

# Geschichte der fides implicita in der katholischen Theologie [Fortsetzung]

Autor(en): **Schultes, Reginald Maria**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **6 (1919)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762552>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Not müssen sich die, die ohne Gott sind, eine Autorität schaffen. Der Staat soll sie erziehen, gemäß des Typus eines annähernd Glücklichen<sup>1</sup>.“ Somit würde die Ethik allerdings aufgehört haben, eine philosophische Disziplin, die praktische Philosophie zu sein; der Bankrott wäre vollständig.

Nach unserer Ansicht gibt es nur eine mögliche Lösung des ethischen Problems, diejenige, welche durch die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Begriffe und Prinzipien der *Philosophia perennis* gegeben ist.

---

## GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

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

(Fortsetzung aus V, p 39—74, 158—181, 320—338; VI, 153—167)

### Glaubensbegriff des hl. Thomas

Wir müssen unsere Darstellung der Lehre des Aquinaten mit einer kurzen Untersuchung über dessen Glaubensbegriff abschließen, allerdings nur soweit die *fides implicita* in Betracht kommt. Ritschl (p. 14) und Hoffmann (I, 103ff.) behaupten nämlich, daß nach Thomas der Glaube eine Abart des Wissens sei, und zwar ein undeutliches und unselbständiges Wissen. In dieser Behauptung steckt der eigentliche Hauptangriff Ritschls und Hoffmanns, daß nämlich Thomas keinen Heilsglauben, sondern nur ein ganz unklares und nur auf die menschliche Autorität der Kirche gestütztes Wissen um die „Glaubenslehren“ kenne, daß also der Glaube schon an sich bei Thomas *fides implicita* sei. Der gleiche Vorwurf wird später in verschärftem Maße gegen den „jesuitischen Glaubensbegriff“ erhoben. Zum Verständnis der Anklage muß daran erinnert werden, daß nach Ritschlscher Dogmatik der Glaube nicht dem Verstande zuzuweisen ist (Hoffmann I, 106), bzw. daß nur „Werturteile“ Gegenstand des Glaubens sein können (Ritschl, p. 73). Der gegenteilige Standpunkt des Aquinaten soll nun als *fides implicita* gebrandmarkt werden<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. a. O., p. 485, 518.

<sup>2</sup> Zum Thema siehe K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt. — Ziesché behandelt hauptsächlich Bonaventura, aber

Gewiß ist nach Thomas der Glaube wie das Wissen eine Verstandesfunktion (q. 4 a. 2). Aber die Funktion, in welcher der Glaube generisch mit anderen Verstandesfunktionen übereinkommt, ist nicht das Wissen, sondern das Denken oder Erkennen. In diesem Sinne definiert Thomas ausdrücklich das Glauben mit Augustin als: „cum assensione cogitare“ (q. 2 a. 1). Allgemein und ohne weitere Bestimmung besagt ihm das „cogitare“ soviel wie: etwas denken, erkennen („cogitare sumi potest communiter pro qualicunque actuali consideratione intellectus“). Genauer und mehr im eigentlichen Sinne genommen (magis proprie) deutet Thomas das cogitare als ein noch nicht zu vollkommener Erkenntnis gelangtes Denken, das darum noch mit einem Suchen verbunden ist — etwa unser „Nachdenken“ — („dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis“). In diesem Sinne, sagt Thomas, drücke das cogitare das eigentliche Wesen des Glaubens aus („in hoc intelligitur tota ratio huius actus, qui est credere“). Denn das Wissen besage ein Denken mit sicherer Zustimmung ohne weiteres Suchen, der Zweifel und die Meinung besage einen Gedanken ohne sichere Zustimmung, Glaube besage ein Denken oder Erkennen mit sicherer Zustimmung, aber ohne innere Einsicht. Alle Denkfunktionen kommen darin überein, daß wir etwas denken, erfassen, erkennen; das Wissen hat mit dem Glauben die sichere Zustimmung gemeinsam, unterscheidet sich aber von ihm durch den Mangel an innerer Einsicht. Darum ist der Glaube (als Verstandesfunktion) ein sicheres, aber unvollkommenes Erkennen. Aus eben diesem Grunde treibt der Glaube zu weiterer Forschung an (fides quaerens intellectum) und bedarf der Hilfe der Gaben des Verstandes (intellectus) und der Wissenschaft (scientiae) (q. 8 und 9). Das Wesen des Glaubens besteht also nicht in einem „unselbständigen Wissen“ — was ja auch ein innerer Widerspruch wäre —, sondern in einer sicheren erkennenden Zustimmung, die sich aber nicht auf innere Einsicht in das Geglaubte, sondern auf das Zeugnis der Offenbarung stützt (q. 1 a. 1 — „non enim fides de qua loquimur,

unter Berücksichtigung der Entwicklung in der Scholastik. Siehe besonders p. 32—45, 76—114. Espenberger, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der ... Scholastik.

assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae fides innititur, tanquam medio“).

Hoffmann übersieht vollständig den Unterschied von Erkennen oder Denken und Wissen. Darum folgert er stereotyp: „Der Glaube als ein nicht nur undeutliches, sondern auch unselbständiges Erkennen zeigt sich also im Vergleiche mit dem deutlichen und selbständigen Erkennen des Wissenden als eine Abart des Wissens“ (108). Thomas aber unterscheidet zwischen Wissen und Erkennen. Das Wissen besagt ein Erkennen auf Grund der eigenen Einsicht in die gewußte Sache, der Glaube eine Erkenntnis und Zustimmung auf Grund des Erkennens und der Autorität Gottes. Daraus folgt also umgekehrt, daß der Glaube kein Wissen sei, auch keine Abart des Wissens, sondern eine vom Wissen verschiedene Verstandesfunktion<sup>1</sup>. Auf der Verkennung des Unterschiedes von Wissen und Verstandesfunktion beruhen die weiteren Gründe Hoffmanns (I, 103 ff.). Dieser schreibt: „Ist das Wissen ein Sehen, der Glaube aber in irgendwelcher Weise auch ein Sehen, so kann der Glaube nur eine Abart des Wissens sein“ (I, 103). Aber der Glaube ist eben nach Thomas in keiner Weise ein „Sehen“, sondern nur Erkenntnis! Ferner: nach Thomas „kann ein Teil der Objekte des Wissens auch durch den Glauben angeeignet werden“ (104). Gewiß, weil ein und dasselbe Erkenntnisobjekt unter verschiedenen Bedingungen von dem einen gesehen, von dem anderen geglaubt werden kann. Wenn Hoffmann weiter darauf hinweist, daß auch ein und dasselbe Objekt nach Thomas gewußt und geglaubt werden kann (105), so hat er die diesbezügliche Unterscheidung bei Thomas nicht verstanden. Ein und dieselbe Sache (obiectum materiale) ist sowohl Gegenstand des Wissens wie des Glaubens, wie Christus für die Apostel Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung und des Glaubens war; dann ist aber nicht die gleiche Erkenntnis Gegenstand des Glaubens und Wissens. Daß das, was geglaubt wird, nur eine prädikative Bestimmung des gewußten Gegenstandes bedeutet (107), ist für unsere Frage belanglos. Nun erhebt sich aller-

<sup>1</sup> „Fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquid cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed ex visione eius cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia“. S. Th. I q. 12 a. 13 ad 3.

dings die Schwierigkeit, daß Erkenntnisse und Lehren, die Gegenstand des Wissens sind, auch definierte Dogmen sind, wie z. B. die Erkenntnis der Existenz Gottes. Hoffmann behauptet, daß Thomas der Frage „ausweiche“, ob bezüglich einer solchen Lehre sich Glauben und Wissen in demselben Subjekte vereinigt denken lassen (104). Aber wenn Hoffmann es für psychologisch undenkbar hält, „daß derjenige, welcher aus Vernunftgründen vom Dasein Gottes überzeugt ist, sich der Zumutung (!) fügen wird, dasselbe auch noch zu glauben“ (105), so spricht er nur die Meinung von Thomas aus, allerdings in einer verunglückten Form. Thomas sagt einfach: „de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia cum fide“ (II. II. q. 1 a. 5 ad 4), also kann die Existenz Gottes nur von solchen geglaubt werden, welche sie nicht demonstrativ beweisen können (ad 3). Aber warum wird sie dann als Glaubenslehre aufgestellt? Weil die Existenz Gottes Fundament aller eigentlichen Glaubenslehren ist „et oportet ea saltem per fidem praesupponi a his, qui eorum demonstrationem non habent“ (ad 3). Diese Antwort ist alles eher als ausweichend! Sie bildet auch den Inhalt des corpus articuli (vgl. noch q. 2 a. 10 ad 2). Mit mehr Recht kann man sagen, die Antwort behebe nicht die ganze Schwierigkeit. Immerhin aber die Schwierigkeit, die Thomas aufstellt: „quaedam quae in fide continentur, sunt demonstrative probata“. Neuere gehen umgekehrt vor: Die Existenz Gottes ist ein allen zum Glauben vorgelegtes Dogma. Nun ist sie aber beweisbar. Also ist ein Dogma beweisbar. Diesem Argument gegenüber ist aber zu bemerken, daß der Gott, dessen Beweisbarkeit das Vatikanum definiert, der Gott des Christentums, der Offenbarung ist. Der Sinn der Definition ist nicht nur dieser: es läßt sich ein Gott als Schöpfer und Herr des Weltalls beweisen, sondern dieser: die Existenz des Gottes, der Inhalt und Gegenstand der Offenbarung ist, die Existenz des im Glauben übernatürlich erkannten Gottes, ist natürlich beweisbar. Der nackte Satz von der Existenz eines Schöpfergottes kann Gegenstand des Wissens sein, der Satz von der Beweisbarkeit der Existenz Gottes, wie das Christentum an ihn glaubt, ist ein von allen im Glauben zu erfassendes Dogma, d. h. niemand kann beweisen, daß der bloß vernunftgemäß erkannte Gott dreifaltig sei. Die Berechtigung dieser Unterscheidung findet eine starke dogmen-

geschichtliche Bestätigung in der Geschichte des Gnostizismus, der den Gott des Christentums vom Gott der Wissenschaft, bzw. der Gnosis unterscheiden, ja trennen wollte und den christlichen Schöpfer und Erlöser dem philosophischen Gotte unterordnete — ein Beweis, daß mit der philosophischen Erkenntnis der Existenz Gottes dem christlichen Dogma über die Existenz Gottes noch nicht Genüge getan ist. So ist also Gottes Dasein in einer Hinsicht von allen und schlechthin zu glauben, kann aber in einer anderen Hinsicht von einigen<sup>1</sup> wissenschaftlich gewußt werden. Das ist eben die Unterscheidung des hl. Thomas von der „diversa ratio cognoscibilis“, wofür er das Beispiel anführt, daß wir Gottes Einheit wissen, seine Dreifaltigkeit aber nur glauben können (l. c., ad 4).

Gerade die These des hl. Thomas, daß ein und dieselbe Erkenntnis nicht zugleich Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein könne, daß ein und dasselbe nicht zugleich und in derselben Hinsicht geschaut (visum) oder gewußt (scitum) und geglaubt werden könne, daß also Wissen und Glauben sich ausschließen (II. II. q. 1 a. 4. 5), ist doch wohl der schlagendste Beweis, daß der Glaube nach Thomas keine Abart des Wissens ist, sondern eine dem Wissen ungleichartige Verstandesfunktion, eine andere Art von Erkenntnis. Durch diese These hat Thomas vielmehr wie keiner vor ihm die vom Wissen verschiedene Eigenart des Glaubens klargestellt. Wir wollen darum noch näher darauf eingehen.

Thomas hat als erster klipp und klar den Satz aufgestellt, daß man nichts zugleich und unter demselben Gesichtspunkte glauben und wissen könne. Er hat aber damit unseres Erachtens doch nur den Sinn der früheren Tradition richtig formuliert. Albert der Große<sup>2</sup>, Petrus von Tarantasia<sup>3</sup>, Bonaventura<sup>4</sup> und Alexander von Hales<sup>5</sup> geben noch zu, daß ein und dasselbe Gegenstand des Glaubens und Wissens zugleich sein könne. Aber alle diese besagen eigentlich nur, das ein und derselbe materielle Glaubensgegen-

<sup>1</sup> Das Vatikanum definiert nicht, daß alle Menschen tatsächlich Gottes Dasein sicher erkennen. Damit entfällt der von Hoffmann statuierte Widerspruch des hl. Thomas mit dem Vatikanum (I, 103<sup>1</sup>).

<sup>2</sup> 3 d. 24 a. 9.

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

<sup>4</sup> 3 d. 24 a. 2 q. 3.

<sup>5</sup> Summa III q. 68 m. 7 a 3.

stand zugleich geglaubt und in irgendeiner Beziehung gewußt werden könne, fügen aber ebenso alle bei, daß dies nicht unter dem gleichen Gesichtspunkte geschehe oder geschehen könne. Thomas fragt aber nicht, ob eine und dieselbe Sache zugleich geglaubt und gewußt werden könne, sondern ob eine und dieselbe formelle Erkenntnis zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein könne. Das verneinen aber dem Sinne nach auch Albert und Bonaventura. Letzterer gibt vorerst zu, daß nichts „secundum idem“ geglaubt und sinnenfällig geschaut werden könne, weil der Glaube eine „cognitio aenigmatica“ besage, was ein Schauen ausschließe (3 d. 24 a. 2 q. 1). Wohl aber könne man etwas in einer Beziehung glauben, in anderer Hinsicht sehen. Im a. 3 stellt er eine „scientia apertae comprehensionis“ als mit dem Glauben unvereinbar hin. Dann erklärt er eine „scientia manuductione ratiocinationis“ als mit dem Glauben vereinbar (l. c.). Er begründet dies aber damit, daß diese Erkenntnis zu keiner absoluten Evidenz führe, daß z. B. die Erkenntnis der Existenz und Einheit Gottes kein Schauen Gottes besage, noch auch eine Erkenntnis, wie die Dreifaltigkeit der Personen mit der Einheit der Natur vereinbar sei<sup>1</sup>. Bonaventura behauptet also, daß die wissenschaftlichen Beweismittel keine volle und klare Einsicht in die Glaubensobjekte zu verschaffen vermögen und darum immer noch Raum für den Glauben übrig bleibt. Damit gibt er aber indirekt zu, daß soweit etwas auf wissenschaftlichem Wege klar erkannt und bewiesen wird, es nicht Gegenstand des Glaubens sein könne. Nun ist es klar, daß das Verhältnis der Einheit Gottes zu seiner Dreipersönlichkeit, d. h. die Dreipersönlichkeit des einen Gottes nicht Gegenstand natürlicher Erkenntnis ist. Wir beweisen, daß es nur einen Gott gibt, und glauben, daß dieser eine Gott dreipersönlich sei — dies sind aber zwei ganz verschiedene Erkenntnisse. Ebenso ist die natürliche Erkenntnis Gottes verschieden vom einstigen Schauen Gottes. Bonaventura beweist also nur, daß der eine Gott zugleich

<sup>1</sup> „Scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse et Deum esse unum: tamen cernere, ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi per institiam fidei emundetur“. 3 d. 24 a. 2 q. 3.

Gegenstand des Glaubens und des Wissens sei, aber unter verschiedenem Gesichtspunkte. Wenn er am Schlusse der Quaestio sagt, daß Wissen und Glauben „respectu eiusdem“ vereinbar seien, so ist damit die gleiche Sache gemeint<sup>1</sup>. Weil aber Bonaventura betont, daß der Glaube eine Sache mehr erkenne oder klarer, so lehrt er nicht, daß eine und dieselbe formelle Erkenntnis Gegenstand des Glaubens und Wissens sein könne, schließt dies vielmehr aus. Thomas aber hat als erster die Frage präzise gestellt, ob ein und dieselbe formelle Erkenntnis zugleich dem Glauben und Wissen angehören könne. Er verneint sie, weil jedes Wissen — das „Wissen“ im strengen scholastischen Sinne genommen — eine Einsicht, eine Art Schauen besagt. Bonaventuras Fragestellung ist also noch ungenau; seine These geht aber dem Sinne und der Tendenz nach auf die des hl. Thomas hinaus<sup>2</sup>.

Ähnlich wie Bonaventura drückt sich Petrus von Tarrantasia aus. Er sagt: „Scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improprietate intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem“ (3 d. 24, q. un., a. 5).

Wie Bonaventura sagt auch Albert: „fides et scientia sunt de eodem“ (3 d. 24 a. 9). Aber auch Albert stellt die Frage nicht im gleichen Sinne wie Thomas — auch bei ihm lautet die genaue Frage: Kann etwas, eine Sache, zugleich Gegenstand natürlicher Erkenntnis und der Glaubenszustimmung sein. Er beantwortet sie folgendermaßen: Da der Glaube eine Erkenntnis und der Glaubensinhalt nicht vernunftwidrig ist (contra rationem), kann der Glaube sich auf Vernunftgründe stützen, die aber nur einleitende Motive, nicht eigentlicher Grund der Zustimmung sind (fides.. potest habere rationem inductivam, non probativam) (d. 24. a. 1). Der Glaube ist also eine Zustimmung zu nicht eingesehenen Sachen (laus fidei est assentire ei, quod non videtur — a. 2), denn der Glaube stützt sich auf die Autorität der Offenbarung (l. c.), doch so, daß er Vernunft einsicht

<sup>1</sup> Im gleichen Sinne ist auch Bonaventuras Lehre zu verstehen, daß etwas aus einem zweifachen Grunde, aus einem stringenten und einem probablen (3 d. 24 a. 2 q. 2), bzw. aus einem Hauptgrund (wegen der Autorität Gottes) und einem sekundären Grunde (3 d. 24 a. 2 q. 3 sol. 3) Zustimmung finden könne.

<sup>2</sup> Damit ist allerdings nicht gesagt, daß Bonaventura ihr tatsächlich zugestimmt hätte.

und Vernunftgründe nicht ausschließt, außer falsche (ad 1—4). Glaube und Wissen gehen also auf die gleiche Sache — *fides et scientia sunt de eodem*“, aber fügt Albert bei „*non secundum idem*“ (d. 24 a 9). Allein auch dieses „*non secundum idem*“ hat nicht den gleichen Sinn wie bei Thomas, sondern wie Albert selbst erklärt: „*fides non assentit propter rationem, sed ratio ibi est sub fide et similiter scientia*“, d. h. die Vernunft kann die Glaubenslehren irgendwie glaubwürdig machen, aber nicht beweisen. In diesem Sinne gibt er auch die für die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen angeführten Gründe ohne weiteres zu. Albert untersucht also die Frage der Vereinbarkeit von Glauben und „Wissen“ unter einem noch weiteren und allgemeineren Gesichtspunkte als Bonaventura. Wenn er beide für vereinbar erklärt, so sagt er nur, daß es auch ein Wissen in bezug auf Glaubensgegenstände geben könne, d. h. ein Wissen der Glaubensmotive, ein auf den Glauben gestütztes theologisches Wissen. Insofern ist auch Albert nicht gegen die These des hl. Thomas. Seine Lehre steht der These des Aquinaten vielmehr bereits näher. Vorerst erklärt Albert, daß der Glaube „*de non apparentibus*“ sei (d. 24 a. 2. 3), dann lehrt er: „*fides... potest habere rationem inductivam, non probativam*“ (d. 24 a. 1), endlich gibt er ausdrücklich zu: „*hoc modo, quo fides est de articulo illo (aliquo?), non potest esse scientia vel ratio de eodem*“ (a. 1 ad 2), weil, wie die Objection sagt, „*scita sunt valde apparentia*“. Eine und dieselbe Sache kann Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein, aber nicht in gleicher Hinsicht, sondern Gegenstand des Glaubens auf Grund der Offenbarung, Gegenstand des Wissens auf Grund eigener Einsicht, was aber nicht in bezug auf die gleiche Erkenntnis der Fall sein kann. Albert leitet bereits zu Thomas über.

Richard v. Middletown folgt Bonaventura. Ein und dasselbe kann nicht aktuell *secundum idem* gewußt und geglaubt werden, weil der Intellekt nicht einer und derselben Wahrheit aktuell aus Notwendigkeit und nicht aus Notwendigkeit zustimmen kann. Weil aber keine Beweisführung uns ein so vollkommenes Wissen verschaffen kann, daß jedes Rätsel ausgeschlossen wäre, kann etwas habituell zugleich gewußt und geglaubt werden (3 d. 24 a. 1 q. 5)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vom Artikel der Existenz Gottes schreibt Richard: „*Deum esse unum eo modo quo articulus fidei est, probari non potest per na-*

Auch Scotus<sup>1</sup> stellt und beantwortet die Frage noch im Sinne der vorthomistischen Tradition, wenn sich auch der Einfluß des hl. Thomas bemerkbar macht. Scotus unterscheidet zwei Fragen<sup>2</sup>: 1. ob geoffenbarte Glaubenslehren überhaupt Gegenstand des Wissens sein können — auf diese Frage will er nicht eingehen —, 2. ob man über Glaubenslehren zugleich Glauben und Wissen haben könne. Unter Wissen (*scientia*) versteht Scotus jede sichere und evidente Erkenntnis (*accipitur pro omni notitia certa accepta ex evidentia rei*), näherhin eine sichere, notwendige, mit Evidenz aus einleuchtenden Prinzipien abgeleitete Erkenntnis. Auf Grund dieses Wissens- und Wissenschaftsbegriffes lehrt nun Scotus: 1. Ein und dasselbe kann nicht zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens im eigentlichen Sinne sein<sup>3</sup>; 2. wohl aber ist mit dem Glauben ein auf diesen gestütztes theologisches „Wissen“ vereinbar.

Das ist die traditionelle Antwort, doch so, daß der Gegensatz von Glauben und Wissen in der Formulierung des hl. Thomas ausgesprochen erscheint. Trotzdem polemisiert Scotus gegen Thomas, dem er Selbstwiderspruch vorwirft. Scotus kommt aber dazu nur dadurch, daß er zwei Fragen miteinander vermengt, nämlich die Frage, ob Glaubenslehren auch gewußt werden könnten, und die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie<sup>4</sup>. Scotus bestreitet, daß die Theologie eine eigentliche und wirkliche (*vera*) Wissenschaft sei, weil sie nicht auf unmittelbar einleuchtende Prinzipien zurückgehe, oder von solchen abhängen<sup>5</sup>.

*turale lumen demonstratione tali per quam illa veritas sine enigmate videatur*“, d. h. insofern der Inhalt des Wissens und des Wirkens Gottes im Artikel eingeschlossen ist.

<sup>1</sup> Vgl. Parth. Minges, Das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nach Duns Scotus, p. 49f., 86—121.

<sup>2</sup> 3 d. 24 q. un. Eine ausführliche Analyse der Quaestio gibt Minges, a. a. O., p. 86 ff.; siehe ebendort Referat über andere Texte, p. 80 ff.

<sup>3</sup> „Cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei et per consequens conclusio non est scientifica.“

<sup>4</sup> Über die Frage des wissenschaftlichen Charakters der Theologie in der Hochscholastik siehe: Engelb. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der *Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, BGPhM XI, 3—4 (Scotus p. 28f., 36—44; Thomas p. 41—43, 71f.)

<sup>5</sup> „Simplices credunt omnia, quae Ecclesia, implicite nec sciunt fidem explicare nec defendere, ideo illi qui hoc sciunt, habent habitum

Thomas vertritt dagegen die Theologie als wirkliche und wahre Wissenschaft. Scotus folgert daraus, daß Thomas dann nicht festhalten könne, daß nichts zugleich geglaubt und gewußt werden könne, bzw. daß Thomas sich widerspreche.

Allein Scotus hat nicht den ganzen Inhalt der Lehre des Aquinaten berücksichtigt. Offenbar will Thomas die Theologie nicht als eine aus natürlich evidenten Prinzipien abgeleitete Wissenschaft hinstellen, vielmehr als eine aus den Offenbarungslehren gewonnene Erkenntnis. Darum bezeichnet Thomas die Theologie als eine subalternierte Wissenschaft, d. h. als eine Wissenschaft, die ihre Prinzipien von einer anderen Erkenntnis oder Wissenschaft empfängt. Jede Wissenschaft muß nämlich in letzter Linie auf evident eingesehene Prinzipien zurückgehen. Sprechen wir von Wissenschaft oder Wissen ohne weitere Bestimmung, so verstehen wir darunter ein auf natürlich evidenten, selbst eingesehenen Prinzipien beruhendes Wissen: in diesem Sinne versteht es Scotus und auch Thomas, wo er die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen lehrt. Die Prinzipien einer Wissenschaft können aber auch von einer anderen Erkenntnis entlehnt sein, so daß sie für uns natürlicherweise nicht evident sind, wohl aber jener anderen höheren Erkenntnis, durch die sie vermittelt werden. Eine solche Wissenschaft nennt Thomas eine subalternierte, d. h. der höheren Erkenntnis untergeordnete (l. c.). Da die Theologie ihre Prinzipien durch die Offenbarung erhält und die Offenbarungslehren nur dem göttlichen Erkennen, bzw. der seligen Anschauung Gottes evident sind, lehrt Thomas, daß diese Theologie zwar eine Wissenschaft sei, aber eine dem Erkennen Gottes und der seligen Anschauung subalternierte<sup>1</sup>.

Thomas würde sich nun allerdings selbst widersprechen, wenn er einerseits Glauben und Wissen als unvereinbar er-

---

*distinctum a fide, . . . nec ille habitus innititur principiis evidentibus notis in aliquo lumine . . . Non tamen est scientia ut describitur a philosopho nec est scientia habenti fidem.*"

<sup>1</sup> Scotus bestreitet zwar auch dies. Die Theologie sei Glaubenswissenschaft und hänge nicht von der Metaphysik ab. Das letztere ist richtig, beweist aber nichts; das erstere beweist gerade das Gegenteil, daß nämlich die Gewißheit der Theologie und damit ihr wissenschaftlicher Charakter in letzter Linie auf der Evidenz des Wissens Gottes und der Seligen beruht.

klärte und anderseits die Theologie als eine auf natürlicher Einsicht beruhende Wissenschaft, als Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, hinstellen wollte; es liegt aber kein Widerspruch vor, wenn er die Theologie als eine vom göttlichen Erkennen abhängige, diesem subalternierte Wissenschaft behauptet. Thomas bietet mit der Anerkennung der Theologie als Wissenschaft wiederum nur eine genaue Formulierung der traditionellen Lehre, daß die Glaubenslehren zwar nicht Gegenstand natürlicher Vernunft Einsicht und soweit nicht Gegenstand des „Wissens“ sein können, daß es aber eine auf dem Glauben aufbauende höhere Erkenntnis der Offenbarungslehren gebe. Den Schlüssel zur Verteidigung dieser Erkenntnis als Wissenschaft gab ihm der Begriff der Subalternation der Wissenschaften. Scotus hat den Schlüssel gekannt, aber nicht verwendet<sup>1</sup>.

Der Gegensatz von Glauben und Wissen wird also von der ganzen Hochscholastik anerkannt<sup>2</sup>, wenn auch die Unvereinbarkeit beider in bezug auf die gleiche Lehre erst von Thomas scharf ausgesprochen wurde. Auch Scotus stimmt ihm hierin zu, trotz anderweitiger Differenz, eben auf Grund der theologischen Tradition. Die ganze Entwicklung zeigt jedenfalls deutlich, daß Thomas den Glauben nicht als Abart des Wissens betrachtete.

Die ganze Behauptung, daß nach Thomas der Glaube eine Abart des Wissens sei, ist unseres Erachtens nur aufgestellt, um die Unselbständigkeit des Glaubens in der thomistischen Lehre behaupten zu können. Da bei

<sup>1</sup> Das hat auch Minges, a. a. O., p. 115 nicht getan. Richtiger Krebs, a. a. O., p. 48, 71f. Auf die Frage der Berechtigung der Lehre von der Subalternation können wir hier nicht eingehen, vgl. Krebs a. a. O., p. 42, 31\*—38\*, 48\*—50\*. Leider hat aber Krebs seine Untersuchungen nicht bis auf Capreolus ausgedehnt, der als erster die Wissenschaftlichkeit der Theologie im Sinne des hl. Thomas konsequent verteidigte und erklärte, Defensiones, Prolog, q. 1 und III 25, obwohl er gewiß nicht zu den „bescheidener begabten“ Verteidigern des Aquinaten (p. 71) gehört.

<sup>2</sup> Auf die weitere Entwicklung der Frage werden wir nicht eingehen. Wenn spätere Scholastiker Glauben und Wissen für vereinbar erachteten, so geschah es, weil ihr Begriff des „Wissens“ ein weiterer war als der des Aquinaten und Scotus. Sie scheiden also eigentlich aus der Frage aus. Ganz im Sinne des Aquinaten definiert aber das Vatikanum den Glauben als ein Fürwahrhalten der Offenbarungslehren nicht wegen der Einsicht in ihre innere Wahrheit (non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam), sondern wegen der Autorität der Offenbarung Gottes. Sess. 3 c. 3 D. 1789.

Ritschl Selbständigkeit das Wesen der Persönlichkeit bildet, besagt ein „unselbständiges Wissen“ bei ihm so viel wie ein unpersönliches Wissen, einen nicht auf eigener Überzeugung begründeten Glauben, also Köhlerglaube, fides implicita im strengsten Sinne. Das ist ja der Hauptvorwurf Ritschls und Hoffmanns, die eigentliche Anklage gegen die fides implicita. Daß eine solche Deutung weit abweicht vom Gedanken des hl. Thomas, bedarf nach unserer bisherigen Darstellung keiner langen Begründung mehr.

Der Glaube ist insofern unselbständig, als ihm die eigene Einsicht in die innere Wahrheit der Glaubenslehren abgeht (q. 8 a. 2), dagegen ist der Glaube selbständig als vitale, bewußte und freie Verstandeszustimmung; ferner als Zustimmung, die sich auf eigene Einsicht in die Notwendigkeit dieser Zustimmung gründet („non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi“ (q. 1 a. 4 ad 2); ferner, insofern der Gläubige einsieht, daß alle gegen den Glauben vorgebrachten Schwierigkeiten nichts gegen diesen beweisen („cognoscimus quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur, inquantum scienter homo intelligit, quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his, quae sunt fidei“ q. 8 a. 2); endlich, weil eine bewußt auf Gottes unfehlbare Autorität aufgebaute Zustimmung viel sicherer ist als eine auf fehlbare menschliche Erkenntnis aufgebaute (q. 4 a. 8 c. und ad 2). Der Glaube ist also nach Thomas unselbständig, insofern seine Zustimmung nicht auf eigener Einsicht, sondern auf Gottes wesenhafter Wahrheit und auf der Unfehlbarkeit der von Gott erleuchteten Kirche beruht; durch diese Vermittlung ist er aber bewußte, sichere, persönliche und in diesem Sinne selbständige Überzeugung. An sich stellt darum der Glaube eine wertvollere Erkenntnis als das Wissen dar, weil das Objekt höher und die Gewißheit stärker ist: „minimum quod potest habere de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus“ (I q. 1 a. 5 ad 1).

Nun bleibt noch die „Undeutlichkeit“ des Gegenstandes des Glaubens. Aber in welchem Sinne ist dieser Ausdruck zu verstehen? Thomas definiert in der q. 4 a. 1 im Anschluß an das „argumentum non apparentium“ des Hebräerbriefes den Glauben als „firma adhaesio intellectus

ad veritatem fidei non apparentem“. Er erklärt seine Definition selbst wie folgt: „Per hoc quod dicitur ‚non apparentium‘, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens“, während beim Glauben „per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt“. Das „non apparere“ schließt also das Wissen oder Schauen des Glaubensgegenstandes aus oder mit anderen Worten deren Evidenz für den Glaubenden. Die neuere Theologie gibt darum das non apparere mit „inevidentia“ wieder. Diese Nichtevidenz allein schafft aber noch keinen Glauben, sondern erst das Eintreten der Autorität Gottes an Stelle der Evidenz. Ritschl (p. 13, 53) und Hoffmann (vgl. I, 278) verstehen aber die Undeutlichkeit dahin, daß an Stelle der Einsicht „die Beteiligung der Willensfreiheit“, „der formale Willensakt“ trete. Sonach wäre der Glaube eine Zustimmung, die in keiner Weise auf Einsicht, sondern nur auf einem Willensakt, beim Katholiken schließlich auf dem Gehorsam oder auf der Unterwürfigkeit gegen die Kirche beruhte. Das ist die immer wiederkehrende grundfalsche Deutung des thomistischen, bzw. katholischen Glaubensbegriffes, die Ritschlsche Idee von fides implicita.

Thomas lehrt allerdings — und an diese Worte klammert sich die gegnerische Meinung an — daß die Glaubenszustimmung nicht vom einleuchtenden Objekte, sondern vom Willen abhängt (II. II. q. 1 a. 4): „intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem: ideo assensus accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum“ (q. 2 a. 1 ad 3), oder: „ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis“ (q. 2 a. 9). Die hier zu stellende Frage lautet aber: Was für ein Willensakt bewirkt denn die Glaubenszustimmung? Es ist der Willensakt der Unterwerfung unter die Offenbarung oder die Autorität Gottes (q. 1 a. 1; q. 2 a. 10) oder kurz unter Gott (q. 2 a. 9); darum wird der Glaube Gehorsam genannt, als Willensbereitschaft zur Erfüllung der Gebote Gottes (q. 4 a. 7 ad 3). Dieser Akt der Unterwerfung unter die Autorität Gottes bewirkt die Glaubenszustimmung im Verstande. Schon in dieser Beziehung ist der Glaubensakt mit Einsicht verbunden, weil er einer Lehre aus einem bestimmten und bewußten Motive zustimmt: „non enim fides assentit

alicui nisi quia est a Deo revelatum“ (q. 1 a. 1). Aber auch der Willensakt selbst ist kein arbiträrer oder blinder. Der Willensakt der Unterwerfung unter Gott beruht auf der allgemeinen Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Glaubenslehre („sub communi ratione credibilis“): „non enim crederet nisi videret ea esse credenda“ (q. 1 a. 4 ad 2). Darum sagt der Aquinate: „ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est, interiori instinctu (Erleuchtung) Dei invitantis“ (q. 2 a. 9 ad 3). Dazu kommt eventuell die Einsicht, daß die Glaubenslehren selbst nicht unmöglich seien (q. 2 a. 10 ad 2), bzw. die Lösung aufgeworfener Schwierigkeiten (I q. 1 a. 8). Den Hauptpunkt bildet aber die Glaubensgnade, die den Geist des Menschen erleuchtet und zum Glauben antreibt (q. 1 a. 4 ad 3), zum Unterschiede von Nichtglaubenden, denen diese Einsicht fehlt (q. 1 a. 5 ad 1); mit der engeren Glaubenserleuchtung sind dann die beiden Gaben des Heiligen Geistes, die des Verstandes und der Wissenschaft verbunden, die den Menschen dahin erleuchten, daß er die Glaubenslehren richtig erfaßt (penetrare, capere) und ein richtiges Urteil darüber hat, ob etwas zu glauben sei (q. 8 a. 6). Das Verhältnis des Glaubens zur Kirche haben wir schon oben gesehen. Es ist also weder der Glaubensakt selbst noch der die Glaubenszustimmung veranlassende Willensakt blind oder arbiträr, vielmehr sind beide im höchsten Sinne geistig motiviert, bei aller Nichtevidenz der Glaubenslehre selbst. Eine fides implicita im Ritschlschen Sinne, d. h. einen intellektuell nicht motivierten Glauben gibt es nach Thomas gar nicht: „non enim fides, de qua nunc loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum“ (q. 1 a. 1) und das aus guten Gründen. Die spätere Theologie hat diese Gründe, die motiva credibilitatis, weiter entwickelt, ja ihrer Untersuchung eine eigene Disziplin gewidmet, die Apologetik. Das Vatikanische Konzil hat den Standpunkt gebilligt (D. 1790). Ritschl aber will an Stelle der Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung seine „Werturteile“ setzen, die nämlich die ihrem direkten Inhalte nach „undeutlichen“ Glaubensgegenstände insofern deutlich machen, „als ihr Wert für die Erlösung der Menschen zur Seligkeit einleuchtet“ (p. 77). Aber was für einen Wert können noch so sehr einleuchtende Heilseinrichtungen haben, wenn deren Tat-

sächlichkeit nicht feststeht? Auch der Katholik weiß den Wert der Heilmittel sehr gut zu schätzen, aber auf Grund der Überzeugung von ihrer Existenz, die ihm Gottes Offenbarung und der Glaube geben. Das Ritschlsche Werturteil aber, mag es noch so sehr „erlebt“ sein, ist ein in der Luft hängendes Werturteil: die Glaubensgegenstände selbst bleiben nicht nur „undeutlich“, sondern überhaupt intellektuell unerreicht und unerreichbar, außer im „Werturteil“ — fides implicita bis zum äußersten! Darüber kann uns auch die Betonung des „Erlebens“ nicht hinwegtäuschen; bei gläubigen Protestanten wird durch Vermittlung der Glaubensgnade der wirkliche Glaube ohne reflektiertes Bewußtsein die Grundlage des Werturteils sein; bei bloß wissenschaftlichen Geistern die wissenschaftliche Überzeugung und Anschauung der Wertmesser für die christlichen Lehren und Heilswege bilden. Thomas hat den Glaubensbegriff auf die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung, bzw. Gottes selbst, eingestellt. Sein Glaubensbegriff lautet darum nicht: „unselbständiges und undeutliches (d. h. arbiträres) Wissen“, sondern: Zustimmung zur göttlichen Offenbarung in freiwilliger Unterwerfung unter die Autorität Gottes — kein Köhlerglaube, sondern auf edler, auf bis zu Gott reichender Erhebung des Geistes beruhende Erkenntnis göttlicher Dinge — eine „supernaturalis cognitio“ (q. 8 a. 6). Die Tugend des Glaubens „facit intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem“ (De Veritate, q. 14 a. 8). Der Glaube ist zwar nach der Auffassung des hl. Thomas kein „Vertrauen“, kein „Erlebnis“, sondern Fürwahrhalten, verstandesmäßige Zustimmung. Aber weil diese auf Grund der Majestät und Autorität der göttlichen Offenbarung erfolgt, ist er einerseits unfehlbare sichere Wahrheitserkenntnis, anderseits höchste sittliche Unterordnung unter den Quell und Maßstab aller Wahrheit, die substanzielle Wahrheit Gottes; ja, wenn der Glaube mit der Liebe verbunden ist, vereint der Glaubensakt selbst die Seele des Menschen in vollkommener Weise mit dem Ziele und Quell aller Sittlichkeit mit Gott. So ist der Glaube eine sittliche Tat, sei es in der Form von fides explicita oder implicita<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> q. 4 a. 5, quaest. disp. de spe, a. 1. Über die Information durch die Liebe, siehe unsere Ausführung in „Reue und Bußsakrament“, p. 13—16, bzw. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theologie, B. XXI (1907), p. 79—83.

## Richard von Middletown und Duns Scotus

Den Abschluß in der Genesis der fides implicita-Lehre bilden Richard von Middletown<sup>1</sup> und Duns Scotus<sup>2</sup>.

Richardus von Middletown (Mediavilla, † c. 1306) erklärt in seinem Sentenzenkommentar: „articuli fidei sufficienter et plene explicitè continentur in Symbolo Apostolorum“ (3 d. 25 a. 2 q. 1). Wie Bonaventura unterscheidet er nämlich eigentliche Glaubenslehren (principaliter credenda), dann natürlich erkennbare Glaubenslehren als Grundlagen und endlich aus den Glaubenslehren sich ergebende Folgerungen (l. c., vgl. d. 24 a. 1 q. 5 ad 3). Vor der Ankunft Christi war der Glaube an den Erlöser notwendig „implicite vel explicitè, sub velamine vel sine“ (3 d. 25 a. 3 q. 1), um „modo debito“ dem Endziele zuzustreben, fides explicita aber nur „secundum mensuram et modum revelationis sibi factae“ (l. c. q. 2); wer überhaupt keine Offenbarung erhalten, brauchte nur das zu glauben, was das Naturgesetz sagt (l. c. a. 4). In der Begründung legt Richard besonders darauf Gewicht, daß ein jeder seine Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziele erkenne und damit auch die Notwendigkeit übernatürlicher Heilmittel<sup>3</sup>. Nach Christi Ankunft müssen die maiores alle Artikel explicitè glauben, wenn auch nicht alle deren wissenschaftliche Auslegung zu kennen brauchen (diese Einschränkung kennt nicht erst Richard, wie Hoffmann I, 131 meint); die minores dagegen sind nicht verpflichtet, alle Artikel

<sup>1</sup> Hoffmann I, 130–134, über Robert Grosseteste s. Hoffmann I, 128–130.

<sup>2</sup> Hoffmann I, 134–150.

<sup>3</sup> Ad hoc quod homines essent digni salute aeterna necessarium erat eis, ut illam modo debito intenderent . . . et se posse ad illam pertingere debito modo cognoscerent, quod esse non poterat nisi de via pertingendi ad illam salutem aliquam cognitionem haberent . . . Cum autem cognoscerent illam salutem esse supernaturalem oportebat ut cognoscerent se non posse ad illam pertingere via naturali tantum, sed via supernaturali generi humano a Deo provisam . . . per mediatorem“ . . . a. 3 q. 1. „Lex naturae praecipiebat credere mediatorem implicite in hoc, quod credere praecipiebat aliquam viam salutis humano generi a Deo esse provisam“ l. c., ad 3. „Semper necessarium fuit ad salutem credere naturam humanam ordinatam ad talem perfectionem ad quam non posset pertingere nisi per aliquod speciale adiutorium providentiae divinae, quamvis qui illud esset in speciali communis populus ante Christi adventum credere non teneretur“ (d. 25 a. 3 q. 2 ad 3).

explizite zu glauben, sondern nur einige, nämlich jene, „qui magis sunt necessarii ad dirigendum in finem et qui in Ecclesia sollemnizantur communiter et publice sunt articuli: so Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Christi Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkehr zum Gerichte (a. 4). Daneben besteht allerdings die Pflicht, Häresien zu vermeiden (*vitare errorem*), denn das ist ein negatives Gebot. Es kann auch von allen erfüllt werden „*vel recurrendo ad orationem vel ad virorum probatorum instructionem vel tenendo se in generali, quod de hoc crederet illud, quod tenet ecclesia sancta*“ (d. 25 a. 3 q. 1 ad 3). Die Kirche ist hier die glaubende Kirche, aber nicht wie Hoffmann (I, 132) und Seeberg (a. a. O., p. 23) meint, als bloße *collectio fidelium*, sondern die glaubende Kirche in Verbindung mit der lehrenden. Jedenfalls setzt auch Richard den explizierten Glauben an die Wahrheit des Glaubens und der Lehre der Kirche voraus und erst in diesem Glauben kann man jeden Irrtum vermeiden und glaubt man implizite alle Artikel. — Die Unterscheidung von *implicite* und *explicite credere* bedingt keinen anderen Glauben (*eadem fides secundum speciem*, d. 25 a. 3 q. 2), wie denn auch die *credenda* im Laufe der Zeit nicht vermehrt, sondern nur expliziert worden sind: „*fides non crevit quantum ad credendorum multitudinem per novorum articulorum additionem, sed per implicatorum explicationem, quia quae aliquo tempore implicite proponebantur credenda et implicite credebantur, postea per processionem temporis explicite sunt ad credendum proposita et explicite credita*“ (3 d. 25 a. 5 q. 1). Offenbar bewegt sich auch Richard auf der „alten Linie“<sup>1</sup>.

Duns Scotus († c. 1308) stellt an die Spitze seiner Untersuchung über den Glauben die Unterscheidung von *fides acquisita* und *infusa*. Scotus stellt vorerst als sicher hin<sup>2</sup>, daß es eine *fides acquisita* an die Offenbarungslehren gebe (*quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita*). Die *fides acquisita* besteht nach ihm im Glauben an die kirchlichen Lehren auf Grund der menschlichen historischen Autorität der Kirche<sup>3</sup>. In diesem Sinne

<sup>1</sup> Weiteres siehe bei Hoffmann I, 130—134.

<sup>2</sup> 3 d. 23 q. 1.

<sup>3</sup> Vergl. R. Seeberg, *Theologie des Duns Scotus*, 129 ff., Hoffmann I, 135 ff.

legt er das Augustinische Wort aus: „Evangelio non credere etc.“ Der Glaube sei eben ex auditu. Diese fides acquisita ist natürlich erworben: „Tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in scriptura est in nobis fides acquisita generata ex auditu et ex actibus nostris, qua eis firmiter adhaeremus<sup>1</sup>.“ Durch die Autorität der Kirche ist auch die Gewißheit des Glaubens bereits genügend gesichert, so daß von dieser Seite aus kein weiterer Glaube nötig wäre<sup>2</sup>.

Zweitens stellt Scotus eine fides infusa auf. Die Tatsache einer solchen steht ihm außer Zweifel, denn sie werde ausdrücklich von der Heiligen Schrift und der Tradition gelehrt (vgl. Arausicanum, c. 5, D. 141). Dagegen erscheint ihm der Daseinsgrund, die theologische Begründung einer fides infusa weniger sicher. Vorerst weist er die Begründung des hl. Thomas zurück, daß nämlich der Glaube ein übernatürlicher sein müsse, weil er sich auf die Autorität der übernatürlichen Offenbarung stütze. Scotus wendet ein, bei dieser Voraussetzung glaubte man nicht eigentlich an eine Glaubenslehre (z. B. von der Trinität), weil man ihr nur als von Gott geoffenbart zustimmte (quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum a prima veritate)<sup>3</sup>. Auch müßte die Tatsache der Offenbarung einer Lehre wieder anderswoher bewiesen oder geglaubt werden. Ebenso wie die thomistische Begründung verwirft Scotus eine andere (Bonaventura?). Nach dieser soll die übernatürliche Glaubensgnade den Mangel an Einsicht in die innere Wahrheit der Glaubenslehren ersetzen. Gott würde nicht als durch eine übernatürliche Offenbarung zu uns sprechende Autorität übernatürlichen Glauben begründen, sondern als Erkenntnisgegenstand auf außergewöhnlichem und übernatürlichem Wege die Verstandeszustimmung auf sich richten und an sich ziehen. Auf natürlichem Wege zieht die innere Evidenz der Termini die Verstandeszustimmung nach sich. Eine derartige Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse ist uns aber natürlicherweise unmöglich. An deren Stelle haben wir im Glauben unvollkommenere Art von Zustimmung. Diese kann aber in uns auch durch etwas bewirkt

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

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

<sup>3</sup> Scotus verwechselt hier Glaubensgrund mit Glaubensobjekt.

werden, das die Zustimmung bewirkende Kraft von unvollkommen erkannten Begriffen ersetzt (*per aliquid supplens causalitatem terminorum imperfecte cognitorum*), nämlich durch Gott: Gott zieht als Objekt unmittelbar und so auf übernatürliche Weise die Glaubenzustimmung auf sich und gießt zu diesem Zwecke in unsere Seele den Glaubenshabitus, der darum auch unmittelbar auf Gott selbst geht und mittelbar auf die einzelnen Glaubenslehren als verschiedene Bestimmungen Gottes<sup>1</sup>. Auch diese Begründung lehnt Scotus als nicht beweisend ab, hauptsächlich, weil auch so immerhin die Glaubenzustimmung durch die *fides acquisita* bedingt wäre und die Erfahrung uns von nichts Weiterem Zeugnis gebe (*nec aliquis experitur alia in tali assensu*).

Erfahrung und Vernunft können somit eine *fides infusa* nicht beweisen. Diese wird nur durch den Glauben bestätigt: „*non potest demonstrari fidem infusam inesse alicui nisi praesupposita fide*“<sup>2</sup>. Den Zweck und die Aufgabe der *fides infusa* sieht Scotus positiv darin, daß durch den übernatürlichen Glaubenshabitus den Menschen eine über die *fides acquisita* hinausgehende vollkommeneren Glaubenzustimmung gegeben werde: nämlich eine intensivere und sichere. Denn wenn auch schon die *fides acquisita* Sicherheit gibt, so doch keine so große, wie die *fides infusa*.

Scotus lehrt also einen doppelten Glauben: der Gläubige glaubt die Artikel *fides acquisita* und *fides infusa*, wie z. B. den

<sup>1</sup> „*Deus supplet vicem obiecti. — Deus infundit nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum, ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus sicut obiectis secundariis assentimus per habitum. — Fides respicit Deum sicut primum obiectum, de quo sicut de obiecto primo continente huiusmodi veritates formamus huiusmodi veritates complexas: Deus est trinus. Nec credo, hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a Deo, sed ille habitus immediate inclinatur in articulos fidei. — (Fides) tamen est obscura, quia licet firmiter inclinatur intellectum in talia ut obiecta, tamen non facit ea presentia ex evidentia rei.*“

<sup>2</sup> Durch die Wendung: *in esse alicui* hat Scotus allerdings den Fragepunkt verschoben. Das gilt auch von der folgenden Wendung „*sicut credo Deum esse trinum, ita credo me habere fidem infusam.*“

<sup>3</sup> Nicht der kirchliche „Positivismus“, noch ein unklares Bedürfnis, den religiösen Glauben „irgendwie in seiner Besonderheit gegenüber dem natürlichen Erkennen“ abzugrenzen (Seeberg, a. a. O., p. 141 f.), hat Scotus zur Annahme der *fides infusa* bewogen, sondern die Erkenntnis, daß der übernatürliche Charakter des Heilsglaubens ausdrückliche Glaubenslehre sei.

Artikel von der Kirche (auch Hoffmann gibt dies gegen Ritschl zu, I, 142) „*requiritur necessario cum fide infusa fides acquisita ex auditu*“. Das Verhältnis beider fides besteht also bei Scotus nicht darin, daß die fides infusa nur eine Ergänzung der *acquisita* wäre — dies finden wir bei Gabriel Biel — sondern die infusa stellt eine neben der *acquisita* bestehende höhere, sicherere, übernatürliche fides vor<sup>1</sup>. Darum können wir auch Seeberg nicht zustimmen, wenn er schreibt: „Die eigentliche Realität des christlichen Lebens bleibt doch der erworbene Glaube, der eingegossene Glaube gibt ihm nur eine gewisse Leichtigkeit und Kräftigkeit<sup>2</sup>.“ Dafür war Scotus ein zu guter Theologe. Das Hauptgewicht des Heilsglaubens liegt bei Scotus auf der fides infusa, für welche die *acquisita* als Voraussetzung, Sprungbrett und Begleitung dient. Die fides infusa stützt sich auf die *acquisita*, weil die fides ex auditu ist und dieser durch die fides *acquisita* vermittelt wird. Ferner soll die fides *acquisita* „in confuso“ die Autorität Gottes einschließen. Scotus bringt dafür folgende Analogie. Wie wir gewissen Grundsätzen, bevor wir sie tiefer und genauer verstehen gelernt haben, gewissermaßen „assensu confuso“ zustimmen, nach errungener wissenschaftlicher Einsicht aber sie klar (*distincte*) erfassen, so stimmen wir den Glaubensartikeln vorerst wegen der Autorität der Kirche fide *acquisita* unklar (*confuse*) zu; wenn uns aber Gott die Glaubensgnade verliehen hat, so stimmen wir ihnen klar zu (*distincte*) und bewußt und unmittelbar um des göttlichen Glaubens willen. Schon die fides *acquisita* würde also, wenn auch noch dunkel, unbewußt, um der Autorität Gottes willen den Artikeln zustimmen, die infusa aber bestimmt und bewußt<sup>3</sup>. R. Seeberg schreibt von einem „Zweifel“ über die Existenz einer fides infusa, der „in der Theologie geblieben“ sei<sup>4</sup>. Allein gerade Scotus legt kategorisch Zeugnis dafür ab, daß die fides infusa in Schrift und Tradition feststeht und darum vom Theologen nicht in Zweifel gezogen werden kann. Zweifelhaft ist ihm nur die Begründung

<sup>1</sup> Damit ist allerdings nicht ein doppelter Glaubensakt gelehrt.

<sup>2</sup> A. a. O., p. 137.

<sup>3</sup> Daraus ergibt sich auch die Unrichtigkeit der Deutung Hoffmanns, als ob die Kirche für Scotus nur als „*collectio fidelium*“, als eine Art von Staat in Betracht komme, sowie, daß die fides *acquisita* als „gehorsame Unterwerfung unter die Gesetze“ der Kirche zu deuten sei (I, 142f., Seeberg, p. 142).

<sup>4</sup> A. a. O., p. 141.

der inneren Notwendigkeit. Ursache davon ist einerseits die Lehre von der fides acquisita, andererseits die Ablehnung der Glaubensanalyse des hl. Thomas, die Scotus übrigens nicht durchweg richtig darstellt. Der eigentliche Grund der Schwierigkeit scheint mir übrigens darin zu liegen, daß die Tradition ausdrücklich nur die entitative Übernatürlichkeit des Glaubens aussprach. Darum konnte Scotus den Mangel einer psychologischen Begründung behaupten. Sachlich hat indes auch Scotus wenigstens ein übernatürliches Materialobjekt des Glaubens anerkannt, nämlich die göttlichen Geheimnisse und Gott selbst. Jedenfalls hatte er mehr als die „Empfindung“, daß das Objekt des Glaubens etwas Übernatürliches sei, daß also im Menschen ein darauf gerichtetes übernatürliches Leben erzeugt werden müsse<sup>1</sup>. Während jedoch Thomas aus der Übernatürlichkeit des Material- und besonders des Formalobjektes auf die subjektive und entitative Übernatürlichkeit des Glaubens schließt, läßt sich Scotus durch dialektische Schwierigkeiten daran verhindern. Die Auffassung des hl. Thomas ist indes nicht nur Gemeingut der Theologie, sondern auch vom Vatikanischen Konzil sanktioniert worden.

Die positiven Glaubensforderungen des Duns sind die traditionellen, aber in vorthomistischer Formulierung<sup>2</sup>. Vorerst ist zum Heile für alle Menschen die fides infusa notwendig, denn die Seele ist Gott nur wohlgefällig, wenn der Wille mit der Liebe und der Verstand mit dem Glauben geschmückt sind. Ferner ist ein actus implicitus an alle Glaubenslehren nötig. Ein solcher ist aber mit dem habitus gegeben — „tunc enim habetur actus implicate, quando habetur habitus“. Es gibt also kein Heil ohne einen übernatürlichen Glauben, der an sich und habituell alle Glaubensartikel umfaßt. Dieser habituelle und implizite Glaube genügt aber für jene, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, nicht. Bei solchen ist vielmehr auch ein Glaubensakt, „ein actus distinctior et explicitus“ notwendig. Es ist aber nicht notwendig, daß alle zu allen Zeiten alle Glaubensartikel „explicite et distincte“ glauben, weil Gott niemanden zu etwas Unmöglichem verpflichtet. Für die maiores gilt die Verpflichtung bezüglich aller Artikel des Symbols. Für die Allgemeinheit stellt Scotus die Forderung auf, daß

<sup>1</sup> R. Seeberg, a. a. O.

<sup>2</sup> 3 d. 25 q. 1.

„quilibet habens usum rationis tenetur pro aliquando ad aliquem actum explicitum et maxime ad illa, quae sunt grossa ad capiendum, sicut quod Christus natus et passus et alia quae pertinent ad redemptionem. Sic igitur omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando“. Die anderen Artikel muß ein jeder wenigstens „in generali“ glauben, „ut scilicet credat, quod Ecclesia credit“. Es ist also nicht notwendig, daß ein jeder alle Artikel „explicite et distincte“ glaube, weil Gott niemanden zu etwas Unmöglichem verpflichtet. Wenn darum einer so „rudis“ wäre, daß er nicht fähig wäre, die Ausdrücke „Natur“ und „Person“ zu verstehen, so brauchte ein solcher keinen „actus explicitus“ über Gottes Einheit in der Natur und Dreifaltigkeit in den Personen so „distincte“ zu haben wie gebildete Kleriker; es genügte für einen solchen, der nicht einmal die Ausdrücke versteht, daß er glaube, „sicut Ecclesia credit“ (l. c.)<sup>1</sup> Damit ein Glaubensakt zustande kommt, muß nämlich sowohl der Glaubenshabitus (habitus inclinans determinate in verum) als auch die Kenntnis der Glaubenslehre (credibilia aliquo modo praesentia) mitwirken. Darum muß ein jeder so viel glauben als ihm Glaubenslehren von anderen erklärt (explicita) wurden (l. c. ad 3, XV, 79)<sup>2</sup>. In praxi

<sup>1</sup> Hoffmann I, 145 folgert aus diesen Worten, daß Scotus die fides implicita auf den Artikel von der Trinität ausdehne. Allein Scotus will nur im Sinne der alten Terminologie von den rudis keinen „distinkten“ Glauben an das Dreifaltigkeitsgeheimnis verlangen. Darum spricht Scotus von einem Verstehen der Ausdrücke „Natur“ und „Person“, was ja zum expliziten Glauben an den dreieinigen Gott nicht notwendig ist; ebenso spricht Scotus von einem Glauben „wie ihn die Kleriker haben“. Im gleichen Sinne erklärt er d. 24. q. un.: „Simplices credunt omnia, quae Ecclesia, implicite nec sciunt fidem explicare nec defendere.“ Es ist aber bezeichnend, daß Scotus selbst die Unkenntnis der Kunstausrücke von Person und Natur nur bei wenigen rudis voraussetzt, im allgemeinen also eine weitgehende Kenntnis des Symbols annimmt. Hoffmann (I, 147) nimmt mit Ritschl an, daß selten über die Dreifaltigkeit gepredigt wurde. Dem steht aber vorerst das Fest Dreifaltigkeit entgegen, dann die tausendfache Veranlassung zur Erwähnung der Dreifaltigkeit, bzw. der drei göttlichen Personen. Wer einigermaßen die damalige Literatur kennt, wird nicht die Mutmaßung aufstellen, daß die drei göttlichen Personen unbekannt waren. Nach Hoffmanns Deutung hätte man nicht einmal allgemein expliziten Glauben an den einen Gott gehabt, da mancher rudis den Ausdruck „Einheit des Wesens“ nicht verstehen dürfte. Damit richten sich auch die weiteren Folgerungen Hoffmanns (p. 147, 150).

<sup>2</sup> Hoffmann I, 150 findet darin „ein besonders starkes Zugeständnis an die fides implicita“. Aber Scotus beruft sich ja nur auf

und allgemein gesprochen hat jetzt der simplex das explizite zu glauben, was „communiter in Ecclesia praedicatur“ (l. c. XV, 73). Im Alten Bunde war wenigstens der Glaube an den Schöpfer-Gott und „confuse“ an den Erlöser notwendig, denn dadurch wird der Mensch Mitglied der Kirche und wie der Glaube an den Schöpfer für das Geschöpf, so ist der Glaube an den Erlöser für den Erlösungsbedürftigen notwendig (l. c. ad 3, XV, 78f.).

Charakteristisch ist die Auffassung des *explicite* und *implicita*. Den expliziten Glauben faßt Scotus noch als ein *distincte cogitare*, wie es der Magister, Albert und Bonaventura getan, während Petrus von Tarantasia und Thomas ein *actu cogitare* (*explicite*) und *distincte cogitare* unterschieden. Das *implicita credere* faßt Scotus wie Alexander von Hales als ein *habituelles* Glauben. Nach Thomas wird etwas implizite geglaubt, insofern es in einem aktuell oder explizite Geglaubten enthalten ist und virtuell mitgeglaubt wird, nach Scotus, indem der Glaubenshabitus darauf gerichtet ist. Thomas verlangt (außer bei Kindern) von allen Gläubigen einen Glaubensakt, der alle Glaubenslehren explizite oder implizite umfaßt; Scotus verlangt habituellen Glauben für alle Artikel, einen Glaubensakt aber nur für bestimmte Artikel. Das *credere quod Ecclesia credit* besagt auch bei Scotus vorerst einen Glaubensakt an die Wahrheit des katholischen Glaubens im allgemeinen (in generali), dann die Funktion der Kirche als Glaubensregel. Auch Scotus faßt also den impliziten Glauben nicht als bloße moralische oder juristische Unterwürfigkeit unter die Kirche.

Die ganze Lehre des Duns Scotus steht somit noch auf dem Boden der vorthomistischen Tradition: sie bedeutet keine „Neuerung“, sondern eine konservative Reaktion<sup>1</sup>.

das Prinzip, das schon Hugo von St. Victor aufgestellt und nach ihm alle Scholastiker beachtet haben. Hoffmann scheint übrigens die Worte des Scotus dahin zu deuten, daß ein jeder nur so viel explizite zu glauben habe, als er einsehe, während der Sinn doch ist, daß niemand eine Lehre explizite zu glauben habe, deren Sinn er nicht zu erfassen vermöge. Was ich in keiner Weise verstanden oder erfaßt habe, kann ich doch nicht explizite glauben!

<sup>1</sup> Die Beurteilung der historischen Stellung des Duns Scotus im Rahmen der Scholastik läßt überhaupt immer noch zu wünschen übrig. Minges hat mit Recht in seinen verschiedenen Arbeiten über Scotus die protestantische Anschauung, z. B. von R. Seeberg, zurückgewiesen, als ob Scotus ein Neuerer im Sinne der modernen oder protestantischen Lehre gewesen wäre. Andererseits ist aber auch jene

Eben deswegen gehört seine Lehre nicht an die Spitze der weiteren Entwicklung unserer Lehre, sondern an das Ende der Genesis derselben<sup>1</sup>.

Ansicht nicht allgemein richtig, die Scotus eine die damalige Tradition überholende neue Lehre zuschreibt. Dies ist zumal dann nicht richtig, wenn man die damalige Tradition mit der Lehre des hl. Thomas gleichsetzt. So schreibt Minges, a. a. O., p. VII: „Niemand bestreitet, daß Scotus ein scharfsinniger, durchaus selbständiger Geist war, der in vielen Punkten seine eigenen Wege ging, gar oft von der *sententia communis*, wie sie speziell vom hl. Thomas vertreten wird, abwich.“ Die Lehre des hl. Thomas stimmt gewiß nach Substanz und Inhalt mit der Tradition seiner Zeit überein, aber gerade sie bot nach Formulierung und Folgerungen sehr viel des Neuen. Gerade dieses Neue des „Opinans“ bekämpft nun Scotus, und zwar auf Grund der alten Tradition, die Scotus allerdings oft in seinem Sinne deutet. Scotus bedeutet darum eine Reaktion der traditionellen Richtung gegen den durch Thomas vertretenen Fortschritt. Wenigstens in unserer Frage steht Scotus ganz auf dem Standpunkt der vorthomistischen Lehrtradition und übt von diesem aus seine Kritik an Thomas.

<sup>1</sup> Interessante Beiträge zur fides implicita-Lehre enthält Denifles Sammlung: „Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über *Justitia Dei* (Rom. 1, 17) und *Justificatio*“ (Quellenbelege zu Luther und Luthertum). In den mittelalterlichen Kommentaren zu Rom. 1, 17 „*Justitia Dei in eo revelatur ex fide in fidem*“ wird das „*ex fide in fidem*“ als Glaubensfortschritt erklärt und dieser teilweise ausdrücklich als ein Fortschritt von der fides implicita zur explicita bestimmt (p. 93, 97, 113, 119, 202), teils als Fortschritt vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Glauben (p. 11, 13, 19, 25, 27, 85, 223, 249) (= *ex fide testamenti veteris, legis, synagogae, prophetarum, patriarcharum in fidem novi testamenti, Evangelii, Apostolorum, Ecclesiae*), teils als Fortschritt vom Glauben an einen Artikel an mehrere oder alle Artikel (p. 58, 60, 91, 97, 108, 112, 123, 131, 137, 147, 152, 162), teils als Fortschritt vom Glauben der maiores (*praedicantium, annuntiantium, seminantium*) zum Glauben der minores (*credentium, oboedientium, metentium*), vom Glauben der Anfänger zu dem der Fortschreitenden, vom Glauben an die Typen und Figuren an die Erfüllung usw. (Siehe unser Register zum genannten Werke in Luther und Luthertum I<sup>2</sup> am Schluß, p. XVI d.).

In all diesen Erklärungen erscheint der fortgeschrittene, explizite Glaube als genauere, bestimmtere und vollkommenerer Erkenntnis des früher Geglaubten. So schon die Glossen zum Lombardus: „*Ideo unus Deus dicitur coli in V. T. qui manifeste loquitur de uno Deo (Dent. 6, 4); sed ibi non est expressa notitia Trinitatis...; in novo testamento est expressa et ideo dicitur coli Trinitas in N. T. potius quam in veteri*“ (Denifle, p. 97 f.). Ähnlich Guericus de S. Quintino O. P. († um 1245): „*In Veteri explicitate credebatur articulus de uno Deo quia expressus erat in lege... Articulus autem de Trinitate non erat ita expressus; unde non tenebantur credere explicitate*“ (Denifle, p. 113). Sehr treffend erklärt Johannes de Casali O. M. († nach 1375) die fides velata. Er schreibt: „*Lex prima*

## Schwierigkeiten gegen die fides implicita- Lehre

Ritschl und Hoffmann sprechen viel von den Gründen „zugunsten“ der fides implicita. Sie meinen damit die verschiedenen objectiones oder die pro und contra. Diese Rede-weise ist aber nicht ganz zutreffend. Was von Hoffmann und Ritschl als Gründe für die fides implicita angeführt wird, sind Schwierigkeiten gegen die geforderte fides explicita. Nur unter diesem Gesichtspunkte ist auch eine richtige Würdigung der Einwände und Antworten möglich<sup>1</sup>.

Die Einwände gegen die Verpflichtung zur fides explicita (und damit indirekt für die Zulassung der fides implicita) lassen sich auf drei Klassen zurückführen, nämlich: daß die geforderte fides explicita unmöglich sei, daß die Forderung das Seelenheil vieler gefährde und daß sie

---

erat figura novae legis et totus ille status novi testamenti figurativus (1 Cor. 10); figura vero ducit licet imperfecte in cognitionem rei figuratae; et hoc est quod dicit: Prius autem quam veniret fides sc. revelata et explicita in evangelio, sub lege custodiebamur, per cultum unius veri Dei, conclusi in eam fidem, quae revelanda erat; est enim eadem fides in novo et in veteri testamento, sed in veteri erat implicita et figuris velata, in novo vero est explicita et revelata“ (Denifle, p. 202). Ebenso Augustin de Favaroni († 1443): „Haec est igitur iustitia Dei, quae in Evangelio revelatur, quae in lege et prophetis occultabatur, et sicut testamentum novum in veteri velabatur et Christus figurabatur, qui in Evangelio revelatur. Ideo dicitur: ex fide in fidem, ex fide sc. veteris Testamenti in fidem novi, ex fide figurarum in fidem rerum exhibitarum“ (Denifle, p. 223). Ähnlich schreibt (nach Denifle 1515—16) noch Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief: „Eadem crediderunt patres quae nos, una fides, licet illi obscurius. Sicut et modo docti idem credunt quod rudes, sed tamen clarius. Itaque sensus (von ex fide in fidem) videtur esse, quod iustitia Dei sit ex fide totaliter (d. h. aus dem Glauben an alle Artikel), ita tamen, quod perficiendo non venit in speciem, sed semper in clariorem fidem.“ (Denifle, p. 316).

<sup>1</sup> Hoffmann und Ritschl haben zu wenig auf die scholastische Methode geachtet. Die eigentliche Begründung der Lehre steht im corpus articuli. Die pro und contra sind die traditionellen, für die Lösung der aufgeworfenen Frage in Betracht kommenden Autoritäten, Prinzipien, Argumente und Schwierigkeiten. Dies erklärt auch den Umstand, daß, wie Hoffmann wegwerfend bemerkt (I, 116), bei den Scholastikern die pro und contra sich wie „eine ewige Krankheit“ forterben. Die scholastische Methode verlangte, daß alle damals pro und contra bestehenden Momente gewürdigt wurden. Eine streng wissenschaftliche Methode muß dies auch heute noch fordern. Allerdings lief bei der Scholastik auch mancher unnütze Ladenhüter mit.

unberechtigt sei, da auch ein geringeres Maß genüge. Die Unmöglichkeit der geforderten fides explicita wird damit begründet, daß die Voraussetzung der fides explicita, die Kenntnis der Offenbarung, nicht in der Gewalt des Menschen liege, ja tatsächlich oft fehle. Oder daß auch bei Kenntnis bzw. Gegebensein der Offenbarung das notwendige Verständnis derselben mangle (*rudes, simplices*). Hier rückt der Fall eines in weltabgeschiedener Wildnis (*in silvis*) aufgewachsenen Menschen auf. Albert (3 d. 25 a. 2 ad 6) antwortet darauf, nach allgemeiner Ansicht sei es unmöglich, daß jemand, der sich nach Kräften auf die Gnade vorbereitet habe, gar keine Offenbarung weder von Gott noch durch Menschen erhalten habe, da Gottes Vorsehung für alle in gleicher Weise Sorge. Ebenso sagt Bonaventura, daß zu jeder Zeit „indubitanter“ allen die jeweils nötige Kenntnis zur Verfügung stand, „*tum ex dictamine naturae tum ex aliena instructione tum etiam ex Dei inspiratione* (Erleuchtung) *qui se offert omnibus qui eum requirunt humiliter* (3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 6). Petrus von Tarantasia meint, daß jedem Menschen wenigstens das Streben nach dem Heile möglich sei (*necessaria salutis inquirere*), auf Grund dessen ihm die Vorsehung Gottes in keiner notwendigen Bedingung mangeln werde (a. 1 ad 2). Ebenso sagt er in q. 4 a. 1 C. und ad 1 und 2, daß die Kenntnis der Offenbarung auch vom *nutritus in silvis* wenigstens „*praeparative*“ erlangt werden könne, worauf dann weitere Erleuchtung folge, sei es durch Gott selbst oder einen Engel oder einen Menschen. In gleichem Sinne sagt Thomas in *de Verit.* q. 14 a. 11 ad 1, daß die göttliche Vorsehung in den notwendigen Heilsbedingungen niemanden im Stiche lasse, der kein Hindernis setze, bzw. das *Seinige tue* (ad 2). Unter dieser Bedingung sei es „*certissime tenendum*“, daß einem in der Wildnis Aufgewachsenen „*Deus vel per internam inspirationem* (innere Erleuchtung) *revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret sicut misit Petrum ad Cornelium*“. Alle vier Lehrer berufen sich also auf den Satz, daß Gott *facienti quod est in se*, für alles zum Heile Notwendige sorgt. Thomas verschließt sich allerdings nicht der Tatsache, daß nicht alle zur Erkenntnis der Offenbarung gelangen, erklärt dies aber aus dem höheren Gesetze der Gnadenordnung: „*quod quidem auxilium quibuscunque divinitus*

datur, misericorditer datur, quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis aut saltem originalis peccati“ (II. II. q. 2 a. 3 ad 1).

Mit dieser ersten Schwierigkeit steht die zweite in Verbindung, daß nämlich durch die Forderung der fides explicita das Seelenheil vieler gefährdet sei. Vor allem steht das Heil der Heiden in Frage. Thomas bemerkt dazu, daß die Heiden, auch die Gebildetsten, in Glaubenssachen als *minores* zu behandeln seien und ihnen darum fides implicita an den Erlöser oder in fide prophetarum oder „in ipsa divina providentia“ genügte (de Verit. q. 14 a. 11 ad 5); vielen sei wohl überdies irgendwelche weitere Offenbarung zuteil geworden (II. II. q. 2 a. 7 ad 3). Soweit über die Heiden vor Christi Ankunft; nach Christi Ankunft siehe 1. Obj. Aber auch das Heil vieler Christen erscheint gefährdet; wie viele kennen ihren Glauben nicht! Darauf antwortet Thomas (de Verit. q. 14 a. 11 ad 3): In allgemeinen Umrissen können und müssen auch die *simplices* die Artikel kennen und glauben (vgl. II. II. q. 2 a. 6 ad 2). Bonaventura antwortet darauf: „adeo notitia quorundam articulorum (die explizite zu glauben sind) manifesta est, quod nullus habens usum rationis illos ignoret nisi omnino negligat et contemnat Dei cultum et salutem suam“ (3 d. 25 a. 1 q. 3 — Antwort auf 3. Obj.). Ähnlich antwortet Petrus von Tarantasia (3 d. 25 q. 4 a. 1 in c. auf obj. 3). Die vorgeschriebene Kenntnis kann nur aus eigener Schuld, bzw. aus „nimia negligentia“ fehlen. Albert meint lakonisch, nicht wegen Unwissenheit würden Laien zu Häretikern, sondern weil und wann sie gegen besseres Wissen nicht glauben wollten (3 d. 25 a. 4 ad 7). Die Antwort auf die zweite Einwendung lautet also: das geforderte Maß von fides explicita gefährdet niemandes Seelenheil, wenn man irgendwie seine Pflicht erfüllt.

Der dritte Einwand findet aber das aufgestellte Maß für übertrieben, bzw. unbegründet. Besonders erscheint mit Berufung auf Paulus die Behauptung, es genüge der Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung. Darauf gibt Thomas für alle die Antwort: „illa duo explicita credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit (d. h. dies ist der Sinn der paulinischen Stelle), non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes (II. II. q. 2 a. 8 ad 1). Petrus erklärt noch, daß jene zwei als „prima prin-

cipia omnium articulorum et credendorum“ notwendig seien (3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 1). Besonders geht Albert auf die Schwierigkeit ein, indem er ihr einen eigenen Artikel widmet (3 d. 25 a. 2). Er sagt: jene beiden Lehren seien zwar genügend „*accedenti ad Deum*“, aber nicht als durch die bloße Vernunft erkennbare Wahrheiten, sondern insofern sie durch die Offenbarung näher bestimmt seien; so auch treibe die Erkenntnis zur Hoffnung und Liebe gegenüber Gott (3 d. 25 a. 2 ad 1—3): jene beiden Artikel wären also allen anderen Artikeln zugrunde liegende Grundartikel. Bonaventura dagegen meint, der Apostel habe an jener Stelle nicht alles zum Heile Notwendige bestimmen wollen (3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 1). — Weitere Einwände behaupten, es genüge die bloße „*praeparatio animi*“, also die fides implicita im Sinne von Ritschl-Hoffmann-Harnack — die Abfertigung dieser Objection bei Thomas (II. II. q. 2 a. 5 ad 2 und 3) haben wir bereits behandelt. Noch weiter gehen Bedenken wie: es genüge der Glaube an Gottes Güte (II. II. q. 2 a. 8 obj. 3); es genüge ein Glaube „*in universali*“ (Albert, 3 d. 25 a. 4, obj. 6; Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 3, obj. 3) — die Antwort ist in der Lehre der beiden gegeben —; es genüge, der Vernunft zu folgen, worauf Bonaventura antwortet: es genüge nur, wenn man der durch die Gnade erleuchteten Vernunft folge (3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 5); endlich, daß auch die Engel (Albert 3 d. 25 a. 4, obj. 1 und 2, Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 2 a. 4, Thomas, de Verit. q. 14 a. 11 ad 4) nicht in allem expliziten Glauben gehabt hätten, ebenso nicht Adam (Albert, 3 d. 25 a. 2, obj. 4) oder daß im Paradiese z. B. der Glaube an den Erlöser nicht nötig gewesen wäre (Petrus a T., 3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 3). Dazu kommen noch Fragen über den angeblichen Unglauben des Täufers wegen der Ankunft Christi (Thomas II. II. q. 2 a. 7 ad 2, de Verit. q. 14 a. 11 ad 6), über den Glauben des Cornelius usw., worüber Hoffmann sehr eingehend referiert. Wir bemerken zum Schlusse nur noch, daß all diese Einwände, bzw. Bedenken direkt gegen die allgemeine oder eine bestimmte Forderung von fides explicita gerichtet sind, also nicht ohne weiteres als Argumente für die fides implicita bezeichnet werden dürfen. Alle Scholastiker fordern eben ein bestimmtes Maß von fides explicita und dagegen richten sich die angeführten traditionellen Bedenken. Diesen stehen aber auch Einwände

gegen das behauptete Genügen der fides implicita gegenüber.

Gegen das Genügen der fides implicita kehrt immer wieder die Auslegung Gregors d. Gr. von Deut. 27, 8 (lapides) und Lev. 14, 10 (sextarius olei), vgl. Bonaventura, 3 d. 25 q. 3 ad 1 und 2; Albert, 3 d. 25 a. 4 ad 4 und 5, Petrus, 3 d. 25 q. 4 a. 1 obj. 2 c., darüber wiederum berichtet Hoffmann. Wichtiger sind die aus der Natur des Glaubens geschöpften Einwände. Vorerst aus der Heilsnotwendigkeit des Glaubens. Aber eben auf diese Schwierigkeit antwortet die Unterscheidung von fides explicita und implicita, oder vom notwendigen, bzw. genügenden, und vollkommenen Glaubensmaße (Petrus von T., 3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 2; Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 3). Bonaventura bemerkt (l. c. ad 6), daß zwar der Glaube in bezug auf alle Artikel gleich notwendig sei „quantum ad assentiendi promptitudinem“, nicht aber „quoad instructionem“. Albert sagt, die Verpflichtung zum vollen Glauben werde außer durch die fides implicita dadurch erfüllt, daß man keinen Artikel positiv leugne (ut nullum discredat (3 d. 25 a. 4, ad 1 und 3). Thomas antwortet einfach, die Verpflichtung zum Glauben betreffe nicht alle in gleichem Maße (II. II. q. 2 a. 6 ad 1; vergleiche aber das corpus art. 5). Petrus von Tarantasia erklärt, daß der Glaubenshabitus zwar an sich alle in gleicher Weise erleuchte, das Subjekt aber nicht immer in gleicher Weise zur Erkenntnis disponiert sei (3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 1); ähnlich Bonaventura, nämlich daß der Habitus zwar eingegossen werde, die Explikation aber durch Belehrung erfolge, und zwar nicht immer in gleicher Weise (3 d. 25 a. 1 q. 3 ad 6). Noch deutlicher erklärt Thomas, daß die Unterscheidung von fides explicita und implicita keinen doppelten Habitus besage, bzw. daß die Einheit des Glaubens jener Unterscheidung nicht im Wege stehe — „non est propter differentiam ex habitu fidei“ (de Verit. q. 14 a. 11 ad 6 c). Weiters wird die Analogie der Hoffnung und Liebe mit dem Glauben als Einwand herbeigezogen, da Hoffnung und Liebe explizite funktionieren müssen. Petrus negiert die Analogie (non est simile), denn „speranda sunt pauciora et facilia et sunt ipsi fini coniuncta, quam ignorare non licet“ (3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 3). Auch Bonaventura läßt die Analogie nicht oder nicht ganz gelten, denn der Glaube sei Erkenntnis, die eine explizite oder

implizite sein könne, der Gehorsam aber gehe auf die Tat, die sich immer auf Einzelnes beziehe: nur in gewissem Sinne bestehe eine Ähnlichkeit zwischen Glauben und Gehorsam, bzw. Liebe, insofern bei allen die Bereitschaft erfordert sei, unter bestimmten Bedingungen in Funktion zu treten (3 d. 25 a. 1 q. 3 ad 3 und 4). Alberts Antwort lautet ähnlich wie die erste von Bonaventura (3 d. 25 a. 4 ad 9); ebenso die von Thomas in de Verit. q. 14 a. 11 ad 4 C. Diese Antworten sind insofern bedeutungsvoll, als nach ihnen ein Glaube, der nur „Vertrauen“ oder „Erlebnis“ wäre, keine Unterscheidung in explizite oder implizite zuließe, außer im Sinne von Thomas: „diligere non distinguitur per explicite et implicite nisi quatenus dilectio fidem sequitur“ (l. c.).

Eine eigene Kategorie stellt ein praktischer Einwand vor: auch die simplices haben, der Häresie verdächtigt oder angeklagt, über ihren Einzelglauben Rechenschaft abzulegen. Auch muß jedermann jede Häresie vermeiden. All dies ist aber bei fides implicita nicht möglich. Darauf antwortet Petrus von Tarantasia: „Errores vitari possunt sine fide explicita, sc. non recipiendo statim audita, sed dissentiendo vel interrogando circa ipsa. Ubi vero aliter non possent vitari, dico quod tunc tenetur nosse articulum illi errori oppositum fide explicita. Affirmativa quippe precepta obligant semper, sed non ad semper: negativa vero utroque modo (q. 4 a. 1 ad 4, cf. ad 5). Etwas milder, d. h. negativer drückt sich Thomas aus: ein der Häresie angeklagter simplex braucht nicht alle Artikel explizite zu kennen, er darf nur nicht „pertinaciter contrario alicuius articulorum“ zustimmen (de Verit. q. 14 a. 11 ad 5). In diesem Falle darf es ihm nicht als Schuld angerechnet werden, wenn er auch in einigen feineren Fragen (substilitates) aus Einfalt irren sollte (II. II. q. 2 a. 6 ad 2). Bonaventura erinnert daran, daß man Irrtümer gegen den Glauben entweder durch eigenes oder fremdes Wissen vermeiden könne. „Unde aliquis simplex homo, vel vetula, cum audit aliquid novum praedicari, non statim debet assentire, quousque noverit, illud universaliter ad Ecclesia teneri.“ Bei aller fides implicita stehen ihr die Mittel göttlicher Erleuchtung (Glaubenslicht), des Gebetes und menschlicher Belehrung zu Gebote (q. 1 a. 4 sol 2). Albert ist noch unsicher darüber, wie sich die vetula einem Irrtümer pre-

digenden Pfarrer gegenüber verhalten solle (*dubie in illo casu respondent doctores*): beten, bis Gott sie erleuchtet (unsicher) oder mit der Zustimmung warten, bis sie erfährt, was die Kirche glaubt (a. 4 ad 8).

Für spätere Anschauung charakteristisch ist ein Einwand bei Albert: „*auditus omnia explicat et similiter verbum Dei nihil implicite proponit.*“ Antwort: „*Licet fides distincte in auditu recipiatur, non intelligitur nisi sub involuto et non distincte*“ (a. 4 ad 6).

### Charakteristik und Resultate der Genesis

Wir haben die Entwicklung von Hugo von St. Viktor bis Scotus als die Genesis der fides implicita-Lehre bezeichnet. Unsere Darstellung wird uns gerechtfertigt haben. Alle Hauptzüge sind gegen Ende des 13. Jahrhunderts gegeben, alle sich später ergebenden Fragen bereits angeregt. Die Entwicklung ist allerdings eine ziemlich komplizierte, wie dies übrigens auch bei anderen Problemen der Früh- und Hochscholastik der Fall ist. Den Ausgangspunkt des Problems bildet die Frage, was denn eigentlich jeder mann glauben müsse, um zum Heile zu gelangen. Damit verknüpft sich aber sofort die andere Frage, ob alle Menschen zu allen Zeiten ein gleiches Glaubensmaß besitzen mußten, bzw. ob dieser Glaubensinhalt im Verlaufe der Zeiten gewachsen sei. Die Antwort Hugos von St. Viktor lautet: Alle, im Alten wie im Neuen Testamente, *maiores* und *minores* haben den gleichen Glauben, aber in verschiedener Weise, mit verschiedener Erkenntnis seines Inhaltes, indem die *minores* *fide velata in mysterio* und im Anschluß an die *fides maiorum* glaubten, was diese glaubten. Notwendiges Glaubensmaß war aber der Glaube an Gott und die Erlösung. Diese letztere Forderung bleibt eine Grundforderung der ganzen Früh- und Hochscholastik ohne Ausnahme. Petrus Lombardus überträgt die Frage auf die Artikel des Symbols, ob nämlich jedermann alle Artikel des Symbols glauben müsse — eine Fragestellung, die im wesentlichen bis heute geblieben ist. Er antwortet: Alle sind zum Glauben an alle Artikel verpflichtet, aber die *maiores* zur *fides aperta* und *distincta*, die *minores* zur *fides velata* oder in *mysterio* im Anschluß an die *maiores*, nicht aber ist bei allen Kenntnis des Sinnes und Inhaltes der Artikel erforderlich. Innozenz III. setzt an Stelle des Anschlusses

an die *maiores* den Anschluß an den Glauben der Kirche, welche Formulierung nun sofort allgemein wird und sich mit dem terminus: *fides implicita* verbindet. Innozenz IV. bestimmt das Glaubensmaß der *maiores* und *minores* bereits näher: die Prälaten sollen den ganzen Glaubensinhalt *explicite et distincte* kennen, die Laien die allgemeine kirchliche Erklärung der Artikel, die Kleriker wenigstens etwas mehr, sofern sie sich nicht theologischen Studien widmen können, wie sie eigentlich sollten. Wilhelm von Auxerre bringt die Gleichung: *fides implicita* = *fides in universali*; *implicitate credere* heißt im Anschluß an die Kirche glauben, *explicitate credere* heißt die kirchliche Lehre über die Artikel kennen und glauben; in diesem Sinne müssen die *simplices* nicht alle Artikel *explicitate* glauben, sondern nur einige; die übrigen müssen aber *implicitate* geglaubt werden. Wilhelm von Auvergne fordert, daß alle eine bestimmte Anzahl von Artikeln glauben, einige, allerdings nur wenige *explicitate*, *expresse*, *in particulari*, aber alle wenigstens „*universali et generali credulitate*“, d. h. im Anschluß an Kirche, Schrift, Propheten, Weise und Heilige. Alexander Halensis, Albertus Magnus, Bonaventura, Petrus von Tarantasia, (Thomas), Richardus de Mediavilla und Scotus verlangen *explicitum* Glauben an jene Artikel, welche in der Kirche durch Predigt und Festfeiern allgemein verkündigt und erklärt werden. Sie verstehen aber unter *fides explicita* nicht nur die Kenntnis des bloßen Wortlautes oder Wortsinnes der Artikel, sondern auch Kenntnis von dessen allgemeiner kirchlichen Auslegung, also *fides distincta*. Thomas unterscheidet aber mit Petrus von Tarantasia zwischen *fides explicita* und *distincta* und fordert prinzipiell *explicitum* Glauben an alle Artikel im Sinne einer bloßen Kenntnis derselben. Zudem bestimmt Thomas das Wesen der Implikation näher, begründet die *fides implicita* eingehender aus den Bedingungen des Glaubens und betont statt des Anschlusses an die glaubende Kirche mehr den Anschluß an die lehrende Kirche. Scotus führt die bereits von Alexander von Hales angeregte Gleichung von *habituellem* und *implizitem* Glauben durch, ebenso die Unterscheidung von *fides acquisita* und *infusa*.

Charakteristisch erscheint an der Lösung der Hochscholastik im Vergleich zu der folgenden Entwicklung der Lehre Folgendes: 1. Der Glaubensinhalt wird mit dem

apostolischen Symbol gleichgesetzt; darum lautet die Frage nach dem notwendigen Glaubensmaß konkret: Was muß ein jeder vom Symbol explizite wissen und glauben? 2. Als alle verpflichtendes Maß des expliziten Glaubens werden nicht so sehr diese oder jene Artikel aufgestellt, sondern die in der Kirche durch Predigt und Festfeier allgemein verkündigte und als gemeinhin bekannt vorausgesetzte Lehre, besonders über Gott und Erlösung. Explizite zu glauben ist also die allgemein bekannte Lehre der Kirche (über das Symbol). Die Art und Weise, wie etwas implizite geglaubt werden kann, wird verschieden erklärt: durch Vermittlung typischer Vorbilder (Hugo), durch Anschluß an die maiores (Hugo, Lombarde), an die glaubende Kirche (Wilhelm von Auvergne, Innozenz, Hochscholastiker), an die lehrende Kirche (Thomas), durch den habituellen Glauben (Scotus), durch objektive Implikation des implizite Geglaubten im explizite Geglaubten (Thomas). Wir haben hier bereits alle Arten der Implikation, die wir auch später treffen werden. Bereits jetzt tritt schon die Form des Anschlusses an die Kirche in den Vordergrund. Kein Theologe der Früh- und Hochscholastik „berechtigt“ irgendeinen Gläubigen zu einem Glauben im Sinne eines bloß juristischen Gehorsams gegen die Kirche. Vielmehr fordern alle für das explizite und das implizite zu Glaubende übernatürlichen, auf die Autorität Gottes gestützten Glauben. *Credo quod Ecclesia credit* besagt: ich glaube alles, was ich als Glauben der Kirche kenne und glaube es in dem Sinne, wie es die Kirche glaubt und auslegt. Hoffmann hat in seiner Sucht, bei den Theologen möglichst geringe Forderungen von *fides explicita* konstatieren zu können und in beständiger Verkennung des Sinnes von *credere quod Ecclesia credit*, die ganze Entwicklung, deren Sinn und Tragweite übersehen. Irrig ist auch seine Behauptung von einer doppelten Richtung, deren eine (Innozenz) die „unbeschränkte Geltung“ der *fides implicita*, die andere (Thomas) ein bestimmtes Maß von *fides explicita* vertreten hätte. Die erstere Richtung hat nie existiert.

Die Unterscheidung von *fides explicita* und *implicita* ist von der Früh- und Hochscholastik zur Lösung des von Hugo von St. Viktor aufgeworfenen Problems aufgestellt worden, wie ein jeder, auch ohne persönliche Kenntnis der einzelnen Glaubenslehren, doch den ganzen Glaubensinhalt

glauben könne, bzw. wie ein jeder auch ohne Kenntnis aller oder bestimmter Glaubenslehren doch seiner Glaubenspflicht genügen und zum Heile gelangen könne. Durch die gleiche Distinktion wurde auch das andere von Augustin übernommene Problem von der Einheit des alt- und neutestamentlichen Glaubens, bzw. des Glaubens der maiores und minores gelöst. Im Anschluß daran diente die Unterscheidung auch zur Gewinnung einer dogmatischen Erklärung der Entwicklung der Offenbarung und des Dogmas — wir werden diese Partie in einer eigenen Studie behandeln. Bereits die Früh- und Hochscholastik hat mit Hilfe der Unterscheidung von explizite und implizite auf alle jene Probleme eine prinzipiell genügende Antwort gegeben — die Lehre von der *fides implicita* ist in ihren Grundzügen vollendet, vom Stadium der Genesis kann sie nun in die Periode der Weiterentwicklung übergehen.

---

## DIE QUELLEN DES SCHADENERSATZES IN DER MORALTHEOLOGIE

Eine logisch-moraltheologische Untersuchung

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Die Leistung einer Schuldigkeit überhaupt läßt sich als Restitution bezeichnen, wenn man dieses Wort im weiteren Sinne gebraucht, wie es tatsächlich eine Zeitlang in Übung war und dazu verwendet wurde, die spezifisch verschiedenen Quellen des Schadenersatzes oder der pflichtmäßigen Leistung unter einen Genusbegriff zu bringen. So hat Thomas zuerst die Sache systematisch geordnet. Er schreibt: „*restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae, et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem eius sicut in mutuo vel deposito vel contra voluntatem eius sicut in rapina vel furto*“ (2. 2. q. 62 a. 1 c). Es ist sofort nach dem Wortlaut der Stelle klar, daß nach dieser Definition zwei Begriffe erscheinen: *a*) die innegehabte Sache (*ipsa res accepta*), *b*) die Art der Besitznahme (*ipsa acceptio*). Was diese