

Fides implicita

Albrecht Ritschl,
Otto Ritschl

KE 7806

~~L28.5~~

Harvard College Library



ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE GIFT OF

REGINALD CHAUNCEY ROBBINS

26247

Fides implicita.

Eine Untersuchung

über

Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben
und Kirche

von

Albrecht Nitschl,

† 20. März 1889.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1890.

KE 7806

9 May, 1956

52

Vorrede des Herausgebers.

Unter den hinterlassenen Papieren meines seligen Vaters befindet sich nur ein Manuscript, welches von ihm zum Druck bestimmt war. Dieses übergebe ich nun der Oeffentlichkeit. Die Schrift, deren Gegenstand eine geschichtliche Untersuchung des Begriffs der *fides implicita* und des Bereichs seiner Geltung seit Petrus Lombardus ist, hat von ihrem Verfasser nicht mehr ganz zum Abschluß gebracht werden können. Sie ist die Frucht seiner letzten Lebensjahre, und bei ihrer Abfassung, welche ihn nach der Vollendung des dritten Bandes seiner Geschichte des Pietismus neben Geschäften und Arbeiten anderer Art seit 1886 beschäftigte, ist der Entschlafene theilweise schon durch Störungen seines körperlichen Befindens gehemmt worden, welche Vorboten seiner letzten Krankheit waren. Dennoch wird jeder auch an dieser Schrift die eigenthümliche Frische und Kraft nicht verkennen, welche ihrem Verfasser erhalten blieb, bis seiner müden Hand die Feder auf immer entsank.

Das Werk besteht aus zwei Theilen. Davon ist der größere erste, welcher die Geschichte der *fides implicita* im Catholicismus enthält, vollständig vollendet. Der zweite Theil, welcher die Untersuchung desselben Begriffs im Zusammenhang mit dem Begriffe des Glaubens überhaupt, des Wissens und der Kirche auf das Gebiet des Protestantismus ausdehnt, war auf 5 Capitel (11—15) angelegt. Von diesen sind die Capitel 11, 12, 15 gleichfalls vollendet. Auch Capitel 13 war im ersten Entwurf fertig. Mein Vater hat dann aber von den darin behandelten vier Fragen die beiden letzten, nach der Selbständigkeit und nach der Deutlichkeit des Wissens, augenscheinlich

auf Veranlassung von Raftan's Erörterungen über Wissen und Wissenschaft in seinem Werke über die Wahrheit der christlichen Religion, einer nochmaligen Umarbeitung zu unterziehen begonnen. Diese hat sich vollständig nur noch auf die dritte Frage, nach der Selbständigkeit des Wissens, erstreckt, sie bricht aber ab nach den ersten Erörterungen über den vierten Gegenstand des Capitels, die Deutlichkeit des Wissens, und reicht bis zu den Worten: „begegnet sein würden“ (S. 81). Danach habe ich den Schluß des Capitels nach der ersten Ausarbeitung abdrucken lassen, welche sich ohne Lücke an den in der zweiten Ausarbeitung gegebenen Gedankengang anschließen ließ.

Was in dem fehlenden vorletzten Capitel hat behandelt werden sollen, darüber kann ich keine sichere Mittheilung machen, da weder ich, noch die anderen Theologen, mit denen mein Vater über seine Schrift gesprochen hat, uns erinnern, daß er darüber eine specielle Angabe gemacht hat. Ich kann daher nur die Vermuthung aussprechen, daß das nicht mehr begonnene Capitel dazu dienen sollte, die richtige Auffassung von der Kirche unter Rücksicht auf Luther's, Zwingli's, Calvin's Aeußerungen darüber zu finden. Denn im Anfang von Capitel 11 (S. 56) wird die doppelte Absicht ausgesprochen, daß die angestellte Untersuchung „für die Auffassung des evangelischen Glaubens und des evangelischen Kirchenwesens nutzbar gemacht“ werden solle. Das erstere ist in Capitel 11—13 unter Verwerthung der dazu dienlichen Kundgebungen Luther's, Zwingli's, Calvin's geschehen. Die „Auffassung des Kirchenwesens“ kommt jedoch überhaupt nur in dem letzten Capitel zur Sprache, worin aber bis auf die letzten Seiten nur Melancthon's Ansichten über die Kirche sowohl als über den Glauben behandelt werden. Also fehlt im Zusammenhange des Ganzen ein Eingehen auf Luther's, Zwingli's und Calvin's Gedanken über die Kirche, welches aber nach dem übrigens eingeschlagenen Gange der Untersuchung zu postuliren wäre, um diese gemäß der mit ihr verbundenen Absicht vollständig erscheinen zu lassen.

Ueber den Titel seines Werkes hat mein Vater keine abschließende Bestimmung mehr getroffen. Indem er freilich die lateinische Bezeichnung des von ihm behandelten Gegenstandes

zu vermeiden bemüht war, hat er zeitweise daran gedacht, durch Nennung der von ihm untersuchten Hauptbegriffe und ihrer Verhältnisse zu einander den Ausdruck *fides implicita* schon im Titel zu umschreiben. Von diesen Versuchen eine kurze und verständliche deutsche Bezeichnung des besprochenen Gegenstandes zu finden, habe ich die von meinem Vater am meisten bevorzugte Fassung als Nebentitel angegeben. Daß aber als Haupttitel dennoch der Ausdruck *Fides implicita* beizubehalten sei, konnte um deswillen nicht zweifelhaft erscheinen, weil mein Vater ursprünglich keinen anderen Titel für seine Schrift im Sinne hatte, und weil die Anlage der ganzen Abhandlung, ausschließlich aber die Erörterung des ersten Theils, auf die Ueberschrift *Fides implicita* berechnet ist.

Die angeführten Citate haben mein Schwager, Privatdocent Lic. Weiß in Göttingen und ich verglichen. Einige Ungenauigkeiten sind dabei stillschweigend berichtigt worden. Zu den Angaben aus Luther's Schriften, welche mein Vater nur stellenweise nach der Erlanger Ausgabe, sonst nach Walch citirte, habe ich durchgehends die Fundorte in jener, in einem Falle auch den Ort in der kritischen Ausgabe hinzugefügt. Einige Schreibfehler habe ich gleichfalls berichtigt. Dagegen habe ich mich zu sonstigen Veränderungen nicht berechtigt erachtet. So sind freilich hier und da Unebenheiten des Stils stehen geblieben, da es meinem Vater nicht vergönnt war, die letzte Feile an sein Werk anzulegen. Ein anderer aber, als der Verfasser selbst, hätte diese Aufgabe nicht übernehmen können, ohne zugleich der Eigenthümlichkeit seiner Diction zu nahe zu treten.

Kiel, 20. März 1890.

Otto Mitschl.

I.

1. In einer Streitschrift gegen Zwinglianer¹⁾ erzählt Luther folgendes. „Also sagt man, wie ein Doctor 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 Doctor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Danach da der Doctor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgend hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis er sprach: Ich glaube, das der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thoma Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: Ich glaube, was in diesem Buch 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, Doctor und Köhler in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt.“ Das letzte Urtheil mag zunächst dahin gestellt bleiben; jedenfalls ist diese *fides implicita* auf dem Boden christlichen und kirchlichen Lebens, welcher von Luther befruchtet worden ist, nicht wünschenswerth. Aber die Geschichte dieses Begriffs, seine Entdeckung, seine wechselnde Beurtheilung, endlich der Umfang, in welchem er hin und her zur Geltung gekommen ist, ist jedenfalls merkwürdig im Verhältniß zu dem System des römischen Katholicismus.

Der theologische Ort, an welchem die Unterscheidung zwi-

1) Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main, sich vor Zwinglischer Lehre und Lehrern zu hüten. 1533. Waldh XVII. S. 2442. Erl. Ausg. XXVI 2. Aufl. S. 377 f.

ſchen *fides explicita* und *implicita* wurzelt, iſt in dem dritten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus († 1164) die 25. *Distinction*. Wie der Begriff des Glaubens nach dem Hebräerbrief Cap. 11 beſtimmt wird, ſo folgert dieſer Lehrer an der Hand Auguſtin's und unter Vergleichung von Hebr. 11, 39. 40 und Act. 4, 12, daß auch die Gerechten im alten Bunde nur durch den Glauben an Chriſtus ſelig geworden ſind, deſſen zukünftiges Erſcheinen, Sterben, Auferſtehen und Richten ſie glaubten. In dem zweiten Capitel der 25. *Distinction* fährt er in der Beurtheilung der vorchriſtlichen Gerechten fort. Ihnen iſt, wie er behauptet, das Geheimniß der Menſchwerdung Chriſti offenbart worden, und dadurch haben ſie die Seligkeit erreicht. Allein jenes iſt mit Unterſchied geſchehen. *Facta est revelatio vel distincta vel velata, vel in aperto, vel in mysterio*. Jener Fall trifft auf Abraham und Moſe und die anderen Führer zu, auf die *maiores, qui distinctionem articulorum fidei habebant*. Der andere Fall bezieht ſich auf die *simplices, quibus revelatum erat, ea esse credenda, quae credebant illi maiores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant*. Dieſe Gruppe der vorchriſtlichen *simplices* iſt nachher wieder bezeichnet: *ita (et nunc) minus capaces ex revelatione sibi facta maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committabant, unde Job. (1, 14): Boves arabant et asinae pascebantur iuxta eos. Simples et minores sunt asinae pascentes iuxta boves, quia humilitate maioribus adhaerendo in mysterio credebant, quae et illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana*. Nun aber wird als Vorderſatz zu dieſer Ausſage über die vorchriſtlichen Gerechten¹⁾, in der Form einer beiſtändigen Vergleichung ausgeſprochen, daß der gleiche Unterſchied, wie unter den Alten, auch in der gegenwärtigen Kirche obwalte. *Sicut et in ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt, quae in symbolo continentur (credunt enim, quae igno-*

1) In dieſem Satze (der Ausgabe Paris 1575) macht *et nunc* den Eindruck, als ob von gegenwärtigen Erſcheinungen die Rede ſei. Da aber übrigens in dem Satze die Beziehung auf die Alten deutlich iſt, ſo iſt *et nunc* wahrſcheinlich ein Verſetzfehler anſtatt *tunc*.

rant, habentes fidem velatam in mysterio) ita etc. Es ist nicht möglich zu ergründen, warum der Schriftsteller das, was für die Kirche gegenwärtig bedeutsam war, so beiläufig berührt hat. Wenn es jedoch mehr interessirt, seine Ansicht über diese Sache festzustellen, so darf man wohl bei den simplices in der Kirche den für die vorchristlichen Gläubigen geltenden Umstand absetzen, daß sie durch besondere Offenbarungen angewiesen worden wären zu glauben, was die maiores glauben. Denn der Glaube der Christen setzt die allgemeine, öffentliche, geschichtliche Offenbarung voraus. Im Uebrigen sind die Gruppen der Gläubigen in den beiden Zeitepochen gleich charakterisirt. In dieser Beziehung aber kommt es darauf an, den Sprachgebrauch festzustellen. Da nun *fides velata* und *fides distincta* in Anwendung auf die Alten sich mit *revelatio velata et distincta* decken, so ist unter *fides* in beiden Fällen der Glaubensinhalt zu verstehen. Dabei wird die subjective Function des Glaubens in beiden Fällen als identisch angenommen, wie sich aus der das Capitel einleitenden Frage ergibt: *Quid dicetur de illis simplicibus, quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie colebant, quod eis traditum fuit?* In dieser Erörterung des Lombarden wird die Unterscheidung aufgestellt, welche von da an die Lehrer der katholischen Kirche zu beschäftigen nicht aufgehört hat. Ohne Zweifel entsprach sie einer Schwierigkeit, welche früher nicht empfunden worden ist. Denn der Lombarde hat das Capitel ohne Beziehung auf patristische Auctoritäten geschrieben. Vielleicht hat er sie aber verschwiegen. Denn spätere Theologen machen es wahrscheinlich, daß ihm gewisse verwandte Aeußerungen von Vätern vorgelegen haben¹⁾. Jedenfalls hat seine Unterscheidung von *fides velata*

1) Gregor der Große (*Moralia in Iobum* lib. II. cap. 30) erklärt die Stelle aus Job 1, 14 ähnlich: *Quid aliud per asinas quam quosdam simpliciter viventes accipimus? Quae bene juxta boves pasci referuntur, quia mentes simplicium, etiam cum alta capere non possunt, eo magis vicinae sunt, quo et fraterna bona sua per caritatem credunt, cumque invidere alienis sensibus nesciunt, quasi in pastu se minime dividunt. Simul ergo se asinae cum bobus reficiunt, quia prudentibus coniunctae tardiores eorum intelligentia pascuntur. Je-*

und *distincta* den Anlaß dazu gegeben, daß nachher auch von dem Glaubenssact als *credere explicite* oder *implicite* geredet worden ist.

Diese Begriffe und was zu ihnen gehört, treten bei Wilhelm, Lehrer in Paris, nachher Bischof von Auxerre (*Guillelmus Altissiodorensis*), gestorben 1215, zuerst auf in seinem *Commentarius* in IV. libros *Sententiarum*, lib. III. tract. 3. cap. 1. qu. 5. Die Entscheidung, welche er den von ihm vorgeführten Einwendungen abgewinnt, ist folgende: *Praelati debent instruere simplices et simplices debent inniti fidei ipsorum, quia sufficit simplicibus, si aliquos articulos fidei credunt explicite et alios implicite. Sed praelati tenentur credere omnes explicite, quia tenentur reddere rationem de ea quae est in eis fide, spe, caritate. Credere autem implicite est credere in hoc universali, quicquid credit ecclesia, credere esse verum.* Diese Terminologie erweist sich einmal als Abwandlung derjenigen, in welcher sich der Lombarde bewegt hat. Denn der entfaltete und der eingewickelte Glaube ist eigentlich gemeint von den Glaubensartikeln; erst durch eine ungenaue Uebertragung sind diese Eigenschaften an der Glaubensfunction verständlich. Die ursprüngliche und nothwendige Beziehung auf den Glaubensinhalt oder die Glaubensartikel tritt deutlich darin hervor, daß für *credere implicite* der synonyme Ausdruck eintritt *credere, quod ecclesia credit*. Zu beachten ist weiterhin, wie dieser Lehrer den einfältigen Christen das *credere implicite* nicht in dem ganzen denkbaren Umfang zugestehet, sondern vorbehält, daß sie gewisse Artikel *explicite* glauben müssen. Er hat nur unterlassen dieselben näher zu bezeichnen.

2. Zu einer umfangreicheren Berechtigung der *fides im-*

doch fehlt hier die Unterscheidung beider Klassen in der Art des Glaubens, welche der Lombarde aus der Stelle des Hiob herausgelesen hat. Sinegen ist seine Unterscheidung des vorchristlichen und des christlichen Glaubens vorgebildet durch Augustin *contra Faustum* lib. XIX. cap. 14: *Tunc et occulta erat fides. Nam eadem credebant eadem sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum . . . Nunc autem revelata est fides, in quam conclusus erat populus, quando sub lege custodiebatur.*

placita, als dieser Theoretiker zuließ, sah sich ein Praktiker, nämlich dessen Zeitgenosse, der Papst Innocenz III. († 1216) veranlaßt. Eine merkwürdige Kundgebung desselben findet sich in Gabriel Biel's Inventarium lib. III. dist. 25. qu. unica, art. 1. nota 2 angeführt. Nachdem Biel die Definition, welche Occam über credere implicite aufstellt, mitgetheilt hat, worin besonders das Merkmal hervorgehoben wird, daß, wer in jener Weise glaubt, dadurch die hartnäckige Behauptung jedes der katholischen Wahrheit zuwider laufenden Satzes ausschließt, fährt er fort: Et de hoc Innocentius papa in de officio missae, cui alludit textus cum glossa in capite Damnamus de summa trinitate et fide catholica § Siquis, et glossa in verbum Corrigenda, ita ait: In tantum valet fides implicita, ut dicunt aliqui, quod si habens eam falso opinaretur (ratione naturali motus), patrem maiorem vel priorem filio, vel quod tres personae sint tres ab invicem localiter distantes, vel simile, non est haereticus nec peccat, dummodo hunc errorem pertinaciter non defendit, et hoc ipsum credit, quia credit ecclesiam sic credere, et suam opinionem fidei ecclesiae supponit. Quia licet sic male opinetur, non tamen est illa fides sua, immo fides sua est fides ecclesiae. Immo quod amplius est, nedum haec fides implicita ab haeresi et peccato defendit, sed etiam meritum facit et conservat in eo, quod errans falsum opinatur, quia sic putat ecclesiam credere, quod verum est, si error fuerit invincibilis. Unde si quis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare [aliquid contrarium fidei, de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab ecclesia, et ita captivaret intellectum suum credendo illud propter deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur. Eliceret enim actum propter deum ex caritate, qui omnia credit secundum apostolum, licet crederet secundum conscientiam erroneam. Non enim omnis credens secundum conscientiam erroneam peccat, sed qui credit aut agit contra conscientiam culpabiliter erroneam. Invincibilis autem error, qui manet, postquam conscientia tantam in-

quisitionem fecerat, quantam tenebatur et debuit, culpam non habet.

Die Schrift von Innocenz de officio missae, aus welcher Biel diese Stelle entlehnt, ist nun nicht identisch mit den sechs Büchern de mysteriis missae, welche sich unter den gedruckten Werken des Papstes im vierten Bande der Ausgabe von Migne befinden. Das Citat ist in dieser Schrift nicht enthalten. Aber es findet sich überhaupt nicht in denjenigen Schriften dieses Papstes, welche im Druck vorliegen. Nun sind von dessen Briefen das vierte, sechzehnte, achtzehnte und neunzehnte Buch verloren. Man könnte also daran denken, daß der Titel de officio missae einen Brief in einem dieser Jahrgänge bezeichnete. Jedoch unterscheidet sich die scholastische Darstellung in dem Citat von dem Briefstil des Papstes; deshalb bleibt die Frage, welcher Herkunft die vorliegende Stelle ist, unentschieden. Ja man könnte Zweifel erheben, ob dieselbe auf Innocenz III. zurückzuführen und nicht vielmehr Innocenz IV. zuzuweisen sei. Allein auch von diesem Papst ist es nicht bekannt, daß er de officio missae geschrieben habe. Außerdem aber will Biel die Stelle dem dritten Innocenz anrechnen, indem er das hinzufügt, was mit cui alludit beginnt. Damit nämlich wird ganz deutlich auf ein Decret des von Innocenz III. gehaltenen elften Lateranconcils von 1215 angespielt, welches in die Decretalensammlung Gregor's IX. aufgenommen ist, in deren erstem Buch den ersten Titel ausfüllt und die Ueberschrift de summa trinitate et fide catholica führt. In diesem unter Innocenz' Namen eingeführten Concilbeschlusse richtet sich das zweite Capitel mit dem Anfangsworte Damnamus gegen den Abt Joachim von Floris, welcher dem Lombarden als häretisch und wahnsinnig vorgerückt hatte, daß er in der Unterscheidung der göttlichen Substanz von den drei Personen, deren besondere Attribute jener nicht zukämen, eine Quaternität anstatt der Trinität aufstelle. Als eigene Meinung Joachims wird darauf angeführt, daß die una essentia oder natura, in welcher die drei göttlichen Personen zusammentreffen, Collectiveinheit sei, wie viele Personen Ein Volk und viele Gläubige Eine Kirche ausmachen. Nachdem diese Behauptung widerlegt ist, folgt in dem Para-

graphen Si quis noch die Erklärung, daß wer die Meinung Joachim's billige oder vertheidige, als Häretiker gemieden werden solle. Dadurch aber soll dem Kloster Floris kein Nachtheil zugefügt werden, weil dort regelmäßige Einrichtung und heilsame Uebung bestehen, hauptsächlich aber, weil Joachim selbst alle seine Schriften dem apostolischen Stuhle zur Beurtheilung oder auch zur Verbesserung in einem von ihm unterschriebenen Briefe übergeben habe, in qua firmiter constitetur, se illam fidem tenere, quam Romana tenet ecclesia, quae cunctorum fidelium mater est et magistra¹⁾. In diesem Satze findet Biel die Anspielung auf die von ihm mitgetheilte Erörterung des Innocenz, in welcher fides implicita und credere, quod ecclesia credit gleiche Bedeutung haben. Die Schrift de officio missae, auf welche das Decret des Concils anspielt, muß also, nach Biel's Urtheil, vor 1215 geschrieben sein, und zwar eben von Innocenz III. An der Echtheit der aus dieser Schrift angeführten Stelle darf man nicht zweifeln. Es ist dafür von keinem Gewicht, daß die späteren Schriftsteller, welche Biel gelesen haben und ausdrücklich die in der Vorlage ausgedrückte Erweiterung des Umfanges der fides implicita mißbilligen, die Auctorität Innocenz III. nicht antasten. Indem nämlich die späteren Schriftsteller überhaupt keine Absicht auf vollständige Kritik der Ueberlieferung richten, so nimmt von der Entscheidung Innocenz III. kein Nachfolger Biel's Notiz. Allein eine indirecte Bestätigung der Echtheit seines Citates wird noch nachgewiesen werden.

Was jedoch die Sache betrifft, so ergiebt sich aus dem ersten Satze Innocenz III., daß der Ausdruck fides implicita im Anfang des 13. Jahrhunderts noch nicht allgemein gangbar gewesen ist, ferner, daß er ebenso wie bei Wilhelm von Auxerre nicht den Glaubensinhalt bezeichnet, sondern eine Art des Glaubensactes in Beziehung auf den Glaubensinhalt. Merkwürdig ist es nun, daß es der die Ketzer verfolgende Papst ist,

1) Der Brief in Nic. Eymerici Directorium inquisitorum cum comm. Franc. Pegne (Venet. 1607) p. 5. Derselbe ist vom Jahre 1200 und enthält den Gedanken im Text zwar nicht wörtlich, aber sinngemäß.

welcher diese Art des Glaubens zugesteht. Indessen erklärt sich seine Nachsicht im vorliegenden Falle gerade aus jener vorherrschenden Beschäftigung. Er will nämlich offenbar die Ungelehrten möglichst vor der Gefahr schützen, bei der unfreiwilligen Begehung vor Irrthümern in der Lehre als Ketzer betrachtet und behandelt zu werden. Wer in der Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen, aus Unkenntniß der Trinitätslehre deren Beziehungen falsch deutet, wer ferner nach erhaltener Belehrung, daß die Kirche nicht so glaube wie er, nicht hartnäckig (*pertinaciter*) auf seiner Meinung besteht, ist weder Ketzler, noch hat er Sünde begangen. Denn in dem gesetzten Fall ist nicht die irrige Meinung ihm als sein Glaube anzurechnen, sondern seine Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen. Ja der Papst geht in der Hochschätzung solcher *fides implicita* so weit vor, in ihr ein Verdienst nachzuweisen, wenn einer, der zur *fides explicita* nicht verpflichtet ist, aus Liebe zu Gott der Predigt seines kirchlichen Vorgesetzten auch in demjenigen Glauben schenkt, was derselbe wider die Kirchenlehre aussprache, sofern der Hörer annimmt, es sei wirklich der Glaube der Kirche. Unter dieser Voraussetzung würde auch die Zustimmung zu widerkirchlicher Predigt Verdienst erwerben. Denn wenn bei demjenigen Maße der Prüfung solcher Predigt, welches für den Laien pflichtmäßig und möglich ist, der Irrthum nicht gefunden, also auch nicht überwunden wird, so haftet an dem Glauben an falsche Lehre keine Schuld. Die Absicht aber, um Gottes willen, in der Gefangennehmung des Verstandes sich der kirchlichen Auctorität zu unterwerfen, ist Verdienst, auch wenn man ohne die Möglichkeit selbständiger Prüfung auf falsche Lehre sich einläßt.

3. Für den Beginn des 13. Jahrhunderts ist also die Terminologie in der Darstellung des vorliegenden Thema, welche nachher den Platz behauptet hat, durch Wilhelm von Auvergne und Innocenz III. bezeugt. In der Privilegirung der *fides implicita* geht jedoch der Papst weiter, als der zeitgenössische Gelehrte, welcher vorbehält, daß die Laien gewisse Glaubensartikel *explicita* und nur andere *implicita* glauben sollen. In dieser Hinsicht schließt sich demselben ein anderer Theolog

an, Wilhelm von Auvergne (Alvernus), welcher von 1228 bis 1249 Bischof von Paris gewesen ist. In seinem Tractat *De fide*¹⁾ Cap. 2 berührt er den Gegenstand in folgenden Sätzen: *Vir sapiens, qui novit et credit in particulari sive explicite et expresse singulos fidei articulos, et vir simplex, qui paucos credit in singulari et expresse, sed cum credit verum esse in universali, quicquid ille vir sapiens credit, non est diversus in fide ab ipso sapiente, etsi forte in modo fidei. Eadem enim credit omnia in universali, quae vir ille sapiens credit in particulari.* Uebrigens ergiebt sich hieraus eine Bestätigung dessen, was Innocenz angedeutet hat, daß die Terminologie noch schwankte. Hat der Auvergnier zwar den Ausdruck *credere explicite*, so gebraucht er doch nicht das entsprechende *credere implicite*. Ihm ist vielmehr *credere in particulari* und in *universali* geläufiger. Nun ist es deutlich, daß diese Alternative ursprünglich an das Object, die Glaubensartikel, angeknüpft ist; nichts desto weniger ist durch diese Prädicate hier auch die Art des subjectiven Glaubens bezeichnet. Allein die Herkunft der Distinction aus der Rücksicht auf das Glaubensobject wird durch den Satz gesichert, daß der Weise und der Einfältige sich im Glauben(sinhalt) nicht unterscheiden, wenn auch in der Art des (subjectiven) Glaubens. Demgemäß heißt es nachher: *Una est fides, quam tenet et praedicat ecclesia sanctorum et ecclesia catholica.* Jedoch bleibt die ganze Betrachtung in der Nähe des Lombarden, sofern dem *simplex* nicht die Kirche, sondern der ausführlich Glaubende *vir sapiens* gegenübergestellt wird, an welchem jener sich zu messen hat. So abweichend also konnte sich gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Schriftsteller über die Sache äußern, nachdem präcisere Formeln schon früher durch hervorragende Auctoritäten in Gebrauch gesetzt waren.

Gingegen wird die von Innocenz III. eröffnete Zulassung der *fides implicita* theils fortgesetzt, theils erweitert von Innocenz IV. (Sinibald Fiesco), welcher als Papst (1243—1254) einen Commentar über die fünf Bücher der Decretalen (Gregor's IX.) geschrieben hat: *Apparatus quinque librorum decre-*

1) Opera ed. Barthol. Ferronius. Aurel. 1674. Vol. I. p. 12 b C.

talium, Argentinae 1478. Zu dem schon berührten ersten Capitel des ersten Buches der Decretalen de summa trinitate et fide catholica, trifft er folgende Entscheidungen¹⁾. 1. Es giebt ein gewisses Maß des Glaubens, zu welchem jeder verpflichtet ist, und welches den Einfältigen und vielleicht allen Laien genügt, nämlich, daß jeder Erwachsene glaube, daß Gott ist und Bergelter für alle Guten ist. Ebenso müssen Alle die anderen Artikel implicite glauben, nämlich daß alles wahr ist, was die allgemeine Kirche glaubt. 2. Dieses Maß des Glaubens müssen alle den Kirchen Vorgesetzte (praelati ecclesiarum), welche Seelsorge treiben, überschreiten. Diese müssen die Glaubensartikel, welche im Glaubensbekenntniß enthalten sind, explicite et distincte scire. Denn die Bischöfe müssen mehr wissen (scire), weil sie es verstehen (scire) sollen, über die Glaubensartikel jedem Rechenschaft abzulegen, der sie fordert. Wir behaupten jedoch nicht, daß sie gehalten sind, auf dem Fleck über alles zu antworten, sondern nach vorher gehaltener Ueberlegung, und wenn es nöthig ist, gemäß dem Rathe Anderer. Der Paps aber und andere höhere Vorgesetzte können aus gewissen Gründen durch Dispens weniger Unterrichtete und weniger Strebsame bei der Pfründe erhalten. 3. Für die niederen Cleriker genügt es, wenn sie arm sind, und dem Vernen nicht obliegen können, weil sie keine Lehrer oder kein Geld haben, und ihren Unterhalt mit Handarbeit suchen müssen, daß sie von den Glaubensartikeln wissen, was für die einfältigen Laien genügt; nur kommt dazu ein Weniges mehr, wie in Hinsicht des Altarsacramentes. Sie müssen nämlich glauben, daß in demselben der wahre Leib Christi hervorgebracht wird. Dies also müssen sie explicite glauben, weil sie täglich und dauernd sich damit mehr beschäftigen als die Laien. 4. So hoch gilt die implicita fides (ut aliqui dicunt), daß, wenn einer sie hat, nämlich glaubt, was die Kirche glaubt, aber durch einen natürlichen Grund bewogen, fälschlich meint, der Vater sei größer oder früher als der Sohn, oder die drei Personen seien drei von einander getrennte Dinge,

1) Dieselben findet man auch in Nic. Eymerici Directorium inquisitorum p. 22.

er nicht Häretiker ist und nicht sündigt, wenn er nur diesen seinen Irrthum nicht vertheidigt, und dieses glaubt, weil er meint, die Kirche glaube so, und seine Meinung dem Glauben der Kirche unterschiebt. Denn obgleich er so fälschlich meint, so ist dieser Glaube nicht der seine; vielmehr ist der Glaube der Kirche sein Glaube.

Von diesen Entscheidungen schließen sich die erste und die zweite demjenigen an, was Wilhelm von Auxerre aufgestellt hat; nur hat Innocenz IV. bestimmt angegeben, was jener verschwiegen hatte, daß die *fides explicita*, welche neben der übrigen *fides implicita* den Laien zuzumuthen ist, sich auf das Dasein Gottes und daß er Vergelter für die Guten ist, sich bezieht. Ferner lehrt die Vergleichung des 4. Punktes mit dem Fragment Innocenz III. bei Biel, daß Innocenz IV. jene Entscheidung mit ganz geringen Veränderungen aus der ersten Hälfte jener Vorlage abgeschrieben hat. Selbst die Worte *ut aliqui dicunt* im Eingange hat er mit herübergenommen, obgleich in der Mitte des 13. Jahrh. der Sprachgebrauch schon feststand. Diese wörtliche Uebereinstimmung mit dem durch Biel mitgetheilten Fragment von Innocenz III. bezeugt, daß der spätere Papst die Erklärung seines Vorgängers gefannt hat, beweist also indirect deren Echtheit. Allein Innocenz IV. hat sich eben begnügt, der *fides implicita* die Unschuld zu bezeugen, wenn mit ihr ein unabsichtlicher Irrthum in der Lehre zusammentrifft; hat es jedoch unterlassen, die andere Meinung seines Vorgängers zu copiren, welche jener Art des Glaubens in dem gesetzten Falle sogar Verdienst anrechnet. Andererseits überschreitet er in der Zulassung von *fides implicita* den Gesichtskreis von Innocenz III., sofern wir dessen Ansicht nur aus dem Fragment kennen, in seiner dritten Entscheidung. Das Recht zur *fides implicita* wird nicht bloß den einfältigen Laien, oder den Laien überhaupt, sondern auch einem Theil des Klerus eingeräumt. Freilich die mit Seelsorge beauftragten Kleriker, also die Pfarrer, und die Bischöfe müssen wegen ihrer abgestuften Pflichten mit der *fides explicita* ausgerüstet sein; allein die Priester, welche nur mit Messelesen beschäftigt sind, dürfen, wenn ihnen die Mittel zur theologischen Bildung abgehen, sich auf die *fides*

implicita beschränken, mit Ausnahme der Deutung des Abendmahles auf die Transsubstantiation. Diese Rücksicht gegen eine gewisse Klasse von Mönchern ist aus den angeführten Umständen erklärlich; übrigens sollen sie, wie Innocenz IV. hinzufügt, im Beichtstuhl dazu angehalten werden, bei veränderten Vermögensumständen die Lücken in ihrer Bildung zu ergänzen. Zu bemerken ist nur, daß Innocenz III. insofern doch weiter gegangen war, als er dem theologisch gebildeten Abt Joachim die Entschuldigung seiner Kezerei wegen seiner Erklärung, er glaube implicite, was die Kirche glaubt, angedeihen ließ. Dieser Fall jedoch hat nicht die entsprechende Regel nach sich gezogen.

Nun aber ist die Entscheidung Innocenz IV. über die *fides implicita* in ihrem ganzen Umfang von seinen Fachgenossen, den Kanonisten durch das Mittelalter hindurch wiederholt worden. Sie findet sich z. B. in dem *Directorium inquisitorum* des Dominicaners Nicolaus Eymericus, Generalinquisitors von Aragonien seit 1356, gest. 1399, und in dem Commentar zu den fünf Büchern der Decretalen von Nicolaus Tudeschus, Abt und nachher Erzbischof von Palermo (Panormitanus), gestorben 1445. Die Sätze des Papstes sind also nicht in Vergessenheit gerathen. Das hat jedoch nicht gehindert, daß Eymericus sich gegen denselben für die einschränkende Ansicht des Thomas von Aquinum ausgesprochen hat, und in demselben Sinne hat dessen Ordensgenosse Sylvester Prierias in der *Summa Summarum* (Bologna 1515) der Aufstellung Innocenz IV. direct widersprochen. Aber diese Erscheinungen dienen eben dazu festzustellen, daß durch das Mittelalter hindurch sich zwei Reihen von Beurtheilung der *fides implicita* verfolgen lassen, welche sich gegenseitig ausschließen. Denn die laxere Ansicht der beiden Innocenze findet bei den Schultheologen keinen Widerhall. Diese gehen vielmehr ihren Weg, ohne auch nur Notiz von jenen Auctoritäten zu nehmen, bis in der Schule der Nominalisten sich die Erinnerung zuerst an Innocenz IV., danach auch an Innocenz III. einstellt, und Abweichungen von den vorangegangenen Schultheologen nach sich zieht. Zusammenhängende und begründete Erörterungen der Sache bieten im 13. Jahrhundert Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura

und Thomas von Aquinum dar. Da aber nach dem Zeugniß des Jesuiten Gregor von Valentia jene drei im Wesentlichen mit Thomas übereinstimmen, so wird es genügen, den Bericht auf die Darstellung von dessen Lehre zu beschränken.

4. Thomas von Aquinum zieht der *fides implicita* enge Grenzen. Seine Entscheidungen aber sind so genau mit seiner Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben verknüpft, daß es unumgänglich ist, an diese zu erinnern¹⁾. Thomas eröffnet seine theologische Summa mit der Entscheidung, daß zwar die physischen Wissenschaften, unter denen die Metaphysik die höchste Stelle einnimmt, die Erkenntniß alles Seienden, auch die Gottes vertreten, daß jedoch außerdem eine Erkenntniß nothwendig ist, welche sich zugleich auf das Heil der Menschen und auf deren Beziehung zu Gott als ihrem Zweck richtet, und nicht aus dem menschlichen Verstande, sondern aus der göttlichen Offenbarung entspringt (I. qu. 1. art. 1). Nichts desto weniger sind das Glauben wie das Wissen Functionen des Verstandes, welche in dem *assensus* zum Abschluß gelangen. Aber dieses geschieht unter abweichenden Bedingungen (II, 2. qu. 1. art. 4). Im Wissen wird man von dem Object selbst zur Zustimmung bewogen, entweder durch sinnliche Anschauung, oder, wie bei den ersten Grundsätzen, durch unmittelbare Evidenz, oder indem man von einem gewußten Gegenstand durch Schlüsse zu anderem Wissen fortschreitet. Hingegen in der Meinung und in dem Glauben erreicht der Verstand die Zustimmung nicht schon durch das Erkenntnißobject auf zureichende Weise, sondern erst mit der Unterstützung der Willensfreiheit. Unter diesem gemeinsamen Merkmale tritt die Meinung ein, wenn die Erkenntniß von Zweifel und von Furcht vor der anderen Möglichkeit begleitet ist, der Glaube, wenn mit der Willensentscheidung Gewißheit zusammentrifft. Durch die Bethheiligung der Willensfreiheit kann dann der Glaube als Zustimmung Verdienst erwerben (II, 2. qu. 1. art. 4. qu. 2. art. 9).

Wissen und Glauben beziehen sich nicht auf dasselbe. Denn

1) Das Folgende wird aus II, 2. qu. 1. 2. mit Hinzuziehung von I. qu. 1. 2. geschöpft.

das Wissen schließt gewissermaßen das Sehen in sich; die Gegenstände des Glaubens aber sind nach Hebr. 11 unsichtbar. Und wenn man auch durch Demonstration wissen kann, daß Gott Einer ist, so kann man doch nur glauben, daß er dreieinig ist. Was ferner beim Glauben als Beweis vorkommt, ist entweder aus der Auctorität der heiligen Schrift abgeleitet, oder besteht in der Ueberredung, es sei nicht unmöglich, was dem Glauben vorgetragen wird (II, 2. qu. 1. art. 5). Das Wissen also ist in der Evidenz der Principien, in der Kraft der sinnlichen Anschauung, in der Sicherheit der Schlüsse zum Behufe des Beweises selbständig, der Glaube in der Abhängigkeit von der Offenbarung unselbständig. Dazu kommt noch ein anderer Unterschied innerhalb des gleichen Merkmals beider, nämlich der festen Zustimmung (II, 2. qu. 2. art. 1). Die Entscheidung des Wissenden über Wahr und Falsch richtet sich nach Erwägungen von vollkommener Deutlichkeit; die Zustimmung des Glaubenden zum Inhalt der Offenbarung und die Erkenntniß dieses Inhaltes ist nicht von derjenigen vollkommenen Deutlichkeit, welche dem Gesichtssinne im höchsten Grade zusteht (*cognitio credentis non est perfecta per maximam visionem*), und hierin trifft der Glaubende trotz seiner Zustimmung mit denen zusammen, welche nicht wissen, sondern nur meinen oder Vermuthung hegen oder gar zweifeln.

Diese Erörterungen des Thomas sind ohne Zweifel durch die Absicht geleitet, das Wissen und das Glauben innerhalb ihres Gattungsbegriffes, nämlich als Verstandesfunctionen mit Zustimmung zu den Objecten, als entgegengesetzte Arten zu bestimmen. Allein er hat diese Absicht nicht durchgeführt. Wenn man erwägt, daß er als Merkmale des Wissens die Selbständigkeit und die Deutlichkeit der Gegenstände, als Merkmale des Glaubens die Unselbständigkeit gegen die Auctorität der Offenbarung und die Undeutlichkeit der Gegenstände gefunden hat, so ist durch die negative Art dieser Merkmale, im Vergleich mit der positiven Art der Merkmale des Wissens, das Glauben als eine Abart des Wissens erwiesen. Dieses Ergebnis unserer Beurtheilung seiner Aufstellungen wird auch noch durch eine andere Erörterung bestätigt. Gleich im Ein-

gang der theologischen Summa (I. qu. 1. art. 2) giebt Thomas an, warum das Glauben, welches von der Offenbarung abhängig ist, doch zugleich als Wissenschaft dargestellt werden könne. Er entscheidet darüber, daß es primäre und secundäre Wissenschaften giebt. Von jener Art sind Arithmetik und Geometrie, welche aus Grundsätzen abgeleitet werden, die dem natürlichen Verstande bekannt sind. Secundäre Wissenschaften aber sind die Lehren von der Perspective und von der Musik, von denen jene in geometrischen, diese in arithmetischen Sätzen begründet sind. Nun sind die Gegenstände des Glaubens für Gott und die Seligen Gegenstände des Wissens; sie werden den irdischen Menschen durch die Offenbarung kund, dadurch tritt nach der Analogie der secundären Wissenschaften auch der Glaube an die offenbarten Gegenstände unter die Möglichkeit, Wissenschaft zu sein. Das ist also auch nur in dem Sinne verständlich, daß das Glauben eine Abart des Wissens ist.

Die Gegenstände, auf welche der Glaube sich bezieht, liegen nach Thomas in den Glaubensartikeln vor, welche gegenseitig angepaßte Theile, also Glieder der Offenbarung sind, durch die wir zum ewigen Leben geführt werden, und deren Schauung wir dann genießen (II, 2. qu. 1. art. 6. 8). Demgemäß wird das Glaubensbekenntniß zunächst in zwei Gruppen von Sätzen zerlegt, betreffend das Geheimniß der Gottheit, deren Schauung selig macht, und das Geheimniß der Menschheit Christi, welches den Zugang zur Ehre der Söhne Gottes begründet. Jede dieser Gruppen wird auf sieben, also das Ganze auf vierzehn Artikel berechnet, indem über den Wortlaut der zwölf Sätze hinaus durch Combination sowohl der Artikel von der Dreieinigkeit, als auch der von der Menschwerdung des göttlichen Wortes oder von den zwei Naturen in Christus nachgewiesen werden¹⁾.

Die Glaubensartikel machen den Inhalt der Offenbarung

1) Dieselbe Zählung bei Richardus de Mediavilla (Middletown), Quaest. in mag. sent. lib. III. dist. 25. art. 1. qu. 2. Johannes Duns Scotus in Sent. lib. III. dist. 25. qu. 1. art. 4. Gabriel Biel, Inventarium lib. III. dist. 25. qu. un. art. 1. nota 1. und bei allen anderen Scholastikern.

aus, sie verhalten sich also zu der theologischen Wissenschaft, wie die an sich bekannten Grundsätze der Vernunftwissenschaften zu diesen (art. 7). Wie nun in diesen Grundsätzen eine Ordnung obwaltet, der gemäß einige in anderen implicite eingeschlossen sind, so sind auch gewisse Artikel des Glaubens den anderen übergeordnet, indem z. B. in dem Satz von dem ewigen Wesen Gottes Alles eingeschlossen ist, worin unsere Seligkeit besteht, in dem Glauben an Gottes Vorsehung Alles, was zu unserm Heile gereicht, wiederum in dem Glauben an die Erlösung die Menschwerdung und das Leiden Christi. Durch diese Nachweisung gleicht Thomas den Abstand zwischen dem christlichen und dem Glauben der Väter aus, indem er gegen den Lombarden an der Hand von Eph. 3, 5 leugnet, daß diese den explicirten christlichen Glauben gehabt hätten. Aber während die Zahl der Glaubensartikel quantum ad explicationem seit der Zeit der Väter gewachsen ist, meinte Thomas gemäß der Annahme jener implicatio des Besondern und Bestimmten in dem Allgemeinen und Unbestimmten behaupten zu dürfen, daß quantum ad substantiam die Glaubensartikel keine Vermehrung im Laufe der Zeit erfahren haben.

Indem ferner Thomas (qu. 2. art. 5) zu der Frage vorschreitet, ob in der Gegenwart ein Christ verpflichtet sei, etwas explicite zu glauben, so erregt es die besondere Aufmerksamkeit, mit welchen Gründen die entgegengesetzte Ansicht, die er ablehnt, ausgestattet ist. Wir haben in den drei Propositionen der Annahme, daß man den Laien nur fides implicita vorschreiben dürfe, die Meinung und die Argumente der Praktiker unter seinen Zeitgenossen zu erkennen, welche die Ansicht Innocenz III. fortsetzen. Zuerst führt Thomas gegen die Pflicht, etwas explicite zu glauben, folgendes an: Niemand ist zu etwas verpflichtet, was nicht in seiner Macht steht; aber etwas explicite zu glauben, steht nicht in der Macht eines Menschen (Christen). Denn es heißt Röm. 10, 14. 15: Wie sollen sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? wie sollen sie hören, wenn nicht einer predigt? wie sollen welche predigen, wenn sie nicht gesendet werden? Zweitens verhält es sich mit dem Glauben, wie mit der Liebe. Wie nun der

Mensch nicht zur Erfüllung solcher Gebote der Liebe, wie die Darbietung der Wange zum zweiten Backenstreich und Aehnliches ist, verpflichtet ist, sondern in diesen Fällen die bloße Bereitschaft der Gesinnung genügt, so genügt auch die Bereitschaft, das zu glauben, was von Gott vorgelegt wird, ohne die ausdrückliche Bejahung dieses Inhaltes. Drittens ist der Glaube nach Röm. 1, 5 eine Art des Gehorsams. Diese Tugend aber bedeutet nicht die Beobachtung bestimmter Vorschriften, sondern eine zum Glauben bereite Zustimmung; also braucht das Glauben nicht *explicite* zu sein.

Das erste Argument der Praktiker für die unbeschränkte Anerkennung von *fides implicita* unter den Laien ist sehr drastisch. Obgleich seit einem halben Jahrhundert die beiden Bettelorden bestanden, deren Beruf die Predigt an das Volk war, wird die Predigt, ohne welche es keine Kenntniß der Glaubensartikel giebt, als nicht vorhanden bezeichnet. Denn es wird um so weniger geleugnet werden können, daß dieses der Sinn des Satzes ist, als Thomas in seiner Erwiderung denselben umgeht. Er meint nämlich, in der Macht und in der Verpflichtung des Menschen stehe vieles, was er doch nur mit Hilfe der Gnade erreichen könne, wie die Liebe zu Gott und zum Nächsten, und ähnlich der Glaube an die Glaubensartikel. Wenn nun die Gnade den Einen zu Theil werde, so geschehe es aus der Barmherzigkeit Gottes, wenn sie den Anderen verweigert bleibe, so geschehe es aus gerechter Vergeltung ihrer vorangegangenen Sünde. Das sagt er mit Berufung auf Augustin; es ist aber, wie jeder sieht, völlig indifferent gegen die Thatsache, welche die Gegner bezeugten, und setzt gerade den für Thomas übrigens geltenden Unterschied zwischen Sittengesetz und Glaubensartikeln aus den Augen, daß man zwar auf jenes durch die natürliche Erkenntniß verpflichtet ist, auf diese aber nur durch geschichtliche Offenbarung der Gnade Gottes, außerhalb deren die Glaubensartikel gar nicht vorkommen.

Thomas entscheidet nun in dem jenen lagen Ansichten entgegengesetzten Sinne, daß, weil der Glaubensgegenstand (die Glaubensartikel) es ist, wodurch der Mensch selig wird, eben die Glaubensartikel *explicite* geglaubt werden müssen. Außer

diesen *prima credibilia* aber wird der Glaube noch durch alles in Anspruch genommen, was die heilige Schrift als göttliche Mittheilungen umfaßt, wie daß Abraham zwei Söhne hatte, daß David Sohn Isai's war. Diesen Stoff genügt es *implicite* zu glauben, in der Bereitschaft, ihn zu glauben, wenn man von demselben unterrichtet wird. Nur wenn es von solchem Stoff der heiligen Schrift feststeht, daß er in der Glaubenslehre enthalten sei, wird es erfordert, ihn *explicite* zu glauben. Jedoch ungeachtet dieser Einschränkung der Geltung der *fides implicita* läßt Thomas Bestimmungen folgen, welche eine größere Nachgiebigkeit gegen die Umstände verrathen. Indem er wie der Lombarde in der Kirche die *maiores*, die Lehrer und die *simplices* unterscheidet (art. 6), legt er jenen eine vollere Kenntniß der Glaubensartikel und demgemäß die Pflicht auf, *magis explicite credere*. Den einfachen Laien aber gesteht er zu, daß sie über die Feinheiten des Glaubens nicht geprüft werden sollen, d. h. es soll regelmäßig nicht Gelegenheit gegeben werden, die *fides explicita* der Laien in die Erscheinung treten zu lassen. Sie sollen vielmehr nur dann geprüft werden, wenn sie in den Verdacht der Ketzerie gerathen. Wenn sie aber in dem Bekenntniß falscher Lehre, zu welchem sie aus Einfalt gekommen sind, sich nicht hartnäckig erweisen, so soll ihnen die Ketzerie nicht angerechnet werden. Indem dieser Umstand an die Entscheidung Innocenz III. erinnert, wird es schwer sein, die *fides minus explicita*, welche den Laien zugestanden wird, von der *fides implicita* zu unterscheiden. Nur die Abweichung ist deutlich, daß Thomas nicht wie Innocenz die Laien dazu bevollmächtigt zu glauben, was die Kirche glaubt. Diese Formel fehlt bei Thomas, und demgemäß denkt er bei der *fides minus explicita* der Laien doch an etwas Anderes, als was der Papst ihnen zuließ. Das bewährt sich noch, indem Thomas ausdrücklich die *fides explicita* von den Laien in Hinsicht der Geheimnisse Christi wenigstens insoweit fordert, als diese den Inhalt der hohen kirchlichen Feste ausmachen und dabei öffentlich vorgetragen werden, nicht minder den Glauben an das Geheimniß der Dreieinigkeit, da dessen Beziehungen in der Menschwerdung Christi und der Erneuerung der Welt durch ihn eingeschlossen

sind (art. 7. 8). Allein er gesteht auch hier wieder zu, daß die feinen Bestimmungen in den Artikeln von der Menschwerdung je nach Stand und Beruf *magis vel minus explicite* geglaubt werden sollen.

Es ist einmal sehr verständlich, daß der Schultheolog mit der allgemeinen Vorschrift der *fides explicita* die Wichtigkeit seiner eigenen Arbeit für die Kirche hervorheben wollte. Ferner steht seine Vorschrift der *fides explicita* für Alle in directem Verhältniß dazu, daß er in dem Bestreben, zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden, im Glauben nur eine Abart des Wissens erkannt hat, welche gegen die Deutlichkeit des eigentlichen Wissens durch Undeutlichkeit der Objecte absticht. Weil der Glaube nur Abart des Wissens ist, deshalb läßt Thomas nur den in Hinsicht der Objecte bestimmten Glauben zu. Weil aber überhaupt die Objecte für den Glauben der vollen Deutlichkeit entbehren, welche den Objecten des Wissens zusteht, kommt es für Thomas nicht darauf an, ob die Objecte des Glaubens für die *simplices* noch um einige Grade undeutlicher bleiben, als für die *maiores*, welche den Beruf des Unterrichts haben.

Das sind die erkennbaren Gründe für die Allgemeinheit der Forderung der *fides explicita* in der Kirche und für die Unterscheidung von *magis vel minus explicite credere*. Aber diese Formel ist nicht deutlich genug, um der bei den Praktikern gangbar gewordenen Anerkennung der *fides implicita* Widerstand zu leisten. Deshalb haben die Schultheologen sich den praktischen Motiven zur Anerkennung der *fides implicita* weiterhin nicht zu verschließen vermocht. Dieser Sprachgebrauch liegt bei dem Lehrer vor, welcher dem Thomas zeitlich am nächsten steht, dem Minoriten Richard von Middleton (*de Mediavilla*), welcher übrigens die Anforderungen des Thomas an die Laien sich zu eigen macht. Jedoch billigt er zugleich die von Jenem nicht weiter beachtete Instanz der Praktiker, daß, wenn es solche geben sollte, zu denen Christus weder selbst, noch durch die Apostel, noch durch Prediger gesprochen, noch durch Eingebung offenbart habe, was zu glauben sei, sie nur dasjenige *explicita* zu glauben verpflichtet seien, was unter dem Naturgesetz ge-

glaubt wurde (I. III. dist. 25. art. 4. qu. 1), d. h. das Dasein und die Eigenschaft Gottes als Bergelter.

5. Duns Scotus (Quaestiones subtilissimae in IV. libr. sent. Opus Oxoniense. Antwerp. 1620) theilt die Ansicht des Thomas von dem Unterschiede zwischen Wissen, Glauben und Meinen. *Fides est super opinione, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia obiecti scibilis . . . Fides non habet certitudinem ex obiecto, sed ex veracitate testis, scilicet dei, et hoc modo fides est cum aenigmate et obscuritate, quia assentit veracitati infundentis habitum et in hoc revelantis credibilia* (lib. III. dist. 23. qu. un. num. 5. 6). Die aus der Offenbarung feststehenden Glaubensartikel im Symbolum berechnete Duns ebenfalls auf vierzehn, je sieben über Gott und über die Menschwerdung Gottes. Er macht auf untergeordnete Abweichungen in der Zählung der erstern Gruppe aufmerksam, welche man auch aus der Vergleichung seiner Aufstellung mit der des Thomas ermitteln kann. Was aber bei beiden auffällt, ist, daß in dieser Eintheilung die Kirche nicht als Glaubensartikel gerechnet wird (dist. 25. qu. I. num. 4). Das ist von Einfluß, indem Duns (dist. 23) sich die Mühe giebt, von der *fides acquisita* die *fides infusa* zu unterscheiden. Dieses Problem war für Thomas nicht vorhanden, da er den Glauben als eine der drei theologischen Tugenden ausschließlich als *infusa a deo* angenommen hatte. Theologische Tugenden aber nennt er Glaube, Liebe und Hoffnung, weil sie Gott zum Object haben, weil wir durch sie in das richtige Verhältniß zu ihm gesetzt werden, und weil sie nur durch die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift bezeichnet werden (II. 1. qu. 62. art. 1. II. 2. qu. 2. art. 3). An dieses zwiefache Argument des Thomas für die Geltung des Glaubens als theologischer Tugend knüpft nun aber Duns die Annahme einer *fides acquisita* im Unterschied von der *fides infusa*, und seine Entscheidung über deren Werth beherrscht seine Haltung in der Frage nach der Statthaftigkeit von *fides implicita*.

Als erworbenen Glauben qualificirt Duns den Glauben an die geoffenbarten Gegenstände, welcher sich nach Augustins

bekanntem Satze richtet, er glaube nicht dem Evangelium, wenn er nicht der katholischen Kirche glaube, die die Bücher des Kanons und ihren Inhalt beglaubigt (dist. 23. qu. un. num. 4). Die Auctorität der Kirche aber versteht Duns in derselben Art, in welcher anerkannte Schriftsteller für die Geschichten, die sie erzählen, Glauben in Anspruch nehmen. Wer demgemäß und in Folge der gehörten Predigt (num. 5) Glauben erwirbt, scheint nun eines eingegoffenen Glaubens nicht zu bedürfen. Indessen der eingegoffene Glaube überbietet den erworbenen (num. 6), indem er sich nicht mehr auf menschliche Auctorität stützt, sondern in den geoffenbarten Wahrheiten die Wahrhaftigkeit des Offenbarers ergreift, welcher die Glaubenswahrheiten dadurch offenbart, daß er den habitus des Glaubens eingießt. Darin liegt, daß man die einzelnen Wahrheiten der Offenbarung nicht gemäß ihrer besonderen Gründe annimmt, sondern weil sie in der Wahrhaftigkeit Gottes als der ersten Wahrheit begründet sind, und daraus geschöpft werden können.

Nun scheint es freilich, als ob der eingegoffene Glaube von dem erworbenen abhängt und dadurch weniger sicher ist als dieser (num. 8). Nämlich mit dem eingegoffenen Glauben stimmt man der Dreieinigkeit Gottes zu als einer von Gott offenbarten Wahrheit; allein daß Gott Offenbarungen gegeben habe, hat man von Johannes oder einem anderen Zeugen; also hängt die Gewißheit des eingegoffenen Glaubens von der Anerkennung menschlicher Zeugen durch erworbenen Glauben ab. Diesen Zusammenhang bestätigt auch Duns in seiner schließlichen Entscheidung im Allgemeinen (num. 14). Allein er leugnet zugleich, daß der eingegoffene Glaube nur unter Voraussetzung der Unterwerfung unter die Schrift und die Heiligen in Jedem vorhanden sei. In diesem Falle nämlich kann der eingegoffene Glaube als solcher nicht nachgewiesen werden. Aber, sagt Duns mit Einsetzung eines neuen Gesichtspunktes, wie ich Gott als dreieinig glaube, so glaube ich, daß ich den eingegoffenen Glauben habe, mit dem ich diese Wahrheit ergreife, und zwar als eingegoffen durch Gott, damit er unmittelbar die Seele vollkommen mache, weil Gott, wenn er vollkommen macht, es vollständig thut. Die Nothwendigkeit der *fides infusa* im Vergleich mit

der *acquisita* beweist er außerdem noch durch zwei Gründe (num. 15). In dem erworbenen Glauben wird die Zustimmung zu den Objecten durch den Willen unterstützt, wie wir von Thomas her wissen. Nun aber ist die volle Zustimmung durch den eigenen Willen des Glaubenden nicht verbürgt, denn sonst hätten die Jünger nicht um Vermehrung ihres Glaubens gebeten. Also hängt die Vollendung des Glaubens in der Zustimmung zur Offenbarung von der Eingießung durch Gott ab. Endlich stützt sich der erworbene Glaube auf Zeugen und Auctoritäten, von welchen der Glaubende weiß, daß sie zwar nicht täuschen wollen, aber zugleich, daß sie sich und demnach Andere täuschen können. Indem die *fides infusa* sich direct auf die Wahrhaftigkeit Gottes richtet, steht er in befestigter Zustimmung zu dessen Offenbarungen.

Vergleicht man diese Erörterung mit der Entscheidung des Thomas (S. 17), an welche sie offenbar anknüpft, so enthält sie eine eigenthümliche Einschränkung des Werthes der heiligen Schrift und der Auctorität der dieselbe gewährleisten- den Kirche. Genügte es Thomas, die von Gott eingegossenen theologischen Tugenden dadurch zu rechtfertigen, daß sie ihren Werth in ihrer directen Beziehung auf Gott kundgeben, und daß sie durch göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift bezeugt sind, so setzt Duns diese neben einander gestellten Argumente in Gegensatz zu einander. Die heilige Schrift gilt ihm nur als Instanz für den erworbenen Glauben; nach ihrem Maßstabe bliebe der eingegossene Glaube abhängig von dem erworbenen, welcher mit Unsicherheit behaftet ist, diese aber haftet auch an der heiligen Schrift, sofern die Kirche, durch welche dieselbe legitimirt wird, nur ein geschichtlicher Zeuge ist, wie jeder sonst angesehene Schriftsteller. Diese Schätzung der Kirche steht ohne Zweifel damit in Einklang, daß weder Duns noch Thomas sie zu den 14 Glaubensartikeln rechnen, obgleich sie im *Symbolum* genannt ist. Unfehlbarkeit der Kirche als Garantie für die Auctorität der heiligen Schrift ist deshalb durch die Erörterungen des Duns ausgeschlossen. Die menschliche Gewährleistung der Offenbarung durch die heiligen Schriftsteller und die sie beglaubigende Kirche soll nun freilich im Allgemeinen

durch das Vorhandensein von *fides infusa* vorausgesetzt, aber im besondern Falle nicht nothwendig sein. Vielmehr soll unabhängig von diesen Bedingungen des erworbenen Glaubens die *fides infusa* sich dadurch ausweisen, daß einer ebenso glaubt diesen Glauben zu haben, wie er in demselben die Dreieinigkeit Gottes wegen der Wahrhaftigkeit Gottes glaubt. Das aber ist eine schwärmerische, enthusiastische Annahme in dem Maße, als die Gleichgiltigkeit der angenommenen Thatsache gegen die Auctorität der heiligen Schrift und der Kirche hervorgehoben wird. Den Anlaß zu dieser Scheidung giebt die Schätzung der heiligen Schrift als einer solchen Kunde von der Offenbarung, welche nicht mehr als menschliche Glaubwürdigkeit an sich trägt.

Für die Entscheidung der Frage über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit der *fides explicita* hat Duns durch die Nachweisung der *fides infusa* als *habitus* einen dem Thomas entgegengesetzten Ausgangspunkt gewonnen. Indem er (*dist.* 25. *qu.* 1. *num.* 2) dieselbe als heilsnothwendig *pro omni statu* erklärt, d. h. für die Zeit vor und nach der Erscheinung Christi, so ist dadurch festgestellt, daß man der ersten Wahrheit, nämlich Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde zustimmt, welcher die anderen Glaubensartikel verbürgt. *Tunc enim habetur actus (fidei) implicite, quando habetur habitus (num. 6).* Danach aber wirft Duns die weitere Frage auf, ob es nothwendig sei, die 14 Glaubensartikel sämmtlich oder weniger als diese Zahl *activ* zu glauben, und entscheidet, daß wer im verständigen Alter steht, auch einen *actus distinctior et explicitus* des Glaubens leisten müsse. Nur sei es in diesem Falle nicht nothwendig, alle Artikel *explicite* zu glauben, weil Gott Niemand zu Unmöglichem verpflichtet. Wenn deshalb ein Ungebildeter (*rudis*) die Begriffe Natur und Person nicht versteht, so ist ihm *fides explicita* in Hinsicht der Dreieinigkeit Gottes nicht zuzumuthen, sondern es genügt, daß er in dieser Hinsicht glaubt, was die Kirche glaubt. Daneben aber hat Jeder, welcher im Gebrauch seiner Vernunft steht, Anderes *explicite* zu glauben, namentlich die Artikel, welche der Erlösung gelten, daß Christus geboren ist und gelitten hat. Duns also weicht von Thomas darin ab, daß er die Lehre von der Dreieinigkeit nicht den

Ungebildeten zur *fides explicita* auferlegt, indem er mit demselben einig ist, daß dieselben die auf die Erlösung bezogenen Glaubensartikel ausdrücklich glauben sollen. Einig ferner sind beide darin, daß die *maiores*, oder die *clerici literati*, wie Duns sagt, welche dem Unterrichts im Glauben obliegen, zur *fides explicita* in allen Artikeln verpflichtet sind.

Gegen jenes Zugeständniß von *fides implicita* an die *simplices* erhebt Duns selbst noch einige Einwendungen (num. 7—9). Erstens folgert er aus dem Zugeständniß der *fides implicita* (in Hinsicht der Dreieinigkeit), daß man dann nicht verpflichtet sei, sich vor einem entgegengesetzten Irrthum zu hüten. Er weist jedoch die Richtigkeit dieser Folgerung zurück durch die Analogie der Pflicht, sich vor aller Todsünde zu hüten, bei welcher man nicht genau zu wissen braucht, in welchem Grade der Hochmuth oder die Schlemmerei Todsünden sind, weil darüber unter den Gelehrten noch Streit sei. Das ist freilich ein wenig treffendes Argument. Zweitens macht Duns darauf aufmerksam, daß der einfache Christ in den Artikeln, die er *implicita* glauben darf, durch einen Prediger, welcher falsch lehrt, zu einem entsprechenden Glauben verleitet werden, und dann zugleich gläubig und ungläubig sein könne. Darauf antwortet Duns, dieser Fall werde eintreten, wenn eine Glaubenswahrheit nicht, wie die die Erlösung betreffenden Artikel, regelmäßig (*communiter*), sondern besonders an Einem Orte oder von Neuem gepredigt wird. Dann sei dem Ungebildeten zu rathen, seine Zustimmung zurückzuhalten, bis er feststellen kann, daß die Kirche so glaubt wie gelehrt worden ist, ebenso wie man in der casuistischen Bestimmung von Pflichten, über welche die Kundigen streiten, abzuwarten hat, bis die Wahrheit irgendwo offenbar wird. Wenn man sich erinnert, daß es sich hier um die Lehre von der Dreieinigkeit handelt, welche *implicita* geglaubt werden darf, so haben die beiden Entscheidungen des Duns den Sinn, daß der einfache Christ sich gegen dieselbe neutral verhalten darf, um nicht, wenn er einmal, was selten ist, darüber predigen hört, in irrige Ansichten über sie zu gerathen. Drittens wendet Duns gegen die Verpflichtung der *maiores*, *magis explicita* zu glauben, ein, daß diese Abstufung

von den Laien gegen die in der Taufe eingegangene gleiche Verpflichtung aller Christen verstoße. Er hält aber den Satz dadurch aufrecht, daß jene höhere Leistung nicht wegen der Seligkeit, sondern wegen der Seelsorge übernommen werde, also gegen die in der Taufe ausgedrückte Regel des Glaubens zur Seligkeit nicht in Widerspruch trete.

Eine andere Schwierigkeit ergibt sich aus der Vergleichung der vorchristlichen Gläubigen mit den christlichen. Unter jenen wird noch unterschieden die vormosaische und die mosaische Stufe (num. 9). Denn indem allen Gläubigen der Glaube nicht bloß an Gott den Schöpfer, sondern auch an ihn als Erlöser obliegt, so soll der letztere schon darin erreicht sein, daß man Gott zutraut, einen Weg der Erlösung überhaupt anzuordnen, während die Gläubigen, welche im Besitz der Psalmen und der prophetischen Bücher waren, einen genaueren Glauben an den Erlöser hatten. Allein nun kommt der Unterschied in Betracht, daß die vorchristliche Gruppe an den zukünftigen Erlöser glaubte, die christliche an den gekommenen. Die beiden Urtheile sind nicht identisch, sondern solange das eine wahr ist, ist das andere falsch. Dagegen entscheidet Duns (num. 11) zuerst, indem er feststellt, daß zum Glaubensact außer dem Habitus noch die Gegenwart des zu glaubenden Gegenstandes gehört; diese aber wird durch einen Lehrer oder Offenbarer herbeigeführt. Ferner unterscheidet sich durch diese Bedingung der Glaube vom Wissen, welches durch die Evidenz des Gegenstandes bestimmt ist. Also haben wir den von Duns nicht ausgesprochenen Schluß zu bilden, daß die beiden einander entgegenstehenden Sätze als Glaubenssätze sich gleich sind. Freilich ergibt sich zugleich aus dem Gewicht, das auf die Auctorität der Lehrer gelegt wird, daß mit der *fides infusa* stets die *fides acquisita* zusammen sein muß, welche *ex auditu* hervorgeht.

Materiell hat Duns die Vorschriften des Thomas nur in geringem Umfange verändert, nämlich darin, daß er den Ungebildeten zuließ, die Dreieinigkeit *implicite* zu glauben. Von vorn herein läßt seine Betonung der *fides infusa* als *habitus* auf eine viel breitere Einräumung der *fides implicita* rechnen. Allein in dem Maße, als er den ungebildeten Christen und den

Alten *fides explicita* in Hinsicht der Erlösung zumuthete, sah er sich genöthigt, die *fides acquisita* und die entsprechende Auctorität der Lehrer und Offenbarer wieder in den Vordergrund zu stellen, d. h. in den Gesichtskreis des Thomas zurückzukehren. Nun erscheint auch jene Abweichung des Duns von Thomas als weniger bedeutend, wenn man sich erinnert, daß dieser die Laien über die Feinheiten des Glaubens nur geprüft wissen will, wenn sie in den Verdacht der Ketzerei gerathen, die ihnen auch nicht angerechnet werden soll, wenn sie nicht darin hartnäckig sind. Die *subtilitates fidei* werden eben die technischen metaphysischen Begriffe sein, welche in die Lehre von der Dreieinigkeit verflochten sind. Hat nun Thomas ebenso wie Innocenz III. die praktischen Schwierigkeiten erkannt, welche die Dreieinigkeitslehre für die wissenschaftlich Ungebildeten mit sich bringt, so hat allerdings Duns den Grund dieser Entscheidung hinzugefügt.

Derselbe ist aber auch im Zusammenhang der mittelalterigen Theologie sehr beachtenswerth. Die kirchliche Lehrbildung ist seit dem Nicänischen Concil in die Richtung gekommen, daß wissenschaftliche Begriffe zur Sicherung des Gemeindeglaubens mit demselben verbunden wurden, und die so beschaffene Trinitätslehre ist den Angehörigen des römischen Reiches durch das Decret von Valentinian, Gratian und Theodosius (380) zur Bürgerpflicht gemacht worden. Andererseits hat die systematische Scholastik in der zweiten Hälfte des Mittelalters die Tendenz, zwischen Glauben und Wissen scharf zu unterscheiden. Grundsätzlich hat Thomas alle physische Erkenntniß, die metaphysische Erkenntniß von Gott eingeschlossen, vom Glauben geschieden. Allein indem er den Glauben wirklich nur als Abart des Wissens dachte, hat es ihn nicht gestört, daß der hauptsächlich Glaubensartikel von der Dreieinigkeit metaphysische Bestimmungen mit sich führt. Deshalb hat er in erster Linie den ausdrücklichen Glauben an dieselbe den Laien vorschreiben können; jedoch ist er danach für die Empfindung der Mißlichkeit dieser Vorschrift nicht unzugänglich gewesen. Duns aber hat zuerst die dem entsprechende richtige Beobachtung gemacht, daß die Lehre in wissenschaftlichen Formen ausgeprägt

ist, deren genaue Handhabung die Fähigkeit der Laien überschreitet. Nun war es freilich nicht möglich, diesen Glaubensartikel aus dem Besitzstande der Kirche auszuschneiden; daran hat Keiner gedacht, sondern den maiores, dem Klerus, wurde das genaue Verständniß und die ausdrückliche Vertretung desselben vorbehalten. Indem ferner den Laien zugestanden wird, in diesem Artikel zu glauben, *quod ecclesia credit*, so ist doch auch durch diese Formel ausgedrückt, daß die Geltung der Dreieinigkeit als Glaubensartikel für die Kirche fortbesteht, obgleich die unendliche Uebersahl ihrer Mitglieder sich dazu so neutral verhält, wie es Duns durch die Analogie mit den speciellen Sittenlehren anschaulich macht. Es verdient aber besondere Beachtung, daß in der Formel die Kirche den Laien nicht gegenüber gestellt wird als die Auctorität über deren Glauben, sondern als das Vorbild, hinter dem sie zurückbleiben dürfen. Obgleich es wesentlich die Kleriker sind, welche durch ihre *fides explicita* sich als die Kirche *direct* erweisen, so kommen sie nur als die vollständig Glaubenden in Betracht, nicht aber als Träger *direct* göttlicher Lehrauctorität für die Laien. Sind sie auch die Vermittler der göttlichen Offenbarung für die Laien und deshalb zu *fides explicita* verpflichtet, so ist es doch charakteristisch, daß die *fides implicita* nicht dadurch erklärt wird, *quod ecclesia docet*, sondern durch den Satz, *quod ecclesia credit*. Jenes wird schon dadurch fern gestellt, daß die Kirche, in welchem Sinne sie zu verstehen wäre, nicht als Glaubensartikel gerechnet wird. Sie wird also nur als das Gesamtsubject des vollständigen Glaubens angenommen; und wenn auch nur der Klerus denselben ausübt, so schließen sich auch die Laien durch ihre *fides implicita* in die Kirche ein, da die beiden Arten des Glaubens in Beziehung auf die Seligkeit im Grunde identisch sein sollen. Es ist gleichgiltig, ob wir uns von der letzten Behauptung, durch welche der ganze Zusammenhang bedingt ist, überzeugen können, oder nicht. Aber wie dieser Zusammenhang beschaffen ist, so schließt er eine speciifische Lehrauctorität der Kirche gleich Klerus nicht ein. Die Glaubensartikel, welche vom Klerus gelehrt werden, gelten als Compendium der Heilsoffenbarung in der heiligen Schrift, neben welcher

weder Thomas noch Duns die Ueberlieferung oder die Auctorität der Kirche als gleichberechtigte Quelle des Glaubens kennen¹⁾. Es empfiehlt sich, mindestens für Thomas festzustellen, daß er seinem Grundsatz auch in solchen Aeußerungen treu bleibt, welche auf den ersten Blick von demselben abzuweichen scheinen. Er gesteht bekanntlich dem Papste das Recht zu, je nach dem Bedürfniß der Abwehr von Irrlehrern eine neue Ausgabe des Symbolum zu veranstalten (II. 2. qu. 1. art. 10). Dabei behält er aber vor, daß in der Lehre Christi und der Apostel die Glaubenswahrheit genügend dargestellt ist, und beurtheilt die dem Papst zugewiesene Leistung danach, daß auch die Symbole der ökumenischen Concilien keinen verschiedenen Glauben enthalten, sondern denselben nur in deutlicherer Auseinandersetzung (eandem magis expositam). Ferner wo er erklärt, daß die Leugnung Eines Glaubensartikels den Glauben überhaupt aufhebt (II. 2. qu. 5 art. 3), spricht er aus, der wesentliche Gegenstand des Glaubens sei die erste Wahrheit (Gott), sofern sie in der heiligen Schrift und der Lehre der Kirche offenbart wird. Wer also nicht als der unfehlbaren und göttlichen Regel der Lehre der Kirche anhängt, welche von der ersten in den heiligen Schriften offenbarten Wahrheit hervorgeht, der hat nicht den Habitus des Glaubens. Hierin ist deutlich, daß Thomas an eine unfehlbare Lehre der Kirche nicht neben den heiligen Schriften, sondern nur so denkt, wie sie mit diesen sich deckt. Allerdings scheint dieser Maßstab verlassen zu werden, indem Thomas die Geltung der Indulgenzen auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückführt, ohne sie in der heiligen Schrift nachzuweisen (III. appendix qu. 25. art. 1. 2). Aber die Indulgenzen führt er nicht als Glaubensartikel ein, sondern als etwas, was die Kirche thut, um den Glauben zu stärken²⁾.

1) Thomas I. qu. 1. art. 8. Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuerit aliis doctoribus facta. — Duns in sentent. prol. qu. 2. num. 14. Sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori. Andere gleichartige Aeußerungen dieser und anderer Scholastiker bei Gerhard, Confessio catholica p. 15 f.

2) L. c. Ecclesia generalis indulgentias approbat et facit.

Die von diesen Lehrern behauptete ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift für den Glauben wird ferner von ihnen so als Erkenntnißquelle der Offenbarung anerkannt, wie jede andere Geschichtsquelle. Demgemäß sind auch die Kleriker, welche die aus der heiligen Schrift geschöpften Offenbarungswahrheiten an die Laien mittheilen, mit keinem höhern Charakter ausgestattet, als die biblischen Schriftsteller selbst, welche die Offenbarung aufgeschrieben haben. Indem endlich der Glaube aus der Predigt (*auditus*) hervorgeht, unterliegt er als *fides acquisita* nach der Ansicht des Duns nur den Bedingungen der geschichtlichen Ueberlieferung menschlicher Art. Das sind die sachgemäßen Correlate davon, daß die *fides implicita* nicht darauf gestellt ist, *quod docet*, sondern darauf, *quod credit ecclesia*.

6. Wilhelm von Occam, dessen Commentar zu den drei letzten Büchern der Sentenzen nicht den Distinctionen folgt, sondern nur in einer lockeren Reihe von Fragen verläuft, hat die Untersuchung der *fides explicita* und *implicita* nicht angestellt. Er beschäftigt sich in der 8. Quästion zum dritten Buche nur mit der Vorfrage über *fides infusa* und *acquisita* und mit dem Glauben der Alten. Er trägt hierüber im Wesentlichen die Gedanken von Duns vor. Er stellt fest, daß die *fides infusa* sich unmittelbar auf die principielle Wahrheit bezieht, alles von Gott Geoffenbarte sei wahr, mittelbar auf alle Glaubensartikel, sofern jener Satz der Grund derselben ist. Aber gemäß seiner nominalistischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Allgemeinem entscheidet Occam deutlicher als Duns, daß die Glaubensartikel nicht aus jenem Principalsatz abgeleitet, sondern durch den erworbenen Glauben gemäß der empfangenen Belehrung erreicht werden (*lib. III. qu. 8. art. 3. L. M.*). Demgemäß ist der Glaube der Alten, daß Christus sterben werde, und der der Christen, daß er gestorben sei, in Hinsicht des erworbenen Glaubens ungleich, aber identisch nach Maßgabe des eingesehenen (*ibid. N. P.*).

— *Dicendum indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vanum faceret. — Sunt documenta ecclesiae alicuius auctoritatis ad roborandam fidem.*

Aus anderen Aeußerungen aber geht hervor, daß Occam, indem er *fides implicita* zuließ, die Schranken, welche ihr Thomas und Duns gesetzt hatten, nicht hat gelten lassen. Vielmehr trägt er in dem Tractat über das Abendmahl aus dem Titel *de summa trinitate et fide catholica*, also aus dem Decretalenwerk Innocenz IV. den Satz vor, welchen dieser von dem dritten übernommen hatte (S. 10). Ferner führt aus der nicht gedruckten Schrift Occam's *Dialogus inter magistrum et discipulum* (P. I. lib. 3. cap. 1.) Biel (lib. III. dist. 25. qu. un. art. 1. nota 2) folgende Sätze an: *Credere implicite est alicui universali, ex quae multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere. Et ideo qui firmiter tenet omnia tradita in scriptura et universalis ecclesiae doctrina esse vera et sana, et non adhaeret pertinaciter alicui assertioni contrariae veritati orthodoxae, fidem catholicam inviolatam tenet et integram, et est catholicus censendus.* Von diesem Grundsatz macht nun Occam in seinem Tractat über das Abendmahl einen eigenthümlichen Gebrauch¹⁾. Er verfolgt nämlich in demselben die Absicht, anstatt der Lehre von der Transsubstantiation, welche er als Lehre der römischen Kirche ausdrücklich bekennt, die Annahme zu empfehlen, daß durch die Abendmahls- worte die Coexistenz des Leibes Christi mit dem Brote herbeigeführt werde. Zu diesem Zwecke verändert er das Merkmal der Quantität an dem Körper so, daß er es möglich findet, ein Körper sei nicht Quantum, und aus zwei Stellen des Evangeliums liest er heraus, daß der Leib des aufgeweckten Christus vorübergehend mit andern Körpern einen Raum eingenommen habe. Diese Veränderung der Lehre deckt nun Occam durch *fides implicita*. Er begleitet nämlich die Formulirung des Satzes der Transsubstantiation (cap. 1) mit den Worten: *Haec est mea fides, quoniam est catholica fides. Quicquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicitie vel implicite credo. Quantae autem utilitatis et efficaciae sit fides implicita, explicat Innocentius . . . Si igitur tantae sit*

1) Vgl. Rettberg, Occam und Luther, in Theol. Stud. u. Krit. 1839. S. 1.

efficaciae fides implicita, ut excuset ignoranter errantem circa illa, quae in scriptura canonica sunt expressa, multo magis excusabit ignoranter opinantem aliquid, quod nec in scriptura canonica reperitur expressum.

Occam ist mit diesen Erklärungen von allen vorhergegangenen Auctoritäten darin abgewichen, daß er, obgleich Doctor, die *fides implicita* als sein Recht in Anspruch genommen hat. Denn wenn er auch Anderes explicite glaubt, so meint er gewisse Dinge implicite glauben zu dürfen. Das hat folgende Beziehung. Obgleich sich Occam ausdrücklich zu der Lehre von der Transsubstantiation bekennt, so hält er eine andere Art der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl deshalb für denkbar, weil darüber in der heiligen Schrift nichts offenbart sei. Um nun aber für seine abweichende Meinung überhaupt Raum zu gewinnen, versteckt er sich nicht bloß hinter das Borgeben, seine Meinung solle nur *ad exercitandum mentes studiosas* dienen (cap. 6), sondern auch hinter den Anspruch, er begehe höchstens einen unverschuldeten Irrthum, welcher durch *fides implicita* gedeckt, ihn davor sichere, wegen Häresie verurtheilt zu werden. Steht nun fest, daß Occam mit einem unregelmäßigen Gebrauch der *fides implicita* aufgetreten ist, so kommt dazu die Neuerung, daß er ganz offen die Entscheidung der Kirche in Glaubenssachen als die andere Art der Auctorität neben die der heiligen Schrift gestellt hat¹⁾. Diese Behauptung

1) In sent. lib. I. dist. 2. qu. 1. F: Ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel determinatione ecclesiae. Tract. de sacr. altaris (Paris 1513) A 4: Quidquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcunque dictum in sacra scriptura vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae vel sanctorum vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum, non dicam asserendo. E 4: Quamvis in scriptura canonica expresse tradatur, quod corpus Christi sub specie panis est fidelibus porrigendum, tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur, in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum vel auctoritatibus bibliae diligenti et solerti inquisitione probatum, et ideo ad istam veritatem probandam auctoritates sanctorum patrum adducam.

erscheint um so deutlicher als Abweichung von der Ansicht der mittelalterlichen Theologen, als Occam's Nachfolger, Gabriel Biel, ausdrücklich der Ansicht widerspricht, daß die Kirche oder der Papst neue Glaubenssätze aufstellen könne, welche vorher nicht zum katholischen Glauben gehört haben¹⁾. Gegen diesen theologischen Grundsatz aller Schultheologen mit Ausnahme Occam's verstößt es ja z. B., daß das Lateranconcil von 1215 die Lehre von der Transsubstantiation festgestellt hat; allein durch solche Ausnahmen wird die entgegengesetzte Regel der Theologen im Mittelalter nicht ungiltig gemacht.

Occam's Stellung in seiner Schrift über das Abendmahl ist ohne Zweifel so motivirt. In der Absicht, eine Lehre vom Abendmahl vorzutragen, welche von der in der Kirche angenommenen Lehre verschieden ist, versucht er einen Spielraum der Freiheit für seinen Satz zu gewinnen. Dazu verwendet er nun gleichzeitig mehrere verschiedenartige Gründe. Seinem Bestreben und dem in der Schultheologie geltenden Grundsatz der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift zunächst steht die Auskunft, daß in der letztern nichts darüber offenbart sei, auf welchem Wege die Darreichung des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes möglich werde. Nun weiß er jedoch recht gut, daß ihm trotzdem nicht gestattet worden wäre, diese Frage als offen zu behandeln. Also giebt er daneben zu, daß die Transsubstantiation durch die Zeugnisse der Heiligen und die Entscheidung der Kirche feststehe, um durch die ausdrückliche Anerkennung der dogmatischen Auctorität der Kirche neben der heiligen Schrift die Organe jener sich günstig zu stimmen. Da-

1) Gabriel Biel P. III. dist. 25. qu. un. art. 3. dub. 3. Dubitatur, utrum fidei posset fieri additio per novum articulum a summo pontifice aut ecclesia addendum. Resp. quod sicut ad ea, quae spectant ad fidem nostram et nequaquam ex voluntate humana dependent, non potest summus pontifex nec ecclesia de assertionem non vera veram, nec de non falsa falsam facere, ita non potest de non catholica catholicam facere, nec de non haeretica haeticam, et ideo non potest novum articulum facere nec articulum fidei tollere. Quoniam sicut veritates catholicae absque omni approbatione ecclesiae ex natura rei sunt immutabiles et immutabiliter verae, ita sunt immutabiliter catholicae reputandae.

bei erwartet er, durch die Anerkennung der gesteigerten Vollmacht der Kirche im Allgemeinen es deren Organen abzugewinnen, daß sie seine besondere Abweichung mit nachsichtigem Urtheil als einen bloß dialektischen Versuch zulassen. In diesem Sinne schlägt er vor, daß man ihm das Vorrecht der *fides implicita* zu Gute kommen lasse, nämlich seine widersprechende Meinung ihm nur als Irrthum aus Unwissenheit, und nicht als Häresie anrechne, da er ja ausdrücklich bekenne zu glauben, was die römische Kirche glaubt, und was er Abweichendes vorträgt, nicht in seiner Person sondern in der Person derer vortragen will, welche so meinen. Es wird sich kaum bestätigen lassen, was Rettberg findet, daß Occam in dieser von ihm eingenommenen Stellung einer ironischen Ueberlegenheit über die kirchlichen Auctoritäten sich bewußt gewesen ist¹⁾. Im Gegentheil verräth seine Haltung ein hohes Maß von Unfreiheit und Unsicherheit. Jedenfalls hat Occam die in der Schultheologie aufrecht erhaltene ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift dadurch erheblich beschädigt, daß er die selbständige Vollmacht der Kirche, Dogmen zu bilden, neben jene Auctorität stellte. Denn wenn auch thatsächlich über eine Menge von Lehren die Kirche neben der heiligen Schrift her entschieden hatte, so ist es für die Schultheologie wie für die Kirche des Mittelalters von hoher Bedeutung, daß jene das Verfahren Occam's nicht anerkennt, insbesondere daß Gabriel Biel in diesem Punkte dem *venerabilis inceptor*, ohne ihn zu nennen, widersprochen hat.

Dem unregelmäßigen und schrankenlosen Gebrauch der *fides implicita* durch Occam steht die Angabe gegenüber, daß im 14. Jahrhundert ein Papst das Zugeständniß derselben in jenem Umfang für häretisch erklärt hat. Gregor XI. (1370—78) hat sich wiederholt mit der Beurtheilung der Schriften des 1315 gestorbenen Raymundus Lullus beschäftigt, jenes katalanischen Laien, der in seiner Bestreitung des Islams die Annahme der Beweisbarkeit der christlichen Glaubensartikel für unentbehr-

1) Dasselbe Urtheil fällen Ritter, *Gesch. der christl. Philosophie* IV. S. 603; Schwab, *Joh. Versen* S. 290.

lich erkannte und durch seine Umbildung der gesammten Wissenschaft einen Anhang unter seinen Landsleuten gewonnen hatte, welcher Bestand behielt. Außer einer Bulle vom 25. Januar 1376, in welcher der genannte Papst die Verbrennung der zwanzig Bände des Lullus angeordnet hat, wird¹⁾ eine Reihe von 24 Sätzen aus zwei besonderen Schriften des Mannes angeführt, welche Gregor in einem öffentlichen Schreiben an den Erzbischof von Tarragona und dessen Suffragane verurtheilt haben soll; das Schreiben selbst wird jedoch nicht mitgetheilt. Unter jenen Sätzen des Lullus lautet nun der zehnte: *Laicus non tenetur ad aliquem fidei articulum explicite credendum, sed sufficit sibi ista conclusio in genere, quod credat illud, quod credit sancta mater ecclesia dei. Et ideo, quodsi laicus teneat vel credat oppositum alicuius articuli ex ignorantia et tentatione diaboli, non peccat.* Wenn Gregor XI. diesen Satz verurtheilt hat, so hat er sich ohne Zweifel nach den einschränkenden Bestimmungen über die Sache gerichtet, welche Thomas und Duns getroffen haben; es ist aber dabei zu bemerken, daß dieser Papst sich in offenen Widerspruch mit seinen Vorgängern, den beiden Innocenzen, versetzt hat. Daß diese Verurtheilung der Geltung und Verbreitung jenes Satzes Abbruch gethan hat, ist auch später nicht wahrnehmbar.

7. Indem die Sache zunächst in den Schriften der Scholtheologen verfolgt wird, ist festgestellt worden, daß Gabriel Biel die Auctorität der Kirche neben der der heiligen Schrift, welche Occam zur Begründung von Dogmen zugelassen hatte, nicht anerkennt. Dem entspricht ferner, daß auch der Geltung der *fides implicita* andere Bedingungen durch diesen Nachfolger Occam's auferlegt werden. Zunächst eröffnet Gabriel Biel (*Inventarium generale super quatuor libros sententiarum. Lugd. 1514*) die Erörterung über die 25. Distinction des 3. Buches (*qu. unica art. 1. nota 1*) mit einer Nachweisung der vierzehn Artikel des Glaubensbekenntnisses, welche die von Thomas und Duns insofern ergänzt, als hier auch der Satz über die Kirche

1) In Baronii *Annales ecclesiastici* Tom. XIV. auctore Abrahamo Bzovio, p. 1402 sq.

und die Gemeinschaft der Gläubigen berücksichtigt wird. Sie rechnen die sieben Artikel von der Gottheit so, daß der erste im Glauben an die Einheit Gottes, die drei folgenden in der Bezeichnung der drei Personen, die letzten drei in den Wirkungen des Schöpfers, des Erlösers durch die Sündenvergebung, des Vollenders durch das ewige Leben ausgedrückt sind. Für den sechsten aber macht Biel darauf aufmerksam, daß mit der Vergabung der Sünden die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen zusammengehören. *Tria enim haec concurrunt in iustificatione impii, sc. infusio gratiae et caritatis, per quas peccatori peccata remittuntur. Ipseque gratificatur deo, et per hoc iustificatur et ecclesiae incorporatur, ut membrum vivens non tantum numero sed et merito, neque extra ecclesiam potest fieri remissio peccatorum. Hanc autem iustificationem per infusam caritatem sequitur communio sanctorum, quia peccator iustificatus participat omnia bona sanctorum omnium.* Hierdurch wird die Stellung des Glaubens zur Kirche, welche an Thomas und Duns Darstellung nachgewiesen worden ist, nicht verändert. Wenn die Kirche nur als Integration der dem Einzelnen zugewendeten Sündenvergebung durch Gott in Betracht kommt, so wird sie nicht dem Einzelnen als Lehrautorität gegenübergestellt. An diese Sache wird auch nicht gedacht, indem die mittelalterigen Theologen die Erlösung durch Christus auf die Hervorbringung der Kirche hinausführen¹⁾. Die Kirche also kommt im Glaubensbekenntniß bei Biel nur als das Subject des Glaubens in Betracht, indem sie durch die Vergabung der Sünden von Gott erzeugt wird, und die von ihr unterschiedene *communio sanctorum* als die nachfolgende Ergänzung des Gnadenstandes der in der Kirche verbundenen Gläubigen.

Die Bestimmungen Biel's über *fides explicita* und *implicita* (nota 2) stützen sich auf die Unterscheidung, welche Duns zwischen *fides acquisita* und *infusa* gemacht hatte, und welche Biel bei der 24. Distinction erörtert hat. Der eingegossene Glaube richtet sich als *Habitus* auf einen Gegenstand, nämlich den Satz: Alles was Gott offenbart hat, ist in dem Sinne, in

1) Vgl. Rechtfertigung und Veröhnung (2. Aufl.) I. S. 87.

welchem es offenbart ist, wahr. Diesem Satze durch einen Act des Glaubens zuzustimmen ist der eingegoffene habituelle Glaube zuerft und unmittelbar geneigt. Wenn jedoch damit der erworbenene Glaube zusammentrifft, so ist der eingegoffene Glaube auch zu anderen Gegenständen, nämlich den besonderen Artikeln geneigt, nämlich in dem Maße, als sie aus dem ersten Gegenstande beigebracht werden können, und so werden die besonderen Artikel mittelbare Gegenstände des Glaubens. Hiernach ist nun die Beschreibung der *fides explicita* und *implicita* zu verstehen. Die *fides explicita* ist die actuelle Zustimmung zu der allgemeinen oder der besonderen katholischen Wahrheit. Die *fides implicita* ist die habituelle oder actuelle Zustimmung zu einem allgemeinen Satz, welcher viele besondere Wahrheiten in sich schließt. Also die Zustimmung zu dem Satz: Alles, d. h. alle besondere Wahrheiten, welche in der heiligen Schrift enthalten sind, sind wahr, — ist *fides implicita*.

Zur Erläuterung der letztern fügt Biel noch vier Zusätze hinzu. Erstens ist jeder habituelle Glaube *fides implicita* in Beziehung auf die Wahrheit, welcher zuzustimmen er geneigt ist. Zweitens ist derselbe Glaube in Beziehung auf Verschiedenes zugleich *fides explicita* und *implicita*. Denn wer explicite dem Satz zustimmt, daß was die Kirche glaubt, katholische Wahrheit sei, stimmt implicite allen Wahrheiten zu, welche aus jenem Satz abgeleitet werden können. Drittens glaubt, wer den eingegoffenen Glauben hat, alle Glaubensgegenstände implicite, auch wenn er mit einem Glaubensact nichts ergreift. Demgemäß glauben die getauften Kinder, welche noch nicht den Gebrauch der Vernunft üben, alles, was geglaubt werden soll, implicite. Viertens kommt es vor, daß einer eine Wahrheit implicite glaubt, und explicite von ihr abweicht, oder gar ihrem Gegentheil zustimmt. So ist es, wenn einer glaubt, was die Kirche glaubt, und seine Zustimmung dem Satze verweigert, daß Abraham mehrere Weiber hatte, indem er glaubt, daß so wie er die Kirche denke. Diese *fides implicita*, fügt Biel hinzu, in welcher man glaubt, was die Kirche glaubt, ist dem Gläubigen sehr nützlich, da sie ihn vor aller häretischen Schlechtigkeit, das heißt vor der hartnäckigen Zustimmung zu einem der

Kirche entgegengesetzten Irrthum bewahrt. Denn unter jener Voraussetzung wird er den Irrthum aufgeben, sobald ihm bewiesen ist, daß die Kirche das dem Irrthum Entgegengesetzte glaubt.

Aus diesen Erläuterungen geht hervor, daß die *fides implicita*, welche sich darauf richtet, alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat, oder was die Kirche glaubt, ohne daß die Besonderheiten gekannt werden, die unter diese allgemeinen Sätze fallen, die *fides habitualis* und die *fides infusa* ausmacht. Diese aber haben einen höhern Werth als die *fides acquisita*, welche zugleich die *fides explicita* ist. Biel belegt seine Schätzung der *fides implicita* namentlich in Hinsicht des vierten Punktes durch die bekannten Erklärungen von Innocenz III. und von Occam. Eine besondere Beachtung aber verdient der Spielraum, welcher der *fides implicita* in Beziehung auf den gesammten Inhalt der heiligen Schrift eingeräumt wird. Schon Thomas (S. 18) hatte den ganzen historischen Stoff der Bibel, welcher gegen die Glaubenswahrheiten gleichgiltig ist, also daß Abraham zwei Söhne hatte¹⁾, daß David Isai's Sohn war, der *fides implicita* überwiesen, und in demselben Sinne rechnet Biel die Thatsache, daß Abraham mehrere Weiber hatte, zu dem Glauben der Kirche, den man ausüben kann, ohne von diesen Thatsachen etwas zu wissen. Das ist ja nur billig. Allein die Behauptung, welche dabei vorausgesetzt ist, nämlich daß der gesammte Inhalt der Bibel Gegenstand des Glaubens sei, ist hiedurch als ein katholischer Satz erwiesen. Daß die entsprechende Zumuthung von Vielen gerade für eine Eigenthümlichkeit des evangelischen Christenthums gehalten wird, ist demnach ein Irrthum, welcher auch aus Luther's Stellung zu der Sache als solcher sich ergibt.

Uebrigens hat Biel durch die bisher nachgewiesenen Definitionen noch keineswegs die praktische Geltung der *fides implicita* festgestellt. Vielmehr erklärt er erst danach, wie alle seine Vorgänger, daß unter den Gliedern der Kirche die *maiores* die

1) Dabei waren freilich die 6 Söhne Abrahams von Heturah (Gen. 25, 1) vergesen!

Aufgabe haben, den Glauben zu vertheidigen und die simplices in ihm zu unterrichten, welche dadurch im Glauben gestärkt werden. Jene Klasse nun wird zur *fides explicita* verpflichtet; die maiores müssen alles im Besondern und genau glauben, was sie den Ungelehrten zu erklären haben (art. 2. concl. 5). Die letzteren aber werden zuerst in demselben Umfange zu *fides explicita* angehalten, welche Duns (S. 23) vorgeschrieben hat (Concl. 3). Nach dem Falle ist allen Gliedern der Kirche die *fides explicita* an den Mittler nothwendig. Dabei gilt die Abstufung zwischen den Alten und den Christen, daß diese den Glauben an den Mittler mit den besonderen Umständen hegen, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, von der Jungfrau geboren, am Kreuz gestorben ist, jene aber nur undeutlich oder im Allgemeinen geglaubt haben, daß Gott irgend einen Erlöser verordne. Die Alten ferner, welche das Gesetz des Mose, und die, welche außerdem die Propheten und die Psalmen besaßen, waren dadurch in den Stand gesetzt, den Mittler in noch genauerer Weise zu glauben; am meisten aber gilt dies für die Besitzer des evangelischen Gesetzes, also die Christen. Mit den Worten des Duns endlich dispensirt Biel die Ungebildeten unter den Christen, welche die Begriffe von Natur und Person nicht verstehen, von der *fides explicita* an die Dreieinigkeit (concl. 5). Allein schon vorher (concl. 4) hat er die von Duns gesetzte Grenze überschritten durch den Satz, daß alle Glieder der Kirche, mit Ausnahme der Priester, Doctoren und Prediger, zur *fides implicita* unter Anerkennung der allgemeinen Wahrheit berechtigt sind, daß alles von Gott Offenbarte wahr ist, und zwar, weil hiedurch die *fides infusa* constatirt wird.

Hiermit kommt Biel auf die von ihm angeführten Ansichten von Occam und von Innocenz III. heraus. Er entscheidet also die Frage nach dem Umfang, in welchem die *fides implicita* gelten soll, zweimal, in abweichender Weise, je nach den Auctoritäten, denen er sich anschließt. Die letzte Entscheidung aber, daß die Laien sich der *fides implicita* mit Absehen von jedem besondern Glaubenssatz bedienen dürfen, richtet sich nach dem specifisch übernatürlichen Gesichtspunkt, daß der Glaube der Kirchenglieder von Gott eingegossen sein muß. Daß nämlich

der eingegoffene und der eingewickelte Glaube ſich decken, folgt für Biel aus der Annahme, daß der allgemeine Satz: alles von Gott Geoffenbarte ſei wahr, auf welchen ſich der eingegoffene Glaube richtet, alle beſonderen Glaubensartikel einſchließe. An dieſem Punkte iſt es nothwendig, den Wechſel, welchen der gleiche Geſichtspunkt bei den verſchiedenen Lehrern durchgemacht hat, zu beobachten. Thomas (S. 16) hatte drei abgeſtufte Attribute Gottes als die allgemeinen Wahrheiten bezeichnet, welche andere beſondere Wahrheiten in ſich ſchließen, ſein ewiges Weſen, welches Alles umfaßt, worin die Seligkeit der Menſchen beſteht, ſeine Vorſehung, welche alles, was zum Heil der Menſchen gereicht, umfaßt, ſeine Erlösung, welche die Menſchwerdung und das Leiden ſeines Sohnes umfaßt. Duns (S. 21) hatte die Wahrhaftigkeit Gottes, beziehungsweise Gott als Schöpfer als die erſte Wahrheit für den eingegoffenen Glauben angenommen, welche alle anderen Glaubenswahrheiten verbürgt, Occam (S. 29) hatte als die erſte Wahrheit für den eingegoffenen Glauben den Satz aufgeſtellt, alles von Gott Geoffenbarte ſei wahr, in welchem mittelbar alle Glaubenswahrheiten ergriffen werden. Aber Occam hatte dieſe oder jede andere mögliche Formel für die erſte Wahrheit mit der nominaliſtiſchen Bedingung begleitet, daß die beſonderen Glaubensartikel nicht aus jenem Satz abgeleitet, ſondern nur durch beſondere Belehrung gewonnen werden können. Dieſe Vorſicht hat ſein Nachfolger Biel nicht geübt, vielmehr ſchließt er ſich den realiſtiſchen Theologen an, indem er ſich damit begnügt, daß der allgemeine Satz von der Wahrheit aller Offenbarungen Gottes die beſonderen Glaubensartikel einſchließe. Es iſt nämlich eine Vorſpiegelung realiſtiſcher Denkweiſe, daß das Allgemeine und Unbeſtimmte das Beſondere und Beſtimmte oder die Arten in ſich ſchließe, ſo daß die Arten aus der Gattung durch irgend einen Schluß abgeleitet werden könnten. Die allgemeinen Begriffe, welche durch Abſehen von den Beſonderheiten der Erſcheinungen gewonnen werden, können vom Erkennen nicht wieder als Realgrund der Artbegriffe gebraucht werden, gegen welche ſie gleichgiltig ſind. Wenn man Gott unter den allgemeinen Attributen ſeines Weſens, ſeiner Vorſehung, ſeiner Erlösungsabſicht denkt,

so umfaßt nicht dieser Gedanke die besonderen Wahrheiten des Christenthums, sondern schließt sie aus. Sie können also nicht daraus abgeleitet werden, sondern, wenn man sie von anderer Seite her kennt, kann man sie unter den allgemeinen Attributen Gottes ordnen. Dasselbe ist der Fall, wenn die besonderen Glaubensartikel mit den andern Formeln verglichen werden, durch deren Aufweisung die *fides implicita* ihre schrankenlose Geltung für die Laien empfangen soll. Die Einräumung der letztern in der zweiten Entscheidung Biel's hat ebenso wie die Innocenz III. den Sinn, daß der Glaube der Laien, welcher sich auf einen allgemeinen gegen die besonderen Glaubensartikel gleichgiltigen Satz richten darf, zur Gleichgiltigkeit gegen diese berechtigt wird.

Ein Fall der Art, der die ironische Färbung des Urtheils an sich trägt, welche Decan's Stellung zur Sache noch nicht verräth, kommt in dem Leben von Laurentius Balla¹⁾ vor. Als derselbe 1440 die Schenkung Constantin's, die Echtheit des Briefes Christi an Abgarus und die Aufstellung der einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses durch die zwölf Apostel in Zweifel gezogen hatte, verklagten ihn die Dominicaner bei dem Vicariat des Erzbischofs von Neapel. Vor diesem Forum unterließ er nicht nur, sich wegen der Anklage zu verantworten, sondern motivirte dieses durch die mit deutlicher Verachtung ausgesprochene Erklärung, er glaube wie die Mutter Kirche. Von dieser Anklage befreite ihn sein Gönner, König Alfons von Neapel. Balla hatte ganz Recht, so zu verfahren, da die geschichtlichen Data, deren Glaubwürdigkeit er bestritt, nicht zum Glaubensbekenntniß gehörten. Allein die Art, in der er sich unter den Schutz der *fides implicita* begab, wie sie nach Innocenz III. verstanden werden durfte, verräth nicht die gewöhnliche laienhafte Gleichgiltigkeit, sondern die Abwendung des Humanisten von dem Interesse an den Glaubensartikeln, die ihm jedenfalls wohl bekannt waren.

Eine andere Stellung zur Sache hat Erasmus einge-

1) Vgl. Georg Voigt, *Wiederbelebung des classischen Alterthums* 2. Aufl. I, 476 ff.

nommen, nachdem er auf seine Reformgedanken verzichtet hatte. In der Schrift *de praeparatione ad mortem*, die er 1533 gleichzeitig mit der Schrift Luthers herausgegeben hat, in welcher die Anekdote von dem Köhler vorkommt, erzählt er eine verwandte Geschichte. Zwei Christen, der eine ein Philosoph, der andere ein Ungebildeter (*rudis*), werden Angesichts des Todes vom Teufel in ihrem Glauben angefochten. Der Philosoph, welchem die in den Glaubensartikeln vorliegenden Verstandeswidersprüche aufgedeckt werden, kommt zu Falle. Der andere aber, welcher einfach erklärte, er glaube, was die Kirche glaubt, und umgekehrt, und sich auf keine Disputation einließ, wies den Versucher mit Erfolg ab.

Ist durch die Geschichte vom Köhler festgestellt, daß die praktische Geltung der *fides implicita* in dem unbeschränkten Sinne, welchen zuerst Innocenz III. und nach ihm Innocenz IV. angegeben haben, in das 16. Jahrhundert hineinreicht, so wird doch auch die strengere Ansicht des Thomas von seinen Ordensgenossen unter den Kanonisten wiederholt. Erinnert man sich nun, daß Thomas direct, Duns durch die Deutung des Glaubens als *habitus infusus indirect* den Willen bei dem intellectiven Charakter des Glaubens betheiligt sein ließen, so war durch diese Bedingungen der Fortschritt von *fides* zu *caritas* und *spes* sicher gestellt, unter welche drei Functionen die katholische Lehre dasjenige vertheilt, was die Reformatoren unter dem Einen Begriff der *fides* als *fiducia* zusammenfassen. Demgemäß paßt es auch auf die *fides implicita*, welche Thomas zuließ, daß die Hoffnung sich hauptsächlich auf die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes stützt, indem jeder, der den Glauben und die Liebe hat, der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes sicher ist (II. 2, qu. 18. art. 4). Wie sich aber die Hoffnung an die *fides implicita* im unbeschränkten Sinne anknüpfen kann, haben deren Vertreter nicht in Ueberlegung gezogen, also auch nicht nachgewiesen. Und wenn diese unpersönliche Art des Glaubens gemäß der Anekdote des Erasmus den Teufel abschreckt, so ist dadurch nicht festgestellt, daß sie zum Eintreten in die Seligkeit befähigt.

8. Nun hat vor Luther Niemand allgemeinen Protest

gegen diese Art der Glaubens erhoben, und indem Wiclif und Hus die Distinction zwischen *fides explicita* und *implicita* vortragen haben¹⁾, wird es nur wieder deutlich, daß der Gesichtskreis, in welchem sie Reform der Kirche erstrebten, nicht über die Bedingungen des mittelalttrigen Katholicismus hinausgriff. Sinegen findet Luther's Urtheil Widerhall bei Calvin (Inst. chr. rel. III. 2, 2—5). Die Darstellung des Begriffs des Glaubens, welche das bezeichnete sehr ausgedehnte Capitel ausfüllt, ist insofern wenig gelungen, als Calvin damit beginnt, den Glauben unter die Kategorie der *cognitio* zu stellen, und lange Erörterungen führt, ehe er das Merkmal der *fiducia* beibringt, dessen vollständige Beziehungen auch erst nach manchen Zwischenreden aufgezeigt werden²⁾. Deshalb beginnt er damit, den Glauben, den er als bestimmte Erkenntniß darstellen will, der präterdirten *fides implicita* gegenüberzustellen, in welcher er nur eine Privilegirung der Unwissenheit findet. *Hocine credere est, nihil intelligere, modo sensum tuum obediens ecclesiae submittas? Non in ignoratione sed in cognitione sita est fides, atque illa quidem non dei modo, sed divinae voluntatis . . . Ignorantiam humilitate temperatam fidei nomine insignire absurdissimum est. Fides enim in dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia iacet.* Hierauf beschränkt sich Calvin's Beurtheilung des Gebrauchs dieses Begriffs in der römischen Kirche. Er gewinnt ihm jedoch einen Sinn ab, welchen er in verschiedenen Beziehungen billigt. Er erklärt nämlich, daß im Bereich der Vorsehung Gottes sehr Vieles in der Gegenwart und für die Zukunft eingewickelt ist, worüber man sein Urtheil anhalten, seinen Muth aber befestigen muß zur Erhaltung der Einheit mit der Kirche. Ferner kann man *fides implicita* nennen, was eigentlich Vorbereitung zum Glauben ist, wie wenn einer durch die Wunden gefesselt in Jesus den verheißenen Messias anerkennt, ohne schon im Geringsten mit dessen Lehre bekannt zu sein. Diese Zugeständnisse haben freilich nicht viel zu sagen, sie haben nicht fortgewirkt. Unter den Lutheranern

1) Vgl. in der Kürze Poserth, Hus und Wiclif (1884) S. 185.

2) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 88.

urtheilt über den katholischen Gebrauch ebenso wie Calvin Johann Gerhard. Er stellt (*Loci theol. ed. Cotta Tom. VII. p. 149. 150, Confessio Catholica p. 1453*) den extremen Formeln Biel's die Sätze der heiligen Schrift gegenüber, welche die Erkenntniß als eine wesentliche Function im rechtfertigenden Glauben bezeichnen, und ist im Stande, eine Menge katholischer Zeugen dafür anzuführen.

Die Einwendungen unserer Reformatoren haben zunächst bei den Vertretern der römischen Kirche größere Vorsicht herbeigeführt. Die Schriften der Gegner der Reformatoren, welche Lämmer¹⁾ excerpirt, und aus welchen er keine Aeußerung über *fides implicita* mitgetheilt hat, scheinen sich mit dem Thema überhaupt nicht beschäftigt zu haben. Jedenfalls ist dasselbe in Berthold von Chiemsee *Teutscher Theologie* und in Johann Eck, *Enchiridion locorum theologicorum* nicht berührt worden. Andererseits nimmt der Cardinal Stanislaus Hosius, welcher zu den Leitern des Tridentinischen Concils gehört hat, eine Stellung zu der Sache ein, welche von der vulgären Schätzung der *fides implicita* ziemlich weit sich entfernt. In seiner Schrift gegen Joh. Brenz²⁾ sagt er gegen die Gefahr von Aufruhr, welche seiner Meinung nach durch die evangelische Predigt herbeigeführt werden soll: *Atqui non tenetur e vulgo quivis omnem religionis doctrinam exacte nosse, multo minus de ea iudicare. Simplicium fides in maiorum fide salvatur . . . Tu vero vis tuos omnes esse sapientes, vis esse doctores, vis esse iudices et decisores.* Hosius beruft sich auf allerlei Aussprüche von Kirchenvätern, um zu dem Schlusse zu gelangen, *ut vulgi etiam ignorantiam non venia modo, verum etiam praemio dignam iudicaverint.* Nichts desto weniger lenkt er von diesem Lobe der Unwissenheit im Glauben dahin zurück, daß nicht jeder aus dem Volk alle Geheimnisse des Glaubens zu kennen braucht. Er hält es für genügend, wenn ein solcher das Gebet des Herrn, den Gruß der Engel, das

1) Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. 1858.

2) *Confutatio prolegomenon Brentii.* Ed. 2. Antwerpae 1561. fol. 61.

Glaubensbekenntniß, den Dekalog, außerdem Einiges über die Sacramente, namentlich die Taufe, die Buße und das Abendmahl, und über die Riten und Gebote der Kirche weiß. Das ist freilich so reichlich, daß Hosius wieder abhandelt. Auch wenn der Vaie alles jenes nicht genau kennt, kommt es nur darauf an, daß er Jesus Christus weiß und glaubt, und zwar als gekreuzigt wegen unserer Sünden und auferweckt wegen unserer Gerechtfprechung; außerdem soll er die heilige allgemeine Kirche glauben, *quidquid ab ea traditur, id pro certo et indubitato habeat*. Die erste Hälfte dieser Concession an die Vaian kommt auf die Ansicht hinaus, welche Duns aufgestellt hat. Allein die zweite Hälfte jener Vorschrift ist diesem wie den anderen Schultheologen des Mittelalters an diesem Orte fremd. Es ist nachgewiesen, daß die *fides implicita* auch in dem von Duns eingeräumten Umfang sich darauf richtet, *quod credit ecclesia*, und daß der Artikel von der Kirche bei Thomas und Duns überhaupt nicht unter den 14 Glaubensartikeln geltend gemacht worden ist, von Biel jedenfalls nicht in dem Sinne *quod tradit vel praecipit ecclesia*. Also ist die Wendung, welche Hosius dem *credo sanctam catholicam ecclesiam* giebt, eine Neuerung, welche die Vertreter der römischen Kirche erst im Kampfe gegen die Reformation Luthers in die officiële Theologie eingestellt haben¹⁾.

An einer anderen Stelle des Buchs von Hosius (fol. 128) ist es noch deutlicher, daß er der bei *fides implicita* geltenden Formel *quod credit ecclesia* den Sinn *quod docet ecclesia* unterschiebt, und den Glaubensartikel von der lehrenden Kirche versteht. Er sagt, daß der feste Glaube, welcher Angesichts des Todes den Teufel besiegt, manchmal auch bei solchen obwalte, welche eine geringe Einsicht in die heilige Schrift haben, *qui cum se nihil aliud serire iudicent, quam Jesum Christum et hunc crucifixum, in illo solo fiduciam omnem collocatam habentes, articulum hunc toto corde profitentur: credo sanctam ecclesiam catholicam*. Zum Beweise dessen erzählt Hosius eine neue Wendung der Geschichte vom Röthler. Als derselbe von

1) Vgl. Lämmer S. 88.

einem Gelehrten gefragt wird, was er glaube, sagt er das Glaubensbekenntniß her; auf die Frage, was er außerdem glaube, sagt er: was die Kirche glaubt, und auf die Frage, was die Kirche glaube, sagt er: was ich glaube u. s. w. Als nun der Gelehrte danach krank wird, fängt der Teufel mit ihm Streit über seinen Glauben an. Und als der Kranke mit seiner Kenntniß der heiligen Schrift gegen den Teufel nicht aufkommen konnte, fiel ihm der Köhler ein, und in dem Gedränge rief er immer nur: wie der Köhler. Als er danach wieder genas, hat er seiner Umgebung diesen Ruf erklärt, und bezeugt, daß er in dieser Zuflucht zu dem Glauben der Kirche sich sicherer befunden habe, als in aller Geübtheit in der heiligen Schrift. Hosius aber legt dieses so aus, daß man sich in den Gehorsam gegen Christus und seine Kirche begiebt. Wer diese glaubt, sagt er, sich ganz ihr anvertraut, sie anhört, sie verehrt, stellt sich sicher gegen die Anfechtungen seines Glaubens. Aber nicht nur diese Veränderung in der Deutung des Zusammenhangs der *fides implicita* nimmt er vor, sondern er nimmt auch die Geltung derselben für einen Gelehrten, einen der *maiores* wenigstens unter gewissen Umständen in Anspruch, nachdem er in der zuerst erörterten Stelle dieser Klasse die *fides explicita* vorbehalten hatte, welche die Mängel des Glaubens der *simplices* ausgleicht. Die Verschiebung, welche Hosius ausführt, indem er *fides implicita* auch bei einem theologisch Gelehrten anerkennt, erklärt sich freilich, wenn man den Teufel, dem Jener beim Streit über den Glauben nicht gewachsen ist, als den Vertreter protestantischer Schriftauslegung versteht. Es ist endlich aus dem ganzen vorgetragenen Zusammenhang deutlich, daß Hosius nicht an einen der armen Meßpriester denkt, welche Innocenz IV. zur *fides implicita* ermächtigt hatte.

9. Sollte man aber nach dieser Probe erwarten, daß im Gegensatz zu unserer Reformation die Zulassung von *fides implicita* in der römischen Kirche zu neuen Ansätzen führen und eine allgemein anerkannte Ordnung erreichen würde, so wird man zunächst getäuscht. Von den jesuitischen Theologen, welche demnächst das Wort führen, hat Gregor von Valentia¹⁾,

1) *Commentariorum theologicorum* Tom. III. *complectens om-*

Professor zu Ingolstadt (gestorben 1603), im Wesentlichen die Linie des Thomas innegehalten. Er schreibt die *fides explicita* vor erstens in Beziehung auf Gott, daß er ist, daß er Bergelster und daß er der Urheber der übernatürlichen Gaben ist, zweitens in Beziehung auf alle Glaubensartikel, insbesondere die über Trinität und Menschwerdung des Sohnes. Den Laien wird drittens die *fides implicita* zugelassen in Hinsicht des Inhaltes der heiligen Schrift, und der *definitiones ecclesiae*. Das letztere ist nun die auch schon von Hofius ange deutete Neuerung, welche den Standpunkt der Contrareformation von dem des Mittelalters unterscheidet. Darin liegt das indirecte Zugeständniß, daß man gegen die Reformation des 16. Jahrh. mit Schrift und Symbolum nicht aufzukommen vermag, sondern daß man Entscheidungen der in sich selbständigen Kirche von unbestimmbarem Umfang neben jenen Auctoritäten bedarf, um sich gegen die Reformation zu behaupten. Viertens fordert Valentia, daß die Pastoren und Lehrer, welche den Glauben zu vertheidigen haben, die Glaubensartikel, außerdem aber auch *alias veritates fidei plures vel pauciores explicito credere* verpflichtet sind. In einer spätern Erörterung (punctum 5) erörtert Valentia die Abweichung des Duns von Thomas in Hinsicht des den Laien zuzumuthenden Glaubens an die Trinität, und gleicht dieselbe im Sinne des erstern dahin aus, es genüge, *aliquem confusum saltem conceptum formare de unitate essentiae et trinitate personarum et remittere se ad ecclesiam, quod attinet ad distinctiorem cognitionem huius mysterii, sicut etiam aliorum*. Daß hiemit der *fides implicita* der Laien ein weiterer Spielraum eröffnet wird, als es zuerst erschien, wird durch die fernere Bemerkung bestätigt, die Laien brauchten *explicito* nur die Substanz der Glaubensartikel zu glauben. Sie werden dadurch davon dispensirt, die Reihenfolge der Artikel im Gedächtniß zu haben. Allein diese Nachgiebigkeit an die Schwachen wird unmittelbar durch die Vorschrift compensirt, jeder müsse über Taufe, Bußsacrament und Abendmahl Bescheid wissen und ebenso das Herrngebet (wenn auch

nes secundae secundae D. Thomae quaestiones (Lut. Paris. 1609). Disp. I. qu. 2. punct. 3—5.

nicht in der Reihenfolge!), den Dekalog und die 5 Gebote der Kirche *explicite* wissen, endlich die Werke der Barmherzigkeit, wenigstens für die Zeit, in der man sie üben soll. Diese Entscheidungen verrathen ein nicht geringeres Schwanken, als welches Hofius kundgegeben hat. Während auf der einen Seite nicht nur die Herstellung der Auctorität des Thomas, sondern auch die unvermeidliche Nachahmung unserer Reformation dahin wirkt, daß der Umfang der *fides implicita* eingeschränkt und der Umfang der Gegenstände der *fides explicita* erweitert wird, so wird durch nachträgliche Bestimmungen der *fides implicita* immer wieder ein mehr oder weniger weiter, also unbegrenzter Spielraum zugelassen. Valentia hatte gar kein Recht, Calvin's Beurtheilung der *fides implicita* der Lüge zu zeihen; denn seine eigenen Bestimmungen, geschweige die, welche Calvin vorgefunden hat, lassen den Laien in Hinsicht der Glaubensgeheimnisse verworrene Vorstellungen zu; diese aber bedeuten auch eine Art der *ignoratio*.

Der Jesuit Johannes Azorius (gestorben 1607) behandelt¹⁾ das Problem der *fides implicita* im Wesentlichen ebenso wie Valentia. Nur tritt bei Azorius die casuistische Form, in welcher die Frage überhaupt gegeben ist, deutlicher hervor, als bei dem Commentator des Thomas. Deshalb bietet Azorius auch mehr Erwähnungen früherer Literatur dar, als irgend ein Anderer; nur sind dieselben nicht vollständig und nicht genau. Er stellt also demgemäß die Alternative so, ob es einem ungebildeten Laien zum Heile genügt, *implicita et generatim credere, quicquid credit sancta mater ecclesia, tametsi nihil prorsus credat explicita et speciatim*. Die Frage wird verneint, und mit Berufung auf die gemeinsame Ansicht der Theologen und Canonisten gefordert, daß auch der ungebildete Laie die Glaubensartikel *expressim* glaube. Eine fernere Frage ist, ob ein solcher außerdem noch einiges Andere *explicita* zu glauben habe, z. B. die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein der Erbsünde, die Bedeutung der wichtigsten allgemeinen Sacramente.

1) In seinen *Institutiones morales* (3 Tomi Col. Agr. 1602—12) Tom. I. lib. 8. cap. 6.

Azorius entscheidet dagegen, vorgeblich im Einklang mit den Theologen, weil diese und ähnliche Punkte explicite oder implicite in die Glaubensartikel eingeschlossen seien. Diese Angabe fällt auf, da die Scholastiker diese Sache gar nicht berühren, und die Theologen der Contrareformation die Frage theils abweichend formuliren, theils anders beurtheilen. Uebrigens ergeben die folgenden Fragen und Entscheidungen des Azorius, daß er ebenso wie Hosius von der ersten an die ungebildeten Laien gestellten Forderung wieder abhandelt. Er beschränkt sich nämlich darauf, daß der Laie die Substanz der einzelnen Glaubensartikel explicite glauben darf, indem er unter Substanz das versteht, *quod simpliciter, licet confuse et generaliter significatur*. Dieses sind ja sonst die anerkannten Merkmale der *fides implicita*; Azorius also gesteht, namentlich indem er die Sache an der Trinitätslehre erläutert, thatsächlich *fides implicita* zu, auch wenn er *fides explicita* sagt. Er geht jedoch noch weiter, indem er den Fall setzt, daß einer nicht einmal die Substanz eines Glaubensartikels wie der Dreieinigkeit auffassen kann, und mäßigt seine Anforderung an einen solchen dahin, daß er einige andere deutlichere explicite glaube, wie die Aussagen über Christi Person. Azorius aber schreitet noch dahin fort, daß er mit den beiden Innocenzen den ungebildeten Laien bei Mißdeutungen der Dreieinigkeit von der Häresie und der Sünde entschuldigt achtet, wenn er nur glaubt, was die Kirche glaubt. Als Beispiele, welche nach dieser Regel zu beurtheilen sind, führt er an, daß einer den Glaubensartikel von der Kirche auf ein Kirchengebäude deutet, oder sich Gott als einen König in Menschengestalt auf einem hohen Throne vorstellt. Endlich fragt Azorius, ob die von Innocenz IV. aufgestellte Zulässigkeit der *fides implicita* für eine Klasse von Klerikern zu bejahen sei. Es fällt auf, daß er darauf direct nicht antwortet; allein da er den Grundsatz des Thomas wiederholt, daß die Laien sämtliche Artikel explicite zu glauben haben, so will er ohne Zweifel dadurch andeuten, daß Klerikern nicht weniger zugemuthet werden darf.

Die bisher vernommenen Theologen der Contrareformation haben sich über den Anspruch auf *fides implicita*, welcher

vom Lombarden her den Gläubigen unter dem Alten Bunde eingeräumt war, gar nicht geäußert. Franz Suarez (gestorben 1617) hat seine Aufgabe, den Thomas von Aquinum zu commentiren¹⁾, auch in dieser Hinsicht erfüllt. Er erklärt nach einigen Umschweifen wie sein Meister, daß die alten Gläubigen an Gott als Bergelter und Urheber der Heilsgerechtigkeit (also als Erlöser) explicite glauben mußten, daß jedoch der Glaube an Christus in der Anerkennung des letzten Attributes Gottes eingewickelt sein durfte. Es handelt sich weiter um die Gläubigen unter dem neuen Gesetz. Hier führt Suarez zuerst an, daß Thomas dieselben zur *fides explicita* gegen alle Glaubensartikel, insbesondere die Dreieinigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes verpflichtete. Suarez aber begnügt sich nicht damit. Er stellt daneben zwei laxere unter einander abgestufte Meinungen von Theologen der Contrareformation, welche ich genöthigt bin, hier nachzutragen, da deren Werke selbst mir meistens nicht zugänglich waren. Die erste Ansicht ist die, daß auch in der Zeit des neuen Gesetzes die *fides implicita* zur Rechtfertigung genüge, wie das Beispiel des Cornelius beweisen soll, welcher ohne ausdrücklichen Glauben an Christus als gerecht angenommen wird. Zu ihm wäre dann Petrus gesandt worden, um ihm zur Seligkeit durch die Predigt von Christus zu helfen. Diese Meinung wird außer von Anderen von Melchior Canus (*Relectio de sacramentis in genere p. II*) und von Dominicus Bannez (*commentaria in secundam secundae angelici doctoris partem*) vertreten. Die zweite Ansicht greift weiter, indem sie in einzelnen Fällen nicht bloß für die Rechtfertigung, sondern auch für die Seligkeit die *fides implicita* als genügend achtet. Dafür sind Andreas de Vega (*commentaria in aliquot conc. Tridentini capita*), Dominicus de Soto (*de natura et gratia*), Bartholomäus de Medina (*de recta in deum fide*), Johannes Maldonatus (*in Johannem cap. 5*). Dabei wird an einen getauften Knaben, welcher in einem nicht

1) *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe et caritate* (Aschaffenburgi 1622). *Tractatus de fide p. II. disp. XII. sectio 3. 4. disp. XIII. sectio 3. 4. 6.*

christlichen aber richtig Gott glaubenden Volke aufwächst, oder an einen Katechumenen gedacht, welcher die Lehre von Gott begriffen, die von Christus noch nicht begriffen hat; beide sollen dabei nur *fides implicita* an Christus haben. Wenn sie aber Gott, den sie *explicite* glauben, über alles lieben, so entsprechen sie den Bedingungen der Seligkeit. Suarez entscheidet sich nun für die Annahme dieser zweiten Meinung in dem gesetzten Falle. Indem er jedoch nichts desto weniger den Grundsatz des Thomas anerkennt, so will er, wie wahrscheinlich alle seine Genossen, aus dem abweichenden Einzelfall keine Regel machen.

Suarez kommt jedoch in der 13. Disputation auf die lagere Ansicht, welche er durch Innocenz IV. und die anderen Canonisten belegt, zurück, um dieselbe namentlich mit der Auctorität des Thomas und der Anhänger desselben zurückzuweisen. Außerdem beruft er sich auf den Anfang des römischen Katechismus, in welchem es heißt, daß alle Christen wissen und glauben müssen, was die Apostel in bestimmten Artikeln zusammengefaßt haben. Indem er nun aber dieselben einzeln durchgeht, läßt er für die Laien wieder allerlei nach, nämlich daß sie in den Lehren von der Dreieinigkeit und der Person Christi von den technischen Begriffen nichts zu wissen brauchen. Ferner wird für den ausgewickelten Glauben der Laien auf die Geburt Christi aus der Jungfrau wegen der Würde der Mutter des Herrn Gewicht gelegt, hingegen nicht auf dessen Eintritt in die Unterwelt, und sein Sitzen zur Rechten Gottes, welches dahin umgedeutet wird, daß er im Himmel als Mensch im höchsten Grade der Seligkeit und als Gott dem Vater gleich sei. Bei dem der Kirche zu widmenden Glauben wird im Sinne der Contrareformation hervorgehoben, daß sie die nächste Regel des Glaubens sei, auf welche man zurückgreifen müsse, um das, was man nicht kennt, ihrem Glauben gemäß *implicita* zu glauben. Und wenn nun auch die genaue Deutung von Taufe, Buße und Abendmahl den Laien auferlegt wird, so kommt Suarez dennoch darauf zurück, daß die Vorschrift der *fides explicita* zwar im Allgemeinen bestehe, im Besondern aber der Befähigung eines Jeden anbequemt werden müsse, unter dem Vorbehalt freilich, daß jeder, was an ihm ist, thun muß, um seine

Erkenntniß der Glaubensartikel zu steigern. Dieses Zugeständniß tritt aber in das rechte Licht, wenn man hört, daß Calvin's Forderung der Erkenntniß im Glauben als die Auferlegung einer unerträglichen Last gedeutet, und im Gegensatz dazu erklärt wird, nicht alle Gläubigen seien in gleicher Weise zur *fides explicita* verpflichtet. Denn indem Christus sagt: Wer glaubt und getauft ist, wird selig, so lasse er den Inhalt des Glaubens unbestimmt; indem Paulus erklärt: Nicht alle Glieder der Kirche haben dieselbe Thätigkeit, so schließe er die Verpflichtung zur gleichen Kenntniß des Glaubens aus. Außerdem beruft sich Suarez auf Augustin's Ausspruch: *Turbam fidelium non intelligendi vivacitas sed credendi simplicitas tutissimam facit*, endlich auf Gregor's I. allegorische Auslegung der Ochsen und der Eselinnen im Hiob, welche schon bei der Grund legenden Erörterung des Lombarden ihren Dienst hatte leisten müssen. Der *fides implicita* also wird doch ihr Recht schließlich eingeräumt, weil die große Menge der Gläubigen zu der vollkommenen Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens nicht fähig ist, noch die heilige Schrift verstehen und deren Studium obliegen kann. „Es ist also katholischer Grundsatz, daß nicht alle Gläubigen zur gleichen Kenntniß der Glaubensgegenstände verpflichtet sind.“ Das führt zur Unterscheidung zwischen den Laien und den Klerikern. Von den Laien sagt nun Suarez, sie seien zu keinem Glauben verpflichtet, welcher mehr ausgedehnt wäre, als er früher erörtert habe. Das könnte nun auf die Anforderungen des Thomas gedeutet werden. Er fährt aber fort, daß in dem, was zur vollkommenen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse gehört, die Laien gehalten seien, *implicito credere, quod ecclesia credit*. Dieses schließe eine gewisse *ignorantia* ein, welche aber nicht schädlich sei, da es sich nicht um Dinge handelt, welche zur Gerechtigkeit nöthig sind, und nicht unnützlich, da sie vor der Gefahr von Irrthümern bewahrt, und den Verstand der nächststehenden Regel des Glaubens unterwirft, welche in der Kirche vorhanden ist. Diese beiden Entscheidungen hatte schon Biel neben einander vorgebracht, offenbar in aller Naivetät, weil die eine wie die andere ihre Auctoritäten und ihre Ueberlieferung in der Kirche besaß.

Im Zeitalter der Contrareformation wird man das gleiche Verfahren als weniger harmlos anzusehen haben. Wenn man den Jesuiten richtig versteht, so kommt dessen Zusammenstellung der beiden Entscheidungen wahrscheinlich darauf hinaus, daß die Ansicht des Thomas officiell aufrecht erhalten, aber die Hintertür offen gehalten wird, um die entgegenstehende Ansicht der Innocenz zu beliebiger Verwendung einzulassen. Dafür spricht auch der Umstand, daß Suarez in der Beurtheilung des Glaubens der Cleriker die Aufstellung Innocenz IV., ohne diese Auctorität zu nennen, wiederholt, indem er die nicht in der Seelsorge stehenden Priester zu keinem höhern Maße von *fides explicita* verpflichtet, als die Laien, mit Ausnahme der Erkenntniß des Inhalts der Eucharistie. Nur die Pfarrer bedürfen der Glaubenserkenntniß, welche sie zu Lehrern ihrer Gemeinden, beziehungsweise zur Ausübung der Schlüsselgewalt fähig macht; die Bischöfe müssen darüber hinaus den Glauben vertheidigen, und auf den Concilien definiren können.

10. Der Cardinal Robert Bellarmin (gestorben 1621) redet nicht von den beiden Arten des Glaubens. Aber er äußert sich über den Unterschied des Glaubens vom Wissen in einer so geschärften Weise, daß er der Geltung der *fides implicita* einen weiten Spielraum öffnet. Zunächst stimmt er mit den Theologen der Contrareformation gegen die Scholastiker darin überein, daß er die Kirche, welche den einzelnen Glaubenden die Offenbarung Gottes verbürgt, als diejenige auffaßt, welche nicht irren kann¹⁾. Den Glauben aber deutet er als die Zustimmung zu Allem, was Gott zu glauben darbietet. Ist hiemit, wie es von Thomas geschehen war, am Glauben im Unterschied vom Wissen das Merkmal der Unselbstständigkeit hervorgehoben, so wird das andere Unterscheidungsmerkmal des Glaubens, die Undeutlichkeit seiner Gegenstände, stärker betont, als es von den vorangegangenen Lehrern geschehen war. Wenn der Glaube eine andere Anwendung des *Intellectus* ist, als das Wissen, so schließt diese Annahme in sich, daß der *Intellectus* im Glauben seiner Art gemäß wirkt, wenn auch modificirt durch

1) *Contr. de gratia et libero arbitrio lib. VI. cap. 3.*

die Undeutlichkeit der Gegenstände. Bellarmin aber leugnet in einer Reihe auf einander bezogener Aussprüche, daß das intelligere die Form des credere sei¹⁾, obgleich dazwischen sich ein Satz findet, wie dieser: quod haec fides non sit fiducia, sed aliquid ad intellectum pertinens (cap. 5). Der scheinbare Widerspruch aber verschwindet, wenn man gemäß den Grundsätzen des Ignatius von Loyola darauf achtet, daß Bellarmin in dem assensus intellectus vorherrschend den formalen Willensact meint, welcher den Verstand nöthigt, angesichts der undeutlichen Glaubensartikel auf die ihm eigene Thätigkeit zu verzichten, also sich zu opfern. Hiedurch wird die Linie verlassen, auf welcher Thomas sein Bestreben, Wissen und Glauben als Gegensätze zu fassen, nicht durchzuführen, sondern den Glauben nur als Abart des Wissens zu bestimmen vermochte. Bellarmin hat wirklich einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben ausgeprägt, welcher im Mittelalter keineswegs erreicht worden ist. Aus dem Satze Bellarmin's aber würden sämtliche Mitglieder der Kirche zur fides implicita berechtigt werden. Ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen, hat nun Bellarmin diese Folgerung wenigstens für die Laien deutlich genug gezogen. Im Anschluß an Augustin's Satz in einem Briefe (102) an Euodius: Si propter eos solos Christus natus est, qui certa intelligentia possunt ista discernere, pene frustra in ecclesia laboramus, sagt Bellarmin, das werde durch die Erfahrung bestätigt, weil der größte Theil der Gläubigen theils wegen kindlichen Alters, theils wegen weiblichen Geschlechts, theils wegen geistiger Stumpfheit, theils wegen Mangels an Bildung, wie fast alle

1) De iustificatione lib. I. capp. 4—7: Deus ea nobis credenda proponit, quae non intelligimus. — Illae voces, non apparentium distinguunt fidem a scientia et intellectu, quae non patiuntur obscuritatem, sed lumen et evidentiam requirunt. — Fides facit, ut intellectus omnino assentiatur, sed non per evidentiam rei, et notitiam causae et proprietatum, sed cedendo auctoritati dicentis. Itaque in fine manet res obscura ut antea erat sed creditur propter auctoritatem dicentis, non igitur fides proprie loquendo est notitia sed assensus. — Mystera fidei, quae rationem superant, credimus, non intelligimus, ac per hoc fides distinguitur contra scientiam, et melius per ignorantiam, quam per notitiam definitur.

Bauern sind, nicht allein nicht die Geheimnisse der Dreieinigkeit und der Menschwerdung und ähnliches, was zum Heil nothwendig, verstehen (intelligent), sondern kaum etwas auffassen (animo concipiant) außer dem Klang der Worte, und doch unter die Gläubigen mit Recht gerechnet werden, weil sie bekennen, Gott als Vater, Sohn und heiligen Geist zu glauben gemäß der Meinung der Kirche (cap. 7). Es ist nur nach den vorausgehenden Erklärungen nicht zu verstehen, worin der Unterschied zwischen den *homines docti* und den *imperiti, qui in intelligentia maiorum acquiescunt*, begründet sein soll, welchen Bellarmin als die bekannte allegorische Erklärung der Stelle im Hiob von den Vorgängern übernommen hat. Wenn die Glaubensartikel schließlich, d. h. nach allen Versuchen, sie zu verstehen, ebenso dunkel bleiben, wie am Anfang, und wenn der Glaube viel mehr mit Unwissenheit als mit Erkenntniß vergleichbar ist, so haben die Gelehrten keinen Spielraum für ihren Glauben, um sich von den Ungebildeten zu unterscheiden, und können diese nur zu demselben *sacrificium intellectus* anleiten, welches sie selbst vorher gebracht haben. Also nach Bellarmin's Voraussetzungen bleibt auch für den Klerus im Ganzen nur *fides implicita* übrig. Diese Folgerung hat er allerdings nicht ausgesprochen; vielmehr hat er seinen Vorgängern die entgegengesetzte Ansicht nachgeschrieben. Aber man ist berechtigt, jenen Schluß aus seinen directen Bestimmungen über den Begriff des Glaubens zu ziehen, denn, was er direct ausspricht, kann in seinem Begriff des Glaubens nicht begründet werden.

Die Geschichte der Distinction, welche hiermit ihren Abschluß findet, endet in einer widerspruchsvollen und deshalb unklaren Aufstellung. Wahrscheinlich aus diesem Grunde wird das Thema von den neueren jesuitischen Dogmatikern keiner ausdrücklichen Erörterung unterzogen. In den *Praelectiones theologiae* von Perrone sucht man nach dem Problem vergeblich. Aber deshalb kann man es nicht für verschollen achten. Denn der Cardinal J. B. Franzelin spielt deutlich genug auf die Sache an¹⁾. Jedoch über den Umfang, in welchem die

1) *Tractatus de divina traditione et scriptura. Appendix de*

fides implicita zulässig ist, fehlen bei diesen Theologen alle Erklärungen. Es sieht so aus, als ob die Sache geheim gehalten wird. Wenn diese Annahme richtig ist, so darf vermuthet werden, daß der fides implicita ein großer Spielraum gestattet wird. Dafür darf man auch beachten, was die Constitutio de fide des Vaticanischen Concils über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben im vierten Capitel kund thut: Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a domino. In dieser Erklärung wird einmal die Möglichkeit einer vernünftigen Einsicht in die Glaubensartikel bezeugt, welche freilich die Evidenz der allgemeinen wissenschaftlichen Erkenntniß entbehrt. Daß jene Einsicht durch Analogieen mit Welterkenntnissen herzustellen sei, ist freilich starkem Zweifel zu unterziehen; treffender ist, daß das System der Glaubenswahrheit durch die Ordnung der Sätze unter dem Zweck der Seligkeit der Menschen erreicht werden soll. Wenn man nun aber erwarten dürfte, daß auf diesem Wege eine deutliche Erkenntniß erreicht wird, so wird dieses in dem zweiten Satze abgelehnt, welcher mit Worten,

habitudine rationis humanae ad divinam fidem (ed. III. Romae 1882). P. 604. Ad quemvis assensum fidei requiritur, . . c) ut aliquo modo sin minus distincte saltem in confuso intelligatur sensus testimonii. P. 644. In omni actu fidei est . . . assensus in unam veritatem propter duplicem veritatem aliam praecognitam, in quam assensus vel explicitus praecedit, vel implicite includitur in ipso actu fidei. P. 652. In qua adhaesione (ad auctoritatem dei hanc veritatem credendam revelantis) iam implicite continetur adhaesio ad ipsam rem revelatam testimonio, sicut assensus in praemissas continet implicitum assensum in consequens.

die an Bellarmin erinnern, die bleibende Undeutlichkeit der Glaubensartikel auch für diejenigen betont, welche vorher zu einer vernünftigen teleologischen Einsicht in die Offenbarung befähigt erachtet werden. Die Undeutlichkeit der Glaubensartikel ist aber von jeher der Grund für Zulassung der *fides implicita* gewesen. Die Constitution des Vaticanischen Concils also ist in keinem andern Sinne verständlich, als daß sie auch den *maiores et doctores* die Befugniß zur *fides implicita* in einem Umfang einräumt, welcher schwerlich durch Innocenz IV. und Franz Suarez erschöpft ist. Das Verfahren im Einzelnen zu erforschen bin ich natürlich nicht im Stande.

II.

11. Innerhalb der römischen Kirche ist die *fides implicita* zwiefach, in engerem und in weiterem Umfang bestimmt worden. Diese Thatsache zu kennen hat für uns Evangelische zunächst einen Werth zur Beurtheilung jener Kirche. Außerdem aber hat der eine Sinn der *fides implicita* mich auf die Frage geführt, ob nicht die Geltung derselben auch in das Gebiet unserer Reformation hineinreicht. Zudem ich dieser Frage nachgehe, meine ich die Untersuchung, welche ich angestellt habe, auch für die Auffassung des evangelischen Glaubens und des evangelischen Kirchenwesens nutzbar zu machen.

Freilich erscheint es auf den ersten Blick als unmöglich, daß der von Luther gezeichnete Aßlerglaube in der aus der Reformation entsprungenen Kirche zu weit greifender Geltung komme. Denn die Haltung des Glaubens, welche darin ausgedrückt ist, daß man außer der natürlichen Erkenntniß von Gott als Schöpfer und Vergelter glaubt, was die Kirche glaubt, ohne diesen Inhalt genau zu kennen und zu beachten, entbehrt der persönlichen Selbständigkeit, welche bei aller Schätzung der

Gemeinschaft im Glauben dem evangelischen Christen zugemuthet werden muß. Andererseits aber fragt es sich eben, ob die von Calvin und Joh. Gerhard erhobene allgemeine Forderung der *fides explicita* sich mit den Bedingungen deckt, welche Luther bei seinem Unternehmen der Reformation gestellt hat. Muß Luther's Protest gegen den Wählerglauben so verstanden werden, daß er den Christen ohne Ansehung ihres Bildungsstandes eine *fides explicita* in dem Umfang und der Genauigkeit zugemuthet habe, welche Calvin und Gerhard meinen, indem sie im Glauben die Function des Wissens betonen? Die rechtgläubige Theologie in beiden ConfeSSIONen erhebt freilich, indem sie dem Gesichtspunkt Calvin's folgt, den Anspruch, daß alle Christen, um Gott recht zu verehren, im Besiß seiner richtigen Erkenntniß sein sollen; und darunter lassen sie keine andere, als deren technisch-theologische Darstellung verstehen. Es wird sich jedoch fragen, ob dieser Anspruch in den evangelischen Kirchen in Erfüllung gegangen ist.

Um dieses zu beantworten, empfiehlt es sich zunächst, Luthers katechetische Behandlung des Glaubensbekenntnisses mit dem von Thomas und Duns den Laien eingeräumten Umfang von *fides implicita* zu vergleichen. Die beiden mittelaltrigen Theologen schreiben den Laien vor, ausdrücklichen Glauben an die Artikel zu hegen, welche zur Feststellung der Erlösung durch Christus gehören, und als solche durch die Feste der Kirche proclamirt werden. Außerdem sollen sie die durch Combination in das Glaubensbekenntniß eingeschobenen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person als die Voraussetzungen jener Data glauben; allein von dem Verständniß der Feinheiten, d. h. der wissenschaftlichen Begriffe, welche in jene Lehren verwebt sind, sollen sie entbunden sein. Durch diese Bestimmungen wird der Glaube der Laien über die einfache Aneinanderreihung der 14 Artikel hinausgeführt zu einem gegliederten Verständniß der Erlösung. Hierbei ist freilich daran zu erinnern, daß der Glaube an die Erlösung nur als die Zustimmung des Verstandes zu der allgemeinen Offenbarungswahrheit gemeint, und daß deren Anwendung auf den Glaubenden selbst der Hoffnung auf die ewige Seligkeit anheim

gestellt ist, welche aus dem Glauben abgeleitet, und durch die dazwischen tretende Liebe vollkommen wird.

Sollte es sich nun ergeben, daß Luther's katechetische Unterweisung über den Glauben den Bestimmungen jener Theologen nahe steht, so ist freilich im Voraus nöthig darauf hinzuweisen, daß Luther es dabei nicht bewenden läßt. Es heißt nämlich in der „Kurzen Form, die zehn Gebote, Glauben und Vaterunser zu betrachten“ (1520), welche bei Walch X. S. 182 ff., Erl. Ausg. 22. S. 1 ff. zu finden ist¹⁾: „Es ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird, zum ersten von Gott, das ist, wenn ich glaube, daß es wahr sei, was man von . . . sagt; dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Zum andern wird an Gott geglaubt, wenn ich nicht allein glaube, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird, sondern setze mein Vertrauen in ihn . . . Solcher Glaube, der es waget auf Gott, es sei im Leben oder Sterben, der machet allein einen Christenmenschen und erlanget von Gott alles was er will Darum ist das Wörtlein in mit Fleiß wahrzunehmen, daß wir nicht sagen: wir glauben Gott dem Vater oder von dem Vater, sondern in Gott den Vater, in Jesum Christum, in den heiligen Geist. Und den Glauben soll man Niemand geben denn allein Gott. Darum wird die Gottheit Jesu Christi und des heiligen Geistes damit bekannt, daß wir in ihn gleichwie in den Vater glauben. Und wie es ein gleicher Glaube ist in alle drei Personen, so sind auch die drei Personen Ein Gott.“ Es ist klar, daß hier in der Abstufung „nicht allein“ und „sondern“ zwei Begriffe vom Glauben mit einander zusammengestellt werden, welche trotz des gleichen Namens verschiedenartig sind. Der zuerst bezeichnete Glaube, welcher mehr eine Wissenschaft als ein Glaube ist, bedeutet den katholischen Begriff der verständigen Zustimmung zu geoffenbarten Sätzen. Der an zweiter Stelle bezeichnete Glaube, das Vertrauen, welches in dem Maße, wie es zu leisten ist, nur auf Gott sich beziehen kann, und in der Beziehung auf

1) Vgl. zum Folgenden F. Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Festschrift u. f. w. Steßen 1883.

Christus und den heiligen Geist deren Gottheit anerkennt und feststellt, ist die Neuerung, mit welcher Luther die bisher geltende Auffassung des Glaubens überbietet¹⁾. Wenn nun dieser Glaube allein einen Christen macht, so ist klar, daß Luther jeden, welcher nur den katholischen Glauben übt, nicht für voll ansieht. Dessen ungeachtet hat er in dieser Schrift nicht die Folgerung gezogen, daß das Fürwahrhalten der Glaubensartikel als solches überflüssig sei.

Vielmehr kehrt die Abstufung der beiden Arten von Glauben in der Erklärung des leitenden Satzes im zweiten Artikel wieder: „Ich glaube nicht allein, daß Jesus Christus wahrhaftiger einiger Gottes Sohn ist, in einer ewigen göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit immer geboren, sondern auch, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind, und auch nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr gesetzt ist, die er mit dem Vater nach der Gottheit geschaffen hat“. Nämlich in diesem Satze wird die Abstufung zwischen dem katholischen Fürwahrhalten und dem evangelischen Vertrauen, welche in den ersten Sätzen der Schrift dadurch ungiltig gemacht worden war, daß nur der Glaube im letztern Sinne einen Christenmenschen bezeichnet, wieder in Geltung gesetzt. Allerdings wird auch jetzt das Vertrauen auf Christus daran geknüpft, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind, und er auch nach der Menschheit mein und aller Dinge Herr ist. Aber dabei wird doch die vorausgehende Zustimmung dazu vorbehalten, daß Jesus Christus in einer ewigen göttlichen

1) Damit ist zu vergleichen aus *Decem praecepta, Wittembergensi praedicata populo* (1518. Erl. lat. Tom. XII. p. 5. Krit. Ausg. I. 399 f.): *Ubi audis, quod pro te (Christus) passus est et credis, jam oritur fiducia in eum et amor dulcis, et sic perit omnis rerum affectus ut inutilium, et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer remansitque tibi nonnisi solus Iesus, solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras, ideoque super omnia eum diligas. At Iesus est verus unus solus deus, quem cum habes non habes alienum deum. Iudaei vero timentes, ne alienum deum haberent, si hominem Christum adorant, eo peius adorant alienum deum, scilicet idola cordis sui.*

Natur und Wesen von Ewigkeit geboren, und alle Dinge mit dem Vater nach der ihm zustehenden göttlichen Natur geschaffen hat. Mag also auch bei allen folgenden Prädicaten Christi hervorgehoben werden, daß derselbe mir zu Gute vom heiligen Geiste empfangen ist u. s. w., so kann man sich nicht verhehlen, daß Luther vor der nothwendigen Richtung des Vertrauens auf Christus, welche an seine Bestimmung für die Menschen und die entsprechende Ausrüstung und Thätigkeit geknüpft wird, die Zustimmung zu den, wenn auch undeutlich ausgedrückten, christologischen Sätzen der alten Kirche, also den Glauben im katholischen Sinne vorschreibt. Es ist auch nicht bloß im apologetischen Sinne zu verstehen, daß Luther die Art des katholischen Glaubens zugesteht, um die Leute von da auf sein eigenes tieferes Verständniß zu erheben. In diesem Falle mußte er nachweisen, wie in dem Vertrauen auf Gott und auf Christus alles dasjenige als Mittel eingeschlossen sei, was in den Glaubensartikeln gefunden wurde. Aber indem er diese Aufgabe sich nicht gestellt hat, reiht er mechanisch das katholische Fürwahrhalten und das evangelische Vertrauen als zwei Stufen an einander, auf denen der Christ gleichzeitig stehen soll. In das Glaubensbekenntniß schließt er nun wie die Theologen des Mittelalters die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre ein, stellt beide jedoch in einer Ungenauigkeit dar, welche der von Thomas und Duns zugelassenen *fides implicita* entspricht.

Im großen Katechismus von 1529 ist die katholische Vorstellung vom Glauben abgestoßen, und allein die Bedeutung des Glaubens an Gott als Vertrauen auf ihn ausgesprochen. Mit eigenthümlicher Macht prägt sich bei jeder Lesung die Erklärung des ersten Gebotes ein: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen; also daß einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zu Hause, Glaube und Gott. . . Darum ist nun die Meinung

dieses Gebots, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange.“ Diese Vorstellung vom Glauben wirkt nun auch in das zweite Hauptstück, dessen drei Artikel lehren, daß „der Glaube nichts anderes ist, denn eine Antwort und Bekenntniß der Christen, auf das erste Gebot gestellt“ (Gr. Kat. II, 10). Also ist das Vertrauen die Form, für welche auch der zweite Artikel des Bekenntnisses seine Geltung hat. Die zweite Person der Gottheit aber beschreibt Luther in dem Satze: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gottes Sohn, sei mein Herr worden“, nämlich „daß er mich erlöst hat von Sünde, vom Teufel, vom Tode und allem Unglück“ (Gr. Kat. II, 27). „Das sei nun die Summe dieses Artikels, daß das Wörtlein Herr aufs einfältigste heiße ein Erlöser. . . Die Stücke aber, so nach einander in diesem Artikel folgen, thun nichts anderes, denn daß sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei, das ist, was ihm gestanden, und was er daran gewaget hat, daß er uns gewänne und zu seiner Herrschaft brächte“ (Gr. Kat. II, 31).

In diesem Zusammenhang fehlt jede Anspielung auf die Zweinaturenlehre¹⁾, und von der Lehre der Dreieinigkeit wird nicht mehr Gebrauch gemacht, als in dem Satze: „Ein Gott und ein Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntniß“ (Gr. Kat. II, 7). In den angeführten Sätzen zur Erklärung des zweiten Artikels wird ferner die „zweite Person der Gottheit“ als der Erlöser beschrieben, welcher durch seine Anstrengungen sich zum Herrn der Gläubigen gemacht hat. Es konnte auch keine andere Deutung Christi eingesetzt werden, wenn er als der Gegenstand eines Vertrauens dargestellt werden sollte, das ihn auf die Höhe Gottes des Vaters stellt. Auf diesem Wege aber hat Luther mit der Betonung des Prädicates „Herr“ den Rückweg zu der im N. T. geltenden Bezeugung der Gottheit Christi gefunden. Diese Betrachtung erstreckt sich

1) Dasselbe ist der Fall in Melancthon's Catechesis puerilis, welche vor 1532 geschrieben ist. Christus wird hier nur definiert nach Röm. 3, 26 als Propitiatorium per fidem in sanguine eius (C. R. XXIII. p. 178).

auch auf den kleinen Katechismus, dessen Schilderung Christi in dem Satze culminirt, daß er „mein Herr sei, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich . . . ihm diene“. Allein in diesem Satze finden sich als Zusätze des Subjectes noch die Prädicate, „daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr“. Hier also wird die Geltung der Lehren von der Dreieinigkeit und den zwei Naturen, welche der Große Katechismus dahin gestellt sein läßt, ausdrücklich bezeugt, wie in der kurzen Form von 1520. Wenn man aber die Formel nach den Maßstäben dieser frühern Schrift analysiren darf, so ist der Glaube an die ewige Erzeugung Christi, und der Glaube, daß er unser Herr sei, ebenso verschieden wie die verständige Zustimmung zu einer theoretischen Wahrheit, und das Vertrauen auf eine lebendige und wirksame Person. Zugleich ist jener theoretische Satz von der ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes im Vergleich mit der officiellen Lehre ungenau und unvollständig ausgedrückt, und in seiner Verbindung mit dem folgenden Prädicat ist die nestorianische Ansicht keineswegs ausgeschlossen. Also auch hier entspricht die Aufnahme der überlieferten Lehre von Christus den Bedingungen, unter welchen die mittelaltrigen Theologen den Laien die *fides implicita* zugestanden haben.

Ähnliche Erscheinungen bieten auch die anderen Gebiete der Reformation dar. Zwingli's Schlußreden von 1523 verfahren ebenso wie Luther im Großen Katechismus, indem sie Christus als den Erlöser und das Haupt der Gemeinde darstellen. Diese Prädicate stehen nun auch in der „Auslegung der Schlußreden im Vordergrunde“. Jedoch hat Zwingli hier die Gottheit Christi im alten Sinne ausdrücklich vorbehalten, wenn auch in derselben ungenauen Fassung, wie es bei Luther der Fall ist. „Der unschuldige Christus ist wahrer Mensch eben sowohl wie er wahrer Gott ist und ein ewig währendes Gut, daß auch sein unverdient Leiden für uns erlitten ewiglich gut und bezahlend wäre für unsere Sünde. Denn ist, der für uns gelitten hat, ein ewiger Gott, als er ist unbezweifelt, so

muß auch sein Leiden ewig gut und fruchtbar sein, die Gerechtigkeit Gottes bezahlen für aller Menschen Sünde, die sich sicher und vertraut daran lassen“ (Werke I. S. 186). Es ist deutlich, daß hier die Gottheit Christi als die Werthbestimmung des Umfangs seiner Erlösung anerkannt wird. Aehnlich stellen sich die ältesten populären Urkunden der französischen Reformation. Jenes Bekenntniß, welches die Bürger von Genf 1537 beschwören mußten, nachdem es 1536 von Farel unter Mitwirkung Calvin's verfaßt und dem Rathe vorgelegt worden war (Calvini Opp. Tom. V. p. XLIII. 355. Tom. IX. p. LII. 693) enthält nur Sätze über die *beneficia Christi*. Hingegen bedient sich Calvin in seinem ältesten Katechismus von 1538 der wenn auch ungenau gefaßten altkirchlichen Formel: *Filius dei praedicatur, non ut fideles, adoptione duntaxat et gratia, sed naturalis et verus, ideoque unicus, ut a caeteris discernatur. Dominus autem noster est, non tantum secundum divinitatem, quam cum patre unam ab aeterno habuit, sed in ea carne, in qua exhibitus nobis fuit* (Tom. V. p. 338).

12. Man wird in allen diesen Fällen katechetischen Gebrauchs der Lehre von den zwei Naturen Christi eine Fortsetzung der von den Schultheologen des Mittelalters zugelassenen *fides implicita* erkennen, ohne daß eine Absicht der Reformatoren in dieser Beziehung nachgewiesen werden könnte. Demnächst aber ist eine Kundgebung Luther's über denselben Gegenstand von Interesse, da sie die Schwierigkeit eigenthümlich beleuchtet, welche die Bestimmungen der mittelalttrigen Theologen über Glauben und Wissen begleitet. Das ist die „Auslegung des andern Artikels des christlichen Glaubens von Jesu Christo, auf dem Schlosse zu Torgau gepredigt“ (1533. Bei Walch X. S. 1308 ff. Erl. Ausg. 2. Aufl. 19. S. 1 ff.). Hier beginnt Luther mit einer Auseinandersetzung zwischen Glauben und Vernunft, welche den von den Scholastikern beliebten Abstand zwischen beiden zum vollen Gegensatz steigert. „Wenn du es willst urtheilen, was bedarfst du des Glaubens? Wer da glaubt, der urtheilt nicht, sondern läßt sich urtheilen, und giebt sich gefangen eines Andern Urtheil und sagt mit der That, ich bin hierin ein Narr, und verstehe es nicht, denn ich nichts davon

gesehen oder gehört, noch erfahren habe. Aber weil es Gott sagt, so will ich es glauben, daß also sei, und dem Wort folgen, meine Gedanken und Verstand lassen nichts sein; so ist er geurtheilt durch das Wort, daran er sich hält, nicht durch seine Vernunft und eigenen Verstand“ (A. a. D. W. S. 1314. G. A. S. 7). „In den Sachen, wo ich nicht hinkommen kann mit meiner Klugheit, da muß ich sie daheim lassen und sagen: ich weiß und verstehe es nicht, aber ich höre, das von oben herab schallt, welches kein Mensch je erdacht hat. Da höre ich nun, daß Christus ein göttlich Wesen mit dem Vater hat, und doch wahr ist, daß nicht mehr, denn Ein Gott ist Es lautet zu lächerlich in die Ohren und geht nicht in die Vernunft. Ja es soll auch nicht darein gehen, sondern du sollst so dazu sagen: Wenn ich das Wort höre lauten, als von oben herab, so glaube ich es, ob ich es wohl nicht kann fassen und nicht verstehen“ (W. S. 1315. G. A. S. 8). In der Gottheit also ist gemäß der Offenbarung der Unterschied des Vaters und des Sohnes, daß jener sein ewig Wesen hat und giebt es diesem. „Mehr kann man nicht erdenken noch fassen, und ob man viel danach speculirt, so wird es nur finsterner und weniger verständlich“ (W. S. 1318. G. A. S. 10).

Diese Sätze haben den Sinn, daß Luther den Verstand nicht für zureichend achtet, die Glaubensartikel in sich aufzunehmen, auch nicht, indem er von einem Willensentschluß unterstützt wird, sondern daß der Wille allein den Glauben an das Offenbarungswort, obgleich dessen Inhalt unverstanden bleibt, hervorruft. Hierdurch hat Luther einen Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Wissen ermittelt, welchen die Scholastiker nicht gefunden haben. Allein das Wichtigste bei diesem Funde ist, daß Luther die Gedanken Bellarmin's (S. 53) vorweg genommen hat, welche die Stellung des Jesuitenordens zur Sache bezeichnet. Wenn dieses Luther's letztes Wort wäre, so müßte es eine starke Verwirrung herbeiführen. Allein unversehens schlägt er in den Predigten einen andern Ton an. Er schließt die Erörterungen über den Glauben als *sacrificium intellectus* mit folgenden Worten ab: „So haben wir das erste Stück dieses Artikels von der Gottheit Christi, welches zwinget und

beweiset nicht allein das Wort Einiger Sohn, sondern auch das erste Wort Ich glaube“. Er fährt aber mit folgendem Erkenntnißgrunde fort: „Denn zu wem ich sagen soll: Ich glaube und setze mein Vertrauen und des Herzens Zuversicht auf dich, der muß mein Gott sein; sintemal des Menschen Herz auf nichts trauen und bauen soll, denn allein auf Gott, und die Schrift überall strafet auf Menschen trauen.“ „Solches lehret die Vernunft selbst, und die Schrift bestätigt es, daß Glaube und Trauen keinem Menschen wiederfahren soll und Niemand gehört außer dem wahrhaftigen Gott So bezeuget nun hiemit ein jeglicher Christ a b e r m a l, daß Christus wahrer Gott sei, denn er gründet und setzet sein Vertrauen auf ihn, sonst wäre es Unrecht, und wäre die höchste Abgötterei“ (W. S. 1319. E. A. S. 11).

Das ist wieder der Gesichtspunkt, der aus den katechetischen Schriften bekannt ist. Allein wenn man erwarten sollte, daß durch diese zweite Betrachtung die erste ausgeschieden wird, da sie sich im tiefsten Grunde widersprechen, so deutet schon das Wort a b e r m a l an, daß Luther die beiden verschiedenartigen Functionen des Glaubens an Christi Gottheit zugleich will gelten lassen. Das findet seine Bestätigung daran, was er am Eingang der zweiten Predigt sagt: „Bisher haben wir gehört, wer die Person sei, an welche wir glauben und trauen, nämlich beide, wahrhaftiger Gott und Mensch, welches . . . vom Himmel gegeben, darum auch nicht begreiflich ist mit der Vernunft . . . Nun bekennen wir weiter, was dieselbe Person für Werk gethan, oder was ihr Amt sei, darum wir an ihn glauben, und lernen, was wir von ihm haben“ (W. S. 1324 f. E. A. S. 16). Die darauf folgende Beurtheilung der zur Erlösung dienenden Prädicate Christi stimmt mit den früheren katechetischen Schriften Luther's überein. Nur darf hervorgehoben werden, wie die Ergänzung der Prädicate durch den Zusatz „für uns“ von Luther gerechtfertigt wird. Man muß, sagt er, auch wenn diese Worte nicht ausdrücklich dastehen, es doch „aus anderen hernach nehmen und durch alle diese Stücke ziehen. Denn in dem dritten Artikel, da wir sagen: Ich glaube die Vergebung der Sünden, glossirt er sich selbst, da er die

Ursache und den Nutzen dieses Stückes setzt, warum er geboren, gelitten und alles gethan hat“ (W. S. 1331. E. A. S. 21).

Es ist nöthig festzustellen, daß Luther in diesen Predigten, ebenso wie in der kurzen Form von 1520, seinen Anhängern zwei Leistungen von Glauben zugleich zumuthet. Zuerst soll man nach der katholischen Vorschrift den zwölf einzelnen Glaubensartikeln zustimmen, wobei nach dem Vorgange der scholastischen Theologen für die Sätze der Dreinigkeit und der Person Christi eine ungenaue Vorstellung gleich *fides implicita* den Laien zugestanden wird. Danach soll man in dem Vertrauen gegen Gott und in dem gegen Christus, in der Werthschätzung seines Erlösungswerkes die Gottheit Christi anerkennen und feststellen, nach der Regel, daß der, welchem man am höchsten und ausschließlich vertraut, hiedurch als Gott erwiesen wird. In diesem Falle aber verändert man die Vorstellung von dem Glaubensbekenntniß, so daß es nicht mehr als die Aufreihung einzelner Sätze, welche addirt werden, erscheint, sondern als Gliederung der Aussagen unter dem Gesichtspunkt der von Gott durch Christus verliehenen Sündenvergebung.

Ist es aber möglich, sich nach dieser doppelten Anweisung Luther's zu richten? Denn die beiden Formen des Glaubens, welche er als abgestuft behandelte¹⁾, stehen wirklich in einem

1) Die Abstufung ist auch vorbehalten in der Evangelienpostille, Predigt am 5. Sonntag nach Ostern: „An Christum glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn das hilft niemand nichts, sondern daß dieselbe Person Christus heißt, das ist, daß er um unseretwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist, und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht. . . . Von solchem Amt heißt er Jesus Christus, und solches von ihm glauben, daß wahr sei, das heißt in seinem Namen sein und bleiben“ (Walch XI. S. 1251. E. A. 2. Aufl. 12, S. 163). Hingegen ist die katholische Art des Glaubens bedenklich charakterisirt in der Andern Predigt am Pfingsttage: „Das kann der Teufel noch leiden, daß man allein an dem Menschen Christus hanget, ja er läßt auch die Worte reden und hören, daß Christus wahrhaftig Gott sei. Aber da wehret er, daß das Herz nicht könne Christum und den Vater so nahe und unzertrennlich zusammenfassen, daß es gewißlich schließe, sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wort und Wille“ (a. a. D. S. 1443 E. A. S. 324).

Gegensatz, welcher als Widerspruch in die Erfahrung tritt, da die beiden Formen des Glaubens zu gleicher Zeit und in Beziehung auf dasselbe Object geübt werden sollen. War der Gegensatz beider in der „Kurzen Form“ noch nicht völlig deutlich geworden, so ist er in der eben analysirten „Auslegung des andern Artikels“ zur schärfsten Ausprägung gekommen. Denn während Luther in dem Vertrauen auf den Erlöser Christus als auf Gott die eigenthümliche Neuerung in seinem Begriff des Glaubens vorträgt, hat er in dem Willen, welcher sich den nicht verstandenen und unverständlichen Glaubenssätzen unterwirft, diejenige Veränderung des überlieferten katholischen Glaubensbegriffes vorgenommen, welche nachher als Grundsatz der jesuitischen Religion auftritt. Bevor jedoch die Frage nach der Möglichkeit, beide Stellungen zur christlichen Wahrheit gleichzeitig einzunehmen, beantwortet wird, ist es nöthig, noch auf Folgendes aufmerksam zu machen. Die Theologie des Mittelalters steht unter dem bestimmten Antrieb, Wissen und Glauben der Art nach, also, da nur zwei Arten denkbar sind, als Gegensätze zu unterscheiden. Es ist aber festgestellt, daß Thomas, der in dieser Hinsicht für alle Andern eintritt, für das Glauben nur die Bedeutung einer unvollkommenen Abart des Wissens zu ermitteln vermocht hat (S. 14). Eine Reform der Religion und der Theologie mußte sich als berechtigten Fortschritt dadurch ausweisen, daß der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben gefunden wurde. Das hat nun Luther in den vorliegenden Predigten geleistet, indem er die beiden möglichen Formen dieses Verhältnisses enthüllt hat. Er setzt das Glauben nicht mehr als die Function des Verstandes an, welche wegen des Mangels der Evidenz der Objecte vom Willen unterstützt wird, sondern er weist in beiden entgegengesetzten Fällen seiner Entscheidung das Glauben dem Willen zu. Aber der Wille, welcher den Verstand nöthigt, unverständlichen Wahrheiten wegen der Auctorität der Offenbarung zuzustimmen, ist willkürlicher Wille; der Erfolg seiner Wirkung auf den Verstand ist überhaupt Schein, und die darauf gerichtete Vorschrift leitet zur Hypokrisie, d. h. Schauspielerei an. Denn wer sich zwingt, mit dem Verstande unverständlichen Sätzen zuzustimmen, thut

nur so, als ob er im Sinne des Mittelalters mit dem Verstande etwas glaubt. Dieses Verhalten also, welches nach Luther's Urtheil mehr Wissenschaft als Glaube ist, und keinen Christenmenschen macht (S. 58), ist überhaupt nichts werth in Beziehung auf die christliche Religion. Hingegen ist der Wille, welcher als Vertrauen sich auf Gott und Christus richtet, um darin die Seligkeit und alle Hilfe im Leben zu erfahren, durch den Werth Gottes und Christi für die Menschen bestimmt, und lenkt den Verstand dahin, in den Merkmalen, unter denen Christus der Offenbarungsträger in der Geschichte ist, die Abzweckung auf die Vergebung der Sünden und auf die Herstellung des christlichen Lebens zu erkennen.

Der allgemeine Sinn dieser Entdeckung Luther's ist, daß das Glauben in Werthurtheilen sich bewegt. Das liegt auch in folgendem Satze der „Auslegung des andern Artikels“: „Daß noch die Taufe, Kirche, Predigtamt und rechter Verstand von Christo etwa bleibt, das ist nicht menschliche Kraft und Vermögen, sondern ist lauter Gewalt dieses unseres Herrn, die er durch seine allmächtige Kraft selbst thun muß; und hiebei sehen wir abermal, daß solcher Herr nicht ein lauter Mensch, sondern selbst Gott ist“ (W. S. 1333f. E. A. S. 23). Nur im Urtheil des Glaubens kann man jene Factoren des gemeinschaftlichen Christenthums als gültig feststellen, dieses geschieht aber, indem man ihren Werth als Organe des Herrn Christus anerkennt. In dieser von Luther gemachten Entdeckung, daß das Glauben oder das religiöse Erkennen in directen Werthurtheilen besteht, ist der richtige Gegensatz gegen das Wissen oder Welterkennen in allen seinen möglichen Abstufungen erreicht. Um dieser Entdeckung willen aber dürfen wir die Brauchbarkeit der Deutung des Glaubens als *sacrificium intellectus* ablehnen, obgleich Luther es für möglich gehalten hat, diese Entgegensetzung des Glaubens gegen das Wissen zugleich mit der andern auszuüben. Es ist unmöglich, seitdem diese Ansicht der Schlüssel des jesuitischen Christenthums geworden ist, zugleich Jesuit und Lutheraner zu sein. Oder sofern es Lutheraner geben mag, welche das Glauben jesuitisch verstehen, so dürfte eine genaue Beobachtung derselben das Ergebniß herbeiführen, daß sie ent-

weder bei der Uebung des *sacrificium intellectus* gegen die Glaubensartikel des richtigen und erhebenden Vertrauens gegen Gott entbehren, oder daß sie abwechselnd bald auf den einen, bald auf den andern Glauben gestimmt sind, in jedem dieser Fälle aber selbst nicht wissen, daß sie in diesem Wechsel sich bewegen. Dadurch aber würde festzustellen sein, daß solche in sich unklare und gebrochene Menschen gar nicht musterhaft sind, obgleich sie es meistens zu sein meinen.

Zu den mittelaltrigen Lebensmotiven, welche innerhalb des Protestantismus fortwirken, weil man in dessen aufgeklärtem Verständniß überzeugt zu sein pflegt, es so herrlich weit, namentlich so weit über das Mittelalter hinaus gebracht zu haben, gehört die durch Thomas vertretene Formel von Wissen und Glauben. Wenn das Wissen der selbständige Gebrauch des Verstandes an deutlich festgestellten Objecten, das Glauben der gegen die Offenbarung unselbständige Gebrauch des Verstandes an Sätzen ist, welche immer dem Verstande undeutlich bleiben, so ist damit der Gegensatz zwischen beiden, welcher gesucht wird, nicht erreicht. Ist aber hiemit das Glauben als unvollkommnere Abart des Wissens dargestellt, so ist es erklärlich, daß das Wissen das Glauben aufzusaugen droht, sobald das letztere nicht mehr durch die Zwangsgewalt der kirchlichen Auctoritäten geschützt ist. Am deutlichsten ist seit der Reformationsepöche in dem Hegel'schen System der Anspruch zur Geltung gekommen, daß die Vorstellung als die Form des religiösen Glaubens in den Begriff als die Form des Wissens erhoben, und darin aufgehoben oder abgelöst werden soll. Andererseits wird das Uebergewicht des Wissens über das Glauben, welches seinen specifischen Ausdruck in der mittelaltrigen Bestimmung ihres Verhältnisses findet, theils in der Richtung geltend gemacht, daß das Christenthum einer philosophisch zubereiteten Religion Platz machen soll, theils in der Richtung, daß man den Werth der christlichen Weltanschauung durch ihre vorgebliche Uebereinstimmung mit dem philosophischen Welterkennen sicher zu stellen sucht. Alle diese ziellosen Bestrebungen haben ihre Wurzel in der scholastischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben. Die im Mittelalter entsprossene Pflanze wuchert

in verschiedenen Abartungen nach wie vor mitten in der modernen Bildung, deren Pflegern gänzlich verborgen ist, daß sie sich nach einer dem Mittelalter angehörigen Entscheidung richten.

Man kann sich der Verwirrung, welche von da ausgeht, nur entziehen, wenn man Luther's Entdeckung, daß das religiöse Erkennen in directen Werthurtheilen sich bewegt, im Gegensatz gegen die berechtigten Ansprüche des Wissens auf sein Gebiet, und gegen die unberechtigten Ansprüche desselben auf die Religion als den Maßstab der christlichen Religion und der in ihrem Dienst wirkenden Theologie anerkennt. Und Luther hat darin durchaus Recht, daß es der Vernunft gemäß ist in dem Vertrauen auf Christus dessen Gottheit zu erkennen. Denn indem man erkennt, daß die Religion überall in directen Werthurtheilen verläuft, sichert man ihr ihre Eigenthümlichkeit im geistigen Leben. Luther's Entdeckung steht aber auch in unverkennbarer Beziehung auf den wichtigsten Factor in der mittelalttrigen Lehre von der Erlösung durch Christus. Thomas nämlich erprobt die Gottheit Christi, welche selbst zum Leiden nicht fähig ist, in dem genugthuenden Leiden des Menschen Christus daran, daß dieses den unendlichen Werth hat, welcher den Unwerth der Sünde für das Urtheil Gottes überwiegt. Duns bestimmt das Verdienst Christi überhaupt danach, daß Gott seinem freiwilligen Leiden den Werth beilegt, um dasselbe als die Bedingung für die Begnadigung der Sünder anzuerkennen. Jene Combination des Thomas kehrt auch mit geringer Abweichung in der rechtgläubigen Lehre der Lutheraner und Reformirten wieder¹⁾. Luther's immer wieder ausgesprochener Satz, daß man Christi Gottheit in der Werthschätzung seines Lebens und Leidens für unsere Erlösung feststelle, ist zugleich der Erkenntnißgrund des Werthes, welchen Christus als Offenbarer seines Vaters auch für diesen selbst hat. Also hängt an jener unserer Werthschätzung Christi die Ueberzeugung von seiner Stellung zu seinem Vater überhaupt, daß er denselben an uns vollständig offenbart. Dieser Zusammenhang und dessen einzelne Glieder, so wie die Folgerungen aus ihm können auch

1) Lehre von der Rechtf. und Versöhnung I. 2. Aufl. S. 68. 75. 79. 265.

nur in Werthurtheilen aufgefaßt werden, weil die Offenbarung oder die Erlösung Christi auf uns als Antrieb zur Verehrung Gottes als unseres Vaters wirkt, oder, wenn nicht, überhaupt in ihrer Eigenthümlichkeit für uns nicht da ist. Deshalb ist es eine nichtige und keiner Widerlegung bedürftige und fähige Einwendung, daß man auch auf dem Gebiete der Religion die dahin gehörenden Gegenstände erst an sich in ihrem Wesen erkennen müsse, ehe man deren Werth für uns feststellen könne. Gesezt, daß diese Art der Erkenntniß Gottes und alles Uebrigen ein brauchbares Ergebniß hervorbrächte, so würde man eben hierin sich noch gar nicht als christliches Subject kundthun, sofern in dieser Erkenntniß kein Antrieb eingeschlossen ist, welcher sie als eine Erkenntniß religiöser Art erweise. Die in der katholischen Epoche als Glaube angenommene Zustimmung zu den Glaubensartikeln macht, wie Luther sagt, keinen Christenmenschen (S. 58); deshalb ist sie im Gebiet der Religion gleichgiltig. Wenn man nun diese Erkenntniß aus der heiligen Schrift schöpft, weil man sie als Urkunde der Offenbarung, aus der die Glaubensartikel zu nehmen sind, erkennt, so wird gerade aus diesen Voraussetzungen die Möglichkeit einer theoretischen Erkenntniß von Gott, Christus u. s. w. widerlegt. Denn daß man die heilige Schrift als die Urkunde der Offenbarung erkennt, oder vielmehr anerkennt, geschieht in Urtheilen, welche den Werth der Offenbarung Gottes und den Werth der heiligen Schrift als deren Urkunde für uns Christen geltend machen. Dabei aber würde es widersinnig sein, Wahrheiten, die doch aus der Offenbarung abgeleitet werden, so objectiv darzustellen, daß man auch nur auf einen Augenblick deren Werth zu unserem Heile bei Seite sezte. Es ist beachtenswerth, daß der jesuitische Dogmatiker, Cardinal Franzelin, die Thatsache göttlicher Offenbarung nur durch die von ihr angeregte alles überbietende Werthschätzung feststellt, und demgemäß dieselbe in jedem Act der Zustimmung des Verstandes zu einem Glaubensartikel eingeschlossen denkt¹⁾. Man erkennt an dem ausgeho-

1) De habitudine rationis humanae ad divinam fidem cap. IV. 2 (p. 655): Pia voluntas elevata per gratiam imperat (intellectui) ad-

benen Satz deutlich den jesuitischen Begriff vom Glauben; aber die leitende Stellung, welche in diesem Begriff dem Willen eingeräumt wird, zieht die Einsicht nach sich, daß derselbe sich immer nach einem Werthurtheil richtet. Es bleibt freilich der ganze Gegensatz bestehen, welcher zwischen diesem Satze und der lutherischen Ausprägung des Glaubens als Vertrauen auf den zu unserem Heile in Christus sich offenbarenden Gott obwaltet. Allein der Satz Franzelin's dient doch zur Beschämung derjenigen, welche im Gebiet der Religion erst eine theoretische Erkenntniß sich abgewinnen wollen, ehe sie sich entschließen, den Werth der erkannten Gegenstände anzuerkennen. Solche bewegen sich noch in den Grenzen des mittelalttrigen Begriffs des Glaubens, welche in entgegengesetzter Richtung durch die Jesuiten und durch Luther's Bestimmung des Glaubens als Vertrauen überschritten sind.

13. Es ist oben (S. 14) festgestellt worden, daß Thomas seine Absicht, Wissen und Glauben als Gegensätze zu bestimmen, deshalb nicht erreicht hat, weil er den Glauben ebenso wie das Wissen dem Verstande überwiesen hat. Auf diesem Wege hat er das Glauben nur als Abart des Wissens zu deuten vermocht. Es ist jedoch der Mühe werth, darauf zurückzukommen, unter welchen Merkmalen er den Gegensatz beider Arten von Erkenntniß zu finden versucht hat. Er bestimmt nämlich als Object des Wissens alles was ist, und unter diesem Titel auch Gott, hingegen als Object des Glaubens Gott, sofern der Mensch auf ihn als den Zweck gerichtet ist, worin die Seligkeit für den Menschen eingeschlossen ist (I. qu. I. art. 1. 5). Dem entspricht weiterhin der Satz, es sei unmöglich, daß dasselbe Object von demselben Subject zugleich geglaubt und gewußt wird, weil der Glaube auf Unsichtbares geht, jedoch das Wissen und das Sehen zusammen gehören. Wenn man also auch durch Demonstration wisse, daß Gott Einer ist, so könne man doch nur glauben, daß er dreieinig ist (II, 2. qu. I. art. 5). Dieses Beispiel für die Verschiedenartigkeit von Wissen und Glauben

haesionem in veritatem revelatam aestimative super omnia.
Cf. p. 681. 691.

steht nun in einem sehr entfernten Verhältniß zu dem Grundsatz des Thomas; und daß er es gewählt hat, verräth schon seine Abbiegung zu der Bestimmung des Glaubens als Abart des Wissens. Im Einklang mit dem leitenden Grundsatz würde es gewesen sein, wenn Thomas an dem vorliegenden Ort erklärt hätte, man könne durch Demonstration wissen, daß Gott ist und daß er Einer ist, aber man könne nur glauben, daß Gott durch seinen Sohn und den heiligen Geist die Menschen zur Seligkeit führe. Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, den Thomas erstrebt, würde durch den Ansatß dieses Werthurtheils erreicht werden. Soll hingegen der nackte Satz der Dreieinigkeit Gegenstand des Glaubens sein, so wird dieser nur als Abart des Wissens bezeichnet.

Im Besitze der von Luther vertretenen Erkenntniß dieser Sachen ist man also fähig, die in der Scholastik vollzogene Verwicklung aufzulösen. Es fragt sich jedoch weiterhin, ob die erreichte Entgegensetzung von Wissen und Glauben dadurch bestätigt werden kann, daß die von Thomas aufgestellten Merkmale beider berichtigt werden. Denn wenn das Wissen selbständig und seine Gegenstände deutlich sind, so wird es entweder darauf ankommen, ob die gleichen Merkmale auch am Glauben nachgewiesen werden können, oder ob die vorgeblichen Merkmale des Glaubens, Unselbständigkeit und Undeutlichkeit der Objecte, oder mindestens das letztere auch an dem Wissen beobachtet wird.

Allerdings ist das Glauben von seinem geschichtlichen Grunde, der Offenbarung Gottes in Christus, nothwendig abhängig, und demgemäß auch von der in der Kirche waltenden Predigt des Evangeliums, welche die Offenbarung Christi wirksam erhält. Denn darin besteht nach evangelischem Verständniß der Sache die Auctorität der Kirche. Wenn nun dem Glauben das Prädicat der Selbständigkeit beigelegt werden kann, so muß dieselbe in einer andern Beziehung aufgefaßt werden, als in der auf Gott. Das ist die Beziehung auf die Welt, und auf die von der Welt umfaßte Auctorität menschlicher Art und Herkunft. In diesem Sinne behauptet nun nicht bloß der Protestantismus, sondern auch die Mystik des Mittelalters gerade

die Freiheit und Selbständigkeit des in Gott oder durch Gott gebundenen Gläubigen. Wer durch die Gnade Gottes bestimmt und geleitet wird, hat dadurch nicht bloß die Befreiung von Schuld und Macht der Sünde, sondern bewährt auch dieselbe in der Selbständigkeit gegen alle aus der Welt entspringenden, mit Gottes Zweck nicht übereinstimmenden, sondern ihm widerstrebenden Beweggründe. Zudem also gemäß der Erfahrung der Gnade Gottes die Werthschätzung der Offenbarung Christi zur Seligkeit in dem Act des Glaubens vollzogen wird, so wird dadurch die Selbständigkeit gegen die Welt geübt, und alle menschliche Vermittelung des Evangeliums Gottes übersprungen. Für die evangelischen Christen kommt es eben nicht auf Unterwerfung unter Wahrheitsätze an, welche von Menschen überliefert wären, sondern auf die Anerkennung des Werthes Christi als des Offenbarers Gottes zum Zweck unserer Seligkeit. Dieser Inhalt nämlich ist, auch in der Vermittelung durch Rede von Menschen, der Inhalt des Wortes Gottes. Der Act des Glaubens umfaßt aber nicht bloß den Zusammenhang der Gedanken, in deren Unterscheidung und Gliederung wir die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Offenbarung Gottes in Christus vorstellen, sondern auch den Entschluß, mit allen Gemeinschaft einzugehen, welche in dem gleichen Falle sind. Im Anschluß an die Gemeinde der Gläubigen sichern wir uns zugleich durch die Unterordnung unter die öffentliche Verkündigung des Evangeliums unsere Selbständigkeit gegen die Welt und gegen bloß menschliche Auctoritäten.

Die Selbständigkeit, welche der Glaubende durch die Gnade Gottes erreicht, ist auch von Franzelin anerkannt, indem er als das Motiv für die Zustimmung des römischen Christen zu jedem von der Kirche vorgetragenen Glaubensartikel die Werthschätzung der Offenbarung Christi über alles behauptet. Indessen haben wir den jesuitischen Theologen dahin zu verstehen, daß die Schätzung der Offenbarung Christi in der Zustimmung zu jedem Glaubensartikel in die Schätzung der lehrenden Kirche unter dem unfehlbaren Papste ausläuft, welche das Vorhandensein von Offenbarung Christi zur Seligkeit verbürgt, und um dieses Zweckes willen die Zustimmung zu Allem gebietet, was sie als

Glaubenswahrheit festsetzt. Diese Zustimmung schließt jedoch das Merkmal der Unselbständigkeit in sich, sofern bei der Werthschätzung von alten oder neuen Glaubenslehren als solchen keine Prüfung und keine Möglichkeit des Widerspruches zugelassen wird, vielmehr in diesen Fällen die Zugehörigkeit zu der römischen Kirche auf dem Spiele steht. Der wirkende Grund für diese Unselbständigkeit liegt aber darin, daß die Auctorität, welche dem System der römischen Kirche zu Grunde liegt, aus göttlichen und menschlichen, also weltlichen Motiven gemischt ist. Die letzteren Elemente der kirchlichen Auctorität sind insbesondere rechtlicher und politischer Art, und führen den Anspruch auf Zwang zum Glauben mit sich. Wo dieser zur Anwendung gebracht wird, um die Zustimmung des Willens zu den Glaubensartikeln zu erreichen, fällt auch das von Franzelin als Regel ange setzte Urtheil über den Offenbarungswerth derselben hinweg. Aber auch als Regel hat diese Annahme den Sinn, daß man in der durch die Gnade herbeigeführten Selbständigkeit gegen die Welt den Entschluß faßt, den Verstand der Lehr-auctorität der Kirche aufzuopfern, und auf jede Prüfung ihrer Sätze an dem Evangelium und an dem Zweck der Seligkeit und auf jeden möglichen Widerspruch zu verzichten. Auf der andern Seite erprobt sich die selbständige Ueberzeugung des evangelischen Christen, welche durch den kirchlichen Unterricht vermittelt werden soll, an der Ablehnung solcher Lehren, welche theils in keinem deutlichen Zusammenhang mit dem Zweck der Seligkeit stehen, theils von dem Evangelium nachweislich nicht umfaßt werden. Darin ist einmal der Grund unseres Widerspruchs gegen die römische Kirche ausgedrückt, aber auch das Recht begründet, aus der evangelischen Kirche die Fortwirkung mittelalterlicher Motive auszuschneiden, welche im Grunde die Einmischung hellenischer Wissenschaft in die christliche Religion legitimiren sollen. Gegen diese Form der Verweltlichung des Christenthums haben die evangelischen Christen ihre in Gottes Gnade gegründete Selbständigkeit des Glaubens zu wahren das Recht.

Es fragt sich weiter, ob an dem richtig verstandenen Glauben auch die Deutlichkeit seines Gegenstandes nachgewiesen wer-

den kann. Denn auf den Gegenstand, nicht auf die Gegenstände, die zwölf oder vierzehn oder drei Glaubensartikel muß die Frage gerichtet werden, wenn die Entscheidung der Scholastiker, daß die Glaubensartikel undeutlich bleiben, überschritten werden soll. Die Undeutlichkeit haftet nämlich an den Glaubensartikeln nicht bloß wegen ihres Inhaltes, sondern schon wegen ihrer Vielheit. Denn überall, wo man sich einer Vielheit von Dingen oder Eindrücken gegenüber gestellt findet, empfindet man das Undeutliche. Die Vielheit der Glaubensartikel wird auch nicht dadurch compensirt, daß die Scholastiker sie unter den beiden Titeln *de divinitate* und *de humanitate* ordnen. Vielmehr macht gerade diese Zweitheilung den Verzicht auf die einheitliche Zusammenfassung der Factoren der Offenbarung Christi erkennbar, wodurch die letztere unverständlich bleibt. Indessen findet dieser Umstand ein gewisses Gegengewicht in der Bestimmung des Thomas, daß die Laien zur *fides explicita* an die Glaubensartikel verpflichtet seien, welche durch die christlichen Feste der allgemeinen Beachtung empfohlen sind (S. 18). Man darf dieses Argument so verstehen, daß der geschichtliche Verlauf der Erlösung in Leben, Sterben, Auferstehen Christi und Gründung seiner Gemeinde durch die entsprechenden Feste den Christen in einer tiefer greifenden Weise eingeprägt wird, als in der bloßen Zustimmung des Verstandes zu den geschichtlichen Zeugnissen, die im Glaubensbekenntniß vorgetragen werden. Wer an der Feier der großen christlichen Feste mit ernster Gesinnung theilnimmt, würde sich die Thatfachen, auf die sie sich beziehen, in der Art einprägen, daß er sich in diejenigen einrechnet, für welche Christus geboren, gestorben, auferweckt ist. Darin würde ein Grund der Deutlichkeit der entsprechenden Glaubensartikel für ihn enthalten sein, und darum wäre es gerechtfertigt, den Laien die *fides explicita* an jene *Data* zuzumuthen. Wenn die Vorschrift des Thomas auf diesen Zusammenhang zurückgeführt werden darf, so erscheint sie als unabsichtliche Vorbereitung auf Luther's Bestimmung des Glaubens als Vertrauen, daß Christus für uns geboren, gestorben, auferweckt ist. Denn unter diesem Gesichtspunkt werden die ihrem directen Inhalt nach undeutlichen Prä-

dicare Christi insofern deutlich, als ihr Werth für die Erlösung der Menschen zur Seligkeit einleuchtet.

Mag nun diese Betrachtung dem Thomas zu Gute kommen oder nicht, so findet sie ihre Geltung innerhalb der evangelischen Ansicht vom Glauben als Vertrauen auf den in Christus offenbaren Gott. Aus der Eigenthümlichkeit dieser Function folgt nothwendig die von Melancthon in der Apologie der C. A. ausgesprochene Deutung des Glaubensbekenntnisses, daß alle Sätze desselben zu verstehen sind als Mittel und Voraussetzungen der Sündenvergebung. Ist das Vertrauen auf Gott der richtige Ausdruck der Einheit, welche in der katholischen Aufreihung von Glaube, Liebe, Hoffnung zerplittert und mit der sittlichen Haltung gegen die Menschen vermischt ist, so zieht dieser Umstand entweder die Gliederung der vielen Glaubenssätze unter dem praktischen Zweck der Sündenvergebung nach sich; oder die werthvolle Umsetzung des Begriffs der Reformatoren vom Glauben weicht unter der Hand dem alten Vorurtheil, daß der Glaube eine theoretische Function sei. Es ist nun aber für den Glaubenden in unserem Sinne ganz deutlich, daß Gott durch seinen Sohn, unsern Herrn, seine Liebe an uns, seiner Gemeinde offenbart, indem er durch die Vergebung unserer Sünden uns zu der Gemeinschaft mit sich bestimmt, in welcher wir die Seligkeit erleben. Diese Thatsache ist sogar auch von dem Vaticanischen Concil (S. 55) anerkannt, indem der durch den Glauben erleuchteten Vernunft die Erkenntniß der Geheimnisse in ihrem gegenseitigen Zusammenhang unter dem Gesichtspunkt des höchsten Zweckes der Menschen eingeräumt wird. Allerdings ist die Deutlichkeit der göttlichen Offenbarung für den Glauben begrenzt. Schon die thatsächlichen Sätze der Geburt Christi durch die Jungfrau, der Wiederherstellung seines Lebens aus dem Tode sind undeutlich. Dieses aber ist der Fall nicht erst deshalb, weil das was Christus angeht, Ausnahmen von der Regel darstellt, sondern auch deshalb, weil es undeutlich ist, wie durch regelmäßige Erzeugung das geistige Individuum seinen Anfang nimmt, und wie die Eistirung des körperlichen Lebens die geistige Seele berührt. Sofern nun die Attribute der jungfräulichen Geburt und der Auferweckung Christi in die spezifische

Wirkung Christi zu der Vergebung der Sünden für die Gläubigen eingerechnet werden müssen, ist der übrigens deutliche Zusammenhang der Offenbarung Gottes durch Christus mit undeutlichen Vorstellungen durchsetzt. Er ist aber auch von solchen umgeben, obgleich sie in diesem Falle von anderer Art sind. Dieses gilt nicht bloß von dem jenseitigen Ziele, dem ewigen Leben, sondern auch von den Einzelheiten in der Vorsehung Gottes, in seiner Leitung der Einzelnen, wie des Ganges der Geschichte des Menschengeschlechtes und der Anordnung des Heiles für dasselbe. Auch indem die Gläubigen ihr individuelles Heil erleben in Gottvertrauen und Demuth, in Geduld und Gebet, so können sie aus diesen gegenwärtigen Functionen ewigen Lebens keinen treffenden Analogieschluß auf dessen zukünftige Gestalt bilden. Ebensovienig gelingt auch unserer rückblickenden Beurtheilung die deutliche Subjuntion aller einzelnen Schritte unseres Lebens unter die Vorsehung Gottes, geschweige denn die Beantwortung der Fragen nach dem Verhältniß der Gnadenoffenbarung Gottes zu den Menschen, welchen sie nicht zugänglich geworden, oder unverständlich geblieben ist. Für diese Umgebung unseres Daseins bleibt die Regel in Geltung, daß der Christ sich innerhalb dessen, was undeutlich bleibt, zu recht finden muß, indem er die in der Offenbarung Christi deutliche und wirksame Gnade Gottes auf sich bezieht, oder auf sie sein Alles überbietendes Vertrauen setzt. Calvin will deshalb für unser Verständniß nach Gottes Vorsehung sogar den Titel der *fides implicita* zugestehen (Inst. III. 2, 4).

Aber das Wissen! Bis auf den heutigen Tag werden ihm die Ansprüche zu Gute gehalten, welchen vor 600 Jahren Thomas Ausdruck verliehen hat! Das Wissen soll selbständig sein, indem der Verstand durch die Objecte selbst zur Zustimmung bewogen wird, und soll deutlich sein, theils in der Evidenz der Erkenntnißprincipien, theils in der Evidenz der sinnlichen Anschauung, theils in der Richtigkeit der Schlüsse vom Einzelnen auf das Ganze. Innerhalb seines Gesichtskreises konnte Thomas meinen, hiemit alles gesagt zu haben, was zur Sache gehörte. Und doch wird man durch eine auch nur oberflächliche Betrachtung der Sache genöthigt, seine Beurtheilung des Wissens

mindestens einzuschränken. Zunächst ist zu vermessen, daß er die Bedingungen des gewöhnlichen und die des wissenschaftlichen Wissens nicht aus einander gesetzt hat. Indem er dieses unterläßt, scheint seine Erörterung mehr auf das letztere eingerichtet zu sein. Aber die Selbständigkeit des Wissens dürfte dadurch, daß der Verstand durch die Objecte selbst zur Zustimmung bewogen wird, nicht gerade glücklich bezeichnet werden. Man könnte vielmehr urtheilen, daß so die Unselbständigkeit gegen die Objecte ausgedrückt wird. Selbständigkeit haftet dem Wissen von den Dingen nur deshalb an, weil man sich im Wissen ihrer irgendwie bemächtigt, um sie zu gebrauchen. Mit diesem Verfahren pflegt aber Niemand alles Erkennbare zu umspannen; sondern in vielen Acten des Wissens stellt man sich in Abhängigkeit von dem Erkennen der Anderen, unterscheidet sich also in dieser Beziehung auch als Wissender nicht von der Haltung, welche nach Thomas der Glaube einnehmen soll. Das wird auch nicht anders auf der wissenschaftlichen Stufe des Wissens. Auf dieser kann ja Einer so originell gedacht werden, daß er alle Abhängigkeit von vorausgegangenen Denkern und Entdeckern abstößt, oder seinen selbständigen Erkenntnissen unterordnet. Allein ob der Fall wirklich eingetreten ist, wird durch die Aufstellung jenes Ideals von Wissenschaft nicht entschieden. Und am wenigsten darf Thomas auf die Geltung der Wissenschaft in diesem idealen Sinn für sich und seine Genossen den Anspruch erheben. Denn alles technische und systematische Wissen des Mittelalters in Logik und Metaphysik, in Physik und Astronomie, in Moral und Politik bestand in hellenischen Ueberlieferungen. Dieser Besitz von Wissen bei den Scholastikern ist mit dem Merkmal der Unselbständigkeit behaftet. Und derselbe macht auch nur in sehr eingeschränktem Umfang den Anspruch darauf, die Macht über die Welt zu vermitteln, in deren Gewinn die erste und eigentliche Probe der Selbständigkeit des Wissens bestehen würde. Die Unselbständigkeit des scholastischen Wissens zeigt sich vielmehr in beiden Beziehungen noch in der Unfähigkeit, die Grenzen desselben richtig zu bestimmen. Das scholastische Wissen ermangelt nämlich der Kritik, indem es sich zutraut, einen Zusammenhang der Welt in causalser wie in finaler Beziehung

unter dem Titel von Gott als erster Ursache und letztem Zweck zu finden. Dieses Unternehmen reicht über die von den Objecten hervorgerufene Zustimmung, welche die Selbständigkeit des Wissens verbürgen soll, hinaus. Es entspringt vielmehr aus einem Antriebe ganz anderer Art, welcher an der Einmischung des Begriffs von Gott als der religiöse Antrieb dazu, daß man sich der ganzen Welt gegenüber als geistige Person von eigenthümlichem Werth behaupte, erkannt werden muß. Besteht nämlich das selbständige Wissen in der durch die Dinge aufgenöthigten Zustimmung, so liegt in dieser Formel kein Grund dafür, daß man mehr thue, als die gewußten Dinge nach ihren Arten und Gattungen in Gruppen zu ordnen. Hiemit aber überschreitet man eben nicht die Vorstellung von der Welt als solcher. Daß aber das scholastische Wissen die Einheit der Welt mit verschiedenen Vorstellungen von Gott verknüpft, vergegenwärtigt die Unselbständigkeit des Wissens sowohl gegen einen fremden Antrieb, den es von sich unterscheiden und von sich ausscheiden mußte, als auch gegen die Ueberlieferung der hellenischen Philosophie, der man sich ebenso unterwarf, wie der göttlichen Offenbarung.

Auch die von Thomas angeführten Umstände, in denen das Wissen sich als deutlich erweisen soll, fordern den Zweifel an seiner Behauptung dieses Merkmals des Wissens heraus. Denn die Deutlichkeit ist eine Werthbestimmung des Wissens nur unter der Voraussetzung, daß sie mit der Richtigkeit desselben zusammenrifft. Das Wissen, welches Thomas in den drei ersten Büchern der *Summa contra gentiles* vorträgt, ist so sauber und deutlich dargestellt, daß man ohne Schwierigkeit versteht, wie er den Zusammenhang der Welt und die Ordnung des menschlichen Handelns erkannt hat. Allein diese Deutlichkeit seines Wissens bietet keine Bürgschaft für dessen Richtigkeit. Die drei Evidenzen der Erkenntnißprincipien, der sinnlichen Anschauung der einzelnen Dinge und ihrer Verbindung zu einem Gesamtbilde durch die Schlüsse vom Einzelnen auf das Ganze, welche im Sinne des Thomas mit der Deutlichkeit des Wissens offenbar zugleich dessen Richtigkeit sichern sollen, sind von ihm in diesem Werke nicht zur Anwendung gebracht. Vielmehr setzt dasselbe

gleich mit der Vorstellung von Gott ein, welche in jener Methode des Wissens erst zuletzt erreicht werden durfte. Als Regeln einer inductiven Welterkenntniß drücken also die drei Evidenzen vielmehr nur Erwartungen aus, auf welche Thomas die Probe nicht gemacht hat. Hätte er sich aber dieser Aufgabe unterzogen, so ist es eben sehr zweifelhaft, ob er in deren Lösung die Deutlichkeit des Wissens auf den drei Stufen durch dessen richtigen und lückenlosen Zusammenhang hätte bewähren können. Die viel getheilten und gewundenen Wege, welche die Philosophie eingeschlagen hat, seitdem das scholastische Wissen seine Ueberzeugungskraft verloren hat, bieten die Probe dafür, daß die von Thomas ausgesprochene Erwartung der dreifachen Evidenz des Wissens, welche weder er noch einer seiner Genossen gründlich bearbeitet haben, einem kindlichen oder unreifen Maßstab folgt. Demgemäß sind ihm auch die Schwierigkeiten verborgen geblieben, welche in der Ermittlung des richtigen Wissens, welches zugleich deutlich sein soll, ihm begegnet sein würden. —

Die Ansätze der Weltanschauung in der modernen Philosophie, mögen sie deductiv oder inductiv sein, sind in sich wie in ihrer Ausführung stets undeutlich, indem Rücken entweder gelassen, oder in gewaltfamer Weise verhehlt werden. Aber auch wenn auf die besonderen Gruppen der Erkenntnißobjecte geachtet wird, so gestehen die Erforscher der Geschichte des Menschengeschlechts zu, daß die Anfänge derselben dunkel bleiben, indem keine der darauf gerichteten und durch Schlüsse unterstützten Hypothesen die Räthsel zu lösen im Stande ist. Nicht minder wird von ernstern Naturforschern zugestanden, daß die lebendige Zelle als das Element der Lehre vom Leben gegeben und aus der anorganischen Natur nach Gesetzen des Mechanismus nicht abzuleiten sei, daß also der Ursprung des Lebens im Vergleich mit der andern Natur undeutlich bleibe. Allein die Undeutlichkeit begleitet auch die Beschreibung und Deutung der Natur und des geistigen Lebens noch in manchen Beziehungen, welche mehr der Einbildungskraft als dem Wissen unterworfen sind. Dahin gehört die Personification des organischen Lebens in der wissenschaftlichen Schilderung desselben, welches der mythischen Deutung aller Arten von Naturvorgängen gleichartig ist. Durch

diese Verwendung des Vorbildes der geistigen Person werden die in der Biologie anerkannten Zweckbeziehungen schwerlich sachgemäß bezeichnet. Ob aber diese Form der Beschreibung der Vorgänge des natürlichen Lebens vermieden werden kann, dürfte zweifelhaft sein.

Endlich ist der auf die Erklärung des natürlichen und des geistigen Lebens angewendete Begriff der Entwicklung nichts weniger als deutlich. Entlehnt ist er von der Erscheinung der Blätter an den Pflanzen und den Blüten derselben. Diese sind in der Knospe zusammengewickelt; indem sie größer werden, werden sie aus einander gewickelt, oder mythologisch ausgedrückt, entwickeln sie sich. Wie diese Veränderung vor sich geht, entzieht sich der Beobachtung. Die Entwicklung der bezeichneten Theile der Pflanze ist nun die Veränderung derselben, welche durch Beobachtung dessen festgestellt wird, was an dem bestimmten Ort in verschiedenen Zeitpunkten erscheint. Dieser Ausdruck wird aber auf alle Veränderungen ausgedehnt, welche an den lebenden Organismen vorkommen. In diesem Sinne bedeutet Entwicklung an den Pflanzen und Thieren die Veränderungen, welche den Umfang ihrer typischen Vollständigkeit ausfüllen, im Unterschied von den Veränderungen, welche möglicherweise durch die Gewalt anderer Dinge oder äußerer Umstände ihnen angethan werden, in derselben Art, wie den Steinen, welche zer schlagen oder zermahlen werden. Weiterhin wird als Entwicklung auch das Leben des individuellen Geistes in den Functionen gedeutet, welche der typischen Vollständigkeit dieser Größe entsprechen. Als spezifische Bedingung für die körperliche wie für die geistige Entwicklung läßt sich die Aufnahme und Assimilation der Nahrung erkennen. In dieser Verwendung von Mitteln bewährt sich das Leben auf allen Stufen als Zweck in sich selbst. Wenn nun aber unter dieser Bedingung von Entwicklung als der allgemeinen Form des körperlichen wie des geistigen Lebens gesprochen wird, so ist diese Verallgemeinerung der auf die Erscheinungen an der Pflanze zutreffenden Vorstellung der Ausdruck dafür, daß man sich mit einem Bilde begnügt, dessen Ähnlichkeit mit den verglichenen Vorgängen immer vorausgesetzt aber nicht bewiesen ist, und bei

genauerer Erwägung vielleicht geringer erscheinen wird, als die Unähnlichkeit. So lange man also mit diesem Bilde ein eigen-
thümliches Wissen um die Vorgänge des körperlichen und des
geistigen Lebens auszudrücken meint, bewegt man sich vielmehr
in einer undeutlichen Vorstellung, als daß man die so bezeich-
nete Sache begriffen hätte. Vielleicht ist ein genauerer Begriff
vom Leben unerreichbar; dann aber ist es um so deutlicher, daß
in der undeutlichen Vorstellung der Entwicklung nur ein Surro-
gat des Wissens dargeboten wird. Noch weniger läßt sich der
Anspruch des Wissens auf Deutlichkeit seiner Gegenstände be-
währen, wenn man unter dem Titel der Wissenschaft dazu an-
geleitet wird, den gesammten Umfang des organischen Lebens
in allen seinen Arten und Stufen unter den besonderen Be-
dingungen der Abartung und Anpassung als Eine Entwickelungs-
reihe zu verstehen, oder wenn man die geistige Entwicklung
nicht bloß an dem einzelnen Menschen, sondern an einem Volke
und an einer weltgeschichtlichen Aufreihung aller Völker erpro-
ben soll. In beiden Fällen ist es leicht möglich festzustellen,
daß die Einbildungskraft die einzelnen vielleicht richtigen Beob-
achtungen zu der Gesamtanschauung verknüpft, welche als
glänzende und das Vorurtheil bestechende Hypothese ein undeut-
liches weil lückenhaftes Wissen darstellt, welchem seine Uehulich-
keit mit antiken mythischen Kosmogonien schwerlich zur Em-
pfehlung gereicht. Solche Ergebnisse wissenschaftlicher Weltan-
schauung sind also nicht deutlicher als der christliche Glaube an
die Erschaffung der Welt durch Gott und dessen Leitung der
Menschengeschichte im Ganzen und im Einzelnen. In diesem
Glauben ist es aber durchaus deutlich, daß Gott die Geschichte
der Menschen auf die Herstellung seines Reiches in der christ-
lichen Gemeinde hinleitet, in welchem die Menschen durch ihre
religiöse Beherrschung der Welt und ihre gemeinsame Verwirk-
lichung des Guten ihren Werth über die Welt deshalb erleben,
weil in dem Reich Gottes der eigenste Zweck Gottes besteht,
welchen er in der von ihm geschaffenen und geleiteten Welt
durchführt. Wie sollte nun dieser Selbständigkeit des rechten
Christen das fragmentarische Wissen gewachsen sein, welches die
große Mehrzahl der „Gebildeten“ auf die Auctorität weniger

Forscher hin sich angeeignet hat, indem sie doch nicht im Stande sind, den in kurzen Epochen wechselnden Gesichtspunkten der Forschung zu folgen. Der Anspruch jener Kreise, durch ihr angelehnertes, nicht zusammenhängendes Wissen der christlichen Religion überlegen zu sein, verräth vielmehr einen Verfall des geistigen Lebens, welcher durch die religiöse und sittliche Erhebung, deren Inhalt und Form nachgewiesen ist, aufgehalten werden muß. Denn darin besteht das einzige in der Geschichte nachweisbare Gegengewicht.

14. Es ist noch übrig zu zeigen, wie es von Luther's in den catechetischen Schriften eingenommenem Standpunkte aus zu dem Grundsatz gekommen ist, welchen Calvin und Joh. Gerhard vertreten, daß der Glaube, welcher jedem Mitglied der Kirche zugemuthet werden darf, in einer bestimmten also deutlichen Erkenntniß der Glaubensartikel bestehe. Denn wenn Luther darin Recht hat, daß die Mitglieder der Kirche, welche die zahlreichsten sind, bei einem undeutlichen Verständniß der Glaubensartikel, namentlich derer von der Trinität und der Person Christi stehen bleiben dürfen, so eröffnet sich ein weiter Abstand zwischen der Ansicht der Späteren und diesem Zuständniß, welches in der Linie der von Thomas den Laien eingeräumten *fides implicita* liegt. Vielleicht hätten die Späteren vorsichtiger geurtheilt, wenn ihnen neben der groben Auffassung der *fides implicita*, welcher sie direct widersprechen wollen, die maßvollere Ansicht der Schultheologen des Mittelalters bekannt war. Allein diese Möglichkeit läßt sich nicht weiter verfolgen. Und sie tritt in die Ferne, da jene beiden Zeugen des religiösen Doctrinarismus unter dem Banne stehen, welcher die lebendigsten reformatorischen Anregungen Luther's zum Stillstande gebracht hat. Wie es dahin gekommen ist, läßt sich deutlich an der Veränderung der Gedanken Melancthon's verfolgen¹⁾. An dessen *Loci theologici* von 1521 kann man sich davon überzeugen, mit welcher Entschiedenheit er sich des Objectes des Glaubens als Vertrauens bemächtigt hat, von welchem Luther

1) Vgl. meine Abhandlung: Die Entstehung der lutherischen Kirche, in Zeitschr. für Kirchengeschichte 1. Band (1877).

1520 in der „Kurzen Form“ gesagt hatte, daß es erst einen Christenmenschen mache. Nach der Aufzählung der Lehrartikel, die er erläutern will, fährt Melanchthon fort: In his ut quidam prorsus incomprehensibiles sunt, ita rursus sunt quidam, quos universo vulgo Christianorum compertissimos esse Christus noluit. Mystera divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus . . . Et carne filium deus . . . induit, ut nos a contemplatione maiestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret . . . Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit, et cruci affixus sit Christus, quid proderit eius historiam novisse? (C. R. XXI. p. 84. 85.) Demgemäß hat auch Melanchthon sich über die von Luther in der „Kurzen Form“ geübten apologetischen Rücksicht auf die katholische Art des Glaubens gänzlich hinweggesetzt: Plane non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio, quam sine spiritu sancto conceptam habent hypocritae . . . Solebam quondam historicam fidem docendi gratia vocare, illam acquisitam informem, nunc prorsum non fidem, sed opinionem appello . . . Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo (l. c. p. 162. 163). Hiemit ist ein reiner und unzweideutiger Ansatß evangelischer Glaubenslehre gemacht.

Melanchthon hat auch diesen Fund nicht preisgegeben, indem er in der Apologie der Augsburgerischen Confession sich der von Luther festgehaltenen Formel, der Glaube sei nicht bloß Zustimmung zu den Glaubensartikeln, sondern auch vertrauende Werthschätzung Gottes und Christi, angenähert hat: Fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei . . . Et ne quis suspicetur, tantum notitiam esse, addemus amplius, est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis (art. II. 48). Diese Addition von zwei gleichnamigen aber verschiedenartigen Acten ist jedoch nicht der correcte Ausdruck der Meinung

Melanchthon's, so gewiß er unmittelbar darauf alle geschichtlichen Sätze des Glaubensbekenntnisses dem Hauptartikel der Vergebung der Sünden als Mittel unterordnet: *Facile erit iudicare, quid sit fides, si symbolum consideremus, ubi certe ponitur hic articulus: remissionem peccatorum. Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiae, remissionem peccatorum. Ad hunc articulum referri caetera oportet, quod videlicet propter Christum donetur nobis remissio peccatorum (l. c. § 51).* Allerdings erstreckt sich die Additionsformel auch in diesen Satz hinein, allein dieselbe wird deutlich genug abgelöst durch den Ansatz, daß die Zustimmung zu den Elementen der Geschichte Christi in dem Vertrauen auf die von ihm erworbene Sündenvergebung eingeschlossen ist, und nicht vor diesem Vertrauen als etwas in seiner Art Selbständiges in Betracht kommt. Natürlich hat Melanchthon die Erfahrung gemacht, daß, indem er den Glauben als Vertrauen auf Christi sündenvergebende Gnade erklärte, Leute ohne Urtheilskraft daraus folgerten, er leugne die Anerkennung der geschichtlichen Data über Christus als Bestandtheil des Glaubens. Er äußert sich darüber in den Loci von 1535, und präcisirt seinen Gedanken in deutlicherer Gestalt: *Nec excludimus notitiam historiae de Christo, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fidei complectimur, et historiam de Christo referimus ad illum articulum, qui beneficium Christi commemorat, remissionem peccatorum. Complectitur ergo fiducia illa et notitiam de Christo, filio dei et voluntatis seu habitum seu actionem, qua vult et accipit promissionem Christi, atque ita acquiescit in Christo (C. R. XXI. p. 422).* Nun ist es aber der Beachtung werth, daß Melanchthon in der Apologie der Augsburgerischen Confession dasselbe Interesse an Christus fund giebt, welchem er in den Loci von 1521 Ausdruck verliehen hat. Wenn er (art. II. 101) sagt: *Haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum,* so schließt er die Formel von den zwei Naturen von dem Anspruch auf wirkliche und befriedigende Erkenntniß Christi aus. Und wenn er ferner

(IX. 23) die Anrufung der Heiligen damit bestreitet, daß sie kein Verdienst um uns haben, wie Christus, so hat er auf den Vorzug der göttlichen Natur in ihm nicht geachtet. Hiedurch erfährt der dritte Artikel der Confession, welcher die Formel von den zwei Naturen in der Person Christi darbietet, eine eigenthümliche Beleuchtung. An diesem Lehrpunkt hat der Verfasser der Confession offenbar kein religiöses Interesse gehabt. Er hat ihn aufgenommen gemäß dem apologetischen Zweck der Confession wegen seiner kirchenpolitischen Bedeutung für die Stellung der reformatorischen Partei gegenüber der papistischen, mit der man eine Ausgleichung versuchte. Diese Rücksicht ist auch thatsächlich, wenn auch nicht mit überlegter Absicht darin eingeschlossen, wie Luther in den oben analysirten catechetischen Schriften vorher und nachher den Glauben an die Formel als Voraussetzung seiner anders gerichteten Deutung des Glaubens an Christus hat gelten lassen, obgleich er theils einräumte, daß man so noch kein Christenmensch ist, theils daß die Formel gänzlich unverständlich sei.

Daß der Glaube an die einzelnen Glaubensartikel im katholischen Sinn für Melancthon nicht mehr in Betracht kam, als er die Confession und ihre Apologie ausarbeitete, ergibt sich noch aus seiner Lehre von der Kirche in beiden Urkunden. Die Kirche, welche er als die Eine und allgemeine kennt, stellt er (C. A. art. VII) in dem Urtheil des Glaubens als die Gemeinde der Heiligen, d. h. durch den Glauben an Christus Gott Angehörigen dar, in welcher das Evangelium richtig gepredigt und die Sacramente richtig verwaltet werden, weil durch diese Organe die Gnade Gottes zur Hervorrufung und Erhaltung des Glaubens (nach Art. V) wirksam werden. Wird nun hinzugefügt, daß zu wahrer Einigkeit der Kirche es genügt, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden, so habe ich es begründet, daß in dem lateinischen Texte *doctrina evangelii* nicht als Inbegriff der so und so viel Glaubensartikel gemeint ist¹⁾, welche

1) Die Entstehung der lutherischen Kirche. In Zeitschr. f. K.-G. I. S. 59—64. Nachtrag dazu a. a. D. II. S. 366 ff.

die Gläubigen mit Zustimmung zu begleiten hätten. Sondern das Evangelium Gottes, welches gelehrt oder gepredigt werden soll, besteht in der Ordnung und Anwendung der Wohlthaten Christi. Damit stimmt nun die Auseinandersetzung im vierten Artikel der Apologie völlig überein. Dem Zweifel der Gegner, ob es eine Gemeinschaft von solchen gebe, welche im Sinne Luther's glauben, setzt hier (§ 20) Melanchthon die Erklärung entgegen, *existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim evangelium et, ut Paulus (1 Cor. 3, 12) inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem.* Zum Verständniß dieser Sätze ist zweierlei zu beachten nothwendig. Einmal sind die wahrnehmbaren Organe der göttlichen Gnade ebenso die Merkmale oder Erkenntnißgründe wie die realen Mittel für das Dasein der bezeichneten Gemeinde Christi. Zweitens, sofern sie den Glauben hervorrufen, welcher die wahre d. h. richtige Erkenntniß Christi ist, bezieht sich diese Aufstellung Melanchthons auf art. II. 101 zurück, wo die Erkenntniß seiner Wohlthaten als der rechte Glaube an Christus bezeichnet worden war (S. 86). Diese Deutung aber setzt sich über die Formel von den zwei Naturen hinweg. Ich lege kein Gewicht darauf, daß art. VIII. 43 dieses Thema unter denen nicht vorkommt, auf welche sich die evangelischen Predigten beziehen; denn es wird auch nicht als Thema der Predigten der Papisten angeführt, denen die evangelischen entgegengesetzt werden. Sondern hat Melanchthon, indem er sich für seinen Begriff der Kirche auf Ebra beruft (IV. 22), welcher definiert hat: *ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis*, diesen so verstanden, als meine derselbe die *vera Christi cognitio* in dem Sinne Melanchthon's. Denn dieser Sinn wird noch § 25 in der Klage angedeutet, die Evangelischen würden verfolgt, *quia praedicamus beneficium Christi, quod fide in Christum consequamur remissionem peccatorum.*

Endlich ist darauf zu achten, daß Melanchthon die Classe der *hypocritae et mali*, welche das Gegentheil der *sancti et*

fideles sind, und deshalb in den eigentlichen Begriff der Kirche nicht eingerechnet werden können, auch indem sie kirchliche Aemter führen, nur als Theilnehmer an den äußeren Zeichen der Kirche gelten läßt (§ 28). Ganz verständlich ist diese Entscheidung erst, wenn nachgewiesen wird, wie die religiösen Merkmale der Kirche, Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sacramente, zugleich Rechtsinstitute der Kirche sein können. Denn nur in diesem Sinne ist es denkbar, daß jemand, der ex hypothesi nicht gläubig ist, zu einem Amt in der Kirche gelangt. Diese Sache kann hier nicht verfolgt werden. Wenn man jedoch annehmen darf, daß Melanchthon, indem er 1530 die Apologie verfaßte, die Ansichten sich gegenwärtig hielt, welche er 1521 in den loci theologiae kund gegeben hat, so sind die von ihm gemeinten Hypokriten oder Schauspieler die, welche den Glauben als die Zustimmung des Verstandes zu den Glaubensartikeln ausüben, dabei aber die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gott vermiffen lassen, wodurch doch erst die Qualität eines Christen festgestellt wird (S. 85). Dazu paßt es, daß die Heuchler solche verfolgen, welche die Wohlthat Christi verkündigen als den Grund des Gewinnes der Sündenvergebung in dem einfachen Vertrauen auf Gott unsern Vater und dessen Sohn unsern Herrn, mit Ausschließung des Vertrauens und aller Furcht gegen Idole.

So hat Melanchthon in der Apologie es vermocht, die Wechselbeziehung festzustellen zwischen dem evangelischen Glauben, welcher selbständig gegen alle Welt, also auch gegen bloß menschliche Auctoritäten ist, und der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, zu welcher die religiösen Schauspieler nicht gerechnet werden. Wenn man sich nach den öffentlichen Urkunden der Reformation richten soll, so ist diese Darstellung des Begriffs der Kirche für die kirchliche Haltung der evangelischen Christen maßgebend und nichts Anderes. Denn eine gleich ausführliche Deutung der Kirche findet sich in keiner anderen symbolischen Schrift. Wenn nun doch abweichende Anforderungen an Kirchlichkeit weit verbreitet sind, so ist diese Lage durch denselben Melanchthon herbeigeführt worden, indem er durch äußere politische Umstände sich von der Linie abdrängen

ließ, welche er 1530 eingenommen hat¹⁾. Die Augsburgerische Confession rechnete noch auf Ausgleichung der Gegensätze zwischen den zwei Parteien in der Einen Kirche. Deshalb hat der Begriff der Kirche, welcher in der Confession und deren Apologie aufgestellt worden ist, die Bedeutung als Kriterium der hergebrachten Ansprüche an die Größe, welche Kirche hieß. Deshalb ist dieser evangelische Begriff der Kirche nicht vollständig. Nun verzichteten die Protestanten, indem sie 1537 die Einladung auf das Concil nach Mantua ablehnten, auf die in der Confession noch anerkannte Zusammengehörigkeit mit der päpstlichen Partei in der Einen Kirche. Sie erklärten den Bruch mit derselben. Aber dieses geschah nicht in der Form, daß die Protestanten ihren Verband als die Particularkirche neben der anderen Particularkirche erklärten. Von dieser Bescheidenheit waren sie weit entfernt, und auf diesem Punkt weichen die modernen „Lutheraner“ von den Vorfahren, mit denen sie übereinzustimmen vorgeben, in spezifischer Weise ab. Melanchthon nämlich hat als theologischer Sprecher des Schmalkaldischen Bundes damals die Erklärung abgegeben, die Protestanten seien die allgemeine Kirche, die Kirche des Papstes hingegen sei es nicht. Als das entscheidende Merkmal für das Recht jener Behauptung wird geltend gemacht, daß die Augsburgerische Confession die *pura evangelii doctrina* oder der Glaube der immer bestandenen katholischen Kirche sei. Diese Sätze hat nun Melanchthon niemals in ein geordnetes Verhältniß zu den Erklärungen der Confession selbst und ihrer Apologie gebracht. Er hat niemals überlegt, daß in der Confession das Merkmal der *pura doctrina evangelii* in den inneren Beziehungen der Kirche seinen Ort hat, das nachher gefundene Merkmal der *pura doctrina evangelii* in der äußern Abgrenzung der richtigen Kirche gegen eine unrichtige Gestalt derselben. Er hat vielmehr dieses Merkmal der Kirche nach Außen auch als die innere Bedingung derselben an die Stelle des Merkmals gesetzt, welches er in der Confession für die Uebereinstimmung in

1) Die folgenden Angaben sind ausführlich begründet in der Abhandlung in Zeitschr. für Kirchengeschichte I. S. 70—91.

der Kirche angegeben hat. Daß dieser Wechsel von ihm vollzogen worden ist, wird dadurch bewiesen, daß er die der Confession und der Apologie gemäße Lehre von der Kirche, welche in den loci theologici von 1535 vorliegt, in der Gestalt derselben von 1543 ausgeschieden und durch eine Darstellung ersetzt hat, welche der 1537 gewonnenen Betrachtungsweise entspricht. War ursprünglich gesagt, daß die Gläubigen von Gott aus als die Kirche constituirt werden durch die Verkündigung des Evangeliums, oder die Sündenvergebung durch Christus, auf welche sie vertrauen, so heißt es nachher, daß die Gläubigen und die Hypokriten in Folge des Evangeliums Gottes sich als die Kirche constituiren durch die ausgesprochene Zustimmung zu den in der Augsburgerischen Confession zusammengefaßten katholischen, d. h. immer vorgeschriebenen Glaubensartikeln.

Daß Melanchthon diese Bahn betreten hat, läßt auf einen Mangel an theologischem Geschick schließen, erklärt sich aber auch durch die äußeren Umstände. Die ganze Kirchengeschichte bietet die Probe dafür, daß das Christenthum immer der Fassungskraft oder den Vorurtheilen derer anbequemt worden ist, auf deren Gewinnung es ankam. Ein Fall der Art liegt auch hier vor. Wenn die Reformation der Kirche durch das Widerstreben der bisherigen Auctoritäten dazu genöthigt wurde, eine abge sonderte Kirchenbildung zu unternehmen, so mußte sie den Umständen gemäß den Titel der allgemeinen Kirche in Anspruch nehmen, und den Gegnern ihn absprechen. Denn wenn die Reformatoren zugestanden, daß ihre Anfänger eine Secte ausmachten, so gaben sie sich von vorn herein auf, und verleugneten ihre Aufgabe durchaus. Sollte aber die abendländische Christenheit für jenen Anspruch gewonnen werden, so konnte es nicht vermieden werden, auf die hergebrachte Annahme einzugehen, daß die allgemeine Kirche durch die Zustimmung zu den gangbaren Glaubensartikeln zu Stande komme, und durch sie bezeichnet werde. In diesem Sinne behauptet Melanchthon 1537, daß die Augsburgerische Confession den alten katholischen Consensus darbiete, und daß sie keine Neuerung in der Lehre enthalte. Er stellt sie also jetzt als das Bekenntniß aller Glieder

der Kirche dar, während sie 1530 in der zu ihr gehörenden Vorrede als die Lehrordnung für die Prediger des Evangeliums in den Ländern der unterzeichneten Reichsstände bezeichnet worden war. An dieser Abweichung kann man das Maß der von Melanchthon vollzogenen Veränderung abschätzen. Die Confession ist eine Schrift theologischer Art; als solche entspricht sie dem Begriff einer Lehrordnung für die Prediger des Evangeliums. Wird sie aber als das Bekenntniß der Kirche bezeichnet, welches allen Ständen und Lebensaltern der Kirchenglieder in gleicher Weise obliegt, so ergeben sich dieselben oder noch größere Schwierigkeiten, als im Mittelalter sich an die Bedeutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses für sämtliche Genossen der Kirche geknüpft haben.

Zudem die evangelische Kirchenbildung unter dem Titel der katholischen Kirche auf die Betonung eines in so und so viel Sätzen formulirten Bekenntnisses sich hingewiesen sah, dem nach hergebrachtem Maßstabe der Glaube als Zustimmung entsprechen sollte, so wurde sie in dieser Haltung noch durch eine besondere Rücksicht bestärkt. Zu den mittelaltrigen Voraussetzungen der Schätzung des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Vergleich mit dem Grundsatz, daß alles, was zu glauben zur Seligkeit nöthig ist, in der heiligen Schrift enthalten sei (S. 37), gehört das Zugeständniß, die Aufstellungen der alten Synoden über Christus wären sachlich mit den entsprechenden Sätzen der heiligen Schrift identisch. Das gilt auch für den von Thomas eingeräumten Fall, daß der Papst sich veranlaßt sähe, ein neues Glaubensbekenntniß aufzustellen (S. 28). Luther und Melanchthon haben die alten Synoden unter derselben Voraussetzung anerkannt. In dieser Beziehung legte nun Servet Widerspruch ein. Er entdeckte einen Abstand zwischen den Synodaldecreten und den Sätzen der heiligen Schrift, welcher in dem Gebrauch der wissenschaftlichen Begriffe, z. B. Person bestehe. Und indem er die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift betonte, sah er sich zur Veränderung der Trinitätslehre als berechtigt an. Um diese Abweichung von der öffentlichen Meinung nicht auf sich zu nehmen, erklärt Melanchthon 1540 in der Schrift *de ecclesia et auctoritate verbi dei* (C. R. XXIII.

p. 595—642), daß die allgemeine Kirche, in deren Sinne er schreibt, die Gemeinschaft der wirklich Glaubenden sei, welche das Evangelium und die Sacramente besitzen, aber auch die wahre Lehre des Evangeliums oder die Glaubensartikel festhalten. Dieses Merkmal aber schiebt er in den Vordergrund, indem er den Satz des Paulus 1 Kor. 3, 12 so auslegt: *Fundamentum intelligit articulos fidei, hoc est summam doctrinae christianae, et doctrinam de beneficii Christi* (a. a. D. S. 600). Hieran ist zunächst bemerkenswerth die Abweichung von der parallelen Deutung in der Apologie der Augsburgerischen Confession (S. 86). Hier ist als der reale Grund der Kirche das reine Evangelium Gottes anerkannt, und dem entsprechend die den Gläubigen zukommende wahre Erkenntniß Christi, d. h. seiner Wohlthaten, in welcher die Glaubensartikel eingeschlossen sind, so daß ihr Inhalt als Mittel der Sündenvergebung gedacht wird, auf welche der Glaube als Vertrauen sich richten kann. Damit ist gesagt, daß das Evangelium als Wirkung Gottes die Kirche unter der Bedingung hervorbringt, daß es in der Erkenntniß der Wohlthaten Christi oder in dem Vertrauen auf ihn angeeignet wird. Zehn Jahre nachher stellt er als den Grund zwei verschiedene, nur zusammenaddirte Gedankenkreise dar, von welchen der eine die Zustimmung des Verstandes, der andere das religiöse Vertrauen in Anspruch nimmt. Obgleich Melanchthon vorher der richtigen Formel, daß die Kirche in dem Evangelium Gottes und den Sacramenten wurzelt, Ausdruck verliehen hat, so hat er doch unterlassen, seine neue Deutung des doppelten Fundamentes der Kirche in ein geordnetes Verhältniß zu jenem richtigen Gedanken zu setzen; deshalb leuchtet der Wechsel der Gesichtspunkte aus seiner sorglosen Darstellung ein.

Damit hängt es zusammen, daß Melanchthon zur Feststellung der Trinitätslehre nicht bloß die heilige Schrift, sondern daneben in einem gewissen Sinne die Auctorität der Kirche anruft. Er scheut sich nicht von dem Grundsatz abzuweichen, den Luther in seinem Bekenntniß von 1537 festgestellt hatte, daß Dogmen nur aus der heiligen Schrift abgeleitet werden dürfen, weil Servet nach diesem Grundsatz behauptet hatte,

Johannes habe das Wort Gottes nicht als Person gedacht. Melanchthon giebt ihm zu, daß, wenn Demosthenes geschrieben hätte: im Anfang war das Wort, hiebei nicht der Begriff der Person gedacht sei. Allein durch die Kirche, welche wir (nach Mt. 18, 17) anhören sollen, werden die Christen daran erinnert, daß der Satz des Johannes aus dem Begriff der Person zu verstehen sei. Melanchthon meint diesen Fall nicht als Auctorität der Kirche zu rechnen, da die Erinnerung durch sie uns darauf hinweist, den fraglichen Satz in der heiligen Schrift bezeugt zu finden. Aber wer wird diese in der höchsten Verlegenheit gefundene Unterscheidung sich aneignen können? Melanchthon's Verfahren hat den Sinn, daß irgend ein Maß von Auctorität der Kirche zugelassen wird, sobald die wissenschaftlichen Zusätze zu den Dogmen von der Trinität und der Person Christi als solche erkannt und mit diesen Glaubensartikeln als Grundbestimmungen der Kirche anerkannt werden. Glücklicher Weise ist diese zaghafte Abweichung von der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift für den Glauben zunächst nicht zur Geltung gekommen, sonst wäre die evangelische Kirche und Theologie längst in officieller Weise auf die Linie des Katholicismus zurückgebildet worden. Es ist ein entschiedenes Verdienst der Concordienformel, daß sie jenen Fund Melanchthon's durch ihre Deutung der Auctorität der heiligen Schrift abgelehnt hat.

Allein die zwei nur aneinander gereichten Bedeutungen des Glaubens hat Melanchthon als die Grundbedingungen der Kirche fortan festgehalten, wenn auch in nicht durchaus identischen Erklärungen. Zuerst findet sich in der dritten Ausarbeitung der loci von 1543 zweimal (C. R. XXI. p. 744. 750) die Formel: *Fides est assentiri universo verbo dei nobis proposito, adeoque et promissioni gratuita reconciliationis donatae propter Christum mediatorem, est que fiducia misericordiae dei promissae propter Christum mediatorem.* Daneben ist Melanchthon im Stande gewesen über die Glaubensartikel seine Erklärungen von 1530 und 1535 zu wiederholen: *Cum dicimus de assensu promissionis, complectimur omnium articulorum notitiam, et in symbolo ceteri articuli referuntur ad hunc: credo remissi-*

onem peccatorum, credo vitam aeternam (p. 751). Allein der Rückgang auf die katholische Betrachtungsweise tritt in dem ersten Satz an den Tag, indem die Zustimmung zu dem ganzen Inhalt der heiligen Schrift als die Voraussetzung und der Maßstab dafür gefordert wird, daß man der in ihr bezeugten Gnadenverheißung Vertrauen schenkt. Freilich hat man sich diesem Satze gemäß daran gewöhnt, es sei spezifisches Merkmal evangelischen Christenthums, allem zuzustimmen, was in der heiligen Schrift ausgesprochen ist. Allein dieses ist vielmehr mittelalttrig-katholische Satzung (S. 37), von welcher Luther gerade abgewichen ist¹⁾, indem er in der heiligen Schrift allein den Inhalt für wichtig und maßgebend erklärte, welcher direct und indirect die Gnade in Christus, die Verheißung und Erfüllung derselben betrifft. Im Vergleich mit diesem Gebrauch der heiligen Schrift durch den, welcher in Luther's Sinne wirklich gläubig ist, d. h. auf Christus vertraut, nimmt Melancthon hier den umgekehrten Standpunkt ein, der ganzen Bibel zuzustimmen, um gemäß der gesetzlichen Gebundenheit an den inspirirten Codex auch die Gnadenverheißung in ihr wichtig zu finden, und auf sie die Zustimmung als Vertrauen zu richten. Der Satz wird von Melancthon in der *Explicatio symboli Niceni* (1561) wiederholt (C. R. XXIII p. 456). Daneben aber spricht er den Satz aus: *Fides est assensio, qua accipis omnes articulos fidei et est fiducia acquiescens in deo propter mediatorem.*

Bei jener Formel Melancthon's von 1543 sind nun die rechtgläubigen Theologen lutherischen Namens stehen geblieben. Für alle genügt es den Satz Johann Gerhard's anzuführen: *Fides est non solum notitia et assensus, sed etiam fiducia, vel quod idem est, ex agnita divini verbi veritate, eademque assensu comprobata, divinae gratiae in verbo evangelii propter Christum mediatorem promissae fiducialis apprehensio* (Loc. 17. cap. 2. sect. 2. § 110. Ed. Cotta tom. VII. p. 145f.). In dem Schema „Nicht nur, sondern auch“ sind die beiden ungleichartigen Bedeutungen von Glaube, die katholische und die evan-

1) Vgl. J. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 256 ff.

gelische zusammengestellt. Dabei wird die werthvollere Stufe des Glaubens aus der formalen Auctorität der heiligen Schrift für den verständigen Zustimmungsglauben abgeleitet, weil das Evangelium von der Erlösung durch Christus, welches das Vertrauen herausfordert, in der heiligen Schrift bezeugt ist. Das hat den Sinn, daß der evangelische Christ mit dem einen Fuße auf der niedrigeren katholischen Stufe, mit dem andern Fuße auf der höheren evangelischen Stufe gleichzeitig stehen soll. Aber die eben bezeichnete Ableitung des Glaubens als des Vertrauens aus der Zustimmung zum Inhalte der heiligen Schrift und zu den Glaubensartikeln bringt es mit sich, daß das Hauptgewicht auf die niedere Stufe gelegt wird. Wie könnte auch einer auf zwei Stufen gleichzeitig und auf die Dauer stehen bleiben, der nicht den Fuß fester auf die niedrigere Stufe stützte? In dem öffentlichen Streit wird demnach immer nur danach gefragt, ob einer alles glaubt, was die heilige Schrift enthält, und alle Glaubensartikel. Das ist die in der römischen Kirche heimische Fragestellung. Ob aber einer gemäß seiner Veröhnung durch Christus auf Gott vertraut und demgemäß Geduld übt, das wird von den Herren unseres Glaubens gar nicht beachtet. Sie begnügen sich, die Zustimmung zu den Formeln von der Trinität und den zwei Naturen in Christus den Laien vorzuschreiben, wie es z. B. in dem Hannoverischen Katechismus von 1862 der Fall ist. Jedoch ob die Laien das festhalten, oder ein Motiv des Vertrauens auf Christus und Gott daran haben, darum kümmert man sich nachher nicht. Obgleich auf diesem Standpunkt die *fides implicita* in keinem Sinne zugestanden wird, so überläßt man die Laien, die den Katechismusunterricht durchgemacht haben, sich selbst oder vielmehr ihren undeutlichen und nicht zusammenhängenden Erinnerungen an den angelernten Stoff, ohne daß man sie an dem Seile der Auctorität halten kann, welche in jener katholischen Leistung gerade anerkannt wird. Aus dem Vorbehalt des Verstandesglaubens vor dem Vertrauen auf Gott entspringt nun die immer deutlicher hervortretende Schwäche der lutherischen Kirche, die sich mehrende Gleichgiltigkeit der Laien gegen deren Interessen, die nie versiegende Streitsucht

und Keßermacherei ihrer Theologen, die Rückbildung ihrer Erkenntnißprincipien auf die Linie des Tridentinischen Catholicismus, das Liebäugeln vieler ihrer Mitglieder mit dessen politischer Macht oder mystischer Devotion, schließlich der unter ihren Dienern so weit verbreitete Mangel an Vertrauen auf Gott, welcher es solchen möglich macht, in jede Hezerei einzustimmen, welche ihnen die Erhaltung ihrer wirklichen oder eingebildeten Macht verspricht. Das Alles folgt daraus, daß in der Zumuthung der doppelten Art von Glauben die katholische Ansicht vom Christenthum die Vorhand vor der evangelischen Deutung des Glaubens als Vertrauen behalten hat, und die letztere so beschattet, daß sie in der öffentlichen Verhandlung höchstens als ein Accidens jener zum Vorschein kommt. Wenn der Unterricht im zweiten Hauptstück nicht nach der Auffassung von Luther und Melanchthon eingerichtet wird, nämlich so, daß alle vorhergehenden Sätze, namentlich die über Christus, als Mittel der durch ihn verliehenen Sündenvergebung gedeutet werden, und wenn nicht außerdem der Gesichtspunkt des großen Katechismus in die erste Stelle gerückt und auf jedem Schritte des Unterrichts markirt wird, so wird es mit der lutherischen Kirche immer schlimmer werden. Denn die *fides explicita*, welche in derselben zu Recht besteht, findet ihre Beziehung nicht in einer Vielheit von Glaubensartikeln, unter welchen einer so lauten würde, daß der Sohn Gottes unser, der christlichen Gemeinde Erlöser und Herr ist; sondern dieser Satz ist der kurze Ausdruck der ganzen Offenbarung Gottes, auf welche wir unser Vertrauen setzen, um selig zu sein. Unser Vertrauen wird eben nur durch eine in ihrer Art geschlossene Größe, die wir im Vertrauen als Gottes Offenbarung für uns feststellen, angezogen und befriedigt.



HW 210A N



