Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1918)

Artikel: Geschichte der fides implicata in der katholischen Kirche
Autor: Schultes, Reginald Maria
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762378

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: 13.07.2025

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

maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis indicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit. Augustin wird dieses günstige Urteil über Plotin nicht immer festgehalten haben, aber wenn er Plato nicht selbständig kannte, konnte er doch nicht sagen, daß sein lauterer Mund am hellsten in Plotin erglänze, ohne sich den Schein zu geben, daß er etwas wisse, was er nicht wußte.

Die andere Erwägung nötigt uns eine Stelle in einem Briefe des Nebridius an Augustin auf (Ep. 6, nr. 1): Illae (sc. epistolae Augustini) mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt. Hier unterscheidet Nebridius doch zwischen Plato und Plotin und hält seinen Freund für keinen schlechteren Kenner des einen wie des anderen. Die Briefe Augustins sollen das Echo Platos sein. Wie konnte Nebridius so an einen Mann schreiben, der nie ein Buch von Plato gelesen hatte, oder wie konnte ein solcher Mann es unterlassen, seinen Lobredner auf seine falsche Voraussetzung aufmerksam zu machen? Davon findet sich aber in der Antwort (Ep. 7) nichts, wenn auch ihre einleitenden Worte zur Erklärung dienen mögen, daß Augustin sich eine bescheidene Rückäußerung auf das gespendete Lob erläßt.

Wir stehen am Schlusse. Die philosophische Wissenschaft hat sich stetig entwickelt. Ihre großen Vertreter hängen geschichtlich zusammen. Der eine hat die Probleme da aufgenommen und weitergeführt, wo der andere sie zurückließ. Augustin hat sich mit dem Geiste Platos erfüllt und seinen Gedanken eine selbständige Fassung gegeben. So hat er der christlichen Spekulation durch die Jahrhunderte vorgeleuchtet. Das hätte er nicht gekonnt, wenn er die Lehre Platos aus falschen Quellen geschöpft hätte. Von dieser Gefahr aber war er dadurch beschützt, daß er sich mit Plato selbständig bekanntgemacht hat.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

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

Zum eisernen Bestande der scholastischen Theologie gehört die Unterscheidung von fides explicita und implicita. Der katholische Theologe denkt dabei an die Frage,

welche Glaubenslehren explizite oder nur implizite zu glauben seien. Eine größere Bedeutung werden der Frage die wenigsten neuzeitlichen Theologen beimessen. Eine eingehende Beschäftigung mit der Lehre von der fides implicita belehrt indes eines anderen. Erstmalig zog die Lehre von der fides explicita und implicita meine Aufmerksamkeit auf sich bei meinen Studien über das Wesen der Dogmenentwicklung. Diese führten mich nämlich zur Einsicht, daß in der Lehre von der fides explicita und implicita der Schlüssel gegeben sei zu einer Theorie der Dogmenentwicklung. Wir haben denn auch versucht, zu zeigen, daß die Dogmenentwicklung ihrem Wesen nach nichts anderes sei als die Entwicklung von implizite Geoffenbartem zum formalen Dogma, nichts anderes als der Fortschritt von der fides implicita zur fides explicita[1].

Schon bei diesen Studien fielen mir die wegwerfenden, ja vernichtenden Urteile Harnacks und anderer über die fides implicita auf, bis ich durch die Schriften von Alb. Ritschl und G. Hoffmann das ganze System der diesbezüglichen Anklagen kennen lernte. Es handelt sich dabei weniger um die bekannte Frage, was notwendigerweise, necessitate medii oder praecepti, explizite geglaubt werden müsse, als vielmehr um die Berechtigung einer fides implicita überhaupt. Vor allem richtet sich der Kampf gegen jene Form derselben, welche in der Formel ausgesprochen ist: credo quod Ecclesia credit (docet). Dadurch wird der Kampf gegen die fides implicita geradezu zu einem Kampf gegen den katholischen Glaubensbegriff.

Wohl aus diesem Grunde wurde mir von hochgeachteter und berufener Seite empfohlen, Hoffmanns Darstellung einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. Ich fand aber bald, daß Hoffmanns Auffassung der Geschichte der fides implicita nicht mit kritischen Bemerkungen, sondern nur durch eine neue positive Untersuchung und Darstellung erwidert werden könne. Im Verlaufe dieser neuen Studien enthüllte sich mir eine so reiche Entwicklung in der Lösung des Problems und eine so tief-

[1] In „Divus Thomas", II. Jahrgang (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XXIX), p. 476 bis 507. Diese Untersuchung bildet einen Teil einer „Einführung in die Dogmengeschichte", die nach Beendigung des Krieges erscheinen soll.

greifende Bedeutung desselben, daß mein eigenes Interesse immer reger wurde. All dies scheint mir die Hoffnung zu berechtigen, daß auch weitere Kreise, vor allem Dogmenhistoriker, Dogmatiker und Moralisten, an den Resultaten der Untersuchung Interesse finden werden. Bestärkt wurde meine Überzeugung durch ein Wort M. Grabmanns bei Gelegenheit der Besprechung des Werkes von Hoffmann (Lit. Rundschau 1906, Nr. 6). Grabmann fühlt sich eigentümlich davon berührt, daß die Frage der fides implicita, die in so kurzer Zeit zwei protestantische Theologen als Bearbeiter gefunden hatte, bisher trotz der vielen Traktate „de fide" von keinem katholischen Theologen in einer eingehenden Monographie behandelt worden ist, und schließt mit dem Wunsche, daß katholische Theologen dazu angeregt werden möchten, diesem Probleme eine eingehende dogmengeschichtliche Untersuchung zu widmen. Diesem Wunsche hoffen wir mit der vorliegenden Untersuchung entsprochen zu haben. Der Veranlassung und dem Zwecke derselben entsprechend, schicken wir eine kurze Darstellung des Kampfes gegen die fides implicita voraus, wobei wir uns besonders an Hoffmanns Materialsammlung halten.

Der Kampf gegen die fides implicita

In neuerer Zeit wurde der Kampf eingeleitet durch eine kleine Schrift von Albrecht Ritschl: „Fides implicita" (Bonn 1890). Schon der Untertitel drückt ihren Inhalt aus: „Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche." Ritschl untersucht besonders die Geschichte des credo quod Ecclesia credit, des „Köhlerglaubens", wobei ihm der katholische Glaube gegenüber dem „evangelischen" als eine „niedrigere Stufe erscheint[1]". Die historische Untersuchung wurde in erweitertem Maße von G. Hoffmann aufgenommen. Er legte seine Resultate in einem dreibändigen Werke vor[2]; der erste Band (1903, 407 p.) behandelt „Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche", der zweite (1906, 231 p.) „Die Lehre von der fides implicita und die Reformation", der dritte (1909, 536 p.) „Die Lehre von der fides implicita seit der Reformation[3]". Hoffmanns

[1] P. 96.
[2] Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung.
[3] Wir zitieren einfach Hoffmann mit der Zahl des Bandes.

Untersuchungen erstrecken sich auf die Geschichte des Begriffes von fides explicita und implicita, des geforderten Maßes von fides explicita, bzw. Gestattung von fides implicita und besonders über die Geschichte des Glaubensbegriffes. Dabei erhebt Hoffmann nicht nur Bedenken gegen die katholische Lehre, sondern auch Vorwürfe schwerstwiegender Art. Er meint, daß die Gestattung (teilweiser) fides implicita „der Unselbständigkeit entspricht, in welcher die römisch-katholische Kirche ihre Gläubigen erhalten will (von Hoffmann gesperrt[1]). Er beruft sich[2] auf das Urteil von Scholz, der schreibt[3]: „Rom hat es sich ja zum Grundsatze gemacht, die Laien am Gängelbande zu halten, und ist niemals ernstlich gewillt gewesen, ihnen eine zureichende Einsicht in die letzten Gründe des Glaubens oder eine fruchtbare Anleitung zu selbständiger Charakterbildung zu gewähren, und so lange es diese Dinge meidet, muß es sich bei dem Durchschnittschristen mit einem sehr bescheidenen Maße bewußter, auf persönlieher Überzeugung beruhender und von wirklicher Erkenntnis durchhauchter Frömmigkeit zufrieden geben. Rom muß den guten Willen des Menschen, seine allgemeine Bereitschaft, zu glauben, schon für den Glauben selbst nehmen und jeden als Christen gelten lassen, der sich im voraus und auf jeden Fall dem Urteil der Kirche ein- und unterordnet.“ Er findet die Behandlung des Problems der fides implicita bis in den „Abgrund religiös-sittlicher Laxheit“ versunken[4]. Von den Reformatoren meint Hoffmann[5]: „Je trübere Erfahrungen sie in der römischen Kirche mit einem blinden Autoritätsglauben, mit einer fides implicita gemacht hatten, desto mehr mußten sie verlangen, daß die doctrina Christi das Gemeingut aller Kirchengenossen sei.“ Die Geschichte der Reformation bzw. des Protestantismus erscheint ihm als „eine Geschichte davon, was wir durch die Reformation wiedergewonnen haben. Es ist eine Geschichte von der echt evangelischen fides explicita, die alle fides implicita siegreich überwindet. Es ist eine Ge-

[1] I, p. 69.
[2] A. a. O.
[3] In „Christliche Welt“, 1892, p. 1094.
[4] I, p. 293.
[5] II, p. 230.

schichte davon, wie Menschenherzen zum lebendigen Glauben kommen[1]".

Als Hauptgegner der fides implicita tritt Harnack auf. Hoffmann schreibt von ihm[2]: „Harnack gebührt das große Verdienst, zuerst auf die Bedeutung von der fides implicita innerhalb der Dogmengeschichte aufmerksam gemacht zu haben. Kein anderes Lehrbuch weist so unablässig und systematisch darauf hin, wie die Geschichte des Katholizismus auch die Geschichte der fides implicita[3] geworden ist." Nach Harnack besteht die fides implicita in „blindem Gehorsam" oder „blinder Unterwerfung unter die Kirche[4]". „In der modernen römischen Kirche", schreibt er, „ist das Dogma vor allem eine Rechtsordnung, der man sich zu unterwerfen hat, und unter Umständen reicht die Unterwürfigkeit allein aus (fides implicita)[5]". Ähnlich urteilt R. Seeberg: „Durch den gehorsamen Rekurs auf das göttliche Recht und seine Institutionen sowie auf die katholische Tradition wird der Mensch der christlichen Wahrheit gewiß[6]." „Fides implicita ist der Glaube des einzelnen, besonders des ungebildeten Laien, der ohne subjektives Verständnis das, was die Kirche (respektive ihre Vorgesetzten und Lehrer) glaubt, für wahr hält[7]." Er erachtet die fides implicita als dem praktischen Zwecke der Kirche entsprechend[8], aber für abstumpfend[9].

In „Die Theologie des Duns Scotus" spricht sich Seeberg schärfer dahin aus: „Die Annahme einer fides implicita verzichtet ausdrücklich auf den Glauben der Gemeindeglieder bezüglich einer großen Anzahl von Lehren. Dieser Begriff ist daher die schärfste Kritik, die die Geschichte am intellektualistischen Glaubensgedanken geübt hat[10]." Um noch zwei Theologen zu erwähnen, nennt W. Bornemann die fides implicita eine Erniedrigung

[1] III, p. 533.
[2] III, p. 479.
[3] S. Harnack, Dogmengeschichte, III³, p. 39.
[4] A. a. O., III³, p. 453, 595. Auf weitere Bemerkungen Harnacks kommen wir noch später zurück.
[5] A. a. O., I⁴, p. 10, Anm. 1; vgl. III³, p. 678.
[6] R. Seeberg, Dogmengeschichte, II², p. 538.
[7] A. a. O., III³, p. 492, Anm. 2.
[8] A. a. O.
[9] A. a. O., III³, p. 617.
[10] A. a. O., p. 140.

der bekennenden Person wie der Sache, zu der man sich bekennt; sie sei zwar bequem, aber haltlos und unwahr, weil die persönliche Glaubensüberzeugung dabei völlig aufgegeben und auf die Kirche bzw. die Amtsträger übertragen werde[1]. I. Kaftan vergleicht die fides implicita mit einem Wechsel, der von dem seiner Grenzen bewußten Verstande unterschrieben und von der Kirche mit dem Dogma ausgefüllt werde, so daß der Glaube nicht persönlich ausgeübt, sondern von der Kirche für ihre Glieder geleistet werde[2].

Ablehnend gegen die fides implicita hat sich auch Professor L. Ihmels (Leipzig) in einer „Vorlesung am 30. August 1911 in der Aula der Universität zu Upsala" ausgesprochen, welche Vorlesung er unter dem Titel veröffentlichte: „Fides implicita und der evangelische Heilsglaube" (Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1912[3]). Er wendet sich gegen eine als „schwere Irrung" erscheinende Strömung, „die auch in der evangelischen Christenheit ohne die Zulassung einer fides implicita nicht auskommen zu können" meint[4].

Der Kampf gegen die fides implicita ist aber älteren Ursprungs — er datiert von Luther und Calvin her. Wenn sich schon früher Einwendungen gegen sie finden, so sind es entweder sachliche Bedenken in Form von Objektionen[5] oder Warnungen und Proteste gegen mißbräuchliche Deutung oder Verwendung der fides implicita[6]. Die Reformatoren mußten aus naheliegenden Gründen auch die Lehre von der fides implicita in ihren Kampf gegen die Kirche einbeziehen. Bestand doch die Hauptform der fides implicita, wie sie sich gerade vor der Zeit der Reformation herauskristallisiert hatte, im credo quod Ecclesia credit. In dieser Formel kam nach der traditionellen Deutung die Autorität der Kirche zu deutlich zum Ausdruck, als daß

[1] Unterricht im Christentum, § 56, bei Hoffmann, III, p. 472 f.

[2] „Glaube und Dogma" in „Christl. Welt", 1889, bei Hoffmann III, p. 468 f.

[3] Vgl. desselben Schrift: „Die Bedeutung des Autoritätsglaubens", 1902.

[4] P. 5.

[5] So bei fast allen Scholastikern des 12. und 13. Jahrhunderts.

[6] So besonders bei Gerson in seinem Traktat „de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas" Opera omnia, Antwerpen 1706, I, I, p. 29 ss.

die Reformatoren sie nicht hätten beanstanden müssen. Ein zweiter Grund war die neue Bestimmung des Glaubens als Vertrauen. Da die Unterscheidung von fides explicita und implicita für das Gebiet des Erkennens aufgestellt war, ließ sie sich auch nur auf diesem durchführen. Ein dritter und Hauptgrund war die neue Rechtfertigungslehre, welche jede Vermittlung des Heilsglaubens durch die Kirche ausschloß. Als letzter Grund kommt noch die behauptete Suffizienz der Heiligen Schrift dazu. So bekämpfen denn alle Reformatoren die fides implicita. Allerdings in verschiedener Weise.

Luther hatte in seiner katholischen Periode selbst die fides implicita gelehrt, wenn auch in oberflächlicher Art (nach G. Biel). Als Sententiarius verlangt er von den minores (Laien) expliziten Glauben nur an Gottes Dasein und Vergeltung und an Christus[1]. Wer glaubt, daß Gott Erlöser sei, glaube damit implizite auch an den Sohn Gottes und an die Trinität. Etwas tiefer geht Luther auf das Problem ein in seinem Kommentar zum Römerbrief (zu I, 17)[2]. Zu Rom. 3, 22 bemerkt Luther: „cum fides Christi, qua iustificamur, sit non solum in Christum sive in personam Christi, sed in omnia, quae Christi sunt credere, frustra sibi superbi et haeretici blandiuntur et placent quod in Christum credant et ea quae ipsius sunt nolunt credere. . . . Igitur haeretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod Evangelia de ipso loquuntur . . ., sed non credunt in ea quae sunt ipsius. Quae sunt illa? Ecclesia scilicet, et omne verbum quod ex ore Praelati Ecclesiae procedit vel boni et sancti viri, Christi verbum est qui dicit: ‚Qui vos audit, me audit.‘ Qui ergo a Praelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quaero quomodo in Christum credant? An quod natum esse et passum credunt? Docentem vero non credunt? Divisus ergo est Christus[3]?“ Der Glaube muß also nach Luther die ganze Lehre der Kirche umfassen (credo quod Ecclesia credit), und zwar durch Vermittlung der Kirche, bzw. ihrer Prälaten (fides maiorum), doch so, daß dadurch Christus geglaubt wird, also fide

[1] Randbemerkungen zu Sent. III, d. 25, bei Hoffmann II, 5 f.
[2] Abgedruckt bei Denifle, Quellenbelege zu Luther und Luthertum, p. 316.
[3] Denifle, a. a. O., p. 317.

divina. Wer das nicht tut, ist ein Häretiker, verleugnet Christus, und zwar den ganzen: „Totum Christum negant, qui non potest simul negari et confiteri.“ Luther kennt also die katholische Idee der fides implicita!

Mit der Verwerfung der katholischen Kirche mußte aber Luther auch die auf ihre Autorität gestützte fides implicita verwerfen. Aber statt dies mit offenen Worten auszusprechen, begründet er seine Ablehnung indirekt. Er stellt vorerst die Lehre von der fides implicita so dar, als ob der Glaube der Kirche den persönlichen Glauben ersetzen solle. Tatsächlich hat er in der Gründonnerstagpredigt von 1518 selbst den Rat gegeben, wenn jemand sich schwach im Glauben fühle, so solle er zum „novissimum infirmorum remedium“ seine Zuflucht nehmen und den Herrn bitten, ihn im Glauben der Kirche oder eines bekannten Gläubigen zur heiligen Kommunion hinzutreten zu lassen[1]. Hoffmann führt dies zwar auf „anerzogene theologische Vorstellungen“ zurück[2]. Aber Luthers Rat ist seine eigene Erfindung. Kein Theologe hat sie vor ihm vertreten. Diesen nur ihm selbst zur Last fallenden Irrtum bekämpft nun Luther als angebliche katholische fides implicita. So sagt er: „Ich kann nicht für dich glauben, also du auch nicht für mich. So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben“[3]. Zur Diskreditierung des credo quod Ecclesia credit zieht dann Luther die sogenannte Köhlergeschichte heran. In der „Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main“ (1533) erzählt er folgendes: „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. Danach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgends hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis er sprach: Ich glaube, was der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thomas Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: Ich glaube, was in

[1] W. A. I, 333, bei Hoffmann II, p. 8.
[2] II, p. 9.
[3] Bei Hoffmann II, p. 16.

diesem Buche steht, und hatte die Bibel im Arm. Aber Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nicht anders haben, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt[1]." Der Sinn der Köhlergeschichte soll wohl darin bestehen, daß der Köhler bzw. die Katholiken nur das eine glauben: „credo quod Ecclesia credit", bzw. nur deswegen glauben, weil die Kirche glaubt. Das ist nur die Fortsetzung des ersten Vorwurfes.

Einen weiteren Grund zieht Luther aus seiner Lehre von der Suffizienz der Heiligen Schrift. Alle Artikel — um deren expliziten Glauben es sich zu seiner Zeit besonders handelte — seien klar in der Schrift enthalten. Darum wirft er den Katholiken vor: „Solch Licht und Wahrheit wollten sie uns gern verdunkeln und haben erfunden aus ihrem Kopf fidem implicitam, fidem explicitam, d. i. einen eingefalteten und ausgefalteten Glauben, sprechen, der gemeine Mann habe den eingefalteten Glauben, sie aber, als unsere Meister, den ausgefalteten, und ist beides erlogen. Sie können auch nicht einen Artikel des eingefalteten Glaubens anzeigen[2]." „Es ist beides erlogen", sagt Luther ganz richtig. Weder hat der einfache Mann nur eingefalteten, noch der Theologe nur ausgefalteten Glauben. Keines von beiden ist aber auch katholische Lehre. Sowohl der Laie wie der Papst glauben einen Teil der Offenbarung explizite, einen Teil implizite. Speziell die Artikel des Symbols müssen beide nach der zu Luthers Zeit bereits allgemeinen Lehre explizite glauben. Jedenfalls wäre es eine historische Entstellung, daß der gemeine Mann keinen Artikel explizite zu glauben hatte. Wenn Luther behauptet, daß alle Artikel des Symbolums klar in der Heiligen Schrift enthalten seien, so bestreiten das die Scholastiker keineswegs. Schon der hl. Thomas hatte gelehrt, daß die Heilige Schrift alle notwendigen Glaubenslehren irgendwo „per litteralem sensum manifeste tradat[3]". Das Symbol galt auch den Scholastikern geradezu als summarischer Auszug dessen, was klar in der Heiligen Schrift enthalten ist. So sagt Thomas wieder:

[1] Ritschl stellte diese Anekdote an die Spitze seiner Schrift.
[2] Auslegung des 37. Psalmes (1521), W. A. 8, 236 f.
[3] Summa theol. I, q. 1, a. 10.

„fuit necessarium ut ex sententiis Sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum[1].“ Allerdings begründet er dies damit, daß die „veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem“ (l. c.). Daß dies auch bezüglich der Artikel des Symbols gilt, beweist die Dogmengeschichte und die heutige protestantische Theologie bzw. Exegese. Luther schreibt aber an der angeführten Stelle: „Wo ist doch klarer geschrieben, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe, Christus geboren von Maria . . . und alles, was wir glauben, denn in der Bibel?“ Doch Luthers Vorwurf geht nicht nur dahin, daß man nichts implizite, im Glauben der Kirche, zu glauben habe, weil alles explizite in der Bibel stehe, sondern besonders dahin, daß man die Heilige Schrift nicht nach der Auslegung der Kirche zu interpretieren und zu glauben habe und insofern keine fides implicita übe. Ein jeder kann und soll vielmehr die Heilige Schrift selbst auslegen und sich so selbst seinen Glauben bestimmen, denn es ist ja darin alles klar. Darum schreibt er: „Es ist eine greuliche, große Schmach und Lästerung wider die Heilige Schrift uud alle Christenheit, so man sagt, daß die Heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jedermann mag verstehen, seinen Glauben zu lehren und zu beweisen. . . . Wenn der Glaube die Schrift nur höret, so ist ihm klar und licht, daß er ohne aller Väter und Lehrer Glossen spricht: Das ist recht, das glaube ich auch. . . . Der Väter Bücher und der Papisten Lehre sind zehnmal finsterer, was sie ohne Schrift davon gesagt haben.“ Und er schließt damit: „So (aber) machen diese tollen Leute uns eitel neue und eingefaltetene Artikel des Glaubens daraus“, d. h. aus der Heiligen Schrift. Nach Luther wäre also die fides implicita bzw. das von der Kirche behauptete (vom Konzil von Trient ausdrücklich definierte) Recht der Kirche, den Sinn und Inhalt der Heiligen Schrift autoritativ für den Glauben zu bestimmen, eine „Lästerung wider die Heilige Schrift“.

[1] S. th. II, II, q. 1, a. 9, ad 1.

Einen letzten Vorwurf gegen die fides implicita erhebt Luther auf Grund seines neuen Glaubensbegriffes. In der Gründonnerstagpredigt von 1523[1] unterscheidet Luther zwei Arten von Glauben: „Es ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird. Die eine Art ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Die andere Art, der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht, ist das Vertrauen, das es auf Gott wagt im Leben und Sterben.“ Da der zweite und echte Glaube rein persönlich ist und vom Heiligen Geist gewirkt ist, bloßes Vertrauen, keine Verstandeszustimmung, aber der eigentlich rechtfertigende Heilsglaube, so kann bei ihm von einer fides implicita keine Rede sein, wäre eine solche vielmehr eben kein Glaube, sondern ein „Wahn von Glauben[2]“.

Den ausgesprochensten Kampf gegen die fides implicita finden wir bei Calvin (Hoffmann II, 182—239). Sie gilt ihm als eine Fiktion und Erfindung, eine frivole Einbildung, ein Papistenhirngespinst, ein Monstrum[3]. Nach Calvin schließt die fides implicita jede Kenntnis aus: „Hoccine credere est nihil intelligere[4], fidem implicitam commenti sunt omni intelligentiae luce vacuam[5]; sogar ohne Gotteserkenntnis werde fides implicita behauptet[6]. Der Name der fides implicita sei darum nur ein Deckmantel für krasse, d. h. bloße Unwissenheit (crassissimam ignorantiam fidei nomine praetexentes)[7]. Diese Unwissenheit geht bei den Vertretern der fides implicita so weit, daß sie „data opera affectant nihil scire[8]“. Darum gilt die fides implicita Calvin überhaupt nicht als Glaube. Sie ist nur Gehorsam gegen die Kirche („hoccine credere est nihil intelligere, modo sensum tuum oboedienter Ecclesiae sub-

[1] W. A. 12, 476—481.

[2] Weiter auf die Geschichte und das Problem des Glaubens bei Luther einzugehen, würde hier zu weit führen.

[3] Figmentum, C. R. XXIX, 472; commentum, Instit. l. III, c. 2, § 1, papale phantasma, C. R. LXXVII, 20ff, imagination frivole, C. R. LXXXI, 361, monstrum, C. R. LXXXIII, 38, bei Hoffmann II, 182, 184, 225.

[4] C. R. XXIX, 473.

[5] C. R. LXXX, 404.

[6] C. R. LXX, 331.

[7] C. R. XXIX, 472, cf. Instit., l. III, c. 2, § 1: „commentum fabricaverunt implicitae fidei, quo nomine crassissimam ignorantiam ornantes miserae plebeculae cum magna pernicie illudunt.“

[8] C. R. XXX, 398—401.

mittas[1]"); Bereitwilligkeit, alles zu glauben, was die Kirche vorschreibt („quod parati sumus pro vero complecti, quidquid Ecclesia perscripserit", l. c.) mit Überlassung alles Forschens und Erkennens an die Kirche („quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam [ecclesiam] relegamus", l. c.); Ehrfurcht gegen die Kirche, kraft welcher alles, was die Kirche mit ihrer Autorität deckt, wahl- und kritiklos als Orakel angenommen wird („ut quidvis nullo cum delectu, dum sub ecclesiae obtruditur titulo, ab imperitis instar oraculi arripitur, interdum etiam prodigiosissimi errores", l. c.). Die fides implicita ist allenfalls bedingter Glaube, weil sie nichts bestimmt (definitive) glaubt, sondern die Bedingung beisetzt, wenn dies der Glaube der Kirche sei (l. c.), darum auch von jedem Wink der Gelehrten abhängig („ad doctiores respectare et ad eorum nutum inclinare[2]"). Endlich ist (dieser) Glaube überhaupt nichts anderes als „Glaube" an die Kirche ohne jede weitere Kenntnis: „les Papistes diront, que la foy est de croire en leur mere saincte Eglise: et puis ils ne sçavent, s'il y a un Dieu au ciel, ils ne sçavent, qui est leur Redempteur, ils n'entendent nullement, comme il faut prier Dieu, ne comment il faut vivre[3]." Selbstverständlich ist nach Calvin dieser Glaube an die Kirche ein rein weltlicher, nicht auf Gottes Wort und Offenbarung gestützter, denn das „papale phantasma fidei implicitae fidem a verbo avellit[4]". Völlige Unwissenheit in Glaubenssachen, bloße juristische Unterwerfung unter die Kirche, Bereitwilligkeit zu gläubiger Annahme jeder Entscheidung, bloßer Glaube an die Kirche mit Ausschaltung der Offenbarung — und das alles als Ersatz für den göttlichen Heilsglauben: das soll nach Calvin die katholische fides implicita sein!

Auf Grund dieser Darstellung der katholischen Lehre wird von Calvin die fides implicita in Grund und Boden hinein verurteilt. Calvin behauptet als Folge die Verhüllung Christi („velut obducto velo Christum texerunt[5]"), Entkräftung und Entleerung des Glaubens („totam vim fidei deterunt ac fere exaniniunt"), ja Zerstörung des Glaubens

[1] C. R. 29, 473.
[2] C. R. XXXIII, 413.
[3] C. R. LXXXI, 361.
[4] C. R. LXXVII, 207.
[5] Inst., l. 3, c. 2, § 1.

(„commentum hoc veram fidem non modo sepelit, sed penitus destruit“ (l. c.)[1].

Hier haben wir die Vorlage der modernen Anschuldigungen gegen die fides implicita. Man entstellt die kirchliche Lehre bis zur Unkenntlichkeit, indem man einfach den ganzen positiven Teil der fides-implicita-Lehre übergeht und eine negative Bestimmung derselben als ihr Wesen hinstellt. Eine gewisse Unkenntnis, eine Art von Unterwerfung unter die Kirche, eine Bereitwilligkeit zur Annahme kirchlich vorgelegter Lehren ist ja gewiß mit der fides implicita gegeben, aber nur in Verbindung mit einem positiven, bewußten, unmittelbaren Glauben. Beide zusammen machen erst die fides implicita aus. Nicht die fides implicita, sondern die Vorwürfe gegen sie sind Fiktion, Irrtum, Unkenntnis. Unbegreiflich bleibt es, wie Hoffmann diese Anschuldigungen ohne jede Kritik anführt, ja sich zu eigen macht.

Allerdings schreibt Hoffmann[2]: „Es ist immer nur die fides implicita in ihrer laxesten Form, welche Calvin bekämpft, nicht aber jene strengere Auffassung von einer begrenzten fides implicita, welche ja auch in der scholastischen Theologie das ganze Mittelalter hindurch ihre Vertreter gefunden hat. Diese scheint also auch Calvin nicht bekannt gewesen zu sein.“ Statt eine Anklage zu erheben, entschuldigt Hoffmann Calvins Unwissenheit. Aber handelt es sich nur um Unkenntnis? Calvin will offenbar die Katholiken seiner Zeit wegen der fides implicita angreifen. Welches kirchliche Dokument, welche Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts lehren aber eine fides implicita im Sinne Calvins als bloß kirchlichen Gehorsam ohne jede Kenntnis Gottes, ein Streben nach möglichster Ausschaltung der Kenntnis der Glaubenslehren? Ist nicht gerade im 15. Jahrhundert und besonders zur Zeit Calvins „die strengere Auffassung“ sehr streng vertreten worden? Da Calvin ohne Zweifel die „Papisten“ seiner Zeit meint,

[1] Zwingli hat keine kritische Beurteilung der fides implicita gebracht, wenn er auch den katholischen Glaubensbegriff abweist (vgl. Hoffmann II, p. 86); Melanchthon wird von Hoffmann der sachlichen Begünstigung der fides implicita beschuldigt wegen seiner Definition des Glaubens: „Fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis . . .“ (s. II, p. 147 ff.).

[2] II, p. 226.

kann man nicht mit Hoffmann von Unkenntnis reden. Was Calvin den Katholiken vorwirft, ist ein Zerrbild ihrer tatsächlichen Lehre. Auch Hoffmann hätte das wissen können und sollen!

Die Schüler der Reformatoren haben die Anklagen Luthers und Calvins kombiniert; hauptsächlich haben sie aber Calvins Argumente wiederholt (siehe z. B. oben Harnack). Hoffmann unterscheidet in seiner Geschichte der Lehre von der fides implicita nach der Reformation die neben der Reformation laufenden religiösen Bewegungen (Schwenkfeldianer, Jakob Böhme, Rakauer Katechismus usw.), die lutherische Orthodoxie, die reformierten Bekenntnisse und Theologien, den Pietismus, die Aufklärung und die neuere Theologie seit Schleiermacher. Wie Luther will auch Schwenkfeld betonen, daß der Christ „im Herzen selbst wissen muß, was und wem er glaubt. Denn so wenig ein Mensch für den anderen kann natürlich geboren werden, so wenig kann einer für den anderen glauben[1]". Hoffmann schreibt: „So sind es gerade die Outsiders der Reformation, die die Frontstellung (gegen die fides implicita) am konsequentesten festgehalten haben. Wo persönliche Frömmigkeit sich unmittelbar innerer Erleuchtung für gewiß hält oder wo die eigene ratio über die zur Seligkeit notwendigen credenda den Entscheid gibt, kann von einem eingewickelten Glauben nicht die Rede sein[2]. Allerdings wenn es keine Kirche und keine Dogma gibt! Der „lutherischen Orthodoxie" wirft Hoffmann das Unvermögen vor, dem Widerpart erfolgreich zu begegnen[3]. Er schreibt: „Die römische fides implicita in ihrer laxesten Form wird überall abgelehnt; aber der von Luther so scharf mißbilligte Begriff selbst wird nur zu bald wieder rezipiert. Daß das Melanchthonsche „assentiri omni verbo dei nobis tradito" im Sinne des impliziten Glaubens an den Gesamtinhalt der Schrift zu verstehen sei, gibt schon Chemnitz unbedenklich zu. Verwerflich aber ist, daß man Dogmen glauben soll, ohne sie an der Schrift geprüft zu haben, und daß die fides implicita auch die Deckung für die crassa ignorantia der Hauptartikel bilden soll (Balth.

[1] Sendschreiben von der päpstlichen Lehre und Glauben, bei Hoffmann III, p. 65.
[2] A. a. O., III, p. 79.
[3] III, p. 90.

Meißner, Nik. Hunnius, Joh. Gerhard). Jedoch als Supplement des expliziten Glaubens behält die fides implicita ihren Platz[1]." Der Inhalt des expliziten Glaubens wird in den sogenannten articuli fundamentales zusammengefaßt. Die nicht fundamentalen Artikel „können, wenn nicht ganz negiert, so doch ignoriert oder mit implizitem, respektive konfusem Glauben geglaubt werden. Indem aber auch jene (die fundamentales) wieder in antecendentes, constituentes und consequentes zerlegt werden und das Hauptgewicht auf die constituentes fällt, werden für die erste und dritte Gruppe undeutliche Vorstellungen oder gar impliziter Glaube zugelassen. Dabei kommt eine Einigung, welche Artikel präzis explizite zu glauben sind, nicht zustande. Sollen als solche für alle ohne Ausnahme die Artikel des Apostolikums gelten, so wird doch wieder bemerkt, daß der bloße Wortsinn derselben allgemein gehalten und nur eine versteckte Andeutung sei. Das wirklich darin Enthaltene können also die rudiores auch nur implizite glauben[2]". „Der endlosen Reihe fundamentaler und nicht fundamentaler Artikel gegenüber beschränkt sich Callixt auf den consensus quinquesaecularis und auf das Apostolikum als für alle ausreichende Norm und wird damit zum entschiedenen Gegner jeder fides implicita, indem er die Kenntnis der articuli antecendentes et consequentes nur von den Trägern des Lehramtes fordert. Das treibt die Orthodoxie zum Angriff gegen das in ihren Augen unzulängliche Apostolikum (Consensus repetitus, Calov, Kromayer, Zobel, Quenstadt) und zu der von den Neuscholastikern entlehnten Behauptung, daß auch die fides confusa oder minus distincta eine Species der fides explicita sei (Hülsemann, Hollaz). Soweit sich aber in der Orthodoxie die Erkenntnis Callixts, daß nicht nur die implicatio auctoritativa, sondern auch die implicatio virtualis nichts als Ignoranz ist, durchsetzt (Dannbauer, Zobel), wird jetzt um so strenger gefordert, daß auch alle articuli antecedentes und consequentes explizite geglaubt werden[3]." Luther und Calvin behaupten sich also gegen Melanchthon, aber nur dadurch, daß ein Teil der Offenbarungslehre als für den Glauben unverbindlich erklärt wird und trotzdem

[1] III, p. 260 f.
[2] III, p. 261.
[3] III, p. 262.

den einfachen Gläubigen eine Last aufgebürdet wird, die sie nicht zu tragen vermögen und auch nicht tragen. Schreibt doch Kromayer: „Wenn man sie (unsere Laien) einer Prüfung über die fundamentalsten Glaubensartikel unterzieht, über die sie täglich belehrt werden, so stocken sie, als ob sie sich in einem unbekannten Wald befänden[1].“ Charakteristisch ist auch die Konstatierung Hoffmanns, daß „die Annahme einer impliziten göttlichen Offenbarung auch dazu herhalten muß, um die Gewißheit der Sündenvergebung ... für den einzelnen festzustellen[2]“.

Die Ablehnung der fides implicita erfolgt denn auch neben den von Luther und Calvin erhobenen Gründen aus einem irrigen Verständnis der fides implicita. So faßt Chemnitz dieselbe als bloßen menschlichen Autoritätsglauben. Er bestimmt sie nämlich als „necessitatem credendi quaecunque Ecclesia pontificia tenet et proponit, licet nullis verbi testimoniis probari possint et quidem ita, ut non opus sit vel cogitare vel inquirere vel intelligere, quae et qualia sint illa, an et ubi in verbo dei habeant fundamenta“. Er versteht also darunter ein „simpliciter ex persuasione auctoritatis personarum credere“, „non ex verbo dei, sed ex humana persuasione[3]“. M. Hafenreffer erklärt darum die fides implicita kurzweg als eine „Erdichtung der Päpstlichen, um unter der falschen Flagge der Kirche und Überlieferung jene große Anzahl von Irrtümern zu decken, welche sie extra und contra scripturam verteidigen[4]“, natürlich auch dies in dem Sinne, daß die Kirche für die einzelnen glaube. Deswegen bemerkt er, daß nicht derjenige, der mutmaßt, daß ein anderer glaube, sondern wer selbst glaubt, selig werde[5]. Ebenso versteht Balduin sie dahin, daß man ohne Prüfung den Vorgesetzten der Römischen glaube[6]. Auch er fordert, daß jeder seines Glaubens leben müsse (a. a. O.). Callixt, „der erste, gründlich eingehende, nachdrückliche Bekämpfer der laxen wie der strengeren Auffassung des impliziten Glaubens[7]“, stößt

[1] Loci antisyncretistici bei Hoffmann. III, p. 195.
[2] III, p. 262.
[3] Examen Concilii Tridentini bei Hoffmann III, p. 85 f.
[4] Loci theologici, 1600, bei Hoffmann III, p. 94.
[5] Hoffmann III, p. 95.
[6] Hoffmann III, p. 120.
[7] Hoffmann III, p. 155.

sich daran, daß man implizite glaube, was die heutige Kirche glaube; er meint, die Formel sei absichtlich so geprägt, um die heutige Kirche und deren Vorsteher auf Kosten der Schrift und der Urkirche zu erheben [1]. Nach Joh. Meisner wäre fides implicita vorhanden, wenn die Kirche auch nichts definierte, wenn man nur glaubt, daß sie da ist; mag man auch nicht wissen, was sie glaubt, so genüge man seiner Pflicht und habe den wahren Glauben [2]. Dannhauer meint darum, mit fremder Leute Augen könne man nicht selber sehen [3], und Callixt wird von Hoffmann mit den Worten ergänzt: „Religion ist die allerpersönlichste Angelegenheit eines Menschenherzens und können darum religiös-sittliche Anforderungen nicht auf andere abgewälzt werden [4]."

In dieser Verbindung erscheint dann auch der calvinische Vorwurf, daß die fides implicita pure Ignoranz sei. So deutet sie Balth. Meisner als „crassa praecipuorum dogmatum scitu necessariorum inscitia [5]", Joh. Gerhard als „mera articulorum ignorantia [6]", Quenstedt als pure Ignoranz [7]. Calov schreibt: „Non sufficit fides carbonaria vel implicita, dum implicite creditur solum, quidquid credit Ecclesia, explicite autem nihil credatur vel solum quod Deus remunerator sit [8]." Callixt verwirft sie darum rundweg als nulla fides [9], sieht in ihr nur die Bereitschaft zum Glauben [10]. Dannhauer erblickt in der Lehre von der fides implicita die Mutter aller religiösen Ignoranz und die Ursache der krassen Unwissenheit der Katholiken in religiösen Dingen [11]. Zobel schreibt ihr als Folgen zu: verderbliche Sicherheit und nachlässige Unwissenheit, gefährliche Zweifel an der Wahrheit des heilsnotwendigen Glaubens, Irrewerden in Versuchungen [12]. Von Zobel, der die erste Monographie über und gegen die fides implicita

[1] Hoffmann III, p. 154.
[2] Hoffmann III, p. 199.
[3] Hoffmann III, p. 176.
[4] Hoffmann III, p. 152.
[5] Hoffmann III, p. 101.
[6] Hoffmann III, p. 134.
[7] Hoffmann III, p. 245.
[8] Hoffmann III, p. 170.
[9] Hoffmann III, p. 149.
[10] Hoffmann III, p. 154.
[11] Hoffmann III, p. 177.
[12] Hoffmann III, p. 228.

geschrieben hat[1], sagt Hoffmann: „Durch Zobel hat die lutherische Orthodoxie alles gesagt, was sie von ihrem intellektualistischen Standpunkte aus gegen die fides implicita zu sagen hatte[2].“ Wir werden auf seine Argumente unten zu sprechen kommen.

Die Stellungnahme der Schüler Calvins resümiert Hoffmann folgendermaßen: „Der reformierten Kirche hat Calvin von Anfang an eine ausgeprägte Frontstellung gegen die römische Fides implicita gegeben, wenngleich er den Begriff im Sinne von fidei praeparatio gelten ließ. . . . Die Zustimmung zum Inhalt der inspirierten Schrift ist zuerst als eine explizite gedacht worden. Später hat man die Unmöglichkeit einer solchen offen eingestanden[3].“ Ebenso hat sich „die ursprüngliche Forderung, daß eine genau detaillierte schulmäßige Erkenntnis der christlichen Lehre jedem Gemeindegliede eignen müsse, als undurchführbar erwiesen[4]“. Auch in der Bestimmung des Notwendigen hat, da es an einem untrüglichen Maßstabe fehlt, die Unsicherheit Platz gegriffen. „Hinter ihr lauert die fides implicita auf Einlaß[5].“ „Der reformierte Scholastizismus (Gisbert Voet) tritt wieder offen für die Zulassung des impliziten Glaubens ein[6].“ Das hindert die Calviner allerdings nicht, gegen die katholische fides implicita loszuziehen. Hatte der Lutheraner Quenstedt sie ein „armseliges Machwerk“ genannt[7], so der Calviner Kuchlin ein „Lügenfabrikat der Scholastiker[8]“. Die Westminster Konfession von 1647 wirft ihr sogar Vernichtung der Gewissens- und Geistesfreiheit vor — „qui fidem implicitam vel (!) oboedientiam absolutam caecamque exigunt, nae illi id agunt, ut cum conscientiae tum rationis etiam destruant libertatem[9]“.

Der Pietismus bekämpft die fides implicita unter dem Gesichtspunkte, daß sie die Verzichtleistung auf

---

[1] Dyalysis doctrinae scholasticae papistarum de fide implicita. Leipzig, 1678. Über die Autorfrage siehe Hoffmann III, p. IV.
[2] Hoffmaun III, p. 244.
[3] Hoffmann III, p. 328.
[4] Hoffmann III, p. 325.
[5] A. a. O.
[6] Hoffmann III, p. 328.
[7] Hoffmann III, p. 252.
[8] Hoffmann III, p. 284.
[9] Hoffmann III, p. 272.

eigenes Urteil zur Grundlage habe und blindlings mit einer von gewissen Rädelsführern geleiteten Menge glaube. So definiert sie Cocejus als: „voluntaria animi sui deditio in obsequium papae sine ullo examine eorum, quae is praecipit[1]“ oder als „voluntas ignorandi verbum dei et electio dicendi, quod multitudo dicit, certa capita habens[2]“. Phil. Jak. Spener meint, der große Hauptirrtum der katholischen Kirche sei, daß sie auf irgendeinen Menschen oder eine menschliche Versammlung den Glauben gründe. Das mache die katholische Kirche gefährlicher als alle anderen Sekten, weil dort die Seele des Glaubens sei, zu glauben, was die Kirche glaubt, und dadurch der römische Christ gezwungen sei, alle Irrtümer der Kirche mitzuglauben[3]. La Placette[4] sucht in diesem Zusammenhange nachzuweisen, daß das credo quod Ecclesia credit überhaupt unmöglich sei[5]. Wir werden auch diese Gründe prüfen.

Hoffmann meint, daß im Pietismus keine Wurzel sei zur Anerkennung einer fides implicita[6]. Allerdings, aber nicht deswegen, weil der Pietismus auf eifrige Beschäftigung mit der Bibel hinweist oder weil er nur wenige Fundamentalartikel anerkennt, sondern weil er nur das anerkennt, was er selbst „schaut und schmeckt“ (mystische Kontemplation) und nur „praktische Wissenschaft“ fördern will. Durch beides fällt der Gegenstand der fides implicita weg. Hoffmann hat aber recht, wenn er den Pietismus trotzdem wieder fides implicita üben läßt, sofern er als orthodox gelten will[7]. Wenn Zinzendorf der lutherische Glaube so viel ist als die Sache nehmen und verstehen, wie sie liegt[8], so ist das fides implicita in schlimmster Form.

Daß die Aufklärung ein abgesagter Feind jedes impliziten Glaubens war und ist, versteht sich von vorn-

[1] Hoffmann III, p. 330.
[2] Hoffmann III, p. 340.
[3] Hoffmann III, p. 378.
[4] Dissertatio de insanabili romanae ecclesiae scepticismo, qua demonstratur nihil omnino esse quod firma fide persuadere pontificii possent. Amsterdam 1696, c. 23 ss.
[5] Hoffmann III, p. 357 ff.
[6] Hoffmann III, p. 272.
[7] Hoffmann III, p. 396.
[8] Hoffmann III, p. 394.

herein. Eine Geistesrichtung, die die Voraussetzungen jeder übernatürlichen Offenbarung und eines objektiv übernatürlichen Glaubens untergräbt und zudem die Rechte der persönlichen Vernunft proklamiert, kann keine fides implicita zugeben, sie hebt eben überhaupt den Glauben im christlichen Sinne auf. Hoffmann hat es gar nicht eingesehen, mit welch großem Rechte er schreiben kann: „Die ganze neuere Philosophie kann, indem sie allein der Vernunft folgt, als ein einziger fortgeschrittener Protest gegen jeden impliziten Glauben angesehen werden. Sie will nicht mehr Magd der Theologie sein, sich nicht mehr von der Autorität der Kirche Gesetze vorschreiben lassen. Das einzelne Individuum will selbst denkend erkennen[1].“ „Die Zeit der Aufklärung hat am konsequentesten mit jeder fides implicita gebrochen. . . . Die eigene selbständige Überzeugung ist auf dem religiösen Gebiete allein ausschlaggebend[2].“ Aber es ist bezeichnend, daß diese radikale Abweisung der fides implicita nur möglich war um den Preis des Bruches mit dem historischen Christentum selbst. Hoffmann bemerkt zu Kant: „Gerade in Kant haben wir den wirksamsten Bekämpfer alles impliziten Kirchenglaubens zu sehen. Zweifellos ist es auch auf seinen Einfluß zurückzuführen, wenn in der Folgezeit die protestantische Theologie dem Begriff der fides implicita auch jeden Nebeneinlaß verweigert. Dagegen erkennt die Kirche der fides implicita mit Recht in Kant einen Gegner, der gerade gegen sie die vernichtendsten Waffen führt, und es ist begreiflich, wenn sie ihm gegenüber sich um so fester hinter die Autorität des hl. Thomas, der ja auch der erste systematische Vertreter des impliziten Glaubens in dessen gemäßigter Form ist, verschanzt[3](!).“ Aber wer weiß es denn nicht, daß es wiederum Kant ist, der dem positiven Christenglauben so viele Seelen abwendig gemacht hat! Die protestantische Theologie hat allerdings ihre Glaubensauffassung und -lehre mit Kants Philosophie zu verbinden gesucht, aber ihre seitherige Entwicklung zeigt auch, welchen Schaden die Autorität der Offenbarung und des Glaubens dabei genommen hat.

Nicht besser ist es geworden, seit die protestantische Theologie Schleiermachers Glaubensauffassung sich an-

[1] Hoffmann III, p. 389.
[2] Hoffmann III, p. 448.
[3] III, p. 430.

geeignet hat. Wenn der Glaube ein frommer Gemütszustand, das vertrauende Abhängigkeitsgefühl von Gott ist oder auch das Vertrauen auf das in Christus zugesagte göttliche Erbarmen oder die Überzeugung vom allgütigen Vater im Sinne Harnacks, dann gibt es keine fides implicita. Dann ist aber auch einzig der Modernismus das richtige Schlußwort. Dann ist es aber auch richtiger, mit Kaftan zu sagen, daß die Frage der fides implicita überholt sei[1]. Statt fides implicita zu üben, wird man sich dann mit Al. Schweizer „mit demjenigen beruhigen, was Gott mit uns verfügt, welchen Inhalt immer es haben mag . . . Was der Kirche gegenüber nicht verlangt werden darf . . ., das ist Gott gegenüber begründet: allem zum voraus Vertrauen schenken, was er über uns verordnet, ob wir es kennen oder nicht kennen[2]". Der Kampf gegen die fides implicita endigt so mit der Erklärung, daß Dogma und Offenbarung für das Heil völlig irrelevant seien. Das bestätigt auch die grimmige Bemerkung Hoffmanns, „daß erst mit der Repristination der starren lutherisch-konfessionellen Theologie auch die Frage nach dem Rechte einer fides implicita auf evangelischem Boden wieder aufgerollt worden sei[3]".

Hoffmann selbst sucht mit allen Kräften diesen Bestrebungen entgegenzutreten, und zwar durch Vermittlung des Ritschschen Glaubensbegriffes. Auf den Einwand, daß auch das Vertrauen (auf Christus) mit seinen Werturteilen eine bestimmte Erkenntnis Christi voraussetze, antwortet er: „Es kann nicht die unerläßliche Vorbedingung der fiducia sein, daß man alle Aussagen des Symbols als eines Extraktes der biblischen Vorstellungen (!) von Gott und Christus für wahr halte. Und ist der Glaube wirklich nichts (!) anderes wie das Vertrauen auf das in Christus zugesagte göttliche Erbarmen, so ist eben dieses das ‚notum cuius cupido'[4]." Wir wollen Hoffmann nicht auf das Gebiet der innerprotestantischen Kontroversen folgen. Dagegen müssen wir seinen Versuch, die Anklagen gegen die fides implicita historisch zu begründen, als durchaus mißlungen bezeichnen.

[1] III, p. 47.
[2] Christliche Glaubenslehre II, 2, p. 396, bei Hoffmann III, p. 465.
[3] III, p. 456.
[4] III, p. 496; vgl. II, p. 15 f.

Um dies zu beweisen, gehen wir nun auf die historische Untersuchung der Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Theologie über.

* * *

I. Die Genesis der Lehre in der Früh-[1] und Hochscholastik

Von Hugo von St. Viktor bis Duns Scotus

Der technische Ausdruck explicite-implicite läßt sich zum erstenmal bei Petrus von Corbeil († 1222) nachweisen. Dieser schreibt in seiner Erklärung zu Rom 1, 17: „In veteri lege colebant trinitatem implicite, modo autem explicite[2].“ Die Lehre selbst aber geht in der Scholastik auf Hugo von St. Viktor, bei den Vätern hauptsächlich auf den hl. Augustin zurück. Augustinus hatte das Problem aufgeworfen, wie denn ein und derselbe Glaube (an Christus) die Gerechten des Alten und Neuen Testamentes, in letzterem wieder die carnales und spirituales zum Heile führe. Er antwortet, um je nur einen Text anzuführen, auf die erste Frage: „Antiqui iusti sacramentis suis intelligebant venturam praenuntiari revelationem fidei, ex qua, licet adhuc operta et abscondita, etiam ipsi vivebant... Tunc ergo occulta erat fides. Nam eadem credebant eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum. Nunc autem revelata est fides, in quam conclusus erat populus, quando sub lege custodiebantur[3]“; auf die zweite Frage: „Ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata et tractata cibus fortium, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur[4].“ Zu diesen zwei Fragen fügte Hugo von

---

[1] Über die Theologie der Frühscholastik siehe M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Band I und II; S. de Ghellinek, Le mouvement théologique du XIIième siècle. Paris, Lecoffre, 1914. — Handschriftliche Forschungen anzustellen war mir leider nicht vergönnt. Es ergibt sich übrigens aus dem vorliegenden gedruckten Material ein zusammenhängendes Bild der Entwicklung.

[2] Abgedruckt bei Denifle: Luther und Luthertum, Quellenbelege, p. 93.

[3] Contra Faustum, l. 19, c. 14.

[4] Enchiridion, c. 114.

St. Viktor noch die dritte, was denn notwendig geglaubt werden müsse. Auf alle diese drei Fragen wird unter Beiziehung der Unterscheidung von fides explicita und implicita geantwortet. Später werden alle drei Fragen in die eine zusammengezogen: Utrum successu temporum fides creverit. Auch die Beantwortung dieser Frage erfolgt auf Grund unserer Unterscheidung; zugleich wird dabei eine Lehre von der Dogmenentwicklung, wenn auch noch in rudimentärer Form, gegeben. Die mit Hugo von St. Viktor einsetzende Lehre erreicht bei Thomas von Aquin und Duns Scotus ihre wesentliche Ausbildung, so daß wir die Entwicklung dieser Periode als die Genesis der Lehre von der fides implicita bezeichnen können zum Unterschied von der Weiterentwicklung in der folgenden Zeit.

Hugo von St. Viktor[1]

Als Ausgangspunkt der Entwicklung unseres Problems in der Scholastik erscheint Hugo von St. Viktor (c. 1096—1141). Hugo ist nämlich jener Denker der Frühscholastik, der als erster in dieser Ära sich Klarheit über das Wesen und Werden des übernatürlichen Glaubens zu verschaffen suchte, ja in den Grundzügen bereits eine Psychologie des Glaubens entworfen hat[2]. „Die dogmengeschichtliche Stellung von Hugos Glaubenstheorie ist keine geringere als die einer bis auf Thomas von Aquin maßgebenden, von Alexander von Hales und Bonaventura rezipierten Doktrin[3]. Dies gilt auch in der Frage nach dem Wesen und der Funktion der fides implicita. Und wenn Hugo ausruft: „Wie können wir über das, was zu glauben ist (quae credenda sunt fide), richtig denken, wenn wir eine irrige Auffassung vom Glauben, vom Glaubensakt haben[4]?“ so gilt dies ebenso von der Lehre über die fides explicita und deren Verständnis.

Hugo behandelt unsere Frage sowohl in seinem Hauptwerke „De sacramentis christianae fidei“ als in seiner „Summa Sententiarum“[5] und in „De sacramentis legis

[1] Hoffmann I, p. 48—56.

[2] M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode, II, 261—272.

[3] A. a. O., p. 262.

[4] De sacramentis, l. 1, p. 10, c. 6. Migne, P. L. 176, 335.

[5] Über die Echtheitsfrage der letzteren siehe Grabmann, a. a. O., II, 290—297; Ghellink, S.: Le mouvement théol. du XII. siècle, 1914;

naturalis et scriptae". Über den Glauben spricht er sich überall in Anschluß an Heb. 11, 1 aus. Als Sinn desselben erklärt er: „Fides ad cogitationem pertinet[1]" und definiert den Glauben: „Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta[2]". „Aus d(ies)er Erklärung, die Hugo von seiner Glaubensdefinition gibt, ist vor allem ersichtlich, daß seine Vorstellung vom Glauben intellektualistisch geartet ist. Dafür spricht der Terminus certitudo, dafür spricht vor allem die Zusammenordnung des Glaubens mit dem Negieren, dem Meinen und Wissen, lauter intellektuellen Funktionen[3]." Ist so der Glaube nach Hugo wesentlich ein Verstandesakt, so wird doch dem Willen eine so große Bedeutung zugewiesen, daß Grabmann schreiben kann: „Es ist in den Gedankengängen Hugos von St. Viktor keine scharfe Grenze zwischen der Domäne des Willens und dem Anteil des Verstandes innerhalb des Glaubensaktes gezogen[4]." Grabmann gibt die klassische Stelle Hugos[5] folgendermaßen wieder[6]: „Der Glaube ist Sache des Verstandes und Affektes, gemeinsames Resultat von Verstandes- und Willensbetätigung. Im Affekt, im Willen liegt die Festigkeit und unerschütterliche Zuversicht des Glaubens, im Intellekt findet sich beim Glaubensakt der Glaubensinhalt, das, was geglaubt wird (materia). Das Glauben ist ein Affekt, das Geglaubte ist Inhalt des Erkennens. Unter Erkenntnis (cognitio) ist hier nicht jenes Wissen zu verstehen, durch welches ein Objekt als unmittelbar gegenwärtig ergriffen und begriffen wird, sondern jenes Wissen, das allein durch das Hören erlangt wird und das im Verständnis des Sinnes und der Bedeutung der gehörten Worte besteht. Es ist diese Erkenntnis des Sinnes und der Bedeutung der gehörten und geoffenbarten Inhalte möglich, ohne daß der Glaube vorhanden ist; aber es kann unmöglich ein Glaube ent-

---

Th. R. 1916, 265. Wir stützen uns in betracht der Kontroverse hauptsächlich auf De sacramentis, Hoffmann besonders auf die Summa. Wesentliche Differenzen ergeben sich nicht.

[1] De sacramentis legis naturalis et scriptae, Migne, P. L. 176, 35.

[2] L. c.; ebenso Summa Sent. tr. 1, c. 1 (l. c. 43, cf. 330); Grabmann, a. a. O., p. 266.

[3] Grabmann, a. a. O., p. 267.

[4] A. a. O., p. 271.

[5] De sacr., l. 1, p. 10, c. 3. Migne, 176, 331 s.

[6] A. a. O.

stehen und bestehen, ohne daß diese Erkenntnis vorhanden ist. Es kann nämlich jemand ganz wohl den Sinn und die Bedeutung des Gehörten erkennen, ohne daß er deswegen einen Glaubensakt erweckt; es kann aber niemand einen Glaubensakt erwecken, der den Sinn und die Bedeutung des ihm zu glauben Vorgelegten nicht irgendwie erkennt. Auch selbst bei den Einfältigen (simplices?) muß irgendwie eine Erkenntnis mit dem Glauben verbunden sein, da solch ein inhaltsloser Glaube selbst richtungslos wäre und auch dem praktischen christlichen Leben keine Richtung geben könnte[1]."

Das Prinzip, daß der Glaube eine Erkenntnis, ein Erfassen des zu Glaubenden voraussetze — „credere in affectu est, quod vero creditur, in cognitione est" —, dient nun Hugo als Maßstab zur Beantwortung der bestehenden Fragen über den Glauben. Auf die Frage, was denn zum Glauben gehöre, d. h. „quae res ad fidem pertineant, quas credere oportet eum, qui fidelis iure nominatur", antwortet er: „Creator et salvator, et quae pertinent ad creatorem et quae pertinent ad salvatorem similiter[2]." Dieser Satz bildet fortab das Zentrum der scholastischen Glaubensforderung: Gott und Erlösung. Nun taucht aber vor Hugo sofort die Frage auf, ob denn zu allen Zeiten, auch schon von Anfang an, alle gleichviel über Gottes Majestät und das Geheimnis der Erlösung zu glauben hatten[3]. Er steht dabei vor einer Ansicht, die gleichen Glauben verlangt im Alten wie im Neuen Bunde, von den Großen wie von den Kleinen[4]. Hugo weist diese Ansicht, als im Widerspruch mit den Tatsachen stehend, als für das Christentum injuriös und für das Seelenheil gefährlich ab: „Haec si vera sunt, aut in antiquis temporibus fuit perrara salus ant nimium numerosa perfectio[5]." Energisch vertritt er, daß die Erkenntnis der Geheimnisse im Christentum eine ungleich größere geworden sei. Seine Antwort lautet: Der Glaube war zu allen Zeiten der gleiche, die Er-

[1] Anders Hoffmanns Deutung, I, p. 53 f.
[2] De sacr., l. 1, p. 10, c. 5. Migne, P. L. 176, 334.
[3] De sacr., l. 1, p. 10, c. 6. Migne, P. L. 176, 335 s.
[4] Ansicht eines Anonymus; vgl. Bernhard von Clairvaux, tractatus de baptismo, Migne, P. L. 182, 1040 s.
[5] L. c. Migne, 176, 336.

kenntnis aber nicht. Wie nämlich zu einer und derselben Zeit die Erkenntnis bei verschiedenen Gläubigen verschieden sein kann, so hat auch im Verlaufe der Zeiten die Glaubenserkenntnis überhaupt zugenommen[1] „Crevit itaque per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset[2].“ So kannten die „simpliciores“ des Alten Bundes die Zeit und Art und Verhältnisse des Erlösers nicht, ohne daß dabei ihr Seelenheil gefährdet gewesen wäre. Sie sind gerettet worden, „licet quando et qualiter et quo ordine salus repromissa fieret, ignorarent“, allerdings nur dadurch, daß sie fest und stark an die verheißene Erlösung glaubten. Wie viele der heutigen Christen glauben und hoffen ohne jeden Zweifel auf ein anderes, ewiges Leben, „formam tamen ac statum ne cogitare quidem vel tenuiter norunt[3]“. So genügte es nach Hugo am Anfange dem Glauben der simplices: „credere unum esse Deum creatorem omnium, dominum et rectorem universorum, ipsum quidem non esse mali auctorem, eorum tamen qui in malis eius misericordiam quaererent vel expectarent, futurum redemptorem[4].“

Damit tritt aber an Hugo die Hauptfrage heran, wie denn bei solcher Verschiedenheit der Erkenntnis die Einheit des Glaubens bestehen bleibe und worin diese gegeben sei. Wie und wodurch war der Glaube an den Erlöser immer der gleiche? Hugo antwortet darauf: „Hoc modo sano intellectu dici potest omnes ab initio iustos fidem Salvatoris habuisse et omnes in fide redemptionis venturae iustificatos fuisse, quia eandem redemptionem vel venturam crediderunt vel credentibus et cognoscentibus crediderunt; et cum fide sacramenta ipsius redemptionis, quae ab initio instituta sunt, ad sanctificationem susceperunt et in ipsis eandem redemptionem suam quasi in umbra

[1] „Confiteamur: et cognitionem eorum quae ad fidem pertinent, sicut in uno eodemque tempore secundum capacitatum diversorum differentem agnoscimus, ita quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctis in ipsis fidelibus non dubitemus. Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium: in quibus tamen eadem cognitio non fuit, sic indubitanter confitemur, quemadmodum in his quos nostris temporibus fideles cernimus eandem fidem et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus“ (l. c., col. 339).

[2] L. c.

[3] L. c., col. 338.

[4] C. 7, Anfang.

et figura portaverunt[1]." Hoffmann bezeichnet diese Erklärung als „etwas dunkle Redewendungen"[2]; offenbar ist ihm ihr Sinn nicht aufgegangen. Hugo erklärt hier, daß die Einheit des Glaubens auf dreifache Art gewahrt bleibe. Erstens, indem im Glauben an die künftige Erlösung auch der Glaube an ihre nähere Art (durch Christi Geburt und Leiden) geglaubt werde, wenn man diese auch nicht kenne[3]; zweitens, indem die simplices sich an den Glauben jener anschließen, welche die näheren Umstände der Erlösung kennen[4]; drittens, indem im Gebrauch typischer Heilsmittel die Erlösung „in umbra et figura" geglaubt wird. Hugo lehrt also ein Dreifaches: erstens daß im Glauben an den erkannten Hauptgegenstand auch der Glaube an dessen nicht gekannte Umstände und Art gegeben sei, weil diese im Hauptgegenstand enthalten sei (continere); zweitens daß durch gläubigen Anschluß an die im Glauben Erleuchteten auch die simplices ohne jene Erleuchtung das Gleiche glaubten; drittens daß es ein Glauben durch Vermittlung vorbildlicher Heilsmittel gibt — für diese Art von Glauben hat Hugo in der Summa Sententiarum den augustinischen Ausdruck: „fides Christi velata in mysterio" oder „fides Christi occulta in mysterio". Eine nähere Erklärung findet sich nur bezüglich der zweiten Art von Glauben[5].

Obwohl Hugo zum Glauben Kenntnis verlangt, kennt er doch eine dreifache Art, etwas

[1] L. c., c. 7, col. 340.

[2] I, p. 56.

[3] „Omnes qui futuram redemptionem crediderunt, haec etiam, in quibus redemptio constabat, credidisse, non inconvenienter affirmantur. Inquantum enim ipsam quae omnia haec continebat redemptio venturam crediderunt, haec crediderunt, quamvis eandem de ipsis omnes in credendo cognitionem non habuerunt (col. 340).

[4] „Isti quidem (simplices) venturum in carne redemptorem et moriturum, resurrecturum ... manifeste non cognoverunt. Et tamen fidem nativitatis et passionis ... in hoc eos verissime habuisse dicimus, quia credentibus et scientibus haec fide et devotione sub spe et expectatione eiusdem redemptionis adhaeserunt, quamvis modum eiusdem redemptionis suae similiter non cognoverunt" (l. c.).

[5] „Semper in Ecclesia Dei ab initio fidem et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi, quia ab initio nunquam defuerunt, qui hoc cognoverunt. (Eben vorher hatte er geschrieben: „Soli hoc cognoverunt, qui per spiritum singulariter ad hoc illuminati fuerunt.") Alii salvabantur, quia horum perfectioni fide simplici iungebantur et eos bene operando sequebantur" (c. 6, Ende).

nicht Erkanntes zu glauben: erstens durch Glauben an einen erkannten Gegenstand, in dem das Unerkannte enthalten ist; zweitens durch gläubigen Anschluß an erleuchtete Gläubige; drittens durch gläubige Benützung vorbildlicher Heilsmittel. Hier haben wir den Anfang und die Grundlegung der späteren Lehre von der fides implicita. Ohne die technische Formel geschaffen zu haben, hat Hugo die Grundzüge der Lehre gegeben und die Entwicklung bestimmt. Kein Geringerer als der hl. Bernhard hat Hugo freudig zugestimmt, und zwar unter Berufung auf Beda Venerabilis[1]. Die folgende Scholastik hat Hugos Gedanken weitergeführt.

Hoffmann aber hat Hugos Gedanken nicht erfaßt. Ihm erscheint die fides velata als nur verhüllt, der Anschluß an die illuminati credentes et scientes als bloßer Anschluß ohne jede Erkenntnis[2]. Aber Hugo setzt auch im Alten Bunde Erkenntnis Gottes und der Erlösung als solcher voraus, ebenso den gläubigen Gebrauch der Heilsmittel; nur die nähere Art der Erlösung, die typische Bedeutung der Heilsmittel kennen die simplices nicht; diese Erkenntnis bleibt „verhüllt" und „im Schatten". Für die Zeit nach Christus setzt Hugo überdies allgemeine Erkenntnis der Person des Erlösers und der Art der Erlösung voraus: „sub gratia manifeste omnibus iam et praedicatur et creditur et modus redemptionis et qualitas personae redemptoris[3]", selbstverständlich auch Kenntnis der Majestät des Schöpfers, da er diese schon im Alten Testamente verlangt.

Petrus Lombardus[4]

Eine bedeutsame Förderung erhielt unsere Lehre durch den Magister Sententiarum, Petrus Lombardus († 1164)[5]. Er behandelt unsere Frage in der 25. Distinktion des dritten Buches seiner Sentenzen, welches von nun an bei den Sentenzenkommentatoren die klassische Stelle über fides implicita und explicita wird.

---

[1] Tractatus de baptismo, c. 3, in Migne, P, L. 182, 1041.
[2] I, p. 51.
[3] L. c., c. 6 (Schluß).
[4] Hoffmann I, p. 57—61.
[5] Siehe über ihn Grabmann, a. a. O., II, p. 359—407.

Der Lombarde definiert den Glauben als „virtus qua creduntur quae non videntur", sofern es sich nämlich um Gegenstände handelt, „quae ad religionem pertinent" (III, d. 23, c. 2)[1]. Dieser Glaube ist objektiv und subjektiv bei allen der gleiche; objektiv, weil alle das gleiche glauben müssen und auch alle das gleiche glauben; subjektiv, weil alle mit dem gleichen Glauben glauben, wie alle Menschen gleicherweise ein menschliches Antlitz haben (l. c., c. 6). Heb. 11, 1 gilt ihm als descriptio fidei (l. c., c. 8). Wenn aber der Glaube auch „de non visis" ist, so doch nicht „de eo quod omnino ignoratur", da der Glaube die Glaubensbotschaft zur Voraussetzung hat (fides est ex auditu). So glauben wir zwar manches, das wir nur aus und durch den Glauben (Glaubensbotschaft) kennen, nämlich die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, aber nicht so, daß wir sie gar nicht kennen, da ja der Glaube ex auditu ist[2]. Wie Hugo verlangt auch der Lombarde zum Glauben ein Erfassen und Verstehen der Glaubenslehre; nur begründet er dies tiefer als Hugo aus der Abhängigkeit des Glaubens von der Offenbarung.

Die 25. Distinktion handelt „de fide antiquorum", d. h. über das notwendige Glaubensmaß im Alten Testament. Hier stellt der Lombarde fest, daß nach Heb. 11, 6 jederzeit der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung zum Heile notwendig war, daß aber überdies nach dem Zeugnis der „Heiligen" (Augustin, Gregor) Glaube an den Erlöser erforderlich sei (c. 1). Bezüglich des Erlösers wird es als kontrovers hingestellt, ob Geburt, Tod, Auferstehung und Ankunft zum Gericht zu glauben waren oder ob es genügte, „habita fide Trinitatis" an die Menschwerdung und das Gericht des Sohnes Gottes zu glauben (c. 3). Nun erhebt sich aber die Schwierigkeit betreffs der simplices, „quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant, quod eis traditum fuit" (c. 2). Der Lombarde beantwortet die Schwierigkeit wie Hugo damit, daß die simplices des Alten Bundes „fide velata in mysterio"

[1] Bei den Scholastikern werden wir der größeren Bequemlichkeit halber die Fundstellen im Texte anführen.

[2] „Nemo potest credere in Deum nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu praedicationis ... Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu; ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus" (d. 24, c. 3).

glaubten. Die Erklärung und Begründung schöpft er aber nicht wie Hugo allein aus der zum Glaubensakte nötigen Erkenntnis, sondern tiefer gehend aus der verschiedenen Art der Offenbarung, auf die sich der Glaube der maiores und simplices stützt. Auch im Alten Bund ist allen Gerechten und Geretteten die Offenbarung der Menschwerdung zuteil geworden, aber „vel distincta vel velata vel in aperto vel in mysterio". Eine distinkte Offenbarung und „in aperto" empfingen Abraham und Moses und die übrigen maiores, d. h. die Träger der alttestamentlichen Offenbarung; eine velata oder in mysterio die simplices, d. h. die übrigen Gläubigen. Den simplices, denen ja unmittelbar keine Offenbarung über den Messias geworden, war aber geoffenbart, „ea esse credenda, quae credebant illi maiores et docebant". Demgemäß glaubten sie auch an die diesen gewordene Offenbarung, indem sie „ex revelatione fidei sibi factae maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant". Die fides velata oder in mysterio ist also dem Lombarden identisch mit dem Anschluß an den Glauben der maiores. Das bedarf einer Erklärung.

Die maiores, wie Abraham, Isaak und Jakob, haben nach dem Lombarden die Offenbarung unmittelbar erhalten (distincta, in aperto), darum ist auch ihr Glaube ein distinkter; die minores empfangen die Offenbarung durch Vermittlung der maiores, darum ist ihre fides eine velata, in mysterio; sie müssen nämlich sich an den Glauben der maiores anschließen, ihnen ihren Glauben anvertrauen (fidem committere). Dies geschieht allerdings nur aus dem Grunde, weil ihnen geoffenbart ist, daß sie das glauben müßten, was die maiores, die Patriarchen, glaubten. Ritschl denkt dabei an eine besondere, private Offenbarung, aber selbst Hoffmann[1] anerkennt, daß der Lombarde an eine allgemein gültige Offenbarung denkt. Dagegen meint Hoffmann (a. a. O.): „Die ihnen (den simplices) gewordene Offenbarung wird sich wohl darauf beschränken, daß sie mit den maiores in Berührung kamen." Allein der naheliegende Gedanke ist der, daß das ganze jüdische Volk, auch in seinen minores, die Offenbarung besaß, daß der Glaube seiner maiores, wie des Abraham und Moses,

[1] I, p. 59.

göttliche Offenbarung, der wahre Glaube sei und alle zur Annahme verpflichte. In diesem Sinne sagt der Lombarde: „Dici potest, nullum fuisse iustum vel salvum, cui non esset facta revelatio vel distincta vel velata, vel in aperto vel in mysterio. Distincta, ut Abrahae et Moysi, aliisque maioribus, qui distinctionem articulorum habebant; velata, ut simplicibus, quibus revelatum erat ea esse credenda quae credebant illi maiores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant ... ita (et) tunc minus capaces ex revelatione sibi facta maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant ... Humilitate maioribus adhaerendo in mysterio credebant, quae et illi in mysterio docebant." Die fides velata der simplices im Alten Bund ist also nichts anderes als der auf den Glauben der Patriarchen, bzw. auf die diesen gewordene Offenbarung gestützte Glaube, der als solcher naturgemäß weniger distinkt ist als der Glaube der Patriarchen selbst. So haben auch jene simplices an den Erlöser geglaubt, „quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant, quod eis traditum fuit". Obwohl dieser Glaube ein weniger distinkter war, will der Lombarde doch nicht sagen, daß im Alten Testament die simplices keinen bestimmten Glauben besaßen oder nur den einen Akt: „Ich glaube, was die maiores glauben." Außer diesem Akt des Glaubens und außer dem Glauben an Gott und dessen Vorsehung glaubten die minores auch tatsächlich an all das, was sie als Glauben der maiores erkannten: „pie credebant, quod eis traditum fuit". Die Verhüllung des Glaubens (fides velata) besagt also nicht Ausschluß jeder bestimmten Glaubenserkenntnis, sondern daß der Glaube sich auf die Patriarchen stützt und an ihren Glauben anschließt. Hoffmann meint, daß im Ausdrucke fides velata „eine Eigenschaft des Glaubensinhaltes ... ungenau auf die Glaubensfunktion übertragen" werde (I, 59), aber der Lombarde benennt den Glauben mit Recht nach der Offenbarung, auf die er sich stützt. Allerdings ist die fides velata dem Lombarden eine wahre fides, nicht ein bloß natürlich-völkischer Anschluß an den Glaubensinhalt der Patriarchen, wie Hoffmann meint.

Über den im Neuen Testament notwendigen Glauben spricht der Lombarde sich nur indirekt aus, da er eben de fide antiquorum schreibt. Immerhin bemerkt er, daß im

Neuen Testament der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung ganz gewiß (certissime) nicht genüge, und fügt bei: „oportet enim universa credi, quae in Symbolo continentur“ (c. 1). Aber auch für das Neue Testament bemerkt er: „In Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent; omnia tamen credunt, quae in symbolo continentur; credunt enim quae ignorant, habentes fidem velatam in mysterio“ (c. 2). Der Lombarde fordert also im Neuen Testament Glauben nicht nur an Gottes Dasein und Vergeltung und an den Erlöser, sondern auch an „alles, was im Symbol enthalten ist“. Dieses aber kann von „minus capaces“ auch „fide velata in mysterio“ geglaubt werden, diese wird also von den alttestamentlichen simplices auch auf die neutestamentlichen „minus capaces“ übertragen. Was bedeutet aber „fides velata“ an das, was im Symbol enthalten ist? Hoffmann (I, 60) meint, daß der Lombarde sich mit einem „summarischen Glauben“ an das Symbol begnüge, d. h. wohl in dem Sinne: „Ich glaube, was im Symbol enthalten ist“, ohne jede Kenntnis seines Inhaltes. Ist das aber der Sinn der Stelle? Der Lombarde sagt, daß einige minus capaces „articulos distinguere et assignare non valent“. Das heißt aber nicht, daß sie überhaupt die Artikel, den Wortlaut und Wortsinn nicht kennen, sondern daß sie den Inhalt, Sinn und Unterschied der einzelnen Artikel nicht näher zu erfassen und anzugeben vermögen. In diesem Sinne erklärt auch der hl. Thomas den Text (in expositione textus): „Nesciunt eos (articulos) distinguere, quamvis explicite cognoscant illud, quod in articulis continetur.“ „Distinguere et assignare“ hat den Sinn von distinkter Erkenntnis. So deutet ja auch Hoffmann (I, 59) das „(simplices) ita distincte nesciunt trinitatem assignare“ bei Hugo in dem Sinne, „daß sie die schwierigen metaphysischen Bestimmungen des Trinitätsdogmas nicht so genau wiederzugeben vermöchten“. Der Lombarde spricht also den minus capaces nicht die einfache Kenntnis des Symbols, sondern nur die nähere Erkenntnis seines Inhaltes ab. Daraus ergibt sich einerseits, daß die simplices diesen Inhalt nicht zu kennen brauchen, anderseits aber, daß die übrigen nicht bloß einfach den Wortlaut und Wortsinn der Artikel, sondern auch deren näheren Sinn und eingehende Erklärung glauben müssen.

Weiters ergibt sich daraus, was die minus capaces fide velata glauben, nämlich eben diesen von ihnen nicht erkannten näheren Sinn des Symbols. In diesem Sinne sagt der Lombarde: credunt quod ignorant. Die simplices glauben nämlich auch diesen Sinn, die Erklärung des Symbols, auch wenn sie dieselbe nicht kennen; sie glauben einen Artikel mit Einschluß des Sinnes, den sie nicht kennen, sie glauben z. B. an das sedere ad dexteram Patris, ohne zu wissen, was es genau bedeutet. Der hl. Thomas deutet denn auch das ignorare als ein nicht explicite scire (a. a. O.). So hatte es auch Hugo gebraucht.

Den nicht erkannten Sinn glauben die simplices „habentes fidem velatum in mysterio", d. h. nach der Terminologie des Lombarden im Anschluß an den Glauben der maiores. Der Lombarde führt dies nicht weiter aus, der Sinn muß ihm also klar erscheinen. Wenn die minores im Alten Bund wußten und glaubten, daß der Glaube ihrer maiores wahr und zu glauben sei, so wissen und glauben noch mehr die minores des Neuen Bundes, daß der Glaube ihrer maiores wahr und zum Glauben verpflichtend ist. Darum glauben auch die minus capaces „fide velata" die Artikel in dem Sinne, in dem die maiores sie glauben. Darin liegt auch die Parallele der neuzeitlichen mit den alttestamentlichen simplices. Wenn sie Hoffmann (I, 60) als „Erschleichung" erscheint, so ist daran nur seine falsche Interpretation schuld. Volle Gleichheit hat auch der Lombarde nicht behauptet.

Will nun der Lombarde wenigstens das lehren, daß die minus capaces gar keine Erkenntnis des näheren Sinnes der Artikel haben? Jedenfalls spricht er das nicht aus. Er sagt vielmehr nur positiv, daß die incapaces fide velata auch das glauben, was sie nicht wissen. Die Analogie mit den Alttestamentlichen legt vielmehr nahe, daß sie infolge ihres allgemeinen Anschlusses an den Glauben der maiores wenigstens teilweise auch deren bessere Glaubenserkenntnis sich aneignen. So hatte nach dem Lombarden Cornelius Glauben an den kommenden Erlöser, aber nur in mysterio, weil er die bereits stattgefundene Menschwerdung noch nicht kannte. Petrus belehrte ihn nun darüber (c. 4). So kann aber auch ein minus capax über das distinguere et assignare articulos belehrt und zu distinktem Glauben geführt werden. Über-

haupt will der Lombarde in der 25. Distinktion gar nicht bestimmen, wie viel oder was ein minus capax vom Symbol wissen muß. Es genügt ihm, darauf hinzuweisen, daß auch die minus capaces alles glauben, wenn auch fide velata, was im Symbol enthalten ist; denn all dies muß im Neuen Testament an und für sich gekannt und geglaubt werden. Hoffmann schreibt darum nicht ganz richtig, „der Lombarde habe zuerst von allen die Frage nach dem Minderglauben (!) der gegenwärtigen simplices auf das Gebiet des apostolischen Symbols hinübergespielt" (I, 59). Schon Hugo hat bemerkt, daß die simplices keine genauere Kenntnis von der „vita aeterna" hätten. Der Einfluß des Lombarden liegt in einer anderen Richtung.

Hugo von St. Viktor hatte eine dreifache Art unterschieden, wie die simplices etwas glauben, was sie nicht erkennen, und wie sie alles glauben, was geoffenbart ist; der Lombarde greift nur eine davon heraus — den Anschluß an den Glauben der maiores. Diesen nennt er fides velata, welcher er die fides distincta entgegensetzt. Es ist nun sehr darauf zu achten, in welchem Sinne der Lombarde die beiden Termini versteht. Unter fides distincta versteht er, wie wir gesehen, den Glauben an einen Artikel mit Kenntnis seines ganzen Sinnes und Inhaltes (nämlich soweit dieser vorliegt). Fides distincta besagt also mehr als bloße Kenntnis des Wortsinnes eines Artikels, sie umfaßt auch das distinguere et assignare. Einen Artikel distincte glauben, heißt seinen ganzen Inhalt kennen und so glauben. Unter fides velata versteht er den Glauben an einen Artikel ohne Kenntnis seines vollen Inhaltes; sie besagt also eine teilweise, aber nicht totale Unkenntnis des Artikels. Einen Artikel fide velata glauben, heißt darum nicht, ihn gar nicht kennen, sondern heißt einen Artikel so glauben, daß man seine Tragweite und Bedeutung nur im Anschluß an den distinkten Glauben der maiores glaubt, ohne sie direkt zu kennen. Man darf sich also von der späteren und heutigen Bedeutung des implicite credere nicht beirren lassen. Auch die fides velata kann die Artikel kennen, d. h. deren Wortlaut und eventuell den Wortsinn, wenn dies auch nicht immer der Fall ist; die

fides distincta kennt aber auch die weitere Bedeutung und Tragweite des Artikels und glaubt diese direkt, während die fides velata diese weitere Bedeutung und Tragweite nicht kennt, sondern im Anschluß an die maiores glaubt — credunt quae ignorant, habentes fidem velatam in mysterio[1]. Metonymisch kann man dann auch den Glauben an das nicht Erkannte als solches fides velata nennen. Keineswegs aber darf man im Sinne des Lombarden fides velata mit voller Ignoranz gleichsetzen.

Bei der großen Autorität des Lombarden ist es begreiflich, daß seine Distinktion bald in den theologischen Sprachgebrauch überging, und zwar im engeren Sinne des Lombarden. Tatsächlich schließt sich auch die unmittelbar folgende Entwicklung daran an. In der Formulierung des Lombardus liegen aber auch die nun eintretenden Schwierigkeiten für die Lösung der aufgeworfenen Fragen.

Im Sinne des Lombarden schreibt sein Schüler Petrus von Poitiers[2] (1193 Kanzler der Pariser Universität) in Sententiarum, l. 3, c. 21 (Migne, P. L. 211, 1093 s). Er lehrt dort im Anschluß an Gregor d. G. (Hom. 16 in Ezech.), daß die Glaubenserkenntnis der moderni (= im Neuen Testament) größer sei als die der antiqui (= im Alten Testament), weil die ersteren das Evangelium haben: „amplior fides habetur a modernis quam ab antiquis cognitione, quia praedicatum est eis Evangelium". Außerdem gibt er es als probabel zu, daß die Alten nur die beiden Artikel von der Nativitas (Inkarnation) und Ankunft zum Gerichte (siehe Lombardus) glauben mußten, während er das bei den Modernen nicht voraussetzt. Nun bemerkt er weiter, daß diese Artikel von den maiores distincte, von den minores sub velamine erkannt wurden, wie auch noch heute manche tierische Menschen die Glaubensartikel nicht zu nennen oder unterscheiden vermögen, aber im Glauben der maiores der Kirche gerettet werden: „et ista quidem credebant distincte ut emunerata sunt, ut Abraham, Isaac et Jacob. Alii vero

[1] Das credunt quae ignorant ist darum auch nicht absolut zu nehmen, sondern ist mit habentes fidem velatam zu verbinden.

[2] Über Petrus von Poitiers und seine Bedeutung für den Einfluß des Lombarden siehe Grabmann, a. a. O., II, p. 501—524, 406.

simpliciores credebant ista sub velamine, fidem habentes velatam, sicut est etiam hodie, quia quidam bestiales homines sunt, qui non sciunt distinguere articulos fidei nec etiam nominare, qui tamen salvantur in fide maiorum Ecclesiae." Hoffmann (III, 3) schließt daraus, daß „im Sinne unseres Autors die . . . modernen simplices ebenfalls von einem distinkten Glauben auch nur an diese zwei Artikel befreit" seien. Allein Petrus von Poitiers lehrt dies nur bezüglich ganz unfähiger Individuen (quidam bestiales homines); von den anderen simplices setzt er offenbar voraus, daß sie die Artikel wenigstens zu nennen wissen, wenn sie auch deren genaueren Inhalt nicht kennen — ganz im Sinne des Lombarden.

(Fortsetzung folgt)

GOTTES WESEN UND WIRKEN

Weitere Aufschlüsse über die Tätigkeit der Geschöpfe nach S. Thomas von Aquin

Dargelegt von P. Fr. Mag. GUNDISALV FELDNER O. P.

I. Die Weisheit des Aquinaten

1. Unsere frühere Darlegung haben wir mit der Behauptung geschlossen, daß die Lehre des Aquinaten nicht Wissenschaft im herkömmlichen Sinne, noch viel weniger in der modernen Bedeutung verstanden, sondern, was weit mehr ist, Weisheit genannt werden müsse. Hier ist der Beweis für unsere feststehende Überzeugung.

2. Die Weisheit, die höchste Stufe unserer Erkenntnisse hier auf Erden, befaßt sich mit der Erforschung und Erkennung der höchsten Ursachen und bildet sozusagen das Haupt, den Vorsitzenden und Ordner aller anderen Wissenszweige. Daher beschäftigt sie sich sowohl mit den Schlußfolgerungen aus den höchsten Prinzipien als auch mit diesen selber. Infolgedessen faßt sie alle anderen Erkenntnisse und Erkenntnisweisen in sich.

3. Stützt die Weisheit ihre Begründungen auf die Offenbarung, so nennen wir sie mit Recht eine göttliche Weisheit, denn sie betrachtet dann nicht bloß die höchsten Ursachen an sich, sondern auch gemäß der Art und Weise eben dieser Ursachen. Darum heißt sie im besten Sinne: Theologie. Werden die Begründungen der höchsten Ur-