Missionare spricht aus der Bemerkung derselben Resolution, dass die Diener des Evangeliums ja nicht verpflichtet seien, in jeder einzelnen Predigt den gekreuzigten Christus zu verkünden, sondern das Wort Gottes und die göttlichen Mysterien klug und opportun vorzulegen und nach der Fassungskraft der Katechumenen zu explicieren.

hier wird die Verpflichtung dringlich, Gott durch Glaubensakte zu ehren, und wie der Gerechte seinem Glauben gemäss lebt, so muss er auch seinem Glauben gemäss sterben. — 3) oft im Leben. Eine Vorschrift von solcher Bedeutung ist von Gott nicht bloss für einzelne Fälle, sondern für sehr viele angeordnet, eben weil er durch Glaubensakte am meisten geehrt, und das Leben des Gerechten dadurch genährt und erhalten wird. Daher hat auch Innocenz XI. die 17. und 65. These verurteilt. — 4) wenn eine schwere Versuchung des Glaubens hereinbricht, die nur durch den entgegengesetzten Glaubensakt überwindlich scheint; — 5) wenn ein äusseres Glaubensbekenntnis abzulegen ist; denn ohne den inneren Glaubensakt wäre es nur Heuchelei; — 6) so oft jemand mit eigenem Willen in Häresie oder Zweifel verfallen ist; denn ein Erwachsener, der den Glaubenshabitus nicht besitzt, hat zu seiner Rechtfertigung einen expliciten, formellen Glaubensakt notwendig, und die der prima veritas angetane Beleidigung muss wieder gutgemacht werden. In akzidentieller Weise verpflichtet das Glaubensgebot: 1) wenn irgend eine andere Tugend von der Versuchung bedrängt wird, und diese ohne Glaubensakt nicht überwunden werden kann; — 2) so oft vorschriftsmässig ein anderer Tugendakt (Hoffnung, Liebe usw.) zu erwecken ist; denn die übernatürlichen Tugendakte setzen notwendigerweise den Glaubensakt, wenigstens den impliciten, voraus; — 3) bei der Rechtfertigung eines erwachsenen Sünders (d. h. nach jeder Todsünde). — Für die Erweckung des Glaubensaktes bietet Antoine folgendes Gebet, das gewissermassen ein Summarium seiner Ausführungen bildet und bis in die Gegenwart, wie die katholischen Gebetbücher ausweisen, vorbildlich geblieben ist: „Herr, allmächtiger und unerforschlicher Gott! Aufs festeste glaube ich, dass du wahrer Gott bist, einer im natürlichen Wesen, dreifach in den Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist, aller Dinge Schöpfer, höchster Herr und Leiter und Endziel, über alles zu ehren und zu lieben, der du mit ewiger und vollkommener Seligkeit die gerechten Gläubigen belohnst, die Bösen aber mit ewigen Züchtigungen bestrafst. Ich glaube, dass die zweite Person, nämlich der Sohn, Mensch geworden ist aus Maria, der Immerjungfrau, dass dieser Gottmensch für unser Heil gelitten hat und gestorben ist, darauf am dritten Tage auferstanden und nachher zum Himmel aufgestiegen ist, woher er herabsteigen wird, um alle Menschen nach eines jeden Werken zu richten; dass ohne

seine Verdienste niemand selig werden, noch irgend eine Heilsgabe empfangen kann, und dass die Sünder nur durch seine Gnade und Verdienste umsonst gerechtfertigt werden. Endlich, mein Gott, glaube ich im allgemeinen alles, was du geoffenbart und verheissen hast, und alles, was die katholische, apostolische und römische Kirche glaubt, welche allein deine wahre Kirche ist, und in welcher allein das Heil erlangt werden kann. Dies alles glaube ich aufs festeste, weil du es geoffenbart hast, der du, da du die unendliche Weisheit und höchste Güte und Heiligkeit bist, weder betrogen werden noch betrügen kannst." Auch Antoine nimmt also seinen Standpunkt zu unserem Problem auf der thomistischen Linie ein. In dieser strengeren Auffassung hat sich die Lehre von der fides implicita auch durch die Zeit der Aufklärung hindurch erhalten, wie einst durch die Zeit des Humanismus. Der Herausgeber der Antoineschen Moraltheologie Sciugliaga rechnet es ihrem Verfasser nicht bloss zum Ruhme an, dass er sich im Gegensatze zu der „ruchlosen Lehre" des Probabilismus auf die Schrift, die Kirchen-Väter und Lehrer gestützt, sondern auch, dass er die Vernunft der Offenbarung unterworfen, und insbesondere der Naturphilosophie keine Konzessionen gemacht habe.

Wie tief die Lehre vom eingewickelten Glauben auch der gebildeten katholischen Laienwelt in Fleisch und Blut übergegangen war, dafür liefert das 1772 erschienene Büchlein Christ. Friedr. Menschenfreunds:[1] „Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel grösser als der katholischen?" ein nicht uninteressantes Beispiel. In der Einleitung erklärt der Verfasser: „Im Schoss der hl. Mutter, der christkatholischen Kirche geboren, habe ich alle gute Meinung von meiner Religion von Jugend auf eingesogen. Als ein gehorsamer Sohn der Kirche glaube ich nur, was diese glaubt, und verwerfe, was diese verwirft, ohne jemals zu untersuchen, aus was vor Gründen. Denn als ein Laie gedenke ich nicht in die Heimlichkeiten der Religion einzusehen, sondern ich überlasse es der die Kirche vorstellenden Geistlichkeit, welche denn entweder unfehlbar ist,

1) Unter diesem Pseudonym verbirgt sich der Ingolstädter Professor der Jurisprudenz, Reichsfreiherr Dr. jur. Joh. Adam Ickstatt (1702—76), der Schüler und Freund des Philosophen C. Wolff, der Günstling Benedikts XIV., des Kardinals Grafen Archinto, Kaiser Karls VII. usw. Die Schrift ist neu herausgegeben von K. Walcker, Flugschriften des Ev. Bundes Nr. 181—183, Leipzig, 1900.

oder doch allein zu verantworten haben wird, wenn ich in dem Vertrauen auf sie mich aller Untersuchung gern begebe, um nur gehorsamlich zu glauben." Unter dem aber, was die Kirche zu glauben gebietet, sieht Ickstatt den Artikel nicht mit einbegriffen, dass die katholische Religion mehr als alle andern zur zeitlichen Wohlfahrt diene, und daher hält er sich zur Untersuchung dieser Frage für berechtigt. Wer erinnerte sich hierbei nicht an die Protestation, welche Occam seinem Abendmahlstraktate vorausschickte! Freilich scheint durch Ickstatts Erklärung auch ein ironisierender Ton hindurchzuklingen, besonders da, wo er von der Unfehlbarkeit oder Verantwortlichkeit der die Kirche vorstellenden Geistlichkeit redet. Man könnte also versucht sein, ihn mit Laurentius Valla (vergl. S. 191 f.) in Parallele zu stellen. Ein Kryptoprotestant ist er aber deshalb noch nicht, wenn er auch gegen die Evangelischen tolerant war. Er will mit seiner Schrift nur seiner Kirche dienen. Und am Ende derselben (Walcker, S. 49 f.) spricht er offen aus: „Ich denke als ein Privatmann und als ein armer Laie, hoffe aber doch — — an meiner heiligsten Religion mich gar nicht versündigt zu haben: denn ich denke im Gehorsam der römisch-katholischen Kirche zu leben und zu sterben."

Der Einfluss des Rationalismus zeigt sich deutlich in J. M. Sailers (1751—1832) Handbuch der christlichen Moral (1817): „Vernünftiger Glaube ist Erkenntnis der Vernunft und Anerkenntnis des Willens, Ruhe der Vernunft in Gott als der höchsten Wahrheit", S. 392. Allein schon dieser letzte Zusatz zeigt, dass nur ein neuer Lappen auf das alte Kleid geflickt wird. Sofern der Glaube Erkenntnis der Vernunft ist, ist er nicht Ruhe, sondern Tätigkeit. Es entspricht aber vollkommen dem Zuschnitte des alten Kleides, wenn Sailer fortfährt: „Deshalb, wenn wir katholischen Christen in unserem Glaubensakte bekennen: wir glauben alles, was uns die katholische Kirche als Gottes Wort zu glauben vorhält, sitzen wir bei und glauben es deshalb, weil Gott die Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit selber ist, und also weder betrügen noch betrogen werden kann; daraus ergibt sich, dass unser Glaube auf dem Fundament göttlicher Autorität ruht." Es entspricht der Auffassung des Glaubens als einer Vernunfterkenntnis, wenn Sailer zwischen Kinderglauben und Männerglauben, der aus eigenem Urteile zustimmt, unterscheidet, S. 398, und wenn er den Christen-

glauben für echt erklärt, der alle Offenbarungen Gottes, die uns als solche erkennbar sind, umfasst, und zwar mit fester Zustimmung der Vernunft, die alles Schwanken ausschliesst, und mit solcher Energie, die, auf Wille und Gemüt eindringend, Liebe und Hoffnung erzeugt, S. 396; allein er kommt doch nicht daran vorbei, dass die Offenbarungen Gottes in und durch Christus, die das Heil der Welt bezwecken, nicht nur in der Schrift niedergelegt, sondern auch in der apostolischen Tradition fortgepflanzt und im Schosse der Kirche niedergelegt sind und somit eine eigene Publizität erhalten haben. Damit ist aber die Frage gestellt, ob wirklich alle Offenbarungswahrheiten, welche die Kirche vorlegt, mit der Vernunft erkannt werden können, oder ob nicht doch bei vielen nur die „Anerkenntnis des Willens", der sich der Autorität der Kirche beugt, jene „Ruhe der Vernunft in Gott als der höchsten Wahrheit" zuwege bringt. Sailer selbst sieht sich tatsächlich genötigt, eine Restriktion eintreten zu lassen, indem er von dem „Unumgänglich-Notwendigen" — und das kann doch nur von dem zur Erlangung des Heils Unumgänglich-Notwendigen gemeint sein — redet, „das der Glaube an Gott vor allem andern und in allem andern erfasst". Und auch er findet dieses Unumgänglich-Notwendige Hebr. 11,6 bestimmt genug angegeben: a) Gott ist, b) Belohner, c) denen, die ihn suchen; während es nun im Glauben der Christen von Christus selbst Joh. 17,3 göttlich schön ausgedrückt ist, S. 396.[1] Das klingt beinahe so, als redete der Verfasser des Hebräerbriefes nicht aus dem Glauben der Christen heraus. Jenes „nun" wird aber verständlich, wenn wir uns daran erinnern, dass in der Geschichte unseres Problems die Hebräerstelle das Mass des zu allen Zeiten notwendigen expliciten Glaubens bezeichnet, während nach der Verkündigung des Evangeliums auch der explicite Glaube an Christus gefordert wird. Demnach scheint auch noch bei Sailer ein weiter Spielraum für den impliciten Glauben übrig zu bleiben. Indessen weist gerade er uns noch einen anderen Weg, der, wenn auch noch nicht deutlich erkannt, doch dem Glaubensbegriffe der Reformatoren näher kommt. Auf S. 392 sagt er nämlich: „Die eine Anerkennung des einen

1) Diese von Sailer aus Hebr. 11,6 herausgelesene Trias des Unumgänglich-Notwendigen erinnert lebhaft an jene andere: Gott, Unsterblichkeit und Tugend. Beachtenswert ist auch, dass Sailer es nur zu einem ästhetischen Urteile über Joh. 17,3 bringt.

Gottes ist in Hinsicht auf die höchste Wahrheit, die Gott ist, und in Hinsicht auf alle Offenbarungen dieser einen höchsten Wahrheit, besonders durch Christus, — Glaube. Insofern wir nämlich kraft der vernünftigen Natur (denn die blosse Sinnlichkeit kann nicht glauben, und der blosse in zeitlichen Ursachen und Wirkungen befangene, von der Vernunft geschiedene Kausalverstand kann auch nicht glauben) alle Offenbarungen durch Christus als höchste Wahrheit und mit unerschütterlicher Zustimmung annehmen, sie zur Richtschnur aller weiteren Ansichten und Urteile machen, und ihnen ein Übergewicht über alle eigenen und fremden Einfälle, Vorstellungen und Meinungen zugestehen, insofern ehren wir in Gott die höchste Wahrheit über alles." Hierin liegt zweifellos ausgedrückt, dass der Glaube eine Wertschätzung der Offenbarung in Christus über alles involviert.

Auf diesem Wege ist der Freiburger Professor Joh. Bapt. Hirscher (1788—1865) weiter vorwärts geschritten und hat seinen Lehrer Sailer weit hinter sich gelassen. Hat man von Hirscher auch mit Recht gesagt, dass es ihm an wissenschaftlicher Methode fehle, so hat man doch zugeben müssen, dass er diesen Mangel durch die „Idealität des Strebens" ausgleicht. Und eben er allein unter den katholischen Theologen hat es bezüglich des Glaubensbegriffes zu einem Ansatz gebracht, der den reformatorischen erreicht, wenn auch die Bezeichnung des Glaubens als „Vertrauen" vermieden wird. Gewiss hat auch er den Glauben als eine Funktion des Verstandes gedacht, wenn er ihn II, S. 76 definiert a) als Erkenntnis der religiösen Dinge — und diese Erkenntnis soll umfangreich, tief, klar, bestimmt, lebendig und zusammenhängend sein —, b) als Überzeugung von ihrer objektiven Realität, c) als kindlich zuversichtliches, dankbar freudiges Umfassen und Festhalten derselben — hierzu wäre die Mitwirkung der Willenstätigkeit erforderlich —, allein diese Definition ist überboten, wenn er aus dem N. T. herausliest, dass das Wort Glaube dort in folgender fünffacher Bedeutung vorkommt: a) Zuversicht, dass Jesus hilft, b) Überzeugung, dass er der Heiland ist, c) getrostes, vollherziges Anschliessen an ihn, d) Ergreifen des in Christo geöffneten Heiles (Römer- und Galaterbrief), e) der Mut, alles bittend von ihm zu erhalten. Dass diese Unterscheidung sich nicht durch logische Schärfe auszeichnet, ist ebenso klar, wie dass in keiner dieser

fünf Definitionen der Glaube als ein verstandesmässiges Erkennen aufgefasst ist, das sich auf eine Vielheit religiöser Dinge bezöge. Dagegen ist diese fünffache Definition ein indirektes Zeugnis für die Berechtigung der Reformatoren, unter dem einen Begriffe der fides (= fiducia) das zusammenzufassen, was in der katholischen Lehre auf die drei theologischen Tugenden verteilt ist, denn in dem „vollherzigen Anschlusse an Christus" finden wir unschwer die Liebe zu ihm und in dem „Mute, alles bittend von ihm zu erhalten", die Hoffnung auf ihn ausgedrückt, vergl. II, S. 3. Dass Hirscher mit dieser Erkenntnis, wie den Autoritätsglauben, so auch die fides implicita abgestreift hat, liegt auf der Hand: „Bei vielen sehen wir blossen menschlichen Autoritätsglauben, sie halten für wahr, was sie von Jugend an gehört haben, dasselbe ohne eigenes Nachdenken hinnehmend, wie es ihnen geboten und von den Ihrigen für wahr gehalten worden. Wer wird hier von Überzeugung reden?", II, S. 105. „Der Autoritätsgläubige, was wird er tun, wenn ihn Zweifel, Einwürfe, Spott aus seinem blindharmlosen Glaubenszustande herauswerfen", S. 106. Noch mehr, Hirscher weiss, dass es sich für den Glauben nicht um eine Vielheit von Lehrsätzen handelt, die man für wahr halten müsste: „Begehre nicht nach Lehrsätzen, sondern werde der Wahrheit bedürftig!", S. 107. „Eine einzige Wahrheit oder Tatsache, tief erfasst, wirkt auf Herz und Leben mehr, als ein ganzes theologisches Kompendium, handwerksmässig eingelernt", S. 89. Ja, er kennt die eine Wahrheit und Tatsache, auf die es schliesslich für den Glauben allein ankommt, die Offenbarung Gottes in Christo. Seine Ausführungen erreichen ihren Höhepunkt, indem er von dem Gläubigen aussagt: „Er wird die betr. Wahrheit mit der ganzen Bedürftigkeit der Seele als Wahrheit setzen und als Wahrheit in sich herein ergreifen, also in dem gegebenen Falle Jesum im Geiste als den wahrhaftig von Gott gekommenen Christ vor die Seele stellen, und ihn mit allem, was in ihm an Versöhnung, Liebe, Gnade und Trost ist, vor dem Auge gegenwärtig halten und umfangen; und ihn hinstellen vor dem Auge, gegenwärtig halten und umfangen mit der ganzen Sehnsucht der alten Welt und mit dem ganzen Gefühle der eigenen schweren Not. Der Glaube in diesem engeren und evangelisch-charakteristischen Sinne ist durchaus Sache der frei eigenen Tätigkeit des Menschen. — Der Glaube

in dem hier gebrauchten Sinne ist nächst der Gnade Gottes Werk des Willens und der Freiheit", S. 119.

Diese von Hirscher erreichte Höhe theologischer Erkenntnis ist von seinen Nachfolgern nicht behauptet worden. Schon Heinrich Klees Grundriss der katholischen Moral, ed. Himioben, 2. A. 1847 bewegt sich durchaus in dem alten Gleise. Der theologische Glaube ist das Fürgewisshalten der von Gott in und durch Christus geoffenbarten und von der Kirche bewahrten und bezeugten Wahrheiten auf Grund der Autorität Gottes, Christi und der Kirche. Sein Objekt ist die göttliche Wahrheit und sein Motiv die göttliche Wahrhaftigkeit in Christi Wort und in den Zeugnissen der Kirche. Von dem Offenbarungsinhalte ist ein Teil ausdrücklich zu glauben, verschieden nach dem Grade der Bildung und dem besonderen Berufe (z. B. des Priesters, des Bischofs), sodass die Anforderung für den Älteren und den zum Lehren Bestimmten grösser denn für den Jüngeren und Lernenden ist; für alle aber ist notwendig der Inhalt des ap. Symbolums, S. 38 f.

Die jesuitische Theologie des 19. Jahrhunderts aber hat nur zu bald den von Hirscher gewiesenen Weg überwuchert und der Vergessenheit anheimfallen lassen. In Joh. Perrones (1794—1876) Praelectiones theologicae (ed. 21. 1854) musste Ritschl (vergl. f. i., S. 54) freilich vergeblich nach unserem Probleme suchen, denn der Verfasser selbst erklärt darin, dass er hier keinen Traktat „de fide" schreiben wollte, und begnügt sich mit einem Gesamtlobe der einschlägigen Ausführungen von Thomas, Suarez, Vasquez, Valentia und Lugo, III, S. 353. Es ist aber anzunehmen, dass er in seiner Schrift Praelectiones de virtutibus fidei, spei, charitatis, Ratisb. 1865, auf unsere Frage eingegangen ist. Leider konnte ich des Buches nicht habhaft werden. Beiläufig findet sich in den Prael. theol. I, S. 219, die Bemerkung, dass es nicht genüge, wenn ein Protestant alles, was Christus gelehrt hat, implicite glaube. Denn man muss dies alles durch die Vermittelung des kirchlichen Lehramts glauben, sonst wäre die Offenbarung durchaus nutzlos; wir würden uns über das Objekt unseres Glaubens, die Wahrheiten der Religion, in vollkommener Unkenntnis befinden, dieselben würden keinen Einfluss auf uns ausüben und wir würden uns in einem beständigen Schwanken befinden. Indessen soll jener negative Bescheid für solche, welche bona fide Häretiker

und Schismatiker sind, nicht gelten, vielmehr gehören diese noch immer zur Kirche.

Der Jesuit Joh. Peter Gury (1801—66) hat sein weitverbreitetes Compendium theologiae moralis (1. A. 1850, 4. A. in Deutschland 1868) im engen Anschlusse an Liguori ausgearbeitet, den er aber an Laxheit in seinem Probabilismus noch übertrifft. Auch er bietet zunächst die bekannten Definitionen: Der Glaube im allgemeinen ist Zustimmung wegen der Autorität des Redenden; als Tugend ist er ein eingegossener, übernatürlicher Habitus, der den Intellekt dazu geneigt macht, den von Gott geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Wahrheiten wegen der Autorität des offenbarenden Gottes zuzustimmen; als Akt ist er die festeste Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Dingen aus dem gleichen Beweggrunde. Bezüglich seines Objekts ist er entweder expliciter oder impliciter Glaube, je nachdem dasselbe selbständig ausgedrückt und enthüllt, oder nur in einem anderen enthalten ist. Sagst du: ich glaube an die Trinität, so rufst du einen expliciten Glaubensakt an dieses Mysterium hervor. Sagst du: ich glaube alles, was die Kirche zu glauben lehrt, so erweckst du einen impliciten Glaubensakt an die einzelnen geoffenbarten Glaubenssätze, P. I, § 186. Der innere Glaubensakt ist für alle Erwachsenen nec. medii zur Rechtfertigung notwendig nach Hebr. 11,6 und Trid. sess. 6, c. 6 — also nicht zur ultima salus! Hin und wieder im Leben ist er auch nec. praecepti nötig nach 1 Joh. 3,23 und gemäss der von Alexander VII. und Innocenz XI. ausgesprochenen Thesenverurteilung, § 187. Und zwar verlangt das Glaubensgebot an und für sich Erfüllung nach Erlangung des vollen Vernunftgebrauchs, in articulo mortis, sowie öfter im Leben, wenigstens einmal im Jahre oder, wie mehrere wollen, alle Monate. Wer übrigens christlich lebt, erfüllt dieses Gebot hinreichend durch Ausübung anderer religiöser Akte (Liguori). Akzidentiell verlangt das Glaubensgebot Erfüllung bei einer schweren Versuchung, welche auf andere Weise nicht überwunden werden kann, wenn ein Gebot zu erfüllen ist, das den Glauben erfordert (z. B. bei der Beichte), und wenn man in Ketzerei oder Glaubensleugnung verfallen ist. Auf die Frage, ob die Glaubensakte explicite hervorzurufen sind, erfolgt die Antwort: Es genügen im allgemeinen die impliciten Akte bei denen, welche eine ausreichende Kenntnis der Glaubenswahrheiten haben. Dem Ge-

bote leistet also Genüge, wer andächtig die Messe hört, den Gekreuzigten anbetet, betet, das Kreuz schlägt, die Sakramente empfängt usw., § 188. Freilich gibt es auch Fälle, in denen der Glaube ausdrücklich bekannt werden muss, § 189. Tatsächlich kann man also nach Gury, von der Rechtfertigung abgesehen, sein ganzes Leben lang mit dem impliciten Glauben auskommen, wenn man nur sonst religiöse Akte ausübt. — Nec. medii ist bestimmt explicite zu wissen und zu glauben, dass Gott Einer und dass er der Vergelter ist. Während aber Liguori es für probabler gehalten hatte, dass auch für Trinität und Inkarnation der explicite Glaube erforderlich sei, hält Gury unter Berufung auf Suarez und Lugo die Meinung, dass der implicite genüge, für probabler, weil er auch vor Christus ausgereicht und dieser die Heilsmittel nicht verändert habe, § 194.195. Bezüglich der Absolutionsfähigkeit steht hiernach fest, dass derjenige, welcher die bestimmt nec. medii erforderlichen Glaubenssätze, also Einheit und Vergeltung Gottes, nicht kennt, weder erlaubter noch gültiger Weise losgesprochen werden kann. Denn ein solcher ist auch der Rechtfertigung unfähig. Und niemand kann die Hoffnung des Heiles haben, wenn er nicht Gott als Vergelter glaubt. Die Frage, ob man auch ohne Wissen von Trinität und Inkarnation absolviert werden kann, findet natürlich eine doppelte Beantwortung. Erlaubterweise kann die Absolution nicht erfolgen, ausgenommen im Falle der Todesgefahr. Und Gury kennt sehr wohl das Verdammungsdekret Innocenz' XI. über die 64. These. Er spricht es aus, dass diesem Dekret zufolge der Beichtvater das Beichtkind entweder erst belehren, oder es entlassen muss, bis es genügend belehrt ist. Allein das hindert ihn keineswegs, unter völliger Nichtachtung des päpstlichen Urteils aus den für den impliciten Glauben an jene beiden Mysterien angeführten Gründen die Möglichkeit einer vollgültigen Absolution als probabler zu bezeichnen, wenn sich der Pönitent in unüberwindlicher Unwissenheit befindet. Nec. praecepti ist zu wissen und zu glauben: 1) das Apostolikum, um richtig zu glauben, 2) Dekalog, Kirchengebote, Sakramente und Herrngebet, um richtig zu handeln. Das Apostolikum zerlegt Gury auffallenderweise in 13 Artikel, 4 über Gott: a) dass er Einer, b) dreifach, c) Schöpfer, d) Vergelter ist; 6 über Christus: dass er a) der Sohn Gottes, b) empfangen und geboren ist, c) gelitten hat und gestorben ist, d) auferstanden, e) in den Himmel zurückgekehrt

ist, f) wiederkommen wird; und 3 über die Kirche: dass sie a) eine, b) durch den Beistand des hl. Geistes geleitet und erhalten, c) unfehlbar ist, § 197. In der letzten Gruppe hat das Dogma, wie man sieht, über den Wortlaut des Symbols den Sieg davongetragen. Indem Gury nun die einzelnen Artikel durchgeht, stellt er bei jedem fest, was explicite zu glauben ist. Dazu gehört nach „allgemeiner" Ansicht das „unter Pontius Pilatus" nicht. Das „gekreuzigt", welches die Art des Todes ausdrückt, ist nach probablerer Ansicht explicite zu glauben; denn Paulus sagt: „Wir predigen den gekreuzigten Christus." Lugo indessen verneint es. „Begraben" ist explicite zu glauben, aber probablererweise nur bei Gefahr einer leichten Sünde, weil das Wort nur einen unbedeutenden Nebenumstand angibt. So auch Lugo. „Abgestiegen zur Unterwelt" ist probablererweise nicht explicite zu glauben, jedenfalls nicht sub gravi, nach Suarez nicht einmal sub levi, denn es wird von den Gläubigen nicht leicht verstanden. „Am dritten Tage" ist nach gemeinsamer Ansicht ein nicht explicite zu glaubender Zeitumstand. „Aufgestiegen zum Himmel" — nach seiner Menschheit — ist explicite und sub gravi zu glauben. „Sitzt zur Rechten des Vaters" ist nach der Meinung mehrerer probablerweise nicht explicite zu glauben, weil es von den Gläubigen schwer verstanden wird; andere, wie Suarez, behaupten, es sei zu glauben, insoweit dadurch die Ehre, Macht und höchste Herrschaft Christi bezeichnet wird. „Von dannen er kommen wird, zu richten" ist explicite zu glauben. „Die Lebenden und die Toten" ist nach Lugo wegen der Verschiedenheit der Auslegungen nicht explicite zu glauben. „An den hl. Geist" ist explicite zu glauben, nämlich dass er die dritte Person der Trinität, dem Vater und dem Sohne gleich, also Gott ist. Dagegen ist das Hervorgehen vom Vater und vom Sohne, wenn es auch „de fide" ist, von den einzelnen Gläubigen nicht explicite zu glauben: ‚multa enim de fide non ab omnibus sciri debent'.[1] Dieser Satz könnte freilich beliebig oft zitiert werden, um die Berechtigung impliciten Glaubens zu begründen! „Kirche" ist explicite zu glauben. Bezüglich ihres Attributes „heilig" genügt es zu wissen und zu glauben, dass sie heilig ist wegen ihres Hauptes, ihrer Lehre, ihrer Sakramente und ihrer kanonisierten Heiligen; denn über die übrigen

1) Vgl. bei Stan. Hosius auf S. 231.

Punkte existieren verschiedene Ansichten. Bei „katholisch“ bemerkt Gury: es reicht aus, ihr in der Person ihres sichtbaren Hauptes Gehorsam zu bekennen. Was die „Gemeinschaft der Heiligen“ betrifft, so stimmen die Gelehrten nicht überein, ob sie explicite zu glauben sei, und zwar nur als eine gewisse Gebetsgemeinschaft, oder implicite in der Einheit der Kirche, ob sub gravi oder sub levi. Aber wie dem auch sei, in der Praxis scheinen alle sie zu kennen, wenn sie oft sagen: „Bitte für mich!“ und die Heiligen zahlreich anrufen, § 198—200. In dieser Sezierung der einzelnen Worte des Apostolikums zeigt sich bei Gury der kasuistische Probabilismus auf dem Gebiete der Glaubenslehre in seiner Sünden Blüte. Jedenfalls ist es für den Laien leichter, das Symbol wörtlich auswendig zu lernen, als sich nach dieser für die Beichtstuhlpraxis entworfenen Glaubenstabelle zu merken, was explicite, implicite oder gar nicht, was in diesem oder jenem Sinne, und was sub gravi oder sub levi zu glauben ist. — Nec. praecepti muss, um richtig zu handeln, zunächst der Dekalog und zwar von allen Gläubigen explicite gewusst werden. Aber er muss auch geglaubt werden, denn die Gebote sind geoffenbart. Allein was geoffenbart ist, um die Direktive für die Handlungen der einzelnen zu geben, ist von allen nur implicite zu glauben. Es ergibt sich also als Gurys Ansicht, dass die einzelnen Gebote nur implicite zu glauben sind, der Dekalog als Ganzes dagegen explicite, und dem entspricht es auch, dass er es nicht für notwendig, sondern nur für ratsam hält, die Gebote gedächtnismässig in der gewohnten Reihenfolge zu behalten. Andere lehnen den Dekalog als Glaubensgegenstand ab, weil man das Wissen von ihm auch auf andere Weise wie durch Offenbarung gewinnen kann. Kirchengebote sind nicht fide divina zu glauben, da sie, wenigstens soweit sie Kirchengebote sind, nicht von Gott geoffenbart sind. Nur das ist zu glauben, dass die Kirche aus göttlicher Autorität das Recht hat, Gebote festzusetzen. Doch müssen die fünf bekannten und hauptsächlichen, deren Beobachtung alle Gläubigen angeht, von allen gewusst werden. Ebenso müssen alle die Sakramente der Taufe, Beichte und Eucharistie und ihre Wirkungen wissen und glauben, bei der Eucharistie insbesondere die reale Gegenwart des Gottmenschen, das Vorhandensein des ganzen Christus in den einzelnen Gestalten und nach probablerer Meinung auch seine Darbringung

als Opfer. Hingegen ist — ebenfalls nach probablerer Meinung — die Transsubstantiation nicht explicite zu glauben. Die Verpflichtung, die Substanz des Herrngebets zu wissen, d. h. zu wissen, dass man zu Gott mit Hoffnung und Vertrauen beten und alle Güter der Seele und des Leibes sowie die Gnade, den Übeln der Seele zu entfliehen, erbitten muss, besteht sub gravi. Die Verpflichtung aber, das Vaterunser gedächtnismässig zu wissen und hin und wieder aufzusagen sowie ihm das Ave Maria hinzuzufügen, besteht nur sub levi. Haben mehrere aus den Worten Christi: „sic orabitis" eine schwere Verpflichtung herleiten wollen, so können diese Worte doch auch auf die eben präzisierte Substanz des Herrngebetes bezogen werden, § 201—204. Über den Glauben der Ketzer endlich äussert sich Gury ähnlich wie Perrone. Formelle Häresie ist selbstverständlich schwerste Sünde. Aber rein materielle, mit welcher jemand einem Irrtume bona fide ohne Hartnäckigkeit anhängt, ist von jeder Schuld frei. Es wird nämlich angenommen, dass ein solcher sich gegenwärtig in einer unüberwindlichen Unkenntnis der Wahrheit befindet, mit welcher unmöglich eine Sünde verbunden ist. Ein nur materieller Häretiker ist nämlich: 1) wer bereit ist, sich dem Urteile der Kirche zu unterwerfen, nachdem er seinen Irrtum erkannt hat, 2) wer vom wahren Glauben nichts kennen gelernt und an seiner Religion nie gezweifelt hat, 3) wer bei Zweifeln sich bemüht hat, die Wahrheit so viel als möglich kennen zu lernen, § 208. 210. Der Herausgeber der hier benützten Ausgabe des Guryschen Kompendiums verweist bei II, § 981, auf die Meinung Lugos, De fide, disp. 20, sect. 6, n. 172—175: „quamlibet ignorantiam, etiam crassam et affectatam, excusare ab haeresi et haereticorum poenis." Ein schlechthiniger und absoluter Ketzer sei nur der, welcher sich wissentlich von der Kirche entfernt. Wer dies nur aus Unwissenheit tut, bleibt noch in der Lage, alles, was ihm als Dogma der Kirche hinreichend vorgelegt wird, akzeptieren und aufs festeste glauben zu können. Auch durch s c h u l d b a r e Ignoranz verliert man also den Glauben nicht und entfernt man sich nicht von der katholischen Kirche. Denn auch mit der Sünde schuldbarer Unwissenheit kann man von Herzen sagen: Ich glaube aufs festeste alles, was die Kirche vorgelegt und gelehrt hat. Durch diese Gedankengänge wird der Rechtsanspruch näher beleuchtet, den die römisch-katholische Kirche auf die Zugehörigkeit auch der Ketzer zu ihr erhebt,

und der auch in dem bekannten Briefe Pius' IX. an Kaiser Wilhelm I. vom 7. August 1873 einen klassischen Ausdruck gefunden hat.[1]) Andererseits erklärt sich daraus die dem Ketzerverdammungsurteile des Florentiner Konzils widersprechende nachsichtige Beurteilung der protestantischen Laien. Man betrachtet sie nämlich als schuldlose (oder schuldbare) Ignoranten, denen die fides implicita zugute kommt und die durch ihre nur materielle Ketzerei von der Schuld formeller Ketzerei frei sind.

Das äusserst seicht und oberflächlich geschriebene „Lehrbuch der katholischen Moraltheologie" von Franz Bittner (Regensburg 1855, S. 314—20) definiert den Glauben als ein auf Autorität, d. h. auf das Zeugnis eines anderen sich stützendes Erkennen von Dingen, welche unserer sinnlichen Anschauung oder auch unserer eigenen Vernunfteinsicht entrückt sind! Der katholische Glaube ist die gewisse, zweifellose Zustimmung, das feste Fürwahrhalten, die Überzeugung der durch Gottes Gnade erleuchteten und gestärkten menschlichen Vernunft von der Wahrheit alles dessen, was Gott in Christo, in der Schrift und Tradition durch seine unfehlbare Kirche geoffenbart hat. Im direkten Widerspruche zu der Definition des Glaubens als eines Erkennens erklärt Bittner drei Seiten später: „Da die zum Glauben wesentliche Zustimmung eine freie, d. h. da die Annahme der mit der wahren göttlichen Religion notwendig verbundenen Mysterien nicht sowohl ein Akt der menschlichen spekulativen Erkenntnis, als ein Akt des menschlichen hingebenden Willens ist, so ist diese freiwillige Unterwerfung der menschlichen Vernunft und Erkenntnis unter die übermenschliche, übernatürliche Weisheit der wahren Religion eine wahrhaft verdienstliche." „Der wahrhaft gläubige Christ wird die christliche Lehre nicht wegen seiner subjektiven und privaten Vernunftüberzeugung, sondern wegen Gott und wegen der göttlichen Autorität seiner unfehlbaren Kirche annehmen. Und zwar muss er alle Dogmen des Christentums ihrer Zahl und Bedeutung nach unvermindert und unverfälscht annehmen. Muss ja doch alles, was von Gott kommt, göttlich und teuer sein. Dass dieser

1) „Jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgend einer Art und in irgend einer Weise, welche (hier) nicht der Ort ist, darzulegen, gehört, sage ich, dem Papste an", vgl. Mirbt, Quellen z. Geschichte des Papsttums[2], S. 386.

unwandelbare Autoritätsglaube des Katholiken die Vernunft nicht vernichte, sondern ein vernünftiger Glaube sei und den religiösen Fortschritt nicht ausschliesse, beweist ausführlicher die Dogmatik. Bei diesem den ganzen Inhalt des Christentums umfassenden Autoritätsglauben muss nun aber die sogen. fides explicita und die fides implicita, d. h. der mit klaren Selbstbewusstsein entwickelte und alle einzelnen Lehrsätze umfassende Glaube von dem nicht also entwickelten unterschieden werden." — Die Definition ist so verunglückt, wie nur möglich. Gerade der implicite Glaube umfasst alle einzelnen Lehrsätze, und klares Selbstbewusstsein ist zu beiden Arten des Glaubens erforderlich. Der explicite Glaube ist nach Bittner nur durch das allseitigste und andauerndste Studium möglich, und daher von dem grössten Teile der von irdischen Sorgen niedergedrückten Menschheit unmöglich zu fordern. Welch einen Tiefstand markiert dieser Satz gegenüber der Erkenntnis, dass ein Christenmensch gerade durch seinen Glauben ein Herr aller Dinge, also auch seiner irdischen Sorgen ist! — Die Theologen unterscheiden nun eine Glaubensnotwendigkeit des Mittels und eine Glaubensnotwendigkeit des Gebotes, und lehren, dass nach Hebr. 11,6 und Akt. 4,12 als notwendige Mittel zur Erreichung der Seligkeit explicite zu glauben sind: die Lehren von Gottes Dasein, Vorsehung und ewiger Vergeltung, sodann die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und somit die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Andererseits, gemäss bestimmter kirchlicher Vorschrift, d. h. necessitate praecepti, müssen explicite geglaubt werden: die sämtlichen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die zehn Gebote, das Vaterunser, der englische Gruss und das Wichtigste über die hl. Sakramente. Bittner irrt übrigens darin, dass die genannten Stücke nur nach kirchlicher Vorschrift zu glauben seien, sie sind es, wie wir gesehen haben, zum Teil auch nach göttlicher Vorschrift. Die übrigen, hier nicht namhaft gemachten, sollen wenigstens und können implicite geglaubt werden, d. h. in Beziehung auf die übrigen Lehrstücke genügt der gute und fromme allgemeine Wille, alles das zu glauben, was die Kirche glaubt und lehrt. „Ecclesia supplet!" Es ist, soweit ich zu sehen vermag, Bittner vorbehalten geblieben, diesen letzten Gedanken, der sonst in der Lehre vom Ablasse seine Stelle hat, hier ganz unvermittelt auch auf unser Problem anzuwenden. Während sonst der Lehre vom eingewickelten Glauben jene realistische Vorstellungsweise

zugrunde lag, dass unter einem Allgemeinbegriffe alle Sonderbegriffe effektiv mitgeglaubt werden, lehrt Bittner, dass das Manko, welches der einzelne an explicitem Glauben aufweist, durch den Glauben der Kirche ergänzt werde, diese also für ihn glaube.[1]) — Am Ende seiner Ausführungen verweist auch Bittner darauf, dass die Unterscheidung der Glaubensobjekte dadurch von Wichtigkeit sei, dass im Gegensatze zu einer von Innocenz XI. 1679 verdammten These derjenige im Beichtstuhl nicht absolviert werden darf, der die zur „Erreichung der Seligkeit" erforderlichen Glaubenssätze nicht kennt.

Das Vatikanische Konzil hat in seiner Constitutio dogmatica de fide catholica vom 24. April 1870 (vgl. Acta et decreta sacros. et oec. conc. Vatic., Freiburg i. Br. 1871, S. 170 ff.) ebensowenig, wie einst das Tridentinische, die Termini fides explicita und implicita angewendet. In cp. 3 „de fide" wird ausgeführt: Da der Mensch von Gott, als seinem Schöpfer und Herrn, ganz abhängig und die geschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit vollkommen unterworfen ist, sind wir verpflichtet, dem offenbarenden Gotte vollen Gehorsam des Intellekts und des Willens zu leisten. Die Kirche bekennt, dass dieser Glaube, der Anfang des menschlichen Heiles, eine übernatürliche Tugend ist, mit welcher wir unter Beihilfe der Gnade Gottes glauben, dass alles von ihm Geoffenbarte wahr ist, nicht wegen der inneren, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durchschauten Wahrheit dieser Gegenstände, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, welcher weder getäuscht werden, noch täuschen kann, Hebr. 11,1. Damit aber der Gehorsam unseres Glaubens nichtsdestoweniger der Vernunft entsprechend wäre, hat Gott mit den inneren Hilfsmitteln des hl. Geistes äussere Beweise für seine Offenbarung verbunden, nämlich göttliche Taten, insbesondere Wunder und Weissagungen. Da diese seine Allmacht und sein unendliches Wissen deutlich beweisen, so sind sie die gewissesten und der Einsicht aller angepassten Zeichen der göttlichen Offenbarung. Daher denn auch die Wunder Moses und der Propheten, vor allem aber Christi und der Apostel. Dass Jesus einen Glauben abgelehnt hat, der allein Wunder und Zeichen zum Beweggrunde

1) Dass der Glaube eines andern als Supplement für eine fehlende oder mangelhafte Glaubensleistung eintreten könne, hatte, wie wir sahen, schon Cyrill von Jerusalem gelehrt, vgl. S. 30 und 50.

hat, darüber reflektiert die Konstitution ebensowenig wie darüber, dass die Wunder Christi und der Apostel usw. den später Lebenden doch nur durch Überlieferung bekannt werden, ihre Anerkennung also wieder von der Anerkennung der Autorität der Überlieferung abhängig ist. Obgleich nun die auf Grund der Wunder und Weissagungen erfolgende Glaubenszustimmung keineswegs ein „motus animi caecus" ist, so kann doch niemand der evangelischen Verkündigung, wie es zur Erlangung des Heiles notwendig ist, zustimmen, wenn er nicht vom hl. Geiste erleuchtet und inspiriert ist. Deshalb ist der Glaube an sich, auch wenn er nicht durch die Liebe tätig ist, ein Geschenk Gottes, und der Glaubensakt ein auf das Heil bezügliches Werk, mit welchem der Mensch Gott freien Gehorsam leistet, indem er seiner Gnade, welcher er widerstehen könnte, zustimmt und mit ihr tätig ist. Ohne Glauben also keine Rechtfertigung, und ohne Verharren in demselben kein ewiges Leben. Damit wir aber der Verpflichtung, den Glauben zu erfassen und festzuhalten, genügen können, hat Gott durch seinen eingeborenen Sohn die Kirche eingesetzt und mit den deutlichen Merkmalen seiner Einsetzung ausgerüstet, damit sie von allen als die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes anerkannt werden könne. Auf die katholische Kirche allein bezieht sich alles, was von Gott in so zahlreicher und wunderbarer Weise „ad evidentem fidei christianae credibilitatem" angeordnet ist. Neben dieser Behauptung tritt die von der Konstitution zuerst geltend gemachte Beweiskraft der Wunder für die Vernünftigkeit der Glaubensunterwerfung völlig in den Hintergrund. „Die Kirche an und für sich selbst ist wegen ihrer bewundernswürdigen Ausbreitung, ihrer ausserordentlichen Heiligkeit, ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allen Gütern, ihrer katholischen Einheit und ihrer unbesiegten Standfestigkeit das grosse und beständige Glaubensmotiv und das unwiderlegliche Zeugnis ihrer göttlichen Sendung." Es ist demnach „mit göttlichem und katholischem Glauben alles das zu glauben, was in dem geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierlichen Urteilsspruch, sei es durch das geordnete und allgemeine Lehramt, als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird." Dies alles explicite zu glauben, ist für den Laien jedenfalls eine Unmöglichkeit. Die Forderung der Konstitution setzt also zweifelsohne die Berechtigung zum impliciten Glauben voraus. In cap. 4 „de fide

et ratione", werden zunächst diese beiden Erkenntnisarten als nicht nur prinzipiell, sondern auch ihrem Objekte nach verschieden einander gegenübergestellt. Allein die Abgrenzung der beiden Erkenntnisgebiete ist auch hier keine feste. Gewisse Glaubenssätze, wie das Dasein Gottes, werden auch von der natürlichen Vernunft erkannt. Aber auch von den in Gott verborgenen Glaubensgeheimnissen, welche nur durch göttliche Offenbarung bekannt werden können, heisst es: „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a domino," 2 Kor. 5,7. Diese Darlegung verrät aber zugleich ein deutliches Schwanken zwischen den Anschauungen Thomas' von Aquino und Bellarmins. Der unleugbare Widerspruch, der darin enthalten ist, tritt klar zu Tage, indem in Bezug auf dieselben Glaubensmysterien der Glaube einmal als Licht (ratio fide illustrata), das andere Mal als Decke (fidei velamine contecta) bezeichnet wird. Wie auch Ritschl, f. i., S. 55 f., ausführt, wird also hier zunächst die Möglichkeit einer vernünftigen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse zugestanden, wenn dieselben auch nie so evident werden können, wie die Wahrheiten, welche das eigentliche Objekt des Vernunfterkennens ausmachen. Die Konstitution weist zur Gewinnung dieser Einsicht einen doppelten Weg. Einerseits soll dieselbe durch Analogien mit natürlichen Erkenntnissen erreicht werden. Diese Möglichkeit zieht Ritschl mit Recht stark in Zweifel. Und wenn das Konzil die auf diesem Wege zu gewinnende Einsicht sogar als eine sehr ergiebige bezeichnet, so ist der Superlativ, wie so oft, auch hier Hyperbel. Der Kirchenlehrer Thomas hat über den Wert analogen Erfassens ungleich zurückhaltender geurteilt: „Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam (d. h. den Seligen) potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines col-

ligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio; quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere jucundissimum est," Summa c. gent. l. 1, cp. 8; vgl. c. 2. Der zweite Weg, den die Konstitution weist, um eine Einsicht in die Glaubensmysterien herzustellen, erscheint aussichtsvoller. Man soll den Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse untereinander und mit dem Endzweck des Menschen ins Auge fassen, also „das System der Glaubenswahrheit" dadurch erreichen, dass man die einzelnen Glaubenssätze „unter den Zweck der Seligkeit des Menschen ordnet." Diesen Weg ist Thomas gegangen, indem er die ersten 7 Artikel unter dem Begriffe des mysterium divinitatis zusammenfasste, dessen Schauung den Endzweck des Menschen, seine Seligkeit im ewigen Leben, ausmacht, und indem er die zweiten 7 Artikel unter dem Begriffe des mysterium humanitatis zusammenfasste, durch welches der Zugang zur Herrlichkeit der Söhne Gottes, also zur ewigen Seligkeit, begründet wird. Ritschl, f. i., S. 76, wird also Thomas nicht gerecht, wenn er in der Zweiteilung der Glaubensartikel unter den beiden eben genannten Titeln bei den Scholastikern nur den Verzicht auf die einheitliche Zusammenfassung der Faktoren der Offenbarung Christi zu erkennen vermag. Die Sache liegt durchaus nicht so, wie es nach etlichen Äusserungen bei Ritschl, vgl. f. i., S. 15, erscheinen könnte, als handelte es sich bei der ersten Artikelgruppe um die Gottheit Christi, bei der zweiten um die Menschheit Christi. Vielmehr umfasst die erste das Geheimnis der Trinität, ihr Wesen und Wirken, die zweite das Geheimnis der Inkarnation; es handelt sich hier also nicht darum, dass der Mensch Christus, sondern dass Gott in Christus geboren, gekreuzigt, gestorben, auferstanden ist. Das Schauen der Trinität ist das Endziel des Menschen, die Inkarnation hat den Weg dazu erschlossen. Nun behauptet aber auch Ritschl, f. i., S. 57 f., dass Thomas wie Duns den Glauben der Laien über die einfache Aneinanderreihung der 14 Artikel hinaus zu einem gegliederten Verständnis der Erlösung geführt haben, indem sie den Laien vorschrieben, ausdrücklichen Glauben an die Artikel zu hegen, welche zur Feststellung der Erlösung durch Christus gehören, und als solche

durch die Feste der Kirche proklamiert werden, und indem sie ausserdem von denselben forderten, die durch Kombination in das Glaubensbekenntnis eingeschobenen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person als die Voraussetzungen jener Data zu glauben, wenn sie auch von dem Verständnis der Feinheiten, d. h. der wissenschaftlichen Begriffe, welche in jene Lehren verwebt sind, entbunden sein sollten. Freilich sei hierbei nicht zu vergessen, dass der Glaube an die Erlösung nur als die Zustimmung des Verstandes zu der allgemeinen Offenbarungswahrheit gemeint ist, während die Gewissheit der eigenen Rechtfertigung oder Seligkeit des Glaubenden dabei ausgeschlossen ist. Diesen Ausführungen gegenüber ist zunächst nochmals darauf hinzuweisen, dass die Lehren von der Dreieinigkeit und Menschwerdung nicht durch Kombination in das Glaubensbekenntnis eingeschoben sind, vgl. S. 82 f. Ferner hat Duns die ungebildeten Laien von dem expliciten Glauben an die Trinität dispensiert. Indem aber Thomas wie Duns den ausdrücklichen Glauben an die auf die Inkarnation oder Erlösung bezüglichen Artikel fordern, würde der Glaube der Laien hierdurch nur zu einem systematischen Verständnis der zweiten Artikelreihe — nicht aller 14 Artikel — geführt werden. Nun findet Ritschl, f. i., S. 76 f., den „nexus cum fine hominis ultimo" bei diesen Artikeln von Thomas auch dadurch angedeutet, dass er für sie expliciten Glauben fordert, weil sie an den christlichen Festen gefeiert und verkündet werden. Man dürfe nämlich dieses Argument so verstehen, dass der geschichtliche Verlauf der Erlösung in Leben, Sterben und Auferstehen Christi und Gründung seiner Gemeinde durch die entsprechenden Feste den Christen in einer tiefer greifenden Weise eingeprägt wird, als in der blossen Zustimmung des Verstandes zu den geschichtlichen Zeugnissen, die im Glaubensbekenntnisse vorgetragen werden. Wer an der Feier der grossen christlichen Feste mit ernster Gesinnung teilnimmt, würde sich die Tatsachen, auf die sie sich beziehen, in der Art einprägen, dass er sich in diejenigen einrechnet, für welche Christus geboren, gestorben und auferweckt ist. Darin würde ein Grund der Deutlichkeit der entsprechenden Glaubensartikel für ihn enthalten sein, und darum wäre es gerechtfertigt, den Laien die fides explicita an jene Daten zuzumuten. Wenn die Vorschrift des Thomas auf diesen Zusammenhang zurückgeführt werden dürfe, so erscheine sie als

unabsichtliche Vorbereitung auf Luthers Bestimmung des Glaubens als Vertrauen, dass Christus für uns geboren, gestorben, auferweckt ist. Jedoch hat Ritschl selbst an der Berechtigung seiner Konjektur Zweifel empfunden, denn er lässt es schliesslich dahingestellt, ob diese Betrachtung dem Thomas zugute komme oder nicht. Wir müssen uns für das letztere entscheiden. Die Vorschrift des Aquinaten, die an den grossen Festen verkündigten Artikel explicite zu glauben, ist keineswegs von der Absicht geleitet, dass der Laie sich selbst dabei in diejenigen einrechne, für welche Christus geboren, gekreuzigt und auferweckt ist. Zu einem derartigen „vermessentlichen Vertrauen" ist der katholische Christ durchaus nicht berechtigt. Und Ritschl selbst hat es im Gegensatz zu den hier wiedergegebenen Ausführungen, f. i., S. 57 f., gerade auch als Lehre des Thomas festgestellt, dass „die Anwendung der allgemeinen Offenbarungswahrheit von der Erlösung auf den Glaubenden selbst der Hoffnung auf die ewige Seligkeit anheimgestellt wird, welche aus dem Glauben abgeleitet und durch die dazwischen tretende Liebe vollkommen wird." Jene Vorschrift beruht vielmehr darauf, dass jene Artikel die schon durch ihre kirchliche Feier als solche kenntlich gemachten Haupttatsachen der Erlösung betreffen und durch die öftere Wiederholung ihrer Verkündigung sich dem Laien am leichtesten einprägen. Oder, um mit Duns zu reden, es handelt sich bei diesen auf die Erlösung bezüglichen Artikeln um Glaubensobjekte, welche „grossa ad capiendum" sind. Wollen aber Thomas und Duns den Laien nur das Quantum von explicitem Glauben zumuten, welches nach ihrer Schätzung für diese erforderlich ist und dem Fassungsvermögen derselben entspricht, so ist zwar nicht zu leugnen, dass beide Theologen als solche es als ihre Aufgabe erkannt haben, aus dem „nexus mysteriorum inter se et cum fine hominis ultimo" ein System der Glaubenswahrheit zu errichten, aber man darf bezweifeln, dass sie die Absicht gehabt haben, auch die Laien zu einem gegliederten Verständnisse aller 14 Glaubensartikel zu erziehen. — Die Konstitution „de fide" des Vatikanischen Konzils lehnt es nun aber doch wiederum ab, dass auf dem von ihr zuerst gewiesenen Wege eine deutliche Erkenntnis der Glaubensmysterien gewonnen werden könne. Sie übersteigen ihrer Natur nach den erschaffenen Intellekt in dem Masse, dass sie, auch wenn sie durch die Offenbarung überliefert und vom Glauben aufgenommen sind,

doch durch eine gewisse Dunkelheit verhüllt bleiben. „Die bleibende Undeutlichkeit der Glaubensartikel wird also auch für diejenigen betont, welche vorher zu einer vernünftigen, teleologischen Einsicht in die Offenbarung befähigt erachtet wurden. Die Undeutlichkeit der Glaubensartikel ist aber von jeher der Grund für Zulassung der fides implicita gewesen", Ritschl, f. i., S. 56. Noch mehr, die Konstitution bezeichnet den Glauben selbst als eine Decke. Und das ist völlig richtig, wenn er „intellectus et voluntatis obsequium" ist. Nun schliesst aber Ritschl a. a. O., dass die Konstitution in keinem anderen Sinne verständlich sei, als dass sie auch den majores et doctores die Befugnis zur fides implicita in einem Umfange einräume, welcher schwerlich durch Innocenz IV. und Suarez erschöpft ist. Dass aber auch die majores zum impliciten Glauben im weitesten Sinne berechtigt sein sollten, würden freilich die Väter des Konzils Ritschl nun und nimmermehr zugestanden haben. Behauptet doch die Konstitution weiterhin wieder, dass die rechte Vernunft, d. h. diejenige, welche sich mit den Dogmen der Kirche nicht in Widerspruch setzt, nicht nur die Fundamente des Glaubens beweise, sondern auch, von seinem Lichte erleuchtet, das Wissen von den göttlichen Dingen ausbilde. Diese rerum divinarum scientia würde doch aber in erster Linie von den majores und doctores zu erstreben sein.

Die nachfolgenden katholischen Dogmatiker haben selbstverständlich die widerspruchsvolle Definition des Vatikanums als unfehlbare Norm zu beobachten gehabt. Der Professor am Kölner Priesterseminar, Josef Scheeben, bestätigt in seinem „Handbuche der katholischen Dogmatik" (1873) zunächst ebenfalls das Zurechtbestehen der beiden uns beschäftigenden Glaubensarten. Hinsichtlich der Verpflichtung, von ihrem Inhalte Kenntnis zu nehmen, zerfallen die Dogmen in solche, welche bloss implicite von allen Gliedern der Kirche geglaubt zu werden brauchen, und solche, welche von allen explicite geglaubt und daher auch ihrem Inhalte nach erkannt werden müssen. Diese Notwendigkeit ist entweder eine Notwendigkeit des Mittels zur Seligkeit oder bloss eine Notwendigkeit des göttlichen oder kirchlichen Gesetzes, I, S. 190. 286. Die in der einen oder anderen Weise notwendig zu wissenden Dogmen kann man, weil es die wesentlichsten sind, auch Fundamentalartikel nennen, aber in einem ganz anderen Sinne, als die Protestanten seit dem Anfange des sogen. Latitudinarismus im 17. Jahrhundert

von Fundamentalartikeln sprechen. Bei den Protestanten nämlich sind alle nicht fundamentierten Artikel auch nicht objektiv Glaubensgesetz, und man kann sich ihnen gegenüber gleichgültig verhalten, oder gar sie explicite leugnen. Nach katholischer Auffassung aber sind alle formellen Dogmen objektiv bindendes Glaubensgesetz, dem jeder wenigstens der Intention nach (durch fides implicita) sich konformieren muss, und das er auch aktuell erfüllen muss, sobald er dessen Inhalt erkannt hat. Scheeben scheint die auf Grund des protestantischen Glaubensbegriffes an der Unterscheidung von fundamentalen und nicht fundamentalen Glaubensartikeln in der protestantischen Dogmatik geübte Kritik völlig unbekannt geblieben zu sein. Er hätte sich zudem diesen Seitenhieb auf den Protestantismus, dem dabei ohne weiteres der katholische Glaubensbegriff imputiert wird, um so eher ersparen können, als die Berechtigung zur fides implicita unleugbar das Privilegium in sich schliesst, sich gegen gewisse Glaubenssätze, für die selbst die necessitas praecepti abgelehnt wird, gleichgültig zu verhalten. Die Vertreter jener Unterscheidung haben jedenfalls von ihrem Standpunkte aus mit gutem Rechte der katholischen Lehre gegenüber betont, dass die Kenntnis der fundamentalen Artikel keine implicite sein dürfe. Scheeben hätte sich dagegen überlegen sollen, ob es bei der von ihm adoptierten Unterscheidung zwischen necessitas medii und praecepti der von ihm so stark betonten Achtung und Ehrerbietung gegen Gott nicht zuwiderläuft, unter dem letztgenannten Titel von solchen Dogmen zu reden, die bloss aus Notwendigkeit des göttlichen Gesetzes zu glauben sind, und dabei zu supponieren, dass Gott dem Menschen etwas zu glauben gebieten könne, was nicht zur Seligkeit desselben dient. — Auf Grund des Vatikanums erklärt es nun Scheeben als katholische Lehre, dass die Gewissheit der Tatsache der Offenbarung, damit der Glaube selbst ein vernünftiger sei, keine blinde sein dürfe, sondern vermittelst vernünftiger Erwägung gebildet sein müsse. Damit diese vernünftige Gewissheit überhaupt irgendwie zustande komme, ist es nach der nicht gerade unwahrscheinlichen, auch durch das Vatikanum nicht ausgeschlossenen Ansicht vieler Theologen allerdings nicht notwendig, dass dieselbe immer und unter allen Umständen eine objektiv vollständige und allseitig begründete sei. Es reicht vielmehr nach jener Ansicht eine subjektive und relative, d. h. nach Mass-

gabe der geistigen Lage und Fähigkeit des Glaubenden als vernünftig geltende und tatsächlich zweifellose Gewissheit hin, namentlich bei unmündigen und geistig unselbständigen Menschen, die sich ganz unbefangen, aber doch von ihrem Standpunkte aus ganz vernünftig, ihren Eltern und Vorgesetzten anschliessen. Indessen kann eine solche subjektive und relative Gewissheit gemäss dem Vatikanum und der Natur der Sache nach nicht die normale, von Gott intendierte und der vollen und absoluten Vernünftigkeit und Festigkeit entsprechende sein. Sie reicht nur per accidens aus und muss auch dann, wenigstens stillschweigend — also bei Unmündigen und geistig Unselbständigen doch wohl implicite? — voraussetzen, dass es einen wahren und objektiven Beweis gebe, und dass das menschliche Zeugnis, worauf man sich stützt, auf diesem objektiven Beweise beruhe. Daher ist auch jeder verpflichtet, sich nach Möglichkeit eine solche objektive und vollständig begründete Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung zu verschaffen. Bezüglich des katholischen Glaubens lässt sich dieselbe so leicht und einfach bilden, dass sie jedem einigermassen geistig entwickelten Gläubigen zugänglich ist, und dass daher für die erwähnte Ansicht praktisch kaum ein Anlass bleibt, S. 310 f. Die Kennzeichnung des göttlichen Ursprunges des Wortes Gottes ist nämlich naturgemäss stets an eine mehr oder minder ausdrückliche Vorlage des Glaubensinhaltes geknüpft. Nun kann es zwar prinzipiell eine fides geben, die wohl divina, aber nicht catholica ist — so bei den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung, wie Maria, Zacharias und den Hebr. 11 wegen ihres Glaubens gepriesenen Männern —, aber der ordentliche, von Gott selbst angeordnete Weg, damit alle Menschen leicht, allseitig und mit voller Gewissheit den Inhalt des Wortes Gottes kennen lernen, ist die unfehlbare Lehre und das Zeugnis der Kirche. Somit ist diese selbst in ihrer Einsetzung und in ihrem Bestande der objektive Beweis für die Tatsache der Offenbarung, S. 322. Im Anschlusse an das Vatikanum stellt Scheeben ferner fest, dass der Glaube ein Festhalten von Wahrheiten wegen der Autorität des Redenden ist, d. h. eine vom Willen im Verstande aus Achtung und Vertrauen gegen die Person des Redenden hervorgegangene Zustimmung zu dem Inhalt der Rede. Der Glaube ist also wesentlich zugleich Verstandesakt und sittlicher Tugendakt, S. 283 f. Der Beweggrund des Willens, welcher als Wurzel des Glaubens zur Substanz

desselben gehört, — und folglich der formale Beweggrund und zugleich der formale Gegenstand des Glaubens nach seiner ethischen Seite — ist die Autorität Gottes im Sinne der absoluten Majestät oder Herrschaft gegenüber unserem Geist, kraft welcher Gott uns absolute Achtung und Ehrfurcht einflösst, Gehorsam und Vertrauen von uns fordert und so die gläubige Annahme seines Wortes gebietet. Diesem Motiv entsprechend gestaltet sich daher der Glaube selbst innerlich und wesentlich zu einem Akte gehorsamer und unterwürfiger Huldigung gegen Gott und unbeschränkter Hingabe an Gott, oder zu einem Akte des latreutischen Kultus, und gerade eines ganz besonders erhabenen und Gott wohlgefälligen Kultus, der religiositas mentis oder des sacrificium intellectus. Von dieser Charakteristik der göttlichen Autorität in ihrer Beziehung zum Glauben geht das Vatikanum aus, indem es den Glauben als eine Gott dargebrachte Huldigung (obsequium?) des Verstandes und des Willens bezeichnet, welche wir Gott deshalb schuldeten, weil wir von ihm als unserem Schöpfer ganz abhängen, und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit ganz unterworfen sei. Der Beweggrund des Erkenntnisaktes im Glauben oder des Fürwahrhaltens selbst — und folglich der formale Beweggrund, hier zugleich der tragende Grund der Gewissheit und der formale Gegenstand des Glaubens nach seiner intellektuellen Seite, — ist im allgemeinen — nach den Worten des Vatikanums — Gott als derjenige, „qui nec falli nec fallere potest", resp. die in diesen beiden Vollkommenheiten bestehende Glaubwürdigkeit Gottes im engeren Sinne. Es ist also Gott als derjenige, welcher in seinem äusseren Worte oder Zeugnisse den Inhalt desselben in untrüglicher Weise als Inhalt seiner eigenen, untrüglichen Erkenntnis darbietet, um unser Fürwahrhalten zu bestimmen und zu begründen (prima veritas revelans). Diesem Motive entsprechend gestaltet sich der Glaube zu einem theologischen Tugendakte oder zu einem Akte der innigsten Vereinigung mit Gott, zu welcher die Vollkommenheit Gottes vermittelst der vertrauensvollen Zuneigung und Hochschätzung des Willens gegen sie unseren Verstand heranzieht, um ihn in sich ruhen zu lassen. Was die Entschiedenheit der Überzeugung angeht, so steht der göttliche Glaube dem Wissen zum mindesten gleich, zumal er ebenso wie dieses, wenn auch in anderer Weise, mit dem vernünftigen Bewusstsein verbunden ist, dass die Überzeugung nur Wahrheit und nicht Irr-

tum zum Gegenstande habe. Er unterscheidet sich aber vom Wissen zunächst darin, dass beim Glauben die Entschiedenheit der Zustimmung erst durch den vernünftigen Willen, resp. den sittlichen Affekt des Willens hervorgerufen und festgehalten wird, während sie beim Wissen aus der Einsicht in die Wahrheit unmittelbar resultiert. Daraus folgt der weitere Unterschied, dass bei der Gewissheit des Wissens jeder Zweifel physisch unmöglich ist, während beim Glauben, selbst die Einsicht in die Kredibilität vorausgesetzt, der Zweifel physisch möglich und nur moralisch unmöglich, d. h. unerlaubt und unberechtigt ist. Nur solange der fromme Affekt vorhanden ist, ist der Zweifel auch physisch unmöglich. Damit hängt drittens zusammen, dass die Gewissheit des Wissens im allgemeinen leichter und sanfter zustande kommt und aufrecht erhalten wird, als die des Glaubens, weil sie sowohl im Willen wie in der Vernunft verschiedenen Schwierigkeiten begegnen kann, welche zum Zweifel anregen. Insbesondere gehört hierher die aus der Erhabenheit des Glaubensinhaltes und aus der Unsichtbarkeit des redenden Gottes entspringende materielle und formelle Dunkelheit des Glaubens, S. 350 f. Allein die Gewissheit des Glaubens ist bezüglich der Entschiedenheit des Fürwahrhaltens trotzdem sogar eine wesentlich höhere und vollkommenere, als die des Wissens. Die göttliche Autorität und Wahrheit fordert und verdient nämlich eine wesentlich höhere Achtung und ein wesentlich höheres Vertrauen, als die eigene Vernunft und Einsicht des Menschen. Namentlich kann und muss der Gläubige kraft der unbedingten tiefsten Ehrfurcht vor der Autorität Gottes jedem etwa auf Grund eigener Einsicht zu erhebendem Widerspruche gegen das Urteil Gottes entsagen, und kraft des unbedingten höchsten Vertrauens auf die Wahrheit Gottes mit unbedingter Furchtlosigkeit jeden auf Grund eigener Einsicht zu erhebenden Zweifel als unbegründet zurückweisen. In dieser Beziehung nennen die Theologen die Gewissheit des Glaubens eine „certitudo super omnia". Dieser souveräne Charakter aber kommt ihr wesentlich nur zu, insofern sie eine appretiative ist, d. h. insofern sie eine Hochschätzung ihres Motivs (der göttlichen Autorität und Wahrheit) über alles einschliesst und daraus resultiert, S. 351. — Aus diesen schwülstigen Auseinandersetzungen geht hervor, dass der Glaube auch für Scheeben in erster Linie ein Akt des Willens ist. Der „pius credulitatis affectus" wird als die

Wurzel des Glaubens bezeichnet. Der Wille ruft im Verstande die Zustimmung zu dem Inhalte des göttlichen Wortes hervor. Dieser Willensakt hat seinen Beweggrund daran, dass Gott die absolute Herrschaft über unseren Geist hat, dass, wie das Vatikanum sagt, der Mensch vom Schöpfer total abhängig und die erschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist. Soll hiernach auf dem Gebiete des Glaubens das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer das ausschlaggebende sein, so kann der Willensakt des Geschöpfes als ein selbständiger nicht in Betracht kommen, denn dieses ist seinem Schöpfer gegenüber willenlos. Das Vatikanum sagt ganz richtig, dass dieses Verhältnis zum „obsequium intellectus et voluntatis" zwingt. Der Glaubensassens kommt dann eben dadurch zustande, dass der dem Schöpfer absolut unterworfene Wille den Verstand mit einem rein formalen Akte dazu nötigt, auf seine Tätigkeit zu verzichten, wie ein Sklave genötigt ist, einen Befehl seines Herrn auszuführen, ohne dass es ihm gestattet wäre, über die Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit dieses Befehles Erwägungen anzustellen oder gar die Ausführung des Befehles von solchen abhängig zu machen. Der Glaubensbegriff ist also auch bei Scheeben der Bellarminisch-jesuitische. Es ist nun eine Erschleichung, wenn das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer wiederholt als ein Vertrauensverhältnis bezeichnet wird. Es kann jemand gezwungen sein, einem anderen Gehorsam zu leisten, ohne ihm Vertrauen entgegenzubringen. Vertrauen ist vielmehr ein Willensakt oder eine stetige Willensrichtung, die durch die Erfahrung der liebevollen Gesinnung eines anderen hervorgerufen wird. Indem Scheeben den Glauben nicht nur als Gehorsam, sondern auch als Vertrauen definiert, scheint er eine Anleihe beim reformatorischen Glaubensbegriffe[1] gemacht zu haben. Sofern der Glaube zugleich ein Akt des Intellekts ist, hat er nach Scheeben sein Motiv daran, dass Gott als die prima veritas revelans weder getäuscht werden noch täuschen kann. Die erste dieser beiden Aussagen bezeichnet Gott als die höchste und vollkommene Intelligenz. Dass nun ein anderer im vollkommenen Besitze irgend einer Wahrheit ist, würde an sich auch noch kein Ver-

1) Der Inhalt dieses Begriffes steht selbstverständlich auch für Scheeben unter dem Anathema des Tridentinums, sess. 6, c. 12: „Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Chum, a. s."

trauensverhältnis zwischen ihm und mir begründen. Es könnte sich um eine Wahrheit handeln, die mich vollkommen uninteressiert lässt. Anders liegt die Sache freilich, indem Gott mir die höchste und vollkommene Erkenntnis seines Ratschlusses mit der Welt und dem einzelnen Menschen durch seine Offenbarung erschliesst. Dann aber ist es eben erst dieser Inhalt der göttlichen Offenbarung, der mich zur Anerkennung Gottes als der höchsten Wahrheit führt. Und ebenso ist es die Tatsache, dass Gott mir diesen Inhalt mitteilt, welche mich zum Glauben an seine Wahrhaftigkeit führt, also mich mit Vertrauen zu ihm erfüllt, der mich der Mitteilung seines vollkommenen Wissens für wert erachtet. Mit einem Worte: dass Gott die vollkommene Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist, ist eine Glaubensaussage. Wenn Scheeben aber diese Attribute Gottes als Glaubensmotive in Anschlag bringt, so stehen sie ihm als ein Erwerb natürlicher Erkenntnis, als „praeambula ad fidem" fest. Und dies entspricht der Behauptung des Vatikanums, dass die rechte Vernunft die Fundamente des Glaubens beweise. Die Argumentation Scheebens muss aber für jeden hinfällig sein, der sich von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis nicht zu überzeugen vermag. Allein auch aus dem Beweggrunde der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes wird nach Scheeben der Glaube nur dadurch zu einem Akte der innigsten Vereinigung mit Gott, dass die vertrauensvolle Zuneigung und Hochschätzung des Willens gegen die Vollkommenheit Gottes unsern Verstand zu dieser Vereinigung mit Gott heranzieht, S. 290 f. Indem hiermit dem Willen die leitende Stellung eingeräumt wird, wird im Gegensatz zu der vorhin behaupteten absoluten Unterworfenheit desselben unter die göttliche Schöpferautorität zugestanden, dass derselbe sich nach einem selbständigen Werturteile richtet.[1] Wie wir sahen, hat Scheeben die souveräne Gewissheit des Glaubens ausdrücklich als eine appretiative bezeichnet, insofern sie eben eine Hochschätzung ihres Motives über alles in sich schliesst und daraus resultiert. Indessen wird doch bei näherem Zusehen die Selbständigkeit der Glaubenszustim-

1) Ritschl, f. i., S. 71f. 74, weist denselben Gedanken bei Kardinal Franzelin, Tract. de divina traditione et scriptura, ed. 3., Rom 1882, S. 681 und 691, nach. Die erste Ausgabe dieser Schrift stammt aus dem Jahre 1870, war mir aber nicht zugänglich. Unter der Voraussetzung, dass dieselbe die von Ritschl bezeichneten Sätze bereits enthält, würde also die Priorität dem Kardinal zuzugestehen sein. Scheeben zitiert Franzelins Schrift nicht.

mung wieder mehr als zweifelhaft. Nach Scheeben würde ja das Vertrauen zu Gott, dessen Wahrheit und Wahrhaftigkeit hinter der Tatsache seiner Offenbarung steht, völlig abgesehen von dem Inhalte dieser Offenbarung zustande kommen können. Nun gelangt aber, wie er selbst sagt, der Glaube an die göttliche Offenbarung naturgemäss stets im Anschlusse an eine mehr oder minder ausdrückliche Vorlage des Glaubensinhaltes zum Ausdruck. Dieser jedoch wird von der Kirche proponiert und bezeugt; demgemäss kommt die Wertschätzung der göttlichen Autorität, Wahrheit und Wahrhaftigkeit schliesslich auf die Wertschätzung der Kirche hinaus. Diese aber gebietet unbedingte Zustimmung zu den von ihr vorgetragenen Glaubenssätzen: „An dem einmal angenommenen katholischen Glauben darf auch nicht einen Augenblick gezweifelt werden, denn keinem Katholiken kann ohne seine Schuld die Evidenz der Kredibilität abhanden kommen. Dass die katholische Glaubenspflicht sich hierin von vielen anderen Pflichten wesentlich unterscheidet, kommt daher, dass der Besitz des göttlichen Glaubens überhaupt die fundamentale Bedingung für die Erfüllung aller Gebote und die Erlangung der ewigen Seligkeit ist, und dass der katholische Glaube als solcher eben die ordentliche und naturgemässe Form des göttlichen Glaubens ist. Denn obgleich es einen göttlichen Glauben geben kann, der nicht explicite katholisch ist, so kann dieser doch nur dann die Wirkung des katholischen haben, wenn er wenigstens in voto katholisch ist", S. 356. Daher will Scheeben den Unterschied zwischen beiden dahin modifizieren, dass auch die gläubige Annahme einer noch nicht ausdrücklich und formell von der Kirche bezeugten und vorgeschriebenen Lehre doch insofern (implicite) katholisch sei, als man dabei doch immer einigermassen auf das Zeugnis der Kirche sich stütze und im voraus dem noch nicht gefällten Urteile der Kirche sich unterwerfe, S. 322. Würde also jemand in eine Prüfung der kirchlichen Glaubenslehren eintreten oder gar in Widerspruch zu denselben geraten, so setzte er sich der Gefahr aus, seine Zugehörigkeit zur Kirche zu verlieren. Scheeben versucht zwar die Selbständigkeit der Glaubenszustimmung zu retten. Indem das Vatikanum die unbedingte Pflicht, im Glauben zu verharren, mit der Möglichkeit verbindet, und zwar mit der vernünftigen Möglichkeit, welche durch die fortdauernde Wirksamkeit der die vernünftige Annahme des Glaubens ermöglichenden

Kriterien begründet wird, zeige es sich, dass die Standhaftigkeit des Katholiken in seinem Glauben ebensowenig blinder, fanatischer Eigensinn sei, wie die Annahme des katholischen Glaubens aus blinder Leichtgläubigkeit hervorgehe. Es sei daher auch keineswegs ausgeschlossen, dass der Katholik sein bisheriges Kredibilitätsurteil genauer prüfe und untersuche. Das Vatikanum verwerfe nur, dass man beim Beginne der Untersuchung dasselbe ernstlich in Frage stelle oder suspendiere, und dass man im Verlaufe oder infolge der Untersuchung, wofern dieselbe nur, wie es sich gebührt, mit pietätsvoller Gesinnung gegen Gott, unter Anrufung seiner Gnade, mit bereitwilligem Gebrauche der vorhandenen Mittel und bei ruhiger Stimmung des Geistes geführt werde, darauf hinauskommen könne. Das erstere wäre nur dann statthaft, wenn man bisher gar kein gewisses Kredibilitätsurteil gehabt hätte, alsdann hätte man aber auch keinen katholischen Glauben gehabt, sondern suchte erst nach demselben. Das zweite könnte nur dann eintreten, wenn einerseits Gott es zulassen könnte, dass ein aufrichtiger Christ, der alles tut, was an ihm liegt, in seinem aufrichtigen Streben die bereits besessene Wahrheit verliere, und wenn andererseits die zugunsten der katholischen Kirche sprechenden motiva credibilitatis nicht jenen Grad der Offenkundigkeit und einfachen Klarheit besässen, welchen sie wirklich besitzen. Auch in diesen Ausführungen handelt es sich für Scheeben nur um eine Nachprüfung des Kredibilitätsurteils, nicht des Inhaltes der einzelnen Glaubenslehren. Das Resultat dieser Untersuchung steht von vornherein fest. Fiele es negativ aus, so trüge der Untersuchende allein daran schuld. Wie wenig es übrigens Scheeben mit dieser Nachprüfung Ernst ist, geht daraus hervor, dass er hinzufügt: „Wenn schon bei manchem Katholiken das Kredibilitätsurteil von vornherein nicht immer ein reflexes und distinktes, vielleicht nicht einmal ein absolut, sondern bloss relativ gewisses war, dann reicht es doch schon deshalb immer aus, um gegen jeden Zweifel, als auf sophistischen Bedenken beruhend, peremptorisch zu präskribieren, weil es wenigstens das Bewusstsein einschliesst, dass man nicht ohne freventliche Missachtung der Autorität, Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes annehmen könne, Gott selbst habe uns durch den Schein göttlicher Kredibilität, mit welchem die Kirche umgeben ist, bisher förmlich betrogen. Der Katholik kann und darf daher gegenüber solchen Zweifeln, welche die äussere

Kredibilität der katholischen Glaubenslehre antasten, nicht anders verfahren als gegenüber denjenigen, welche die innere Wahrheit derselben angreifen. Wie er die letzteren auf Grund der unfehlbaren Wahrheit Gottes als nichtig und sophistisch abweisen muss, auch wenn er ihre Nichtigkeit nicht einsehen kann, so muss er auch die ersteren auf Grund der die katholische Kirche beglaubigenden Wahrhaftigkeit Gottes als nichtig und sophistisch abweisen, mag er selbst ihre Notwendigkeit einsehen oder nicht", S. 356. Also auch eine Nachprüfung des Glaubensinhaltes dürfte nur apologetisch, nicht kritisch verfahren, sie wäre somit höchstens ein dialektisches Scheingefecht mit prädestiniertem Ausgange. Wir dürfen in Scheebens Sinne ergänzen, dass der Katholik auch neuen Glaubenslehren gegenüber oder — um es in der Sprache der katholischen Dogmatik auszudrücken — solchen Glaubenslehren gegenüber, die bisher nur implicite geglaubt wurden, nun aber explicite proponiert werden, das gleiche Verhalten und Verfahren zu beobachten hat. Dass in der Konsequenz dieser Ausführungen Scheebens die Berechtigung der Laien zum impliciten Glauben liegt, leuchtet von selbst ein. Hierzu kommt nun aber noch die Dunkelheit der Mysterien selbst. Gegenüber dem modernen Rationalismus — so führt Scheeben weiterhin aus —, der bald jedes Verständnis der Glaubenslehren für unmöglich hält, bald eine vollkommene Einsicht in dieselben sich anmassen will, hat das Vatikanum einmal dem Glauben sein spezifisches Gebiet in den Mysterien zugewiesen, sodann aber auch das wirklich mögliche Verständnis der Mysterien durch Ausschliessung beider Extreme festgestellt. Einerseits lehrt es, dass ein Verständnis, und zwar ein recht ergiebiges, möglich sei, indem es zugleich die wichtigsten Regeln und Bedingungen desselben angibt, andererseits lehrt es, dass dieses Verständnis nicht von gleicher Art sei, wie die Einsicht in die natürlichen Wahrheiten, und namentlich dunkler und unvollkommener sei als diese, vgl. Const. de fide, c. 4, can. 1: „Si quis dixerit, in revelatione divina nulla proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam ex naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s." Bei den Mysterien schliesst hiernach die der Vernunft mögliche Einsicht nicht auch den rein vernünftigen Beweis der Wirklichkeit derselben ein; aber aus dem ganzen

Kontexte geht hervor, dass auch die Vorstellung als solche bei den Mysterien dunkler und unvollkommener ist, als bei den natürlichen Wahrheiten. Freilich, so wahr Gott uns durch sein Wort das in demselben Ausgesprochene offenbaren will, so wahr müssen wir imstande sein, diesen Inhalt wenigstens einigermassen aufzufassen und zu verstehen, und namentlich von dem „Was" desselben einen richtigen, wenn auch unvollkommenen und dunklen Begriff zu erhalten. Es liegt daher in der Natur des Glaubens, dass ein gewisses Verständnis des Glaubens schon in jeder fides explicita enthalten ist, und dass ein möglichst vollkommenes erstrebt werden soll, S. 359 f. Hiergegen ist einzuwenden, dass ein unvollkommener und und dunkler Begriff nicht zugleich ein richtiger sein kann. Wenn hingegen Scheeben weiter bemerkt, dass das Verständnis des Glaubensinhaltes auch deshalb ein unvollkommeneres bleibe, weil dasselbe nicht ebenso durch göttliche Infusion bewirkt werde, wie die Gewissheit von seiner objektiven Wahrheit, und dass deshalb auch das Vatikanum mit Recht dieses Verständnis als ein Produkt der eigenen Tätigkeit der an die Offenbarung sich anschliessenden und durch dieselbe geregelten Vernunft („ratio pie quaerens assequitur"), nicht schlechthin als ein Produkt der Gnade in der Vernunft oder als einen Akt einer übernatürlichen Tugend derselben betrachte, S. 360 f., so darf darauf hingewiesen werden, dass nicht nur das Vatikanum allein der durch den Glauben erleuchteten Vernunft die Erreichung eines solchen Verständnisses zuschreibt, sondern dass auch Scheeben, S. 369, nicht nur eine besondere innere, geistig-sittliche Disposition des Subjekts und eine durch sorgfältige Entwickelung ausgebildete besondere Fähigkeit der Vernunft, sondern auch die besondere göttliche Gnade als Voraussetzung eines vollkommenen Verständnisses nennt. Indem jedoch das Verständnis des Glaubensinhaltes durch die von der Vernunft aus ihrem natürlichen Gesichtskreise erworbenen Vorstellungen vermittelt wird, der Inhalt der Geheimnisse aber wegen seiner Übernatürlichkeit einer höheren Ordnung angehört, als die natürlichen Dinge, gelangt Scheeben zu der Folgerung, dass dieser Inhalt überhaupt bloss durch entlehnte Begriffe vorstellbar ist, noch mehr, dass dieselben nicht als eigentliche und homogene, sondern bloss als verwandte und ähnliche oder analoge und mithin nur unter der Berücksichtigung der Unähnlichkeit zwischen den natürlichen und übernatürlichen

Objekten und unter entsprechender Einschränkung und Anpassung oder Akkommodation zur Vorstellung der letzteren verwandt werden können. Beispiele hierfür sind die Begriffe von Substanz, Person, Zeugung usw. in ihrer Anwendung auf die Trinität. Durch die entsprechende Einschränkung und Akkommodation werden diese Begriffe zwar zu richtigen und wirklichen Vorstellungen der übernatürlichen Dinge erhoben, und sie werden auch in dem Masse deutlicher und lichtvoller, je bestimmter und schärfer die nicht verwendbaren Momente abgestreift und die verwendbaren rein gehalten, und je geschickter die von verschiedenen Seiten beigebrachten Analogien zusammengestellt werden. Zugleich aber versteht es sich von selbst, dass sie die übernatürlichen Dinge nicht ebenso lichtvoll und deutlich uns vor Augen stellen, wie die natürlichen, von denen sie entlehnt sind. Es ist eine ähnliche Dunkelheit und Unvollkommenheit, wie sie den Vorstellungen anhaftet, welche wir uns nach den Berichten anderer von fremdartigen Pflanzen und Tieren bilden, die von den uns bekannten wesentlich verschieden sind, S. 361f. Dieses von Scheeben gewählte Beispiel ist wenig dazu geeignet, uns die Sache deutlicher zu machen. Ist der fremdartige Gegenstand von dem uns berichtet wird, tatsächlich eine Pflanze, so muss er die bestimmten wesentlichen Merkmale einer solchen an sich tragen. Er kann also von den uns bekannten Pflanzen nicht wesentlich verschieden sein, während die Mysterien doch einer höheren Ordnung angehören, als die natürlichen Dinge. Jene fremdartige Pflanze wäre auch an und für sich für eine vollkommene Erkenntnis nicht unerreichbar, wie es die Mysterien sein sollen. Es liegt also an der Unvollkommenheit des Berichtes, wenn wir uns von jener Pflanze keine zutreffende Vorstellung machen können. Nun gibt Scheeben allerdings zu, dass der göttliche Bericht über die Mysterien unvollkommen ist: Gott selbst bedient sich menschlicher Worte, die ursprünglich nur Begriffen von natürlichen Dingen entsprechen, um seine Gedanken auszudrücken, S. 360 f. Hiernach ist also auch jede göttliche Aussage über ein Mysterium demselben inadäquat. Dann fehlt aber dem Menschen wiederum jedes Kriterium, welche Momente an diesen entlehnten Begriffen abzustreifen, und welche zu verwenden sind. Man denke nur an die Begriffe Substanz und Zeugung, mit denen beim Trinitätsdogma operiert wird. Der zutreffendste Gedanke der

vatikanischen Konstitution, dass, um ein deutliches Verständnis der Mysterien zu gewinnen, der Zusammenhang derselben mit dem übernatürlichen Endziele des Menschen ins Auge zu fassen sei, wird auch von Scheeben aufgenommen. Er verweist auf Vat. Const. de fide, c. 2: „Revelatio absolute neccessaria dicenda est, — quia deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant, siquidem oculus non vidit etc.", 1 Kor. 2,9, und auf das Breve „Gravissimas inter": „Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale ejus cum deo commercium respiciunt; et sane, cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione et naturalibus principiis attingi non possunt." Im Anschlusse an 1 Kor. 2, Eph. 3,4—9, Kol. 1,26—27, Matth. 11,25—27 und Joh. 1,17 wird konstatiert, dass es sich hier besonders um die inneren, persönlichen, trinitarischen Verhältnisse Gottes (Mt. 11,26) und die übernatürlichen und wunderbaren Ratschlüsse und Werke seines Willens (Eph. 1,9), durch die Gott sein Innerstes und Bestes der Kreatur mitteilt und diese zur innigsten Gemeinschaft mit sich erhebt, handelt, namentlich um die investigabiles divitiae Christi, Eph. 3,8, die durch Christus vermittelten und vom hl. Geiste geschenkten divitiae gratiae (Eph. 1,9) und divitiae gloriae (Kol. 1,27). Ja, indem das Zweckverhältnis auch die Unterordnung und Zusammenordnung der einzelnen Mysterien bedingt, kommt Scheeben zu dem Gedanken, dass alle einzelnen Geheimnisse ein grosses Geheimnis bilden, welches den Gegenstand des Evangeliums, der frohen Botschaft vom Himmel ausmacht, die als solche auch einen himmlischen Inhalt haben muss, S. 23 f. — Über das Quantum des von den Gläubigen zu fordernden Wissens spricht sich Scheeben nicht näher aus. Er konstatiert nur, dass es eine Art und Stufe des Verständnisses der Glaubenslehren gibt, welche allen Gläubigen gemeinsam ist. Weil mit dem Glauben untrennbar verbunden, geht sie in diesem auf. Damit ist unzweifelhaft das Fürwahrhalten des Wortsinns der Glaubensartikel gemeint. Wenn daneben doch wieder von allen Gläubigen auch ein klares, deutliches, tiefes und allseitiges Verständnis der Glaubenslehre gefordert, ja die Mahnung 1 Petri 3,15 nicht im Sinne der alten Scholastik auf die majores, insbesondere die Bischöfe, sondern ebenfalls auf alle Gläubigen bezogen wird,

so wird doch alsbald wieder nachgegeben, dass die Möglichkeit eines solchen tiefen Verständnisses nicht allen in gleichem Masse gegeben sei, oder dass es auch an der Tätigkeit fehle, durch welche sie verwirklicht werden soll, S. 368 f. Die Vollkommenheit der gläubigen Erkenntnis ist vielmehr teils ein von Gott verliehener Lohn für das Leben aus dem Glauben und die eifrige Betrachtung seines Inhaltes, teils Frucht der auf das Verständnis verwandten eigenen Arbeit. Freilich ist auch diese vollkommene Erkenntnis der Dunkelheit der Mysterien wegen wieder keine vollkommene, sie hat keine demonstrative, nur suasive Kraft. Sie kann auch die Gewissheit des Glaubens nicht innerlich verstärken und erhöhen, wohl aber zur naturgemässeren, leichteren, freudigeren, inneren und standhafteren Annahme und Festhaltung des Glaubens beitragen, S. 374. Im Widerspruche hierzu wird auf S. 375 wieder behauptet, dass die suasive Kraft der tieferen Erkenntnis wesentlich auf die Glaubensgewissheit abziele. Aber auch hiervon abgesehen bleibt es doch ebenso bedenklich wie bedauerlich, dass der Weg zur naturgemässeren (!), leichteren, freudigeren und standhafteren Annahme des Glaubens nach diesen Äusserungen Scheebens nur einem kleinen Prozentsatze der Gläubigen offen steht.

J. B. Heinrich erklärt in seiner „Dogmatischen Theologie“[1] den Glauben vor allem und zunächst für „ein Urteil, dass dasjenige wahr sei, was man glaubt“, also für einen Akt des Intellekts, I, 561. Allein der Glaube ist ebenso wesentlich Akt des freien Willens, indem die Vernunft zum gläubigen Fürwahrhalten durch einen freien und tugendhaften Willensakt (pius credendi affectus) bestimmt wird. Während das Wissen, durch die eigene Einsicht der Vernunft bestimmt, ein notwendiges Fürwahrhalten ist, ist der Glaube eine freiwillige Unterwerfung unter Gottes Autorität, eine freiwillige Zustimmung zu der verkündigten Wahrheit. Allein im Gegensatze hierzu betont auch Heinrich im Anschluss an das Vatikanum die durch strenges Gebot gebotene Glaubenspflicht in der Weise, dass die Freiwilligkeit des Glaubensaktes völlig aufgehoben wird.

1) Dieselbe wird hier nach der ersten Ausgabe von 1873 zitiert. Die in Betracht kommenden Bände der zweiten Ausgabe sind ohne wesentliche Veränderungen noch vom Verfasser selbst, die späteren von Gutberlet herausgegeben worden.

Gott fordert den Glauben nicht bloss wie ein Zeuge vom Richter (trotz Joh. 3,11; 18,37; 8,13.18; 15,26 — das ist nur herablassende Redeweise), nicht bloss wie ein Lehrer vermöge seines besseren Wissens. Das Recht Gottes, den Glauben zu fordern, und die Pflicht des Menschen, Glauben zu leisten, ist in dem Grundverhältnisse der Kreatur zu Gott, nämlich in ihrer absoluten Abhängigkeit von ihm begründet. Gott fordert den Glauben als der Schöpfer, Herr und Vater aller Geister, dem sie vollkommene Unterwerfung des Verstandes und Willens schuldig sind, I, 556 f. Neben unmittelbarer Offenbarung der göttlichen Wahrheit besteht als nach göttlicher Ordnung dazu eingesetztes, bevollmächtigtes und befähigtes Organ derselben das unfehlbare, kirchliche Lehramt. Derselbe göttliche Befehl, der dem apostolischen Lehramte gegeben ist, alles zu verkündigen, verpflichtet uns auch, alles zu glauben. Wer bezüglich eines Punktes Gott und seiner Kirche Glauben versagt, hat auch bezüglich der anderen Punkte keinen Glauben mehr, weil er den Glaubensgrund, die göttliche Autorität, durch deren unbedingte Anerkennung allein das Fürwahrhalten ein gläubiges ist, verleugnet, und weil er dadurch die Glaubensgnade, ohne welche der Glaubensakt kein übernatürlicher ist und sein kann, verliert, I, 584 f. Da der Gläubige die geoffenbarte und von der Kirche unfehlbar proponierte Wahrheit auf Grund der göttlichen Autorität und in Kraft der übernatürlichen Glaubensgnade für wahr hält, so ist mit diesem gläubigen Fürwahrhalten notwendig und wesentlich die jede andere, bloss natürliche Gewissheit schlechthin übersteigende, appretiativ höchste und absolute Glaubensgewissheit verbunden, welche subjektiv jeden freiwilligen Zweifel und objektiv jeden Irrtum ausschliesst, I, 585. Die göttliche Wahrheit als Gegenstand des Glaubens ist an sich absolut unveränderlich. Sofern aber Gott seine Wahrheit für uns allmählich und immer vollkommener entfaltet, kann von einer Zunahme und von einer Veränderung des Glaubensobjektes die Rede sein, und zwar in doppelter Weise: a) durch fortschreitende Vollendung der Offenbarung bis zu Christus und den Aposteln, b) durch fortschreitende Explikation dieser in Christus und den Aposteln vollendeten Offenbarungswahrheit. Sofern jedoch schon die erste Offenbarung Gottes und seine übernatürliche Providenz alle anderen Wahrheiten enthält, ist auch der Fortschritt der Offenbarung lediglich Explikation der ursprünglichen Offenbarungswahrheit,

I, 597. Die göttliche Offenbarung kann aus den obersten und prinzipalsten Glaubenswahrheiten auch solche Wahrheiten entwickeln, die zwar an sich darin liegen, allein nur für Gott, nicht für uns Menschen erkennbar sind, und daher ohne eigentliche Offenbarung durch keine menschliche Tätigkeit daraus gefolgert werden können. Z. B. liegt in dem absoluten Sein, wie es namentlich Mose im Jehovah-Namen ausgesprochen hat, allerdings die Trinität eingeschlossen, aber weil das absolute Sein Gottes von uns nicht, wie es in sich selbst ist, sondern nur analogisch und unvollkommen erkannt wird, so können wir daraus die Trinität nicht explizieren. Das konnte nur Gott durch eigentliche Offenbarung. Ebenso liegt allerdings im göttlichen Ratschlusse der Erlösung auch die Menschwerdung und alle Modalitäten, wie der Kreuzestod Christi, mit eingeschlossen, aber kein menschlicher, wenn auch von Gott vor Irrtum geschützter Intellekt kann diese daraus entwickeln, weil die Weise und Vollkommenheit der Erlösung durch die Menschwerdung und deren Modalitäten sowohl freie als übernatürliche Werke Gottes sind, die nur durch besondere Offenbarung uns kund werden konnten, II, 25 f. Was die Entfaltung des apostolischen Glaubensdepositums in der Kirche betrifft, so ist es ein Irrtum, dass die Apostel alles bereits so vollkommen expliziert hätten, dass jede weitere Explikation überflüssig und verderblich wäre (älterer Protestantismus; Idealisierung der Urgemeinde; die 7 ökumenischen Konzilien in ihrer Geltung für die griechisch-orthodoxe Kirche). Und es ist gleichfalls ein Irrtum, dass die apostolische Lehre im Anfange höchst unvollkommen entwickelt gewesen wäre, und ihr Inhalt wie ihr Verständnis erst allmählich durch die Arbeit der Jahrhunderte mehr und mehr erschlossen würde (Rationalismus), II, 29. Die Offenbarung Gottes ist in den Aposteln vollendet. Sie haben zweifellos alle substantialen Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nicht bloss implicite geglaubt, sondern explicite erkannt, ja vermöge der ihnen erteilten scientia infusa vollkommener als alle späteren Lehrer erkannt. Es sind ja wirklich in den Schriften des N. T. alle grossen Wahrheiten des Christentums fast durchaus explicite und mit einer unvergleichlichen Klarheit und Tiefe ausgesprochen. Was so Apostel und Evangelisten niedergeschrieben haben, haben sie ohne Zweifel auch verstanden und auch mündlich gelehrt. Es ist daher (!) durchaus vernünftig, ja notwendig, anzunehmen, dass die Apostel

auch über solche Punkte, welche die Schrift nicht genügend expliziert, im mündlichen Unterricht kraft des hl. Geistes sich ausgesprochen haben, so über Natur und Spendung der Sakramente, kirchliche Verfassung und Ordnung, welche also unmittelbar das kirchliche und christliche Leben betrafen und welche eben deshalb (!) nicht ausführlich und ex professo abgehandelt sind, sondern von den Aposteln durch die Tat in die Welt eingeführt, in der Einrichtung und Übung der Kirche und in den Herzen der Bischöfe und Gläubigen lebendig und unvergänglich niedergelegt wurden, II, 30—32. Was die apostolischen Briefe, man denke besonders an die beiden Korintherbriefe und die Pastoralbriefe, über Gemeindeordnung und Sitte enthalten, scheint Heinrich völlig unbekannt zu sein. Diese Briefe sind doch keine Abhandlungen ex professo, sondern Gelegenheitsschriften; um so eher darf man erwarten, in ihnen die schriftliche Fixierung dessen zu sehen, was die Apostel sonst mündlich über „das kirchliche und christliche Leben" gelehrt haben. — Allerdings haben nach Heinrich die Apostel auch viel und tief über die Wahrheiten des Christentums nachgedacht und studiert, man erinnere sich nur an den hl. Paulus — das ist der einzige, der eine wissenschaftliche Schulung aufzuweisen hat! —, aber in der scientia acquisita stehen sie am Anfange der theologischen Entwickelung. Wenn sie also auch alle Wahrheiten ihrer Substanz nach explicite mit wahrem, klarem und tiefem Verständnisse erkannt haben, so folgt daraus nicht, dass sie von dem ganzen Detail der theologischen Fragen eine aktuelle und explicite Erkenntnis gehabt haben und aller theoretischen Begriffsmomente der Dogmen, aller Folgerungen aus denselben, sowie aller einzelnen praktischen Anwendungen derselben auf die mannigfaltigen, erst im Laufe der Jahrhunderte zu Tage tretenden Verhältnisse sich bewusst gewesen wären, vgl. die Frage über die Aufnahme der Heiden und die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, die sie ja erst nach und nach, teils durch übernatürliche Offenbarungen, teils durch die Tatsachen belehrt, auf dem Wege des Nachdenkens und der Beratung unter dem Beistande Gottes gelöst haben. So haben die Apostel selbstverständlich auch von den dogmatischen Tatsachen der späteren Zeit, wie überhaupt von der Zukunft der Kirche keine andere Erkenntnis gehabt, als sie eben durch prophetische Erleuchtung einzelnen Aposteln mitgeteilt wurde. Alles dagegen, was notwendig war, um das Christentum in seiner

ganzen Fülle und Wahrheit und die Kirche ihrer ganzen Grundverfassung und Wesenheit nach in die Welt einzuführen, das haben die Apostel explicite und mit voller Klarheit und Bestimmtheit erkannt. Die ganze Fülle ihrer Lehre zugleich mit dem richtigen Verständnisse derselben bewahrt die Kirche allezeit, ununterbrochen, unversehrt und ungetrübt, indem sie unter dem Beistande und der Leitung des hl. Geistes die darin enthaltenen Wahrheiten noch mehr expliziert und speziell anwendet, sowie es das Heil der Seelen und das Bedürfnis der verschiedenen Zeiten erfordert. In dieser letzten Beziehung findet eine fortschreitende Entwickelung der von den Aposteln überlieferten göttlichen Wahrheit und ihres Verständnisses in der Kirche und durch die Kirche statt, die aber so wenig eine Veränderung der ursprünglichen Wahrheit involviert, dass vielmehr gerade durch sie diese ursprüngliche Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und ihr ursprünglicher Sinn in seiner ganzen Echtheit aufrecht erhalten, geltend gemacht und allseitig angewendet wird, II, 35 f. Es wird aus diesen Ausführungen Heinrichs in keiner Weise deutlich, warum die grossen Wahrheiten des Christentums, die den Aposteln explicite bekannt waren und von ihnen fast durchaus explicite mit einer unvergleichlichen Klarheit und Tiefe ausgesprochen wurden, zum Heile der Seelen noch mehr expliziert werden müssen. Entweder reichte die apostolische Verkündigung der Glaubenswahrheiten zu diesem Zwecke aus — und das gibt Heinrich an anderer Stelle II, 40.41 sogar von der kurzen Zusammenfassung dieser Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre (!) im Apostolikum zu —, oder denjenigen, welchen keine solche erweiterte Explikation dieser Wahrheiten vorlag, ist zum Heil der Seele Notwendiges vorenthalten worden. Auch Heinrichs katholische Dogmatik zeigt, dass man Glauben und theoretisches Erkennen nicht zu unterscheiden vermag, sondern beides mit einander vermischt. Die zur wissenschaftlichen Verständigung über den Glaubensgehalt gebrauchten wissenschaftlichen, theoretischen Formeln, welche auf den Konzilien geprägt worden sind, werden zu Glaubenswahrheiten gestempelt, welche zum Heil der Seelen erforderlich sind. Sie sollen aus den Glaubenssätzen heraus expliziert worden sein, während sie doch von aussen an dieselben herangebracht und mit denselben verknüpft worden sind. Aber die Explikation dieser Formeln aus den Glaubensaussagen muss behauptet werden, um die Glaubensverpflichtung

an diese Formeln knüpfen zu können. Dass aber diese Explikation eine sinngemässe ist, verbürgt die Kirche, welche „die ganze Fülle der apostolischen Lehre mit dem richtigen Verständnisse derselben allezeit, ununterbrochen, unversehrt und ungetrübt bewahrt". Ob Heinrich auch diese letzte Behauptung aufrecht zu erhalten vermag, wird sich weiter unten zeigen. Dass sich die Explikation der von den Aposteln überlieferten Glaubenswahrheiten nach dem Bedürfnis der Zeit richtet, dürfte z. B. bezüglich der Explikation der Glaubenswahrheit von der unbefleckten Empfängnis Marias berechtigtem Zweifel unterliegen. Der Kardinal Schwarzenberg, die Bischöfe von Ermland und Paderborn und der Fürstbischof von Breslau haben seinerzeit die Zeitverhältnisse sogar für ungünstig zur Promulgation des Dogmas erklärt. Es darf hierbei noch daran erinnert werden, dass Bernhard von Clairveaux jene Lyoner Kanonisten, welche 1140 als Vertreter dieses Glaubenssatzes auftraten, energisch bekämpft, ihre Meinung als im Widerspruche mit Vernunft und Tradition stehend verworfen hat, und dass sich Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas ihm angeschlossen haben. Dass die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes einem Zeitbedürfnisse entspreche, hat Pius IX. gleichfalls behauptet[1]). Die Kirchengeschichte weist aber genug andere Zeitpunkte auf, an denen eine derartige Explikation dem Bedürfnisse der Zeit zweifellos in noch höherem Masse entsprochen haben würde (Konzil zu Konstanz). — Nun macht aber Heinrich eine bedeutsame Einschränkung seiner bisherigen Aussagen. Die im apostolischen Glaubensdepositum enthaltene christliche Wahrheit bietet einen Inhalt von unendlicher Fülle und Tiefe dar. Diesen kann der menschliche Geist nicht von vornherein nach allen Seiten hin und in allen seinen Momenten so vollkommen erfassen, dass nicht, sowohl in der Predigt und dem Unterricht der Kirche als in dem Verständnisse der Gläubigen, ein stufenweiser Fortschritt möglich und notwendig wäre, und nicht auch nach der Verschiedenheit der Zeiten und Umstände Schwankungen (!) eintreten könnten, II, 34. Die kirchliche Lehrentwickelung kann in einem Teile der

1) At vero cum hac ipsa aetate, qua salutifera apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniantur, qui illius auctoritati obtrectant, necessariam omnino esse censemus, praerogativam, quam unigenitus dei filius cum summo pastorali officio conjungere dignatus est, solemniter asserere, Vat. Const. I, de eccl. Chi, cp. 4.

Kirche weiter vorwärts schreiten als in einem andern, so im Orient infolge der christologischen Streitigkeiten bezüglich der Christologie, in der abendländischen Kirche infolge der pelagianischen und semipelagianischen Häresie bezüglich der Gnadenlehre. Ja zeit- und teilweise kann in der Kirche bezüglich der expliciten oder minder expliciten Erkenntnis des Glaubensinhaltes ein Rückgang eintreten, sodass speziellere Lehrpunkte, die früher mit grösster Genauigkeit und Klarheit gelehrt, erkannt, geglaubt wurden, wieder einigermassen in Vergessenheit geraten und nur noch mehr oder minder implicite festgehalten werden, wie dann auch wieder um so leichter Ungenauigkeiten im Ausdruck und selbst irrige Vorstellungen eintreten können. Solches kann geschehen, obwohl im grossen und ganzen ein steter Fortschritt der Explikation des Glaubensinhaltes in der Kirche stattfindet; denn obwohl die Kirche kraft ihres göttlichen Prinzipes infallibel und indefektibel ist, so nimmt sie doch ihrer menschlichen Seite nach, ihrer Infallibilität und Indefektibilität unbeschadet (!), an dem natürlichen Gange der Geschichte und ihren Katastrophen (!) Anteil, II, 50 f. Man beachte wohl: nicht bloss in dem Verständnisse der Gläubigen, auch nicht bloss in der Predigt und dem Unterrichte eines einzelnen Priesters, sondern in der Predigt und dem Unterrichte der Kirche können Schwankungen eintreten, können Ungenauigkeiten des Ausdrucks vorkommen, die doch dann auch den Sinn der Glaubensaussage alterieren können, selbst irrige Vorstellungen können eintreten, indem einst aufs genaueste explizierte Glaubenspunkte wieder in Vergessenheit geraten. Aber wie kann dann Heinrich behaupten, dass die ganze Fülle der apostolischen Lehre zugleich mit dem richtigen Verständnisse, also mit ihrer Explikation, von der Kirche allezeit, ununterbrochen, unversehrt und ungetrübt bewahrt werde?[1]) Trotzdem behauptet Heinrich weiter: Da der Glaube der Christenheit notwendig mit der Lehre des kirchlichen Lehramts übereinstimmt, so umfasst der Glaube eines jeden katholischen Christen jederzeit alles und nur

1) Es ist auch eine Uebertreibung und eine Verschleierung, wenn Heinrich von der „unendlichen" Fülle des Inhaltes des ap. Glaubensdepositums redet. Sofern dieser Inhalt sich mit dem des N. T. deckt, ist er doch nicht unbegrenzt. Aber das muss auch von der mündlichen ap. Tradition gelten. Eine von der Kirche unternommene historische Untersuchung hätte feststellen müssen, was zu dieser Tradition gehört. Das ist aber aus guten Gründen nicht geschehen.

dasjenige, was die Kirche auf Grund der apostolischen Überlieferung lehrt, und in demselben Sinne, wie die Kirche auf Grund derselben Überlieferung es versteht, II, 35. Der Gläubige glaubt zunächst schon in dem Formalobjekte des Glaubens implicite alles, was Gott geoffenbart hat. Wenn er daher auch den materiellen Inhalt dieses seines Glaubens nicht vollständig erkennt und mithin nicht alles und jedes darin Enthaltene ausdrücklich glaubt, so glaubt er doch implicite alles und jedes und ist vermöge seiner rückhaltlosen Unterwerfung unter die Autorität bereit, jeder Wahrheit, sowie er sie als von Gott geoffenbart erkennt, auch explicite zuzustimmen. Vermöge der Glaubensregel aber, sowohl der nächsten (unfehlbare Proposition des kirchlichen Lehramts) als auch der entfernten (Schrift und Tradition), glaubt der Katholik implicite alles, was unter diese Glaubensregel fällt, d. h. alles, was in Schrift und Tradition enthalten ist, und als solches von der Kirche zu glauben vorgestellt wird, wenn er auch keine explicite Erkenntnis und mithin auch keinen expliciten Glauben von allem hat. Aber vermöge seines Glaubens ist er bereit, alles und jedes auch explicite zu glauben, sobald es ihm von der Kirche proponiert ist, und er es als solches erkennt. Das alles liegt im Begriffe des Glaubens, und dazu ist der Gläubige auch durch die Glaubensgnade, solange er dieselbe nicht durch schwere Sünden gegen den Glauben verloren hat, befähigt und bestimmt. Etwas anderes als diese formale Implikation des gesamten Glaubensinhaltes in dem Formalgrunde des Glaubens und in der nächsten und entfernteren Glaubensregel ist die materiale Implikation einer materialen in einer anderen materialen Wahrheit des Glaubens, II, 38. Sie kann darin enthalten sein: 1. wie das Besondere im Allgemeinen; z. B. in dem allgemeinen Satze: Nichts Heilsames ohne Christi Gnade! sind alle einzelnen Lehrbestimmungen enthalten, welche gegen die Pelagianer und Semipelagianer in Beziehung auf alle einzelnen Momente im Werke unseres Heils erlassen wurden. So sind in der obersten Hirtengewalt Petri alle einzelnen Momente dieser obersten Hirtengewalt gegenüber allen speziellen Leugnungen enthalten; 2. wie der Teil im Ganzen: in der wahren Menschheit Christi und ihrer hypostatischen Union mit dem Logos sind alle Definitionen über die einzelnen Teile dieser Menschheit enthalten; 3. wie Eigenschaften im Wesen: in der Gottheit Christi sind alle göttlichen Eigenschaften enthalten; 4. wie die

Folgerungen in ihrem Prinzipe: die hl. Eucharistie ist nicht Brot und Wein, sondern der Leib und das Blut Christi; daraus folgt die Transsubstantiation; 5. wie spezielle Anwendungen in der allgemeinen Regel (in der Moral); 6. Wahrheiten, die ausdrücklich in der hl. Schrift und den alten Überlieferungen enthalten sind, sind klarer ausgesprochen, bestimmter definiert, so die Trinität durch die Formulierungen vom Nicänum bis zum Florentinum; 8. was die apostolische Tradition durch Tatsachen oder praktische Übung tradierte, wurde in eigentlicher Lehrform ausgesprochen, z. B. Kindertaufe, Giltigkeit der Ketzertaufe, Kanon der Schriften, II, 47. Durch den Beistand Christi und seines Geistes bewahrt und proponiert nun die Kirche allezeit allen das ganze apostolische Depositum, alle göttlichen Wahrheiten, Gesetze und Institutionen. So ist es für sie und jeden einzelnen physisch möglich, den gesamten Glaubensinhalt explicite zu erkennen, d. h. an und für sich sind alle Momente der geoffenbarten Wahrheit in dieser kirchlichen Überlieferung jederzeit genügend bezeugt und erkennbar, um daraus möglicherweise auch explicite durch ein vom Glauben erleuchtetes richtiges Denken und Forschen erkannt zu werden. Allein das ist eben nur physische Möglichkeit. In Wirklichkeit hat weder die Kirche den ganzen Inhalt des Glaubens explicite, d. h. in allseitig genau bestimmten, vollkommen klaren und erschöpfenden Begriffen und entsprechenden sprachlichen Fassungen von Anfang an und allezeit in gleicher Weise proponiert, noch ist sie zu solcher Proposition verpflichtet gewesen, noch ist eine solche allezeit vollkommene explicite Proposition moralisch möglich, noch ist endlich eine solche notwendig, um den Zweck der göttlichen Offenbarung und der Kirche vollkommen genügend zu verwirklichen. Dementsprechend ist denn auch eine solche vollkommene explicite Erkenntnis des gesamten Glaubensinhaltes, resp. ein in jeder Beziehung expliciter Glaube für den einzelnen Gläubigen weder moralisch möglich, noch Pflicht, noch notwendig, II, 39. Dies ist eine völlig neue Begründung des Rechtes auf fides implicita. Sie geht nicht auf die Dunkelheit der Glaubensgeheimnisse, auch nicht auf die mangelnde Fassungskraft der Laien zurück. Die Kirche bewahrt die Goldbarren der göttlichen Wahrheit in Schrift und Tradition. Sie legt dieselben auch den Gläubigen vor. Die physische Möglichkeit ist vorhanden, dass die Kirche und die Gläubigen diese Goldbarren in Münzen ausprägen. Ver-

schiedene dieser Goldbarren sind und werden auch durch die Kirche ausgeprägt; aber das übrige bleibt ungemünzt. Die Kirche ist trotz ihres Lehramts nicht dazu verpflichtet, trotz ihrer Leitung durch den hl. Geist nicht dazu imstande, und schliesslich erreicht sie, wie die göttliche Offenbarung, ihren Zweck auch ohne das. Dann sind allerdings die Gläubigen nicht zu mehr verpflichtet, als die Kirche leistet. Es bleibt dann nur rätselhaft, warum die göttliche Offenbarung diese überflüssigen Wahrheiten mitgeteilt hat. Im Widerspruche zu diesen Ausführungen behauptet Heinrich, II, 44 f.: Auch abgesehen von der durch die Häresien aufgelegten Notwendigkeit musste sich das apostolische Glaubensdepositum in der Lehre und dem Glauben der Kirche stets vollkommener gestalten. Denn so wie jeder einzelne, soll auch die ganze Kirche in der Erkenntnis und dem Verständnisse der von Gott ihr geschenkten Wahrheit immer mehr zunehmen; das geschieht eben dadurch, dass sie den ganzen inneren Reichtum dieser Wahrheit je länger, um so mehr in immer genaueren und allseitigen Begriffen entfaltet, immer vollkommener und eindringlicher verkündigt. Ja, es wird auch dem einzelnen Christen das Studium der geoffenbarten Wahrheit von der Schrift, den Vätern und der kirchlichen Autorität auf das dringendste empfohlen, den Vorstehern, Priestern und Lehrern der Kirche sogar zur besonderen Standespflicht gemacht, I, 16. Die grossen und allen stets bekannten Wahrheiten wurden zunächst allerdings nur in ihren Grundbestimmungen und in einfacher Fassung gelehrt und von den Gläubigen erfasst, während die einzelnen Begriffsmomente — man denke z. B. an die einzelnen, zum Teil so feinen und schwierigen Unterscheidungen am vollständigen Begriffe der Trinität, wie sie allmählich durch die kirchlichen Lehrentscheidungen vom Nicänum bis zum Florentinum und noch genauer durch die theologische Wissenschaft ganz und gar auf Grund der hl. Schrift und der ältesten Tradition expliziert wurden — und die tieferen und schwierigeren Fragen an ihnen noch nicht entwickelt und nur implicite Gegenstand des Lehrvortrags (!) wie des Glaubens waren. Die explicite Erkenntnis der spezielleren und tieferen Lehrpunkte war selbstverständlich verschieden nach Verschiedenheit der Personen, der Umstände, des Ortes und der Zeit. Die Bischöfe, der Klerus und die Theologen mussten sie genauer erfassen als einfache Gläubige. In den grossen Kirchen mit zahlreichem Klerus, be-

fähigteren Zuhörern, gelehrten Schülern war auch eine reichere Entfaltung des Lehrvortrags. Ebenso forderte der Widerspruch der Ungläubigen und Häretiker die Explikation heraus. In dem Masse aber, als auf solche Weise die Explikation des Dogmas zunahm, erweiterte sich auch der explicite Glaube der Christen, an die nun die Anforderung herantrat, den häretischen Angriffen gegenüber die nun explizierte und ihnen proponierte Lehre der Kirche auch förmlich und ausdrücklich zu glauben und zu bekennen. Indessen zieht Heinrich hieraus nicht etwa die Folgerung, dass von den heutigen Christen der explicite Glaube an ein noch grösseres Glaubensquantum zu fordern sei. Er erklärt vielmehr: Auf die Hauptpunkte der Glaubenslehre, welche die Apostel selbst bereits im Apostolikum zusammengefasst haben, und auf die Unterweisungen zum Empfange der Sakramente, zur rechten Teilnahme am Gottesdienste und zum christlichen Leben — „auf dieses Notwendige beschränkt sich meistens, damals wie jetzt, der explicite Glaube und die Erkenntnis der einfachen Gläubigen", II, 40 f. Die ausserdem in der geoffenbarten Wahrheit enthaltenen vielen anderen Wahrheiten, welche nur mittelbar zur näheren Erklärung und Begründung der grossen Heilswahrheiten dienen,[1] werden von der Mehrzahl der Gläubigen vielfach nur implicite geglaubt und ebenso auch im gewöhnlichen Unterrichte gelehrt, d. h. natürlich, sie werden überhaupt nicht gelehrt. Wenn ich einen Knaben lehre, wie die Wörter der lateinischen 4. Deklination auf „us" abgewandelt werden, so ist er damit noch nicht imstande, das Wort „fructus" zu deklinieren, solange er es noch nicht explicite kennt und noch nicht weiss, dass es nicht nach der 2. oder 3., sondern eben nach der 4. Deklination abzuwandeln ist.

Simar († als Erzbischof von Köln 1902) erkennt in seinem Lehrbuche der Moraltheologie (ed. 2, 1877) ebenfalls die Unterscheidung zwischen explicitem und implicitem Glauben als zurechtbestehend an, § 89, S. 214 ff. Die im Glauben liegende Zustimmung der Vernunft bezieht sich nämlich entweder auf einzelne, dem Bewusstsein des Menschen gegenwärtige Heilswahrheiten oder nur äusserlich und allgemein auf die gesamte Heilsoffen-

1) Vgl. Thomas, S. th. II, 2, qu. 1. a. 6, an welchen (neben Suarez) sich Heinrich auch sonst vorwiegend anschliesst.

barung als solche, oder einzelne Bestandteile derselben, ohne ein solches Bewusstsein um deren Inhalt im einzelnen. Die Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens als des Mittels des Heiles muss durch die andere Frage, welche Erkenntnis des Glaubensinhaltes zum Heile notwendig sei, näher bestimmt werden; denn jeder Glaube setzt nach seinem Begriffe irgend welche Erkenntnis der Glaubensobjekte voraus. Nur das irgendwie Erkannte kann gläubig ergriffen werden. Hierbei kann man nun entweder einen einzelnen Glaubensakt für sich betrachten, oder aber den konkreten Glauben des in der kirchlichen Gemeinschaft lebenden Christen. Zum wesentlichen Bestande eines einzelnen übernatürlichen Glaubensaktes genügt es offenbar, dass die Offenbarung Gottes in Christo ganz im allgemeinen als solche gläubig ergriffen werde, ohne specielle Einsicht in den Inhalt derselben (fides implicita). Diese gläubige Ergreifung setzt nur die bewusste Erkenntnis des Daseins Gottes und seiner tatsächlichen Offenbarung und Wirksamkeit in Christo und der Kirche voraus. Eine solche fides implicita kann zum Heile genügend sein, kann dazu hinreichen, um eine vollständige Hingabe des Menschen an Christus und seine Wahrheit und Gnade zu vermitteln. Die prinzipielle Berechtigung des impliciten Glaubens im weitesten Sinne wird also auch von Simar anerkannt, aber er will diese Art des Glaubens doch nur unter ausserordentlichen Umständen zulassen. Er erinnert an die plötzlichen Bekehrungen zur Zeit der Christenverfolgungen, denen oft das Martyrium der Bekehrten, als Bluttaufe, unmittelbar folgte. Aber der konkrete Glaube des in der kirchlichen Gemeinschaft lebenden Christen, welcher fortdauernd die Grundlage seines gesamten religiösen und kirchlichen Lebens bilden soll, muss sich zunächst auf alles, was die Kirche als geoffenbarte Wahrheit lehrt, implicite erstrecken. Ohne diese allgemeine und rückhaltlose Unterwerfung unter die Autorität der Kirche kann dieselbe nicht als göttlich bestellte Lehrerin der Wahrheit und Spenderin der Heilsgnaden anerkannt werden. Fragt man, welche Glaubenswahrheiten der Christ im einzelnen kennen, also explicite glauben müsse, so ist zwischen absoluter und relativer Notwendigkeit zu unterscheiden: a) absolut notwendig ist es für den Christen, diejenigen Wahrheiten ausdrücklich zu glauben, ohne deren Kenntnis und gläubige Annahme es schlechthin unmöglich ist, ein Glied der Kirche zu sein und die zum Heile absolut notwendigen Gnadenmittel (Taufe und Busse) von ihr

zu empfangen oder sich auf deren würdigen Empfang vorzubereiten. Diese Wahrheiten sind: 1. das Dasein Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt, 2. Gottes vergeltende Gerechtigkeit, 3. die Menschwerdung und der Opfertod Christi als des Sohnes Gottes und Weltheilandes, 4. die Notwendigkeit seiner Gnade, 5. die Unsterblichkeit der Seele. Nr. 3 setzt aber wieder irgendwelche, wenn auch nur unvollkommene Kenntnis der Trinität voraus. Als biblische Belegstellen werden genannt: Hebr. 11,6; Apg. 4,12; Joh. 17,3. Die unter Nr. 4 und 5 angeführten Glaubenswahrheiten beweisen, wie schwankend auch heute noch das Urteil über das absolut explicite zu Glaubende ist. Es darf daran erinnert werden, dass Azorius den expliciten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht forderte, weil er im Glauben an den Apostolikum-Artikel vom ewigen Leben enthalten sei; — b) relativ notwendig ist dasjenige, was zwar durch das göttliche Gesetz gefordert wird, jedoch ohne dass diese Forderung unter allen Umständen unerlässlich wäre und für alle im gleichen Umfange bestünde. Wieweit aber der Christ verpflichtet ist, über das unter a) angegebene Mass hinaus die Glaubenswahrheiten im einzelnen zu kennen und explicite zu glauben, das hängt von der persönlichen Fähigkeit, den Lebensverhältnissen, dem Stande u. dgl. des einzelnen ab. Als allgemeines pflichtmässiges Minimum wird durchgängig (?) der Inhalt des apostolischen Symbols, die Bedeutung der hl. Messe und der von allen zu empfangenden Sakramente bezeichnet. Gewöhnlich wird auch noch die Kenntnis des Vaterunsers, des Dekalogs und der fünf allgemeinen Kirchengebote an dieser Stelle als Pflicht der Gläubigen hervorgehoben. Schliesslich weist auch Simar noch auf die Bedeutung hin, welche die Unterscheidung zwischen absolut und relativ notwendigen Glaubenswahrheiten nach der Konstitution „Etsi minime“ für die Beichtpraxis hat.

Josef Schwane (Spezielle Moraltheologie, Freiburg 1878) fordert gleichfalls, dass der zur Gewinnung der heiligmachenden Gnade notwendige Glaubensakt sich implicite auf alle Lehren der Offenbarung erstrecke und keine einzige ausdrücklich ausschliesse, weil ohne diese Bereitwilligkeit für den ganzen Offenbarungsinhalt kein wahrer Glaube zustande komme. Ausserdem ist freilich auch eine gewisse fides explicita, der Akt eines ausdrücklichen Glaubens an bestimmte geoffenbarte Wahrheiten nec. medii notwendig. Hebr. 11,6 fordert der Apostel den

Glauben an die Wahrheiten: 1. dass ein Gott ist, 2. dass er unsere guten Handlungen mit der ewigen Seligkeit belohnen wird, oder dass er unser übernatürliches Endziel ist. Hierin liegt zugleich 3., dass Gott auch der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt ist und mit seiner Gnade dem Menschen zum ewigen Leben verhilft. Ob ausser diesen 3 Punkten auch der ausdrückliche Glaube an die Inkarnation und die Trinität notwendig sei, bezeichnet Schwane als kontrovers. Dafür spricht die Schrift, Akt. 4,12; Joh. 17,3; Gal. 2,16, auch Augustin und Thomas. Zwar haben einzelne Theologen (Vega und Soto) gemeint, Gott könne und werde auch solche Heiden etwa beseligen, welche bloss das Naturgesetz nach Kräften befolgt hätten, und einzelne Väter scheinen sich wirklich so geäussert zu haben, aber nur solche, welche in der Gnadenlehre sich ungenau ausdrücken, weil sie die pelagianische Irrlehre noch nicht zu bekämpfen hatten, wie Justin, Clemens Alexandrinus und Chrysostomus. Aber diese Meinung ist mit der von Gott nun einmal festgesetzten Gnadenordnung nicht zu vereinigen, also zu verwerfen, obwohl die Möglichkeit der Beseligung für die Allmacht Gottes in dem genannten Falle nicht geleugnet werden kann, vgl. Suarez, de fide, disp. 12, sect. 2. Für die Ansicht, dass nur der explicite Glaube an die drei vorhin genannten Glaubensstücke notwendig sei, kann man zwar geltend machen, dass der Mensch über sein übernatürliches Endziel die nötige Erkenntnis haben und über die Inkarnation sich in unverschuldeter Unwissenheit befinden könne, wie denn dies bei vielen Heiden wahrscheinlich sei. Indessen verweist Schwane mit Thomas auf Augustin, dass Gott einem jeden, der guten Willens ist, die Kenntnis von den notwendigen übernatürlichen Heilswahrheiten möglich mache, und dass er, wenn dies nicht auf dem gewöhnlichen Wege geschehen könne, eine ausserordentliche oder spezielle Offenbarung durch einen Engel dem Betreffenden zukommen lassen werde. Wollte man dagegen geltend machen, dass Gott das Geheimnis der Inkarnation in der vorchristlichen Zeit noch nicht geoffenbart habe, so ist zu entgegnen, dass das im Protevangelium implicite und dunkel wirklich geschehen ist und die Kunde hiervon allen Menschen zukommen konnte. In diesem Sinne sagt Thomas, eine Ausnahme von der Regel zugebend: „Salvabantur tamen fide implicita redemptoris implicando fidem suam in cognitione dei vel eorum, qui a deo docti erant, indeterminate quicunque illi essent", in Sent. 3, dist. 25, qu. 12, a. 2. Hier schränkt Thomas

also die unbedingte necessitas medii des expliciten Glaubens an die Inkarnation auf die nachchristliche Zeit ein, indem in der vorchristlichen vielen nur eine dunkle Kenntnis von diesem Geheimnisse möglich war. Als allgemeine Regel ist aber die Ansicht des Aquinaten die wahrscheinlichere, dass die Inkarnation auf irgend eine Weise zu jeder Zeit von allen geglaubt werden musste, wenn auch in verschiedener Weise zu den verschiedenen Zeiten und von den verschiedenen Persönlichkeiten, S. th. II, 2, qu. 2, a. 7. Ist nämlich der explicite Glaube an das übernatürliche Endziel anerkanntermassen notwendig, so wird dasselbe auch wohl vom Glauben an das einzige Mittel gelten, wodurch wir die Seligkeit erlangen können, die Verdienste des menschgewordenen Sohnes Gottes. Gilt dies aber von der Erlösung durch Christus, dann muss dasselbe auch auf die Trinität ausgedehnt werden, denn dieses Dogma bildet die Ergänzung und den erhellenden Hintergrund für jenes. Eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen ist ja doch in jedem Fall für die fides explicita notwendig — warum sollte sie sich bloss auf das übernatürliche Endziel und nicht zugleich auch auf die Inkarnation und Trinität beziehen, wenn uns erst im Lichte dieser Dogmen das erstere deutlich wird? Ist diese Ansicht die wahrscheinlichere, dann ist sie zugleich auch die sicherere (opinio tutior) für die Praxis, welche bei der Verwaltung der Sakramente pflichtmässig zu befolgen ist, vgl. das Reskript Benedikts XIV. vom 3. 5. 1763. Aus dem Gesagten ergibt sich weiter, dass das Busssakrament nicht einmal gültig empfangen werden kann ohne die fides explicita an die notwendigen Glaubensstücke. Die Bekehrung und Reue gehört mit zur Materie dieses Sakramentes und kann ohne den bezeichneten Glauben keine hinreichende, weil keine übernatürliche, sein. In einem Notfalle darf der Priester sich mit der fides explicita an die drei notwendigen Glaubensstücke begnügen; aber sonst sind alle diejenigen, die es zu einer solchen fides explicita nicht gebracht haben, sei es mit, sei es ohne Schuld, — nicht fähig für die Absolution. Dagegen können erwachsene Schwachsinnige auch erlaubterweise ohne jenen expliciten Glauben wohl getauft werden; denn die Gültigkeit der Taufe ist überhaupt bei Erwachsenen von dem Glauben des Empfängers nicht abhängig, weil der Glaube hier nicht zur Materie des Sakramentes gehört, wie bei der Busse. Trotzdem Schwane eben noch die opinio tutior als die bei der Sakramentsverwaltung

pflichtmässig zu befolgende bezeichnet hatte, wird doch der laxeren Auffassung von der Verpflichtung zum expliciten Glauben in der Beichtpraxis wiederum ein Pförtchen offen gelassen, indem Schwane im Notfalle den expliciten Glauben nur an die drei aus Hebr. 11,6 herausgelesenen Glaubensstücke als ausreichend erklärt. Im Anschlusse an diese Ausführungen erwähnt er zwei Gewissensfälle: 1. Titia, eine Katholikin, ist mit Cajus, einem Protestanten, verheiratet, der lebensgefährlich erkrankt ist. Sie geht zu ihrem Pfarrer und bittet ihn um Zuspruch bei ihrem Gatten mit dem Bemerken, er möchte nicht explicite von der Pflicht zur Beichte reden, weil der Kranke dagegen immer Abscheu geäussert habe. Der Pfarrer kommt, bringt ihn zur fides explicita an die notwendigen Glaubensstücke und zur Reue, und absolviert ihn dann bedingterweise. Ist dies erlaubt? Schwane bemerkt nur, dass Gury (cas. consc. de fide, cas. 3) mit Ja antworte; er selbst scheint also Bedenken zu haben. Dieselben dürften wohl dahin gehen, dass die Beichte (confessio) zur Materie des Busssakraments gehört. Freilich ist eine explicite Kenntnis dieses Sakraments nach neuscholastischer Lehre nur nec. praecepti erforderlich, es wäre also nicht absolut notwendig, dass der Pfarrer den Kranken über die Pflicht zur Beichte instruierte. — 2. Ein Seelsorger will einem kranken Kinde von 8 oder 9 Jahren, das lange bettlägerig gewesen und am kirchlichen Unterrichte nicht teilnehmen konnte, das Busssakrament erteilen. — Er muss es erst in den notwendigen Glaubensstücken unterrichten. In wievielen, sagt Schwane nicht. — Da bei dem Glaubensakte der freie Wille mitwirkt[1]), welcher das Fürwahrhalten der Offenbarungswahrheiten als ein Gut erstrebt und der Vernunft befiehlt, so ist dieser Akt ein sittlicher und nimmt eben deshalb schon in concreto einen guten, bezw. einen pflichtmässigen Charakter an, sobald Gott denselben nach dem Naturgesetze oder durch ein positives Gebot als Pflicht von uns fordert. Nun sagt uns schon die Vernunft und das Naturgesetz, dass es

1) Im Gegensatze zu Scheeben lehnt es Schwane ab, dass die Glaubensmotive zunächst auf den Willen wirken, um ihn zur Ehrfurcht zu stimmen. Sie gelten zunächst der Erkenntnis, indem sie uns anleiten, aus den Wundern auf Gott als Ursache zu schliessen. Ebensowenig dürfe man folgern, dass jeder Glaube überhaupt seinem Wesen nach durch die Mitwirkung des freien Willens bedingt sei, oder der Glaubensakt dadurch ein latreutischer werde. Dagegen befestigt der freie Wille den Akt des Fürwahrhaltens und macht ihn gewisser, I, 33.

für uns geziemend und pflichtmässig ist, auf Grund der Wahrhaftigkeit Gottes das für wahr zu halten, was er uns zu unserer Belehrung kundgetan hat, zumal wir uns von unserer vollständigen Abhängigkeit der höchsten Wahrheit gegenüber auch bei unserem natürlichen Erkennen überzeugen können. Noch deutlicher erkennen wir es ratione theologica, dass der Glaube an die Heilswahrheiten, welche sich auf unser übernatürliches Endziel und die Mittel dazu beziehen, die erste Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens und daher pflichtmässig ist. Aber Gott hat uns diese Pflicht auch durch besondere Gebote auferlegt, welche uns die Kirche näher erklärt. Die Erweckung des Glaubensaktes ist Pflicht, um die notwendige Disposition für den Empfang der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugend des Glaubens zu erlangen. Sie ist also zu fordern von dem, welcher zum ersten Male etwas von der Offenbarung Gottes und ihrer Verkündigung durch die Kirche hört, von dem, welcher die Tugend des Glaubens durch eine Sünde des Unglaubens verloren hat, wie von dem, welcher Kenntnis von einem Glaubenssatze erhält, von dem er bisher ohne seine Schuld nichts gewusst hatte. Die Erweckung eines Glaubensaktes ist nachträglich Pflicht, um den empfangenen Glaubenshabitus zu betätigen, zu stärken und zu vervollkommnen. Wie oft er erweckt werden muss, ist zwar nicht genau anzugeben, doch sicher beim Eintritte in die Jahre der Unterscheidung, in der Todesstunde, sowie öfters im Leben, z. B. bei Glaubensversuchungen, bei der Erfüllung anderer religiöser Pflichten und nach Liguori überhaupt wenigstens einmal im Monate (muss heissen: im Jahre). Schwane fordert dabei, dass der implicite Glaube pflichtmässig zum expliciten entfaltet werde. Kein einziges Dogma darf hiervon wissentlich ausgeschlossen werden, das bedeutete eine Verwerfung des Glaubensmotivs. Allein die positive Pflicht der Glaubensentfaltung ist eine relative, je nach den Verhältnissen und Fähigkeiten des Menschen. So konstatiert denn auch Schwane als allgemeine Pflicht für alle nur den expliciten Glauben an das Apostolikum, das Vaterunser, den Dekalog, die 5 Gebote der Kirche und die 7 Sakramente. Ein Pönitent, der den expliciten Glauben an diese Stücke verloren hätte, könnte jedoch bei sonstiger hinreichender Disposition und bei dem festen Vorsatze, der Pflicht bald nachzukommen, die Absolution empfangen, wenn nur der explicite Glaube an die notwendigen Glaubensstücke vorhanden ist,

I, S. 35—39. Will nun der Glaube sich zur fides explicita entfalten, so ist es nicht die eigene Vernunft, welche den Inhalt der Offenbarung aus deren Quellen zu erheben hätte, sondern die unfehlbare Kirche erklärt den Inhalt der Offenbarung mit göttlicher Autorität und verlangt für ihre Erklärungen die unbedingte Unterwerfung der Erkenntnis. Der Glaube schliesst eine Bereitwilligkeit zu einer ununterbrochenen Unterwerfung unter die göttliche Autorität in sich, die sich jeden Augenblick durch die Kirche kundgeben kann, I, 43. Unter der Präponderanz dieses letzten Gedankens kommt Schwane zu der Aussage: Zwar gibt es solche notwendige Glaubensstücke, für welche eine fides explicita notwendig ist, allein das Notwendigste von allem ist die fides implicita an alle Wahrheiten der göttlichen Offenbarung, I, 60. Deutlicher kann es gar nicht ausgesprochen werden, dass das, was ursprünglich Surrogat für den mangelnden expliciten Glauben war, zur Hauptsache geworden ist. Wer die Autorität der Kirche ausdrücklich verwirft, wie die Reformatoren es getan haben, hat keinen theologischen Glauben mehr. Wenn man auch vorgibt, noch an der Autorität der Offenbarung festhalten zu wollen, so gilt sie doch eigentlich nicht mehr, sondern man unterwirft die angeblichen Quellen der Offenbarung, die hl. Schrift, der subjektiven Forschung und löst den göttlichen Glauben in ein subjektives Meinen oder in vollständigen Rationalismus auf. Noch törichter und unbegründeter, ein eigentlicher Köhlerglaube ist es, wenn die symbolgläubigen Protestanten bloss auf die Autorität der Reformatoren oder einer Anzahl Theologen hin bestimmte Glaubenssymbole annehmen. Das tut zwar kein symbolgläubiger Protestant, aber mit dieser gröblich unwahren Behauptung erkauft Schwane die Freude, den Vorwurf des Köhlerglaubens den Protestanten zurückgeben zu können. Nur bei unverschuldeter Unwissenheit will er zugestehen, dass ausserhalb der Kirche zuweilen noch eine theologica fides implicita vorhanden sei, I, 69 f. Die mildere Beurteilung der materiellen Häresie, wie wir sie z. B. bei Lugo, vgl. S. 334, fanden, kommt hiernach den protestantischen Laien in ihrer Allgemeinheit durchaus nicht ohne weiteres zugute.

Bei dem schon erwähnten Kardinal J. Bapt. Franzelin, einem aus Tirol gebürtigen Jesuiten (1816—86), sollen nach Ritschl, f. i., S. 54 f. alle Erklärungen über den Umfang, in welchem die fides implicita zulässig ist, fehlen, obwohl er deut-

lich genug auf die Sache anspiele. Ritschl scheint von Franzelins „Tractatus de divina traditione et scriptura“ (ed. 3, Rom 1882) nur den „Appendix de habitudine rationis humanae ad divinam fidem“ gelesen zu haben, denn im Traktate selbst spricht sich der Kardinal deutlich und breit über beide Arten des Glaubens aus. Ihre Unterscheidung ist in der Schrift begründet, 1 Kor. 2, 2. 6; 3, 1. 2. 10; Hebr. 5, 11; 6, 1; 1 Thess. 3, 10. Sie ist in der Kirche immer anerkannt worden, indem man zwischen dem für alle notwendigen einfachen Glauben und der Gnosis unterschied; diese letztere erkennt nicht nur intensiv dieselben Wahrheiten, welche von den einfältigen Gläubigen verworrener erkannt werden, ausgeprägter und klarer, sondern sie umfasst auch extensiv mit ihrer expliciten Erkenntnis mehr Wahrheiten, als es für die anderen implicite zu glauben ausreicht. Endlich wird die Geltung der Distinktion durch die Praxis des Katechumenen- und Volksunterrichtes bestätigt. Dasjenige, in welchem etwas implicite geglaubt wird, kann sein: a) das Formalobjekt des Glaubens, die Autorität des offenbarenden Gottes; b) die Kirche, welche die Offenbarung proponiert; c) ein explicite geglaubtes Materialobjekt des Glaubens, in welchem ein anderes, an und für sich nicht erkanntes eingeschlossen ist, u. zw. α) entweder so, dass es ohne weitere Offenbarung aus dem ersteren abgeleitet werden kann, wie das Besondere aus dem Allgemeinen, die Teile aus dem Ganzen, β) oder so, dass die menschliche Vernunft es ohne eine andere Offenbarung nicht erkennen kann. In diesem letzteren Falle kann die Implikation des einen Objektes in dem andern zwar an sich notwendig, aber doch über die menschliche Vernunft hinausgehend sein — wer an den einen wahren Gott glaubt, glaubt implicite an Vater, Sohn und hl. Geist —, oder sie kann an sich nicht notwendig, aber doch von Gottes freiem Willen abhängig sein — wer an die Erlösung durch Christus glaubt, glaubt an den Tod Christi; wer an die Sündenvergebung glaubt, glaubt an die Notwendigkeit des Tauf- und Busssakraments, S. 279 f. Diese Definition zeichnet sich durch ihre logische Ordnung aufs vorteilhafteste vor der von Heinrich (vgl. S. 363 f.) gegebenen aus. Zur Sache selbst bringt Franzelin folgende Ausführungen. Die christliche Religion ist nach Röm. 1,5 der Glaubensgehorsam gegen den Apostolat unter allen Völkern. Die Prinzipien der katholischen Kirche liegen der gesamten Offenbarung in der Weise zugrunde, dass diese in jenen schon

implicite enthalten ist, und von jenen aus ein völlig geebneter Weg zu einer gewissen und irrtumsfreien Erkenntnis der Offenbarung allen, welche zu glauben verpflichtet sind, nicht nur den Gelehrten, sondern auch den Ungelehrten, offen steht, S. 7. 113. Zwar ist die Kirche selbst nicht Glaubensprinzip, wie etliche Theologen (Durandus, Biel, Medina) behaupten, sondern Glaubensobjekt, denn der Beistand des hl. Geistes, der sie unfehlbar macht, muss wegen der Autorität des offenbarenden Gottes geglaubt werden. Wollte man aber die Kirche als eine menschliche Autorität ansehen, so wäre diese zwar ein Glaubensmotiv, jedoch kein Formalobjekt, um dessentwillen eine von der Kirche vorgelegte Wahrheit fide divina geglaubt würde. Trotzdem erkennt Franzelin in der Behauptung jener erstgenannten Theologen etwas Wahres: Gott spricht doch durch die Kirche, gleichsam als durch sein Werk, gleichsam als durch „verba realia", verbunden mit seinen formalen Worten, alle Tage bis an der Welt Ende, S. 693 f. Daher wird es auch dem Ungebildeten leicht, in der katholischen Kirche die Göttlichkeit der vorgelegten Offenbarung zu erkennen. Indem die Kirche das Wort Gottes feststellt, können jene leicht, wenn auch nur im ganzen und grossen (modo confuso), so doch sicher ausreichend die Glaubbarkeit des in einem solchen Worte Gottes vorgelegten Objekts und die Pflicht des Assenses zu diesem wirklich vorhandenen Gottesworte erkennen. So erkennen sie z. B. ohne Schwierigkeit, dass ihre Priester in Glaube und Lehre mit den Bischöfen, und diese mit dem Papste und der Kirche des ganzen Erdkreises eng verbunden sind. Daraus wird ihnen ohne weiteres bekannt, dass eine Lehre die Glaubensvorlage für die ganze Kirche sei. So ist die Kirche selbst nach den Worten des Vatikanums ein grosses und beständiges Glaubensmotiv, oder vielmehr ein Kompendium aller Glaubensmotive, S. 697. 699. Die Hauptsache ist freilich die innere übernatürliche Gnade, welche die permanente Tugend des Glaubens eingiesst und die Glaubensakte erleuchtend und inspirierend unterstützt. Sie selbst ist der Anfang des Glaubens. Die feste Glaubenszustimmung ist übernatürlich, weil die Gnade sowohl den Willen in Bewegung setzt und stärkt, auf dessen Befehl oder aus dessen Neigung heraus der Assens hervorgerufen wird, als auch den Intellekt, welcher wegen der „veritas prima revelans" der geoffenbarten Wahrheit anhängt, indem sein Assens der Würde der göttlichen Autorität entspricht, S. 700. Diese übernatürliche

Gnade ergänzt auch, was der äusseren Proposition etwa an Evidenz zur Glaubbarkeit fehlt. Würde also zufällig eine geoffenbarte Wahrheit den Ungebildeten so proponiert, dass sie nicht für jeden Intellekt diese Evidenz der Glaubbarkeit gewinnen kann, so kann und soll der von der Gnade unterstützte Wille den Intellekt zu einem alles überbietenden Assensus wegen der Autorität des redenden Gottes hinneigen, und damit wird der Assens des von der Gnade gestärkten Intellekts ein übernatürlicher sein, S. 701. Ja, es könnte den Ungebildeten auch einmal etwas Falsches proponiert werden, sogar etwas Wahres und etwas Falsches zugleich, z. B.: es gibt drei göttliche Personen, und alle drei sind Mensch geworden. Bei der falschen Proposition würde die „supernaturalis suasio interna" fehlen. Der Assensus würde also hier nicht von gleicher Festigkeit sein, wie bei der ersten Proposition. Dagegen kann der Wille, zu glauben, auch bei einer falschen Proposition übernatürlich und verdienstlich sein. Hier begegnet uns also eine Modifikation der von Innocenz III. vorgetragenen Ansicht, dass der Assens zu widerkirchlicher Predigt verdienstlich sei. Franzelin meint nun zwar, dass die, welche einer falschen Proposition zustimmen, von der Gnade doch auch insoweit unterstützt werden, dass sie bei gegebener Gelegenheit durch die Lehre der Kirche und innere Unterstützung von ihrer Überzeugung abgebracht werden. Dabei wird aber mit Haunold gegen Perez und Pallavicinus (vgl. S. 292 f.) abgelehnt, dass die Festigkeit des übernatürlichen Assenses von der des natürlichen von dem Gläubigen unterschieden werden und damit die innere Stimme Gottes so erkannt werden könne, dass man aus der Art dieser inneren Empfehlung (suasio), wie aus einem Glaubensmotive, die Wahrheit der objektiven Offenbarung erkenne, S. 702. Die von Franzelin auch dem einer falschen Proposition Zustimmenden zugesprochene Unterstützung der Gnade ist von recht zweifelhaftem Werte, wenn ihre Wirkung nur „data opportunitate" eintreten soll. Nun meint Franzelin zwar, der Ungebildete könne sich sehr leicht bei dem kirchlichen Lehramte über die Unrichtigkeit der ihm gemachten Proposition vergewissern. Allein dem ist wieder entgegenzuhalten, dass gerade der Ungebildete sich am wenigsten zur Anstellung einer Untersuchung, wie sie auch Franzelin fordert, veranlasst sehen wird, besonders wenn ihm die falsche Proposition von autoritativer Seite gemacht worden ist, und wenn er den festeren supernaturalen Assens von dem

natürlichen in sich nicht zu unterscheiden vermag. Dass aber auch Franzelin den Willen, zu glauben, selbst bei einer falschen Proposition für übernatürlich und verdienstlich erklärt, beweist wiederum, dass es nach dem katholischen Glaubensbegriffe durchaus nicht in erster Linie auf den Inhalt des Geglaubten, sondern auf den Vollzug des formalen Glaubensaktes ankommt, der sich auf das Formalobjekt, die „prima veritas revelans" oder die Tatsache der göttlichen Offenbarung richtet. Die Gewissheit über den Inhalt des Glaubens kommt erst in zweiter Linie, ja sie kommt in dem hier besprochenen Falle, „data opportunitate" zurecht. Aus den bisherigen Ausführungen Franzelins ergab sich bereits, dass er im Glaubensbegriffe dem Willen die leitende Stellung zuweist. Wie schon erwähnt, hat Ritschl, f. i., S. 71 f. 74, darauf aufmerksam gemacht, dass der Wille sich dabei nach einem durch die Tatsache der göttlichen Offenbarung veranlassten Werturteile richtet, welches Franzelin sich in jedem Akte der Zustimmung des Verstandes zu einem Glaubensartikel eingeschlossen denkt: „Ex ipsa hac supernaturali ratione assensus eliciti viribus supernaturalibus est etiam supernaturalis firmitas adhaesionis; pia enim voluntas elevata per gratiam imperat (sc. intellectui) adhaesionem in veritatem revelatam aestimative super omnia," S. 681. „Apparet ratio, cur haeretici formales, qui recusant assensum alicui veritati fidei eis sufficienter propositae, neque circa alias fidei veritates, quibus assentiuntur, eliciant actus fidei super omnia, quales actus supernaturales fidei divinae esse oportet. Sicut enim repugnat, ut deus summum bonum ametur caritate super omnia observatione ceterorum mandatorum, dum unum violatur, et eo ipso deus appretiative alicui bono non praefertur, ita deus prima veritas non potest coli mentis obsequio et subjectione appretiative super omnia in credendis ceteris veritatibus, dum hoc obsequium in una aliqua veritate satis proposita negatur. In hoc enim ipso consistit animi dispositio per fidem habitualem et firmitas super omnia, quae includitur in quovis actu fidei divinae, ut homo propter solam auctoritatem dei promptus sit aequali modo sese subjicere cuivis veritati, quamprimum tamquam revelata sufficienter est proposita," S. 691. Ritschl bemerkt dabei, dass zwar der ganze Gegensatz zwischen diesen Sätzen Franzelins und der lutherischen Ausprägung des Glaubens als Vertrauen auf den zu unserem Heile in Christus sich offenbarenden Gott bestehen

bleibe, dass jene Sätze aber doch zur Beschämung derjenigen dienen, welche in dem Gebiete der Religion sich erst eine theoretische Erkenntnis abgewinnen wollen, ehe sie sich dazu entschliessen, den Wert der erkannten Gegenstände anzuerkennen. „Solche bewegen sich noch in den Grenzen des mittelaltrigen Glaubensbegriffes, welche in entgegengesetzter Richtung durch die Jesuiten und durch Luthers Bestimmung des Glaubens als Vertrauen überschritten worden sind." — Das Glaubensdepositum im strengen Sinne umfasst auch nach Franzelin alles, was dem Menschengeschlechte zu glauben, zu tun und zu befolgen, von Gott explicite geoffenbart oder was durch die katholische Offenbarung (im Unterschiede von der privaten) zum ewigen Heile der Menschheit manifestiert worden ist. Dazu können auch Wahrheiten gehören, welche nicht immer oder bis jetzt noch nicht genügend proponiert worden sind. Sie sind aber, seitdem sie geoffenbart worden sind, immer und für alle Gläubigen das Objekt des impliciten Glaubens gewesen, der sich auf das ganze Depositum der Offenbarung erstreckt.[1] So kehrt denn der Kardinal den bekannten Satz des Vincentius von Lerinum um: nicht das ist Glaubensvorlage, was immer, überall und von allen Gläubigen geglaubt worden ist, sondern die Glaubensvorlage ist immer, überall und von allen geglaubt worden, wenigstens implicite. „Quamvis ergo certissime revelata censeri debeant ea omnia, quae semper, ubique et ab omnibus credita sunt fide divina explicita, absurdum tamen et toti fidei oeconomiae contrarium est dicere, ea sola contineri in deposito revelationis," S. 121. Denn nicht alles muss notwendig explicite geglaubt werden. An und für sich gehört zum Glauben nur das, was sich auf das übernatürliche Ziel der Menschheit bezieht, z. B. Trinität, Inkarnation u. a. (Thomas II, 2, q. 1, a. 6. 8), oder was bestimmt zum Fundament der christlichen Religion gehört, sodass es von jedem Christen kennen gelernt werden muss, wie es jederzeit auch im öffentlichen Bekennt-

1) Im Widerspruche hierzu behauptet Franzelin: Sind in Schrift und Tradition Wahrheiten enthalten, welche nicht immer und überall durch das kirchliche Lehramt expliciert wurden, so konnte es auch Lehren geben, welche ohne Verlust des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft von kath. Lehrern in Zweifel gezogen, ja sogar geleugnet werden konnten, denn die Glaubenseinheit bleibt unversehrt, so lange der nächsten Glaubensregel (dem Lehramte) gegenüber kein Dissens besteht, S. 284. — Diese Lehrer konnten doch nicht implicite glauben, was sie explicite leugneten!

nisse der Gläubigen enthalten war. Vieles andere aber ist in der Offenbarung enthalten, was sich nur auf die Verdeutlichung des Ebenerwähnten (Thomas), nur auf eine intensiv und extensiv vollkommenere Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit und auf die Verteidigung des Glaubens bezieht. Diese weitere Erkenntnis ist aber weder nec. medii noch nec. praecepti für alle Christen notwendig, noch ist sie für alle moralisch möglich. Daher ist es auch nicht erforderlich, dass alles Geoffenbarte allen explicite vorgelegt werde, sondern wie für etliches der implicite Glaube genügt, so genügt auch die implicite Vorlage und Verkündigung, S. 279.

Meist im wörtlichen Anschlusse an Thomas, Suarez und Liguori bewegen sich die Ausführungen des Wiener Professors E. Müller (1822—88) in seiner „Theologia moralis", ed. 4, l. II, S. 25—33, Wien 1884. Der von Gott eingegossene habituelle Glaube war und ist zu aller Zeit für alle nec. medii zur Seligkeit notwendig, ebenso der innere Glaubensakt für alle im Gebrauche ihrer Vernunft befindlichen Erwachsenen. Es wird demnach abgelehnt, dass ein in unüberwindlicher Unkenntnis der Glaubensgeheimnisse lebender Erwachsener durch den Glauben in voto das Heil erlangen könne, indem er Gott nur als den Urheber der Natur kennt und liebt. Ist nach dem Tridentinum der Glaube das Fundament der Rechtfertigung, so kann eben nur der Glaube selbst, nicht der Glaube in voto, dieses Fundament bilden (Suarez). Jeder muss nec. medii die ihm genügend proponierten Glaubenswahrheiten und wenigstens implicite alle Dogmen glauben. Nec. medii ist zu aller Zeit explicite zu glauben, dass Gott existiert, dass er Vergelter und Erlöser ist; nach der Verkündigung des Evangeliums ist auch noch der explicite Glaube an Inkarnation und Trinität erforderlich. Die Frage, wie solche, welche jedes äusseren Hilfsmittels zur Erlangung der Kenntnis von den Mysterien entbehren, doch zu dieser Kenntnis gelangen können, wird mit Thomas durch den Hinweis auf besondere Veranstaltungen Gottes erledigt, welche zu diesem Zwecke von seiner Vorsehung zu erwarten sind. Für die Praxis hat man sich von Liguori zu merken, dass ein Ungebildeter, welcher die Mysterien nicht zu erfassen vermag, durch geistige Impotenz entschuldigt und als unmündiges Kind und unzurechnungsfähig zu betrachten ist. — Der innere Glaubensakt ist auch nec. praecepti notwendig. Das Vatikanum (sess. 3, can. 1) hat es als unfrömmste, rationalistische Lüge verdammt, dass die menschliche Vernunft so

unabhängig sei, dass ihr der Glaube nicht von Gott befohlen werden könne. — Ausser dem, was man nec. medii wissen muss, ist nun jeder zum Vernunftgebrauche gelangte Gläubige nec. praecepti und bei Gefahr einer Todsünde zu glauben und wenigstens der Substanz nach zu wissen verpflichtet: das Apostolikum, den Dekalog, das Herrngebet, die notwendigsten 3 Sakramente (die andern aber dann, wenn er sie empfangen will). Ferner muss er sub levi die Kirchengebote und den englischen Gruss wissen. Impotenz und unüberwindliche Unwissenheit entschuldigt auch hier (Liguori). Dasselbe göttliche Gebot verpflichtet nach Römer 1,17; 1 Cor. 16,13; 1 Petri 5,9 jeden erwachsenen Gläubigen zu zahlreicher Erweckung des Glaubensaktes, vgl. auch die von Alexander VII. und Innocenz XI. verurteilten Thesen. Das Gebot fordert per se Erfüllung: a) nach erlangtem Vernunftgebrauche zum Beginn des christlichen Lebens, b) in Todesgefahr, um die Seele aufs innigste mit Gott zu vereinen und sie gegen teuflische Versuchung zu schützen, c) öfter im Leben, um Gott gläubig zu umfassen und das Leben christlich zu gestalten (wenigstens einmal im Jahre, nach andern einmal im Monat). Das Gebot verlangt per accidens Erfüllung: a) bei einer schweren Versuchung, die nicht anders überwunden werden kann, b) wenn ein Gebot zu erfüllen ist, das den Glauben erfordert (Beichte, Kommunion), c) nach dem Falle in Ketzerei oder Glaubensleugnung. Übrigens genügen zur Erfüllung des Gebots im allgemeinen die impliciten Akte bei denjenigen, welche eine hinreichende Kenntnis der Glaubenswahrheiten haben und christlich leben. Sie genügen also jener Pflicht, wenn sie das Kreuz schlagen, den Gekreuzigten anbeten, andächtig die Messe hören und andere religiöse Akte mit aufrichtigem Glauben üben. Doch sind die Gläubigen zu öfteren expliciten Glaubensakten eifrig zu ermahnen, besonders in unserem traurigen Zeitalter, in welchem die verderblichsten Irrtümer mit Wort und Schrift ungestraft verbreitet werden, und die Gefahr der Verführung fast von allen Seiten droht. Die Seelsorger auf dem Lande sollen sich an die weise Anordnung Benedikts XIV. in seiner Konstitution „Etsi minime“ erinnern, wonach sie sich an einem Festtage nach der Messe sogleich vor dem Altar niederwerfen und die 3 Tugendakte erwecken sollen, während das Volk ihre Worte nachzusprechen hat. Dadurch werden sich die Gläubigen daran gewöhnen, diese fromme Übung auch an andern Tagen zu verrichten. In gewissen

Diözesen erwecken die Priester an jedem Sonntage und Festtage diese Akte beim Volke nach der Predigt. — Wer das nec. medii Notwendige nicht kennt, kann weder gültiger noch erlaubter Weise absolviert werden, ebensowenig wer die Mysterien der Trinität und Inkarnation nicht kennt, da dieselben weit probablerer Weise explicite zu glauben sind. Ein solcher kann auch nicht von einem Priester absolviert werden, der es für probabler hielte, dass die beiden Mysterien nec. medii nicht explicite zu glauben sind; denn wo es sich um die Gültigkeit eines Sakramentes handelt, hat die probable Meinung hinter der sichereren zurückzutreten. Wer eine Beichte in solcher Unkenntnis ablegt, hat sie zu wiederholen. Ertappt der Beichtvater einen Pönitenten in solcher Unkenntnis, so hat er ihn vor der Absolution, soweit es nötig ist, zu belehren. Es ist kein guter Rat, einen solchen Unwissenden zu entlassen, damit er sich von andern darüber belehren lasse, denn es ist kein anderer Erfolg hiervon zu erwarten, wie der, dass er so unwissend bleibt. Man soll ihn also über die hauptsächlichsten Mysterien belehren, zugleich darauf hinwirken, dass er die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Reue bei sich hervorrufe, ihn aber auch dazu verpflichten, dass er sich in der Folge betreffs der übrigen Mysterien, welche nec. praecepti zu wissen notwendig sind, vollkommen unterrichten lasse (Liguori). Wer ohne seine Schuld das nec. praecepti Notwendige nicht kennt, kann absolviert werden, wenn er den aufrichtigen Vorsatz kundgibt, dasselbe hinzuzulernen, sonst nicht. Wer sich in schuldbarer Unkenntnis über diese Dinge befindet, kann absolviert werden, wenn er über seine Nachlässigkeit Schmerz empfindet, sich seiner Schuld anklagt und ernstlich verspricht, sich des Hinzulernens befleissigen zu wollen. Sonst kann er nicht absolviert werden, denn er würde ja freiwillig in seiner schuldbaren Unwissenheit beharren. Einen ungebildeten Pönitenten, der sich in Todesgefahr befindet, muss der Beichtvater, wenn jener das nec. medii Notwendige nicht kennt, erst über zukünftiges Leben und ewige Vergeltung, ausserdem über Trinität, Inkarnation und Passion — (hier also erhöhte Forderungen!) — belehren. Es genügt zur Absolution, wenn der Pönitent hierauf Akte des Glaubens erweckt. Ausserdem muss der Beichtvater dafür sorgen, dass mit Hilfe der göttlichen Gnade in dem Pönitenten der Schmerz über seine Sünden mit dem Vorsatze, hinfort nicht mehr zu sündigen, wachgerufen werde,

sonst ist er nicht absolutionsfähig. Bezieht sich aber die Unwissenheit auf das nec. praecepti Notwendige, so braucht der Beichtiger mit einer Belehrung hierüber keine Zeit zu verlieren, wenn der Kranke dadurch zu sehr ermüdet würde, sondern er soll lieber den Schmerz über die Sünde in ihm wachrufen und ihn in der Erweckung der 3 Tugendakte unterstützen. Die Absolution ist nämlich auch in diesem Falle gültig, wenn der Kranke nur seine Nachlässigkeit bereut und verspricht, nach wiedererlangter Genesung das Nötige lernen zu wollen. Im Anschlusse erwähnt Müller noch folgenden Gewissensfall: Der Pfarrer Adalbert wird zu einem Juden geführt, der dem Tode nahe, aber so ungebildet ist, dass er von Gott, dem Vergelter, nichts weiss und auch nichts begreifen kann. Nichtsdestoweniger tauft ihn der Pfarrer auf seinen Wunsch und begräbt ihn bald darauf nach kirchlichem Ritus. Hat Adalbert recht gehandelt, indem er ihn ohne vorangegangene Belehrung taufte? Müller bejaht dies, denn nach allgemeiner Ansicht sind Ungebildete, welche die nec. medii notwendigen Glaubenswahrheiten nicht begreifen können, mit unmündigen Kindern und Narren zu vergleichen, also durch Impotenz entschuldigt. So hat denn auch Franz Xaver einen Japaner getauft, der infolge von Altersschwäche bereits im Sterben lag, obwohl der Mann so stupide war, dass er weder etwas von Gottes Dasein wusste noch weiterer Belehrung fähig war. Besser ist es jedoch, wenn es die Zeit erlaubt, bei einem solchen ungebildeten Menschen einen Akt des Glaubens, verbunden mit Akten der Hoffnung, der Liebe und des Sündenschmerzes hervorzurufen. — Wie freilich die Erweckung dieser Akte bei einem Menschen, der Gottes Dasein und Vergeltung absolut nicht zu begreifen vermag, möglich sein soll, darüber hat sich Müller nicht geäussert.

Der Redemptorist Jos. Aertnys geht in seiner Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi (1886) gleichfalls auf die beiden in Rede stehenden Glaubensarten ein, vgl. Bd. I, S. 106—110. Er unterscheidet jedoch den mit der Ausübung eines andern religiösen Aktes, z. B. mit dem Kreuzschlagen, verbundenen Glauben als „fides exercita“ von der implicita, unter deren Begriff jene von den vorangehenden Theologen subsummiert worden war. Der Anteil des Willens an dem Zustandekommen des Glaubensaktes wird von Aertnys weniger stark betont als von Franzelin. Der Glaube ist eine von Gott eingegossene Tugend, mit welcher wir wegen der Wahrhaftigkeit

Gottes allem, was er geoffenbart und uns durch die Kirche zu glauben vorgelegt hat, fest zustimmen. Der Glaubenshabitus ist ein Licht, das von dem, in welchem es ist, nur schwer wieder weicht. Zum Glauben ist fünferlei erforderlich: 1. die Verkündigung oder Glaubensvorlage; 2. äussere Beweggründe, welche die Glaubensvorlage glaubbar machen, wie Wunder etc., 3. die Neigung oder der fromme Willensantrieb, denn der Intellekt wird nicht infolge der Evidenz des Objektes zum Assens gezwungen, sondern infolge der kirchlichen Vorlage dazu bewogen; deshalb ist der Glaube ein freier und verdienstlicher Akt; 4. der Glaubenshabitus für die Akte, welche von einem bereits Gläubigen geschehen, oder die übernatürliche Hilfe für den ersten Akt, den ein erwachsener Ungläubiger von sich aus hervorruft und der ihn dann für den Empfang des Habitus disponiert; 5. pflegt ein gewisser assensus humanus bezüglich der zu glaubenden Wahrheiten voranzugehen, dass nämlich ein solcher Artikel von der Kirche zu glauben vorgelegt sei. Den Artikel selbst aber glauben wir fide divina. Die Glaubensgegenstände, welche man w i s s e n muss, teilt Aertnys in von Gott und in von der Kirche gebotene. Ex praecepto divino müssen alle wenigstens die bekannten 4 Stücke wissen: 1. dass Gott existiert, 2. dass er Vergelter des Guten und Rächer des Bösen ist, 3. dass er einer ist im Wesen und dreifach in den Personen, 4. dass der Sohn Gottes für das Heil der Menschen Fleisch geworden und gestorben ist. Ex praecepto ecclesiae müssen alle Gläubigen wissen: 1. alle Artikel des Apostolikums, 2. die Gebote des Dekalogs, 3. die Gebote der Kirche, 4. die 3 Sakramente, welche alle zu empfangen verpflichtet sind, die andern im gegebenen Falle, 5. das Vaterunser. Es scheint aber, dass alle ausserdem das Kreuzeszeichen, das Merkmal des Christen, und den englischen Gruss kennen müssen, letzteren, weil Maria die Mittlerin der Gnade ist. Und zwar sollen alle Gläubigen dies alles wenigstens der Substanz nach wissen, „i. e. secundum generalem et simplicem significationem", denn es wird ihnen keine klarere Erkenntnis dieser Dinge vorgeschrieben als die, die der Vorlage entspricht. Dagegen müssen Seelsorger, Beichtväter, Prediger und sonstige Lehrer ein ihrem Amte entsprechendes Wissen besitzen. Für die Gläubigen genügt es demnach z. B., wenn sie von der Trinität wissen, dass drei göttliche Personen sind, Vater, Sohn und heiliger Geist, und dass diese nur einen Gott ausmachen; wenn sie von Christus wissen, dass er der Sohn

Gottes ist, wahrer Gott und Mensch, der für uns gelitten hat, gestorben, begraben und auferstanden ist und wiederum in die Welt kommen wird, um den Sündern ewige Strafe, den Gerechten ewige Belohnung zu dekretieren. Vom Herrngebet mögen sie wissen, dass man für alle Nöte Leibes und der Seele zu Gott beten müsse. Bei den Sakramenten genügt es, die notwendige Disposition für ihren Empfang und die von ihnen gewirkte Frucht zu kennen. Übrigens reicht es aus, die Artikel des Symbols und die Gebote so zu wissen, dass man auf Befragen richtig antworten kann. Da es sich hier aber um etwas sehr Wichtiges und zur Seligkeit Notwendiges handelt, so gilt die Verpflichtung, diese Glaubensgegenstände zu wissen, sub mortali, wenn nicht Unwissenheit oder Impotenz entschuldigt. Nur für das Kreuzeszeichen und den englischen Gruss besteht die Verpflichtung sub veniali. Eine Verpflichtung, die Artikel des Symbols, die Gebote und das Vaterunser der Reihe nach auswendig zu wissen, besteht nach allgemeiner Ansicht gleichfalls nur sub levi. Es ist kein Grund für eine Verpflichtung sub gravi zu erkennen, sofern man nur den auf der Hand liegenden Sinn dieser Artikel, Gebote und Bitten und die Verpflichtung, sie zu glauben, erfasst. Die Verpflichtung sub levi soll aber vor allem auf die Ungebildeten drücken, denn diese würden sonst kaum eine hinreichende Kenntnis jener Stücke besitzen. Die Seelsorger haben also die Aufgabe, ihre Untergebenen dazu anzutreiben, die christliche Lehre zu lernen. Es genügt auch nicht, sie einmal auswendig gelernt zu haben, sondern die Erinnerung daran ist öfter zu erneuen. Völlig überraschend schliesst nun Aertnys hieran die Frage, ob man gewisse Glaubenswahrheiten nec. medii kennen lernen müsse. Hatte er doch soeben die Verpflichtung, die 4 göttlichen und die 5 kirchlichen Vorschriften zu wissen, damit begründet, dass es sich um eine zur Seligkeit notwendige Sache handele. Die neue Fragestellung beweist, dass Aertnys seine Ausführungen unbesehen aus verschiedenen Vorlagen zusammengeschrieben hat. Völlig unbekümmert um seine bisherigen Auseinandersetzungen, in denen er sich an den mir unzugänglichen Jesuiten Filliucius († 1622) angeschlossen hatte, führt er nun mit Liguori aus, dass nach allgemeiner Ansicht die Erkenntnis des Schöpfers und Vergelters das zum Heile notwendige Mittel sei, ohne welches kein Erwachsener selig werden könne, dass ferner die Doktoren zwar darin übereinstimmen, dass die Erkenntnis des Erlösers und der

Trinität vor Christi Ankunft oder vor der genügenden Verkündigung des Evangeliums nicht notwendig gewesen sei, dass aber darüber Streit bestehe, ob eine solche Erkenntnis nach der Verkündigung des Evangeliums notwendig sei oder nicht. Die erstere Ansicht bezeichnet auch er als die allgemeinere und probablere. Eine besondere Stütze hat sie in dem Entscheid der Inquisitions-Kongregation vom 10. Mai 1703. Aber er bezeichnet auch die zweite Meinung als genügend probabel, da für die Notwendigkeit, jene beiden Mysterien zu glauben, kein überzeugender Grund angeführt werden könne. Vielen in unüberwindlicher Unwissenheit Befindlichen, denen Christus niemals gepredigt wurde, die aber nach dem Vernunftlichte sittlich leben, würde sonst das Heil von vornherein abgeschnitten sein. Die für eine solche Heilsnotwendigkeit geltend gemachten Zeugnisse der Schrift, der Väter und des Tridentinums können, wie schon Soto, Lugo, Suarez, Viva u. a. wollten, von der necessitas praecepti verstanden werden. Wie dem aber auch sei, gewiss ist, dass allen die zum Heile hinreichenden Mittel gegeben werden. Mit dem Aquinaten erwartet auch Aertnys, dass Gott ohne Zweifel für die Ungläubigen, welche mit Gottes Hilfe das Naturgesetz beobachten, ein Mittel vorsehen wird, durch welches sie gerechtfertigt und selig werden können. Unter Christen freilich scheint eine unüberwindliche Unkenntnis der Artikel, welche nec. medii zu wissen sind, kaum anzunehmen zu sein, denn Pfarrer, Religiosen, Prediger bieten hier äusserst zahlreiche Hilfsmittel, um diese Unwissenheit zu vertreiben. Ist aber jemand so stumpfsinnig, dass er die erwähnten Artikel ihrer Substanz nach nicht zu fassen vermag, so ist er wegen Impotenz entschuldigt; er gleicht den unmündigen Kindern und den Narren, daher genügt es, wenn er jene Artikel implicite glaubt.[1] Das kann also auch hier bei Aertnys nichts anderes heissen, wie: für einen solchen genügt es, zu glauben, was die Kirche glaubt. Dagegen kann ein Erwachsener, welcher „ea, quae c e r t o sunt de necessitate medii' (d. h. also Gottes Dasein und Vergeltung), nicht kennt, niemals Taufe und Absolution, auch nicht „in articulo mortis", empfangen; denn einmal ist er wegen des Defekts eines absolut notwendigen Mittels zur Justifikation un-

1) Im Texte steht zwar: „unde satis est, quod illos e x p l i c i t e credat". Das ist selbstverständlich ein Druckfehler.

fähig, andererseits kann er unmöglich die materia proxima des Busssakraments, den Glauben, darbieten. Ein beständig Sinnloser (amens) kann jedoch getauft werden, weil er einem unmündigen Kinde gleicht. Ein Erwachsener, der die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation nicht kennt, kann ebensowenig getauft, wie absolviert werden, denn sonst würde die Taufe der Gefahr der Informität, die Absolution der Gefahr der Nichtigkeit ausgesetzt. Der Priester soll daher einen solchen entweder zuvor belehren oder entlassen, bis er hinreichend belehrt ist. Hier stellt sich Aertnys also auf den Boden der strengeren Ansicht, wonach auch der Glaube an Trinität und Inkarnation heilsnotwendig ist, während er sich vorhin nur unbestimmt ausgesprochen hatte (quidquid sit). Er zitiert die 64. der von Innocenz XI. verurteilten Thesen und erklärt den Priester für verpflichtet, den Unwissenden über Mysterien zu unterrichten, deren Kenntnis so notwendig und obligatorisch sei. Der Priester habe zudem nach dem Urteile desselben Papstes in der Praxis der für die Gültigkeit eines Sakramentes sichereren Meinung zu folgen. Nur im Falle äusserster Todesgefahr, wenn der Sterbende schon so schwach ist, dass er nicht mehr belehrt werden kann, kann ein Ungläubiger, der die Taufe gefordert hat, getauft, und ein Gläubiger, der die Absolution begehrt hat, absolviert werden, wenn auch nur bedingungsweise. Hier wird nun wieder die laxere Meinung in Geltung gesetzt. Da es nämlich doch probabel ist, dass die Kenntnis dieser Mysterien nicht nec. medii erforderlich sei, so ist es auch nicht gewiss, dass ein Mensch indisponiert ist, wenn ihm dieses Wissen fehlt. Ferner muss der Priester der Meinung folgen, welche für das ewige Heil des Sterbenden — also hier nicht für die Gültigkeit des Sakramentes — die sicherere ist (so auch schon Cardenas und Viva). Aertnys bemerkt hierzu, dass nach Liguoris Meinung Beichten, welche in Unkenntnis der ebengenannten Mysterien bona fide abgelegt wurden, zu wiederholen sind. — Während es nun vorhin ausdrücklich freigestellt worden war, einen Erwachsenen, welcher von Trinität und Inkarnation nichts weiss, entweder zu belehren oder zu entlassen, bis die Belehrung erfolgt ist, erklärt Aertnys es jetzt in wörtlicher Übereinstimmung mit Müller unter Angabe der gleichen Gründe, vgl. S. 381, für unvorteilhaft, dass der Beichtiger einen unwissenden Pönitenten entlasse. Er soll ihn vielmehr in Kürze vornehmlich über folgende drei Punkte belehren: 1. über die Trinität, 2. über

die Inkarnation, und zwar in dem Umfange, der vorhin als die Substanz beider Artikel bezeichnet worden war, 3. über die Gegenwart, die Anbetung und das Geniessen Christi im Sakrament. (Die Kenntnis der Sakramente gehörte vorhin zu dem nur nec. praecepti Notwendigen. Punkt 3 ist somit zu Unrecht unter das nec. medii Erforderliche aufgenommen.) Ein Pönitent, der das nec. medii Notwendige nicht weiss, kann nämlich alsdann, wie auch Müller angibt, auch wenn er selbst an seiner Unkenntnis schuld ist, absolviert werden, falls er darüber Schmerz empfindet und den festen Vorsatz hat, das nur nec. praecepti Erforderliche nachzulernen. Erfüllt er trotz Anmahnung sein Versprechen nicht, so kann er nicht wieder absolviert werden. Bei schuldloser Ignoranz kann die Absolution auf das gleiche Versprechen hin um so eher erfolgen. Daraus ergibt sich: Der Beichtvater hat den Pönitenten über die christliche Lehre zu befragen, so oft er probablerweise vermutet, dass derselbe das zu wissen Notwendige nicht weiss. Ist er doch verpflichtet, über die Sünden Fragen zu stellen, von denen es wahrscheinlich ist, dass sie der Beichtende seinem Stande nach begangen hat. In der Praxis ist mithin folgendermassen zu verfahren: Personen, welche in ihrer Jugend gut und christlich erzogen worden sind, sind in der Regel nicht zu fragen. Haben sie sich aber, trotzdem sie in der christlichen Lehre unterrichtet worden sind, späterhin von Predigt und Unterricht fern gehalten, so scheint es, dass sie bestimmt gefragt werden müssen. Und das gilt in unserer Zeit auch für Leute von angesehenerem Stande und guter weltlicher Bildung, denn nicht selten finden sich solche darunter, welche in der Religion sehr ungebildet sind. Handelt es sich aber um solche Pönitenten, denen es zu grosser Beschämung und zum Anstosse gereichen würde, über diese Dinge befragt zu werden, so soll der Beichtvater ihnen die notwendigen Artikel einfach und klar vorlegen und dann den Glaubensakt bei ihnen hervorrufen. — Alles, was zu wissen notwendig ist, ist es nur darum, um explicite geglaubt zu werden. Die Verpflichtung zur Erweckung des Glaubensaktes trifft alle, nachdem ihnen die Mysterien und die Glaubensverpflichtung genügend vorgelegt worden sind; denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, und der Glaube ist nach Trid. sess. 6, cp. 8, der Anfang des menschlichen Heiles, das Fundament und die Wurzel jeglicher Justifikation. Alles übrige braucht man nur implicite zu glauben. Die Proposition aber ist für einen

Ungläubigen oder Ketzer ausreichend, wenn ihm die Mysterien evident glaubbar erscheinen, vgl. die 21. der von Innocenz XI. verdammten Thesen: „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus deus." Wenn also die Mysterien des Glaubens jemandem lediglich glaubbarer oder probabler erscheinen, so besteht die Verpflichtung zur Erweckung eines supernaturalen Glaubensaktes noch nicht, wohl aber die Verpflichtung, diese Unsicherheit zu überwinden, indem man gelehrte Männer um Rat fragt und Gott um Erleuchtung bittet. Wer das unterlässt, sündigt gegen das Glaubensgebot; dies ergibt sich aus der Verurteilung der 4. These durch Innocenz XI.: „Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili." Ebenso verpflichtet das Glaubensgebot zu häufiger Erweckung der Glaubensakte. Und zwar verpflichtet es per se: 1. gläubige Kinder, sobald sie genügend im Glauben unterrichtet sind, 2. erwachsene Ungläubige nach genügender Vorlegung der Glaubenswahrheit, 3. in Todesgefahr, 4. bei gefährlicher Glaubensversuchung, 5. öfter im Verlaufe des Lebens. Wie oft, ist schwer zu bestimmen. Aertnys konstatiert, dass die Meinungen geteilt sind. Die Gläubigen scheinen aber verpflichtet, den Akt nicht allzu lange aufzuschieben. Viele (auch Liguori) halten es für genügend probabel, dass man sub gravi verpflichtet sei, ihn wenigstens einmal im Jahre zu erwecken. Per accidens verpflichtet das Glaubensgebot: 1. wenn andere Tugenden, wie z. B. die Geduld, die Gerechtigkeit, die Keuschheit, durch eine schwere Versuchung bedrängt sind, welche ohne Glaubensakt schwer überwunden werden kann, 2. wenn ein Gebot des christlichen Lebens zu erfüllen ist, welches den Glauben erfordert, z. B. beim Gebete und Sakramentsempfange. Trotz dieser Forderungen erklärt auch Aertnys am Schlusse, geradeso wie Liguori, dass es nicht nötig sei, Glaubensakte formaliter und aus dem Beweggrunde des Glaubens heraus hervorzurufen. Es genügt, wenn man sie bei Ausübung und gemäss der Vorschrift anderer Tugenden hervorruft; denn das Glaubensgebot ist erfüllt, wenn sie nur überhaupt hervorgerufen werden. Hieraus folgt, dass alle Gläubigen, welche christlich leben, genug und übergenug diesem Gebote nachkommen, denn häufig schlagen sie das Kreuz, rezitieren sie Herrngebet und

Apostolikum, beten sie die Eucharistie an, hören sie die Messe usw. In diesem allen sind Glaubensakte eingeschlossen.

Der Jesuit August Lehmkuhl, dessen „Theologia moralis" (4. Aufl. 1887; vgl. Bd. I, S. 172—183) nach Hoensbroech, das Papsttum II, S. 51, in fast allen geistlichen Bildungsanstalten Deutschlands, Frankreichs, Italiens, Englands usw. benützt wird, schildert zunächst das Entstehen des Glaubens im Menschen folgendermassen: Der Mensch hört durch Unterricht, Erzählung, Predigt, dass Gott uns mehrere Wahrheiten geoffenbart habe. Dass diese Offenbarung tatsächlich erfolgt und wahrhaft göttlich sei, schliesst man aus bestimmten, zweifellosen Argumenten, welche jeder wenigstens nach seiner Fassungskraft so einsieht, dass jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen wird. Wunder, Weissagungen, Ausbreitung der Religion, Bestand der Kirche, das sind Argumente und Dokumente, welche selbst unmündige Kinder, wenn sie durch die Autorität der Eltern und Lehrer über die historische Wahrheit belehrt werden, nach dem Masse der Fassungskraft genügend durchschauen, und welche den Menschen, je gebildeter sie werden, mit um so grösserer Kraft und Wirksamkeit die Göttlichkeit der Offenbarung unwiderleglich beweisen. Hat man nun die Tatsache der Offenbarung eingesehen und zugleich den Gedanken von Gott, als dem im höchsten Masse wahrhaftigen und zu verehrenden, gefasst, so entsteht zunächst ein Urteil über die Glaubbarkeit der christlichen Offenbarung und über die Verpflichtung, sie zu glauben (über ihre Kredibilität und Kredendität). Mit Unterstützung der göttlichen Gnade wird dieses Urteil zu einem übernatürlichen. Unter dem weiteren Einflusse derselben und unter der Mitwirkung des Menschen kommt es sodann zu einem frommen Willensantriebe, durch welchen der Mensch sich frei dazu bestimmt, die von Gott geoffenbarten Wahrheiten fest zu erfassen, und durch welchen er sich selbst die Zustimmung des Intellekts gebietet. Dass wenigstens zu diesem frommen Willensantriebe die Gnade Gottes erforderlich ist, ist Glaubenssatz. Der theologische Grund, welcher dies vollkommen beweist, ist der, dass das Verdienst des Glaubensaktes notwendigerweise aus dieser freien Unterwerfung des Willens herzuleiten ist; zu jedem übernatürlichen Verdienste ist aber die Gnade erforderlich. Indem nun so ein Willensbefehl besteht und die Gnade fortdauert, muss drittens der Glaubensakt folgen. Aber dieser Akt ist und bleibt ein freier (freilich, wie Lehmkuhl

hinzusetzt, nicht als Erkenntnisakt, denn kein solcher ist ein freier, sondern in abgeleiteter Weise), denn es steht in der Macht des Menschen, jenen Willensbefehl zurückzuhalten. So kommt also der Glaubensakt formaliter im Intellekt zustande, aber er hängt vom freien Willen ab. Und da der befehlende Akt und der befohlene von derselben Art sein müssen, so ist auch zu dem vom Intellekte hervorzurufenden Glaubensakte selbst die übernatürliche Beihilfe Gottes, d. h. die Gnade erforderlich. Diesen Ausführungen Lehmkuhls ist entgegenzuhalten, was Ritschl, f. i., S. 67 f., treffend bemerkt: „Der Wille, welcher den Verstand nötigt, unverständlichen Wahrheiten wegen der Autorität der Offenbarung zuzustimmen, ist willkürlicher Wille; der Erfolg seiner Wirkung auf den Verstand ist überhaupt Schein; und die darauf gerichtete Vorschrift leitet zur Hypokrisie, d. h. Schauspielerei an. Denn wer sich zwingt, mit dem Verstande unverständlichen Sätzen zuzustimmen, tut nur so, als ob er im Sinne des Mittelalters mit dem Verstande etwas glaubt.“ — Lehmkuhl macht nun nochmals darauf aufmerksam, dass, um zum Glauben zu kommen, sich das Denken und Urteil des Menschen formell und explicite auf die Wahrhaftigkeit Gottes und die Tatsache der Offenbarung richten müsse. Wer sich aber daran gewöhnt hat, geoffenbarten Wahrheiten wegen der Autorität Gottes anzuhangen, übt einen wahren Glaubensakt aus, auch wenn er formaliter an Gottes Autorität nicht denkt; es genügt, wenn dieselbe wirklich den Grund seiner Zustimmung bildet. Einen derartigen Glaubensakt einen impliciten zu nennen, lehnt Lehmkuhl ab, denn es könne unmöglich ein Glaubensakt implicite in einem anderen Akte enthalten sein; dagegen könne sehr wohl in einem Glaubensakte, der sich auf ein Objekt explicite bezieht, implicite auch ein anderes Objekt inbegriffen sein. Nun muss aber Lehmkuhl auch zugeben, dass unter den Theologen keine Einstimmigkeit darüber herrscht, wie das Formalobjekt, die höchste Autorität des redenden Gottes, in den Glaubensakt selbst eintritt und ihn innerlich affiziert. Lehmkuhl will es zwar als zweifellos annehmen, dass das Formalobjekt nicht im voraus erkenntnismässig und durch eine Zustimmung niederen Grades festgestellt wird, sondern dass es auf irgend eine Weise von Gott zu höchster Gewissheit erhoben wird, um innerlich den Glaubensakt herausbilden zu können. Damit ist aber der Vorgang selbst nicht deutlicher gemacht.

Lehmkuhl bemerkt ferner, dass das Formalobjekt des Glaubens unter Umständen auch als ein Materialobjekt desselben aufzufassen sei. Unter den von Gott geoffenbarten Wahrheiten sei nämlich sicher auch die enthalten, dass Gott zu uns geredet hat, und dass er der absolut Wahrhaftige ist. Aber Lehmkuhl unterlässt es wohlweislich, auszuführen, wie dann der Glaube an dieses Materialobjekt zustande kommen würde. Der Mensch würde nämlich in diesem Falle durch die ihm mit höchster Gewissheit bereits feststehende Autorität Gottes dazu bewogen werden, zu glauben, dass Gott die höchste Autorität ist. Das ist aber ein Nonsens. Und das hätte Lehmkuhl zu einer Revision seines Glaubensbegriffes veranlassen müssen. Indem Lehmkuhl weiterhin die absolute Notwendigkeit des Glaubens nicht nur für den Beginn des christlichen Lebens, nach Trid. sess. 6, c. 8, sondern auch für dessen Fortgang darlegt, beschäftigt ihn die Frage, ob denn bei dieser Notwendigkeit noch eine Möglichkeit, die ewige Seligkeit zu erlangen, für diejenigen bestehe, welche noch nicht zur wahren Kirche gehören. Er drückt sich hierüber sehr vorsichtig aus. Der Theologe habe diese Frage nur hinsichtlich derer zu erörtern, welche ohne ihre Schuld noch nicht zur Kenntnis von der wahren Kirche gelangt sind. Sind solche bona fide Anhänger einer häretischen Sekte, so können sie die durchaus notwendigen Wahrheiten mit einem Akte wahren Glaubens glauben und durch diesen Akt zu anderen notwendigen Akten geführt werden. Ebenso können Nichtchristen, welche die Kenntnis von Gott und seiner Vorsehung aus einer Offenbarung geschöpft haben, glauben. Sind aber nicht einmal von einer solchen Offenbarung erkennbare Reste vorhanden, so bleibt nur übrig, dass, wenn ein Mensch tut, was er vermag, Gott ihm einen Glaubensboten sendet oder ihn besonders erleuchtet, damit er es zu einem Glaubensakte bringen und dann auch andere notwendige Akte erwecken kann. — Wenigstens implicite muss der Glaube alles umfassen, was Gott den Menschen geoffenbart hat. Wer eine einzige von Gott proponierte Wahrheit anzuerkennen sich weigert, beleidigt die Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes und beweist, dass er keinen wahren Glauben hat. Dagegen kann man nicht sagen, dass von dem einzelnen alle Wahrheiten explicite gewusst werden müssen, denn ihrer sind so viele in dem Depositum der Offenbarung enthalten, dass viele auch den gelehrtesten Männern dunkel bleiben. Und wie Gott auf dem Gebiete der

Naturordnung sich von überströmender Freigebigkeit zeigt, so auch auf dem der Offenbarung. Auch hier spendet er nicht nur das Notwendige oder Nützliche, sondern in reichster Menge. Implicite jedoch nimmt jeder, der die Kirche als Lehrerin der Wahrheit anzuerkennen und ihren Lehrbestimmungen sich zu unterwerfen bereit ist, alle Wahrheiten an. Um aber Gott einen vollständigen Gehorsam des Intellekts zu leisten und das von ihm bei seiner Offenbarung unseren Handlungen gesteckte Ziel zu erreichen, muss man gewisse Wahrheiten explicite wissen und glauben. Lehmkuhl schliesst hieran die bekannte Unterscheidung zwischen „necessitas medii" und „praecepti", betont aber, wie schon Antoine, dass auch die erstere eine nec. praecepti sei, denn es sei uns auch geboten, die zum Heile notwendigen Mittel anzuwenden. Sicher ist der explicite Glaube an Gott, den Einen und den Vergelter, zum Heile notwendig, und zwar für die, welche durch ihre Handlungen zum Erwerbe der Justifikation beitragen müssen. Die vor Erlangung des Vernunftgebrauchs Getauften verlieren ganz gewiss die heiligende Gnade nicht, wenn sie sich nicht eine persönliche Todsündenschuld zuziehen. Und wiewohl eine willentliche Vernachlässigung der Erlernung der notwendigen Wahrheiten eine solche schwere Schuld begründet, so kann doch nicht geleugnet werden, dass die Verpflichtung, sich eine Kenntnis von den geoffenbarten Gegenständen zu erwerben, doch nicht in der Weise an irgend einen Zeitpunkt gebunden ist, dass es nicht möglich wäre, dass jemand, der kurz nach Erlangung des Vernunftgebrauchs stirbt, ohne explicite Kenntnis von Gott und seiner Vorsehung, aber auch ohne schwere Schuld abscheidet und darauf die ewige Seligkeit erlangt. Die laxe Auffassung Innocenz' IV. erscheint also bis auf die Gegenwart als prinzipiell berechtigt. Dementsprechend erklärt es Lehmkuhl im Gegensatze zu den Liguorianern nochmals für durchaus probabel, dass nur der explicite Glaube an die beiden genannten Wahrheiten notwendig sei. Jedoch erklärt er es nicht für sicher, ob nicht noch ausserdem der explicite Glaube an das Mysterium der Trinität und das der Inkarnation und Erlösung erforderlich sei. Vor Christi Geburt war das bestimmt nicht der Fall, sondern es genügte eine gewisse konfuse Kenntnis von der Erlösung. Es scheint auch kein Grund zu der Behauptung vorhanden zu sein, dass nach Christus jene absolute necessitas medii eine andere, umfangreichere geworden sei. Der Umstand jedoch,

dass mehrere bedeutende Schriftsteller das Gegenteil behaupten, ist für Lehmkuhl ausschlaggebend, für die Praxis durchweg das Verfahren vorzuschreiben, dass man niemanden taufe oder absolviere, noch viel weniger sterben lasse, wenn er nicht ausdrücklich über Trinität und Inkarnation nach Massgabe seiner Fassungskraft belehrt worden ist und diese Mysterien wenigstens habitualiter innehat. In dieser letzteren Bemerkung erkennt man unschwer die Absicht, auch hier wieder der fides implicita einen Platz frei zu lassen. Handelt es sich aber um einen Sterbenden, bei welchem keine weitere Belehrung möglich erscheint, so ist ihm ohne Bedenken das Sakrament bedingungsweise zu erteilen, auch wenn er etwa von beiden Mysterien nichts wissen sollte. Bezüglich der Trinität genügt es übrigens, in simpler Weise beides festzuhalten: 1. dass die drei, Vater, Sohn und Geist, von denen ein jeder Gott ist, voneinander zu unterscheiden sind, und 2. dass sie nichtsdestoweniger nicht drei Götter, sondern ein und derselbe Gott sind. Aber die Art und Weise zu wissen, auf welche sich eine Person von der anderen unterscheidet, ist nicht so notwendig, da es die Fassungskraft der meisten übersteigt. Was die Inkarnation betrifft, so bildet nicht allein dieses Mysterium, sondern auch, und zwar vornehmlich, das von dem Fleisch gewordenen Gottessohne übernommene Werk der Erlösung das Objekt des expliciten Glaubens, nämlich dass der Mensch gewordene Sohn Gottes uns durch seinen Tod von den Sünden erlöst hat, und dass er, wieder lebendig geworden, im Himmel herrscht und alle Menschen richten wird. Es genügt indessen, wenn beide Mysterien in der Weise absolut geglaubt werden, dass ein ungebildeter Mensch, nachdem er den Sinn dieser Wahrheiten erkannt hat, sie mit göttlichem Glauben annimmt, auch wenn er auf Befragen keine weitere Rechenschaft darüber zu geben vermag. — Die necessitas praecepti umfasst alle hauptsächlichen Wahrheiten der christlichen Religion, die zur Führung eines christlichen Lebens erforderlich sind. Falls nicht Impotenz entschuldigt, muss ein Christ wissen und glauben: 1. den Inhalt des Apostolikums, und zwar sub gravi. Das Symbol auswendig zu wissen, ist keine schwere Verpflichtung. — 2. das Vaterunser, und zwar gleichfalls den Inhalt sub gravi, den Wortlaut sub levi. Die schwere Verpflichtung besteht, wie auch schon Suarez und Liguori bemerkten, darin, zu wissen, dass man Gott mit festem Vertrauen in wenigen

Worten um alle zum Heile dienlichen, übernatürlichen oder natürlichen Güter bitten muss. — 3. den Dekalog, mit der gleichen Modifikation bezüglich des Wortlauts. Die Verpflichtung, die einzelnen Gebote der Reihe nach aus dem Gedächtnisse herzusagen, ist sogar noch eine geringere, als beim Symbolum. — 4. die drei notwendigen Sakramente; die andern wenigstens zu seiner Zeit. Das Apostolikum betreffend gibt auch Lehmkuhl eine Übersicht, was bei jedem einzelnen Artikel von den Gläubigen gewusst werden muss (vgl. S. 332 f. bei Gury). Beim ersten Artikel wird die schon vorhin erwähnte Definition über die Trinität wiederholt. Ferner ist die Weltschöpfung und die Allmacht Gottes explicite zu glauben. 2. Art.: „Et in Jesum — nostrum". Es ist explicite zu glauben, dass Jesus Christus Mensch und Gott, d. h. der dem Vater gleiche Sohn Gottes ist; ferner dass er ein Herr ist (Symb. Constantinop.) und nicht zwei (im Nestorianischen Sinne). Um die Sache aber nicht allzu schwierig zu machen, fügt Lehmkuhl bei, dass man diesen Glauben genügend dadurch prästiere, dass man den Nestorianischen Irrtum nicht teilt. 3. Art.: „Qui conceptus — virgine". Die wunderbare Empfängnis ist sicher explicite zu glauben; ob aber sub mortali, wird von Lehmkuhl bezweifelt. Dasselbe gilt von der beständigen Jungfrauschaft Marias. 4. Art.: „Passus — sepultus". Tod und Todesart des Heilands muss sub gravi gewusst werden. Weiss ein Ungebildeter nichts von dem Nebenumstande: „unter Pontius Pilatus", so soll man ihm keinen Skrupel über eine damit begangene Sünde einjagen. 5. Art.: „Descendit — mortuis". Das „abgestiegen" ist ebenso wie das „begraben" ein Nebenumstand, dessen ausdrückliche Kenntnis nicht sub gravi erfordert wird. Die Auferstehung ist dagegen explicite sub gravi zu glauben, der Zeitumstand „am dritten Tage" „non ita sub gravi". 6. Art.: „Ascendit — omnipotentis". Für die Ungebildeten genügt es, wenn sie glauben, dass Christus in der ihm als Gottmenschen gebührenden Herrlichkeit im Himmel regiert. 7. Art.: „Inde — mortuos". Man muss sub gravi wissen, dass das Weltgericht von Christus ausgeübt wird. Was aber das bedeutet: „die Lebendigen und die Toten", lässt sich schwieriger ausdrücklich wissen. 8. Art.: „Credo — sanctum", vgl. das zu Art. 1 Gesagte. 9. Art.: „Sanctam — communionem". Sub gravi muss man wissen, dass es notwendig ist, in der Einheit mit der Kirche zu bleiben. Bezüglich der „Gemeinschaft der Heiligen" kann keine schwere

Verpflichtung nachgewiesen werden, explicite mehr zu wissen, als schon an und für sich im allgemeinen in dem Begriffe von der Kirche als der Vereinigung der Gläubigen zu einem gewissen Körper enthalten ist. Sub veniali ist man verpflichtet zu wissen, dass wir durch die Vermittelung der Heiligen unterstützt werden und durch unsere Fürbitten den Seelen im Fegfeuer helfen können. Art. 10: „Remissionem peccatorum". Es besteht die schwere Verpflichtung, zu wissen, wie wir innerhalb der Kirche, indem wir das Tauf- und Busssakrament entweder tatsächlich oder in voto empfangen, Sündenvergebung erlangen können. Art. 11: „Carnis resurrectionem". Man muss sub gravi explicite glauben, dass die Toten auferstehen werden. 12. Art.: „Et vitam aeternam". Die endlose Vergeltung, als Lohn für die Guten, als Strafe für die Bösen, ist sub gravi explicite zu glauben. — Fast auf dieselbe Weise muss man auch die einzelnen Gebote des Dekalogs glauben. Allein hier reicht es aus, wenn man auf Befragen antworten kann, dass dieses geboten und jenes verboten wird. Dies bezieht sich aber nur auf das, was im Dekalog formaliter ausgesprochen ist oder durch eine leichte und nächstliegende Schlussfolgerung daraus eruiert werden kann, aber nicht auf ein wenig ferner liegende Folgerungen. Hinzugefügt muss werden, dass man die allgemeinen Kirchengebote wissen muss. Bezüglich des Herrngebets erkennen die Schriftsteller eine gewisse Verpflichtung, es im Gedächtnis zu behalten, allgemein an; sie berufen sich dafür auf die kirchliche Praxis im Katechumenenunterricht. Man kann hinzufügen, dass von jedem Gläubigen sub gravi zu fordern ist, dass er die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Zerknirschung hervorzurufen wisse. Eine bestimmte Formel hierfür zu kennen, ist zwar sehr gut, aber eine strikte Verpflichtung hierzu besteht nicht (vgl. die Konstitution Benedikts XIV.). Auch geziemt es sich durchaus, dem Herrngebet den englischen Gruss anzufügen; allein es steht nicht sicher fest, dass es eine lässliche Sünde ist, wenn man ihn nicht auswendig kann. Dies ist nur dann der Fall, wenn eine sträfliche Nachlässigkeit zugrunde liegt. Im Widerspruche zu der vorhin gegebenen Klassifizierung redet dann Lehmkuhl auch hinsichtlich des Beichtsakramentes nicht bloss von einer nec. praecepti, sondern auch von einer nec. medii, welche, ebenso wie auch die Wirkung des Sakramentes auf die Wiedererlangung der Gnade, von jedem erkannt werden müsse. Ja, da die Gefahr, in Sünde zu verfallen,

für jeden besteht, so müsse diese Erkenntnis schon vor einem Sündenfalle vorhanden sein. Was endlich das Sakrament der Eucharistie anlangt, so muss man von der realen Präsenz des ganzen Christus und von dem in dem Vollzuge des Sakraments enthaltenen Opfer ein Wissen haben. „Accuratior modus tum sacramenti tum sacrificii hominibus rudibus non est ita scitu necessarius", vgl. Bannez und Suarez. — Bezüglich der Verpflichtung zur Hervorrufung der Glaubensakte stellt Lehmkuhl gegenüber dem auch von uns beobachteten Schwanken der bisher erwähnten Schriftsteller eine sorgfältigere Rubrizierung auf, in welchen Fällen eine solche Verpflichtung per se oder per accidens bestehe. Wenn die Verpflichtung für alle gemeinsam besteht ohne Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse einzelner, wie sie sich aus Zeitumständen ergeben, so heisst sie eine Verpflichtung an und für sich. Bezieht sich die Verpflichtung auf die besondere Lage einzelner, so heisst sie eine zufällige Verpflichtung. Beide Arten von Verpflichtungen werden wiederum unterschieden in solche, welche wegen des Glaubens selbst, und in solche, welche wegen einer anderen Verpflichtung bestehen, für deren Erfüllung der Glaubensakt das Mittel oder die notwendige Bedingung ist. I. Die Verpflichtung zum Glaubensakte besteht an und für sich a) wegen des Glaubens selbst: 1. etliche Male im Leben, vgl. die 16. und 17. der von Innocenz XI. verurteilten Thesen. Der Glaube ist seiner Natur nach Gehorsam des Intellekts. Wenn Gott redet, ist ihm dieser Gehorsam positiv zu leisten. Wer könnte also leugnen, dass der Mensch wenigstens einige Male dem göttlichen Lehrer zuhören, von ihm lernen und ihm zustimmen muss? — 2. besonders aber, wenn der Mensch zum ersten Male eine gewisse Kenntnis der göttlichen Offenbarung empfängt. Wer dem Könige, der sich öffentlich seinen Untertanen zeigt, nicht positiv seine Verehrung bezeugt, der verachtet ihn. Der Glaubensakt ist also zu erwecken: α) wenn einem Ungläubigen die göttliche Offenbarung vorgelegt und bekannt wird; β) wenn ein Christ zum vollkommenen Gebrauche seiner Vernunft gelangt ist. Man erinnere sich jedoch, dass Lehmkuhl gerade für diesen Fall erklärt hatte, dass die Verpflichtung, sich die Kenntnis von Gottes Dasein und Vergeltung zu verschaffen, nicht in der Weise an irgend einen Zeitpunkt gebunden sei, dass nicht einer, der bald nach Erlangung des Vernunftgebrauches stirbt, auch ohne den expliciten Glauben an diese beiden Sätze selig werden könnte; γ) wenn einem Christen eine

neue Glaubensdefinition vorgelegt wird. Denn eine solche hören und ihr nicht positiv zustimmen, das hiesse, unvernünftigerweise sich selbst Gewalt antun oder sich der Gefahr aussetzen, Gott und der Kirche den Gehorsam zu verweigern und damit Gott zu beleidigen. — 3. besteht die Glaubensverpflichtung an und für sich wegen des Glaubens selbst in der Zeit der Todesgefahr. Hat man jedoch sonst oft im Leben dieser Verpflichtung Genüge geleistet, so steht eine spezielle Verpflichtung für diesen Fall nicht so ganz fest, wenn nicht etwa die Gefahr einer teuflischen Versuchung hinzutritt oder — was bestimmt der Fall sein wird — eine Verpflichtung zu anderen übernatürlichen Akten vorliegt, die ohne Glauben nicht erfüllt werden kann. Hier hat also Lehmkuhl seine Rubrizierung selbst durchbrochen. Denn besteht die Verpflichtung zum Glaubensakte in der Todesgefahr nicht sicher, wenn man sonst im Leben zahlreiche Glaubensakte erweckt hat, oder nur dann, wenn eine teuflische Versuchung eintritt, so bezieht sie sich auf besondere Verhältnisse des einzelnen und ist also dann eine Verpflichtung per accidens. Besteht aber die Verpflichtung zum Glaubensakte in Todesgefahr nur darum, weil die Verpflichtung zu anderen übernatürlichen Akten vorhanden ist, welche ohne Glauben nicht erfüllt werden kann, so handelt es sich um eine „obligatio ut medium propter alia". b) Eine solche konstatiert Lehmkuhl, 1. so oft die Verpflichtung zu irgend einem übernatürlichen Akte dringlich wird. Denn der Mensch kann diesen nicht leisten, wenn er nicht das übernatürliche Motiv hierzu mit einem Glaubensakte im Geiste erfasst. 2. Besonders darum aber darf man die Glaubensübung nicht lange aufschieben, weil es moralisch unmöglich ist, alle Sünden zu vermeiden und alle schweren Versuchungen zu überwinden, wenn man sich nicht durch Erwägung der übernatürlichen Beweggründe dagegen festigt, und das geschieht allein durch den Glauben. Daher überschreitet die Verpflichtung, dass schon aus diesem Grunde wenigstens einmal im Monat der Glaube zu erwecken sei, kaum das richtige Mass. Denn wegen der Verpflichtung zu beten, Festtage zu feiern u. s. w. liegt die Notwendigkeit der Glaubensübung weit häufiger nahe. — II. Die Verpflichtung zum Glaubensakte besteht per accidens a) wegen des Glaubens selbst, 1. wenn jemand in Ketzerei verfallen ist, 2. wenn jemand eine schwere Glaubensversuchung zu erleiden hat, die er indirekt (z. B. indem er sie verachtet) nicht genügend bekämpfen kann. b) Die Glaubensverpflichtung per accidens

tritt als Mittel für anderes ein, 1. wenn andere Versuchungen ohne das Motiv des Glaubens nicht überwunden werden können; 2. wenn jemand die Sakramente empfangen, 3. wenn jemand beten will. Die unter I. b. 1. und II. b. 1. 2. 3. aufgezählten Verpflichtungen erfordern nur d e n Glaubensakt, den etliche minder genau einen impliciten nennen. Diese Bezeichnung hatte Lehmkuhl oben abgelehnt. Wie sich aus seinen Ausführungen ergibt, erblickt er die Verpflichtung zum Glaubensakte in den genannten Fällen darin, dass man sich dabei des Glaubens als Motives bewusst bleibt. Anmerkungsweise erwähnt er noch die Ansicht vieler Schriftsteller, dass der Glaubensakt um seiner selbst willen einige Male im Jahre sub gravi geboten sei. Auch dies ist schlechterdings probabel. Denn wenn viele in der jährlichen Kommunion die Zeitbestimmung für jene Verpflichtung, ja eine deutliche Forderung des göttlichen Gesetzes erblicken, so ist dem entgegenzuhalten, dass es sich doch nicht nur um eine Übung handelt, in welcher infolge ihrer äusseren Einrichtung die Verehrung Gottes und das Mittel zur Seligkeit enthalten ist; vielmehr fordert das göttliche Gesetz die häufigere Übung der Akte, welche die Verehrung Gottes und das Mittel zur Seligkeit als innerlich notwendig darstellen. Die Ansicht wird durch die 6. der von Innocenz XI. verdammten Thesen noch gewichtiger: „Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga deum". Denn nach Viva ist es völlig gleich, ob es sich hier um die Liebe zu Gott oder um den Glauben handelt, sowie ob ein Aufschub von einem oder von fünf Jahren in Betracht gezogen wird. Der Grund, aus welchem die These verworfen wird, ist der l a n g e Aufschub des Aktes. Nach moralischer Schätzung kann aber auch ein Jahr als eine lange Zeit angesehen werden. Lehmkuhl resolviert sich dahin, dass das göttliche Gesetz bestimmte Termine für die Glaubensverpflichtung nicht fixiert habe. Es sei aber zuzugestehen, dass der, welcher zu e i n e r Zeit häufiger derartige innere Akte erweckt hat, leichter von einer schweren Verletzung des Gesetzes freizusprechen ist, wenn er sich auch zu anderer Zeit länger jener Akte enthalte. Nach Lehmkuhls Ansicht kann man also gewissermassen auf Vorrat glauben, und das ist „nach moralischer Schätzung" für bedenklicher zu erachten, als die Verpflichtung zu einem jährlich mindestens einmaligem Glaubensakte.

Endlich der in 25 000 Exemplaren verbreitete „Kath. Volkskatechismus" von Franz Spirago, Religionsprofessor in Trautenau (4. A. 1898), erklärt den christlichen Glauben gleichfalls für die durch Gottes Gnade erlangte Überzeugung, dass alles wahr ist, was Christus gelehrt hat und was die kath. Kirche in seinem Auftrage lehrt. Der Glaube ist zugleich Sache der Vernunft und des Willens. Er ist Sache der Vernunft, denn bevor jemand glaubt, untersucht er erst, ob das, was er glauben soll, wirklich von Gott kund gemacht sei. Gott selbst verlangt nach Römer 12,1 einen vernünftigen Gottesdienst und erklärt nach Sirach 19,4 den für leichtsinnig, der geschwinde glaubt, I. 17[1], Hat man aber die Gewissheit erlangt, dass das zu Glaubende wirklich von Gott geoffenbart ist, dann soll sich der Wille sofort dem Ausspruche Gottes unterwerfen, selbst wenn die betreffende Lehre nicht von der Vernunft begriffen werden kann, I, 17 f. Der Glaube bezieht sich auf viele Dinge, die wir nicht sehen (das Dasein Gottes, die Engel, die Auferstehung) und mit unserm Verstande nicht begreifen können (Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Transsubstantiation). Aber gerade deshalb ist der Glaube verdienstlich, Joh. 20,19, sodass Cl. Hofbauer sagte: „Wenn ich die Geheimnisse unseres hl. Glaubens mit offenen Augen sehen könnte, so würde ich die Augen geschlossen halten, um nicht die Verdienste des Glaubens zu verlieren." Übersteigen die Lehren Christi und der Kirche auch die Vernunft, so sind sie doch nicht wider die Vernunft, denn Gott hat uns sowohl diese, wie jene Lehren gegeben, Conc. Vat. Const. 3, 4. Sie sind also auch nicht wider die Ergebnisse der Wissenschaft. Daher waren die tüchtigsten Gelehrten fast durchweg gläubig, so Newton, Kepler, Kopernikus, Linné. Auch der berühmte Prof. der Medizin Pasteur in Paris († 1895) hat durch Empfang der Sterbesakramente der Religion seine Achtung gezollt und ausserdem erklärt[2]: „Durch mein Studium bin ich jetzt zum Glauben des Bauers der

1) So kommt auch hier Abaelard nochmals zu Ehren, vgl. S. 45. 260.

2) Eine ähnliche Äusserung findet sich in der „Wiener Reichspost" vom 10. 8. 1902 „Pasteur als Glaubenszeuge". Auf die Frage: „Aber wie versöhnen Sie denn Ihre wissenschaftlichen Entdeckungen mit den Lehren der Bibel?", habe er gesagt: „Darauf will ich Ihnen antworten, wenn Sie die Bibel und die Kommentare dazu gelesen haben werden. Alle meine Studien haben mich dazu gebracht, den Glauben des bretonischen Bauers zu haben. Wenn ich sie noch weiter getrieben hätte, so hätte ich wahrscheinlich den Glauben der bretonischen Bäuerin". Ich vermag die Authentizität des Ausspruches weder in der einen noch in der anderen Fassung festzustellen. Nach Spirago

Bretagne gekommen.“ Wir handeln also ganz vernünftig, wenn wir glauben, weil wir uns auf die Wahrhaftigkeit Gottes verlassen, der uns die Glaubenslehren geoffenbart hat. So glaubt ja auch ein Kurzsichtiger einem Menschen mit schärferen Augen, dass sich ein Luftballon in der Höhe befinde, obwohl er diesen nicht sieht. Und ein Blinder glaubt den Menschen mit gesunden Augen, dass auf der ihm vorgelegten Karte Städte, Flüsse, Berge abgebildet seien, obwohl er sie nicht sieht und durch Betasten nicht fühlt. Wir selbst glauben, dass es ein Paris, Rom, London gibt, wiewohl wir nie dort waren und vielleicht im Leben nie hinkommen werden. Ein König im Süden glaubt den Missionaren, dass in ihrer Heimat das Wasser im Winter fest werde und Brücken über die Flüsse bilde, obwohl er sich das nicht vorstellen kann. Alle diese handeln vernünftig. Um wieviel vernünftiger handeln wir, wenn wir Gott, dem Wahrhaftigen, glauben. Dass er der Urheber der Lehren unseres Glaubens ist, hat er durch viele göttliche Taten, namentlich durch Wunder und Weissagungen bekräftigt. Und solche Wunder lässt er in der katholischen Kirche noch heute geschehen. Man denke an Lourdes, an die Wunder, die jeder Seligsprechung vorausgehen müssen, an die ohne Einbalsamierung unversehrt gebliebenen Leiber oder Körperteile so vieler Heiligen, I, 18—20. Ausser den Wundern, die der unerlässlich notwendige Beweggrund des Glaubens sind, — Joh. 4,48 u. ä. scheint auch Spirago nicht zu

---

wäre Pasteur durch seine medizinisch-naturwissenschaftlichen Forschungen zum Glauben des bretonischen Bauers gekommen. Der Bretone hält an der überlieferten Religion und Sitte zäh fest. Dass er seiner geistigen Begabung nach nicht zu hoch gewertet wird, bezeugt Sarcey (Siège de Paris), der sogar eine Äusserung Trochu's, des Typus eines Bretonen, als „niaiserie bretonne“ bezeichnet. Der Glaube des bretonischen Bauers dürfte wohl mit dem des Köhlers auf der Prager Brücke, von dem Luther erzählt, so ziemlich identisch sein. Das „ignoramus“ des Naturforschers hätte sich darnach für den Katholiken Pasteur in das: „credo, quod ecclesia credit“ verwandelt. Wenn die „Reichspost“ ihn auf die Bibel und die Kommentare dazu verweisen lässt, so ist dem entgegenzuhalten, dass für den Katholiken Pasteur Bibelkommentare nur insoweit in Betracht kommen konnten, als sie mit der authentischen Auslegung der Kirche übereinstimmen. Hat er trotzdem auf eine Vielheit von Kommentaren und damit auf eine Vielheit von Auslegungen hingewiesen, so kann seine etwas dunkle Antwort doch wohl nur den Sinn haben, dass die Verschiedenheit der Auslegungen ihn dazu geführt hat, sich gegenüber dem Inhalte der Bibel neutral zu verhalten und sich auf den Glauben des bretonischen Bauers zurückzuziehen, ja dass eine fortgesetzte Beschäftigung mit der Bibel ihn zum Glauben der bretonischen Bäuerin, also zu einer potenzierten fides implicita geführt haben würde.

kennen — sind noch Glaubensmotive: die Standhaftigkeit der vielen Märtyrer, die Ausbreitung und der Bestand der christlichen Religion, die vier Merkmale der Kirche, für manche auch die Heiligkeit eines Predigers oder die Strafe, die einen Kirchenverfolger trifft (Augustin), I, 24. Daneben behauptet Spirago wieder: Wir glauben den Worten Christi, weil er der Sohn Gottes ist, und den Lehren der Kirche, weil Christus die Kirche durch den hl. Geist leitet und vor Irrtum bewahrt. Er übersieht dabei, dass die Gottessohnschaft Christi und die Leitung der Kirche durch den hl. Geist selbst Glaubenssätze sind. So ergibt sich denn auch hier wieder der Nonsens: Weil Christus der Sohn Gottes ist, glauben wir seiner Aussage, dass er der Sohn Gottes ist; weil der hl. Geist die Kirche leitet, glauben wir der Lehre der Kirche, dass sie vom hl. Geist geleitet wird, vgl. S. 391. — Der christliche Glaube erstreckt sich nun auf alle Lehren der Kirche. Wer nur eine Glaubenswahrheit verwirft, versündigt sich gegen alle. Daher ist der Glaube der Ketzer so wenig christlicher Glaube, wie Kunstwein wirklicher Wein ist. Hierbei ist es Spirago völlig entfallen, dass er zuvor auch drei protestantische Gelehrte als gläubig bezeichnet hatte. — Obgleich man alle Lehren der Kirche glauben muss, so braucht man trotzdem nicht alle zu wissen, um selig zu werden. In diesen Worten tritt uns noch einmal der totale Umschwung entgegen, der sich in der Wertung und Anwendung der Lehre von der fides implicita vollzogen hat. Wie wir sahen, hatte Thomas im Glauben eine Abart des Wissens erkannt. Der implicite Glaube galt nur in abgestufter Weise als das Surrogat für die minder Gebildeten oder Ungebildeten, welche einen expliciten Glauben nicht zu prästieren vermochten. Aber unter der Präponderanz des Gedankens, dass der Wille den Verstand zur vollkommenen Unterwerfung unter die Lehre der Kirche zu zwingen habe, wurde die fides implicita zur Hauptsache. Geglaubt, d. h. implicite geglaubt werden muss alles, was die Kirche lehrt. Der Inhalt der Kirchenlehre ist dabei zunächst völlig gleichgültig. Nun ist aber als Mittel zur Seligkeit oder nach dem Gebote der Kirche hinsichtlich eines mehr oder minder grossen Quantums von Glaubenslehren auch ein Wissen erforderlich. Das Wissen eines Quantums des Religionsstoffes ist also jetzt zu einer Abart des Glaubens geworden. — Wissen muss ein katholischer Christ nach Spirago mindestens soviel, dass ein Gott ist und dass Gott jeden Menschen gerecht richten wird; ferner, dass ein Gott

in drei Personen ist, und dass die zweite göttliche Person Mensch geworden ist und uns erlöst hat. Das ist also wiederum die auch von den Liguorianern als die probablere bezeichnete Ansicht. Aus Lehmkuhl, dessen abweichende Meinung ihm verborgen geblieben zu sein scheint, zitiert Spirago des weiteren, dass die Kenntnis der Lehre von der Trinität zwar vor der Ankunft Christi nicht notwendig gewesen sei, wohl aber eine, wenn auch minder klare Kenntnis des kommenden Erlösers. Anders jedoch verhält es sich jetzt, und zwar mit uns Christen. Wer jetzt die beiden Wahrheiten nicht wüsste, dürfte weder zur Taufe zugelassen, noch könnte er im Beichtstuhle von seinen Sünden losgesprochen werden. Nur bei Sterbenden, die nicht mehr gut unterrichtet werden können, würde eine Ausnahme stattfinden. Wer aber Gelegenheit hat, sich im christlichen Glauben unterrichten zu lassen, muss ausserdem noch wissen: den Wortlaut und den Sinn des Apostolikums, die Gebote Gottes und der Kirche, das Wichtigste von den Gnadenmitteln und das Vaterunser. Er muss also den Katechismus in seinen Grundzügen verstehen; so verlangt es die Kirche, I, 20—21.

Ritschl hatte am Ende des ersten Teiles seiner Untersuchung, f. i. S. 56, sich nicht in der Lage gesehen, im einzelnen zu erforschen, inwieweit auch heute noch den majores et doctores eine Befugnis zur fides implicita eingeräumt werde. In der Tat ist diese Frage allmählich aus der Erörterung ausgeschieden. Wie wir sahen, bemerkte Aertnys, vgl. S. 383, nur kurz, dass Beichtväter, Prediger und Lehrer ein ihrem Amte entsprechendes Wissen haben müssen. Daraus könnte man schliessen, dass sie das, was über ihr Amt hinausliegt, implicite zu glauben berechtigt sind. Und das wird durch die Bemerkung Lehmkuhls, vgl. S. 391, bestätigt, dass nicht jeder einzelne alle Glaubenswahrheiten explicite zu wissen braucht, da viele auch den gelehrtesten Männern dunkel bleiben. Dagegen hat die Weiterführung der von Ritschl fallen gelassenen Untersuchung den durchaus nicht geheim gehaltenen (vgl. Ritschl, f. i., S. 55), sondern offen bezeugten Fortbestand jener Lehre erwiesen und uns im besondern auch in die bis in die Gegenwart fortgesetzte Fruktifizierung derselben für die Praxis des Beichtstuhls einen Einblick gewährt. Indem im folgenden noch die moderne asketische Literatur der katholischen Kirche, soweit mir dieselbe zugänglich war, einer Revue unterzogen wird, dürfte sich auch über die

praktische Ausübung des impliciten Glaubens in der heutigen katholischen Laienwelt ein Aufschluss ergeben.

Fast alle Gebetbücher — es werden übrigens hier nur kirchlich approbierte berücksichtigt — verweisen auf die von Benedikt XIV. für die Erweckung der drei göttlichen Tugendakte verliehenen Ablässe. Da die Formel hierfür vom Papste freigegeben ist, so bringen die für uns in Betracht kommenden Gebete zur Erweckung des Glaubens neben dem impliciten Glauben an alles, was die Kirche lehrt, der Unsicherheit entsprechend, welche in den Bestimmungen der Lehre obwaltet, bald ein grösseres, bald ein geringeres Mass expliciten Glaubens zum Ausdrucke. In dem anonym erschienenen Gebetbuche „Gebete der Heiligen", appr. Münster 1853, heisst es S. 3 f. „Ich glaube fest, weil Gott, die unfehlbare Wahrheit, der hl. kath. Kirche es so geoffenbart und durch dieselbe es auch uns geoffenbart hat, dass ein einziger Gott ist in drei göttlichen gleichen und unterschiedenen Personen, welche heissen: Vater, Sohn und hl. Geist, dass der Sohn Mensch geworden, indem er durch die Wirkung des hl. Geistes menschliches Fleisch und eine menschliche Seele in Maria, der allerreinsten Jungfrau, annahm, dass er für uns am Kreuze gestorben, dass er auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist und von dannen kommen wird am Ende der Welt, zu richten alle Lebendigen und Toten, um auf ewig den Guten das Paradies zu schenken, und die Bösen in die Hölle zu verstossen; und ausserdem glaube ich aus demselben Beweggrunde alles dasjenige, was dieselbe hl. Kirche glaubt und lehrt." — Hermeling führt in seinen „Heiligen Anklängen", appr. Mainz 1869, 16. Aufl. unter dem Titel „Ehre sei Gott in der Höhe", S. 7—16, als notwendigste Gebete und Lehrstücke auf: Vaterunser mit Ave, Apostolikum, Dekalog und die fünf Kirchengebote. Dann folgen die sieben Stücke, die zur Seligkeit zu wissen notwendig sind: 1. dass ein Gott ist in drei Personen, 2. dass Gott alles erschaffen hat, 3. dass Gott alles erhält und regiert, 4. dass die menschliche Seele unsterblich ist, 5. dass die zweite Person der Gottheit, Jesus Christus, für uns Mensch geworden und am Kreuze gestorben ist, 6. dass niemand ohne die Gnade Gottes selig werden kann, 7. dass Gott alles richten wird. Dann werden die acht Seligkeiten und die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit aufgeführt. Hieran schliessen sich drei Gebete zur Erweckung der

göttlichen Tugenden. Das zur Erweckung des Glaubens bestimmte beschränkt sich allein auf die fides implicita: „O mein Gott, ich glaube festiglich alles, was du uns durch deine kath. Kirche zu glauben lehrst, weil du, die ewige, unfehlbare Weisheit, solches geoffenbart hast.“ Fast mit den gleichen Worten findet sich dasselbe Gebet in dem anonymen Gebetbuche „Brot des Lebens“, Winterberg, Verlag von Steinbrenner, appr. in Wien, Brixen, Augsburg, Budweis und Salzburg 1878, und im „Ave Maria“ des Trappisten-Priesters Angelicus, München 1887. Hermeling bietet aber noch ein zweites Gebet, in welchem sich der explicite Glaube an die ebengenannten sieben Stücke und dazu an die wesentliche Gegenwart Christi „mit Fleisch und Blut, mit Seele und Gottheit“ im Altarsakrament mit dem impliciten Glauben an alles, was Gott geoffenbart hat und durch die Kirche zu glauben vorstellt, verbindet. Nach demselben Gebetbuche beantworten die Kinder bei der Erstkommunion die Artikel des Symbolums mit einem dreimaligen: „Ja, wir glauben“, worauf ihnen der Pfarrer ein Gebet vorsagt: „— — dass ich fest für wahr halte alles, was du mir durch deine unfehlbare Kirche zu glauben vorhältst; mit völliger Unterwerfung des Verstandes will ich den Lehren und Auslegungen dieser Kirche immer treulich folgen“, S. 276 f. 195. — In J. B. Devis', S. J., „Kleinem Cöthener Gebetbuche“, appr. Münster 1895, S. 143, finden sich noch die beiden ausdrücklichen Fragen an die Erstkommunikanten: „Glaubet ihr alles, was und wie es euch die christkath. Kirche lehrt?“ „Glaubet ihr, dass diese Kirche in ihren Lehren und Auslegungen wahrhaft und unfehlbar sei?“ — J. Wolzberger, „Myrrhengarten“, appr. Mainz 1873, auch unter dem Titel „Führer zum Himmel“ erschienen, gibt S. 19 f. ein Gebet, in welchem nur fünf Stücke als explicite zu glauben erwähnt werden, indem der Glaube an den Schöpfer und Erhalter nicht zum Ausdrucke kommt: „O mein Gott, ich glaube aus ganzem Herzen alles, was du geoffenbart hast und durch deine hl. kath. Kirche zu glauben vorstellst. Besonders glaube ich, dass nur Ein Gott ist, ein Vergelter des Guten und Bösen, dass der Eine Gott dreifach ist in den Personen, und dass der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen und durch sein Leiden und Sterben uns erlöst hat. Ich glaube, dass meine Seele unsterblich und deine Gnade mir zur Seligkeit notwendig ist. Dies und alles, was deine hl. Kirche lehrt, glaube ich, weil du, die ewige

und unfehlbare Wahrheit, es gesagt hast“ u. s. w. Im Kommuniongebete S. 135 wird neben dem generellen Glauben an alles, was Jesus Christus geoffenbart hat, explicite — der Situation entsprechend — seine wahrhaftige Gegenwart im Altarsakrament geglaubt. Die „Bruderschaft zum Heile der Lebendigen und Abgestorbenen“ findet S. 225 ff. ein Gebet zur Dreifaltigkeit, worin „alles, was Gott durch seine wahre, alleinseligmachende römisch-katholische Kirche zu glauben vorstellt“, insbesondere aber geglaubt wird, dass ein Fegfeuer sei, und dass den armen Seelen, welche darin sind, durch die Fürbitte der Gläubigen geholfen werde. — In dem schon erwähnten Messbüchlein „Brot des Lebens“ wird von den Erstkommunikanten durch siebenmalige Fragstellung expliciter Glaube verlangt: 1. an Gott, den Schöpfer und Erhalter, 2. Gott, den Richter, 3. die Dreieinigkeit, 4. die zweite Person der Gottheit und ihr Werk, 5. die dritte Person der Gottheit und ihr Werk, 6. die Unsterblichkeit der Seele, 7. die Kirche (im Anschlusse an den dritten Artikel). Vergleicht man diese Aufzählung mit der vorhin erwähnten Hermelingschen, so ist hier der Glaube an den Schöpfer mit dem an den Erhalter in eins zusammengefasst; an Stelle des Glaubens an die Notwendigkeit der Gnade tritt die Zweiteilung: Glaube an den hl. Geist und sein Werk und Glaube an die Kirche. Ausserdem aber werden die Kinder auch hier noch einmal in universali gefragt: „Haltet ihr alles für wahr, was die hl. allgemeine Kirche euch zu glauben und zu halten vorstellt?“ Antwort: „Alles, weil Christus, der Herr, seiner Kirche verheissen hat, bei ihr zu bleiben alle Tage bis ans Ende der Welt und sie mit seinem hl. Geiste zu leiten in alle Wahrheit“, S. 105—107. — M. Heyret, „das Gotteskind,“ ein Gebetbüchlein für jugendliche Katholiken, appr. Budweis 1890 (Verlag von Steinbrenner, Winterberg) bietet S. 24 f. ein Gebet zur Erweckung des Glaubens, welches explicite die bei Hermeling aufgeführten Stücke mit Ausnahme der Unsterblichkeit der Seele und zwar in trinitarischer Ordnung aufzählt. Zum Schlusse folgt wieder das allgemeine Bekenntnis: „Ich glaube alles, was die hl. römisch-katholische Kirche lehrt. Ich glaube das, weil es dein Wort ist, der du wahrhaft und unendlich weise bist und nur mein ewiges Glück willst.“ — Das ebenfalls bereits erwähnte „Kleine Cöthener Gebetbuch“ des Jesuiten Devis enthält folgendes Gebet, welches des Morgens beim Waschen und Ankleiden verrichtet werden kann: „O mein Gott,

ich glaube fest an dich; ich glaube, dass du einfach in der Natur und dreifach in den Personen bist, der Vater, der Sohn und der hl. Geist; ich glaube, dass du Himmel und Erde erschaffen hast und alles weise regierst, dass du das Gute belohnst und das Böse bestrafst; ich glaube, dass dein eingeborener Sohn Jesus Christus aus Liebe zu uns Mensch geworden, für uns am Kreuze gestorben und im hl. Sakramente des Altars wahrhaft zugegen ist; ich glaube, dass unsere Seele unsterblich, und deine Gnade allen Menschen zur Seligkeit notwendig ist. Dieses und alles, was die hl. kath. Kirche, die eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist, zu glauben vorstellt, glaube ich fest, weil du, o Gott, die ewige Weisheit und untrügliche Wahrheit, es geoffenbart und zu glauben befohlen hast," S. 3 f. Vergleiche ferner A. Tappehorn, „Brot der Engel", Dülmen 1897, S. 9 f.: „Ich glaube fest, dass du ein Gott bist in drei Personen — —, dass du bist der Schöpfer des Himmels und der Erde. Ich glaube, dass Jesus Christus, die zweite göttliche Person, Mensch geworden ist und uns durch seinen Tod am Kreuze erlöst hat. Ich glaube, dass es ein ewiges Leben gibt, und dass mir zu allem verdienstlichen Guten und zur Erreichung des ewigen Lebens der Gnadenbeistand des hl. Geistes notwendig ist. Ich halte für wahr alles, was die kath. Kirche lehrt, weil sie eine Säule und Grundfeste der Wahrheit und unfehlbar ist. Insbesondere bekenne ich mich zu ihrer Lehre, dass du, mein göttlicher Heiland, im allerhl. Sakramente wahrhaft, wirklich und wesentlich zugegen bist. Vermehre meinen Glauben!" — Endlich bietet der schon erwähnte Spirago in seinem Volkskatechismus, I, S. XX, noch folgendes Gebet: „Ich glaube alles, was der Herr Jesus Christus gelehrt hat. Ich glaube daher, dass ein Gott in drei Personen ist, dass der Sohn Gottes für uns Mensch geworden, am Kreuze gestorben, von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist. Ich glaube, dass der Sohn Gottes am jüngsten Tage uns alle auferwecken und richten wird. Ich glaube dies deshalb, weil Christus der Sohn Gottes ist, daher weder irren noch lügen kann, und weil Christus, der Herr, die Wahrheit seiner Lehre durch viele Wunder, namentlich durch seine Auferstehung bestätigt hat. Ich glaube auch alles, was im Auftrage Christi die kath. Kirche lehrt, ich glaube es deswegen, weil Christus die kath. Kirche durch den hl. Geist leitet und vor

Irrtum schützt, und weil Gott bis auf den heutigen Tag durch Wunder bestätigt, dass die kath. Kirche die Wahrheit lehrt. O Gott, vermehre meinen Glauben!“ — Man vergleiche zu diesen dogmatischen Summarien in Gebetsform, welche zur Erweckung des Glaubensaktes dienen sollen, nochmals das von Antoine verfasste, S. 323 f. mitgeteilte Gebet, dem sie alle nachgebildet sind, und — Luthers Erklärung zur Anrede des Vaterunsers.

Corrigenda.

S. 23, Z. 10 v. o. lies: „S. 21“ statt „S. 32“.
S. 41, Z. 16 v. u. lies: „noverint“ statt „voverint“.
S. 41, Z. 4 v. u. lies: „ersetzt für ihn die“.
S. 48, Z. 18 v. u. lies: „Viktorinus“ statt „Vikorinus“.
S. 72, Z. 10 v. u. lies: „es“ statt „er“.
S. 81, Z. 11 v. u. lies: „Erst“ statt „Est“.
S. 93, Z. 5 v. u. lies: „nach“ statt „anch“.
S. 166, Z. 15 v. u. lies: „determinationem“ statt „terminationem“.
S. 264, Z. 17 v. u. lies: „Glaubenslehren“ statt „Glaubensiehren“.
S. 288, Z. 11 v. o. lies: „Uner-“ statt „Un-re“.