

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 5 (1918)

Artikel: Geschichte der fides implicata in der katholischen Kirche [Fortsetzung]

Autor: Schultes, Reginald Maria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762381>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 40—74.)

Innozenz III. und IV.

Nach dem Lombarden tritt der Ausdruck *explicite-implicite* auf, zuerst bei Petrus von Corbeil (siehe oben p. 60). Eine nähere Erklärung des Sinnes des Ausdruckes findet sich bei diesem nicht. Es wird nur die Schwierigkeit, daß man im Alten Testamente nur den einen Gott verehrte, die Trinität dagegen nicht, daß also der Glaube an einen Artikel zum Heile genügen könne, damit abgewiesen: „in veteri lege colebant trinitatem implicite, modo autem explicite colimus.“ Die gleiche Schwierigkeit wird in ähnlicher Weise in Glossen zum Kommentar des Lombardus zu Rom. 1, 17 erledigt¹. Auf die Frage, ob „fides potest haberi sine notitia omnium articulorum“ lautet die Antwort: „Ad hoc quod modo habeatur fides virtus ab aliquo, debet habere notitiam omnium articulorum in symbolo contentorum, licet magis explicite praelatus quam subditus; sed non ita erat antiquitus, sc. in veteri testamento, quando fides non sic erat manifesta.“ Hier haben wir also ausdrücklich die Forderung, daß zwar einfache Kenntnis der Artikel, aber nicht explizite Kenntnis notwendig sei — eine Bestätigung unserer Interpretation des Lombarden. Auf die weitere Frage, ob im Alten Testamente die Dreifaltigkeit verehrt wurde, wird unter Hinweis auf den Widerstreit der „Auctoritates“ geantwortet: „ideo unus Deus dicitur coli in veteri testamento, quia manifeste loquitur de uno deo..., sed ibi non est expressa notitia trinitatis (erat tamen ibi necessaria fides trinitatis implicite ad minus — dieser Passus fehlt in zwei Handschriften); in novo autem testamento est expressa et ideo dicitur coli trinitas in novo testamento potius quam in veteri.“ Wir haben also hier zum erstenmal die Termini: *fides* oder *notitia manifesta*, *expressa*. Dagegen tritt uns nun um 1200 die *fides implicita* in einem ganz bestimmten Sinne entgegen,

¹ Vergl. Denifle, a. a. O., p. 97.

nämlich als Glaube an bestimmte Lehren im Anschlusse an den Glauben der Kirche, als *credere quod credit Ecclesia*. An Stelle der *fides velata* oder in *mysterio* des Lombarden tritt die *fides implicita*, an Stelle des Anschlusses an die *maiores* tritt der Anschluß an das, was die Kirche glaubt — eine an den Lombarden anschließende und ganz in seinem Geiste fortschreitende Entwicklung. Als Vertreter kommen in Betracht Papst Innozenz III. (und IV.), Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne.

Die diesbezügliche Lehre Innozenz III.¹ († 1210) ist uns erhalten in einem von Gabriel Biel (3 d. 25 q. un. a. 1 not. 2) aus einer sonst unbekanntenen Schrift „*De officio missae*“ mitgeteilten Ausspruch². In diesem sagt Innozenz, daß die *fides implicita*, d. h. das Bekenntnis zum Glauben der römischen Kirche, vor dem Vorwurf und der Schuld der Häresie bewahre, wenn auch jemand tatsächlich einen Irrtum vertrete, wenn dies nur ohne Schuld und Hartnäckigkeit geschehe. Denn ein solcher glaube dann nicht jenen Irrtum, sondern was die Kirche glaube. Darum hätte ein solcher in diesem Falle sogar ein Verdienst³.

Wir stehen hier mit einem Male vor einem gewaltigen Fortschritt in der Entwicklung unseres Problems. Mit einem Schlage wird die Hauptform der *fides implicita* in vollkommen korrekter Weise aufgestellt — bezeichnenderweise bei dem großen Gesetzgeber des Mittelalters⁴: implizite glaubt man den gesamten Inhalt des Glaubens, indem man sich an den Glauben der Kirche anschließt, glaubt, was die Kirche glaubt. Den Ausdruck: *implicita* mag Innozenz in Paris von seinem Lehrer Petrus von Corbeil gelernt haben. Wichtiger aber ist, daß an Stelle

¹ Bei Hoffmann I., p. 63—69.

² Text bei Ritschl, p. 5.

³ „*In tantum valet fides implicita, ut quidam dicunt, quod si habens eam falso opinaretur (ratione naturali motus), patrem maiorem filio . . ., non est haereticus nec peccat, dummodo hunc errorem pertinaciter non defendit et hoc ipsum credit, quia credit ecclesiam sic credere et suam opinionem fidei ecclesiae supponit. Quia licet sic male opinetur, non tamen est illa fides sua, imo fides sua est fides ecclesiae . . .*“

⁴ Allerdings haben wir hier keine amtliche päpstliche Bestimmung, sondern nur eine Privatäußerung des Theologen. Das gleiche gilt von den Bestimmungen Innozenz IV.

des Anschlusses an die maiores der Anschluß an die Kirche, an Stelle der fides maiorum die fides Ecclesiae tritt. Allerdings lag dies ganz in der Richtung und Tendenz der bisherigen Entwicklung, vor allem der Lehre des Lombarden. Diesem bedeutete ja die fides velata wesentlich einen Glauben im Anschluß an die maiores. Dieses wesentliche Element ist auch in der an Stelle der fides velata tretenden fides implicita geblieben. Im Alten Testamente kommen als maiores die Patriarchen in Betracht, im Neuen Testamente die Apostel und die Kirche, weil beiden unmittelbar die Offenbarung geworden ist, beide als Glaubensautorität gesichert waren. Die Innozenzische Formel wählt den Anschluß an die Kirche. Auch das lag in der bisherigen Richtung. Das ganze Problem ging ja dahin, zu zeigen, wie die Gläubigen auch ohne nähere Kenntnis den ganzen Inhalt des Symbols glaubten. Dies geschieht offenbar durch den Anschluß an den Glauben der Kirche. Durch diesen Anschluß glaubt man nicht nur das ganze Symbol, sondern auch dessen Sinn und Inhalt, so wie die Kirche den Glauben an das Symbol verlangt. Daher denn auch die dieser fides implicita zugeschriebene entschuldigende Wirkung bei unfreiwilligen Irrtümern.

Die Vorzüge und Folgen der neuen Formulierung sind sehr bedeutend. Erstens ist der Anschluß an den Glauben der Kirche zweifellos die beste und sicherste, alles umfassende Art, den ganzen Glaubensinhalt implizite anzunehmen, aus dem einfachen Grunde der Unfehlbarkeit der Kirche im Glauben. Zweitens ergibt sich aus der neuen Formel die evidente Folgerung der Notwendigkeit des expliziten Glaubens an die Kirche, bzw. an ihren Glauben. Es muß eigentlich auffallen, daß bisher diese Glaubenslehre nicht unter den für die Katholiken geforderten expliziten Glaubenspunkten genannt wurde; allerdings war die Forderung in der Forderung des Anschlusses an den Glauben der maiores enthalten. In der Folge wird nun auch immer deutlicher und expliziter der explizite Glaube an die Kirche gefordert. Drittens hat die fides-implicita-Lehre auch den Anschluß an das Dogma von der Glaubensregel gefunden. Wenn Innozenz den Abt Joachim von Floris damit entschuldigt, daß er „firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam Romana tenet ecclesia, quae cunctorum fidelium mater est et magistra“

(siehe Ritschl, p. 7), so entschuldigt er ihn eben damit, daß er die wahre Glaubensregel einhalte und darum kein Häretiker sei. Der einzig kompetente Maßstab der fides implicita als Anschluß an den Glauben anderer kann im Neuen Testamente nur die unfehlbare Kirche oder, in der alten Formulierung, der Glaube der Kirche sein.

Dogmengeschichtlich haben wir hier den interessanten Vorgang, daß für eine neue Formel (fides implicita), die zur Erklärung der Einheit des alt- und neutestamentlichen Glaubens und der Vollständigkeit des kirchlichen Glaubens aufgestellt worden, im Dogma von der kirchlichen Glaubensregel ein allgemeiner Stützpunkt gefunden und andererseits für dieses Dogma selbst eine neue Formel gefunden wurde: credere quod credit ecclesia = implicite omnes articulos credere. Dadurch ist im Prinzip auch eine Seite der fides-implicita-Frage gelöst, nämlich die, worin schließlich jede fides implicita impliziert sei (wenigstens im Neuen Bunde); die andere Seite, nämlich was explizite geglaubt werden müsse, kommt nun erst recht zur Geltung.

Die Lehre Innozenz III. hat Ritschl (p. 5—8) und Hoffmann (I, 63—69) aber zu den schwersten Anschuldigungen veranlaßt. Es wird Innozenz die weiteste „Privilegierung“ der fides implicita (Ritschl, p. 8), eine Erweiterung des Geltungsbereiches der fides implicita in einer bisher unbekanntem Weise (Hoffmann I, 66) aufgebürdet, in dem Sinne nämlich, daß „der Papst zum erstenmal die fides implicita auch den maiores, den Gelehrten, als Entschuldigungsgrund für aus Unkenntnis geäußerte, ketzerische Ansichten angerechnet habe“ (l. c.). Ritschl geht noch weiter, indem er Innozenz die Ansicht zuschiebt, als verlange er von den Laien gar keine fides explicita, während der Papst, wie auch Hoffmann bemerkt, ausdrücklich das Gegenteil voraussetzt. Endlich wird beanstandet, daß die fides implicita verdienstlich genannt wird.

Doch auf welchen Grund hin wird Innozenz verurteilt? Auf eine ganz falsche Deutung des „credere quod credit ecclesia“ hin, eine irriige Deutung, die von nun an wie ein roter Faden die ganze Darstellung bei Ritschl und Hoffmann durchzieht. Ritschl deutet das „credere quod credit ecclesia“ als „die Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen“, als „die Absicht, um Gottes willen in der Gefangennehmung des Verstandes sich der kirch-

lichen Autorität zu unterwerfen“ (p. 8). Darum soll auch die fides implicita bei Innozenz nicht den Glaubensinhalt, sondern „eine Art des Glaubensaktes in Beziehung auf den Glaubensinhalt“ bezeichnen (p. 7).

Hoffmann zitiert das Wort von Scholz: „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“ (I, 69). Selbst bemerkt Hoffmann (a. a. O.) dazu: „Die als genügend erachtete Leistung der fides implicita entspricht der Unselbständigkeit, in welcher die römisch-katholische Kirche ihre Gläubigen erhalten will.“ Nach dieser Anschauung wäre also die fides implicita kein eigentlicher, wirklicher, formeller Glaube, sondern nur der Wille, die Bereitschaft zum Glauben und in dieser Weise ein Ersatz für den Glauben selbst. Wenn dem so wäre, so könnte man die harten Urteile über die fides-implicita-Lehre und über Innozenz begreifen. Aber — credere quod Ecclesia credit besagt weder überhaupt noch bei Innozenz „die Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen“, sondern den wirklichen, tatsächlichen, formellen Glauben an die Kirche: credo sanctam ecclesiam, den augenblicklichen Glauben an das, was die Kirche glaubt, das ausgesprochene Bekenntnis, daß der ganze Glaube der Kirche und nur dieser der wahre Glaube sei, das Bekenntnis, daß man diesen ganzen Glauben annehme. Diese evidente Bedeutung des credere quod Ecclesia credit hat die Ritschlsche Schule in einer kaum zu entschuldigenden Weise mißverstanden und auf diesem Mißverständnis beruht hauptsächlich ihre Anklage gegen die fides-implicita-Lehre¹.

¹ Auch die Bezeichnung des „credo quod ecclesia credit“ als impliziten Glauben ist ein Irrtum. Das credo quod Ecclesia credit ist ein expliziter Glaube, ein explizites Bekenntnis zum Glauben der Kirche als Ganzes, zum katholischen Glauben, wie wenn sich jemand als Katholik bekennt. Es kann, ja wird in gewissem Maße sogar notwendig mit dem expliziten Glauben an bestimmte Lehren verbunden sein. Wenn ein Katholik gefragt wird, ob er glaube, was die Kirche glaubt, so wird er mit dem bejahenden Bekenntnis notwendig den expliziten Glauben an die Haupt- und besonders die Differenzpunkte des katholischen Glaubens ver-

Aus dem richtigen Begriff des *credo quod Ecclesia credit* ergibt sich auch dessen entschuldigende Wirkung und Verdienstlichkeit. Die beste Begründung geben die Worte von Innozenz selber: „*Si quis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare aliquid contrarium fidei, de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab Ecclesia et ita captivaret intellectum suum credendo illud propter Deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur.*“ Die spätere Scholastik hat allerdings einen solchen irrtümlichen „Glauben“ nicht als Glaubensakt anerkannt (vgl. *Summa theol.* II. II. q. 1 a. 3), aber den guten Willen anerkannt, bzw. den Glauben an die Kirche. Dieser Glaube an die Kirche ist es auch, der entschuldigt. Auch die Verdienstlichkeit beruht nicht auf dem Irrtum als solchen, sondern auf dem Glauben an die Wahrheit des Glaubens der Kirche, bzw. auf der Bereitwilligkeit, eine bestimmte Lehre der Kirche zu glauben. All das sollte auch ein Protestant verstehen und würdigen können — steht doch auch er im Bereich ähnlicher Fragen.

Innozenz spricht im eben zitierten Passus von einer Verpflichtung zu explizitem Glauben an bestimmte Lehren — *de quo . . . tenetur habere fidem explicitam*. Welche Lehren aber explizite geglaubt werden müssen, darüber spricht sich Innozenz III. nicht aus. Bei dieser Frage setzt die spätere Theologie ein — auch sie war aber bereits von Hugo von St. Viktor aufgeworfen worden. Über dieses Glaubensmaß spricht sich nun Innozenz IV.¹ († 1254)

binden. Eine *fides implicita* ist das *credo quod Ecclesia credit* nur in bezug auf jene Lehren, die jemand nicht als Kirchenglauben kennt oder an die er augenblicklich nicht denkt. Eine solche *fides implicita* gibt es doch wohl auch im Protestantismus, wenn z. B. jemand auf die Frage nach seiner Konfession sich als Protestant bekennt! Irrig ist endlich auch die Wendung von einer „Berechtigung“ oder „Privilegierung“ zur *fides implicita* in diesem Sinne. Der allgemeine Glaube an die Wahrheit des katholischen Glaubens wie das Bekenntnis zu ihm ist kein Privileg, sondern eine Pflicht, nicht nur für die einfachen Christen, sondern für alle bis hinauf zum Papst. Der Gedanke ist auch nichts Neues, sondern so alt wie das *credo . . . sanctam Ecclesiam*, so alt wie die Kirche selbst.

¹ Hoffmann I, 73—78.

aus¹. Er unterscheidet zwischen einem allen Gläubigen und dem für die Prälaten und die einfachen Kleriker notwendigen Glaubensmaße². Wegen der Wichtigkeit des Textes bringen wir denselben im Wortlaute nach Hoffmann I, 73 f. (die Anmerkungen geben die abweichenden Lesarten des Apparatus).

1. De fide teneas, quia quaedam est fidei mensura, ad quam quilibet tenetur et quae sufficit simplicibus et³ forte omnibus laicis, scil., quia oportet quemlibet adultum accedentem⁴ ad fidem credere, quia deus est, et quod est remunerator omnium bonorum. Item oportet omnes⁵ alios articulos credere implicite, hoc⁶ est credere, verum esse, quicquid credit ecclesia catholica.

2. Hanc autem mensuram excedere debent praelati ecclesiarum, quicumque curam animarum habent, quia debent scire articulos fidei explicitè et distinctè, qui continentur in symbolo, sc. Credo in unum Deum et⁷ Quicumque vult (also im Nicänum und Athanasianum!). Episcopi enim⁸ plus scire debent: quia de eis scire debent reddere rationem omni poscenti⁹. Non tamen dicimus, quod in continenti teneantur praedicti de omnibus respondere, sed praehabita deliberatione et etiam, si oportuerit, cum consilio aliorum.

3. Non negamus tamen, quin papa et alii superiores praelati possint dispensative ex certis causis¹⁰ minus literatos et minus industrios¹¹ 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 simplicibus¹² laicis et aliquantulum plus, sicut de sacramento altaris: quia oportet eos credere, quod in¹³ sacramento altaris conficitur verum corpus Christi, et hoc ideo, quia circa illud quotidie¹⁴ et continue versantur plus quam laici. Si autem haberent magistros et expensas ad discendum, tunc peccarent, nisi plus proficerent¹⁵ in cognitione distincta fidei, quam laici. Debent¹⁶ tamen ab eo, qui imponit eis poenitentiam de ignorantia vel potius de negligentia sciendi scrutari, ut diligenter attendant quare in eis non proficiunt¹⁷, vel propter duritatem ingenii, vel quia eos¹⁸ oportuit circa alia opera charitatis intendere, puta circa exhibenda necessaria confratribus¹⁹ suis vel pauperibus vel hospitibus, et idem dicendum est de aliis operibus bonis; nam cum non teneantur ad explicitam cognitionem articulorum,

¹ In seinem Apparatus quinquelibrorum decretalium (Gregors IX.), Argentinae 1478, auch abgedruckt in Nic. Eymerici directorium inquisitorum, p. 22.

² Unter den Prälaten sind die Bischöfe zu verstehen, unter den clerici simplices die bloßen Meßpriester und Pfarrer.

³ Apparatus: et etiam forte. ⁴ Attendentem. ⁵ Eos. ⁶ Id est. ⁷ Et in Quicumque. ⁸ Autem. ⁹ Omnipotenti. ¹⁰ Etiam minus. ¹¹ Industriosas personas. ¹² Simplicibus et laicis. ¹³ In altari. ¹⁴ Quotidie et fehlt. ¹⁵ Proficiant. ¹⁶ Debet. ¹⁷ Falsch: profecit. ¹⁸ Falsch: eum. ¹⁹ Falsch: cum fratribus.

bene licet clericis illis explicitae cognitioni postponere¹ alia opera pietatis².

5. Item etiam ex causa possent illi scientiae praeponere alias scientias; ut si velint addiscere scientiam iuris, ut pauperes in iudicio 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 articulorum³ praedictorum, quam circa cognitionem iuris, postquam expensas habent ab ecclesia, nisi in contrarium eos iusta causa moveat.

6. Item videtur, quod etiam laici, quibus deus dat talentum subtilis ingenii, quod melius faciunt, si suum ingenium impendant⁴ ei cognitioni praedictorum, quamvis non videatur, quod peccent, etiam si⁵ eis non intendant. Videtur autem⁶ eis sufficere, 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 naturali⁷ motus, quod pater maior 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 credit⁸ 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. So weit der Text.

Schwierigkeit bietet nur die Deutung des für alle notwendigen und für die simplices, bzw. Laien genügenden Glaubensmaßes. Klar wird Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung verlangt. Dann wird impliziter Glaube an alle anderen Artikel gefordert. Unter den „Artikeln“ sind zweifelsohne die Artikel des Apostolikums zu verstehen — nach allgemeiner Redeweise. Wie ist aber das „implizite“ credere zu deuten? Hoffmann versteht es natürlich wieder im Sinne einer Bereitschaft oder Unterwerfung unter die Kirche (I, 77). Dieser Sinn wird aber ausgeschlossen durch die eigene Erklärung von Innozenz: *implicite credere, hoc est credere, verum esse, quicquid credit Ecclesia catholica*. Der „implizite“ Glaube an alle Artikel besagt einen Glaubensakt an den Glauben der Kirche. Soll nun dieser Glaubensakt wiederum in dem Sinne verstanden werden, daß er keine Kenntnis der Artikel einschließt, also „volle Ignoranz aller Artikel“ verträgt? Diese Deutung ist abzuweisen. Sie ist vorerst nicht notwendig, weil das *implicite* nur die Stelle der *fides velata* vertritt, also den

¹ Richtig: praeponere. ² Caritatis vel pietatis. ³ Articulorum fehlt. ⁴ Expendunt. ⁵ In eis. ⁶ Videtur in eis sufficere. ⁷ Naturalis. ⁸ Quia credit fehlt.

Glauben (an die Artikel) im Anschlusse an den Glauben der Kirche ohne näheres Verständnis der Artikel besagt. Sie ist auch nicht wahrscheinlich, da die theologischen Koryphäen dieser Zeit sich nicht mit einem solchen Glauben begnügen (Hugo von St. Viktor, Lombardus, Wilhelm von Auxerre). Implizite und explizite credere haben zu dieser Zeit noch nicht den gleichen Sinn wie später. Bestärkt wird diese Deutung durch den Gegensatz von *implicite*; dieser ist gegeben im „*explicite et distincte scire*“, wie es von den Prälaten verlangt wird. Das implizite *scire* oder *credere* schließt also nur eine nähere Kenntnis des Sinnes der Artikel, nicht aber die Kenntnis der Artikel überhaupt aus.

Ein besonders bestätigender Umstand ist auch Hoffmann (I, 77) aufgefallen, allerdings auch von ihm im entgegengesetzten Sinne verwertet worden. Von den Prälaten wird kein expliziter Glaube an das Apostolikum, sondern nur an das Nizänische und Athanasianische Glaubensbekenntnis verlangt. „Wo bleibt das Apostolikum?“ fragt Hoffmann (a. a. O.). Die einfache Lösung besteht darin, daß nach Innozenz IV. alle das Apostolikum kennen und allgemein im Sinne der Kirche glauben müssen, die Seelsorger aber noch überdies die in den beiden weiteren Symbolen gegebene Erklärung des Apostolikums.

Ebenso auffallend ist die Formulierung des Glaubensmaßes der Meßpriester (*clerici inferiores*). Von diesen wird das gleiche Maß wie für die Laien, bzw. die *simplices* gefordert; nur das Altarssakrament sollen sie noch besonders kennen. Nun dürfen wir wohl ruhig fragen, ob es wahrscheinlich sei, daß Innozenz von den *clerici inferiores* keine Kenntnis des Symbols verlange, ihnen „völlige Ignoranz“ desselben bewillige! Wenn Innozenz sagt, daß sie nicht verpflichtet seien „*ad explicitam cognitionem articulorum*“, liegt es da nicht nahe, zu unterscheiden zwischen einer einfachen *cognitio articulorum* und einer *explicita cognitio* im Sinne einer eingehenden Kenntnis derselben? Ist es ferner glaublich, daß die einfachen Kleriker das Geheimnis des Altarssakramentes kennen (*scire*) sollen, das Geheimnis der Trinität und Inkarnation aber nicht zu kennen brauchen? Ist denn überhaupt Kenntnis der Eucharistie ohne Kenntnis Christi denkbar? Dürfen wir überhaupt annehmen, daß ein Autor, der nach dem Lateranense mit seiner Verpflichtung

zur österlichen Kommunion lebt, nicht auch von den Laien eine einfache Kenntnis des Eucharistieglaubens verlangt? Liegt es nicht auf der Hand, daß die Forderung an die Kleriker darin besteht, daß sie wegen ihrer täglichen Beschäftigung mit der Eucharistie von dieser mehr als die Laien wissen müssen? Ebenso aber auch über die Artikel. Das legt auch der Text nahe: „eis sufficiat scire sicut simplicibus (et) laicis et aliquantulum plus, sicut de sacramento altaris.“ Innozenz verlangt also von den Klerikern eingehendere Kenntnis, „scire aliquantulum plus“, der Artikel und besonders des Altarssakramentes als bei den Laien; hätte er von diesen gar keine Kenntnis der Artikel gefordert, so müßte er von den Klerikern vorerst diese verlangen, besonders bezüglich Trinität und Inkarnation.

Mit diesem bescheidenen „aliquantulum plus“ begnügt sich aber auch Innozenz nur bei jenen „clerici simplices“, die aus Armut keine Gelegenheit zum theologischen Studium haben (qui non habent magistros et expensas), d. h. die keine höhere theologische Bildung sich erwerben können — die magistri sind ja die mittelalterlichen Theologieprofessoren — oder die wegen anderweitiger Verpflichtungen sich diesem Studium nicht widmen können oder wegen mangelhafter Begabung (propter duritatem ingenii) nicht vorwärts kommen. Wer aber Gelegenheit und Mittel hat, ist nach Innozenz unter Sünde verpflichtet, den Glauben eingehender kennen zu lernen als die Laien (peccarent, nisi plus proficerent in cognitione distincta fidei quam laici). Der Sinn dieser Forderung ist doch offenbar, daß auch die clerici simplices zum theologischen Studium der Glaubenslehren verpflichtet seien. Nur Armut, Mangel an Schulgelegenheit, anderweitige Verpflichtungen entschuldigen davon, aber auch da wird immerhin noch ein gewisses eingehenderes Verständnis gefordert. Zu allem Überfluß wird noch bemerkt, daß der Beichtvater (qui imponit poenitentiam) sich über die Erfüllung dieser Verpflichtung zu vergewissern habe. Innozenz taxiert also die Kleriker nicht „auf völlige Ignoranz in allen Artikeln des Symbolums“ (Hoffmann I, 77). Aber gerade die Vergleichung des Wissens der clerici simplices mit dem der Laien zeigt, daß auch bei den letzteren nicht Ignoranz der Artikel vorausgesetzt wird, sondern nur keine eingehende Kenntnis der Artikel verlangt wird. Mangel an Gelegenheit

zum Besuche hoher Schulen, Beschäftigung mit Werken der Nächstenliebe oder mit anderen Wissenschaften, z. B. des Kirchenrechtes, kann zwar als Entschuldigungsgrund für den Mangel einer gründlicheren theologischen, d. h. dogmatischen Bildung, aber nicht als Entschuldigung für „völlige Ignoranz in allen Artikeln des Symbolums“ angeführt werden!

Endlich ist zu beachten, daß die fides implicita nicht von der Unkenntnis der Trinität entschuldigt, sondern nur von irrthümlicher Auffassung derselben, z. B. im Sinne des Subordinationismus. Eine solche irrige Auffassung setzt aber geradezu positiv die Kenntnis der Trinitätslehre als Glaubenslehre voraus. Innozenz IV. fordert also von den Laien zwar keine fides distincta der Artikel, d. h. mit Erkenntnis des Sinnes und Inhaltes, er setzt aber keine volle Ignoranz derselben voraus.

Daraus ergibt sich auch der Sinn von *implicita* und *explicita credere* (*scire*) bei Innozenz IV. Das *explicita credere* ist eine *distincta cognitio fidei*, eine *explicita cognitio articulorum*, ein durch theologisches Studium an theologischen Schulen erworbenes Verständnis der Glaubenslehren. Das *credere implicita* besagt als Gegenstück den einfachen Glauben im Sinne der allgemeinen kirchlichen Belehrung, wie sie beim Gottesdienst durch die Festfeiern und die Predigt allen zugänglich ist. In diesem Sinne genügt den Laien und *clerici simplices* der implizite Glaube an alle Glaubensartikel, d. h. sie müssen die allgemein bekannte oder als bekannt vorausgesetzte Glaubenslehre der Kirche glauben. Begabte Laien tun zwar gut daran, wenn sie sich eingehender mit der Glaubenslehre beschäftigen, sind aber nicht dazu verpflichtet; es genügt, wenn sie sich den Werken eines christlichen Lebens widmen. Kleriker ohne Seelsorge sollen den Glauben „etwas besser“ kennen; so müssen sie die (vom Lateranense definierte) *Transsubstantiatio* kennen (*quod in sacramento altaris conficitur verum corpus Christi*). Haben sie Zeit, Geld und Gelegenheit zu theologischen Studien, bzw. zum Besuche theologischer Schulen, so sind sie auch dazu verpflichtet, um sich so eine *explicita cognitio articulorum* oder die *scientia fidei* zu erwerben. Die „*praelati ecclesiarum*“, denen die Sorge für das Heil der Seelen obliegt, also die Bischöfe — die Pfarrer gelten nicht als *praelati*, sondern

nur als ausführende Organe der Seelsorge der Bischöfe — müssen die Glaubensartikel „*explicite et distincte*“ kennen, so daß sie auf Befragen deren Sinn und Inhalt angeben können, wenn auch eventuell erst nach reiflichem Nachdenken oder Konsultierung anderer.

Innozenz III. und IV. fassen also das *explicite* und *implicite* ganz in dem Sinne, wie der Lombarde die *fides velata* verstanden hatte. Einen Artikel *explicite scire* oder *credere* heißt den Artikel mit seinem ganzen Sinn und Inhalt kennen und glauben; einen Artikel *implicite scire* oder *credere* heißt ihn einfach kennen und glauben, ohne nähere Kenntnis seiner Tragweite, doch so, daß diese im Anschluß an den Glauben der Kirche mitgeglaubt wird. Neu ist bei Innozenz IV. die Bestimmung, wie weit sich die Kenntnis des Inhaltes der Glaubenslehre bei Laien, einfachen und höheren Klerikern zu erstrecken habe. Bezüglich der Laien (und einfachen Klerikern) wird bestimmt, daß sie wenigstens die durch Predigt und kirchliche Festfeier allgemein bekannte kirchliche Erklärung kennen müßten. Was dafür zu gelten habe, hat aber auch Innozenz nicht bestimmt.

Damit fallen auch Hoffmanns Schlußfolgerungen. Er findet es erklärlich, daß Innozenz' Entscheidung über den Umfang der *fides implicita* (!) den folgenden Schultheologen zu lax erschien (I, 77). Gerade das Gegenteil! Die angeführten Bestimmungen bilden den eisernen Bestand der folgenden Lehre; die Schultheologen haben nur die bereits gekennzeichnete Lücke ergänzt. Ihre Lehre war schon aus diesem Grunde keine Opposition „gegenüber einer ihnen zu weit gehenden Privilegierung der *fides implicita*“ (a. a. O.). Hoffmann schreibt zum Schlusse: „Ritschl konstatiert also mit Recht, daß durch das Mittelalter hindurch sich zwei Reihen von Beurteilung (!) der *fides implicita* verfolgen lassen, welche sich gegenseitig ausschließen“ (a. a. O.). Darauf ist zu antworten: Erstens lehrt kein Scholastiker das Genügen oder die „Privilegierung“ jener *fides implicita*, die Ritschl-Hoffmann im Auge haben, d. h. einer bloßen Unterwerfung unter die Kirche ohne eigentlichen und wahren Glauben — insofern kann es also nicht

zwei Reihen von Beurteilung geben¹; zweitens gibt es allerdings zwei (bzw. noch mehr) Richtungen in der Bestimmung des Ausmaßes der fides explicita (im neuen Sinne), aber das ist eine Tatsache, die jedes noch so kleine theologische Kompendium referiert, nicht aber erst Ritschl konstatiert hat; dagegen ist drittens zu konstatieren, daß Innozenz IV. das allgemeine Glaubensmaß mit dem Ausdruck: fides implicita an alle Artikel formuliert.

Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne

Bedeutsam für die Entwicklung unseres Problems sind zwei Werke aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, das eine von Wilhelm von Auxerre, das andere von Wilhelm von Auvergne. Sie bewegen sich ganz im Rahmen der bisherigen Lehre, bringen jedoch für fides velata, bzw. explicita und implicita die neue Formel: fides in particulari — in universali, fides expressa, fides distincta — indistincta. Auch das credo quod Ecclesia credit erhält eine neue Formulierung.

Wilhelm von Auxerre² (Antissidorensis³, gest. nach 1230) handelt in seiner Summa aurea⁴ (l. 3 tr. 3 c. I) als erster ausdrücklich „de fide implicita et explicita“ (q. 5). Nach seiner Art stellt er kurz die These auf: „Praelati debent instruere simplices et simplices debent inniti fidei ipsorum, quia sufficit simplicibus, si aliquos articulos credunt explicitate et alios implicitate, sed praelati tenentur credere omnes explicitate.“ Darauf folgt unmittelbar die Definition: „Credere implicitate est credere in hoc universali, quidquid credit Ecclesia, credere esse verum.“ Der explizite Glaube an einen Artikel wird als credere „in propria essentia“ bestimmt. Die q. 6 handelt über fides distincta und indistincta. Wilhelm illustriert sie am Glauben des Cornelius. Dieser hatte vor der Sendung des Petrus

¹ Bezeichnenderweise wird die Formulierung von Innozenz IV. erst vom 15. Jahrhundert an angegriffen, als nämlich die frühere Bedeutung von explicitate und implicitate in Vergessenheit geraten war; siehe unten den Abschnitt: Dekretisten des 14. und 15. Jahrhunderts.

² Hoffmann I, 61—63.

³ Siehe über ihn: J. Stracke, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn, 1917.

⁴ Wir zitieren nach der Ausgabe von Paris (Phil. Pigouhet), 1500.

„fidem indistinctam“, „quoniam credebat filium dei esse incarnandum indistincte nec adhuc distincte credebat, quod iam facta esset incarnatio: nondum per fidem perceperat istos sanctissimos rumores: Verbum caro factum est.“ Aber deswegen konnte Cornelius nicht lange ohne fides distincta gerecht sein und deshalb wurde Petrus zu ihm gesandt. — Wie sind nun diese Aussprüche zu deuten?

Vorerst ist zu konstatieren, daß Wilhelm eine neue Formel für das notwendige Glaubensmaß aufstellt. Während Innozenz IV. „impliziten“ Glauben an alle Artikel verlangt, verlangt Wilhelm von Auxerre an einige Artikel expliziten, an die anderen impliziten Glauben. Der simplex, der einige Artikel explizite, die anderen implizite glaubt, hat die gehörige „plenitudo fidei“. Wie ist nun das explicite-implicitate credere zu verstehen?

Die Bestimmung des explicite credere als „in propria essentia credere“ ist allerdings dunkel; aber wir werden wohl kaum irregehen, wenn wir es als ein Glauben an das fassen, was der Artikel an sich ist, also als ein Glauben an den Inhalt und Sinn des Artikels. Der implizite Glaube an einen Artikel wird bestimmt als ein „credere in hoc universali, quidquid credit Ecclesia, credere esse verum“. Hoffmann (I, 62) übersetzt dies: „So im allgemeinen glauben, glauben, daß das wahr sei, was die Kirche glaubt.“ Diese Deutung wird aber nicht einmal der grammatikalischen Konstruktion gerecht, außer man nehme an, Wilhelm habe seine Definition möglichst ungeschickt und dunkel gefaßt. Der Sinn ist folgender: „Implizite glauben heißt (etwas, die Artikel — denn um diese handelt es sich —) in diesem Allgemeinen (in dem allgemeinen Satze oder Glauben, in hoc universali) glauben, nämlich in dem Glauben, daß alles wahr sei, was die Kirche glaubt. Oder wenn wir den Satz aus seiner Akkusativkonstruktion herauslösen: Die Artikel implizite glauben, heißt, sie in diesem Allgemeinen glauben: ich glaube, daß alles wahr ist, was die Kirche glaubt. Wilhelm begnügt sich nicht damit, zu sagen: implizite die Artikel glauben, heißt glauben, daß der Glaube der Kirche wahr sei, sondern er sagt: implizite die Artikel glauben, heißt glauben, daß das wahr sei, was die Kirche glaubt, und in diesem allgemeinen Glauben die Artikel glauben. Implizite einen Artikel glauben, heißt darum einfach, ihn im Sinne des kirch-

lichen Glaubens glauben¹, was durch die Überzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Glaubens geschieht. Diese Interpretation wird bestärkt durch die weitere Bedingung des impliziten Glaubens, daß man nämlich keinem Artikel „in particulari“ widerspreche: „sufficit simplicibus credere aliquos articulos explicitè et aliquos in universali, ita quod nulli eorum contradicant in particulari“, wie es die Häretiker täten. Das heißt: wenn es auch genügt, manche Artikel², d. h. ihren Sinn einfach im Anschluß an den Glauben der Kirche zu glauben, so darf man doch keine Lehre oder Ansicht festhalten, welche der kirchlichen Erklärung des Artikels widersprechen würde³. Das ist aber einfach die Lehre von Hugo, des Lombarden und der beiden Innozenze.

Der Gegensatz von fides explicita und implicita besteht also darin, daß die fides explicita die Essenz des Ar-

¹ Darum besagt die Unterscheidung auch keine Unterscheidung der Glaubensfunktion, keine andere Art von Glauben, wie Hoffmann I, 62 meint.

² Damit etwas ein Glaubensartikel sei, verlangt Wilhelm, daß die Lehre von Gott handle und an sich und unmittelbar (secundum se et directe) Furcht Gottes und Liebe Gottes erzeuge, weil die Gerechtigkeit in der Übung des Guten und Meidung des Bösen bestehe, wir aber in der Furcht Gottes das Böse meiden und in der Liebe Gottes das Gute tun; die Gerechtigkeit sei aber eine Frucht des Glaubens (quam facit in nobis fides), sonst wäre das credere an sich nicht wirksam (efficax). Derart seien die christlichen Glaubensartikel. Neben den eigentlichen Artikeln müssen wir unterscheiden deren Voraussetzungen (praecedentia), wie die Gebote des natürlichen Sittengesetzes oder die Erkenntnis der Existenz Gottes und die aus den Artikeln sich ergebenden Folgerungen, wie die Auferstehung der Toten aus der Allmacht Gottes folge, selbst aber kein eigentlicher Artikel sei, weil sie nicht von Gott handle. Wer die Fundamente der Artikel hartnäckig bestreitet, ist ein Häretiker, nicht als ob er einen Artikel leugnete, sondern weil er das Fundament derselben bestreitet.

³ Den Kasus, was von einer vetula zu halten sei, die ihrem Prälaten eine Häresie glaubt, beantwortet Wilhelm damit, sie sei einer Todsünde schuldig, weil niemand das Gegenteil von einem Artikel glauben könne, ohne schwer zu sündigen; weil ferner in bezug auf das göttliche Recht es keine entschuldigende Unwissenheit gebe, zumal der Heilige Geist die vetula erleuchten würde, wenn sie dies nicht aus eigener Schuld verhindere (c. 2 q. 3 in fine). Wilhelm von Auxerre läßt also die fides implicita nicht wie Innozenz als Entschuldigung gelten. Die spätere Scholastik ist Wilhelm nicht gefolgt; vgl. Albertus Magnus, 3 d. 25 a. 4 ad 8; Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 5; Thomas, 3 d. 25 q. 2 a. 1 q. 4 sol. 4 ad 3.

tikels, dessen Sinn und Bedeutung kennt, die fides implicita dagegen nicht, die darum den Sinn und die Bedeutung im Glauben an den Glauben der Kirche annimmt.

Der implizite Glaube an einige Artikel besagt also bei Wilhelm jedenfalls keine bloße Bereitwilligkeit, all das zu glauben, was die Kirche glaubt; es ist vielmehr ein wirklicher Glaube an die Artikel und außerdem an die Wahrheit des kirchlichen Glaubens im allgemeinen. Wilhelm sagt auch keineswegs, daß der implizite Glaube an die Artikel gar keine Kenntnis derselben voraussetze. Vielmehr schließt er die einfache Kenntnis derselben voraus. Ja noch mehr. Wilhelm sagt, daß die Prälaten die Gläubigen belehren und diese sich auf deren Glauben stützen müssen. Damit fordert er wie Innozenz IV., daß die simplices wenigstens das wissen müssen, was die Kirche allen lehrt; das übrige brauchen nur die Prälaten zu wissen, die Laien können es im Anschluß an den Glauben der Prälaten, auf den sie sich stützen müssen, glauben; denn das genügt ihnen. Wie weit diese Kenntnis gehen muß, bestimmt auch Wilhelm nicht.

Die Forderung Wilhelms von Auxerre geht also weiter als die Formel von Innozenz IV. Dieser hatte sich damit begnügt, daß die Laien alle Artikel im Sinne der kirchlichen Lehre annehmen, Wilhelm verlangt überdies, daß auch die Laien den Sinn einiger Artikel kennen müssen. Damit hat er aber nur die oben bei Innozenz konstatierte Lücke ergänzt. Wilhelms Formel wird darum auch bald allgemein akzeptiert, weil sie die Glaubensforderung besser formuliert als die Formel von Innozenz; sie steht aber mit dieser nicht im Widerspruch, sondern ergänzt sie¹.

In sehr origineller Weise behandelt die Lehre von der fides implicita Wilhelm von Auvergne, auch von Paris genannt († als Bischof von Paris 1249)². Zum Verständnis seiner Lehre muß allerdings der ganze Sinn des nervigen Tractatus de fide beachtet werden, in dem er auf die fides implicita zu sprechen kommt. Ritschl und Hoff-

¹ Wie sich die Unterscheidung von fides distincta und indistincta zur anderen von fides explicita und implicita verhält, erklärt Wilhelm nicht. Es ist eben eine andere Unterscheidung. Wahrscheinlich kann sowohl die fides explicita wie die implicita distinkt oder indistinkt sein.

² Hoffmann I, 69—73.

mann haben dies leider nicht getan; deswegen ist besonders Hoffmann zu irrigen Urteilen gelangt. Wilhelm vertritt nämlich in diesem Traktate die These¹: „Manifestum est unam debere esse ex necessitate in mundo isto catholicam fidem certorum determinantum numero articulorum“ (c. 2). Zum Beweis dieser These zeigt er im 1. Kapitel, daß ohne fides oder credulitas niemand zu Gott gelangen könne. Im 2. Kapitel führt er aus, daß dieser Glaube, der ausdrücklich als Gabe Gottes bezeichnet wird, einer und ein einheitlicher sein müsse, in dem das Volk Gottes geeint werde. Der Glaube ist vorerst einer dem Sein nach — „fides una est in seipsa secundum essentiam suam“, d. h. ein spezifischer Habitus. Dieser Einheit steht die Vielheit und Verschiedenartigkeit der Glaubensinhalte (creditorum) nicht entgegen. Den Grund findet Wilhelm darin, daß der Glaube von Gott eingegossen sei, nicht den Dingen entnommen; sonst müßte er sich allerdings der Vielheit der Dinge anpassen, wie die verschiedenen natürlichen credulitates. So gebe es auch in uns nur einen Verstand, weil dieser eine Gabe, ein Werk Gottes sei, aber verschiedene Wissenschaften als menschliche Leistung. Der Glaube ist aber zweitens auch einer in Hinsicht auf den Glaubensinhalt (fides una unitate creditorum), nicht zwar in dem Sinne, als ob die (subjektive) Einheit des Glaubens in der (objektiven) Einheit der Glaubenslehren bestände (non qua illa unum sunt), sondern insofern alle Gläubigen gemeinsam das eine und gleiche glauben („sed qua una sunt i. e. communia in credentibus“). Alle Gläubigen haben den gleichen Glaubenshabitus und glauben dieselben Glaubenslehren: es gibt also nur einen Glauben.

Die gemeinsame Glaubenslehre ist in den articuli fidei gegeben, die teils fundamentale, teils abgeleitete Wahrheiten zum Ausdruck bringen².

Hier setzt nun Wilhelm mit der Polemik gegen eine Ansicht ein, die behauptet, die Zahl der Artikel sei un-

¹ Mutmaßlich gegen den Pariser Kanzler Philipp, der nach Dion. Carth. III d. 24 q. 1 gelehrt hatte, daß die res und nicht die enuntiabilia die articuli fidei seien.

² „Communitur credendorum, quae usualiter articuli fidei vocantur, alii sunt ut radices primitivae et fundamenta primoria, alii sunt sicut rami descendentes ab huiusmodi radicibus et sicut partes divisionis.“

bestimmt. Dagegen behauptet er: „ *finita esse et determinata numero credenda ista fundamentalia*“, sonst wäre es überhaupt unmöglich, den Glauben zu predigen und verkündigen, zu bekennen, ja der Glaube wäre einfach unmöglich (*impossibilis, inennarabilis, indocibilis, inconcessibilis, incredibilis*). Um dies noch näher zu begründen, greift Wilhelm nun in origineller Weise auf den Zusammenhang von Religion und Glaube zurück, indem er die Notwendigkeit einer bestimmten Glaubenseinheit aus der Notwendigkeit einer bestimmten einheitlichen Religion beweist.

„Ohne Zweifel“, hebt er an, „kann es nur eine gemeinsame Religion zum Zwecke der Gottesverehrung geben.“ Es könne nämlich unmöglich dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt sein, Gott zu verehren oder nicht oder ihn so oder anders zu verehren. Alle Menschen müßten in gleicher Weise Gott verehren, die gleiche Religion betätigen. Dazu sei aber eine gleiche und gemeinsame Anschauung und Überzeugung als Grundlage und Voraussetzung erfordert. Diese sei in dem allen Menschen gebotenen gemeinsamen Glauben gegeben: „ *quare necesse est unam atque communem fidem fundamentum religionis esse.*“ Es müsse nämlich evident ein jeder so leben, wie Gott es befohlen, so daß Gott daran sein Wohlgefallen finde und ihm Verehrung erwiesen werde; dies alles bestimmt aber der Glaube. Wie es daher eine allen Menschen gemeinsame und verpflichtende Religion und Gottesverehrung geben müsse, so auch als deren Grundlage einen allen gemeinsamen Glauben, d. h. den Glauben an die *articuli fidei*.

Daraus folgert nun Wilhelm: „ *Quare manifestum est a credulitate articulorum fidei nullum hominem credulitatis capacem esse exceptum: imo ad illam eodem iure teneri omnes ac singulos, quo tenentur ad ipsam religionem atque divinum cultum. Et hi articuli sunt fides, quae creditur, sc. fides catholica i. e. universalis, in qua sola necesse est adunari et uniri omnes, qui ad veram religionem eliguntur et aggregantur populo sanctorum*“: alle Menschen sind in gleicher Weise und aus demselben Grunde zur Gottesverehrung und zum Glauben an ein bestimmtes und gemeinsames Glaubensbekenntnis verpflichtet, d. h. zum Glauben an die *articuli fidei*. Diese Verpflichtung zum Glauben ist gleichbedeutend mit der Verpflichtung zur

Wahrheit, denn auf Irrtümer könne weder eine echte Gottesverehrung noch eine wahre Religion aufgebaut werden.

Damit hat Wilhelm seine These bewiesen, daß alle Menschen zum Glauben an ein bestimmtes und gemeinsames Glaubensbekenntnis verpflichtet seien, d. h. die *fides est una unitate credendorum*, was ihm dann auch identisch ist mit der Katholizität des Glaubens. Im Anhang polemisiert er dann gegen die Ansicht, der eine könne dies, der andere jenes glauben.

Nun hält er sich aber vor, daß manche „*propter brevitatem intellectus aut paucitatem experientiae aut defectum doctrinae aut gratiae*“ die einzelnen Artikel „*non capiunt explicite et expresse h. e. in particulari*“. Wie sollen sie nun alles glauben, wie bleibt die Einheit des Glaubens bestehen? Darauf antwortet Wilhelm mit folgender origineller Lösung: „*Nullum est genus hominum adeo tardum intellectu naturaliter quod saltem universali et generali credulitate quicquid ad fundamentum verae religionis pertinet capere non possit. Nullus enim est omnino in omnibus, qui credere non possit verum esse quicquid sacris eloquiis continetur, quicquid Spiritu Dei edocti homines docuerunt credendum esse. Similiter verum esse de Deo quicquid prophetae de ipso crediderunt vel prophetaverunt. Nullus est adeo pertinax qui non facile acquiescat, ut credat imitandos esse sanctos et sapientes viros, imitandos inquam et fide et moribus et qui non facile credat huiusmodi homines videre et noscere veritatem, quam iudocti et vulgares homines nondum sufficiunt. Qui autem sic credit, credit utique credulitate universali quicquid credendum est in talibus: nulli enim licet credere in sacris eloquiis mendacium aliquod contineri vel spiritu Dei doctos homines mentitos in aliquo fuisse. Similiter nulli licet credere sanctos et sapientes viros in fide vera aut moribus errare. Manifestum igitur, quia in universali credulitate credendorum salutarium unienda est communitas hominum.*“ Auffallenderweise fehlt der Ausdruck *implicite* beim Alverner.

Wie viele Artikel und welche müssen von den *simplices in particulari* geglaubt werden? Wilhelm spricht zweimal von „wenigen“ Artikeln. Im 3. Kapitel zeigt er, daß wenigstens zwei Lehren in *particulari* ohne jede Ent-

schuldigung geglaubt werden müssen: erstens die Lehre von der Existenz Gottes als des Schöpfers, zweitens — was Hoffmann übersehen haben muß — die Lehre von der Dreifaltigkeit; die erste, weil sie „radicale fundamentum religionis“, die andere, weil ohne deren Kenntnis Religion als Gottesverehrung unmöglich sei. Auf weitere Untersuchungen läßt sich Wilhelm in dem kurzen Traktat (drei Kapitel) nicht ein, sein Zweck ist offenbar erreicht: alle Menschen sind verpflichtet, sich dem katholischen Glauben anzuschließen; die sapientes müssen alle Artikel in particulari und expresse glauben, die übrigen wenigstens den einen und dreieinigen Gott expresse glauben, die übrigen Artikel so glauben, daß alles wahr sei, was die Heilige Schrift, Propheten und die Heiligen und Weisen lehren und glauben. Dieses letztere muß und kann bei allen geschehen. Außer den unumgänglich notwendigen Artikeln wird der eine diesen, der andere einen anderen Artikel in particulari glauben und auch das wieder in verschiedenem Maße. — Die Interpretation dieser Lehre wird uns nach dem Vorausgegangenen nicht schwer fallen.

Die Frage, die Wilhelm von Auvergne beschäftigt, ist die gleiche wie bei Hugo von St. Viktor und dem Lombarden. Mit dem letzteren steht er auf dem Standpunkte: oportet universa credi, quae in symbolo continentur; mit dem ersteren betont er die Einheit des Glaubens. Als Schwierigkeit erscheint wie bei beiden die Unfähigkeit vieler, alle Artikel zu glauben. Die Antwort bzw. Lösung der Schwierigkeit erfolgt mit der bereits traditionellen Unterscheidung von explizitem und implizitem Glauben. Die einen glauben alle Artikel explizite, die anderen einige Artikel explizite, die übrigen implizite. An Stelle der „credentes et cognoscentes“ bei Hugo, der maiores des Lombarden, der Prälaten bei Innozenz erscheint aber hier der vir sapiens; für das explicite credere das „expresse“ oder „in particulari credere“, für das implizite das „in universali“ oder „in generali credere“ — eine Formel, die bald und für lange Zeit allgemein wird. Credere in particulari oder „explicite et expresse“ besagt wie bei Hugo, Petrus und Innozenz einen Glauben nicht nur an den einfachen Wortsinn des Artikels, sondern an dessen ganzen Inhalt, wie er durch die Kirchenlehre bestimmt ist — diesen muß eben der sapiens kennen, wenn auch, wie

Alvernus ausdrücklich bemerkt, in verschiedenem Maße. Aber nicht alle können die ganze Kirchenlehre kennen, nicht alle Artikel „*explicite et expresse h. e. in particulari*“ erfassen. Aber auch sie glauben all das, was der *vir sapiens* glaubt, also die ganze Lehre über die Artikel, aber nur in *universali credulitate*.

An einen Artikel in *universali* glauben, heißt also auch bei Wilhelm von Auvergne nicht, ihn gar nicht kennen, sondern nur seinen Inhalt nicht genau und im Detail kennen. Einen Artikel in *universali* glauben, heißt vielmehr, seinen Inhalt und Sinn, seine partikulären Bestimmungen, wie sie in den kirchlichen Entscheidungen vorliegen, im allgemeinen Anschluß an die *viri sapientes et sancti* glauben. Der Auxerrer hatte den Anschluß an das *credo verum esse, quod Ecclesia credit* vertreten, der Auvergnier spricht unbestimmter von einer *generalis* oder *universalis credulitas*, d. h. einem allgemeinen Glauben an all das, was zu glauben ist. Aber diese allgemeine *credulitas* ist auch ihm keine unbestimmte und uferlose, sie ist vielmehr bestimmt und vermittelt durch genau angegebene Größen, durch den Glauben, die Lehre und das Beispiel der Heiligen Schrift, der von Gott erleuchteten Männer (Propheten, Apostel, Kirchenväter) und der „Heiligen“. Was diese glauben, in Theorie und Praxis, das kann und muß ein jeder wenigstens *universali credulitate* glauben und damit auch den ganzen Sinn und die volle Bedeutung aller Artikel. Davon ist niemand ausgenommen — „*nullus est excusatus quantacunque tarditate intellectus ab huiusmodi credulitate*“, ausgenommen sind einzig Geistesverwirrte und noch nicht zum Gebrauch der Vernunft Gelangte. So glauben alle alles und ist die objektive und subjektive Einheit des Glaubens gewahrt. Diese hebt denn auch Alvernus noch eigens hervor. Das *credere in particulari* und in *universali* ist nur ein Unterschied in der Art und Weise des Glaubens (*in modo fidei*). Es habe auch noch niemand behauptet oder gesagt, daß die *maiores* einen anderen Glauben hätten als die *minores*¹. Vielmehr schließt Wilhelm am

¹ „*Attende igitur et vide quia vir sapiens, qui novit et credit in particulari sive explicite et expresse singulos fidei articulos, et vir simplex qui paucos credit in singulari et expresse, sed cum credit verum*

Ende des 2. Kapitels noch einmal: „Manifestum est unam esse debere ex necessitate in mundo isto catholicam seu communem fidem articulorum. — Una est fides quam tenet et praedicat ecclesia Sanctorum et ecclesia catholica.“

Hoffmann hat den Zusammenhang des Traktates nicht beachtet und darum die Lehre Wilhelms nicht richtig verstanden. Nur so kann er schreiben: „Alvernus stellte sich . . . auf einen völlig universalistischen, durchaus nicht bloß christlich-kirchlichen Standpunkt“ (I, 72). Wilhelm spricht aber ausdrücklich von dem eingegossenen, übernatürlichen Glauben, der eine Gabe Gottes sei, von dem Glauben, der „necdum venit ad largissimam barbariem occidentalem et aquiloniarem“ (c. 2); auch kann doch wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß unter den articuli fidei das kirchliche Glaubensbekenntnis zu verstehen ist. Wie kann Hoffmann ferner schreiben: „Die Punkte, welche Alvernus als für jeden glaubbar bezeichnet, könnte nicht bloß der Christ, sondern auch der Jude und der Moslem akzeptieren“? (l. c.) Vielleicht den Glauben an die Heilige Schrift, besonders an die Propheten, Evangelien und Apostelbriefe, an die Wahrheit des Glaubens und Lebens der Heiligen?! Hoffmann interpretiert auch ganz falsch, daß die Forderung des allgemeinen Glaubens an die Heilige Schrift und den Glauben der Heiligen negativ zu verstehen sei, „daß die heiligen Aussprüche keine Lüge enthalten“ usw. (I, 70). Alvernus fordert aber ausdrücklich ein „credere verum esse quicquid sacris eloquiis continetur“ und positiven Anschluß an den Glauben und die Lebensweise der Heiligen und Weisen. Hoffmann meint ferner, unter den wenigen Artikeln, welche der Einfältige explizite zu glauben habe, seien nicht einmal notwendig Artikel des Apostolikums zu verstehen (I, 72). Sind denn die Artikel vom Gott-Schöpfer und von der Dreifaltigkeit keine Artikel des Apostolikums? Wenn Hoffmann bemerkt, daß „dem Einfältigen nicht die Kirche, sondern der vir sapiens, welcher alles ausführlich

esse in universali, quicquid ille vir sapiens credit, huiusmodi non est diversus in fide ab ipso sapiente, etsi forte in modo fidei. Eadem enim credit, licet alio modo, credit enim omnia in universali quae vir ille sapiens credit in particulari sive singulari. Nunquam autem vel dictum vel cogitatum fuit alterius fidei esse maiores et alterius minores seu subditos credentes. . . . Nec obsistit diversitas credulitatis in particulari, qua alius alium articulum in particulari capit aut etiam eundem articulum alius magis alius minus.“

glaubt, als Maßstab gegenübergestellt“ wird, so übersieht Hoffmann wieder, daß dieser erst nach der Heiligen Schrift, den Propheten und erleuchteten Männern als Maßstab kommt und außerdem ständig in Verbindung mit den *viri sancti*. Wenn Wilhelm sagt: „*nulli licet credere sanctos et sapientes viros in fide vera aut moribus errasse*“, so verweist er damit auf die Heiligen und Theologen der Kirche — das ist aber nur die ältere Form des *credere quod credit Ecclesia* im Sinne des Anschlusses an den Glauben der *maiores*. Ritschl endlich findet die Äußerungen Wilhelms „abweichend“ (p. 9). Auch dies ist nicht zutreffend. Wilhelm lehrt die Notwendigkeit des expliziten Glaubens an den einen und dreieinigen Gott, den Glauben an die Heilige Schrift, an die Propheten sowie an die Häupter und Säulen der glaubenden Kirche. Welchen Sinn hat es da, wenn Ritschl bemerkt und mit ihm Hoffmann (I, 73): „So abweichend also konnte sich gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Schriftsteller über die Sache äußern?“ Mit Hugo von St. Viktor stimmt der Auvergnier ja inhaltlich und mit den folgenden Theologen sogar in der Formulierung überein (Alexander von Hales, Bonaventura). Ritschl und Hoffmann verkennen eben auch hier den Sinn des Glaubens an die Schrift und Propheten, die Apostel und Kirchenlehrer, an die Heiligen und Weisen der Kirche. Sie haben nicht beachtet, daß diese Formulierung nur eine Umschreibung des *credere quod Ecclesia credit* ist, daß dieser allgemeine Glaube ein wirklicher Glaube ist, in dem dann der ganze Glaube der Kirche eingeschlossen ist.

Ritschl (p. 9) meint ferner, daß das *credere in universali* und in *particulari* bei Wilhelm von Auvergne die Verschiedenheit des Objektes, aber auch der Art des subjektiven Glaubens besage. Hoffmann dagegen vertritt, daß die beiden Ausdrücke nur die Art des subjektiven Glaubens bezeichnen (I, 71). Wilhelm betont auch ausdrücklich, daß es nur einen Glauben gebe, daß ferner jedermann alles glauben muß — *quidquid credendum est* —, nur in verschiedener Weise. Diese verschiedene Weise besagt aber nicht, daß wir mit einem anderen Glauben *explicite* oder in *particulari*, mit einem anderen *implicite* oder in *universali* glaubten — darum betont Wilhelm so energisch: „*nunquam autem vel dictum vel cogitatum (!) fuit, alterius fidei esse maiores seu subditos credentes.*“

Die beiden Glaubensarten besagen den einen und denselben theologischen Glauben, den einen habitus fidei. Aber dieser eine Glaube und habitus stimmt dem Glaubensinhalte, je nach der Art, wie dieser vorgelegt und erkannt wird, in verschiedener Weise zu.

(Fortsetzung folgt)

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOL

Einleitende Fragen

I. Cassians Leben und Schriften

Was wir von Cassians Leben wissen, verdanken wir zumeist den Nachrichten des Presbyters Gennadius von Marseille¹ und gelegentlichen Notizen in Cassians eigenen Schriften. Kurz zusammengestellt ist das Material bei Bardenhewer² und bei M. Petschenig im I. Kapitel der Prolegomena zur Neuausgabe der Werke Cassians im *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*³.

Johannes Cassianus ist um 360 n. Chr. als Sproß einer begüterten und gebildeten Familie geboren. Wo seine Wiege gestanden, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Gennadius, der nur wenige Jahrzehnte nach dem Verfasser der *Conlationes* in Marseille lebte, also jedenfalls gut informiert sein konnte, nennt ihn *natione Scytha*⁴. Bardenhewer folgt darum den meisten Neueren, wenn er in den Neuaufgaben seiner Patrologie mit Merkle⁵ die Dobrudscha als seine Heimat annimmt, während Petschenig sich bemüht hatte, aus inneren Gründen nachzuweisen, daß nur Südgallien sein Vaterland gewesen sein kann. Namentlich hatte Petschenig auf die vorzügliche Beherrschung der lateinischen Sprache durch Cassian hingewiesen.

Mit seinem Freunde Germanus verbringt Johannes als junger Mann mehrere Jahre im Kloster zu Bethlehem und lernt die Einrichtungen der orientalischen Klöster näher kennen. Ein siebenjähriger Aufenthalt in Ägypten und der persönliche Verkehr mit den berühmtesten Anachoreten dieses Landes vervollständigt seine asketische Ausbildung nach Theorie und Praxis.

Bald nach 400 finden wir ihn in Konstantinopel, wo er von Johannes Chrysostomus zum Diakon geweiht wird, dann in Rom als Abgesandten des konstantinopolitanischen Klerus in der Sache des hl. Chrysostomus. Dort dürfte er zum Priester geweiht worden sein.

¹ Gennad., *De script. eccles.* cap. 61, Migne PL. 58, col. 1094.

² O. Bardenhewer, *Patrologie*, Freib. i. B. 1910³, 449ff.

³ CSEL XVII, Vindob. 1888, p. I—XIV.

⁴ Gennad., *De script. eccles.*, c. 61.

⁵ A. Hoch, *Zur Heimat des Joh. Cassianus*, *Theol. Qu. Schr.* 1900, p. 43—64, hatte für Syrien plädiert. Gegen ihn S. Merkle, *Cassian kein Syrer*, ebendort p. 419—441.