

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 6 (1919)

**Artikel:** Geschichte der fides implicita in der katholischen Theologie  
[Fortsetzung]

**Autor:** Schultes, Reginald Maria

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762555>

#### **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:** 29.01.2026

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

- 351 a \**Tyrie*, Iac., SJ, v. n. 223.
- 351 b *Valentia*, Greg. de, SJ, v. n. 60.
- 351 c *Vasquez*, Gabr., SJ, v. n. 61.
- 351 d \**Verjuys*, J. B., OP (1667), *Quaestiones theologicae* (1) de scientia Dei, de voluntate Dei, de praedestinatione, (2) de gratia et libero arbitrio, (3) de iure et iustitia, (4) de incarnatione, sacramentis, Eucharistia, matrimonio etc. *Antwerpiae*, bibl. OP, 4 tom. 4°. *Gilbertus de la Haye*, Biblioth. Belgo-Dom. *Andreas Dresselius*, Bibl. Belg. et Fasti Academ. Lovan. *QE* II, 621.
- 352 \**Vittoria* (Victoria), Franc., OP (c. 1480—1546), \**Commentaria in universam* (?) *Summam S. Thomae de Aquino*. *QE* II, 128—130. Cf. *Hurter* II<sup>3</sup>, 1108. *KL* IV, 1837—1839. *KlHl* I, 1523. *Antonio* I, 497.
- \*In 1 II. partem. Cod. Vat.—Ottobon. 1000, 4° (208 ff.). *Ehrle*, Fr., *Katholik* 1884, II, 518. — Item cod. Vat. 4630, kl. 4° (313 ff.). *Ehrle* l. c. 519.
- \*In 2 II. Ottobon. 1015 a, b, 2 voll., kl. 4°, (348 et 455 ff.). Ottob. 382, kl. 4°, (216 ff.). *Ehrle* l. c. 519.
- 352 a *Vincentio*, Gabr. a s., v. n. 62.
- 352 b \**Werner*, Matthaeus (1651—1668), *Commentarius in 2 II de iure et iustitia*. Prag UB, bc. 596, f. 1—129.  
Bei *Sommervogel* VIII, 1078 ist ein Matthias Werner aus Braunau (Böhmen) verzeichnet, der 1610—1684 lebte.
- 352 c *Wiggers*, v. n. 63.
- 352 d *Ysambertus*, v. n. 64.

---

## GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

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

(Fortsetzung aus VI, p. 266—299)

### II. Die Entwicklung bis zum Konzil von Trient

Mit Scotus ist die Genesis der Lehre von der fides implicita abgeschlossen. Die folgende Zeit bis zum Konzil

von Trient bringt wenig Neues, ja hält sich durchwegs nicht einmal auf der Höhe der großen Scholastiker. Die Lehre wird auch im ganzen nicht mehr als Problem empfunden, so daß sie vielfach ganz übergangen oder nur kurz referiert wird. Nur wo eine besondere Veranlassung vorliegt, kommt sie eingehender zur Sprache und auch da nur unter bestimmten Gesichtspunkten. Charakteristisch ist, daß die Lehre nicht zu den zwischen Thomisten und Scotisten bestehenden Differenzpunkten gehört; der Grund liegt allerdings darin, daß auch die Thomisten sich an die von Scotus vertretene ältere Formulierung halten. Insofern liegt keine Entwicklung vor.

Eine solche macht sich aber in Fragen geltend, die mit dem Problem zusammenhängen. Wohl infolge der Inquisition rückt die Frage in den Vordergrund, wer ein rechtgläubiger Katholik, wer ein Häretiker sei, bzw. welche Rolle hier die fides implicita spielt. Im Zusammenhange damit steht das Problem der veritas catholica mit der eigenartigen Lösung unserer Periode. Auch die aus der Genesisperiode stammende Theorie der fides aquisita führt zu weiteren Konsequenzen.

Der Hauptanteil der Entwicklung fällt der nominalistischen Richtung zu sowie der scotisch orientierten alten Schule. Die spezifische Formulierung des hl. Thomas vermag in dieser Periode noch nicht durchzudringen; dies war der nachtridentinischen Zeit vorbehalten.

Unsere Darstellung wird nur einige Hauptrepräsentanten behandeln, soweit es nötig ist, um ein Bild der Lehre unserer Periode zu geben. Mit Durandus a St. Portiano beginnend, den nur sein nominalistischer Einschlag von den Alten trennt, werden wir vorerst die nominalistische Schule behandeln: Okkam, Gerson, Peter d'Ailli, Brevicoxa und Gabriel Biel. Von den Scotisten sollen Aureolus und Johannes de Bassoli(i)s, Petrus de Aquila, Lychetus, Sarnanus und die Summa Angelica zur Sprache kommen; von den Thomisten Capreolus, Turrecremata, der Karthäuser Dionysius, Silvester Prierias und Cajetan. Dazu der Standpunkt der Dekretalisten, des Directorium inquisitorum, die Entscheidung der Synode von Lavaur. Den Abschluß soll eine Würdigung der Lehre des Konzils von Trient bilden und als Anhang die Geschichte des Köhlerglaubens folgen.

## Durandus

Der Dominikaner Durandus a St. Portiano<sup>1</sup> († 1334 als Bischof von Meaux) unterscheidet in seinem Sentenzenkommentar (Lyon 1563, 3 d. 25 q. 1) eine doppelte Implikation: erstens wenn der Akt implizite in der Potenz oder im Habitus enthalten ist, zweitens wenn eine Einzelheit in einem Allgemeinen enthalten ist. Im ersten Sinne glaubt implizite, wer den Glaubenshabitus besitzt, aber keinen Glaubensakt setzt; im zweiten Sinne, wer nur im allgemeinen glaubt, ohne auf einen Artikel im einzelnen einzugehen. Explizite glaubt, wer einen Glaubensakt setzt oder einzelne Artikel glaubt.

In der Bestimmung des für Erwachsene erforderten Maßes an explizitem Glauben geht Durandus wie Thomas vor. Bloß habitueller Glaube genügt für Erwachsene nicht, da sie verdienstliche Akte setzen müssen, die ohne Glaubensakt unmöglich sind, da ohne Glauben niemand Gott gefallen kann. Ebensowenig genügt es, bloß im allgemeinen zu glauben; der Glaube muß wenigstens einigermaßen bestimmt, explizite sein (numquam sufficit adultis ad salutem fides implicita totaliter, sed semper oportuit, quod quantum ad aliquid specialiter explicaretur). Unbedingt und jederzeit war der Glaube an die göttliche Vergeltung notwendig (Deum esse remuneratorem bonorum credentium in ipsum). Das ergibt sich aus Heb. 11, 6 und aus den Anforderungen zur Setzung von verdienstlichen Werken. Niemand kann nämlich ein unbekanntes Ziel verdienstlich anstreben (nullus potest meritorie dirigere actus suos in finem ignotum<sup>2</sup>). Das Ziel des Verdienstes ist aber die Belohnung. Diese muß also von uns erkannt sein, wird aber nur durch den Glauben an die Vergeltung der guten Werke der Gläubigen erkannt. Hier ist also zu beachten, daß auch Durandus expliziten Glauben an eine übernatürliche Vergeltung für notwendig erachtet, genauer den Glauben an das übernatürliche Endziel des Menschen, ohne dessen Kenntnis ein christliches und verdienstliches Leben unmöglich ist.

Das weitere Ausmaß des expliziten Glaubens behandelt Durandus nicht mehr unter dem Gesichtspunkte des unbe-

<sup>1</sup> Hoffmann I, 150—153.

<sup>2</sup> Hoffmann (I, 151) übersetzt unrichtig: „Man kann die Glaubensakte nicht auf ein unbestimmtes Ziel richten.“

dingt Notwendigen, sondern des Entsprechenden (considerandum est, quid congruit). Dieses Maß ist verschieden nach Zeit und Stand. Diejenigen, welche zuerst (und unmittelbar) von Gott die Offenbarung erhielten, mußten explizite glauben, was ihnen so geoffenbart wurde und nicht mehr. Bei den anderen, welche die Offenbarung vermittelt erhielten, muß man zwischen den obersten (Papst, Bischöfe), mittleren (Seelsorgklerus, Prediger, Professoren) und unteren unterscheiden. Papst und Bischöfe müssen alle Artikel explizite kennen und außerdem sie explizieren, verteidigen und glaubwürdig machen können — letzteres durch Belege aus der Heiligen Schrift, warum sie auch zur Kenntnis der Heiligen Schrift verpflichtet sind. Papst und Bischöfe haben nämlich die Pflicht, das gläubige Volk im Glauben zu belehren, es gegen Irrlehren zu verteidigen und die Zahl der Gläubigen zu vermehren; außerdem müssen wenigstens einige in der Kirche die Glaubenslehre der Kirche beherrschen; endlich sind Papst und Bischöfe berufen, im Konzil über die schwierigsten Fragen zu entscheiden. Auch die Pfarrer, Prediger und Professoren müssen wissen, was ihr Amt erheischt, nämlich die Substanz der Artikel. Das gläubige Volk muß soviel wissen „quantum eis traditum est ex maiorum doctrina et communi ritu Ecclesiae, qui neminem latet, nisi ob culpam suam ab hoc impediatur“. Schätzungsweise fügt Durandus bei: „Puto quod pro moderno tempore nullus potest excusari, si ignoret articulum trinitatis, incarnationis, resurrectionis, ascensionis et adventus ad iudicium, cum ex publico ritu Ecclesiae et festivitatum celebri solennisatione et vulgata praedicatione omnibus haec innotescant.“ Wo jede Belehrung fehlt, würde auch nach Durandus Gott unmittelbar oder durch einen Engel oder Prediger das Notwendige kundtun, wenn nur wenigstens das Naturgesetz beachtet wird. Dagegen verlangt Durandus Kenntnis der natürlichen Sittengebote (Dekalog), weil sie durch die Vernunft erkannt werden können (ad 1). Zur Vermeidung von Irrtümern legt er den Gläubigen nahe, mit ihrem Urteil zu warten, bis sie durch eigene Forschung oder Belehrung durch andere genügende Sicherheit erlangen (l. c.). Wenn die minores sich an den Glauben der maiores anschließen, so droht ihnen deswegen keine Gefahr. Denn der Glaube stützt sich auf die Autorität der Offenbarung (fides innititur auctoritati divinae revelanti credibilia). Jeder

Gläubige stimmt also der ganzen Offenbarung wenigstens in generali zu, die maiores, welche die Heilige Schrift kennen, glauben einen Teil derselben auch explizite, was bei den minores nicht (im gleichen Maße) zutrifft. Sie glauben aber im Anschluß an die maiores implizite, wenn sie sich auf die Autorität der Vorgesetzten, als Vorgesetzten in der Kirche, stützen. So schließen sich die minores nicht dem persönlichen Glauben dieses oder jenes an, der sich irren kann, sondern dem Glauben der Prälaturen, insofern diese Organe der Kirche sind, die unmöglich in allen (Prälaturen) irren kann, da es ja die Leitung des Heiligen Geistes ist<sup>1</sup>. Hoffmann (I, 153) folgert aus diesen Worten: „Damit ist den infimi das Recht zu der fides implicita, welche glaubt, was die Kirche lehrt, zugesprochen.“ Tatsächlich aber lehrt Durandus, daß es keinen wahren Glauben gibt, der sich nicht auf die göttliche Offenbarung stützt, daß jeder in generali alle Artikel glauben muß, aber nicht jeder alle explizite, daß die Gläubigen alles glauben müssen, was die Bischöfe lehren (nicht aber schon, wenn einer oder der andere etwas lehrt), daß die Bischöfe nur als Organe der Kirche und des Heiligen Geistes Glaubensnormen sind, daß auch die Kirche als göttliche Autorität Glaubensnorm ist. Das ist wiederum keine fides implicita im Sinne einer juristischen Unterwerfung<sup>2</sup>.

Damit stimmt auch Durandus' Glaubensanalyse überein (3 d. 24 q. 1). In d. 23 q. 5 zeigt er, daß wir notwendigerweise der Offenbarung Gottes glauben müssen, da nur diese unser Ziel, die ewige Glückseligkeit, uns kundtut. Der Hauptgegenstand des Glaubens ist also Gott (d. 25

<sup>1</sup> „Minores innitentes auctoritati superiorum ut superiores sunt in Ecclesia (quae vere est auctoritas divina) dicuntur habere fidem implicitam in fide eorum. Et ex hoc sequitur, quod ex errore aliquorū maiorū nullum periculum minorib[us] imminet, quia non innituntur fidei personali huius vel alius qui potest deficere, sed eorum fidei, quatenus sunt rectores Ecclesiae, quam impossibile est in omnibus deficere, cum sit regimen spiritus sancti.“ Hoffmann (I, 153) interpretiert den letzten Satz dahin, daß die Kirche „unmöglich in allen Dingen fehlbar“ sein könne, während doch der Sinn ist, daß nicht alle rectores Ecclesiae sich irren könnten, da die Kirche sonst nicht mehr das regimen Spiritus Sancti darstellte.

<sup>2</sup> Hoffmann schreibt Durandus auch eine scientia implicita zu (I, 152). Er hat aber offenbar die resp. ad 2 nicht verstanden, sonst hätte er den Druckfehler (unus statt nullus) bemerkt, da Durandus gerade die Unmöglichkeit einer scientia implicita beweist.

q. 1). Über alle Glaubensgegenstände glauben wir bestimmte Sätze oder Lehren (id quod creditur). Unter der Vielheit dieser Sätze gibt es nun nach Durandus einen ersten, auf Grund dessen wir die anderen glauben und auf den alle Glaubenslehren zurückgeführt werden (ad quod fit ultima resolutio credibilem). Als solchen ersten Satz erachtet er die Glaubenslehre, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet werde. Denn, so argumentiert er, an die Dreifaltigkeit glauben wir wegen des Zeugnisses der Heiligen Schrift, die wir wieder als von Gott inspiriert glauben; dieses aber wieder, weil die vom Heiligen Geiste geleitete Kirche die Heilige Schrift in diesem Sinne approbiert, d. h. vorlegt. Der Glaube, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet werde, ist also erster und grundlegender Glaubenssatz. Formeller Glaubensgrund ist also: „auctoritas divina regens Ecclesiam et revelans scripturam. Per hanc enim tantum per medium assentimus omnibus credibilibus sicut per demonstrationem assentimus scitis“. In diesem Sinne bestreitet Durandus auch, daß die Theologie eine Wissenschaft sei, weil sie keine in sich evidenten Folgerungen habe, vielmehr nur die im Glauben erfaßten Lehrsätze inhaltlich erkläre (In Prol. l. 1 q. 1).

### Okkam

Eine interessante Entwicklung der Fides-implicita-Lehre tritt uns bei Wilhelm von Okkam entgegen († 1349), dem Hauptvertreter des Nominalismus oder Konzeptualismus bzw. Terminismus im 14. Jahrhundert<sup>1</sup>. In ihm weht der Geist einer neuen Zeit. Tatsächlich behandelt Okkam unsere Frage in jener Richtung, in der sie im 14. Jahrhundert Gegenstand der Diskussion war. Man könnte erstaunt sein über den jähnen Wechsel, wenn man den verändernden Einfluß des Nominalismus nicht auch auf anderen Gebieten kannte. Okkam<sup>2</sup> kommt auf die fides implicita zu sprechen, besonders in seinem „Dialogus inter magistrum et discipulum“ (Lyon 1494). Er erklärt aber ausdrücklich, daß er nicht seine Ansicht vertreten, sondern nur die verschiedenen herrschenden Ansichten mit ihren Gründen vorlegen wolle,

<sup>1</sup> Hoffmann I, 153—169. Weitere Literatur unten.

<sup>2</sup> Okkam ist nicht, wie Hoffmann schreibt, ein Schüler des Scotus; vgl. J. Hofer, Biographische Studien über Wilhelm von Ockham in: Archivum Franc. Hist., Quaracchi 1913, 215 ff.; Parth. Minges in „Franzisk. Studien“ 1914, I, 143.

ohne ein meritorisches Urteil zu fällen. Ist es so auch außerordentlich schwer, die eigene Ansicht Okkams zu bestimmen, so sind dafür seine beiden Referate über die geltenden Ansichten um so wertvoller<sup>1</sup>.

Okkam will im ersten Teil seines Dialogs (I) die angeblich stark besprochene Frage (controversia) behandeln, wer denn eigentlich katholisch, wer häretisch sei, bzw. welche Lehren als katholisch, welche als häretisch zu gelten haben (Prolog).

Auf die Frage, welche Lehren als katholisch zu betrachten seien, führt er zwei entgegengesetzte Ansichten an. Die erste lehrt, daß nur jene Wahrheiten als katholisch zu gelten haben und teils notwendig (de necessitate salutis) zu glauben seien, welche explizite oder implizite in der Heiligen Schrift enthalten sind, also Wahrheiten, die entweder dem Wortlaut nach (sub forma propria) in der Schrift enthalten sind oder aus dem Inhalt derselben allein „consequentia necessaria et formali“ — durch einfache und zwingende logische Ableitung — abgeleitet werden können (Pars I, l. 2, c. 1)<sup>2</sup>. Zu glauben wären also nur explizite oder implizite in der Heiligen Schrift enthaltene Lehren, da diese alles Nützliche enthält und alles Falsche verurteilt und „sufficiens“ ist (l. c. ratio 1 und 2).

Die andere gegenteilige Ansicht behauptet, daß außer diesen in der Heiligen Schrift enthaltenen Lehren noch andere als katholisch zu glauben seien<sup>3</sup>. Sie führt alle Glaubenslehren auf drei Klassen zurück, nämlich auf solche, die von Gott und Christus als Menschen handeln — von diesen hängt das Heil „principaliter“ ab —, dann Wahrheiten, die „ex revelatione vel approbatione Dei“ auf uns gekommen sind, teilweise durch Vermittlung der Heiligen Schrift, teilweise außer dieser durch die Apostel — auch

<sup>1</sup> Es erscheint mir allerdings sehr zweifelhaft, ob Okkam immer tatsächlich vertretene Ansichten wiedergibt oder ob er nur klassifiziert bzw. eigene Einwände und Ansichten ad exercitium ingenii behandelt.

<sup>2</sup> „Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur, ita quod si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, sunt inter catholicas connumerandae.“

<sup>3</sup> R. Seeberg, Dogmengeschichte III<sup>3</sup>, 614, zitiert darum mit Unrecht unsere Schrift zum Beweise für die Lehre, daß nur die Schrift in autoritativ bindender Weise den Glaubensinhalt feststellt“ (a. a. O. I, 613).

hier sind die logischen Folgerungen zu glauben —, endlich Lehren, die nicht allein aus Schrift oder Tradition folgen, sondern aus einer oder mehreren Lehren der Schrift oder der Tradition und aus anderen Tatsachen (ex quibusdam aliis veris, quae in facto consistunt); so z. B. daß Augustins Lehre katholisch sei, die vier Konzilien die katholische Lehre definiert hätten — solche Wahrheiten sind nicht strikte katholisch, ihnen kommt genau das „sapere catholicam veritatem“ zu (I, 2, 2). Als Grund wird angeführt, daß manches geglaubt werden müsse, was doch nicht in der Heiligen Schrift enthalten oder aus ihr abgeleitet werden könne, ferner daß man die Glaubensentscheidungen der Päpste wie auch die Lehre der allgemeinen Kirche annehmen müsse, beide aber manches enthielten, was nicht in der Heiligen Schrift enthalten sei (I, 2, 3). Im 5. Kapitel zählt nun Okkam fünf Arten von Lehren auf, die als katholisch betrachtet werden, nämlich Lehren der Schrift, der Tradition, glaubwürdige historische Berichte, Folgerungen, neue Offenbarungen (I, 2, 5). Die Entscheidungen der Kirche bilden keine eigene Kategorie, weil was die Kirche definiert, unter einer der fünf genannten Klassen enthalten sein muß (l. c.). Okkam erörtert noch speziell die Frage, ob die Kirche, das allgemeine Konzil oder der Papst durch Definition eine Lehre zu einer katholischen, bzw. häretischen machen könne. Er referiert wieder drei Lehrmeinungen: die der Kanonisten, die kurzweg erklärt, daß der Papst einen neuen Glaubensartikel machen könne (I, 2, 14): dann die Ansicht, daß eine Lehre, wenn sie auch an sich mit der Heiligen Schrift usw. übereinstimmt, bzw. in Gegensatz steht, doch erst durch die Definition des Papstes eine katholische, bzw. häretische werde, so daß also der Papst aus einer (noch) nicht katholischen Lehre eine katholische machen kann (I, 2, 11); endlich die Ansicht, daß der Papst nur eine bereits als katholisch zu betrachtende Lehre als solche erklären, definieren kann, so daß sie als katholisch erkannt, nicht aber zu einer katholischen gemacht wird (I, 2, 12). Das Gleiche gilt von der Verurteilung. Okkam unterscheidet nun hier zwischen einer expliziten und einer impliziten Approbation bzw. Verurteilung einer Lehre. Die Kirche bzw. die Päpste haben die ganze Lehre der Kirche approbiert und damit auch alle gegenteiligen Irrtümer verurteilt, allerdings explizite oder implizite (I, 2, 12). Eine Lehre wird

explizite als Häresie verurteilt, wenn sie als solche nach ihrem Wortlaut (in propria forma) als Häresie genannt wird oder wenn ihr Gegenteil wörtlich definiert oder in einem approbierten Werke als katholische Lehre betrachtet wird oder wenn der häretische Charakter ohne weiteres feststeht. Als implizite verurteilt gilt eine Häresie, wenn nur ein theologisch Geschulter „per subtilem considerationem“ ihren Widerspruch mit einer katholischen Lehre feststellen kann (I, 2, 17 cf. 18).

Im dritten und vierten Buche bestimmt Okkam, wer Katholik, wer Häretiker sei. Als katholisch hat jener zu gelten, der den ganzen katholischen Glauben unversehrt bewahrt — „qui integrum et inviolatum servat catholicam fidem“ (I, 3, 1). Wie kann dann aber ein Laie katholisch sein, der an manche katholische Lehre überhaupt nie gedacht hat? Antwort: Nach der Lehre der Theologen heißt den ganzen Glauben halten soviel wie: alles, was zum rechten Glauben gehört, explizite oder implizite ohne jeden Zweifel glauben (l. c.). Nun wird das implicite credere definiert wie folgt: „Credere implicite est alicui universalis, ex quo multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere“ (I, 3, 1). Als katholisch hat darum zu gelten, wer festhält (firmiter tenet), daß die ganze Lehre der Heiligen Schrift oder der Gesamtkirche wahr und richtig sei und keine einer katholischen Lehre widersprechende Lehre hartnäckig festhält (l. c.). Zwei Bedingungen müssen also erfüllt sein, damit jemand als Katholik gilt, eine positive und eine negative. Die positive besteht im (allgemeinen) Bekenntnis zur Kirche bzw. zur Wahrheit ihrer Lehre. Mit der alten Formulierung versteht aber Okkam das Bekenntnis zur Kirche nicht exklusiv, als nur allgemeines Bekenntnis, sondern positiv — Anerkennung des Kirchenglaubens als wahren Glauben. Daneben verlangt er aber ausdrücklich von allen auch expliziten Glauben an all das, was allgemein bei allen Christen als Glaubenslehre bekannt ist<sup>1</sup>. Welche Lehren allgemein bekannt seien, bestimmt Okkam nicht<sup>2</sup>. Die negative Bedingung fordert Ausschluß jedes hartnäckigen Irrtums gegen

<sup>1</sup> „Omnis christiani tenentur credere explicite veritatem apud omnes christianos et simplices divulgatam“ (I, 4, 9).

<sup>2</sup> Vgl. I, 4, 17–18.

eine Glaubenslehre. Diese zweite Bedingung wird ausdrücklich noch hervorgehoben; das bloße Bekenntnis zur Kirche genüge noch nicht, denn es seien viele als Häretiker verurteilt worden, die sich zum Glauben an die Heilige Schrift bekannten, aber ihr doch widersprachen, denn man könne etwas im allgemeinen wissen, im einzelnen aber nicht wissen (I, 3, 3). Allerdings höre nur derjenige auf, ein Katholik zu sein, der eine katholische Lehre mit Hartnäckigkeit leugnet, nicht aber, wenn es bloß aus Einfall oder Unwissenheit geschieht — die Bedingung der *pertinacia* wird noch ausdrücklich verteidigt (c. 5—11). Als Mittel zum Beweise, daß — bei vorkommendem Irrtum — keine *pertinacia* vorhanden sei, wird die „*protestatio*“ eingeführt, d. h. die Erklärung, daß man nichts gegen den katholischen Glauben lehren oder festhalten wolle (I, 3, 9), ein, meint Okkam, in so schlechten Zeiten, wo aus Haß, Rachsucht, Neid und Bosheit viele von den Besten und Weisesten der Häresie angeklagt werden, vielgebrauchtes Mittel (l. c.). Ob also jemand als katholisch zu gelten habe, hängt nach der Formel Okkams hauptsächlich davon ab, ob er frei sei von jeder Häresie. Das Schwergewicht seiner Ausführungen liegt denn auch bei der Bestimmung, wer ein Häretiker sei.

Häretiker ist, wer hartnäckig eine Glaubenslehre leugnet (I, 3, 3). Das vierte Buch bestimmt nun den Begriff der *pertinacia* näher.

Pertinax ist nämlich jener, „qui persistit in dubitatione circa ea quae sunt fidei, quam debet de necessitate salutis dimittere“ (I, 4, 1). Dies kann *scienter* geschehen, wenn nämlich jemand weiß, daß eine Lehre dem katholischen Glauben entgegengesetzt ist und sie doch festhält (I, 4, 2) = *scienter pertinax* oder *haereticus*. Es kann aber jemand auch *ignoranter pertinax* bzw. *haereticus* sein, wenn er meint, eine Lehre der Heiligen Schrift gehöre nicht zum katholischen Glauben oder wenn jemand den wahren Sinn bzw. eine richtige Folgerung aus der Heiligen Schrift infolge Mißverständnis leugnet<sup>1</sup> (I, 4, 3). Eine *pertinacia* liege

<sup>1</sup> Nach dieser von Okkam referierten Ansicht gäbe es also eine *pertinacia* oder *haeresis* aus Unwissenheit, wenn der Widerspruch mit dem Glauben nicht erkannt ist. Die spätere Theologie hat dafür den Ausdruck: *haereticus materialis* geprägt und in die Definition des eigentlichen Häretikers, des *haereticus formalis*, die Bedingung des *scienter-pertinax* aufgenommen.

allerdings nur dann vor, wenn jemand etwas ernst und fest behauptet bzw. bezweifelt, nicht aber, wenn es sich nur um eine nicht eigentlich vertretene Ansicht handle. Darum will Okkam einen Bauern nicht leicht als haereticus gelten lassen, selbst wenn er an der Kirche zweifelt, da dies aus Einfalt und Unwissenheit geschehen könne, beim „litteratus“ dagegen nimmt er leicht Häresie an, weil hier eben eine bewußte Behauptung vorliegt (I, 4, 5 ss.). Dann aber erinnert Okkam daran, daß ein jeder all das explizite glauben müsse, was allgemein bei allen Christen als Glaubenslehre bekannt sei (divulgatum). Dazu gehöre aber auch die Wahrheit des christlichen oder kirchlichen Glaubens. Eine diesbezügliche Leugnung sei also auch bei einem simplex nicht von Häresie freizusprechen (I, 4, 9).

Im einzelnen hat nun als Häretiker zu gelten, wer die christliche Religion verleugnet (I, 4, 5), wer einen Teil der Heiligen Schrift zurückweist (c. 6), wer behauptet, die ganze Kirche könne irren (c. 7, 8, 9), wer unter normalen Verhältnissen eine allgemein als katholisch bekannte Lehre bestreitet (c. 10). Als Häretiker hat also zu gelten bzw. wird präsumiert, wer eine Lehre leugnet, die er explizite zu glauben verpflichtet ist (I, 4, 9). Wer darum eine solche Lehre leugnet, ist ohne Prozeß als Häretiker zu betrachten. Ignoranz wird nicht präsumiert, sondern müßte bewiesen werden (c. 10).

Aber schützt denn da die fides implicita nicht? Es heißt doch, daß die fides implicita genüge, um katholisch zu sein. Wer meint, daß er keiner falschen Lehre anhänge, glaubt doch an die Wahrheit des katholischen Glaubens, wenigstens implizite, wenn er auch im einzelnen irrt (I, 4, 3). Auf diesen Einwand antwortet Okkam mit der Unterscheidung zwischen einer wahren und einer falschen bzw. ungenügenden fides implicita. Nicht richtig noch genügend zum katholischen Glauben ist jene fides implicita, die einfach glaubt, der christliche Glaube sei wahr, aber einen anderen als den wirklichen christlichen Glauben für christlich oder wahr hält. Dies sei z. B. bei den Manichäern und bei Arius der Fall. Auch die Berufung auf die fides infusa weist Okkam zurück, da die Häretiker diese eben nicht haben (I, 4, 4). Es ist für die Fides-implicita-Lehre sehr bezeichnend, daß nur der Glaube an den wahren christlichen oder kirchlichen Glauben als wahre fides implicita

anerkannt wird; es ist dies aber zugleich wieder ein Beweis, daß unter dem credo quod Ecclesia credit das Bekenntnis zum bekannten und historisch gegebenen Glauben der Kirche, nur in allgemeiner Form, verstanden werde, nicht aber ein exklusiv allgemeines Bekenntnis.

Okkam erklärt ausdrücklich seinen Anschluß an den Glauben der römischen Kirche: „Quidquid romana Ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo<sup>1</sup>.“ Ob er darunter die römische Kirche im engeren Sinne oder die unter dem römischen Bischofe stehende Gesamtkirche versteht, ist unsicher<sup>2</sup>. Jedenfalls versteht Okkam unter der Kirche nicht eine bloß numerische congregatio fidelium, sondern die organisierte, aus Papst, Bischöfen und Laien bestehende Kirche, sicherhin einfach die konkret bestehende Kirche. Zudem zweifelt Okkam nicht an der göttlichen Einsetzung des Papsttums, Episkopates und Priestertums. Man hat nun die Frage aufgeworfen, ob es Okkam ernst war mit seiner Unterwerfung unter die Kirche oder ob diese nur eine „ironische“ war (Rettberg). Das allgemeine Urteil lautet zugunsten Okkams<sup>3</sup> — eine derartige „Ironie“ wäre im Zusammenhange mit Okkams Lehren auch offenkundige Heuchelei und grober Frevel gewesen!

Okkams Lehre über die fides implicita steht im wesentlichen ganz auf dem Boden der vorthomistischen Lehrtradition. Charakteristisch ist dafür die ausschließliche Fassung der fides implicita als Anschluß an den Glauben der Kirche. Weitere Gesichtspunkte treten völlig in den Hintergrund. Die gleiche Erscheinung zeigt sich beim ganzen Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Wie auf anderen Gebieten reicht der Nominalismus auch in unserer Frage nicht an die Fülle und Tiefe der Betrachtung und Lehre der Hochscholastik, besonders des hl. Thomas heran. Immerhin ist Okkam ein guter Interpret seiner Vorlagen, wie besonders seine Unterscheidung einer wahren und ungenügenden fides implicita zeigt. Dagegen müssen wir einen großen Fortschritt konstatieren in der Bestimmung und Formulierung der *veritas catholica*. Die Hochscholastik

<sup>1</sup> *De corpore Christi*, c. 1.

<sup>2</sup> Über verschiedene Deutungen des Ausdruckes — Papst allein, Papst mit Kardinälen, Klerus der Diözese Rom, Volk derselben, allgemeine Kirche — siehe *Dial. I*, 5, 23.

<sup>3</sup> Siehe bei Hoffmann I, 164—168.

hatte die objektive Glaubenslehre in den Artikeln des Symbols ausgesprochen erachtet, allerdings im Verein mit den *praesupposita* und *consequentia* bzw. mit ihrer Erklärung durch Schrift und Kirche. Der Nominalismus faßt nun die gesamte Glaubenslehre unter dem Terminus *veritatis catholicae*, der sich allerdings schon vorher findet, zusammen. Zugleich tritt damit die Frage auf, was als *veritas catholica* zu gelten habe, eine Frage, die von nun an nicht mehr verschwindet und bis heute noch keine vollständig übereinstimmende oder abschließende Beantwortung gefunden hat. Im Zusammenhange damit steht die neue Bestimmung und Formulierung des explizite zu Glaubenden. Mit der alten, seit Hugo bestehenden Tradition bestimmt Okkam als Maßstab die allgemein bekannte oder promulgerte kirchliche Lehre. Während jedoch die Hochscholastik nur fragte, welche Artikel und in welchem Sinne sie explizite zu glauben seien, dehnt Okkam die Frage weiter dahin aus, welche *veritatis catholicae* explizite zu glauben seien. Aus der Verbindung mit dem alten Prinzip ergibt sich ihm, daß zwar nicht alle promulgirten, wohl aber alle divulgierten, d. h. normalerweise allen bekannten *veritatis catholicae* von allen explizite zu glauben seien. Von nun an verschwindet auch die Frage nach dem expliziten Glauben der *minores* fast vollständig (ausgenommen Gabriel Biel) — nicht dagegen der *minus capaces* — denn, wie Okkam bemerkt, kann ein normaler Mensch nicht Ignoranz oder Einfalt als Entschuldigung der Unwissenheit allgemein verbreiteter Lehren vorschützen (I, 4, 10). Damit ist die Frage nach dem Ausmaß des expliziten Glaubens bedeutend vereinfacht.

Dagegen begegnen wir bei Okkam einem Prinzip, das für die Lehre von der Kirche und der *fides implicita* verhängnisvoll wäre. Bei Okkam findet sich nämlich die Ansicht, daß die der Kirche gemachten Verheißungen der Unfehlbarkeit und stetigen Dauer in dem Sinne zu verstehen seien, daß nie die ganze Menge der Christen im Glauben irren werde, daß dagegen jeder einzelne Teil der Kirche — Papst, Kardinalskollegium, die (engere) römische Kirche, der ganze Klerus, alle Männer oder Weiber oder beide zusammen irren könnten (I, 5, 5. 29). So könnte der wahre Glaube also auf einige ungebildete, einfältige arme Landleute (I, 5, 28 — Paganismus), ja sogar auf die getauften,

unmündigen Kinder beschränkt werden! (1, 5, 35.) Das wäre ein Ansatz zur Lehre von der unsichtbaren Kirche und würde auch den ganzen Sinn der fides implicita verändern, jedenfalls ihre konkrete Bedeutung untergraben. Okkam hat indes diese Folgerung nicht gezogen, sondern sich an die alte Lehre gehalten.

Die Lehre Okkams hat vielfach eine irrite Beurteilung gefunden. Harnack macht Okkam bzw. dem Nominalismus des 14. Jahrhunderts den Vorwurf, in besonderer Weise die Suffizienz der fides implicita betont und durchgeführt zu haben<sup>1</sup>. Er hat sich aber bei dieser Behauptung zu viel von Ritschl beeinflussen lassen, der selbst nach Hoffmann<sup>2</sup> nicht genügend informiert war. Tatsächlich hat Okkam keineswegs die Suffizienz der fides implicita gelehrt<sup>3</sup>, vielmehr ein bestimmtes Maß von fides explicita gefordert, und zwar ein größeres als seine Vorgänger, nämlich fides explicita an alle veritates catholicae, deren Kenntnis in der Kirche verbreitet ist (Dial. I, 4, 9). Ebenso täuscht sich Harnack über den Sinn von fides implicita bei Okkam. Harnack schreibt: „Man steigerte die Autorität der Kirche und schob ihr, sich ihr völlig unterwerfend, die Verantwortung der Glaubensartikel und der Prinzipien ihres Handelns zu... Aber man empfand diese Verschiebung keineswegs als einen Akt der Verzweiflung, sondern als einen selbstverständlichen Akt des Gehorsams gegen die Kirche“<sup>4</sup>.

Harnack hat jedoch den Beweis nicht versucht, daß Okkam die Autorität der Kirche höher stellt, als z. B. Thomas. Oder hat sich die Hochscholastik der Kirche nicht „völlig unterworfen“? Hat diese nicht alle Glaubensartikel aus der Hand der Kirche entgegengenommen? Wo bleibt also die „Verschiebung“? Die Unterwerfung unter die Kirche war auch nicht ein „selbstverständlicher Akt des Gehorsams“, sondern in erster Linie ein Glaubensakt an die göttliche Einsetzung und Autorität der Kirche. Nicht um die „Verantwortung“ von sich abzuwälzen, glaubte man der Kirche,

<sup>1</sup> D. G. III<sup>3</sup>, 450—454.

<sup>2</sup> I, 153<sup>1</sup>.

<sup>3</sup> Wenn es bei Okkam (I, 4, 17) heißt: „Sufficit credere omnem veritatem scripturae divinae implicita“, so ist der Sinn, daß man nicht alle Lehren explizite, alle aber wenigstens implizite glauben müsse.

<sup>4</sup> A. a. O., p. 450.

sondern um seiner Pflicht zu genügen. Es wirkt paradox, wenn Harnack die Kirche für die Nominalisten einerseits eine geschichtliche Größe sein, anderseits aber deren Gebote als absolut gelten läßt. Nachträglich bestreitet Harnack selbst „eine Neuerung im strengen Sinne“. Nicht erst bei Okkam gilt eben der Satz: „Der Ruhepunkt in den Zweifeln und Unsicherheiten des Verstandes und des Gemütes(!) ist die Autorität der Kirche<sup>1</sup>.“ Allerdings nicht im Sinne Harnacks, daß man sich nämlich „der Autorität der Kirche blind unterwerfen müsse und daß eben in diesem blinden Gehorsam wie das Wesen so auch das Verdienst des Glaubens bestünde“. Auch nach Okkam besteht das Wesen und Verdienst des Glaubens in der Unterwerfung unter die Autorität Gottes. Die Kirche wirkt nur regulierend, insofern ihr Glaube infolge der göttlichen Verheißung als der richtige, als der von Gott geoffenbarte gilt. Harnack erachtet die Lehre des Nominalismus als eine Gefahr, „die Religion in ein kirchliches Reglement zu verwandeln<sup>2</sup>“. Okkams Auffassung zeigt aber gerade eine umgekehrte Tendenz. Der Irrtum Harnacks beruht darauf, daß er den Anschluß an die Kirche immer nur als rein äußerlichen auffaßt, als rein juristische Unterwerfung im Sinne der Unterstellung eines Protestanten unter die rein menschliche Autorität seiner Landeskirche! Mit der Theologie des 13. Jahrhunderts sieht aber auch Okkam im Glauben der Kirche ein von Gott als richtig garantiertes Regulativ des Glaubens, den Anschluß an den Glauben der Kirche als eine Gott gebrachte Huldigung, als eine Pflicht, die von Gott auferlegt ist und insofern den wahren Glauben verbürgt.

R. Seeberg<sup>3</sup> schreibt: „Wir können also sagen, daß die fides implicita der Ausdruck ist für die Bereitschaft, allem von der Kirche für notwendig Erachteten(!) beizustimmen. Diese Bereitschaft kann in einem einzelnen Glaubensakt enthalten sein . . ., sie kann aber auch mit dem Glaubenshabitus gegeben sein.“ Aber auch bei Okkam ist der Glaube an Kirche und Schrift keine bloße „Bereitschaft“, sondern ein wirkliches Bekenntnis zum bekannten Glauben der Kirche und an den in allgemeinen Umrissen bekannten Inhalt der Heiligen Schrift. Ferner ist die fides

<sup>1</sup> A. a. O., p. 451.

<sup>2</sup> A. a. O., p. 454.

<sup>3</sup> D. G. III<sup>2 3</sup>, 617.

implicita keine Bereitschaft zu bloß irgendwelcher Zustimmung, sondern zum eigentlichen Glauben an die einzelnen Glaubenssätze der Kirche oder Lehren der Heiligen Schrift, allerdings nicht zu allem „von der Kirche für notwendig Erachteten“ — die Kirche kann nur von Gott Geoffenbartes als Glaubenslehre aufstellen.

Noch unrichtiger deutet Ritschl die fides implicita bei Okkam (p. 29—33). Dieser soll das „Vorrecht“ der fides implicita bezüglich der Abendmahlslehre in der Erwartung für sich in Anspruch nehmen, „durch die Anerkennung der gesteigerten Vollmacht der Kirche im allgemeinen es deren Organen abzugewinnen, daß sie seine besondere Abweichung (von der Transsubstationslehre des IV. Laterankonzils) mit nachsichtigem Urteil als einen bloß dialektischen Versuch zulassen“. Deshalb schlage er vor, „daß man ihm das Vorrecht der fides implicita zugute kommen lasse(!), nämlich (?) seine widersprechende Meinung ihm nur als Irrtum aus Unwissenheit und nicht als Häresie anrechne, da er ja ausdrücklich bekenne zu glauben, was die römische Kirche glaubt“ (S. 33). Nach Ritschl würde also das Bekenntnis zum Kirchenglauben selbst einen offenen Widerspruch zu einem feierlich definierten Dogma der Kirche entschuldigen oder decken! Das wäre allerdings ein „Privileg“! Nur hat Okkam, wie unsere Ausführungen und besonders das 4. Buch des Dialogs zeigen, von einem solchen Privileg keine Ahnung gehabt! Es ist geradezu unbegreiflich, wie Ritschl zu einer solch ungeheuerlichen Deutung kommen konnte<sup>1</sup>.

Ritschl<sup>2</sup>, Hoffmann<sup>3</sup>, Harnack<sup>4</sup>, R. Seeberg<sup>5</sup> heben besonders hervor, daß Okkam auch für sich selbst fides implicita beansprucht, ja überhaupt für die theologisch Gebildeten, selbst für Kirchenlehrer, den Papst nicht ausgenommen. Das ist selbstverständlich, da eben Okkam einerseits Glauben an alle Lehren der Heiligen Schrift und der Kirche verlangt, aber bei keinem noch so Gelehrten oder Hochstehenden volle Kenntnis der Heiligen Schrift nach Inhalt und Sinn voraussetzt; was aber vom Glaubensinhalt nicht erkannt wird, muß wenigstens implizite geglaubt

<sup>1</sup> Weitere Irrtümer Ritschls hat Harnack berichtet.

<sup>2</sup> P. 30 ff.

<sup>3</sup> I, 159—161.

<sup>4</sup> D. G. III<sup>3</sup>, 453<sup>1</sup>.

<sup>5</sup> D. G. III<sup>2. 3</sup>, 617.

werden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um ein „Privileg“, einen „Schutz“, ein „Zugutekommen“, ein „Recht“, sondern in erster Linie um eine Pflicht, die Pflicht nämlich, alles zu glauben, auch wenn man einen Glaubensinhalt nicht einzeln kennt. Das Erstaunen der genannten Autoren ist nur auf Rechnung ihres falschen Begriffes von der fides implicita zu setzen.

Nominalisten der Pariser Hochschule  
(Peter d'Ailli, Gerson, Brevicoxa, Compendium theologiae)

Eine gemeinsame Gruppe bilden vier bzw. drei Vertreter der Pariser Universität: Kardinal Pierre d'Ailli, der berühmte Kanzler Gerson und der anrüchige Professor Brevicoxa. Dazu kommt noch das allerdings mit Unrecht Gerson zugeschriebene Compendium theologiae<sup>1</sup>.

Kardinal Pierre d'Ailli<sup>2</sup> (1350—1425) erklärt sowohl den habituellen wie den aktuellen Glauben an das „Gesetz Christi“ zum Heile notwendig; den habituellen unbedingt, „sine ulla excusatione“ — darunter ist offenbar die fides infusa zu verstehen. Diese Notwendigkeit ergibt sich ihm aus Heb. 11, 6. Der aktuelle Glaube kann je nach Fähigkeit, d. h. nach dem Maß der Verstandesanlage, Erfahrung, Bildung oder Begnadigung ein verschieden expliziter sein. Auch die Mindestbegabten können aber wenigstens „in universali et implicite“ alles glauben. Nur Unfähigkeit kann davon entschuldigen, wie bei unmündigen Kindern, Wahnsinnigen oder sonst Geistesgestörten oder am Gebrauch der Vernunft Verhinderten. Aber auch diese sind vom aktuellen Glauben nur so lange dispensiert, als die Unfähigkeit andauert. Ein Mindestmaß bei normalen Christen bestimmt d'Ailli nicht<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sämtliche in Betracht kommende Schriften finden sich abgedruckt in: Joh. Gerson, Opera omnia, ed. Antwerpen 1706, I. Band.

<sup>2</sup> Hoffmann I, 181 f.

<sup>3</sup> „Sicut ad legis Christi habitualem fidem omnis viator obligatur sine ulla excusatione, sic ab eius actuali fide nullus excusatur nisi sola incapacitate. Primum patet ex illo dicto Apostoli (Heb. 11, 6): Sine fide impossibile est placere Deo. Unde licet inter homines alii aliis minus sint capaces propter brevitatem intellectus, experientiae paucitatem et 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 quidquid ibi asseritur, esse verum. Ideo a tali credulitate

Hoffmann wirft d'Ailli „Latitudinarismus“ vor und findet „zum erstenmal in d'Ailli wieder einen Vertreter des von Papst Innozenz IV. eingenommenen Standpunktes“ (I, 182). Den Beweis muß aber eine fast unglaubliche Mißdeutung des Textes erbringen. Vorerst deutet Hoffmann die *incapacitas* als „Unfähigkeit, den Inhalt der Glaubenswahrheiten zu begreifen“ (I, 181). Da niemand die Dogmen „begreift“, wären also alle Gläubigen nur zum allgemeinen Glauben an das Christentum, bzw. nach d'Ailli zu gar keinem aktuellen Glauben verpflichtet. Das ist aber gegen die ausdrückliche Lehre des Kardinals, der von den normalen Gläubigen je nach ihren Verhältnissen mehr oder weniger expliziten Glauben verlangt — „non omnes aequaliter obligantur ad credendum singula legis in particulari et explicite“. Als *incapaces* erklärt er aber selbst Wahnsinnige (furiosi), Geistesgestörte (passionibus mente capti), sonst am Gebrauch der Vernunft Verhinderte (naturali impossibilitate prohibiti), unmündige Kinder (parvuli — Hoffmann übersetzt auch hier falsch: Kindliche Verstandesunreife). Nur diese spricht d'Ailli für die Zeit ihres unglücklichen Zustandes von der Verpflichtung zum aktuellen Glauben frei<sup>1</sup>.

Von den *tardi intellectu*, verlangt d'Ailli, daß sie wenigstens „in universali et implicita“ alles glaubten. D'Ailli erklärt dies dahin, auch diese könnten wenigstens „credere universaliter, quidquid ibi asseritur, esse verum“. Hoffmann bezieht nun das „ibi“ auf die vorher angeführte Hebräerstelle, so daß also die *tardi intellectu* nur Gottes Dasein und Vorsehung „universaliter et implicita“ zu glauben hätten. Nach dieser Interpretation würde aber d'Ailli nicht ebenso wenig verlangen, sondern noch weniger als angeblich Innozenz IV. — dieser verlangte wenigstens an Gottes Dasein und Vorsehung expliziten Glauben! D'Ailli soll aber auch daran nur impliziten Glauben verlangen! Wie soll man denn übrigens an Gott und seine Vorsehung „in universali et implicita“ glauben? Das hätte doch Hoffmann bedenk-

habenda, loco et tempore, nullus omnino (Text: *omnia*) excusatur, nisi sola incapacitate — parvulos autem et furiosos caeterisque passionibus mente captos seu alia naturali impossibilitate prohibitos *incapaces* *voco* —, etsi non simpliciter, tamen secundum quid, sc. dum his defectibus laborant. Quare non oportet, quod aliquid *actualiter* credant.“ (l. c. I, 665.)

<sup>1</sup> Damit bestreitet d'Ailli aber noch nicht die Möglichkeit „einer absoluten *incapacitas*“ wie Hoffmann (I, 182) will.

lich machen sollen, ob das „ibi“ sich auf Heb. 11, 6 beziehe. Ein einfacher Blick auf den (oben angeführten) Text zeigt auch, daß das „ibi“ sich auf lex Christi bezieht. Die normalen Gläubigen sollen je nach ihren Verhältnissen mehr oder weniger die „singula legis in particulari et explicite“ glauben; die Geistesschwachen wenigstens in universali „omnia credere“, d. h. alles für wahr halten, was im Gesetze — ibi — enthalten ist. Darum sagt d'Ailli ausdrücklich, daß sie „alles“ implizite glauben müssen. Zu beachten ist endlich, daß d'Ailli diese Forderung als Mindestforderung (saltem) aufstellt. Das allgemeine Bekenntnis zum Christentum ist auch praktisch ohne Kenntnis einiger christlicher Grundwahrheiten undenkbar.

Endlich findet Hoffmann den Latitudinarismus d'Aillis in dessen folgenden Ausspruch „deutlich“ ausgesprochen: „Voco homines fideles actu vel habitu, implicite vel explicite credentes vel aenigmatice cognoscentes catholicas veritates. Voco autem catholicas veritates, veritates quibus quilibet viator actu vel habitu, explicite vel implicite, assentire tenetur“<sup>1</sup>. Hoffmann scheint diese Worte dahin zu deuten, daß ein jeder die katholische Glaubenslehre entweder habituell oder aktuell, explizite oder implizite glauben könne, bzw. daß man als gläubig gelte, auch wenn man alle Lehren nur implizite oder habituell glaube. Das wäre allerdings Latitudinarismus! Aber d'Ailli hat ja seinen Ausspruch selbst in anderem Sinne erklärt; daß nämlich habitueller Glaube nur für solche genüge, die nicht im Besitze des Vernunftgebrauches sind, daß von den Geistesschwachen wenigstens das aktuelle allgemeine Bekenntnis zum christlichen Glauben verlangt werden müsse, daß die normalen Gläubigen die Dogmen zum Teil explizite, zum Teil implizite glauben müßten. Darnach zerfallen die Gläubigen in solche, die nur habituell glauben, wie die unmündigen Kinder, oder nur im allgemeinen (Geistesschwäche) oder zum Teil wenigstens explizite glauben — die aenigmatice cognoscentes sind identisch (vel) mit den credentes. D'Ailli verlangt einfach, daß ein jeder seinen Glauben soweit betätige, als es seine geistigen Verhältnisse ermöglichen.

Der Kanzler der Pariser Universität, Gerson<sup>2</sup>, der Schüler d'Aillis (1363—1429), stellt in seinem Traktat über

<sup>1</sup> l. c. I, 666. Bei Hoffmann ist der Text nicht richtig angeführt.

<sup>2</sup> Hoffmann I, 182—186.

das Maß des zum Heile notwendigen Glaubens („quae credenda sunt de necessitate salutis<sup>1</sup>“) zwei Hauptklassen von Glaubenslehren auf; erstens: „veritates immediate et explicite a Deo revelatae“, worunter er die Lehre der Heiligen Schrift und die von der Kirche vorgelegten Glaubenslehren („illa quae sub definitione iudicali tradit esse credenda“, I, 22) sowie auch spezielle persönliche Offenbarungen subsumiert; zweitens: alle Lehren, welche aus den eben genannten als sicher abgeleitet werden — „veritates omnes et singulae quae concluduntur ex praemissis veritatibus in consequentia certa in lumine fidei vel in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur“ (I, 23). Der Umfang dieser zweiten Klasse kann darum bei verschiedenen verschieden sein; denn einem „idiota“ kann eine Folgerung als unsicher erscheinen, die dem geschulten Denker (Logiker) sicher einleuchtet (I, 26). Lehren hingegen, welche sich aus anderen geoffenbarten Lehren nur mit Wahrscheinlichkeit oder durch bloße Analogieschlüsse ergeben („in consequentia tantummodo probabili vel topica“) oder nur mit Zuhilfenahme einer bloßen Vernunftwahrheit, die zwar als gewiß angenommen wird, aber nicht (unmittelbar) evident ist, sind nicht eigentlich Glaubenslehren („non potest simpliciter dici de fide, quia sequitur debiliorem partem“, I, 23). Darum definiert er das Dogma folgendermaßen: „Veritas catholica potest describi quod est veritas habita per divinam revelationem immediate vel mediate, explicite in propria forma verborum vel implicite in bona et certa consequentia“ (I, 27). Damit hat Gerson das objektive Glaubensmaß dogmatisch bestimmt. Müssen nun alle diese Glaubenslehren von allen explizit geglaubt werden bzw. inwieweit, oder genügt allgemeiner impliziter Glaube? Auf diese Frage kommt Gerson in seinem Traktat „de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas<sup>2</sup>“ zu sprechen.

In diesem Traktat wendet sich Gerson gegen einen doppelten Mißbrauch einiger, besonders Häretiker, nämlich erstens solcher, die sich mit dem allgemeinen Glauben an die Kirche bzw. an Gott begnügen wollen („sufficit mihi fides Ecclesiae, sufficit quod salver in fide parentum, suf-

<sup>1</sup> l. c. I, 22 ss.

<sup>2</sup> l. c. I, 28 ss.

ficit mihi dicere, credo in Deum", I, 30); zweitens solcher, die, eines Irrtums in Glaubenssachen überwiesen, nur bedingungsweise revozieren, d. h. unter der Bedingung, „wenn“ ihre Ansicht dem Glauben widerspreche. Gegen beides wendet sich Gerson sehr scharf: dies war ja eben die Veranlassung seines Traktates. Seine These lautet: „Protestatio generalis de fide non sufficit ad purgationem errantis pertinaciter sicut nec conditionalis revocatio“ (I, 29); wo es sich um explicite credenda handelt, ist auch ein expliziter Glaube und ein explizites Bekenntnis erforderlich; die fides implicita oder revocatio conditionalis genügt nur, wenn es sich nicht um explicite credenda handelt (I, 30).

Hoffmann bewertet diese These Gersons dahin, daß „sich keiner vor Luther so deutlich gegen die fides implicita erklärt habe wie er“ (I, 183), daß bei Gerson „die Lehre von der fides implicita zum erstenmal eine ausdrückliche, und zwar prinzipielle Abweisung finde, indem die vermittels dieses Glaubens angeblich zu erreichende Glaubenskorrektheit offen als Selbstdäuschung hingestellt wird“ (I, 184). Allein unsere ganzen bisherigen Ausführungen zeigen, daß kein einziger Theologe sich mit allgemeiner fides implicita begnügte, vielmehr alle für bestimmte Lehren fides explicita (im Sinne Gersons) verlangten, also ebenso „ausdrücklich und prinzipiell“ die allgemeine fides implicita abgelehnt haben wie Gerson; wir finden im Gegenteil bei vielen früheren Theologen eine viel tiefere Begründung dieser Abweisung als bei Gerson. Wie begründet denn Gerson seine Forderung nach fides explicita? Mit den Worten: „Deducitur hoc, quia non sufficit sola fides generalis et implicita, sed explicita requiritur“ (I, 30), d. h. Gerson beruft sich für die Ablehnung der Suffizienz der bloßen fides implicita und für die Forderung der fides explicita auf die allgemeine Lehre. Was Hoffmann Gerson als erstem zuschreibt, hebt Gerson als feststehende Lehre hervor — mit welchem Rechte, zeigen ja unsere bisherigen Untersuchungen. Wenn übrigens Gerson so energisch die bloße fides implicita ablehnt, so ergibt sich dies aus dem Zwecke und der Veranlassung seiner Schrift. Diese behandelt die Frage, in welcher Form Irrende, der Häresie Angeklagte oder Verdächtige, ihren Glauben zu bezeugen, den Verdacht von sich abzuwälzen oder Irrtümer zu revozieren haben. Darum erklärt er die protestatio als „confessio facta exterius“.

ad ostendum, quid de fide protestans sentiat interius“ (I, 28). Hier stellt nun Gerson die Regel auf: Wer in einem besonderen Punkte geirrt hat — oder dessen verdächtig bzw. angeklagt ist — für diesen genügt eine protestatio generalis oder revocatio conditionalis nicht; ein solcher muß explizite und absolut seinen Glauben an die betreffende Lehre bekennen (I, 29, 32). Dies ergibt sich ihm, außer aus dem allgemeinen Ungenügen der bloßen fides implicita und der Glaubenspflicht gegenüber den veritates catholicae noch aus zwei besonderen Gründen: erstens werde die Befrufung auf die fides implicita von den Häretikern mißbraucht — „protestatio seu revocatio generalis aut conditionalis quaeritur non nunquam assumi tanquam velamen iniquitatis et ad excusandas excusationes in peccatis, praesertim ab haereticis“ (I, 28); zweitens heische das im geheimen um sich fressende Gift der Häresie klares Bekenntnis — „dum in hoc sacro Constantiensi Concilio sentimus quod haereses ut cancer serpunt“ (I, 28). Nicht eine neue Lehre, sondern Umstände, Zweck und Gegenstand des Traktates veranlassen Gerson zu seiner energischen Forderung eines expliziten Glaubensbekenntnisses bei Verantwortung und Rechtfertigung Angeklagter.

Die allgemeinen Regeln Gersons für das Maß der fides explicita, d. h. außer dem Falle gerichtlicher Verantwortung, stehen denn auch ganz im Einklang mit der bisherigen Lehre. Gegenstand der fides explicita sind nach Gerson: die beiden Wahrheiten bei Heb. 11, 6 („symbolum generale“), das Apostolische Glaubensbekenntnis, „deinde sunt multa de fide per universos pene Christianos promulgata in praedicationibus...“; dazu fügt Gerson noch als Regel, daß ein jeder jene Glaubenslehren kennen und explizite glauben müsse, welche auf die Verwaltung seines Amtes bezug haben; ja endlich verlangt er von jenen größere fides explicita, die von Gott mit schärferem Verstande begabt wurden (I, 30 f.). Auf Grund dieser Forderung wendet er sich „adversus reprobam non nullorum desidiam vel taciturnitatem, qui dum fides confitenda venit explicite, se in implicita latere tutos putant... quippe de ea nil sciunt, curant vel interrogant“ (I, 31). Mit diesen Worten geißelt Gerson offenbar die Unkenntnis in den gewöhnlichen Glaubenslehren als unentschuldbare Geistesträgheit (desidia) und Pflichtversäumnis, offenbar auch hierin besondere Zeitverhältnisse

vor Augen haltend, wie denn überhaupt dieser Traktat für die Religionsgeschichte jener Zeit sehr bedeutungsvoll ist. Diese Rüge an den zeitgenössischen Schlendrian hat aber offenbar mit einer grundsätzlichen Ablehnung jeder fides implicita nichts zu tun. Hoffmann scheint nun allerdings behaupten zu wollen, daß Gerson überhaupt jede fides implicita ablehne. Hoffmann schreibt: „Gewiß kennt auch (Gerson) ... 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“ (I, 183). Aber Gerson weist nirgends den impliziten Glauben als solchen zurück, er betont nur, daß der bloße und allgemeine implizite Glaube allein nicht genüge — „non sufficit“, sei es für gewöhnlich, sei es unter besonderen Umständen. Er hatte auch keinen Grund, das Gelten oder die Notwendigkeit der fides implicita in bestimmter Hinsicht zu betonen, da ja die Gegner dies voraussetzten. Auch unterscheidet er zwischen explicite und implicite credenda (I, 30, consideratio quinta), ja auf dieser Unterscheidung ist seine ganze Lehre von dem Maß des explizite zu Glaubenden aufgebaut. Wie die Theologen vor ihm, erklärt Gerson als Objekt des Glaubens, Schrift- und Kirchenlehre, diese müssen also „de necessitate salutis“ geglaubt werden, aber zum Teil explizite, das Übrige implizite. Jedenfalls verlangt auch Gerson das Bekenntnis zum ganzen katholischen Glauben und damit fides implicita für alle nicht bekannten Lehren. Die Schuld an dem Mißverständnis Hoffmanns trägt nur seine immer wiederkehrende falsche Auffassung der fides implicita als einer Art von Ersatzglauben im Sinne juristischer Unterwerfung unter die Kirche. Dies zeigt sich auch an seiner Beurteilung der Lehre des Joh. Brevicoxa, Doktors an der Pariser Universität<sup>1</sup>.

Brevicoxa<sup>2</sup> († 1423) geht in seinem Traktat „De fide et ecclesia, Romano Pontifice et Concilio generali<sup>3</sup> von der Behauptung eines doppelten Glaubenshabitus aus, nämlich der fides infusa et aquisita. „Der habitus fidei infusae bewirkt unmittelbar die Zustimmung zum Satze: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr. Diese Zustimmung

<sup>1</sup> Siehe über ihn Hurter, Nomenclator, II<sup>2</sup> 755 s.

<sup>2</sup> Hoffmann I, 188–191.

<sup>3</sup> l. c. I, 805 ff.

im Vereine mit der fides aquisita eines bestimmten Artikels und mit der Verstandeskraft ist dann die unmittelbare, wenn auch nur teilweise Ursache der Zustimmung zu einem bestimmten Artikel. Der habitus fidei infusae ist also vermöge seines (unmittelbaren) Aktes (alles von Gott Geöffnete sei wahr) der genügende Grund der Annahme eines besonderen Artikels, aber nur die mittelbare Ursache dieser Zustimmung“ (I, 812).

Im Zusammenhang mit dieser Lehre stellt Brevicoxa als ersten Glaubenssatz auf: „der christliche Glaube ist wahr“; von da aus könne der Gläubige dann zum Glauben an die einzelnen Artikel weiterschreiten (I, 844). Diese einzelnen Glaubenslehren werden als *veritates catholicae* bezeichnet, nämlich alles, was die Heilige Schrift explizite lehrt und was daraus „consequentia bona et formalis“ abgeleitet werden kann, dazu (probabilis) anderweitige apostolische Überlieferungen, neue Offenbarungen usw.<sup>1</sup>. Alle diese müssen geglaubt werden<sup>2</sup>, aber „*explicite vel implicite*“; „denn keiner sei verpflichtet, alle katholischen Wahrheiten explizite zu kennen, da keiner verpflichtet sei, die ganze Bibel zu kennen: alle Lehren der Bibel seien aber katholische Lehren“ (I, 829). Hoffmann bemerkt dazu, daß „also auch nicht einmal die Höchstgestellten unter den maiores zu einer alles umfassenden fides explicita verpflichtet wären“ (I, 188). Gewiß, solange nicht der ganze Sinn und Inhalt der Bibel erschlossen ist! — Ein jeder normale Katholik muß aber wenigstens einige Einzelartikel explizite kennen, nämlich jene, die in der christlichen Umgebung als katholische Lehre gelten und als solche öffentlich gepredigt werden oder was sich für jeden einsichtigen Katholiken als Sinn und Inhalt der Artikel ergibt (I, 844). Ein jeder muß aber alle Glaubensartikel wenigstens implizite festhalten, indem er alles in der Heiligen Schrift Enthaltene festhält und die Lehre der Gesamtkirche für wahr hält und keiner Abweichung hartnäckig anhängt — d. h. implizite<sup>3</sup> den vollen und unversehrten Glauben besitzen (I, 829).

<sup>1</sup> l. c. I, 829—831; die weiteren Bestimmungen wie Gerson, l. c. I, 825.

<sup>2</sup> „*Catholica est veritas quam quilibet viator utens ratione, cui lex Christi fuerit sufficienter dogmatizata, de necessitate salutis explicite vel implicite tenetur credere . . .*“ (828).

<sup>3</sup> „*Credere implicita est alicui universalis ex qua multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere. Et ideo qui*

Hoffmann bemängelt an der Fides-implicita-Lehre Brevicoxas ein Zweifaches. Dieser stellt nämlich den Satz auf: „Fides debet esse firma in universali et 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“ (I, 843). Dazu bemerkt nun Hoffmann: „Der Glaube muß also nur in universali fest sein“ (I, 190). Das „nur“ ist aber ein Mißverständnis Hoffmanns, denn der Sinn Brevicoxas ist, daß der Glaube allgemein fest sein müsse, d. h. alle veritates catholicae fest halten müsse, aber nur einzelne explizite fest. Übrigens erklärt Brevicoxa selbst: „Credere est assentire sine formidine alicui propositioni verae . . .“ (820). Zweitens meint Hoffmann, Brevicoxa zeige „in besonderer Deutlichkeit die Unrichtigkeit der realistischen Behauptung, aus Allgemeinbegriffen durch Schlußfolgerung die Sonderbegriffe gewinnen zu können“ (I, 189). Die Lehre von der fides implicita sagt aber nicht, daß man aus einem allgemeinen Glaubenssatze den einzelnen ableite, sondern daß der einzelne Satz im allgemeinen einschließlich geglaubt werde. Darum sagt auch Brevicoxa: „Assensus explicitus propositionis universalis est assensus implicitus suarum singularium“ (I, 829). Einer Lehre implizite zustimmen heißt ihr in einem allgemeinen Satze und mittels dieses zustimmen; „assentire explicite alicui propositioni est assentire immediate tali propositioni“ sagt Brevicoxa wie alle anderen (I, 829). Die Vermittlung bei der fides implicita kann auf verschiedene Weise geschehen, die Vermittlung durch einen allgemeinen Satz ist nur eine besonders einleuchtende Art derselben. Bei der Kritik dieses Spezialfalles unterläuft nun Hoffmann ein für seine Sucht, überall einen Irrtum herauszufinden, charakteristisches Versehen. Brevicoxa führt nämlich zur Veranschaulichung an: „Sicut si quis assentit isti (propositioni): Omnis homo credit, assentit implicite isti: Sortes credit . . . et ideo assensus illius propositionis: Omnis homo credit, est assensus implicitus istarum: Sortes credit“ (I, 829). Hoffmann bemerkt dazu: „Brevicoxa hätte sich aus 2 Thess. 3, 2 belehren lassen können, daß der Glaube nicht jedermanns Ding, daß also schon der

firmiter tenet omnia in sacra Scriptura contenta ac doctrinam universalis Ecclesiae esse veram et sanam et nulli contrario pertinaciter adhaeret, fidem integrum et inviolatam tenet implicite“ (829.)

Obersatz seiner Konstruktion falsch ist. Aber indem er mit dem expliziten Glauben an den Gesamtinhalt der Schrift implizite auch jede einzelne Schriftwahrheit zu glauben meint, hat er die Unrichtigkeit dieser Denkweise an seiner eigenen Person illustriert. Das ist ihm natürlich (!) verborgen geblieben“ (I, 189). Die Sucht, auf jeden Fall etwas anzuhängen, hat hier Hoffmann verblendet; sonst hätte ihn die einfachste Reflexion von der Annahme zurückgehalten, ein mittelalterlicher Theologe wolle behaupten, daß jeder Mensch den Glauben besitze! Brevicoxa führt den Satz: *Omnis homo credit*, offenbar nur als logisches Beispiel an. Brevicoxa sagt darum auch ganz richtig: *Si quis assentit: Omnis homo credit* — nicht *qui credit usw.* Ist es übrigens Hoffmann denn so ganz verborgen, daß man ein Prinzip anerkennen kann und damit implizite auch die daraus sich ergebenden Folgerungen und doch eine solche Folgerung explizite leugnen? Diese Einsicht würde ihm auch erklären, warum Brevicoxa bei der Definition des *implicite credere* zur allgemeinen Annahme des Glaubens noch die Klausel beifügt, daß man keiner einzelnen vorgelegten Lehre hartnäckig widerstreite! Brevicoxas Definition der *fides implicita* zeigt allerdings, daß diese kein Glaubensersatz, sondern einfach der allgemeine katholische Glaube ist.

Eine eigentümliche Anschauung gibt das (mit Unrecht Gerson zugeschriebene) *Compendium theologiae* (in Joh. Gerson, *op. omnia*, I, 234 ff.). Es referiert (I, 297), daß es kontrovers (*dubium apud quosdam*) sei, ob jedermann alle Artikel des Symbolums explizite glauben müsse oder nur soweit man darüber belehrt sei, bzw. soweit man sie zu erfassen vermöge („*illam doctrinam intellectu capere*“, I, 297; Hoffmann „verstandesmäßig erfassen“?). Das ist die Fragestellung der Hochscholastik. In Betracht dieses Standes der Frage (unde) fordert das Kompendium (Hoffmann betrachtet diese Forderung noch als Referat), daß ein jeder „*quantumcunque simplex qui humanam habet discretionem*<sup>1</sup>“ verpflichtet sei „*ad minus explicite scire et credere primum articulum et reliquos nullatenus diffiteri, sed in generali credere quidquid sancta et universalis credit Ecclesia*“. Dann heißt es weiter: „*Et tenetur praeter hoc se paratum ex-*

<sup>1</sup> Der simplex ist hier nicht der Laie, sondern der Einfältige, Minderbegabte.

hibere ad amplius descendum, cum doctorem catholicum habuerit. Et quoniam obtusum sensum habent simpliciores, non credo quod teneantur ita explicite scire sicut explanatur eis, quia sufficit, quod ipsi accipient explanationem secundum suam potestatem intelligendi et non secundum voluntatem aut facultatem explanationis. Si autem primum articulum vel plures etiam alios explicite crederent, unum tamen pertinaciter contradicerent, haeretici iudicarentur... Secus tamen est de sapientioribus, qui tenentur explicite omnes articulos scire. Et maxime praelati...“ (I, 297). Der Verfasser stellt also fest, daß die Forderung nach explizitem Glauben aller Artikel nicht von allen anerkannt werde. Infolgedessen verlangt er, wohl nach dem Schema von Innozenz IV., „ad minus“ Glauben an den ersten der Artikel, verbunden mit dem allgemeinen Bekenntnis zum katholischen Glauben und der Bereitschaft, sich weiter belehren zu lassen. Das Charakteristische dieser Formulierung besteht darin, daß kein (expliziter) Glaube an den Erlöser als unbedingt notwendig gefordert wird. Allerdings soll der Glaube an den ersten Artikel nur vorläufig genügen, bis zu weiterer Belehrung, aber auch so ist die Formulierung auffällig gegenüber der allgemeinen Forderung des Glaubens an den Erlöser.

Hoffmann bezieht den „ersten Artikel“ auf das Dasein Gottes in Heb. 11, 6 und bemerkt dazu: „In der Bevollmächtigung (?), nur den ersten Artikel explizite zu glauben, liegt zugleich der Dispens von der zweiten Hälfte der Heb. 11, 6 ausgesprochenen Glaubensforderung, nicht bloß das Dasein, sondern auch die Vergeltung Gottes zu glauben“ (I, 187). Er findet es „geradezu frappant, wie in unmittelbarem Anschlusse an einen Satz, der die explizite Glaubenswahrheit der nachchristlichen Zeit betont, eine Lehre von der Geltung der fides implicita vorgetragen werden kann, die an Laxheit die von Innozenz IV. gemachte Konzession noch übertrifft“ (a. a. O.). Nun ist es aber wohl sehr fraglich, ob der Verfasser unter „Glauben an den ersten Artikel“ nur den Glauben an die bloße Existenz Gottes, ohne Einschluß seines Verhältnisses zu den Menschen verstehe. Jedenfalls besagt der „erste Artikel“ mehr als das bloße Dasein Gottes, nämlich auch den Schöpfer und damit das Verhältnis Gottes zur Welt, sowie seine Vorsehung. Ferner übergeht Hoffmann ganz, daß auch expliziter Glaube

an die Kirche verlangt wird. Nimmt man noch die, auch von Hoffmann erwähnten (I, 142), dem Glaubenssymbol notwendig vorausgehenden Lehren dazu, wie sittliche Ordnung und Heilige Schrift, so ergibt sich noch immer ein erkleckliches Mindestmaß des Glaubens. Ausschlaggebend ist aber, daß auch das Kompendium die Pflicht auferlegt, sich weiter belehren zu lassen und im Sinne der Belehrung zu glauben. Für normale Christen ergibt sich daraus die gleiche Forderung, wie sie die Reihe von Alexander bis Scotus aufgestellt hat. Das Kompendium steht einfach auf dem Standpunkt, daß der explizite Glaube an den Erlöser und die Dreifaltigkeit nicht absolut notwendig sei und darum bei Geistesschwachen (zeitweilig) fehlen könne. „Laxheit“ wird man dieser Anschauung nicht vorwerfen können, sie ist eher als unglücklich und singulär zu bezeichnen. Der Verfasser des Kompendiums hat nicht beachtet, daß in seiner Vorlage (Innozenz IV.) das „explicite“ einen engeren Sinn hat als der, in dem er es gebraucht. Übrigens scheint auch das Kompendium das „explicite scire“ im Sinne der Kenntnis der kirchlichen Auslegung der Artikel zu verstehen — es spricht von einem „ita explicite scire sicut explanatur (articulus)“. Ein gewisser Rückschritt ist immerhin unleugbar.

### Gabriel Biel

Den Abschluß und Höhepunkt der nominalistischen Schule bildet der „letzte Scholastiker“, Gabriel Biel († 1495)<sup>1</sup>.

Biel unterscheidet wie folgt zwischen fides explicita und fides implicita<sup>2</sup>. „Fides explicita est actualis assensus catholicae veritatis sive universalis sive particularis.“ Wer also eine Glaubenslehre kennt (apprehendit) und ihr zustimmt, hat von dieser Lehre expliziten Glauben; so wer zustimmt, daß jede Offenbarung wahr sei, daß der biblische Kanon wahr sei, daß Christus 5000 Männer gespeist habe. „Fides implicita est fides habitualis aut actualis assensus alicuius propositionis generalis, multas particulares veritates in se includentis.“ So gilt ihm z. B. die Zustimmung zum Satze: der Inhalt der Heiligen Schrift ist wahr, als fides implicita. Doch fügt er bei: nicht die Zustimmung zum Satze: der Inhalt der Heiligen Schrift ist wahr, ist fides

<sup>1</sup> Hoffmann I, 193—211.

<sup>2</sup> 3 d. 25 a. 1 nr. 2.

implicita, sondern die Zustimmung zu den einzelnen in der Heiligen Schrift enthaltenen Einzelsätzen, wie z. B. daß Christus mit den Jüngern beim Abendmahl war. Bemerkenswert ist an dieser Definition, daß es nach Biel eine doppelte fides implicita gibt, nämlich erstens eine in einem anderen aktuellen und expliziten Glauben eingeschlossene und zweitens eine habituelle. Bezuglich der ersten Art steht Biel ganz auf dem Boden der Tradition. Er bemerkt auch ganz richtig, daß ein und derselbe aktuelle Glaube in einer Hinsicht ein expliziter, in einer anderen ein impliziter sei. Wer nämlich glaubt, daß alles wahr sei, was die katholische Kirche glaubt, glaubt diesen Satz explizite; dagegen glaubt er damit die einzelnen Glaubenslehren der Kirche nur implizite. Die Implikation findet Biel darin, daß der allgemeine Satz alle jene Einzelsätze einschließt, die entweder unmittelbar oder mittelbar — durch Vermittlung einer anderen Wahrheit — aus ihm abgeleitet werden können<sup>3</sup>. Hoffmann (I, 208) deutet also die Lehre Biels nicht richtig, wenn er schreibt: „Allen Vertretern der Lehre von der fides implicita ist die Annahme gemeinsam, daß eine allgemeine Wahrheit alle die besonderen Sätze in sich fasse, welche man logisch unter jene zu subsumieren 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.“ Vorerst sagt Biel gar nicht, daß, wer einen allgemeinen Satz kennt, auch die darin enthaltenen Einzelsätze kenne, sondern nur, daß er sie implizite glaube. Dann lehrt Biel nicht, daß, wer eine allgemeine Lehre kennt, „aus ihr und mit ihr allein“ auch schon die einzelnen Sätze kenne oder ableiten könne. Er sagt wohl, daß mit dem Glauben an einen allgemeinen Satz auch die einzelnen Sätze geglaubt werden, aber eben nur implizite. Aber auch hier sagt Biel nicht, daß man implizite alles glaube, was „man logisch zu subsumieren vermag“, sondern: implizite wird geglaubt, was im allgemeinen Satze eingeschlossen ist. Als eingeschlossen hat aber zu gelten,

<sup>3</sup> „Dicitur propositio universalis vel generalis includere omnes illas particulares, quae ex ea inferri possunt in bona consequentia, immediate aut mediate vero coassumpto.“ So z. B.: Der katholische Glaube ist wahr. Der katholische Glaube lehrt aber die Wahrheit der Heiligen Schrift. Also ist die Heilige Schrift wahr. Note 2 und cor. 2.

was aus dem allgemeinen Satze unmittelbar — also mit rein formellen logischen Mitteln — oder mittelbar, also unter Zuhilfenahme einer weiteren Erkenntnis — siehe das obige Beispiel — ableiten kann. Diese Annahme ist aber keine „Selbsttäuschung“ des „Realismus“, sondern eine allgemeine Überzeugung, des Sinnes nämlich, daß, wer ein Prinzip anerkennt, damit zugleich auch die darin enthaltenen Folgerungen anerkennt, allerdings nur implizite, virtuell, potenziell, ohne Kenntnis derselben. Zu bemerken wäre aber noch, daß diese Art von Implikation (Prinzip — Folgerung) nur eine Art von verschiedenen Implikationsarten darstellt<sup>1</sup>. Zum Schluß bemerkt Biel noch, daß es kein Widerspruch sei, daß jemand etwas implizite glaube, explizite es aber verneine, bzw. dessen Gegenteil festhalte (coroll. 4). So kann ja auch jemand auf dem Gebiet des profanen Wissens ein Prinzip aufstellen und damit potenziell auch die daraus sich ergebenden Folgerungen behaupten, die er auch ausdrücklich anerkennen würde, wenn er sie erkännte, dabei aber tatsächlich aus Unkenntnis eine solche Folgerung bestreiten.

Bezüglich der in einem expliziten Glaubensakte gegebenen fides implicita bietet Biel weder etwas Abweichendes noch Neues — er gibt nur die bisherigen Resultate, aber in ziemlich platter Weise, wieder. Historisch bedeutungsvoller ist seine zweite Art der fides implicita, nämlich die im Habitus gegebene fides implicita. Diese Ansicht wurde allerdings schon bei Alexander Halensis einigermaßen nahegelegt (vgl. Hoffmann I, 80), von Scotus ausdrücklich gelehrt, von Durandus a S. Portiano weitergeleitet<sup>2</sup>; aber erst Gabriel Biel hat daraus Folgerungen gezogen, welche dem Ansehen der Fides-implicita-Lehre verderblich werden mußten. Biel stellt nämlich folgende Korollarien auf: 1. „Omnis fides habitualis est fides implicita veritatis, ad cuius assensum inclinat“ (coroll. 1). 2. „Habens fidem infusam omnia credibilia credit implicita, etiam si actu nihil apprehendat.“ Darum glaubten die getauften unmündigen Kinder alle Glaubenslehren implizite (coroll. 3).

Diese Anschauung Biels scheint uns der historische Ausgangspunkt jener Auffassung

<sup>1</sup> Zuzugeben ist nur, daß Biels Auffassung nominalistisch gestimmt ist.

<sup>2</sup> In lib. Sent. III, d. 25 q. 1.

zu sein, welche die fides implicita der Bereitwilligkeit zum Glauben gleichstellt. Allerdings insofern mit Unrecht, als Biel ausdrücklich nur die fides infusa, also den übernatürlichen Glaubenshabitus als fides implicita gelten läßt, nicht aber eine irgendwelche Bereitschaft. Die geläufige protestantische Ansicht ist auch insofern im Unrecht, als wir es bei Biel, Scotus, Alexander, bzw. den Nominalisten mit einer Sonderansicht<sup>1</sup> zu tun haben, die nie allgemeine Geltung erlangt hat, zumal nicht in jenem Sinne, als ob der Glaubenshabitus allein genügen würde oder gar die bloße Bereitwilligkeit zum Glauben. Auch Biel ist von einer solchen Ansicht weit entfernt — das zeigen seine Bestimmungen, wie weit fides explicita notwendig sei.

Biel folgt darin mit ausdrücklicher Nennung Thomas, Bonaventura, Scotus, aber nicht ohne sie zu ergänzen (a. 2). Allen Menschen ist fides infusa notwendig, allen Erwachsenen aber, die den Gebrauch der Vernunft haben, auch der Akt des Glaubens (concl. 1). Nach dem Sündenfall ist expliziter Glaube an den Mediator notwendig, allerdings entweder „explicite et particulariter“ oder mehr „confuse et in generali“ (concl. 3). Im Christentum müssen alle Glieder der Kirche das Gleiche (eadem) glauben, nämlich wenigstens implizite (concl. 4). Dies wird damit bewiesen, daß jeder die fides infusa haben muß, die ja alles implizite glaubt; ferner damit, daß jeder explizite an die Wahrheit der Offenbarung glauben muß (omne revelatum a Deo esse verum), sowie an die Wahrheit der Heiligen Schrift — in diesen beiden seien aber mittelbar oder unmittelbar alle Glaubenslehren enthalten. Nicht alle brauchen aber alles explizite zu glauben, sondern die maiores mehr, die minores weniger (concl. 5). Was haben die minores, d. h. die nicht mit dem Lehramt oder der Leitung der Kirche Betrauten (a. 1, nota 3) explizite zu glauben? Vorerst im allgemeinen

<sup>1</sup> Im Grunde genommen wollen die Vertreter dieser Lehre eigentlich nur sagen, daß man auch die fides infusa, den habitus, als fides implicita bezeichnen oder gelten lassen könne. Daß im habitus irgendwie der actus impliziert sei, kann auch nicht bestritten werden; die Frage ist nur, ob man von einer Implikation im technischen und historischen Sinne des Wortes reden könne. Aber Biel unterscheidet ja eben deutlich die beiden Arten von Implikation. Statt dessen unterscheidet die spätere Theologie zwischen Habitus und Akt und beschränkt die Implikation auf die Unterscheidung der Akte.

an das Dasein Gottes, an die Vorsehung und Erlösung, dann an die Menschwerdung und Dreifaltigkeit — denn nur durch diese können sie zum Heile gelangen, — dann an alle Artikel des Symbolums, weil alle notwendig sind, um den Menschen zu seinem Ziele zu führen, endlich an alle Lehren, die jemand als in der Offenbarung enthalten erkennt. Dazu gehören alle jene Lehren, die Gegenstand kirchlicher Feste sind oder allgemein gepredigt werden — hier gibt es für niemand eine Entschuldigung (concl. 5). Ferner dürfen auch die simplices und minores keinem Glaubensirrtum hartnäckig anhängen — hier unterscheidet Biel zwischen einfacher Zustimmung und hartnäckigem Festhalten; ein solches kann es bei fides implicita nicht geben, denn wer tatsächlich allem zustimmt, was die Heilige Schrift enthält, wird einem einzelnen Satze derselben, sofern er ihn als Inhalt der Heiligen Schrift erkannt hat, die Zustimmung nicht verweigern (concl. 6). Biel begnügt sich also keineswegs mit bloßer fides implicita, weder im Sinne eines bloßen Habitus noch im Sinne einer bloßen Unterwerfung unter die Kirche.

Zu allem Überfluß hat Biel noch ausdrücklich erklärt, wie er den gesamten Glauben im Glauben an die Kirche eingeschlossen denkt. In der 7. concl. lehrt er nämlich, daß das Symbol „virtualiter et reductive“ alle Glaubenslehren enthalte, speziell der Artikel von der Kirche: „ad hunc articulum omnes veritates totius canonis reducuntur.“ Denn an die heilige katholische Kirche glauben, heißt glauben, daß sie heilig, wahrhaftig und ohne Irrtum approbiert habe, was immer sie approbiert hat. Das heiße folglich alles von ihr Approbierte glauben. Nun habe sie aber die ganze Heilige Schrift approbiert. Also heiße an die Kirche glauben, auch den Inhalt der Heiligen Schrift glauben<sup>1</sup>. Die fides implicita an die gesamte Kirchenlehre ist also in einem eigentlichen Glaubensakte an die Kirche und ihr unfehlbares Lehramt eingeschlossen.

Hoffmann wirft Biel Inkonsistenz vor; er habe die „zuerst von ihm proklamierte unbeschränkte Geltung der fides implicita“ aus Bedenken wieder preisgegeben (I, 206). Aber jene Proklamation fehlt eben bei Biel; dieser sagt nur: wer den Habitus des Glaubens besitzt oder an die

<sup>1</sup> „Credere ecclesiam sanctam catholicam est credere eam sancte, vere et sine errore approbasse quaecunque approbaverit. Et per consequens est credere omnia per ipsam approbata.“

Offenbarung bzw. die Kirche glaubt, hat fides implicita an alle Glaubenslehren; er sagt aber nie, daß diese zum Heile genüge. Vermag denn Hoffmann wirklich nicht die beiden Sätze zu unterscheiden: „Wer an die Kirche glaubt, glaubt implizite alles“ und „Der Glaube an die Kirche genügt zum Heile“? — Hoffmann ist auch erstaunt, daß Biel trotz des Einflusses der Belehrung durch die maiores nicht größere fides explicita von den minores verlangt (I, 205). Aber Biel fordert ja ausdrücklich fides explicita an all das, was in der Kirche, also der eigentlichen Domäne der maiores, durch Festfeiern (concl. 5) oder allgemeine Predigt (a. 3 dub. 1) als Glaubenslehre verkündigt wird, ferner für all das, was jemand als katholische Lehre erkennt (concl. 5). Damit ist doch offenbar Rücksicht genommen auf die Belehrung und deren Einfluß. Hoffmann faßt sein Urteil über Biel dahin zusammen (I, 207): „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.“ Dieses Urteil ist nur in dem Sinne richtig, daß Biel gewisse Schwankungen in der Auffassung und in der Zulassung der fides implicita ohne innere Ausgleichung miteinander vereinigt; die von Hoffmann gemeinte „laxere Auffassung“ vom Genügen der bloßen fides implicita vertritt Biel nicht, er lehrt vielmehr mit der ganzen Scholastik die Notwendigkeit des expliziten Glaubensaktes (für Erwachsene) bis zu einem bestimmten Grade, sowie die Notwendigkeit, alles andere wenigstens implizite zu glauben<sup>1</sup>.

Nun verstehen wir es auch, wie Biel zur praktischen Folgerung kommt: „Haec fides implicita, qua fidelis credit, quidquid Ecclesia credit, utilissima est fideli“ (a. 1 n. 2 coroll. 4). Denn sie schützt gegen Häresie („defendit ab omni haeretica pravitate“). Hoffmann findet darin die Proklamierung der unbeschränkten Geltung der fides implicita. Aber Biel erklärt selbst den hohen Nutzen der fides implicita in

<sup>1</sup> „Tenetur enim quilibet fidelis implicite credere omnem veritatem fidei, quia tenetur credere principia, ex quibus quaelibet veritas fidei infertur.“ 3 d. 24 dub. 2.

anderem Sinne. Wer nämlich, so fährt er fort, von Herzen glaubt, was die katholische Kirche glaubt, glaubt im Glauben an die Kirche an die Wahrheit des Glaubens der Kirche. Deshalb wird ein solcher niemals einem dem katholischen Glauben entgegengesetzten Irrtum hartnäckig anhangen. Sollte er auch einmal etwas Irrtümliches glauben, so wird er doch seinen Irrtum sofort verbessern, sobald er gewahr wird, daß jene Ansicht im Widerspruch zur Lehre der Kirche steht. Denn es wäre ein unvereinbarer Widerspruch, einerseits an die Kirche zu glauben und anderseits eine ihrem Glauben entgegengesetzte Lehre festzuhalten. So Biel. Das ist allerdings etwas anderes als eine Proklamation der sola fides implicita! Ganz das Gleiche hatte übrigens schon Thomas, II. II. q. 5 a. 3 von einem anderen Gesichtspunkte aus gelehrt. In diesem Sinne zitiert denn auch Biel Okkam, Gerson und Innozenz III. und erklärt er selbst den gutgemeinten Glauben an eine Irrlehre für verdienstlich (a. 3 dub. 1).

Interessant sind die Ausführungen Biels über den Unterschied von fides aquisita und infusa, bzw. über das Zusammenwirken beider beim Glaubensakte (3 d. 23, q. 2). Die fides aquisita ist ein durch Anhörung des Evangeliums (ex auditu) erworbener natürlicher Habitus, durch welchen wir glauben, was wir als geoffenbart vernommen haben. Die fides infusa ist ein von Gott eingegossener, übernatürlicher Habitus, der den Menschen zum Glauben an die Offenbarung hinneigt. Beide fides unterscheiden sich außerdem dadurch, daß die aquisita unmittelbar zum Glaubensakte hinneigt, unter bloßer Voraussetzung der Kenntnis einer Glaubenslehre, die infusa aber nur mittelbar, durch Vermittlung nämlich der aquisita. Endlich hat die aquisita alle Glaubenslehren, die infusa nur den Satz: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, zum eigentlichen Gegenstande (objecum proprium) (a. 1 nota 1). Biel anerkennt also einen natürlich erworbenen Glauben, wie es schon Scotus und Okkam getan, d. h. einen Glauben an die Offenbarungslehren um der Autorität Gottes willen, sofern diese natürlicherweise erkannt wurde und uns in der Verkündigung der durch Wunder und Zeichen beglaubigten Glaubensboten entgegentritt (a. 1 concl. 2 cf. d. 24 a. 3 d. 1). Weil der Glaube an die Offenbarung sich auf den Glauben an die Autorität Gottes und die Wahrhaftigkeit der Kirche stützt — diese aber natürlicherweise erkennbar sind — ist fides aquisita zum Glauben notwendig; dies lehrt auch

der Apostel mit den Worten, daß die fides ex auditu sei (a. 1 concl. 1). Die Existenz einer fides infusa ergibt sich mit Sicherheit nur aus der Offenbarung (a. 1 concl. 3, a. 3 concl. 2). Die fides infusa hat die Aufgabe, dem Glaubensakt größere Festigkeit (firmitatem) und Intensität und höhere Würde zu geben (a. 3 dub. 1). Insofern Biel damit nur die tatsächliche Existenz einer fides aquisita, einer natürlich erworbenen Zustimmung zu Offenbarungslehren behaupten will, hat seine Lehre wenig Bedenken; fraglich wird sie erst dadurch, daß Biel diesen natürlichen Glauben als den Heilsglauben betrachtet, allerdings nur in Verbindung mit der fides infusa, die ihn erst verdienstlich macht (a. 1). Dadurch wird entschieden das Schwergewicht auf den natürlichen Glaubensakt verlegt, während die fides infusa nur mehr als übernatürlicher „ornatus animae“ (a. 3 dub 1), als übernatürliche Erhebung des natürlichen Glaubens erscheint.

Biel hat es zwar versucht, eine einheitliche Analyse des Glaubensaktes aufzustellen. Geschickt setzt er voraus, daß nur ein Glaubensakt in Betracht komme, der von beiden Glaubenshabitus ausgehe — den rein natürlichen Glaubensakt kann er eben allein nicht als Heilsglauben betrachten. Beide Habitus wirken zusammen (concurrunt) als Teilursachen (causae partiales). Zusammen mit der Potenz und Gott entsteht damit eine Totalursache des Glaubensaktes. Ob weiterhin die fides infusa unmittelbar auf alle Glaubensobjekte gehe oder unmittelbar nur auf die Wahrheit: „Alle göttliche Offenbarung ist wahr“ und durch Vermittlung dieses Glaubens und der fides aquisita nach Art einer Konklusion auf die einzelnen Glaubenssätze, will Biel nicht entscheiden, hält vielmehr beides für probabel (a. 1, am Ende)<sup>1</sup>. So ergibt sich also folgende Analyse des Heilsglaubens: Der Mensch erkennt die Glaubwürdigkeit Gottes, vernimmt die Glaubensbotschaft, erkennt die Glaubwürdigkeit derselben, bzw. der sie vorlegenden Kirche. Dadurch gewinnt er den natürlichen, wir würden sagen, historischen Glauben (fides aquisita). Dazu gibt Gott die übernatürliche Glaubensbereitschaft (fides infusa). Der natürliche Glaube präsentiert nun der fides infusa seinen Glaubensinhalt, den diese dann (mittelbar oder unmittelbar) umfaßt, aber nur so, daß sie

<sup>1</sup> Kurz vorher schreibt Biel allerdings: „Habitus infusus nunquam inclinat ad actum credendi respectu cuiuscunque obiecti proprii vel mediati sine habitu aquisita vel actu eius.“

den natürlichen Glauben verstärkt, adelt, ins Übernatürliche erhebt. Biel meint, daß dadurch der natürliche Glaubensakt zu einem „theologischen“ werde (a. 1). Dann wären aber alle durch übernatürliche Habitus geadelte Akte theologische Tugendakte. Ähnliche Anschauungen sind auch in neuerer Zeit wieder vertreten worden. Der hl. Thomas aber bestimmt die theologische Tugend dadurch, daß ihr Formalobjekt Gottes übernatürliche Wesen sei (I. II. q. 62 a. 2), beim theologischen Glaubensakt die wesenhafte, nur übernatürlich erfaßbare Wahrheit Gottes (II. II. q. 1 a. 1), daß also der Heilsglaube nicht ein nur irgendwie übernatürlich geadelter, innerlich aber natürlicher Akt sei, sondern ein innerlich übernatürlicher, wesentlich auf ein übernatürliches Formalobjekt gerichteter Akt sei und Kraft der Stellung zum Formalobjekt die verschiedenen Glaubenslehren als Materialobjekt unmittelbar erfasse. Erst dadurch wird aber die innere Einheit und Übernatürlichkeit des Glaubenaktes gesichert.

In diesem Zusammenhange erklärt sich auch Biels Ansicht über das Verhältnis von Wissen und Glauben. Das Wissen ist nach ihm mit der fides infusa vereinbar, da eben diese nur den Assens verstärkt und adelt, dagegen ist das Wissen nicht mit der fides aquisita vereinbar, da jenes evident, dieses aber nicht evidenti ist (d. 24).

\* \* \*

Biel ist nicht so sehr „der letzte Scholastiker“ als der Höhepunkt der nominalistischen Theologie. Dieser müssen jedoch in der Entwicklung unserer Frage nicht geringe Verdienste zuerkannt werden. Die Früh- und Hochscholastik behandelt hauptsächlich die fides implicita an einzelne Artikel des Symbols. Der Nominalismus frägt nach dem Glauben an die gesamte Offenbarung. Da diese in der Schrift und im Glauben der Kirche enthalten ist, so ist im Glauben an diese der Glaube an die ganze Offenbarung impliziert. Die Art der Implikation wird allerdings echt nominalistisch in der Form einer in ihrem Prinzip eingeschlossenen Folgerung gedacht. Als zweites ergab sich eine Erweiterung des Begriffes articulus fidei. Die alte Scholastik versteht unter den Artikeln die Lehren des Glaubenssymbols und verteilt die übrigen credibilia unter die antecedentia und consequentia dieser Artikel. Der Nominalismus versteht unter

Glaubensartikel jede unmittelbar oder mittelbar geoffenbarte Wahrheit — „articulus fidei est omnis veritas revelata in se vel suo antecedenti“ (Biel 3 d. 24 dub. 3). Im Zusammenhang damit steht die genaue Formulierung der veritas catholica, wie wir sie bei Okkam, Gerson, Turrecremata gefunden haben. Dazu kommt noch eine genauere Bestimmung des notwendigen Maßes des expliziten Glaubens. Dieser wird nun fast allgemein im Sinne des hl. Thomas verstanden. Diese Resultate sind bleibendes Gut der späteren Theologie geworden — ein Zeichen, daß das 15. Jahrhundert die Zeit „der niedergehenden Scholastik“ doch nicht so unfruchtbar war, wie man vielfach meint. Allerdings gebührt das Verdienst nicht dem Nominalismus allein, sondern der gesamten Theologie dieser Zeit. Diese Resultate bilden auch die Grundlage der späteren Entwicklung.

Dagegen zeigen sich beim Nominalismus bedenkliche Abschwächungen. Nicht zwar in dem Maß des geforderten expliziten Glaubens, hier ist eher eine Mehrforderung zu konstatieren. Abgeschwächt wird aber das innere übernatürliche Wesen des Glaubens. Das Hauptgewicht des Glaubens wird auf die fides aquisita verlegt, auf die natürliche gewonnene Überzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens, die fides infusa tritt nur als verstärkende und veredelnde Teilursache hinzu. Damit wird einerseits der Glaubensakt zu einer bloßen Zustimmung zu vorgelegten geoffenbarten Wahrheiten herabgedrückt, anderseits die formelle Bedeutung der fides infusa für diese Zustimmung unklar, ja zweifelhaft. Daher der Satz, daß ihre Existenz bzw. Notwendigkeit sich nur aus der Offenbarung ergebe. Wenn nämlich die Glaubenzustimmung durch die fides infusa nur verstärkt und übernatürlich geadelt wird, so kommt sie eben an sich ohne fides infusa zustande. Entweder opfert man dann die fides infusa oder weist ihr eine andere bestimmte Funktion zu. Das letztere ist im alten Protestantismus geschehen, der als eigentliche Funktion des Heilsglaubens zum Unterschied von der verstandesgemäßen Zustimmung zu Offenbarungswahrheiten die fiducia bezeichnet. Damit haben wir eine Zerreissung des alten Glaubensbegriffes in fiducia, für die dann der Name des „Glaubens“ reserviert wurde, und Zustimmung, die man als „historischen Glauben“ und nicht ohne Berechtigung als eine Abart des „Wissens“ bezeichnete.

## Scotisten

Die scotistische Theologie<sup>1</sup> unserer Periode geht wenig auf unsere Frage ein, mehr beschäftigt sie das Problem der fides *aquisita*.

Petrus Aureolus († 1322) geht in seinem Sentenzenkommentar<sup>2</sup> auf die fides implicita nicht näher ein. Dagegen bemerkt er gelegentlich im Kommentar zum Prolog, daß die fides explicita und implicita keinen verschiedenen Glaubenshabitum bezeichnen (*implicitum et explicitum non diversificant habitum fidei*), denn sonst wäre der Glauben des Alten und Neuen Testamente nicht derselbe<sup>3</sup>. Auch ein mehr oder weniger expliziter Glaube sei nicht ein verschiedener Glaube. Ebendort lehrt er auch, daß die theologischen Konklusionen (aus einer Glaubenslehre und einem evidenten natürlichen Satze — *propositio necessaria* — oder aus zwei Glaubenslehren) auch selbst Glaubenslehre sei, weil das Gegenteil Häresie besage. Denn die so gewonnene Folgerung sei nur eine explizite Herausstellung dessen, was im Glaubensartikel implizite enthalten sei (*conclusio per hunc modum deducta non est nisi explicita ex priori articulo, in quo erat implicita*<sup>4</sup>). Die Folgerung sei also Glaubensgegenstand, weil der Artikel Glaubenslehre ist, aus dem sie abgeleitet wird. Neben dieser Implikation einer Lehre in einer speziellen Glaubenslehre kennt Aureolus die Implikation im Glauben der Kirche. Von diesem gelangt nach Aureolus der Theologe folgendermaßen zum expliziten Glauben an eine bestimmte Lehre: Der Erklärer der Heiligen Schrift nimmt als Ausgangspunkt den Artikel vom Glauben an die ganze Heilige Schrift (*assumit tanquam articulum quod credit totam scripturam*), weil er der Kirche glaubt und an die Inspiration der Heiligen Schrift. Dann nimmt er einen anderen Satz, nämlich, daß dies oder jenes in der Heiligen Schrift steht, und diesen Satz gewinnt er durch eigenes Studium und die Lektüre. So schließt der Theologe dann: also ist dies oder jenes Glaubenslehre. Sind die Hilfsmittel der Theologie keine evidenten Grundsätze, so wird

<sup>1</sup> Hoffmann hat keinen der zur Sprache kommenden Autoren berücksichtigt.

<sup>2</sup> Zitiert ed. Rom 1596.

<sup>3</sup> l. c., p. 11.

<sup>4</sup> l. c.

keine neue Glaubenslehre gewonnen, sondern nur eine Erklärung und ein besseres Verständnis der Artikel — die Theologie ist bloß deklarativ<sup>1</sup>.

Die Entwicklung des Problems der fides aquisita und infusa im Scotismus zeigt uns Johannes de Bassolis [oder Basoliis] († ca. 1347), der Lieblingsschüler Duns<sup>2</sup>. Auch er anerkennt, daß tatsächlich niemand gerettet werde, ohne fides infusa<sup>3</sup>. Dies sei aber nur „ex ordinatione divina“ notwendig, welchen Ratschluß uns die Väter und die kirchliche Tradition verbürgen. Die Funktion der fides infusa besteht aber ausschließlich darin, daß sie die Seele schmückt und vervollkommenet und saniert; auf den Glaubensakt soll sie gar keinen Einfluß haben, nicht einmal, daß sie die Zustimmung erleichtere oder verstärke. Die fides infusa wird also zu einem bloßen Zierstück der Begnadigten herabgedrückt<sup>4</sup>. Absolut gesprochen, erachtet darum de Bassolis die fides infusa als nicht notwendig, auch nicht zur Erreichung des übernatürlichen Ziels. De Bassolis bekämpft hier die thomistische Begründung der fides infusa. Seine Gegengründe lauten: 1. Man kann auch ohne fides infusa den Glaubenswahrheiten fest zustimmen. 2. Sie trägt nichts bei zum Glaubensakt, denn auch ohne sie glaubt man, und zwar ebensoleicht und gewiß. 3. Das Bewußtsein sagt uns nichts von ihr. 4. Eine fides infusa ist um so weniger notwendig, als auch zur visio beata nicht absolut ein übernatürlicher Habitus notwendig ist (!) De Bassolis schließt darum: „Absolute loquendo viator potest habere ita perfectum et firmum actum credendi respectu omnium credibilium sine fide infusa sicut cum fide infusa.“ Darum glaube auch ein Häretiker manchen Glaubensartikel „firmiter et perfecte“. Auf die thomistischen Argumente antwortet Johannes: 1. Auch das Objekt der natürlichen Theologie sei ein übernatürliches, ohne daß zu dieser Theologie eine Gnadenhilfe notwendig sei. 2. Nicht eine Gnadenhilfe, sondern nur eine besondere Einwirkung Gottes (specialis

<sup>1</sup> p. 12.

<sup>2</sup> In III. Sent. d. 23 (ed. Paris 1517).

<sup>3</sup> d. 23 q. 1 a. 1.

<sup>4</sup> „Ponitur in decore ad quendam decorem et perfectionem et sanitatem mentis... sed quod aliquid faciat ad actum, non video“ („signum quoddam nobile“, d. 23 q. 1 a. 3). Auch Johannes de Bassolis beruft sich auf das Zeugnis der Erfahrung und auf das Prinzip: „pauciora sine experientia vel ratione cogente sunt ponenda.“

influentia) sei absolut zum Glauben notwendig. 3. Die Glaubensstärke der Märtyrer sei nicht auf eine spezielle Glaubensgnade, sondern auf die Erwartung ewiger Belohnung zurückzuführen; deshalb würden auch Häretiker für ihre Häresie sterben. 4. Auch der Offenbarungscharakter der Glaubenslehren beweise nichts, denn, wenn jene einmal geoffenbart seien und der Nachwelt überliefert, könnten sie auch auf natürliche Weise auf die Autorität anderer hin geglaubt werden. 5. Gläubige und Ungläubige müßten sich nicht notwendig durch eine übernatürliche Gnaden-gabe unterscheiden, sondern eben dadurch, daß der eine glaube, der andere nicht. 6. Der natürliche Glaube sei eine genügende intellektuelle Teilnahme am übernatürlichen End-zielen des Menschen. Damit ist allerdings die altchristliche Forderung eines übernatürlichen Heilsglaubens auf ein Minimum reduziert. Auch ist die Begründung schlimmer als die These selbst. Um so energischer betont de Bassolis die fides aquisita<sup>1</sup>. Dieser fällt bei de Bassolis auch die ganze Glaubensfunktion zu, weshalb er auch konkludiert: „Credere his, quae sunt fidei, non est actio supernaturalis<sup>2</sup>.“ Damit ist de Bassolis in offenen Widerspruch mit der Väter- und Kirchenlehre geraten.

Die Glaubensnotwendigkeit bestimmt Johannes de Bassolis wie Scotus<sup>3</sup>. 1. Kein Heil ohne fides infusa. „Sicut Deus disposuit non salvare aliquem nisi habentem finaliter gratiam vel caritatem in voluntate, sic etiam non disposuit aliquem salvare nisi habentem fidem infusam“, allerdings nur „ad decorum et perfectionem et signaculum mentis“. Für die Kinder genügt dieser Habitus, für die anderen ist ein Glaubensakt notwendig, der von der fides infusa begleitet ist (concomitante fide infusa) (Ehrendame!)<sup>4</sup>. 2. Zu allen Zeiten war es notwendig, wenigstens habituell alle eigentlichen Glaubenslehren zu glauben<sup>5</sup>. Die zum Gebrauch der Vernunft Gelangten müssen aber auch fide aquisita glauben,

<sup>1</sup> d. 23 q. 1 a. 2.

<sup>2</sup> l. c., a. 3.

<sup>3</sup> d. 25.

<sup>4</sup> l. c., a. 1.

<sup>5</sup> „Pro omni statu et lege necessarium fuit credere habitualiter saltem omnia, ad quae sicut ad per se obiecta et per se deducibilia ex ipsis, fides catholica seu infusa se extendit.“ l. c., a. 2. De Bassolis rechnet also zu den Glaubenslehren die Artikel und die sich daraus ergebenden Folgerungen.

und zwar alle „per se obiecta et deducibilia“. Dies aber in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten. 3. Niemals genügte es zum Heile, alles „implicite et in communi“ zu glauben, d. h. ohne etwas „distincte et explicite“ zu glauben<sup>1</sup>. Im Alten Testament war Glaube an Gottes Vergeltung der Guten und Bestrafung der Sünder und an einen kommenden Erlöser notwendig; im Neuen Testament, „omnes adulti tenentur explicite credere aliqua, quae tenet fides, praecipue aliquos de articulis magis vulgatis et sensibilibus vel perceptibilibus communitati..., alia vero omnia debent saltēm implicite credere volendo credere, quod credit mater Ecclesia in suis proyectioribus et doctoribus in fide, quasi committendo illis fidem suam“. Doktoren und Bischöfe haben mehr explizite zu glauben<sup>2</sup>, nicht als Gläubige, sondern wegen ihres Amtes der Belehrung des Volkes (l. c., ad 3). Bevor die Kirche eine Lehre predigt oder lehrt, braucht man keine bestimmte Zustimmung erwecken<sup>3</sup>.

Petrus de Aquila († 1370), der die Lehre des Scotus in einem vielbenutzten Kompendium (Quaestiones in 4. Sent.<sup>4</sup>) zusammenfaßte und daher den Namen Scotellus erhielt, folgt in der Bestimmung des notwendigen Glaubensmaßes Bonaventura und Scotus. Seine These lautet: „Credere aliquos articulos explicite et aliquos implicite est fidei necessariae ad salutem, quia ad illos articulos credendos explicite tenentur homines, quos manifestat eis praedicatio vel ecclesiasticus usus atque consuetudo sicut credere Dei unitatem et trinitatem<sup>5</sup>. Implicite autem tenentur omnes homines credere omnes articulos sub isto intellectu, ut credant omne, quod credit et tenet sancta mater ecclesia Romana<sup>6</sup>.“ Zur Begründung führt er an, daß der Glaube eine Erkenntnis sei, die eine allgemeine sein könne: „sufficit enim cognoscere in universalis absque eo, quod cognoscantur omnia in particulari et ideo sufficit fidei, quod habeatur

<sup>1</sup> l. c., a. 3.

<sup>2</sup> l. c.

<sup>3</sup> l. c. De Bassolis bemerkt dazu: „Cogita de hoc, quia circa istam materiam difficile est multa bene solvere et vitare“ — das Problem wird aber gerade deswegen in der nächsten Zeit energisch behandelt.

<sup>4</sup> Benutzte Ausgabe: Venedig 1584.

<sup>5</sup> Die Tradition bezeugt also, daß Scotus expliziten Glauben an die Trinität forderte, siehe oben bei Scotus.

<sup>6</sup> III d. 25 q. 2.

cognitio aliquorum articulorum explicite et aliquorum implicita<sup>1</sup>."

Der große Kommentator des Scotus, Franz Lychetus († 1520) (Commentaria in I., II., III. Sent. lib. Johannes Scoti<sup>2</sup>), übergeht die Frage über das notwendige Glaubensmaß. Dafür erklärt er eingehend den Unterschied der fides aquisita und infusa<sup>3</sup>, und zwar in zweifacher Weise. Nach einer Auffassung besteht der Unterschied darin, daß die fides aquisita die Artikel nur wegen des Zeugnisses und der Wahrhaftigkeit von Geschöpfen glaubt, die fides infusa aber auf Grund der Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes, die eine glaubt unmittelbar Menschen und ist darum nicht absolut sicher, die andere glaubt unmittelbar Gott und ist darum absolut sicher — Glaubensgrund sei aber nicht die aktive Offenbarung Gottes, sondern die passive (revelatio passiva omnium articulorum est ratio formalis obiecti vel obiectorum fidei infusae). Nach einer anderen Auffassung hat die fides aquisita zum primären Objekt die Wahrhaftigkeit der Glaubenszeugen, zum sekundären die einzelnen Glaubenslehren, die fides infusa dagegen zum primären Objekt Gott als Gott (deus sub ratione deitatis) und zum sekundären die in Gott eingeschlossenen Artikel. Die fides infusa ist also notwendig, damit die Glaubenzustimmung absolut sicher und übernatürlich sei. Fide aquisita kann aber ein jeder „ex puris naturalibus“ den Glaubenslehren zustimmen<sup>4</sup>.

Als Abschluß der scotistischen Lehre von der fides aquisita können wir schon hier den Ausspruch des Kardinals Constantius Torri Buccafocus, gen. Sarnanus († 1595) in seiner „Conciliatio dilucida omnium controversiarum inter S. Thomam et Scotum“ (Rom 1589) zitieren: „Si loquamur de fide, quae est virtus theologia et donum Dei et quae generaliter est in omni christiano, una est et hoc dicit S. Thomas. Si autem loquamur absolute de fide, praeter illam priorem est etiam fides aquisita, quae non in omnibus est, sed in adultis. Et hoc dicit Scotus<sup>5</sup>.“ Die nachtridentinische

<sup>1</sup> l. c., ad arg.

<sup>2</sup> Benutzte Ausgabe: Venedig 1589.

<sup>3</sup> 3 d. 23 q. unica.

<sup>4</sup> Die Frage über die Vereinbarkeit von Wissen und Glauben beantworten Scotellus (3 d. 24 q. 1) und Lychetus (3 d. 24 q. unica) ganz im Sinne von Scotus.

<sup>5</sup> p. 32.

Theologie hat die Frage allerdings anders gelöst, und zwar im Sinne des Aquinaten: „Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum<sup>1</sup>.“

Die so berühmte Summa casuum des Minoriten Angelus Carletti, Summa Angelica genannt<sup>2</sup>, bestimmt das Glaubensaß nach Thomas, Bonaventura, Richard von Middletown und Alexander Halensis.

### Thomisten

Auch die Thomisten<sup>3</sup> beschäftigen sich wenig mit der fides implicita. Sie schließen sich durchwegs der Formulierung des Sentenzenkommentars an.

Johannes Capreolus, der „princeps thomistarum“ († 1444), geht auf unsere Frage nicht ein, sein Gegner Aureolus gab ihm dazu keine Veranlassung. Aus anderweitigen Ausführungen sind nur zwei Punkte für uns von Bedeutung: erstens die Ablehnung der fides aquisita, zweitens die Unterscheidung von Glauben und theologischem Wissen<sup>4</sup>.

Capreolus bestreitet direkt allerdings nur die effektive Abhängigkeit der fides infusa von der fides aquisita<sup>5</sup>. Er geht davon aus, daß der Glaube eine Zustimmung in Rücksicht auf die ewige Wahrheit ist, der geglaubt wird. In diesem Glaubensakte seien aber mit Thomas<sup>6</sup> verschiedene Momente zu unterscheiden, nämlich die zu glaubende Lehre, der den Willen zum Glauben bestimmende Grund (Autorität Gottes und Kredibilitätsmotive), der Einfluß des Willens auf den Verstand und die Setzung des Glaubensaktes durch den Verstand. Daraus schließt Capreolus: die Setzung der Glaubenzustimmung hat ihre unmittelbare Ursache im Glaubenshabitus und im Verstande; die äußere Verkündigung ist nur notwendig zur Bestimmung der Glaubenslehren und damit dem Verstande sein Materialobjekt vorgelegt werde, sie ist aber nicht notwendig zur Verursachung der Zustimmung, d. h. diese erfolgt ausschließlich auf Grund der Glaubensgnade und der freien Entschließung.

<sup>1</sup> II. II q. 1 a. 1.

<sup>2</sup> Benutzt: Ausgabe 1513.

<sup>3</sup> Hoffmann hat von den Thomisten nur Antoninus und Silvester Prierias berücksichtigt.

<sup>4</sup> Defessiones theologiae D. Thomae Aquinatis; Neue Ausgabe von Paban-Pégues, Toulouse, 1900—1908.

<sup>5</sup> 3 d. 24 a. 3.

<sup>6</sup> 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 2; 3 d. 23 q. 2 a. 2 corp. und ad 1.

Der Heilsglaube hängt also in bezug auf die Zustimmung nicht effektiv von der fides aquisita ab. Die theologisch erworbene Kenntnis der Glaubenslehren ist für die Zustimmung nur richtunggebend. Ein und derselbe Glaubensakt glaubt der sich offenbarenden Wahrheit Gottes um ihrer selbst willen und stimmt dem Glaubensartikel wegen Gott zu. Es ist überflüssig, zwei Sätze zu formulieren, z. B. einen, daß Gott dreifaltig sei, und einen, daß Gott dies geoffenbart habe. Der Glaube stimmt dem Satze, daß Gott die Dreifaltigkeit geoffenbart habe, direkt und um seiner selbst willen zu, nicht durch Vermittlung eines anderen Satzes, so daß wir kraft der Zustimmung zum ersten Satze dem zweiten zustimmten. Denn das ist der erste Glaubenssatz: Gott hat alles geoffenbart, was in der Heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche enthalten ist. Diesem Satze stimmen wir nicht auf Grund der Zustimmung zu einem anderen Satze zu, diese Zustimmung wird vielmehr effektiv in erster Linie durch die Glaubensgnade bewirkt. Vorausgesetzt ist nur die Vorlage des Satzes durch äußere oder innere Offenbarung<sup>1</sup>.

Damit ist die fides aquisita abgetan, an ihre Stelle tritt einfach die Kenntnisnahme der in der Heiligen Schrift oder der Lehre der Kirche gegebenen Offenbarung. Diese Kenntnis ist an sich noch keine fides, zu einer solchen wird sie erst durch die Zustimmung wegen der Autorität Gottes. Da

<sup>1</sup> „Actus fidei, qui est assensus, dependet quantum ad executionem ab habitu fidei et ab intellectu tanquam a causa proxima. Persuasio vero vel praedicatio exterior requiritur ad determinationem credendorum et ad proponendum intellectui suum obiectum materiale, non autem ad causandum assensum“ . . . „Eodem actu fidei intellectus inhaeret primae veritati propter se et articulo fidei propter Deum assentit. Nec oportet necessario formare duas propositiones, quarum una dicat: Deus est trinus, et alia dicat: Deus revelavit quod Deus est trinus“ . . . „Cum quaeritur, quomodo assentio huic: Deus revelavit hoc, dicitur quod fides assentit illi propter seipsam et non propter aliquam aliam propositionem, ex cuius assensu causetur assensus istius: Deus revelavit hoc. Hoc est enim primum credibile: deus vel veritas prima revelavit, quidquid continetur in s. Scriptura et in doctrina Ecclesiae. Nec assensus huius propositionis effective principaliter caussatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei praerequiritur praesentatio huius complexi per locutionem interiorem vel exteriorem aut per lectionem s. Scripturae aut praedicationem.“ 3 d. 24 a. 3. Ed. Paban-Pégues, II, 318<sup>a</sup>, 317<sup>b</sup>, 320<sup>a</sup>.

aber die Glaubenslehre unfehlbar sicher nur aus der Heiligen Schrift und durch die Kirche erkannt werden kann, ist die Kirche notwendige Glaubensregel.“ Darum hat keiner den Glaubenshabit, der die Kirche als unfehlbare Glaubensregel verwirft“ (non inhaeret)<sup>1</sup>. Capreolus stellt also der Lehre von der fides aquisita die alte Lehre von der Kirche als Glaubensregel entgegen, doch so, daß die Lehre der Kirche unmittelbar wegen der Autorität Gottes geglaubt werde, die Kirche nur als unfehlbares Organ in der Vorlage (repraesentatio) der Glaubenslehren fungiert. Nur insofern ist aller Glaube im Glauben an die Wahrheit oder den Offenbarungscharakter der Lehre der Schrift und der Kirche impliziert. Der „princeps thomistarum“ hat auch hierin die Lehre des Aquinaten meisterhaft erklärt und verteidigt; seine Ausführungen waren denn auch für die nachtridentinischen Thomisten bestimmend.

Ebenso wichtig ist die von Capreolus betonte Unterscheidung vom Glauben und theologischen Wissen<sup>2</sup>. Er bestimmt als eigentliches Objekt der Theologie (Dogmatik und Moral) die aus den Glaubensartikeln zu gewinnenden Folgerungen. „Aus dem nämlich, was wir im Anschluß an die ewige Wahrheit im Glauben erfassen, gelangen wir zu weiteren Kenntnissen, allerdings nach der Art unserer Erkenntnis, d. h. durch Ableitung von Folgerungen aus den Prinzipien“<sup>3</sup>. Die Theologie geht also von den im Glauben festgehaltenen Glaubenslehren aus, aber um daraus Folgerungen zu ziehen. Das Erkenntnismittel der Theologie ist darum die göttliche Offenbarung, d. h. das Mittel der theologischen Betrachtungsweise, das Mittel, mit Hilfe dessen sie Folgerungen gewinnt, ist die durch die Offenbarung und im Glauben an sie gewonnene Erleuchtung und Erkenntnis der Glaubenslehren, aus denen die Folgerungen gewonnen werden<sup>4</sup>.

Daraus ergibt sich einerseits, daß die Theologie kein Wissen der Glaubenslehren, sondern der Folgerungen aus

<sup>1</sup> „Nullus non inhaerens doctrinae Ecclesiae sicut infallibili regulae habet habitum fidei“ 3 d. 23 a. 1.

<sup>2</sup> Prolog, besonders q. 4.

<sup>3</sup> Prolog, q. 1 a 1, concl. 2.

<sup>4</sup> „Formale obiectum quo consideratur aliquid in hac scientia, hoc est medium, per quod cognoscuntur omnes conclusiones huius scientiae, est lumen divinae revelationis seu articuli fidei, quos habitu fidei tenemus, ex quibus conclusiones theologicas elicimus“. Prolog q. 4 a. 2 ad arg. c. 5. et 6. concl.

den Glaubenslehren ist<sup>1</sup>, anderseits aber, daß die Folgerungen als solche nicht Glaubensgegenstand sind, sondern Gegenstand des theologischen Wissens. Damit ist zum erstenmal gegenüber der scotistischen Lehre der formelle Begriff der theologischen Folgerung aufgestellt.

Der hl. Antoninus, Erzbischof von Florenz († 1459), faßt in seiner *Summa Theologica*<sup>2</sup> die Darstellung in der Summa des hl. Thomas zusammen<sup>3</sup>. Zu bemerken ist, daß Antoninus den mehr expliziten Glauben auf ein größeres Maß von Offenbarung, Erleuchtung und subjektiver Erkenntnis zurückführt, doch so, daß der Glaube der Substanz nach bei allen und allezeit der gleiche bleibt<sup>4</sup>.

Kardinal Turrecremata<sup>5</sup> († 1468) geht in seiner klassischen *Summa de Ecclesia*<sup>6</sup> erstaunlich wenig auf die fides implicita ein, wie wir dies überhaupt bei den Thomisten bemerken können. Glaubensobjekt sind die veritates catholicae, die so genannt werden, weil sie „universaliter“ wahr sind und von allen Gläubigen notwendig explizite oder implizite geglaubt werden müssen<sup>7</sup>. Darum ist auch derjenige ein Häretiker, der nach Annahme des Christentums und den christlichen Glauben im allgemeinen bekennend doch der katholischen Lehre entgegengesetzte Anschauungen hartnäckig vertritt<sup>8</sup>. Katholische Wahrheit ist jene „quae ex divinae revelationis lumine supernaturali (Offenbarung) immediate (durch Gott) vel mediate (durch Engel oder Menschen) est habita explicite in propria verborum forma vel implicita bona et necessaria (nicht allein probabili) consequentia“<sup>9</sup>. Auf diese zwei Arten sei nämlich etwas in der Heiligen Schrift enthalten, „in propria verborum forma“, wie: Christus war Mensch, oder implizite, wenn es nämlich aus dem, was die Schrift formell sagt, „bona et necessaria consequentia“ folgt, wie aus der Menschheit Christi folgt, daß er eine vernünftige Seele besaß oder den wirkenden

<sup>1</sup> „Theologia non est scientia articulorum fidei, sed conclusionum quae sequuntur ex illis.“ Prolog, q. 1 a. 1, concl. 5.

<sup>2</sup> Benützte Ausgabe: Verona 1740.

<sup>3</sup> Pars 4, Tit. 8, c. 3, § 4, 9.

<sup>4</sup> I. c., § 4, 6.

<sup>5</sup> Hoffmann behandelt ihn nicht.

<sup>6</sup> Ed. Venet. 1561.

<sup>7</sup> Pars 2, l. 4, c. 8.

<sup>8</sup> Pars 2, l. 4, c. 13.

<sup>9</sup> Pars 2, l. 4, c. 8.

Verstand und Ähnliches, obwohl der Buchstabe der Heiligen Schrift es nicht „in propria verborum forma“ sagt (a. a. O.). Nach dieser formellen Definition der katholischen Wahrheit zählt nun Turrecremata die verschiedenen Klassen derselben auf: formelle Lehren der Heiligen Schrift, apostolische Tradition, Definitionen der allgemeinen Konzilien und des Apostolischen Stuhles, Glaubenslehre der Kirchenväter und Theologen, Folgerungen aus der formellen Lehre der Heiligen Schrift, aus Definitionen usw.<sup>1</sup>. Alle diese Wahrheiten sind zu glauben, aber nicht alle müssen explizite gekannt und geglaubt werden. Explizite müssen die articuli fidei geglaubt werden oder was als Inhalt der Heiligen Schrift nachgewiesen wird<sup>2</sup>, sowie was bei allen katholischen Christen, mit denen jemand verkehrt, allgemein als katholische Lehre gilt, oder was in der Predigt als solche verkündet wird<sup>3</sup>. Primäre Glaubenspunkte sind so die Wahrheit des Christentums, Unfehlbarkeit der Kirche, Wahrheit der Heiligen Schrift (a. a. O.). Generell sagt Turrecremata: „Quilibet christianus dicitur catholicus, quia ea quae fides catholica docet et praedicat, credit et vera esse tenet<sup>4</sup>.“

Dagegen ist Häretiker, „wer nach Annahme des Christentums und den christlichen Glauben im allgemeinen bekennend, doch im einzelnen eine oder mehrere dem katholischen Glauben widersprechende Anschauungen hartnäckig festhält<sup>5</sup>.“ Aber nur wer eine katholische Wahrheit leugnet, die er als solche kennt oder kennen muß, gilt als pertinax. „So sind alle Lehren der Heiligen Schrift katholische Wahrheiten, aber nicht alle wissen dies und sind auch nicht dazu verpflichtet; die Glaubensverpflichtung besteht also nur bezüglich jener Wahrheiten, die explizite zu glauben sind, und wenn jemand gezeigt wird, daß etwas in der Heiligen Schrift enthalten sei<sup>6</sup>.“ Hartnäckiger Häretiker ist in dieser Weise: wer in Wort oder Tat zeigt, daß er nicht überzeugt sei von der Wahrheit des christlichen Glaubens, oder daran zweifelt; wer die allgemeine Kirche

<sup>1</sup> Pars 2, l. 4, c. 9.

<sup>2</sup> Pars 2, l. 4, c. 15 ad 6.

<sup>3</sup> Pars 2, l. 4, c. 16.

<sup>4</sup> l. 1, c. 13.

<sup>5</sup> Pars 2, c. 13, Erklärung c. 13—15.

<sup>6</sup> Pars 2, c. 15 ad 6.

für irrtumsfähig hält; wer eine bei den Gläubigen oder den Predigern als katholisch geltende Lehre verwirft; wer einen Teil der Heiligen Schrift oder eine Schriftlehre oder eine Definition der Kirche oder die Lehre der Väter verwirft; wer, auf einen Irrtum aufmerksam gemacht oder zurechtgewiesen, sich nicht bessert oder nicht informiert<sup>1</sup>. Eine Entschuldigung mit Unwissenheit ist in den Hauptlehren nicht zulässig (in his quae principaliter pertinent ad fidem catholicam<sup>2</sup>). In Fragen, wo keine explizite zu glaubende Lehre vorliegt, kann man sich ohne Sünde einer der verschiedenen Lehrmeinungen anschließen, nur muß man bereit sein, alles zu glauben, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, und es auch tatsächlich glauben, wenn dies bezüglich einer Lehre feststeht<sup>3</sup>.

Damit ergibt sich der Sinn von *implicite* bei *Turrecremata*. Was als katholische Lehre bekannt ist oder bekannt sein muß, ist *explizite* zu glauben. Alles andere *implizite*. So der ganze Inhalt der Heiligen Schrift, „ut sc. paratus sit credere quidquid in divina scriptura continetur<sup>4</sup>“. Ebenso bezüglich der Lehre der Kirche: „Firmiter credens totam fidem Ecclesiae esse recipiendam<sup>5</sup>.“ *Turrecremata* faßt also das *implicite* *credere* als Bereitwilligkeit zum Glauben an jede Lehre der Heiligen Schrift und der Kirche auf. Offenkundig begnügt er sich aber nicht mit einer bloß allgemeinen Willensbereitschaft zu irgendwelcher Annahme der Schrift- und Kirchenlehren. Diese Bereitschaft ist vielmehr gegeben im eigentlichen Glauben an die göttliche Wahrheit der Schrift- und Kirchenlehre, ist also eine Glaubensbereitschaft; darum geht sie auch auf eine Annahme der betreffenden Lehren im Glauben. Bei solcher *fides implicita* werde ein nicht hartnäckiger Irrtum nicht als Häresie angerechnet; denn es könne vorkommen, daß jemand den christlichen Glauben für absolut wahr hält und trotzdem eine dazu gehörige Lehre aus Unkenntnis für falsch hält<sup>6</sup>. Die tiefere thomistische Auffassung der *fides implicita* fehlt bei *Turrecremata*, was sich allerdings einigermaßen

<sup>1</sup> Pars 2, c. 16.

<sup>2</sup> l. 4, p. 2. c. 17.

<sup>3</sup> l. 4, p. 2, c. 17.

<sup>4</sup> l. 4, p. 2, c. 17.

<sup>5</sup> l. c., c. 16.

<sup>6</sup> Pars 2, l. 4, c. 15.

aus der praktisch-juristischen Richtung des Werkes erklärt.

Dionysius der Karthäuser († 1471) referiert in seinem Sentenzenkommentar (zu III, d. 23—25) einfach Bonaventura und Thomas, deren Lehre gegen Durandus verteidigend. Auch er versteht sie in dem Sinne, daß nach dem Sündenfalle immer Glaube an Christus und Dreifaltigkeit notwendig war, im Alten Bund impliziter, im Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung eingeschlossen, im Neuen Bund expliziter. Alle müssen wenigstens einige Artikel explizite glauben, jene nämlich, die Gegenstand kirchlicher Festfeier und Predigt sind. Das implicite credere bestimmt er mit Bonaventura als credere in generali omne quod credit sancta mater Ecclesia, ita quod in particulari a nullo eorum dissentiant nec aliquem illorum discredant (d. 25 q. 1). Zur Ansicht von Durandus, die erste Glaubenswahrheit sei die, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet werde, bemerkt er, das sei zwar katholisch gesagt, aber es sei zu beachten, daß diese Lehre aus der Heiligen Schrift geschöpft sei. Nun habe aber die Heilige Schrift quod innotescitiam seu manifestationem ihre Autorität von der Kirche, die ihre Kanonizität feststelle, endgültig und entitativ aber von Gott. Darum stützten sich Schrift und Kirche gegenseitig, hätten aber beide ihre Autorität von Gott (d. 24 q. 1 ed. Venet. 1584, p. 208)<sup>1</sup>. Das erklärt auch den Sinn des implicite credere.

Silvester Prierias († 1523) geht in seiner Summa Summarum (auch S. Silvestrina genannt)<sup>2</sup> von der Voraussetzung aus, daß alle Artikel geglaubt werden müßten, weil sie der Glaubensgegenstand sind. Dann fragt er: wie die Artikel von den Gläubigen geglaubt werden müssen. Er gibt dabei Thomas wieder, in dem Sinne, daß man die Artikel insoweit explizite glauben müsse, um genügend auf das Endziel gerichtet zu sein, d. h. einige Artikel explizite, die anderen (wie auch das sekundäre Glaubensobjekt) implizite. Als Maßstab des hl. Thomas bezeichnet er den Grundsatz, daß ein jeder so viel von den Artikeln explizite glauben müsse, als sein Stand verlangt und was ein jeder ohne nennenswerte (notabilis) Nachlässigkeit wissen könne,

<sup>1</sup> Vgl. auch De auctoritate generalis concilii et potestate summi pontificis.

<sup>2</sup> Unter verbum: fides.

wie die allgemein in der Kirche gefeierten Lehren. Im Zusammenhange verwirft er dann die Lehre der Summa Rosella und von Innozenz, daß die Laien explizite nur an Gottes Dasein und Vergeltung zu glauben brauchen. „Stultum est enim dicere“, sagt er, „quod liceat utenti ratione et adulto ignorare Christi nativitatem et mortem crucis, quam impossibile est talem ignorare, nisi omnino suam contemnat salutem et aures rebus divinis obturet<sup>1</sup>.“

Kardinal Cajetan (Thomas de Vio, † 1534) führt in seiner Glaubensanalyse den Glauben sehr scharf auf Gott als Objekt und Motiv zurück (In II. II. p. 1 a. 1). „Obiectum fidei esse Deum non dubitatur“. Das hat der Glaube zwar mit den anderen theologischen Tugenden gemeinsam, aber als besonderes hat er, daß er „Deo unitur tanquam dicente seu testificante ut medio“. Infolgedessen glaubt er auch nichts, was nicht von Gott geoffenbart wäre. „Gott glauben wir aber, weil er die Wahrheit selbst ist, alles weiß und nicht lügen kann.“ So ist Gott als veritas prima, die sich und anderes uns offenbart, der Formalgrund des Glaubens. Weiter könnten wir nicht fragen, denn es wäre eine dumme oder gar keine Frage, warum wir der Wahrheit glaubten, gerade so, wie wenn wir fragten, warum der Mensch ein Mensch sei. Cajetan identifiziert nun allerdings die veritas prima formell mit der Gottheit, bzw. läßt den Ausdruck veritas prima nur als Explikation oder Appropriation für die Gottheit selbst gelten. Diese letztere Ansicht wurde von den nachtridentinischen Scholastikern verworfen und formell Gottes Wahrheit als Glaubensmotiv bezeichnet.

Wie verhält sich aber der Glaube zur Autorität der Kirche? Cajetan stellt hier das allgemeine Prinzip auf: „In quantum fides potest dependere a causa creata, intantum potest habere aliquam regulam creatam“ (nr. 10). Er führt dies selbst folgendermaßen aus: „Cum ad fidem con-

<sup>1</sup> Silvesters Tadel trifft nur die Summa Rosella bzw. die Dekretisten (siehe unten), da Innozenz IV. den Ausdruck „implicite“ in anderem Sinne gebraucht. Damit entfällt die Bemerkung Hoffmanns I, 211. Letzter meint auch, daß Prierias „klug genug gewesen“, in der Summa eine Abweichung von der Lehre des Papstes nicht als Ketzerei zu bezeichnen (l. c.). Nun verteidigt aber Prierias ganz ausdrücklich die Unfehlbarkeit des Papstes und sagt: „ad fidem pertinet inhaerere determinationi pontificis summi in his quae sunt fidei“ (l. c., nr. 1, 7).

currant duo, sc. *assensus* et *propositio* atque *explicatio* credendorum, fides ex parte *assensus* a solo Deo dependet ut agente, obiecto, fine et regula. Ex parte autem propositionis credendorum potest dependere ab angelis et hominibus, mediantibus quibus Deus proponit haec vel illa esse credenda: ex hac enim parte fides ex auditu est verbi dei (Rom. 10, 17). Et propterea quoad proponendum et explicandum credenda, ne possit accidere error, providit Spiritus Sanctus de infallibili regula creata, sensu sc. et doctrina Ecclesiae, ita quod auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda.“ Die Kirche ist also nicht Glaubensgrund, sondern nur vermittelndes Werkzeug für die Kenntnis der Glaubensgegenstände: „Unde duabus concurrentibus ad fidem infallilibus regulis, sc. revelatione divina et auctoritate Ecclesiae, inter eas tanta est differentia, quod revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei, auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei: quoniam fidei actus conjungitur obiecto materiali, id est creditis, per hoc medium, quia Deus dixit seu revelavit, et ipse habitus fidei inclinat mentem ad assentendum propositis propterea, quia Deus sic revelavit; sed quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu, sint revelata, quia Ecclesia sic tradit, credimus“. Weiter bemerkt er noch, daß die göttliche Offenbarung an und für sich Glaubensregel sei, die Kirche aber nur in bezug auf uns, weswegen sie auch für die Engel nicht in Betracht komme. Darum weist er auch die Ansicht von Durandus, III d. 24 q. 1, zurück, daß der erste Glaubensgrund im Glauben an die göttliche Lenkung der Kirche liege, denn der erste Grund der Zustimmung wie auch der Vorlage sei Gott selbst, die Kirche aber nur in bezug auf uns (nr. 12). Dagegen ist die Kirche Glaubensobjekt, nämlich ihre Heiligkeit, ihre Unfehlbarkeit und daß sie uns als Glaubensregel dienen muß. Wer also wirklich Gott glaubt, wird sich auch der Autorität der Kirche unterwerfen: „Quia .. inter articulos fidei continetur sanctitas Ecclesiae unius et catholicae, nec sanctitas ista potest intelligi sine rectitudine sensus et doctrinae fidei in ipsa, consequens est, quod quicunque adhaeret Deo ut revelatori articulorum fidei, credit, non posse Ecclesiam errare in fide, ac per hoc habere ipsius sensum et doctrinam pro infallibili regula in proponendo et explicando credenda“ (nr. 9).

Über das notwendige Glaubensmaß bemerkt Cajetan im Kommentar zur Summa, daß Thomas das obiectum per se mit dem Gegenstand der Seligkeit identifiziere (q. 2 a. 6). Wir müßten also hauptsächlich (principaliter) explizite glauben, was wir im Himmel zu sehen hoffen. Das ist aber der eine und dreieinige Gott. Die Inkarnation und die übrigen Glaubensartikel aber sind zwar nicht selbst Gegenstand der Glückseligkeit, aber wenn wir sie in Gott schauen, so erkennen wir Gott vollommener und so wird auch unser Glück größer sein. Sie seien aber in Gott als in dem Grund und Inbegriff alles Übernatürlichen enthalten. In seiner „Summula peccatorum“ bestimmt er unter dem Schlagwort „ignorantia“ das notwendige Glaubensmaß folgendermaßen: „Tenetur quilibet scire communia et fidei et iuris, quae communiter a fidelibus christianis communiter instructis a parentibus et praedicatoribus et conversatione christiana sciuntur<sup>1</sup>. Dazu gehören: die Artikel des Symbols, der Dekalog, die Gebote bezüglich der Beicht, Kommunion und Kirchenfasten; dazu muß jeder seine Standesverpflichtungen kennen (quae debet ex suo officio aut gradu aut voto etc. facere). Verpflichtend ist nicht die Kenntnis des Wortlautes des Symbols oder der Zahl und Verschiedenheit der Gebote (numerare decem praecepta aut scire discernere praecepta), sondern die Kenntnis des Inhaltes des Symbols und des Sinnes der Gebote, wie, daß es einen allmächtigen Gott gebe, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei, von Maria geboren usw., daß man Gott allein anbeten dürfe, daß der Meineid unerlaubt, die Feste zu halten, die Eltern zu ehren seien usw. Dies nennt er ein Wissen und Glauben „in actu exercito“.

### Dekretalisten und amtliche Bestimmungen

Eine von der allgemeinen Lehre der Theologen abweichende Ansicht über das notwendige Maß an explizitem Glauben vertreten eine Anzahl von Dekretalisten. Unter Berufung auf Innozenz und wörtlicher Anführung seiner Äußerung zu C. Firmiter nr. 7 erachten sie für die Laien den expliziten Glauben an Gottes Dasein und Vorsehung für genügend, im übrigen nur fides implicita verlangend, d. h. den allgemeinen Glauben an die Wahrheit

<sup>1</sup> Ed. Donai 1627 (von Gangericus), p. 349.

des Glaubens der Kirche. Diese Ansicht muß sogar als die bei den Dekretalisten allgemeinere bezeichnet werden, derart, daß noch Fagnani<sup>1</sup> († 1678) sie als zweite Konklusion aufstellt, allerdings um sie später als gefährlich abzuweisen. Nach Fagnani<sup>2</sup> vertreten sie folgende, sämtlich in ihren Erklärungen zum C. Firmiter: Heinrich von Segusia, gen. Hostiensis (als Bischof von Ostia) († 1271), nr. 17; Johannes Andreeae († 1348), nr. 27, 31; Antonius de Butrio († 1408), nr. 10; Johannes ab Imola († 1436), nr. 12; Nicolaus de Tudeschis, gen. Abbas (oder) Panormitanus, nr. 17; Aegydius Bellamera († 1382), nr. 9; Bernardus Compostellanus, Kaplan Innozenz' IV. (Wirkungszeit 1254—1260), nr. 11; dazu kommen noch Zanchinus († 1340), *de haeret. c. 2* nr. 7; Baldus de Ubaldis († 1400), nr. 7, 8; die Summa Rosella oder Summa Baptistiana des Minoriten Baptista von Salis, erschienen 1479, v. fides nr. 1<sup>3</sup>. Als Gegner der Ansicht werden von Fagnani zitiert: Vincentius († 1244); der Engländer Alanus († ca. 1210) in seinem größtenteils aus Innozenz kompilierten Kommentar, denen Petrus de Ancharano († 1416) und entgegen ihrer anderen Aufstellung Johannes Andreeae und Antonius de Butrio zustimmen. Dazu kommt noch Turrecremata l. c. n. 4 und *de consecr. d. 4*. Dabei ist aber zu beachten, daß dieselben Dekretalisten diejenigen als Häretiker bezeichnen, die von irgendeinem Artikel abweichen. So Heinrich von Segusia, *Glossa s. decret.*, *Tit. de haereticis* (abgedruckt bei N. Eymericus, *Directorium Inquisitorum*, Venedig 1607, p. 143), Johannes Andreeae (l. c., p. 166), Archidiaconus (l. c., p. 193).

Die Tatsache einer abweichenden Stellung eines Großteils der Kanonisten erklärt sich aber sehr einfach aus folgendem Grunde. Die ausdrücklich zitierte Quelle ist Innozenz, dem, wie es bei Juristen vielfach der Fall ist, mechanisch nachgeschrieben wurde, ohne zu beachten, daß

<sup>1</sup> Prosper Fagnani, *Commentaria* (ed. Venet. 1729), zu Cap. Firmiter, nr. 18. Auch der Kommentator des Apparatus Innozenz' IV., Paulus Rhosellus (Lyon 1554), begnügt sich mit der Bemerkung, daß die fides implicita nur dann von Häresie entschuldige, „quando factum non contradicit verbis“.

<sup>2</sup> l. c.

<sup>3</sup> Hoffmann berücksichtigt nur Tudeschi und die Summa Rosella, I, 193.

der Sinn des Terminus „explicite“ sich seit Innozenz geändert hatte. Ganz spurlos ist indessen die Wandlung der Bedeutung des Terminus auch an den Dekretalisten nicht vorübergegangen. Das zeigt die Kontroverse über den Sinn von explicite credere<sup>1</sup>. Während sie das implicita credere übereinstimmend als generaliter credere, quod Ecclesia catholica tenet vel credit bestimmen, faßt ein Teil das explicite credere als „Scire articulos explicare, distinguere et defendere“. So Johannes Andreae, Bellamera und Tudeschi<sup>2</sup>. Das ist eben die alte von uns früher festgestellte Bedeutung von explicite credere, in welchem Sinne es auch Innozenz verstand (siehe oben unsere Deutung desselben). Ein anderer Teil deutete aber das explicite wie Thomas einfach als aktuelles und direktes Glauben; so Guido von Baysio, gen. Archidiakonus († 1313) — diese verlangten dann auch expliziten Glauben an die Artikel des Symbols.

Die Dogmatiker haben der veränderten Bedeutung der Terminologie mehr Rechnung getragen als die Juristen, allerdings in unserer Periode auch nicht vollständig. Beirren ließen sie sich durch die Juristen aber nicht — Spuren zeigt höchstens das Compendium theologiae<sup>3</sup>.

Auffallend ist auch, daß die amtliche Praxis der Kirche von der Theorie der Dekretalisten ganz unberührt blieb<sup>4</sup>. Ihren prägnantesten Ausdruck hat die kirchliche amtliche Praxis wohl im Directorium inquisitorum des Nikolaus Eymericus († 1390) O. P., Großinquisitors von Aragonien, gefunden<sup>5</sup>. Seine Forderungen sind nur eine Zusammenstellung der Forderungen der Theologen: Glaube an alle Artikel, expliziter Glaube an „totius nostrae

<sup>1</sup> Vgl. Fagnani l. c. nr. 17.

<sup>2</sup> Bezuglich des letzteren siehe Hoffmann I, 193.

<sup>3</sup> Hoffmann referiert auch Arnold Geilhoven von Rotterdam, der in seinem Gnotosolitos, l. 1 rubr. 5 q. 8, sich mit implizitem Glauben an die Artikel begnügen (III, 7). Leider konnte ich das Werk nicht einsehen.

<sup>4</sup> Ohne Zweifel würde die geschichtliche Erforschung der kirchlichen Praxis interessante Beiträge zur Beleuchtung unseres Themas liefern. Man denke nur an die Geschichte der Predigt, des religiösen Unterrichtes und besonders der Inquisition. Schon der Name der letzteren genügt, um das Phantom einer bloßen fides implicita zu vernichten. Da wir aber nur die Lehre von der fides implicita behandeln, müssen wir davon absehen.

<sup>5</sup> Unvollständige Inhaltsangabe bei Hoffmann I, 171—173.

credentiae rudimenta“, aber in verschiedenem Maße bei den inferiores, mediocres und maiores, impliziter Glaube an alle weiteren Glaubensbestimmungen der Kirche — „*implicite et in animi praeparatione, ut credant omne id verum esse et fide tenendum, quod ut fide tenendum est per dei ecclesiam approbatum*“ (Pars I q. 3—8). In p. 2 q. 10 wird es als Häresie bezeichnet, daß der Laie keinen Artikel explizite glauben müsse, bzw. daß es für ihn genüge, im allgemeinen alles zu glauben, was die Kirche glaubt. In bezug auf die allgemeine protestatio fidei, bzw. die entschuldigende Wirkung der fides implicita unterscheidet Eymericus folgendermaßen: Wenn der protestans eine Glaubenslehre leugnet, die er explizite glauben muß, „*protestatio generalis non ei sufficit ad salutem, nec adiuvat protestantem*“. Handelt es sich aber um eine Lehre, die nicht notwendig explizite geglaubt werden muß (per accidens revelata, Formulierungen der Offenbarungslehre), so ist zu unterscheiden: die protestatio genügt, solange der inquisitus nicht amtlich belehrt worden ist; nachher aber genügt sie nicht<sup>1</sup>. Magister Pegna bemerkt dazu (Schol. 26 zu p. II, ed. Rom, p. 58), daß eine schlechte gegenteilige Gewohnheit, „*cum pauci sint, qui explicite articulos sciant*“, nicht entschuldige.

Historisch bedeutungsvoll ist die Entscheidung der Synode von Lavaur (Concilium Vaurense von 1368<sup>2</sup>). Mit der Lehre der Theologen verpflichtet es alle zur Kenntnis der Artikel und sacramenta novae legis und damit zum expliziten Glauben an dieselben, „*saltem pro magna parte*“. Zur Bestimmung des Maßes, inwiefern die Artikel von allen explizite zu glauben seien, finden wir nun zum erstenmal den Ausdruck verwendet: *quoad substantiam*, der nach dem Tridentinum allgemein wird: „*Et hoc intelligimus quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quam homo ipsos articulos distincte cognoscit, non quantum ad ea difficilia, quae continentur in articulis, et vim veritatis ipsorum, per quam possunt ab haereticorum impugnatione defendi. Nam quantum ad talia sufficit simplicibus de omnibus articulis habere fidem implicitam, i. e. in talibus*

<sup>1</sup> P. I q. 12. Wir zitieren nach Ausgabe von Rom, 1678, cum scholiis Fr. Pegnae, O. P. Vgl. Ausgabe von Venedig 1607 (mit gutem Index).

<sup>2</sup> Vgl. Hardouin, Acta conc. VII (Paris 1714), 1804—1807, Hoffmann III, 5—7.

credere quod credit ecclesia.“ Wie die beigefügte Erklärung besagt, soll der Ausdruck „quoad substantiam“ nur das bezeichnen, was die allgemeine Lehre an explizitem Glauben forderte; nur wird dafür ein terminus technicus geprägt. Zugleich haben wir hier auch eine Erklärung der alten Formel: de omnibus articulis fidem implicitam habere. Der Sinn derselben ist nach der Synode nur der, daß man die schwieriger zu verstehende Bedeutung und Tragweite der Artikel einfach im Sinne des kirchlichen Glaubens glaube, nicht aber, daß man gar keine Kenntnis der Artikel habe. Wir haben also auch hier eine Bestätigung unserer Interpretation der Formel, besonders bei Innozenz III. und IV. Zu allem Überflusse erklärt die Synode noch selbst, daß in diesem Sinne die Worte gewisser Lehrer, die sich über diese Materie auslassen, aufzufassen seien<sup>1</sup>.

### Rückblick

Die Periode des 14. und 15. Jahrhunderts bis zum Konzil von Trient ist im großen und ganzen eine Periode der Reproduktion und Weiterleitung der Resultate der Hochscholastik ohne eingreifende neue Resultate. Nicht nur wird die Lehre nicht vertieft, es kommen im Gegenteil sogar die tieferen Erörterungen der Hochscholastik kaum zur Sprache. Auffallenderweise trifft dies nicht nur bei der nominalistischen Richtung, sondern auch bei der scotistischen und thomistischen zu. Nur Randgebiete unserer Frage kommen zu breiterer Erörterung, wie die Frage über die fides aquisita, über Vereinbarkeit von Wissen und Glauben, über Glauben und Theologie. Zu diesen zählt auch die Frage, was als veritas catholica zu gelten habe.

Der Grund dieser Erscheinung ist neben den bekannten allgemeinen Verhältnissen unserer Periode wohl darin zu suchen, daß die Idee, der Begriff der fides implicita (und explicita), und zwar in der Form des credo quod Ecclesia

<sup>1</sup> Die Synode von Lavaur ist mit ihrer Forderung nur in die Fußstapfen früherer Synoden getreten. So hatten schon die Synoden von Friaul (791), Mainz (813) und Reims (813) energisch und unter Strafansetzung verlangt, daß alle das Symbol und Vaterunser auswendig wüßten — „verbis discerent et sensu bene intelligerent“. Die dadurch bewirkte kirchliche Praxis war ja auch die Veranlassung zur Frage, inwieweit die Laien das Symbol explizite und distinkte kennen müßten, also nicht, ob sie den Wortlaut kennen, sondern inwieweit sie seinen Sinn und seine Tragweite kennen sollten.

credit, nicht mehr als Problem empfunden wurde, ebensowenig wie die Fragen, die zu ihrer Aufstellung geführt hatten. Die Lehre von der fides implicita ist zum traditionellen und anerkannten Gemeingut der Scholastik geworden, das erklärt auch, warum gerade die größten Vertreter, wie Aureolus, Capreolus, Lychetus, Kajetan sich mit ihr nicht näher beschäftigen; wenn andere es tun, wie Gabriel Biel, geschieht es mit Rücksicht auf von der allgemeinen Lehre abweichende Deutungen (im Glaubenshabitus gegebene Implikation).

Im einzelnen wird der Begriff der fides implicita kaum erörtert. Die Lehre über das notwendige Ausmaß an explizitem Glauben bewegt sich bei Thomisten und Scotisten ganz in den alten, der Hochscholastik gemeinsamen Formeln — sogar die Thomisten folgen der Ausdrucksweise des Sentenzenkommentars und nicht der genaueren Formulierung der Summa; eben deswegen bildete die Lehre auch keinen Kontroverspunkt zwischen Thomisten und Scotisten. Die minores, d. h. die Laien haben die allgemein bekannten Artikel in der allgemein bekannten kirchlichen Auslegung explizite zu glauben, die maiores, d. h. die Prälaten und Doktoren müssen die gesamte kirchliche Auslegung aller Artikel kennen, die minores dagegen sind mit den subtilitates nicht zu belästigen. Die Nominalisten dagegen stellen eine andere Formulierung auf, wohl weil ihnen die hochscholastische Auffassung der Bedeutung der Artikel des Symbols zu wenig handlich erschien und in ihre allgemeine Doktrin nicht paßte: an die Stelle der Artikel treten die veritates catholicae. Aber — und darin zeigt sich auch bei den Nominalisten die Stetigkeit der Tradition — das maßgebende Prinzip für das Ausmaß des notwendigen expliziten Glaubens nahmen auch sie aus den Händen der Hochscholastik entgegen: explizite zu glauben sind jene Lehren, die in der Kirche allgemein bekannt, divulgirt sind. Daraus ergab sich die neue Formulierung: explizite zu glauben sind alle divulgirten veritates catholicae. Meritorisch und praktisch besagen die beiden Formulierungen das Gleiche, denn die divulgirten veritates catholicae sind eben die allgemein bekannten Artikel mit der in der Kirche gegebenen Erklärung. Von dieser allgemeinen Lehre abweichende Minderforderungen, besonders ein bequemes oder auch hinterlistiges Begnügen mit dem allgemeinen Be-

kenntnis zum christlichen Glauben (protestatio) werden von Okkam und besonders von Gerson, Eymericus und Prierias scharf abgewiesen. Nur bezüglich der Geistesschwachen werden Einschränkungen zugelassen (D'Ailli, Brevicoxa). Eine abweichende Stellung nehmen nur einzelne Juristen ein, die als absolut notwendiges Maß nur die beiden Grundwahrheiten von der Existenz und Vorsehung Gottes bezeichnen. Der Grund liegt aber ausschließlich in einer rein mechanischen Berufung auf die Ausdrucksweise Innozenz IV., ohne Beachtung des Sinnes der Worte bei Innozenz, bzw. der veränderten Bedeutung der Termini in späterer Zeit. Die Synode von Lavaur (1360) verwendet zum erstenmal die Formel, daß die Laien die Artikel quod substantiam explizite glauben müßten.

Die Frage, was subjektiv (explizite) geglaubt werden müsse, führte naturgemäß zur Frage, was objektiv Glaubenslehre sei. Schon die Hochscholastik war gerade durch das Problem der fides implicita dazu gedrängt worden und hatte als Glaubenslehre die Artikel des Symbols mit den Antezedenzien (praesupposita) und Konsequenzen (corollaria) bzw. die kirchliche Auslegung bezeichnet — das war ja der Sinn des credo quod Ecclesia credit. Die, allerdings nur scheinbar, abschließende Lösung der Frage nach dem Maß des notwendigen subjektiven Glaubens drängte nun die Frage nach dem objektiven Glaubensmaß noch mehr in den Vordergrund. Ebenso mußte die Zusammenfassung aller Glaubenslehren unter den Begriff der veritas catholica die Aufrollung dieser Frage noch mehr begünstigen. So wird denn in unserer Periode zum Hauptproblem: Was hat als veritas catholica zu gelten? Auch die Beantwortung dieser Frage durch unsere Periode erfolgt prinzipiell und im wesentlichen im Anschluß an die Lehre, ja sogar an die Formulierung der Hochscholastik.

Diese hatte zwischen primären und sekundären Glaubenslehren (credibilia) unterschieden, die primären in den Artikeln des Symbols summarisch zusammengefaßt erachtet, das Ganze auf Artikel, Praesupposita und Corollaria verteilt und in der Lehre und den Entscheidungen der Kirche die richtige Auslegung gesehen (explicatio), während die sekundären Glaubenslehren ihren Ausdruck in der Heiligen Schrift (neben den primären) fanden. Ganz in diesem Sinne, nur zusammenfassend, bestimmt unsere Periode als veritas

catholica: den Inhalt der Heiligen Schrift, die Glaubenslehre der Kirche, die Entscheidungen der Konzilien und Päpste, allerdings ohne noch genau zu formulieren, welche Lehren der Kirche oder Entscheidungen als Glaubenslehren zu gelten hätten. Damit war ein neues großes Problem aufgeworfen — eine Folge der Lehre von der fides implicita und explicita —, ein Problem, das in unserer Periode nur eine sehr unklare und ungenaue Lösung fand. Wohl betonte man mit der Hochscholastik, daß Glaubensgegenstand die Offenbarungslehren seien, es fehlte aber noch ein genau bestimmter Maßstab, was als Offenbarungslehre zu gelten habe. Wohl berief man sich dafür auf die Lehre und die Entscheidungen der Kirche, aber man bestimmte noch nicht genau, welche Lehren und Entscheidungen der Kirche eine Lehre als Offenbarungslehre feststellten — außerdem werden sogar Privatoffenbarungen als Glaubenslehre angeführt. Immerhin gebührt unserer Periode Anerkennung für die energische Aufrollung des Problems und dessen teilweise und allerdings noch unvollkommene Beantwortung. Die Frage wird ein Hauptthema der nachtridentinischen Zeit sein, da die noch bestehende Unklarheit einen der Faktoren der Reformation bildete, und wird auf dem Vatikanischen Konzil seine prinzipielle Definition finden. Von den besonderen Eigentümlichkeiten der Lösung in unserer Periode wollen wir nur eine hervorheben, weil sie bis auf unsere Tage keine einheitliche Beurteilung gefunden hat.

Als *veritas catholica* wird bestimmt: jede geoffenbarte Lehre (Schriftlehre, kirchliche Glaubenslehre, Entscheidungen usw.), aber sowohl „*in propria verborum forma*“ als auch deren „*bona et necessaria consequentia*“. Als Glaubenslehren werden also auch die Folgerungen aus den Offenbarungslehren bzw. den kirchlichen Entscheidungen anerkannt — zurückhaltend erscheinen nur die Thomisten dank ihrer genauen Unterscheidung von Theologie und Glaube (Capreolus, vgl. aber Turrecremata).

Auch diese Lehre hat ihre Wurzel in der Hochscholastik, allerdings nur in einem bestimmten Sinne. Die Hochscholastik hatte als Glaubenslehre die Artikel mit ihren Konsequenzen bezeichnet. Diese Formulierung — Artikel und Konsequenzen — wurde nun ohne weiteres auch auf die *veritas catholica* übertragen, so daß sich die Formel ergab: Offenbarungslehre oder *veritas catholica* und Konsequenzen.

Dabei wurde allerdings nicht beachtet, daß viele *veritates catholicae* (oder Offenbarungslehren) nichts anderes seien als Konsequenzen der Artikel, sowie daß die Konsequenzen der Artikel nur deswegen als Glaubenslehren aufgestellt wurden, weil sie selbst Offenbarungslehren und nur in der Form des Artikels nicht ausdrücklich ausgesprochen waren. Die Gleichstellung der beiden Formeln „Artikel und deren Konsequenzen“ und „*Veritas catholica* und deren Folgerungen“ war also keine legitime Interpretation der Lehre der Hochscholastik. Diese hatte wohl die Konsequenzen der Artikel als Glaubenslehre anerkennen können, nicht aber die Konsequenzen aus den Folgerungen.

Trotzdem scheint sich dieser Übergang schon in der Zeit der Hochscholastik vollzogen zu haben, und zwar bei *Scotus*. Dieser sagt 4. d. 11 q. 3 n. 5 (bei Gelegenheit der Frage der Wesensverwandlung in der Eucharistie): „*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.*“ An einer anderen Stelle spricht er nur von Folgerungen aus den Artikeln: „*Alia sunt quae nec necessario sunt explicite credenda ab ipsis (maioribus) nec ab illis (minoribus), quia non adhuc illorum veritas est determinata per Ecclesiam; cuiusmodi sunt multae conclusiones necessario inclusae in articulis creditis; sed antequam sunt per Ecclesiam declaratae et explicatae, non oportet quemcunque eas credere; oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scil. homo sit paratus eas tenere pro tempore, pro quo veritas fuerit declarata*“ (4 d. 5 q. 1 n. 7 [6]). Offenbar haben wir hier eine Gleichstellung der Folgerungen aus einem Artikel mit den Folgerungen aus einer Schriftstelle oder kirchlichen Entscheidung. Diese Gleichstellung wurde nun im 14. und 15. Jahrhundert fast allgemein und führte zur Anerkennung der theologischen Folgerungen als Glaubenslehre. Jener, allerdings unberechtigte Rückhalt an der Lehre der Hochscholastik erklärt uns auch, wie die neue Formel in weiten Kreisen Anerkennung finden konnte, begründet aber auch den späteren Widerspruch gegen die These. Anderseits wird die Verbreitung der Ansicht in unserer Periode wohl auch der Grund sein, daß, als nach dem Tridentinum die Frage über die

conclusiones theologicae auftauchte, die Theologie sich anfänglich dazu neigte, sie als Glaubenssätze anzuerkennen, ein Motiv, daß sich besonders bei Suarez geltend machte.

Obwohl indessen die neue Formulierung der Hochscholastik entlehnt war, hat sie doch in unserer Periode eine beachtenswerte Einschränkung erhalten. Wenn die Hochscholastik von Konsequenzen der Artikel sprach, so dachte sie dabei keineswegs nur an aus den Artikeln logisch abgeleitete Folgerungen, sondern vielmehr an mit dem Artikel im Zusammenhange stehende und meistens nur aus der Offenbarung festzustellende Lehren. Wenn z. B. die Lehre von der Eucharistie als Korollar zur Allmacht Gottes oder zur „heiligen Kirche“ bezeichnet wird, so sollte sie offenbar nicht als logische Ableitung aus der Allmacht Gottes oder der Lehre von der Kirche gelten. Der Ausdruck Konsequenz oder Korollar wird also in einem sehr weiten Sinne genommen, analog dem weiten Sinne von implicite. Unsere Periode dagegen läßt aus naheliegenden Gründen nur Folgerungen ganz bestimmter Art als Glaubenslehren gelten, nämlich nur das, was „bona et necessaria consequentia“ folgt, und auch dies nur, wenn sich die Folgerung aus einem evidenten Sinne der Heiligen Schrift oder einer kirchlichen Entscheidung ergab. Durch die letztere Bestimmung wurden weiterhin abgeleitete Folgerungen nicht mehr als Glaubenslehren anerkannt — eine Einschränkung, die bis auf den heutigen Tag anerkannt ist.

Was bedeutet aber die „bona et necessaria consequentia“? Sie schließt vorerst eine bloß probable, nicht streng nach allen Regeln der Logik sich ergebende Folgerung von den Glaubenslehren aus, dann aber jede Folgerung, die nicht ausschließlich mit Hilfe eines an sich evidenten Untersatzes gewonnen wird.

Glaubenslehren sind also nur solche Folgerungen, die sich mit unbedingter und klarer logischer Notwendigkeit aus einer gesicherten Glaubenslehre mit Hilfe eines an sich oder unmittelbar gewissen Untersatzes ergeben. Das ergibt materiell eine ganz bestimmte Art von Folgerungen, nämlich solche, die nur eine genauere Bestimmung des Inhaltes der Glaubensprämisse besagen. Dafür sprechen die angeführten Beispiele, wie wenn aus der Glaubenslehre, daß Christus wahrer Mensch und Gott sei, abgeleitet wird, daß er zwei verschiedene Willen habe oder

wenn aus seiner wahren Menschheit gefolgert wird, daß er eine menschliche Seele hatte. So verstehen wir auch die ständige Gegenüberstellung von „propria verborum forma“ und „consequentia“. So sagt Turrecremata, daß veritas catholica jene veritas sei, „quae ex divinae revelationis lumine est habita explicite in propria verborum forma vel implicite bona et necessaria consequentia<sup>1</sup>“ und Gerson: „veritates omnes, quae concluduntur ex praemissis veritatibus (unmittelbare explizite Schrift- und Kirchenlehren) in consequentia certa in lumine fidei vel in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habentur<sup>2</sup>“ und Okkam: „si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri<sup>3</sup>.“ Veritas catholica sind also nur die formell implizite in anderen Glaubenslehren enthaltenen Folgerungen. Auch unsere Periode anerkennt also nicht unterschiedslos alle theologischen Folgerungen als Glaubenslehren. Die von ihr gemachte Einschränkung ist in der Formulierung zwar noch nicht deutlich und präzis genug, um alle Mißdeutungen auszuschließen, der Sache und Tendenz nach aber richtig.

Wir erachten diese These unserer Periode als das wichtigste Resultat ihrer Arbeit auf dem Gebiete der Lehre der fides implicita: Schrift- und Kirchenlehre sind nicht nur dem ausdrücklichen Wortlauten nach zu glauben, sondern auch in dem im ausdrücklichen Wortlauten implizite gegebenen Sinne, welcher implizite Sinn durch eine bona et necessaria consequentia gewonnen, bestimmt werden kann, wobei über die Tatsache die Kirche zu entscheiden hat. Mit dieser These hat unsere Periode auch das Prinzip für die theologische Erklärung der Dogmenentwicklung aufgestellt, ohne allerdings auf dieses Thema selbst einzugehen<sup>4</sup>.

### Das Konzil von Trient und sein Katechismus

Hoffmann bemerkt kurz, daß die Dekrete und Kanones des Konzils von Trient „vorsichtigerweise“ nichts über die fides implicita enthalten (I, 222). Nun werden allerdings die

<sup>1</sup> Summa, P. 2 c, 1. 4 c. 8.

<sup>2</sup> Gerson, Op. I, 26.

<sup>3</sup> Okkam, Dialogus, P. 1, 1. 2 c. 1.

<sup>4</sup> Die Deutung des credo quod Ecclesia credit haben wir bereits oben im Anhang zu Okkam gewürdigt.

Ausdrücke fides explicita und implicita nicht genannt, dagegen verlangt und vertritt das Konzil ausdrücklich in der Sache jene Punkte, welche der Protestantismus unter dem Namen der fides implicita ablehnte.

Das Konzil stellt an die Spitze das apostolische Glaubensbekenntnis, „in dem alle Christen übereinkommen müssen, das feste und einzige Fundament“ (Sess. III D. 782). Mit der Hochscholastik wird also der explizite Glaube an das Symbol als „principium“ und „fundamentum“ gefordert. Allerdings begnügt sich das Konzil damit nicht. Es verlangt außerdem das Bekenntnis zu „unserem katholischen Glauben“, „ohne den es unmöglich sei, Gott zu gefallen (Heb. 11, 6)“ (Sess. V D. 787). Ferner verlangt das Konzil gläubige Unterwerfung unter seine Autorität bzw. seine Entscheidungen, Annahme der Heiligen Schrift bzw. des Kanon, Annahme der Tradition (Sess. IV D. 783—784); es verbietet die Auslegung der Heiligen Schrift entgegen dem Sinne der Kirche oder der Väter (D. 786). Speziell für die Rechtfertigung der Erwachsenen verlangt das Konzil Glauben an die Offenbarung (*vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt*), an die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes und durch Christus Jesus (Sess. VI c. 6 D. 798) — in dieser Weise rekapituliert und bestätigt das Konzil die Forderungen der Theologie der letzten zwei Jahrhunderte, allerdings nicht ohne dadurch die Frage in anderer Richtung neu in Fluß zu bringen. Obwohl also das Konzil den Ausdruck fides explicita nicht verwendet, fordert es doch ein bestimmtes Maß von fides explicita: Symbol, Offenbarung, katholischer Glaube, Gnade, Christus, Konzil, Schrift, Tradition usw. Ferner wird mit diesem expliziten Glauben auch impliziter verlangt: wer die Wahrheit der Offenbarung, des katholischen Glaubens, der Schrift und Tradition gläubig anerkennt, hat notwendigerweise auch impliziten Glauben an ihren Inhalt — es müßte denn sein, daß jemand den vollen Inhalt und Umfang von Offenbarung, Schrift, Tradition und Glauben kenne, was das Konzil offenbar nicht voraussetzt. Jedenfalls verlangt das Konzil jene fides implicita, welche die Reformatoren besonders abwiesen, nämlich das allgemeine Bekenntnis zum katholischen Glauben, zur Autorität der Kirche, zu den Lehren der Tradition. Dagegen hatte das Konzil keine Veranlassung zu bestimmen, welche Lehren von allen explizite zu glauben seien, weil im Prinzip darüber keine

eigentliche Kontroverse bestand. Dafür verurteilt das Konzil die Hauptirrtümer der Protestanten und legt die gegenwärtige katholische Lehre den Gläubigen zum expliziten Glauben vor. Dabei haben die Väter des Konzils besonders die protestantische Reduktion des Glaubens auf die Heils gewissheit zurückgewiesen (Sess. VI cap. 9 und can. 12—14). Endlich spricht das Konzil ausdrücklich seinen Wunsch und Willen aus, im Volke den expliziten Glauben möglichst zu fördern (Sess. 24). Diesem Wunsche sollte besonders die Herausgabe des Catechismus Romanus dienen.

Der Catechismus Romanus hebt im Geiste und Sinne des Konzils hervor, daß infolge der umlaufenden, mit allen Mitteln der Arglist den wahren Glauben bedrohenden Häresien, die Gläubigen mit größerem Eifer und größerer Sorgfalt zu unterrichten seien, damit sie in der gesunden unverderbten Lehre bestärkt würden, daß also der explizite Glaube genährt und gefestigt werde (proömium, 9, 5). Allerdings, fährt der Katechismus weiter, kann dem Volke nicht alles vorgelegt und eingehend erklärt werden und nicht allen in gleichem Maße, weil dies eine unabsehbare Arbeit verlangte und nicht alle zu gleichem Verständnis fähig seien (c. 9—11). Darum sei auch schon früher der ganze Inhalt und Sinn der Heilslehre in vier Hauptstücke zusammengefaßt worden: im apostolischen Glaubensbekenntnis, in den Sakramenten, im Dekalog und Vaterunser. Im Glaubensbekenntnis seien die Glaubenslehren über Gott und Schöpfung, über die Welt und die Erlösung, über Lohn und Strafe der Guten und Bösen enthalten. Die Lehre von den Sakramenten biete die Mittel zur Erlangung der Gnade. Der Dekalog enthalte die Sitten gebote. Das Vaterunser lehre, was man verlangen, erhoffen und erbitten müsse (c. 12). Damit ist das Ziel der kirchlichen Belehrung und des Katechismus bestimmt.

Der Glaube als absolute Zustimmung zur göttlichen Offenbarung (*cuius vi omnino assentimur iis quae tradita sunt divinitus*) ist zum Heile unerlässlich, da ohne ihn niemand Gott gefallen kann (Heb. 11, 6) und die Erkenntnis des übernatürlichen Ziels unmöglich ist. Diese Erkenntnis wird uns durch den Glauben vermittelt, durch den wir dem zustimmen, was die Autorität der Kirche als von Gott geoffenbart billigt (p. 1 c. 1 q. 1), nicht über Grund und Sinn der Lehre grübelnd, sondern in der Erkenntnis der ewigen

Wahrheit ruhend (p. 1 c. 2 q. 3). Dieser Glaube muß die ganze Offenbarung umfassen. Sie enthält aber viele und verschiedene Lehren, die entweder im einzelnen (singulatim) oder im ganzen (universe) geglaubt werden müssen (p. 1 c. 1 q. 4). Hoffmann bemerkt dazu: „Hier ist also die Berechtigung zur fides implicita mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auch vom Katechismus anerkannt“ (I, 236f). Gewiß! Nur nicht die von Hoffmann fingierte fides implicita, sondern die im Glauben an die Offenbarung und die Kirche gegebene fides implicita an alle Lehren der Offenbarung, doch so, daß ein Teil der Offenbarung explizite geglaubt werden muß. Übrigens spricht auch der Katechismus nicht von einer „Berechtigung“ zur fides implicita, sondern von der Verpflichtung, die Offenbarung entweder singulatim oder (wenigstens) universe zu glauben. Was alles singulatim zu glauben notwendig sei, bestimmt der Katechismus nicht; er leitet die Pfarrer nur an, was sie und in welchem Sinne sie es zum expliziten Glauben vorlegen sollen. Aber er schärft ein, die Gläubigen anzuleiten, diese Lehren genau in dem Sinne, wie sie ihnen erklärt werden, festzuhalten. So soll der Pfarrer bezüglich der Trinität das Volk belehren, die Namen „Person“ und „Wesen“ ehrfürchtig festzuhalten (religiose retinenda), um die gerade bei diesem Geheimnisse so nahe liegende Gefahr des Irrtums in der Auffassung und Deutung desselben zu vermeiden (p. 1 c. 2 q. 10). Hoffmann gibt das mit den Worten wieder: „Der Pfarrer soll aber nur (!) lehren, daß man die Worte „Wesen“ und „Person“ in frommer Erinnerung (?) behalten müsse“ (I, 237). Im Zusammenhange damit erklärt er dann die Aufforderung zur Bitte, die Trinität einst schauen zu dürfen, als „fromme Phrase“ (a. a. O.)! Auf die einzelnen Explikationsvorschläge des Katechismus einzugehen, ist hier nicht der Platz. Aber bemerken dürfen wir, daß ein Volk, dem der Glaube im Sinne des römischen Katechismus gepredigt und erklärt wird, einen sehr hoch entwickelten Glauben besitzt. Daß dies in der katholischen Kirche tatsächlich der Fall ist, weiß der Katholik aus eigener Erfahrung. Damit ist allerdings eine weiter fortschreitende Explikation des Glaubensinhaltes nicht ausgeschlossen, weder von Seiten des kirchlichen Lehramtes noch von Seiten der Gläubigen. Wie Hoffmann (I, 237) das Gegenteil aus dem Katechismus herauslesen kann, ist mir unverständlich.

Auffälligerweise übergeht Hoffmann ganz die programmatiche Erklärung des römischen Katechismus über den Sinn des *credo quod Ecclesia credit*. Das Proömium erklärt nämlich (c. 4): Damit niemand das von den Dienern der Kirche vernommene Wort Gottes als Menschenwort, sondern, wie es auch wirklich der Fall ist, als Wort Christi annehme, so wollte unser Erlöser selbst ihrem Lehramt eine derartige Autorität zuerkannt wissen, daß er sagte: „Wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich“ (Lk. 10, 16); dieses Wort wollte er auch nicht bloß für jene, zu denen er sprach, geltend wissen, sondern auch für alle, die in legitimer Nachfolge das Lehramt inne haben sollten, denen allen er alle Tage „bis ans Ende der Zeiten beizustehen verhieß“ (Matth. 28, 20). Der Glaube an die Lehre der Kirche ist also als Glaube an Christus, an seine Verheißung, an die göttliche Sendung der Kirche zu verstehen; im Sinne dieser Voraussetzung sollen die Gläubigen der Lehre der Kirche glauben. Das wird Hoffmann, Harnack usw. allerdings wiederum nicht abhalten, die *fides implicita* als juristische Unterwürfigkeit unter die Kirche als Rechtsinstitut zu deuten!

Hoffmann legt verschiedenemal nahe, daß die nachtridentinische Entwicklung unseres Problems durch den Protestantismus günstig beeinflußt worden sei, daß die katholischen Theologen es nun besonders nicht mehr gewagt hätten, für eine absolute Geltung der *fides implicita* einzutreten. Da dies nie der Fall war, ist Hoffmanns Anschauung *a priori* grundlos. Tatsächlich läßt sich auch ein Einfluß der Reformation auf die Lehre über das notwendige Glaubensmaß, bzw. über die Notwendigkeit des Glaubens nicht nachweisen. Nur die Notwendigkeit des Anschlusses an die Kirche als Glaubensregel wird, wenn möglich, energetischer betont, bzw. die Autorität der Kirche näher erklärt und tiefer begründet. Es liegt aber auf der Hand, daß dies keine Frucht der Reformation war, sondern eine aus den Prinzipien und der traditionellen Lehre der Kirche hervorgehende Reaktion. Dagegen hat das Konzil von Trient die weitere Entwicklung positiv und entscheidend bestimmt: vorerst durch seine allgemeine Lehre über den Glauben, dann aber besonders dadurch, daß es zur Rechtfertigung den Glauben an Christus als notwendig lehrte. Es hat damit allerdings nur die Grundlehre der alten Scholastik ausge-

sprochen, aber immerhin durch seine scharfe Formulierung wieder in den Vordergrund gestellt. Entscheidend besonders für die unmittelbar auf das Konzil folgende Theologie war, daß dieses den Glauben an Christus für die Rechtfertigung forderte, während die frühere Theologie unbestimmt einfach die Notwendigkeit des Glaubens bzw. seines Maßes behandelte. An diese Stelle (Sess. VI C. 6) schließt sich die Lehre der Schulen an, allerdings in breitesten Entfaltung.

Als Anhang lassen wir noch die Geschichte des sogenannten „Köhlerglaubens“ folgen, da sie in ihren Anfängen in die vortridentinische Periode fällt.

### Der Köhlerglaube

Zur Bekräftigung seiner These zieht Hoffmann die Geschichte des sogenannten Köhlerglaubens heran (I, 212 f., 217 ff., 232 ff., 280 f.; III, 44—63). Mit Ritschl geht er von der Anekdote Luthers aus. Dieser schreibt in seiner „Warningsschrift an die zu Frankfurt“ (1533, Walch XVII, 2442; Erl. 2. Aufl., 377 f.): „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? Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden, als über einen armen Laien, gefragt: ‚Lieber Mann, was glaubst 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.‘ Aber Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nichts anderes haben, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hinabgeglaubt.“ Die gleiche oder eine verwandte Erzählung finden wir mit verschiedenen Varianten bei noch sechs Autoren des 16. Jahrhunderts — wir werden sie unten behandeln. Diese Köhlergeschichten, besonders nach der Darstellung Luthers, sollen nun ein Beleg sein für die Berechtigung zum bloßen Glauben an die Kirche, oder was die Kirche glaubt, ohne jede fides explicita. Hoffmann findet nämlich, daß bei Luther der Köhler „über-

haupt 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 *maiores* dargestellt wird“ (I, 217). Auch in den Varianten bei den katholischen Autoren soll der Köhlerglaube als „unbedingter Kirchenglaube ohne Kenntnis des Inhaltes“ erscheinen und als solcher als „musterhaft“ dargestellt werden (III, 63).

Luther hat selbst in seinem „Sermon über die Prüfung der Geister“ (Walch 12, 1321 f.) den Köhlerglauben als Glauben an das Apostolikum erklärt (vgl. Hoffmann II, 44). Hoffmann hilft sich mit dem Einwande, der Sermon sei von Agrikola überarbeitet. Aber auch aus dem erst angezogenen Texte läßt sich Hoffmanns Ansicht wenigstens nicht beweisen. Wenn der Köhler sagt, er glaube, was die Kirche glaubt, und diese glaube, was er glaube, so kann der Sinn ebenso gut der sein, daß beide das Gleiche glauben. Der Doktor wird jedenfalls auch nach der Meinung Luthers gerade wegen seiner katholischen Glaubensanschauung, die er ja als Doktor kennt, vom Teufel angefochten worden sein; wenn er darum später glaubt, so wird sein Glaube auf eben diese katholische Lehre gehen. Daß er erst Ruhe hat, indem er sagt: „Ich glaube, was der Köhler glaubt“, besagt im Zusammenhange: Ich glaube wie der Köhler, was die Kirche glaubt; ich bleibe beim katholischen Glauben, indem ich wie der Köhler, der mir hierin vorbildlich ist, die mir bekannte katholische Lehre einfach um der Kirche willen annehme. Von diesem Glauben will Luther offenbar nichts wissen! Dieser Glaube führt nach ihm in den Abgrund der Hölle. Wenn Luther von Thomas von Aquin berichtet, daß auch dieser „an seinem Tode vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: „Ich glaube, was in diesem Buche steht, und hatte die Bibel im Arm“ (a. a. O.), so will Luther auch den Glauben dieses großen „Papisten“ als „leichtfertig“ und „unausreichend“ verwerfen, jedenfalls aber nicht ihm bloßen impliziten Glauben an den Inhalt der Schrift zuschreiben.

Hoffmann behandelt die Luthersche Darstellung der Köhiergeschichte als die maßgebende oder wenigstens zuverlässigste. Einen Grund vermag er dafür allerdings nicht anzugeben. Jedenfalls sprechen die weiteren Varianten der Köhiergeschichte deutlich gegen die These Hoffmanns. Bei

Erasmus (*De praeparatione mortis*) wird ein Philosoph und ein ungebildeter Christ im Tode vom Teufel im Glauben angefochten. Der Ungebildete antwortet auf die Frage, was er über diesen oder jenen Punkt glaube, kompendiarisch: Was die Kirche glaubt usw. Der Philosoph disputiert mit dem Teufel über Menschwerdung, Jungfrauengeburt und Auferstehung und unterliegt. Erasmus knüpft daran den Rat, in dunklen und schwierigen Glaubensfragen sich in keine Disputation einzulassen, sondern auf gottlose Suggestionen zu 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*<sup>1</sup>.“ Selbst Hoffmann muß gegen Ritschl bemerken: „Die(se) Glaubensgegenstände werden als bekannt vorausgesetzt. Aber daß er sich über die subtilitates fidei in keinen Disput einläßt, wird als nachahmenswert hingestellt“ (I, 218). Aber der Hauptzweck der Erzählung, der von Erasmus ausgesprochene Rat, liegt darin, bei Glaubenszweifeln gegen bestimmte Lehren sich einfach an die göttliche Autorität der Kirche zu halten. Hoffmann quittiert denn auch die Mahnung des Erasmus mit dem Bemerkten, „daß dem gelehrt Humanisten dauernd verborgen geblieben ist, was reformatischer Heilsglaube ist“ (I, 218). Eine dritte Form behandelt Hoffmann nach dem Utrechter Professor Albert Pighius (1490—1542) im „*Hierarchiae ecclesiasticae assertio*“, 1538, Kölner Ausgabe 1551, lib. 1 c. 5 (Hoffmann I, 218 ff.). Die gleiche Erzählung findet sich verkürzt unter Nennung von Pighius als Vorlage auch in dem Werke „*Christiana Paraenesis sive De recta in Deum fide*“ (gewöhnlich unter letzterem Namen zitiert) des Minoriten Michael Medina (Venedig, Ziletus 1564, l. 5 c. 12). Hier fragt ein gelehrter und berühmter Theologieprofessor einen Köhler, den er zufällig trifft, aus Neugierde und zur Unterhaltung, was er denn glaube. „*Qui cum praeter communes illos fidei catholicae articulos, quos frequenter audiendo in Ecclesia didicerat, ad caetera omnia interrogata nihil responderet aliud quam, hoc se credere quod credit Ecclesia, de Ecclesiae fide nihil habens definiti et expliciti, interrogantem de ea, velut circulo quodam eludebat. Hoc enim ultra de singulis interrogatus, Ecclesiam aiebat credere quod*

<sup>1</sup> Nach Hoffmann I, 217f.

ipse crederet et hoc se quod Ecclesia.“ In schwerer Krankheit wird nun der Professor im Glauben versucht und bleibt erst Sieger, als er, wie er vom Köhler („rustico illo doctore“) gelernt hatte, ausruft: ich glaube, was die Kirche glaubt; ich verwerfe, was die Kirche verwirft; die Kirche glaubt, was ich glaube. Auch nach dieser Erzählung kennt der Köhler die Hauptartikel des Apostolikums<sup>1</sup>, er hat sie eben beim Besuche des Gottesdienstes kennen gelernt. Was der Professor vom Köhler gelernt, ist nicht dessen Unkenntnis der übrigen Glaubenslehren, sondern der Anschluß an den Glauben der Kirche. In diesem Glauben hat er mehr Schutz gefunden als in aller Geübtheit der Schrift. Darum fügt Pighius wie auch Medina die Empfehlung bei, den Glauben in allem der Autorität der Kirche unterzuordnen. Nicht der bloße Glaube an die Kirche wird empfohlen, sondern der Glaube an alles, was und wie es die Kirche glaubt, also der katholische Glaube, das Festhalten an der Lehre der Kirche als zuverlässiger Glaubensregel, ohne weitere Einsicht in die Glaubensquellen. — Im gleichen Sinne führt Kardinal Hosius (1504—1579) die Köhlergeschichte an (Confutatio proleg. Brentii, Hoffmann I, 231 ff.). Wenn Hosius rät, man solle dem Versucher nicht die Schrift, sondern die Kirche entgegenhalten, da es gefährlich sei, mit dem Teufel über die Schrift zu disputieren, so ist das nicht, wie Hoffmann meint, ein glänzendes Zeugnis für die schriftgemäße Theologie des Teufels (Hoffmann I, 232), sondern eine Warnung vor dessen Verdrehungskünsten, gegen welche die Unterwerfung unter die Glaubensautorität der Kirche empfohlen wird. Dies ist auch kein „Eingeständnis der eigenen Schwäche, daß man nämlich mit der Schrift der evangelischen Lehre nicht siegreich zu widerstehen“ vermöge (Hoffmann I, 232), sondern ein Rat für subjektiv Versuchte. Daß der Köhler nicht als „Vertreter des aller-einfältigsten Glaubens“ im Sinne von Hoffmanns These (a. a. O.) erscheinen soll, ergibt sich daraus, daß er das Glaubensbekenntnis weiß und aufsagt, daß er weiß, daß man glauben muß, was die Kirche glaubt und daß die Kirche das Gleiche glaubt wie er. Hosius denkt sich auch den Glauben an die Kirche nicht bloß als Gehorsam (Hoffmann I, 233; Ritschl 45), sondern als wirklichen Glauben an die Lehre der Kirche bzw. als Glaubensgehorsam.

<sup>1</sup> Was Hoffmann (I, 219) dagegen bemerkt, ist belanglos.

Claudius Espensaeus (1511—1571) macht im Zusammenhang mit seiner thetischen Forderung nach einem bestimmten Maße von fides explicita geradezu darauf aufmerksam, daß der vielberufene Glaube des Köhlers in dem Sinne, daß der Köhler glaubt, was die Kirche glaubt, ungenügend sei, daß ja auch die Erzähler dem Köhler das Symbolum und die allgemeinen Glaubensartikel über Gott hersagen lassen (Hoffmann I, 234 ff.).<sup>1</sup> Besonders willkommen zu sein scheint Hoffmann eine bei Bellarmin stehende (De arte bene moriendi, l. 2 c. 9), der gleichnamigen Schrift des 1509 als Bischof von Padua verstorbenen Pietro Barozzi entnommene Variante der Köhlergeschichte (Hoffmann I, 280—282). Hier fehlt der Köhler; dafür erscheint ein vom Teufel im Glauben irregemachter und darum verdammlter Gelehrter seinem ehemaligen Schulgenossen. Diesem raten in der Angst, die ihn packt, seine Freunde, in einer eventuellen Versuchung sich auf den Glauben der Kirche zurückzuziehen, was er denn auch in Todesgefahr tut und gerettet wird. Da Bellarmin der Erzählung des Barocius nichts beizufügen hat, folgert Hoffmann (I, 282): „Hat nun Bellarmin der Anekdote des Barocius wirklich nichts hinzufügen, so berechtigt er auch die maiores zum eingewickelten Glauben im weitesten Umfange. Selbst das Apostolikum, dessen explizite 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 ständig zu bereuen, so ist es zweifellos geraten, sich mit dem Erwerbe desselben nicht zu befassen, insbesondere sich des Schriftstudiums.. zu enthalten.“ Das ist wieder eine echt Hoffmannsche Folgerung! Kann er es denn wirklich nicht fassen, daß Kenntnis des Symbolums und der Schrift nicht genügend von Glaubenszweifeln schützen, im Gegenteil Gegenstand und Grund von Zweifeln bilden können? Wie soll man dann den Zweifel, ob ein oder mehrere Artikel des Symbolums mit der Schrift übereinstimmen, in ihr begründet seien, beheben? Barocius antwortet: Indem man glaubt, was die Kirche glaubt, d. h. sich auf die Kirche

<sup>1</sup> Hoffmann (I, 236) will aus den letzten Worten folgern, daß die Artikel über Gott nicht identisch seien mit dem Symbolum. Allein Claudius zitiert einfach Pighius, der die *generales articuli de Deo* erwähnt, und Hosius, der das Aufsagen des Symbols erzählt.

als Glaubensrichtschnur stützt. Das ist aber keine bloße fides implicita. Die Kenntnis der Schrift braucht man deswegen nicht zu bereuen, wohl aber, daß man in ihr allein sein Heil suchte und dabei den wahren Glauben in der Versuchung verlor.

Ein sehr interessanter Beitrag zur Köhlergeschichte ist Hoffmann entgangen. Er findet sich beim Minoriten Michael Medina († 1578) in dem bereits zitierten Werke: *De recta in Deum fide* (l. 5 c. 12). Zum Beweise seiner These, daß man nur das glauben dürfe, was die Kirche lehrt und alles verwerfen müsse, was sie verwirft, beruft er sich (nach dem Väter- und Schriftbeweis) auf folgende Tatsache: „*Multa a multis doctissimorum virorum referuntur exempla qui post ingentes in omni genere disciplinarum labores, proxima morte accersitis de via rusticissimis hominibus, in illorum fidem, quae ut illi dicebant, non erat alia quam ecclesiastica fides, suam omnem sapientiam et theologiam resignarint, protestantes ingenue, nihil aliud se credere, quam quod rusticis illi faterentur se credere, id est id quod credit et approbat Ecclesia*“ (fol. 173 v.). Er bringt dafür auch zwei Beispiele, von denen das erste die Albertus Pighius entnommene Köhlergeschichte ist. Das zweite Beispiel wird von Alfons Tostado, Bischof von Avila († 1455), erzählt, einem nach Medinas' Zeugnis sehr gelehrtem, scharfsinnigem Manne, dessen heiligmäßiges Leben in ganz Spanien bekannt sei, „*Deo etiam miraculis testante*“. Hier tritt uns also zum erstenmal eine bestimmte historische Person entgegen<sup>1</sup>. Medina erzählt von Tostado: „*Hic tantus vir, cum morti esset propinquus diabolicae quae fraudis incitamenta sentiret, accersitus e via agasone (Troßknecht), qui forte transibat, quaesitoque, quid de christiana religione sentiret eoque\* fatente, nihil aliud se credere quam quod crederet et teneret Ecclesia, in eius confessionem ingentes illos studiorum labores continuo refudit protestatus, nihil aliud quam quod agaso ille oonfitebatur, se credere. Qua sancta modestia vinctus satanas continuo discessit virumque sanctissimum tentare cessavit.*“ Daran fügt Medina die Aufforderung: „*Horum non leviculorum homunculorum imitemur exempla et nunquam errabimus. A nullo alio quam ab ea, quae nos Christogenuit, doceri patiamur, id dammnemus, quod illa damnat,*

<sup>1</sup> Gesammelte Werke in Ausgabe von Venedig, 1596, in 22 Folio-bänden.

id tantum modo approbemus, quod illa approbat. Sciamus primam esse salutem rectae et ecclesiasticae fidei regulas custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare... Quod si fecerimus, facili compendio cunctas haereses et cacodaemonis fraudes absque ampliori eruditione vitabimus“ (fol. 173 v.). Diese letzten Worte überheben uns jeder weiteren Erklärung<sup>1</sup>.

Alle katholischen Darstellungen der Köhlergeschichte empfehlen den Glauben des Köhlers, aber nicht in dem Sinne, daß man nichts Bestimmtes glauben müsse oder dürfe, sondern in dem Sinne, daß man alles, was die katholische Kirche glaubt und lehrt und was man als solches kennt, um der Autorität der Kirche willen glaubt — der Glaube an die Kirche wird als Mittel zum expliziten Glauben, zur Festigkeit des Glaubens empfohlen. Dieses besonders bei Versuchungen gegen den Glauben von Seiten des bösen Feindes, zumal in der Todesstunde. Da soll der Glaube an bestimmte katholische Lehren, worüber der Feind versucht, gestärkt bzw. geschützt werden<sup>2</sup>. Die Köhlergeschichten besagen also gerade das Gegenteil von dem, was Hoffmann aus ihnen herauslesen möchte. Luther hat den Grundgedanken der Köhlergeschichte wohl verstanden, darum verwirft er den „Köhlerglauben“, der in den Abgrund der Hölle führe.

Die Tendenz der Köhlergeschichte kommt auch trefflich zum Ausdruck durch die Gegenüberstellung des Köhlers mit einem gelehrten Theologen, denn ein solcher erscheint charakteristischerweise immer als Gegenstück. Die in entlegenen Wäldern arbeitenden und oft wochenlang jedes menschlichen Verkehrs entbehrenden Köhler waren wohl durchweg kein Ausbund von theologischem Wissen. Schlicht

<sup>1</sup> In einem „Methodus confessionis“ betitelten Werkchen (Lyon, Theob. Paganus, 1549) (vielleicht von Thomas de Strozzi O. P.) heißt es im Prolog zu den 12 Artikeln: „His duodecim articulis debemus credere pure, sincere et extra omnem dubitationem, omissa supervacua et inani quarumlibet minutiarum obiectione. Sed si occurrent difficultates, debemus nos simpliciter submittere credulitati et fidei piorum et Deum timentium sanctae matris Ecclesiae doctorum et antistitum nec non sanctorum et sanctarum qui in testimonium huius fidei orthodoxae usque ad mortem forditer dimicaverunt“ (p. 21 s.).

<sup>2</sup> Eine eingehende Verteidigung des „Köhlerglaubens“ bietet Angelus Silesius, Joh. Schäffler (1624—1677), der das Argument trefflich auf die Protestanten retorquiert. Siehe die Darstellung bei Hoffmann III, 23—29.

und recht, von Zweifeln und Schwierigkeiten unberührt, glaubten sie auf die Autorität der Kirche hin, was ihnen als Glaubenslehre vorgelegt wurde. Es ist reiner Glaube, ohne Einsicht in die Glaubensgründe, ohne weitere Kenntnis der Glaubensquellen. Aber gerade dieses Glauben um des durch die Kirche vermittelten Glaubens willen ist empfehlenswert, ein sicheres Schutzmittel in Versuchungen. Das müssen auch die gelehrten Theologen zugeben und erfahren, ja tun es mit Überlegung, wie uns Tostado und Medina zeigen. Sie legen das den Reformatoren ebenso unbequeme wie unverständliche Bekenntnis ab, daß auch noch so große Schriftkenntnis nicht unfehlbar gegen Versuchungen durch den bösen Feind schützt, sondern einzig das treue Festhalten an der Autorität der Kirche in Glaubensfragen. Darum wird der Köhler als Vorbild gewählt, der nicht auf Grund von Schrift- und Väterkenntnis, sondern allein und unmittelbar auf Grund der kirchlichen Belehrung glaubt. Diese seine Glaubensstütze wird empfohlen, nicht seine Unwissenheit, denn letztere böte ja dem Doktor in der Versuchung keine Hilfe. Auch der Doktor soll sich in gefährlicher Versuchung auf seinen eigentlichen Glaubensgrund besinnen, zurückziehen (referre). Damit wird auch das Schriftstudium nicht verworfen — eine gewisse Geringsschätzung tritt nur in der Variante bei Barocius-Bellarmin hervor und auch da in einem erklärenden Zusammenhange —, es wird vielmehr einfach die Bibelkenntnis als ungenügender Schutz in Versuchungen dargestellt, bzw. der Glaube um der Autorität der Kirche willen als hilfreicher. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß der Anschluß an die Kirche als Schutz gegen Versuchungen des bösen Feindes angeraten wird.

Hoffmann bemerkt, daß die Köhlergeschichte wohl aus dem 15. Jahrhundert stamme — das Beispiel von Tostado beweist dies nun historisch<sup>1</sup>. Sie fügt sich auch ganz gut in das Milieu dieser Zeit<sup>2</sup>. Wie wir sahen, betonte ja ihre

<sup>1</sup> Damit entfällt auch die Vermutung von R. Hildebrand in Grimms Deutschem Wörterbuch, Artikel Köhlerglaube (bei Hoffmann III, 45), daß die Köhlergeschichte von einem katholischen Volksprediger zur Empfehlung des einfachen Kirchenglaubens erfunden worden sei.

<sup>2</sup> So berichtet Costanza Ciaperelli in einem Briefe an Feo Belcari († 1484) über den Tod seiner Tochter an diesen folgendes: „In ihren letzten Stunden war sie fortwährend heiter und ertrug mit Sanft-

Theologie bereits sehr stark die Notwendigkeit der Kirche als Glaubensregel. Noch leichter ist es zu begreifen, daß das 16. Jahrhundert die Köhlergeschichte aufgriff. Ebenso verständlich ist der Zorn Luthers gegen diesen Köhlerglauben. Ihm blieb es denn auch vorbehalten, den „Köhlerglauben“ zu einer schimpflichen Bezeichnung der Eigenart des katholischen Glaubens herabzuwürdigen.

Die eigentliche Bedeutung von Köhlerglaube ergibt sich auch aus der sonstigen Verwendung des Ausdrucks in der Literatur. Er erscheint als ein guter Glaube: „Ich will glauben, wie der Köhler glaubt“ (Joh. Agrikola, 300 deutsche Sprichwörter, 1529, bei Hoffmann III, 45). Oder („Die Köhler) seind frumb leut, wie das Sprichwort sagt, des Köhlers Glaub den teufel verjagt“ (Fürstl. grafsch. Tyrol. Landreim von 1558, Hoffmann III, 46). Luther und Agrikola haben darum den Vorzug des Köhlerglaubens für die Reformation in Anspruch genommen und verwertet (siehe Hoffmann III, 46 ff.), in dem Sinne, daß des guten Köhlers Glaube identisch sei mit Luthers Glaube und Lehre — hier wird also der Köhler zum Vorbild echten lutherischen Glaubens. Diese Bedeutung im Sinne eines guten und rechten Glaubens hat allerdings im Verlauf der Zeit, wohl unter protestantischem Einfluß, der anderen eines einfältigen, blind der Autorität folgenden, unmotivierten, ja oft eines falsch orientierten Glaubens weichen müssen. Mit der Geschichte der fides implicita hat diese Entwicklung nichts mehr zu tun<sup>1</sup>.

mut ihre Leiden, nur an den Gekreuzigten denkend. Als ihr Ende nahte, rief sie mich und sprach: Schwester Costanza, der Teufel plagt mich, ich solle lassen vom Glauben an Gott; ich aber habe ihm geantwortet, ich glaube an Gott und an die Lehre seiner heiligen Kirche“. Reumont, Briefe heiliger Italiener. Freiburg 1877, p. 165.

<sup>1</sup> Hoffmann stellt (III, 63) vier verschiedene Definitionen des Köhlerglaubens auf. Keine derselben entspricht aber den historischen Tatsachen, am ehesten noch die vierte, aber auch diese nur für die neuere Zeit: „Kindlicher expliziter Glaube an die Lehren des Religionsunterrichtes ohne Rücksicht auf theologische Kritik oder Bekämpfung durch andere Wissenschaften.“ Das „Kirchliche Handlexikon“, herausgegeben von M. Buchberger, definiert: „ein auf Autorität hin blindlings angenommener Glaube“, II, 423. Fälle von Köhlerglauben sind mir aus neuester Zeit literarisch begegnet in: Hermann Bahr, Himmelfahrt (1916), S. 352, und Robert Benson, The light invisible (ed. Jan, 1906, p. 169 s.): „faith can and does exist quite apart from intellect; increase or develop the one often means the decrease and to in and incoherence of the other. Seigneur, donnez moi la foi du charbonnier.“