Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 2 (1915)

Artikel: Die fides explicata und implicata
Autor: Schultes, Reginald M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762473

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

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

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

Download PDF: 17.07.2025

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

ris Christus. Hic domicilium imperii sui diuturna atque arcana praeparatione constituit[1]." Endlich bezeugen auch das vierte Laterankonzil[2] und das zweite Konzil von Lyon[3] das ius divinum der Verbindung des Apostolischen Stuhles mit der römischen Kirche. Zu den Beweisgründen muß aber noch die Tradition als besonderer locus theologicus gezählt werden, der unstreitig theologische Gewißheit bewirkt. Wir haben schon mehrfach auf diese Tradition[4] verwiesen und werden sie noch ausführlich untersuchen, wenn wir die zweite Hauptfrage nach der Art der Gewißheit unseres Resultates behandeln. Ebenso werden wir dann die Ansichten der Theologen besprechen, welche in ihrer überwiegenden Mehrheit mindestens die theologische Gewißheit des ius divinum bezeugen. Wenn wir jetzt davon absehen, so geschieht es nur, um die sonst bei der zweiten Frage unvermeidlichen Wiederholungen zu vermeiden.

[1] Leo XIII., Encycl. *Properante ad exitum*, 11 maii 1899 (Rundschreiben, 5. Sammlung, p. 158).
[2] Denz. nr. 436.
[3] Denz. nr. 466.
[4] Anton Straub: De Ecclesia Christi, Thes. XVI, p. 442 sqq.

(Fortsetzung folgt.)

DIE FIDES EXPLICITA UND IMPLICITA

Die scholastische Lehre über fides explicita und implicita als Grundlage der Dogmengeschichte

Von P. Reginald M. Schultes, O. P.

Die scholastisch-dogmatische Lehre von der fides implicita bildet besonders seit der Zeit der Reformation ein wichtiges Kapitel. Die Protestanten richten dagegen bis auf unsere Tage heftige Angriffe[1]. In der Dogmatik und Apologetik wie Moraltheologie beschäftigen sich damit eine nicht geringe Anzahl schwerwiegender Fragen. In unserer Zeit hat diese Lehre neue Bedeutung gewonnen infolge ihrer Beziehung zur Dogmengeschichte. Die dogmatische

[1] Ritschl, Fides implicita 1890; A. Harnack, DG, III[4], 80; I 10 etc.

Lehre von der fides explicita und implicita ist nämlich auch die dogmatische Grundlage der Dogmengeschichte, der dogmatische Erklärungsgrund der Dogmenentwicklung. Hier liegt unseres Erachtens der Berührungspunkt von Dogmatik und Dogmengeschichte[1].

Die Dogmengeschichte untersucht das historische Werden der Dogmen. Dieses besteht in der allmählichen Vorlage (propositio) und Erfassung der Offenbarung. Die Erklärung der Grundlagen des dogmengeschichtlichen Vorganges muß also von der Untersuchung über die Art und Weise der uns gegebenen Offenbarung ausgehen, da die konkrete und historische Form der Offenbarung Ausgangspunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung ist. Tixeront stellt daher mit Recht als die Hauptfrage des Dogmengeschichte auf: „Wie gelangte man vom Evangelium und vom hl. Paulus ... zu den Formeln des Nizaenums oder zu dem Glaubensbekenntnis Pius IV.[2]?" Es soll der Weg bestimmt werden, der zwischen jener Form liegt, in welcher gewisse Wahrheiten uns zuerst mitgeteilt wurden, und der Form, in der sie definiert wurden. Hier begegnet die Dogmengeschichte der Dogmatik. Diese untersucht nämlich, wie bestimmte, als Dogmen definierte Lehren in den ursprünglichen Quellen der Offenbarung enthalten sind. Die Scholastik hat diese Frage auf das eingehendste behandelt, und zwar grundlegend bereits die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, dann aber besonders die nachtridentinische Scholastik, zumal im Kampfe mit dem Jansenismus. Diesem Umstande verdanken wir es, daß für unsere Frage eine ziemlich entwickelte theologische Lehre vorliegt, die nur noch der Anwendung auf die Dogmengeschichte harrt. Wir müssen dabei nur das eine bedauern, daß die dogmatische Theologie es in der Terminologie nicht zu so großer Einheit und Klarheit gebracht hat wie in der Lehre selbst. Ausgehend von der Unterscheidung der formellen und virtuellen, expliziten und impliziten Offenbarung, werden wir deren verschiedenartige Erkenntnis untersuchen, zugleich mit der Entwicklung dieser Erkenntnis von der fides implicita bis zur explicita.

---

[1] Die folgende Abhandlung bietet einen Abschnitt aus einer, so Gott will, bald erscheinenden größeren Untersuchung.

[2] Dogmengeschichte, übertr. von Ziesché, I, 3.

Formelle und virtuelle, explizite und implizite Offenbarung

Die Offenbarung wird eingeteilt in eine formelle (unmittelbare) und virtuelle (mittelbare), die formelle weiterhin in explizite (ausdrückliche) und implizite (einschließliche), je nach der Art und Weise nämlich, wie eine bestimmte Lehre in der Offenbarung enthalten ist. Eine Lehre wird als formell oder unmittelbar (formaliter) geoffenbart bezeichnet, wenn sie an sich in der Offenbarung ausgesprochen ist; als virtuell oder mittelbar geoffenbart, wenn nur ein Prinzip oder eine Tatsache geoffenbart ist, in denen jene Lehre wurzelhaft enthalten ist, aus denen sie abgeleitet werden kann. Formell oder unmittelbar kann eine Wahrheit wieder in doppelter Weise geoffenbart sein: explicite = ausdrücklich oder implizite = einschließlich. Eine Wahrheit, eine Lehre wird explizite, ausdrücklich geoffenbart genannt, wenn die in der Offenbarung oder Offenbarungsquelle verwendeten Termini oder Ausdrücke, der Wortlaut selbst, kraft der eigenen Bedeutung und Bezeichnung jene Wahrheit aussprechen; implicite oder einschließlich, wenn der Offenbarungswortlaut sie nicht mit dem eigentlichen Namen und Ausdrucke nennt, sondern nur mit einem äquivalenten oder äquipollenten[1] Terminus oder Ausdruck ausspricht, d. h. mit Ausdrücken, die der eigentlichen Aussprache gleichwertig sind oder gleichkommen. Voraussetzung ist dabei jedoch immer, daß die in Frage stehende Lehre irgendwie durch den Wortlaut der Offenbarungsquelle zum Ausdrucke kommt.

So sprechen wir auch im gewöhnlichen Leben eine Behauptung bald formell und ausdrücklich aus, indem wir dafür den eigentlichen, besonderen Ausdruck gebrauchen, oder formell einschließlich (implicite), indem wir einen dem eigentlichen Ausdrucke gleichwertigen benützen, oder virtuell, indem wir eine Behauptung aufstellen, aus der die andere folgt. So ist z. B. formell ausdrücklich in der Hl. Schrift enthalten, daß Christus aus dem Geschlechte Davids sei (Mt. 1). In der formell und ausdrücklich geoffenbarten Lehre,

[1] Die Äquipollenz wird definiert als: eadem vis idemque sensus duarum propositionum, ex aequivalentia signorum proveniens. Zigliara, Summa phil, Dial. l. II c. 4 a. 3. Sie ist daher nicht mit der Tautologie zu verwechseln.

daß Gott Mensch geworden sei, ist formell einschließlich geoffenbart, daß Gott ein körperliches Lebewesen geworden sei, denn die Ausdrücke „Mensch“ und „körperliches Lebewesen“ sind gleichwertig und gleichbedeutend. Dagegen läßt sich die Behauptung, der Gottmensch besitze einen intellectus agens, nur durch Ableitung aus der formell geoffenbarten Menschwerdung Gottes gewinnen, muß also als virtuell geoffenbart bezeichnet werden.

Diese genaue Unterscheidung der Offenbarung in eine virtuelle und formelle und der letzteren in die explizite und implizite verdanken besonders wir der nachtridentinischen Scholastik. Die frühere Scholastik begnügt sich durchwegs mit der Unterscheidung einer expliziten und impliziten Offenbarung und begreift unter der letzteren sowohl die eigentlich implizite als auch die virtuelle Offenbarung[1]. Wir werden bei der Unterscheidung der fides explicita und implicita darauf zurückkommen. Die späteren Theologen unterscheiden vor allem zwischen der formellen und virtuellen Offenbarung. So nennt Suarez (de fide, d. 3 sect. 11 nr. 1) formell geoffenbart = „id quod formaliter dicit Deus“, virtuell geoffenbart, was „licet in se non dicatur, includitur in se dicta“. Billuart schreibt: „Nota dupliciter aliquid dici revelatum: 1° formaliter et immediate, ut Deum esse trinum etc. 2° virtualiter et mediate quatenus continetur in aliquo formaliter et immediate revelato, vel ut effectus in causa vel ut proprietas in essentia vel aliter; ex quo per discursum vi luminis naturalis deducitur“ (Summa, diss. prooem. a. 5 dico 2°). So auch die modernen Dogmatiker, wie z. B. Scheeben[2], und Apologeten, z. B. Groot[3], und Moralisten, z. B. Prümmer[4].

Weniger klar ist anfänglich die Unterscheidung der formellen Offenbarung in die explizite und implizite. Suarez führt für die revelatio implicita den Terminus revelatio confusa ein, unterscheidet diese aber scharf von der virtuellen.

Er schreibt: „Adverto aliud esse revelationem esse tantum virtualem, aliud vero esse (ut sic dicam) confusam; potest enim revelatio esse formalis et non esse per cogni-

[1] Cf. S. Thomas, II. II q. 2 a. 5; de Verit. q. 14 a. 11.
[2] Handbuch d. kath. Dogmatik, I, 29.
[3] Summa Apologetica de Ecclesia[3], p. 302.
[4] Manuale theologiae moralis 1915, I 305.

tionem distinctam omnium quae in ea formaliter continentur, quod contingit dupliciter, primo quando fit generalis revelatio distributiva, ut sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem vel: in omni hostia rite consecrata adest Christus: in illa enim universali omnes singulares formaliter continentur quamvis confuse. Alio modo contingit hoc in definitione et in partibus eius, respectu definiti, nam cognitio definiti confusa est respectu definitionis et nihilominus omnes partes definitionis in definito formaliter continentur, et ita cum revelatur nobis Christum esse hominem, satis formaliter revelatur esse animal rationale vel habere corpus licet hoc non explicite dicatur. Revelatio autem virtualis est respectu proprietatis quae nullo modo continetur formaliter in se dicta, sed tantum in radice" (de fide, disp. 3 sect. 11 nr. 51 ed. Paris. 1858, XII, 96 s.). Damit ist unter dem Namen der revelatio confusa die Unterscheidung der formellen Offenbarung in eine explizite und implizite gegeben. Ch. Pesch definiert darum in Anschluß an Suarez die einschließliche Offenbarung folgendermaßen: „Id est formaliter implicite revelatum quod, licet verbis revelationis non signanter exprimatur, tamen est non solum in se, sed etiam relate ad nostram cognitionem formaliter idem cum revelato seu in eo formaliter continetur" (Praelectiones dogmaticae, VIII[3], 121, de fide tr. II s. 2 Prop. XV p. II). Vorzüglich erklärt Montagne, De censuris seu notis theologicis in Migne, Theol. cursus completus, I, 1111 ff. in offenbarem Anschluß an Suarez, wie eine Lehre in einer anderen implizite enthalten, bzw. geoffenbart sein könne. Von dem Axiom ausgehend, daß nur eine formell geoffenbarte Lehre Glaubenssatz sein könne, sagt er: „Propositio est de fide, quando est revelata aut expressis et conceptis (explicite) aut synonymis terminis aut saltem aequivalentibus quoad sensum" (implicite) (I 1443). Noch deutlicher unterscheidet er drei Arten der Offenbarung: „1° Alia est revelatio formalis, immediata, clara, distincta et explicita, per quam nimirum res clare et distincte in se ipsa immediate revelata est. 2° Alia est revelatio formalis et immediata, sed confusa, obscura et quasi implicita, per quam etsi quidpiam clare et distincte in seipso immediate revelatum non sit, tamen immediate est revelatum obscure et confuse ... 3° Alia est revelatio virtualis, mediate et vere implicita qua res nec clare nec obscure revelata est immediate sed mediate dun-

taxat et in radice" (I, 1131 s.). In diese Darstellung spielt offenbar die kartesianische Terminologie hinein (clare, distincte — confuse, obscure), auch fehlt in der Terminologie noch die scharfe Trennung von implicite und virtualiter — darum die Unterscheidung von *quasi* implicite und *vere* implicite —, in der Sache ist jedoch bereits volle Klarheit gewonnen. Der Verfasser erklärt sogar noch schärfer den Unterschied von implicite und virtualiter. 1. Eine Lehre kann in einer anderen enthalten sein, führt er aus[1], indem die Gegenstände der beiden Lehren an sich identisch sind, wie z. B. Gottes Verstand und Wille. Diese sachliche Identität genügt aber nicht dazu, daß man sagen könnte, eine Lehre sei in einer anderen implizite enthalten. 2. Eine Lehre ist in einer anderen formell enthalten, wenn die darin ausgesprochenen Konzepte, Begriffe, Behauptungen objektiv identisch sind, mögen auch die zur Bezeichnung verwendeten Ausdrücke und Formulierungen verschieden sein. Dabei komme es nicht darauf an, ob die eine Lehre denselben Gedanken klarer und deutlicher, die andere dunkler und unbestimmter ausspreche; ja auch, ob die eine Lehre den ganzen Gedanken, die andere nur einen Teil desselben zum Ausdrucke bringe. Dies ist der Fall bei der impliziten Offenbarung, wo ein und derselbe Gedanke wie in der expliziten Offenbarung ausgesprochen wird, aber mit anderen Ausdrücken. Derart ist das Verhältnis von allgemeinen und partikulären Sätzen, von Definiertem und Definition usw. Endlich kann 3. eine Lehre in einer anderen virtuell enthalten sein, wenn die beiden Lehren nicht denselben objektiven Gedanken aussprechen, sondern formell verschiedene Gedanken, doch so, daß infolge der sachlichen Äquivalenz ein Gedanke aus dem anderen abgeleitet werden kann.

Damit glauben wir den Unterschied von formeller und virtueller, expliziter und impliziter Offenbarung genügend klargelegt zu haben. Zu bemerken wäre nur noch, daß diese Unterscheidung nur die Art der Offenbarung betrifft, nicht aber die Offenbarungslehre selbst, zumal nicht, soweit sie von seiten Gottes betrachtet wird, denn Gott kann Verschiedenes in ein Wort zusammenfassen und er erkennt, was er mit verschiedenen Worten offenbart

[1] l. c. I, 1133 ss.

und wir durch verschiedene Konzepte erfassen, immer sub uno.

Wenn wir so als Resultat der theologischen Entwicklung die klare Scheidung von expliziter, impliziter und virtueller Offenbarung konstatieren und dieselbe darum auch in der Terminologie festhalten, so müssen wir anderseits doch einen Fehler oder besser gesagt eine Unklarheit feststellen, die für die dogmengeschichtliche Betrachtung verhängnisvoll sein könnte. Es ist die unter dem Einfluß der Descartesschen Terminologie vollzogene Gleichsetzung von revelatio clara-distincta mit revelatio explicita, resp. von revelatio obscura-confusa mit implicita[1]. Zu diesem Zwecke wollen wir zeigen, wie alle drei Arten der Offenbarung einer Lehre wiederum in verschiedener Weise gegeben sein können.

Verschiedene Weisen der dreifachen Art der Offenbarung

Jede der drei generellen Arten der Offenbarung einer Lehre hat wiederum verschiedene Weisen und Fälle der Verwirklichung. So kann eine Lehre auf verschiedene Weise formell und explizite ausgesprochen sein. Vor allem kann der dazu verwendete Ausdruck ein der gewöhnlichen Sprache entnommener oder aber ein technischer, wissenschaftlicher Ausdruck sein. So ist z. B. im Satze: „Das Wort ist Fleisch geworden" das „Fleisch geworden" der gewöhnlichen Sprache entnommen, während der Ausdruck „Wort" ein technischer, wissenschaftlicher ist. Sodann — und da zeigt sich das

[1] Selbst Scheeben, Dogm. I 29 schreibt zwar: „Zu ... den unmittelbar und formell offenbarten Wahrheiten gehören nicht bloß diejenigen, welche ausdrücklich (explicite) und ganz (!) klar (distincte) in der Offenbarung ausgesprochen sind, sondern auch diejenigen, welche einschließlich (implicite) oder irgendwie verhüllt (in confuso) ausgesprochen sind, so daß sie nicht ohne alles Nachdenken (!) ermittelt werden." Allein auch der sensus explicitus wird meistens „nicht ohne alles Nachdenken" ermittelt.

Gregor von Valentia, Comment. theol. in II, II disp. 1 q. 2 punct. 3 beruft sich zwar auf Greg. M. und Augustinus. Allein Gregor sagt an der angezogenen Stelle nur, daß „laborantibus praedicatoribus fidelium quotidie numerus augetur" Moral. 2, 25. Auch Augustin sagt Contra Faustum 13, 14 nur, daß im Alten Bunde viele später geoffenbarte Geheimnisse „adhuc operta et abscondita" waren.

Irrige der kartesianischen Terminologie — kann eine Lehre formell und explizite klar und bestimmt, aber auch unbestimmter und undeutlicher ausgesprochen werden. Wenn z. B. Petrus das eine Mal das Fundament der Kirche, das andere Mal der Hirt der Herde genannt wird, so liegt in beiden Fällen eine formelle und explizite Offenbarung vor, obwohl der Ausdruck „Hirte" für uns klarer und deutlicher ist als der des „Fundamentes". Überhaupt besagt jeder Offenbarungstext etwas explizite, besagt aber nicht immer clare et distincte, ebensowenig als in der profanen Sprache. Ferner kann eine Lehre auch durch einen bildlichen Ausdruck unmittelbar und eigentlich (formell-explizite) bezeichnet werden, wenn nämlich der Sinn des bildlichen Ausdruckes ohne weiteres feststeht. Bei der bildlichen Redeweise ist ja der unmittelbar intendierte Sinn nicht das Bild, sondern der durch dasselbe veranschaulichte Gedanke [1].

Wenn der göttliche Heiland sich den Weinstock und die Jünger die Reben nennt, so besagt dieses Bild unmittelbar und ausdrücklich sein kausales Verhältnis zu unserem Gnadenleben. Die Bildlichkeit einer Redeweise hindert also nicht, daß durch dieselbe eine Lehre unmittelbar und ausdrücklich ausgesprochen werde — sonst wäre schließlich keine Heilslehre in der Hl. Schrift formell und explizite enthalten. Muß also festgehalten werden, daß auch ein Bild eine formelle = explizite Offenbarung darstellen kann, so wird doch niemand bestreiten, daß Bilder einen Gedanken oft weniger deutlich und klar darstellen. Nicht daß ein Gedanke, eine Lehre klar und deutlich ausgesprochen ist, bildet also das Wesen der expliziten Offenbarung, sondern daß er an sich, durch den eigentlichen Wortlaut ausgesprochen ist. Die klare und deutliche Aussprache ist nur die vollkommenste Form der expliziten Offenbarung.

Daß eine Lehre explizite oder implizite geoffenbart ist, besagt eben ein Verhältnis. Dieses tritt aber erst ein, wenn wir zwei Aussagen miteinander oder mit einer dritten vergleichen. So kann ich sagen, die Lehre, daß Petrus der Hirt der Kirche sei, sei implizite in seiner Benennung als Fundament der Kirche eingeschlossen. Das

[1] Non enim, sagt der hl. Thomas, cum Sacra Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur sc. virtus operativa. I q. 1 a. 10 cf. in ep. ad Gal. c. 4 l. 7.

gleiche gilt aber auch umgekehrt. Wenn ich dann weiter die Vatikanische Definition des Primates Petri mit den Worten vom Felsen und Hirten vergleiche, so muß ich ebenso sagen, daß die Vatikanische Definition implizite in den beiden Bibelworten enthalten sei, weil die drei Bestimmungen eine objektiv äquivalente Behauptung bedeuten. Wenn man so vom definierten und formulierten Dogma ausgeht, d. h. von der Form, in der die Offenbarungslehren in der Kirche vorgelegt werden, so kann man allerdings ein Doppeltes zugeben, einmal, daß die meisten Dogmen, wie sie vorliegen, in der Hl. Schrift nur implizite enthalten seien, d. h. nur in synonymen und äquivalenten Formen; dann aber auch, daß die dogmatischen Formeln den Offenbarungsgedanken für gewöhnlich klarer und bestimmter ausdrücken als die Offenbarungsquellen. Das ist jedoch ein den Dogmen eigentümlicher Vorzug, nicht aber der wesentliche Unterschied von expliziter und impliziter Offenbarung. Es kann im Gegenteil ein Gedanke vorerst mit einem weniger klaren Ausdruck explizite geoffenbart sein; dieser explizite Sinn kann dann anderswo durch einen viel genaueren, aber nur äquivalenten Ausdruck wiedergegeben werden, so daß wir das Verhältnis haben: explicite : implicite = confuse : clare. Man muß sich nur konsequent vergegenwärtigen, daß explicite und implicite ein Verhältnis der beiden Texte untereinander oder zu einer dritten Form besagt. Die Bedeutung dieser Feststellung wird sich uns weiter unten zeigen.

Läßt so schon die explizite Offenbarung verschiedene Weisen und Grade zu, so noch mehr die implizite. Die verschiedenen Möglichkeiten sind hier sehr zahlreich, soweit nämlich ein in einer bestimmten Form ausgesprochener Gedanke in anderen synonymen und äquivalenten, gleichbedeutenden und gleichwertigen Formen ausgedrückt werden kann. In welch mannigfaltigen Formen kann ein und derselbe Gedanke im gewöhnlichen Leben zum Ausdruck, zur Darstellung gebracht werden! Wie verschiedenartig wird denn auch in der Hl. Schrift ein und derselbe Gedanke wiedergegeben! Und zwar so, daß jedesmal wirklich der gleiche Gedanke, die gleiche Lehre ausgesprochen wird! Ganz allgemein gesprochen, wird beinahe jeder Schrifttext so außer dem, was er explizite sagt, auch etwas an einer anderen Stelle Gesagtes, implizite wiedergeben.

Eine gute Zusammenstellung der generellen Möglichkeiten bietet Ch. Pesch (a. a. O., de fide, prop. XV nr. 268). Nach allgemeiner Übereinstimmung der Theologen, schreibt er, gilt als implizite geoffenbart: 1. die Definition, wenn die definierte Sache geoffenbart ist, weil eben die Nennung der Sache und deren Definition gleichwertig sind; 2. die Teile bei Nennung des Ganzen; 3. die in einem allgemeinen Satze enthaltenen Partikularsätze; 4. Bejahung resp. Verneinung des kontradiktorischen oder unmittelbar konträren Gegensatzes einer Behauptung; 5. korrelative Begriffe und Behauptungen, wie: Johannes ist der Sohn des Zebedäus und: Zebedäus ist der Vater des Johannes; 6. die Folgerung aus zwei geoffenbarten Lehren (insofern nämlich die Folgerung sich als Partikulärsatz eines geoffenbarten allgemeinen Satzes erweist).

In bezug auf den sensus implicitus mag hier auch vor zwei Extremen gewarnt sein. Erstens begreift derselbe nicht alles, was Gott von der geoffenbarten Sache weiß; ebensowenig kann als implizite geoffenbart gelten, was in den Wortlaut hineingelegt werden könnte oder mit demselben übereinstimmt[1]. Das hieße die eigenen Gedanken der Offenbarung unterstellen. Anderseits ist an die Lehre der Theologen zu erinnern, daß die Ausdrücke, Wendungen und Bilder, deren sich die Offenbarung zur Schilderung der göttlichen Geheimnisse bedient, nicht als Hyperbeln zu betrachten sind, sondern vielmehr als unvollkommener Ausdruck dessen, was in Wirklichkeit ist und was die Offenbarung sagen will, so daß der rein sprachliche Sinn hinter dem intendierten zurückbleibt[2].

Daß eine Lehre in verschiedener Weise virtuell in einer anderen enthalten sein kann, leuchtet ohne weiteres ein. So ist die Folgerung im Prinzip, die notwendige Eigenschaft in der Wesenheit, die Ursache in der Wirkung oder umgekehrt enthalten, derart nämlich, daß man das virtuell Enthaltene durch Ableitung (illative) erkennen, d. h. einen neuen, in der formellen Offenbarung nicht ausgesprochenen Begriff, eine neue, formell verschiedene Erkenntnis gewinnen kann.

[1] Vgl. Vacant, Études théol. sur le Concil du Vatican, t. II, p. 293.

[2] Billuart, Summa, de gratia, diss. 4 a. 3 ed. Par. 1895, III 371.

Aus der eben entwickelten Verschiedenheit der Offenbarungsweise einer bestimmten Lehre ergibt sich als wichtige Folgerung, daß die verschiedenartig geoffenbarten Lehren von uns auch auf verschiedene Art und Weise erkannt werden. Weil wir nämlich die Offenbarungslehren aus den Offenbarungsquellen erkennen, wird sich die Art unserer Erkenntnis derselben notwendig nach der Art der Offenbarung richten.

Die Verschiedenheit unserer Erfassung von explizite, implizite und virtuell Geoffenbartem

Wie erkennen wir das verschiedenartig Geoffenbarte? Der Sinn der Frage ist folgender: Wie erkennen wir den verschiedenen Inhalt und Sinn, den expliziten, impliziten und virtuellen eines Offenbarungstextes? Oder: Wie erkennen wir, was ein Text explizite, implizite besagt? Diese Frage muß genau von einer weiteren unterschieden werden, wie, auf welchem Wege wir überhaupt zur Erkenntnis einer geoffenbarten — sei es explizite, sei es implizite — Lehre gelangen können. In der ersten Fragestellung wird also ein bestimmter Text vorausgesetzt und ausschließlich nach der Feststellung des verschiedenen Sinnes dieses Textes gefragt.

Wie erkennen wir nun erstens den expliziten Sinn eines Textes und damit die in ihm enthaltene explizite Offenbarung? Die Antwort ist einfach: insofern der Sinn des Wortlautes erkannt wird. So einfach und leicht diese Antwort ist, ebenso wenig einfach und leicht ist dagegen, in der Regel wenigstens, die Erfassung des Sinnes eines Offenbarungstextes. Wir sehen dabei außerdem ab von dem vollen Verständnis dieses Sinnes, von dem tieferen Eindringen in denselben, beschränken uns vielmehr auf die bloße Feststellung und Bestimmung des Sinnes. Jene Anschauung nun, welche die explizite Offenbarung mit klarer und bestimmter Offenbarung gleichsetzt, setzt voraus, daß der explizite Sinn einer Offenbarung ohne weiteres erkannt werden könne. Dies ist jedoch in den meisten Fällen nicht der Fall. Man erinnere sich nur an die meist bildliche und dunkle Ausdrucksweise der Hl. Schrift.

Dafür zeugt auch die ganze Geschichte der Exegese mit ihrem Wirrwarr von Erklärungen und oft so diametral

auseinandergehenden Resultaten über die wichtigsten in der Hl. Schrift enthaltenen Offenbarungslehren. Und ist nicht schließlich gerade die Dogmengeschichte der beste Beweis für die Schwierigkeiten in der Erfassung auch von Wahrheiten und Lehren, die ganz deutlich und ausdrücklich in der Hl. Schrift enthalten sind. Welche Schwierigkeiten hat nicht das einfache Wort: verbum caro factum est, geboten! Wir dürfen uns eben nicht verführen lassen durch den Eindruck der Leichtigkeit und Klarheit, mit der wir nun gewisse Wahrheiten erfassen und erkennen. Oder sollte hier die protestantische Lehre von der Suffizienz und Selbstverständlichkeit der Hl. Schrift hineinspielen? Auf jeden Fall ist es eine Tatsache der Geschichte wie der eigenen Erfahrung, daß die Erfassung und Erkenntnis auch der unmittelbar und ausdrücklich in der Offenbarung, z. B. der Hl. Schrift, enthaltenen Lehren große geistige Anstrengung, ja wenn es sich um ein genaueres Erfassen handelt, bedeutende Arbeit und schließlich, wie es die Exegese zeigt, wissenschaftliches Studium verlangt. Mit Recht bemerkt darum Kardinal Billot, man dürfe nicht meinen, eine expreß geoffenbarte Lehre müsse auch sofort beim bloßen Lesen oder Anhören verstanden und erfaßt werden [1]. Die Salmantizenser bemerken ebenso mit Recht, daß wir unser heutiges leichtes Verständnis der Erklärung der Kirche verdanken [2]. Auch die ausdrücklich und expreß geoffenbarten Lehren bieten darum ein weites Spielfeld für Entwicklung, vom ersten dunklen Erfassen, das gar oft sogar ein irrtümliches ist, bis zur sicheren Bestimmung des Sinnes und des Inhaltes der Offenbarung.

Zusammenfassend sagt Leo XIII. in der Encyclica Providentissimus Deus über die Schwierigkeit des Verständnisses der Hl. Schrift: „Den Worten derselben liegen infolge der Eingebung des Hl. Geistes viele Dinge zugrunde, welche die Fassungskraft und Schärfe der menschlichen Vernunft himmelweit übersteigen, nämlich göttliche Geheimnisse und vieles andere, was damit zusammenhängt; ja zuweilen ist ein Gedanke zu umfassend und zu verborgen, als daß ihn der Buchstabe ausdrücken könnte und die Gesetze der Hermeneutik ihn erraten ließen . . . Demnach ist nicht zu verkennen,

[1] De virtutibus infusis, S. I², p. 258.
[2] De fide, d. I dub. IV § 3 (ed. Paris. 1879, XI 55.

daß die heiligen Bücher in ein gewisses religiöses Dunkel eingehüllt sind[1]."

Der implizite Sinn einer Offenbarung wird erkannt durch Analyse der Tragweite, des Umfanges und Inhaltes des unmittelbaren Sinnes sowie durch Vergleichung mit anderen Formulierungen des unmittelbaren Sinnes. Wie wir nämlich oben gesehen, kann eine explizite Offenbarung in sehr verschiedener Weise etwas implizite enthalten. Je nach dieser verschiedenen Art wird der implizite Sinn in verschiedener Weise erkannt. Doch lassen sich alle Arten auf zwei zurückführen, nämlich auf ein analytisches und synthetisches Verfahren. Auf analytischem Wege wird der Partikularsatz im allgemeinen, der Teil im ganzen, die Definition im Definierten, die Verneinung als Gegensatz der Behauptung und umgekehrt, die Korrelation in der Relation usw. erkannt. Wenn ich z. B. lese, daß Gott „alle" Menschen selig machen will, so erkenne ich den göttlichen Heilwillen für meine Person, indem ich einsehe, daß unter den „allen Menschen" auch ich eingeschlossen bin. Die Offenbarung über ein Ganzes wird als für einen bestimmten Teil geltend erkannt, insofern ich einsehe, daß jener Teil zum Ganzen gehört. Ist die Offenbarung in Form eines Bildes gegeben, so wird es sich in gleicher Weise um die Eruierung der ganzen Tragweite des Bildes, der verschiedenen Teile seines Sinnes handeln. Man denke z. B. an die analytische Bestimmung der Primatstellen durch das Vatikanische Konzil[2].

Durch die Analyse eines Offenbarungstextes gelangen wir also zur Erkenntnis der ganzen Tragweite desselben und erfassen so nicht nur den unmittelbar ausgesprochenen Sinn (revelatio explicita), sondern auch was der Text mitbesagt, einschließt, durch Synonymie und Äquivalenz (sensus implicitus). Diese Erkenntnis allein genügt aber noch nicht. Wie uns die Dogmengeschichte zeigt, wurde teils von Theologen, teils vom kirchlichen Lehramte der

[1] Herder Ausgabe IV, 120 f.

[2] Einen klassischen Fall gibt auch das zweite Konzil von Orange. Es zerlegt das Wort des Apostels (Eph. 2, 8): „Durch die Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens und das nicht aus euch; denn Gottes Geschenk ist es in dem Sinne, daß wie die Vermehrung so auch der Anfang des Glaubens eine Gabe Gottes sei." D. 178.

Sinn von Offenbarungstexten in bestimmten Formeln zusammengefaßt, wie z. B. hypostatische Union, Wesenverwandlung. Solche Formeln sind nur implizite geoffenbart. Um nun deren implizite Offenbarung festzustellen, bedarf es einer vergleichenden Untersuchung der beiden Ausdrucksformen, bis die Gleichung vollzogen, respektive als richtig erkannt ist. Z. B. Verbum caro factum est = hypostatische Union. Eine nähere Darlegung dieser Erkenntnis fällt in das Kapitel über die dogmatischen Formeln.

Die Feststellung und Bestimmung des sensus implicitus bietet meistens große Schwierigkeiten und verlangt dialektische, ja wissenschaftliche Hilfsmittel. Hier zeigt sich besonders die allmählige Erfassung der Offenbarung, der dogmengeschichtliche Fortschritt. Gehen wir nun zur Erkenntnis des virtuell Geoffenbarten über.

Der in einem Offenbarungstext gegebene virtuelle Sinn wird von uns erkannt, indem vorerst der sensus explicitus oder implicitus der betreffenden Stelle erkannt und dann der sensus virtualis aus diesem abgeleitet wird. Die Kenntnis des formellen Sinnes ist notwendige Voraussetzung, da ohne Kenntnis des Prinzips unmöglich die Folgerung aus diesem abgeleitet werden kann Die Ableitung aus dem Prinzip wird durch einen Syllogismus geschehen. Dazu ist aber notwendig, daß die Sache über die wir eine formelle Offenbarung für uns besitzen, von uns näher erkannt werde. Wenn der Glaube lehrt, Gott sei Mensch geworden, so fragt es sich, ob ich die Natur des Menschen kenne. Besitze ich diese Kenntnis, erkenne ich z. B., daß der Mensch eine Substanz sei, so kann ich aus der Offenbarung der Menschwerdung folgern, daß Gott eine Substanz angenommen habe. Weitere Beispiele liefert die ganze spekulative Theologie.

Hier begegnen wir jedoch einer nicht geringen und auch nicht leichten Schwierigkeit. Es scheint nämlich die Bestimmung des sensus implicitus mit der Gewinnung des sensus virtualis zusammenzufallen. Daraus würde sich ergeben, daß beide Resultate nicht als eigentlich geoffenbarte Lehre, sondern nur als theologische Folgerung gelten dürften. Wir wollen darum eigens noch über den Unterschied in der Erkenntnis vom sensus implicitus und virtualis handeln.

Der Unterschied in der Feststellung des sensus implicitus und virtualis

Der objektive Unterschied von implizite und virtuell geoffenbarten Lehren besteht, wie oben gesagt, darin, daß die implizite geoffenbarte Lehre im Wortlaut der Offenbarung ausgesprochen ist, wenn auch nicht expreß und unmittelbar, sondern einschließlich, durch einen Terminus oder eine Behauptung, welche der betreffenden Lehre gleichwertig ist, während die virtuell geoffenbarte Lehre nicht im Wortlaut der Offenbarung ausgesprochen ist, sondern nur aus der geoffenbarten Sache folgt, sei es als Eigenschaft derselben, sei es als notwendige Wirkung der Ursache oder umgekehrt usw. Diesem objektiven Unterschied folgt und entspricht auch der Unterschied unserer Erkenntnis.

Bei der Feststellung des implizite geoffenbarten Sinnes handelt es sich darum, den Sinn des Wortlautes der Offenbarung, den Sinn der geoffenbarten Lehre und Behauptung in der ganzen Ausdehnung und Bedeutung kennen zu lernen. Es genügt also, die Bedeutung der zur Mitteilung der Offenbarung verwendeten Terminologie, d. h. der betreffenden Ausdrücke, Bilder, Sätze usw. zu kennen oder zu verstehen. Um z. B. festzustellen, daß in dem Dogma: Gott ist in Christus Mensch geworden, auch dies implizite enthalten sei, daß Christus einen menschlichen Leib und eine vernünftige Seele besitze, genügt es festzustellen, daß der Ausdruck „Mensch" beides besagt, also die Behauptung der wahren Menschheit auch den Besitz einer vernünftigen menschlichen Seele einschließt. Nicht eingeschlossen ist dagegen im Wortlaut und darum aus diesem nicht eruierbar, ob diese vernünftige Seele z. B. eine Substanz sei. Die Erkenntnis des sensus implicitus deckt sich also mit der Erkenntnis der vollen Bedeutung und des vollen Sinnes des Offenbarungswortlautes. Anders bei der Erkenntnis des sensus virtualis.

Die nur virtuell geoffenbarte Lehre wird im Wortlaut der Offenbarung nicht ausgesprochen, kann also auch nicht durch bloße Analyse desselben festgestellt werden. Die formelle Offenbarung bietet vielmehr nur eine Lehre, aus der die virtuell geoffenbarte Behauptung abgeleitet werden kann. Die Erkenntnis oder Feststellung der virtuellen

Offenbarung wird also durch Folgerungen aus dem Inhalt der Offenbarung gewonnen (conclusio theologica). Eine Folgerung setzt aber die Kenntnis der Sache voraus, aus der etwas gefolgert wird. So schließt der hl. Thomas aus der unio hypostatica, d. h. aus der Einheit der Person in Christus, daß in Christus nur eine Existenz sei. Diese Folgerung setzt aber, wie die Ausführungen des Heiligen[1] zeigen, die Erkenntnis voraus, daß die Person unmittelbarer Träger der Existenz sei, und daß eine Person nur eine Existenz haben könne. Viele anerkennen dies nicht und negieren darum die Folgerung des Aquinaten. Somit setzt die Feststellung einer virtuell geoffenbarten Lehre drei Sachen voraus: die Kenntnis einer formell geoffenbarten Lehre, die Kenntnis der Sache, aus der etwas gefolgert wird und die aus beiden Erkenntnissen folgernde Tätigkeit. Die so gewonnene weitere Erkenntnis, die theologische Folgerung, ist darum auch die Frucht der Kombination von Offenbarung und eigenem Urteil. Die Folgerung wird darum auch nur von jenen anerkannt, die das betreffende eigene Urteil billigen. Während sich die Erkenntnis der einschließlichen Offenbarung mit der Erkenntnis des Sinnes des Offenbarungswortlautes deckt, besagt die Erkenntnis des virtuell Geoffenbarten ein neues und selbständiges Urteil über die geoffenbarte Sache. Das soll ja auch mit dem Ausdruck virtuelle Offenbarung ausgedrückt werden: die virtuell geoffenbarte Lehre ist nämlich insofern geoffenbart, als sie nur unter Voraussetzung der Offenbarung und nur aus derselben erkannt werden kann, virtuell geoffenbart, insofern die Offenbarung nur das Prinzip, den Grund bietet, aus dem die Lehre durch eigene Tätigkeit abgeleitet werden kann.

Insofern ist der Unterschied klar. Die Schwierigkeit, auf die wir stoßen, ist jedoch folgende: Die logische Form, in der das virtuell Geoffenbarte erkannt wird, ist der Syllogismus, weswegen auch das Resultat als theologische Konklusion bezeichnet wird. Nun haben wir aber oben gesehen, daß auch zur Feststellung des sensus implicitus, ja sogar des sensus explicitus beinahe regelmäßig dialektische Mittel, vor allem der Syllogismus, verwendet

[1] Summa th. III q. 17 a. 2.

werden müssen — man denke an die verschiedenen Syllogismen bei der Feststellung der Einsetzungsworte des Primates. Damit scheint also der Unterschied in der Erkenntnis des implizite und virtuell Geoffenbarten wieder verwischt zu sein.

Wir müssen aber hier unterscheiden zwischen der äußeren rein logischen Form und der inneren Art des Syllogismus. Wenn wir nur die äußere, logische Form ins Auge fassen, besteht kein Unterschied, da in beiden Fällen wirklich syllogistisch vorgegangen wird. Doch besteht trotz der gleichen syllogistischen Form ein wesentlicher innerer Unterschied. Bei der Eruierung des sensus implicitus dient der Syllogismus ausschließlich der Feststellung eines bereits gegebenen Sinnes, eines bereits gewonnenen Urteils — bei der Eruierung des sensus virtualis dient der Syllogismus zur Gewinnung eines aus dem Offenbarungsurteile resultierenden neuen Urteils. Die durch den Syllogismus gewonnene Erkenntnis des sensus implicitus besagt darum zwar einen subjektiven Fortschritt in unserer Erkenntnis, schafft aber keine neue objektive Erkenntnis, weil die näher bestimmte Bedeutung des Wortlautes bereits in ihm ausgesprochen vorliegt, die durch den Syllogismus gewonnene Folgerung besagt dagegen subjektiv und objektiv eine neue, in dem Offenbarungstext nicht ausgesprochene Erkenntnis, ein objektiv neues Urteil. Der Grund dieses Unterschiedes liegt darin, daß bei der Bestimmung des sensus implicitus der Syllogismus ausschließlich als logisch-dialektisches Hilfsmittel dient, weswegen auch die Richtigkeit seiner Folgerung objektiv einzig vom Sinne des Wortlautes der Offenbarung abhängt, während bei der Bestimmung des sensus virtualis die Folgerung und deren Richtigkeit von der Mitwirkung und Laune auch von der Richtigkeit einer in der Offenbarung nicht ausgesprochenen Erkenntnis abhängt. Die rein äußere logische Form ist somit in beiden Fällen formell die gleiche und gelten dieselben logischen Gesetze. in der Sache jedoch, materiell, haben wir es in einem Falle mit einer bloßen Erklärung, einer bereits gegebenen Erkenntnis, im anderen Falle mit der Gewinnung einer objektiv neuen Erkenntnis zu tun. In diesem Sinne bezeichnet auch die Scholastik den Syllogismus, der zur Bestimmung des sensus implicitus dient, als syllogismus explicativus und improprius,

den Syllogismus, der eine Folgerung aus der geoffenbarten Lehre zieht, als syllogismus proprius und illativus[1].

Damit haben wir die erste der in diesem Abschnitte aufgeworfenen Fragen beantwortet: Wie erkennen wir den expliziten, impliziten und virtuellen Sinn eines Textes? Die gegebene Erklärung trifft aber nur unter der Voraussetzung zu, daß eine Lehre formell und reduplikativ als sensus explicitus, implicitus oder virtualis aus einem Text eruiert werde. Es bleibt aber noch die weitere Frage, ob es nicht noch andere Wege gebe, um zur Gewinnung einer Lehre zu gelangen, die in der Offenbarung wie immer gegeben ist.

In der Beantwortung dieser Frage müssen wir erstens auf die positive Tatsache hinweisen, daß ein und dieselbe Lehre in der Hl. Schrift und auch in der Tradition zugleich explizite, implizite und virtualiter, und zwar in der verschiedensten Form, enthalten sein kann und auch tatsächlich enthalten ist. Wir verweisen beispielsweise auf die Lehre vom Himmelreich. Infolgedessen kann diese Lehre aus verschiedenen Texten auch verschiedenartig erkannt werden.

Zweitens können auch an einer bestimmten Stelle formell — explizite oder implizite — geoffenbarte Lehren aus einer anderen geoffenbarten Lehre durch Folgerung abgeleitet werden, und zwar sowohl aus zwei geoffenbarten Lehren oder aus einer geoffenbarten und einer der natürlichen Erkenntnis angehörenden Lehre.

Die scholastischen Theologen haben diesen Fall insofern erörtert, als sie die Frage aufwerfen, ob eine aus zwei Glaubenssätzen abgeleitete Lehre als formell geoffenbart

[1] Die Salmantizenser, Cursus theol., de fide, disp. I, dub. IV, § 3 (ed. Paris. XI. 57) geben folgende Erklärung: (Discursus proprius) importat motum intellectus a principiis ad effectus et ab effectibus ad sua principia; est enim progressus a notis ad ignota. (Discursus improprius) vero non includit huiusmodi motum, sed quasi in eodem puncto persistens, tantum explicat in consequenti, quod in praemissis non ita perspicue significatum habebatur. Ob idque illius consequentia non dicitur illativa et probativa . ., sed tantum explicativa. Et merito, quia non est apta generare diversam specie notitiam a cognitione praemissarum, quod videtur proprium esse discursus, sed tantum hanc perficit et illustrat . . . (Ita) licet appareat ratio discursus ex parte formae, non tamen adest vera illatio aut probatio conclusionis . . . ." Cf. Suarez, de fide, disp. 3 sect. 11, nr. 5 (XII 96 f.).

und mithin als Dogma zu betrachten sei[1]. Die Dogmengeschichte zeigt uns jedoch, daß eigentliche und später definierte Glaubenslehren auch aus einem Glaubenssatz mit Hilfe einer rein natürlichen Erkenntnis abgeleitet wurden.

So leitete der hl. Athanasius aus dem Glaubenssatze, daß das Wort gezeugt sei[2] oder daß wir durch Christus vergöttlicht werden[3], das Dogma von der Wesensgleichheit des Wortes mit dem Vater ab. Der hl. Cyrillus von Alexandrien beweist so aus dem Dogma der Erlösung durch Christus die Wahrheit der hypostatischen Union[4]. In beiden Fällen wird also eine an sich formell geoffenbarte und darum auch zum Dogma erhobene Lehre für das menschliche Erkennen in der Form einer theologischen Konklusion festgestellt. Wieviele von der Scholastik aus einem Glaubenssatze und einer anderen natürlichen Prämisse abgeleiteten Lehren sind Dogmen! Und leiten wir nicht noch heute in der spekulativen Theologie Dogmen aus einer Glaubenslehre und einem philosophischen Prinzipe ab?

Drittens kann eine in einem bestimmten Texte implizite enthaltene Lehre auch aus diesem Texte durch formelle Folgerung, also als streng theologische Folgerung gewonnen werden. Nehmen wir als Beispiel den formell geoffenbarten Satz: Gott ist Mensch geworden. In diesem Satze ist implizite enthalten, daß Christus einen Leib und eine vernünftige Seele besaß; denn der Ausdruck „Mensch" besagt nach allgemeiner Redeweise beides. Ich kann also durch bloße Analyse des Ausdruckes „Mensch" zur Erkenntnis der Offenbarung gelangen, daß Christus eine vernünftige Seele besaß. Ich kann aber auch auf anderem Wege zu dieser Erkenntnis gelangen. Die Wahrheit der Menschwerdung aus der Offenbarung vorausgesetzt,

---

[1] Die wahrscheinlichere Antwort lautet, daß die so abgeleitete Lehre objektiv oder spezifikativ formell geoffenbart sei, subjektiv aber, d. h. für unser Erkennen nur den Wert einer theologischen Folgerung habe, außer die eine der beiden Offenbarungslehren diene nur zur Explikation oder Applikation der anderen (syllogismus explicativus). Vgl. Salm., l. c. nr. 127.

[2] E. g.: Oratio I c. Ar. c. 1—37.

[3] De synodis c. 51; Oratio I c. Ar. c. 39; in c. 38 beweist er das Gleiche aus der Anbetung Christi.

[4] In Joh. 1, 9; bezüglich anderer „dogmatischer" Folgerungen Cyrills siehe Tixeront, Hist. des dogmes, III², 70.

argumentiere ich folgendermaßen: Nach meiner philosophischen Überzeugung, also auf Grund meiner eigenen Einsicht in das Wesen, die Natur des Menschen, besteht der Mensch aus einem Körper und einer vernünftigen Seele. Daraus folgere ich dann: also besaß Christus eine solche. Diese Folgerung ist offenbar eine streng theologische, obwohl die Lehre an sich implizite in meinem Ausgangspunkte enthalten ist. Eine implizite gegebene Lehre kann also sowohl durch einen syllogismus explicativus wie illativus erkannt werden. Belege finden wir bei jeder dogmatischen Frage; für das oben angeführte Beispiel genüge der Hinweis auf die Geschichte des Apollinarismus.

Fassen wir nun unsere Untersuchung kurz zusammen. Da der Glaube und die dogmengeschichtliche Untersuchung von der Offenbarung ausgeht, und zwar von der Offenbarung in der Art, wie sie uns in ihren Quellen vorliegt, unterscheiden wir eine dreifache Art der Offenbarung einer Lehre: die formelle, explizite und implizite, und die virtuelle. Dieser dreifachen Art der Offenbarung entspricht auch eine verschiedene Art der Erkenntnis der Offenbarung. Während eine nur virtuell geoffenbarte Lehre nur durch formelle Ableitung erkannt werden kann, stehen für formell geoffenbarte Lehren zwei Wege offen: durch Bestimmung des Sinnes einer Offenbarung und durch Folgerung aus einer oder zwei anderen Offenbarungslehren. Beide Wege sind eingeschlossen in dem scholastischen terminus technicus: explicatio credendorum oder in dem modernen Ausdruck: Dogmenentwicklung. Zu bemerken ist nur noch, daß die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht immer an die explizite Offenbarung anknüpft[1], sondern recht oft an eine implizite oder virtuelle, sowie daß sie mit Vorliebe statt der bloßen Erklärung die eigentliche Folgerung benützt[2].

Die eben gegebene Erklärung der verschiedenen Art und Weise der Erkenntnis von explizite, implizite und virtuell geoffenbarten Lehren zeigt uns auch klar das Objekt der Dogmengeschichte, nämlich die eben beschriebene allmähliche Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes. Diese er-

[1] So stand z. B. die Frage über die Wesensgleichheit von Wort und Vater stark im Zeichen der bekannten Stellen aus den Weisheitsbüchern und des Hebräerbriefes.

[2] Man kann dies geradezu als ein charakteristisches Merkmal der tatsächlichen Dogmengeschichte bezeichnen.

scheint näherhin als die allmähliche Erfassung der formellen — expliziten und impliziten — und dann weiterhin der virtuellen Offenbarung. Zudem macht uns die gegebene Erklärung begreiflich, wie die Feststellung und Erfassung des Offenbarungsinhaltes von den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis abhängig ist. Ein gewaltiges Gebiet eröffnet sich für die historische Forschung: die Unzahl von verschiedenen Deutungen, die dabei mitwirkenden Ursachen, der Kampf zwischen den verschiedenen Auslegungen und Folgerungen, die Folgen und Rückwirkungen der einzelnen Anschauungen usw. Wer sich je in die Geschichte der Auslegung einer einzelnen bestimmten Stelle vertieft hat, weiß auch, was dies für die historische Forschung bedeutet. Die Feststellung eines bestimmten Offenbarungssinnes bis hinauf zur kirchlichen Definition[1] stellt durchgängig einen sehr komplizierten Vorgang dar. Dieser Vorgang, die eigentliche dogmengeschichtliche Entwicklung, hat nun sein Ziel in der fides explicita.

Die fides explicita als Frucht des dogmengeschichtlichen Fortschrittes

Dem Fortschritte in der Erkenntnis der Offenbarung entspricht der Fortschritt der fides implicita zur fides explicita. Diese ist gleichsam die intendierte Frucht; denn die Offenbarung ist ihrer Natur nach für den Glauben bestimmt, und zwar für den ausdrücklichen. Wie aber nicht von allem Anfang an der ganze Sinn der Offenbarung ausdrücklich erkannt wurde, so wurde er auch nicht vom Anfang an ausdrücklich geglaubt, sondern nur einschließlich — implizite. Diesen einschließlichen Glauben zum ausdrücklichen auszubilden, ist der Zweck und die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes unter der Leitung des Hl. Geistes.

Die fides explicita und implicita verhalten sich zu einander in gleichem Maße wie der sensus explicitus und implicitus der Offenbarung. Eine Lehre wird nämlich ausdrücklich geglaubt, wenn sie in sich selbst, unmittelbar als geoffenbart erkannt und geglaubt wird, so daß die Lehre unmittelbares Objekt der Glaubenszustimmung ist. Einschließlich (fides implicita) wird geglaubt, was in einer

[1] Über die Bedingungen und den Gewißheitsgrund des amtlichen kirchlichen Urteils soll hier nicht gehandelt werden.

anderen ausdrücklich geglaubten Lehre enthalten ist, nämlich als sensus implicitus derselben. Was implizite geglaubt wird, wird nicht ausdrücklich erkannt, noch bildet sich der Verstand ein eigenes Urteil darüber; Zustimmung und Urteil beziehen sich unmittelbar nur auf das explizite Geglaubte.

In dieser Unterscheidung und Definition sind die Theologen der Sache nach einig. Thomas sagt: „Explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur.“ De Verit. q. 14 a. 11; Sent. III d. 25 q. 2 a. 2 q. 1; Albertus M., Sent. 3 d. 24 a. 4; Bonaventura, Sent. III d. 25 a. 1 q. 2; Petrus a Tarant, Sent. III d. 25 q. 5 a. 1; Richard a Mediavilla, Sent. III d. 25 a. 5 q. 1, a. 4 q. 2. — Von Späteren definiert Suarez: „dicitur fides explicita per quam res in se et sub propria ratione creditur et huic opponitur fides implicita i. e. confusa[1] et in alio universali vel materiali objecto contenta“ (de fide, disp. 12 s. 3 nr. 1). Anderswo: „Explicite credere nihil aliud est quam credere aliquid in se ipso, ita ut illud sit objectum proximum, in quo cadit assensus fidei . . . Credere implicite est credere in alio tantum, quia quod sic creditur, revera non cognoscitur neque intellectus format proprium conceptum propositionis quae implicite tantum credi dicitur, sed alterius, in qua illa contineri dicitur“ l. c. sect. 11 nr. 2. Ähnlich Toletus, in Summam S. Th. II. II q. 2 a. 5. Gregor von Valentia schreibt: „Fidem explicitam de aliqua veritate habere dicimur cum elicimus consensum immediate circa ipsam. Implicite vero cum assensum alicuius veritatis non habemus secundum seipsam, sed habemus illum quasi implicitum in alio actu nostro qui habet aliud immediatum objectum.“ (Comment. theol. in II. II disp. 1 q. 2 punct. 3.) Schärfer und deutlicher drückt sich Concina Daniel aus: „Illa (fides explicita) expresse articulos in seipsis credit, ut Deum esse unum . . ., haec (implicita) aliquos articulos quorum expressa notitia caret, in altero, quem explicite cognoscit et in quo praefati continentur articuli, credit.“ (Theologia christiana, 1749, I 94). Ähnlich Gotti (Theologia scholastico-dogmatica, Bononiae 1731,

[1] Man erinnere sich an seine Definition der revelatio implicita.

in II. II, q. 2 d. 3 § 1): „Explicite aliquid credere est illud in particulari et secundum proprios terminos cognitum credere. Implicite autem aliquid credere est illud credere solum in universali et ut contentum in alio velut principio universali explicite cognito."

Wie eine Lehre in einer anderen ausdrücklich geglaubten enthalten sein müsse, um als implizite geglaubt gelten zu können, das erklären die alten Theologen allerdings ziemlich verschieden. Sie nehmen nämlich das „implizite" in einem sehr weiten Sinne. So bezeichnet der hl. Thomas als implizite geglaubt, was in der geglaubten Sache enthalten ist, anderseits wieder, was aus einer geglaubten Lehre folgt, wie die Folgerung aus einem allgemeinen Prinzip[1].

Den alten Theologen lag es daran, zu zeigen, daß der Glaube im Alten und im Neuen Testament wie auch im Verlaufe des Christentums sich auf die gleiche Sache bezogen habe — utrum sit una fides modernorum et antiquorum[2]. Darum genügte es ihnen, zu zeigen, daß das später Geglaubte im Inhalt des früher Geglaubten enthalten und eine nähere Bestimmung des früher Geglaubten sei. Diese nähere Bestimmung lassen sie aber durch eine neue Offenbarung eintreten — explicatio credendorum fit per revelationem divinam[3]. Wenn wir aber von fides explicita und implicita im Neuen Testamente, nach Abschluß der Offenbarung, sprechen, so verstehen wir das implicite nur von dem, was in der bereits gegebenen Offenbarung enthalten ist und im ausdrücklichen Glauben an die Offenbarung mitgeglaubt wird.

---

[1] Omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem ... In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere ..., in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter dispensantur ad hominum salutem ... sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et Incarnatio Christi et eius passio. II. II. q. 1 a. 7. Ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite considerare. Unde explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus: implicite vero, quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur. De Verit. q. 14 a. 11.

[2] Verit. q. 14 a. 12.

[3] II. II. q. 2 a. 6; Verit. q. 14 a. 12; 3 d. 25 q. 2 a. 2 sol 1 ad 5.

Dies kann allerdings wieder in verschiedener Weise eintreten: entweder ganz allgemein durch den Glauben an die Offenbarung als solche oder durch den Glauben an eine Quelle, in der die Offenbarung enthalten ist, also durch den ausdrücklichen Glauben an die Hl. Schrift oder die Tradition, oder durch den Glauben an die Kirche, als die unfehlbare Auslegerin der Offenbarung — oder aber im einzelnen, indem eine bestimmte Lehre implizite geglaubt wird, indem eine andere bestimmte explizite geglaubt wird, in der jene implizite enthalten ist. Dies ist eigentlich immer der Fall, weil z. B. der einschließliche Glaube an alles in der Hl. Schrift Enthaltene oder an alle Dogmen der Kirche eben den expliziten Glauben an das einzelne und bestimmte Dogma von der göttlichen Inspiration der Hl. Schrift oder an die Unfehlbarkeit der Kirche voraussetzt. Die Lehre von Kirche und Hl. Schrift ist aber dogmatisch und dogmengeschichtlich ebenso gut eine einzelne bestimmte Lehre wie jede andere. Die fides implicita verhält sich also zur fides explicita wie der sensus implicitus zum sensus explicitus, d. h. auf die gleiche Art und Weise, wie eine Lehre in einer anderen implicite enthalten sein kann, gibt es auch eine fides implicita. Wie darum der sensus implicitus aus dem sensus explicitus entwickelt werden kann, so kann sich auch die fides implicita zur fides explicita entwickeln. Voraussetzung ist aber immer das Vorhandensein einer fides explicita.

Leider wird diese Doktrin besonders von protestantischen Dogmenhistorikern verkannt. Schon Toletus antwortet auf das protestantische Mißverständnis, welches behauptet, die fides implicita sei eine andere fides als die explicita mit den Worten: non istae duae sunt fides, ... sed una fides duplici modo habita[1]. Trotzdem wirkt jenes Mißverständnis noch fort, besonders in der Ritschlschen Schule. So behaupter Harnack wiederholt, daß der ganze katholische Glaube immer mehr zur fides implicita werde, daß die fides implicita identisch sei mit juristischer Unterwürfigkeit oder blindem Gehorsam gegen die Kirche[2] oder daß die Kirche die innere Überzeugung ersetze[3].

[1] l. c.
[2] DG I³, 9 Anm. 1; III³, 453. 684.
[3] III³, 80; vgl. Bartmann, D², 493.

Es wird eben von dieser Seite nur der negative Teil der fides implicita beachtet, daß nämlich die so geglaubte Lehre nicht unmittelbares Objekt der Zustimmung ist, nicht aber der positive Teil, auf den es doch vor allem ankommt, daß nämlich bei der fides implicita eine Wahrheit explizite geglaubt werden muß und nur in dieser explizite geglaubten, weil darin enthalten, eine andere implizite geglaubt wird. Ohne ausdrücklichen Glauben an eine bestimmte Lehre gibt es darum keine fides implicita[1]. Der Fortschritt von der fides implicita zur explicita bedeutet auch nichts weniger als eine Reduzierung des explicite Geglaubten, sondern im Gegenteil eine Vermehrung des explizite Geglaubten und eine Reduzierung des implizite Geglaubten.

In diesem Sinne sprechen wir auch in der Dogmatik und Dogmengeschichte[2] von einer fides implicita und einem Fortschritt derselben zur explicita, wie schon unsere früheren Ausführungen zeigen, wie denn auch in diesem Sinne die fides implicita eine evidente historische Tatsache ist. Auch

---

[1] Ch. Pesch, Praelectiones, VIII 31. 22, 207; Salmantic., de fide, disp. 6, dub. 1, § 3: quilibet assensus fidei credit explicite aliquid, illud videlicet, ad quod immediate et per se primo terminatur; ebenso Thomas: fides non potest exire in actum nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo quod ad fidem pertinet, 3. d. 25 q 2 a. 1 sol. 1. Wenn er II. II. q. 2 a. 5 das implicite credere mit in praeparatione animi wiedergibt, so erklärt er dies selbst mit: inquantum paratus est credere quidquid sacra Scriptura continet. Auch er sagt absolut: Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus. l. c. q. 1 a. 7.

[2] In der Moraltheologie wird die Frage der fides explicita und implicita von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet. Man fragt dort, welche von der Kirche bereits zum Glauben vorgelegte Wahrheiten ausdrücklich gekannt und geglaubt werden müssen. Kein Theologe lehrt, daß der Glaube an die Kirche oder gar die bloße juristische Bereitwilligkeit, sich der Kirche zu unterwerfen, zum Heile genüge. Wenn sich die Moraltheologen im übrigen mit der fides implicita zufriedengeben, d. h. mit der Bereitwilligkeit, alle von der Kirche vorgelegten Wahrheiten zu glauben, so setzen sie die dogmatische Lehre von der fides implicita voraus und wollen nur dem einzelnen Gläubigen nicht die Verpflichtung auferlegen, alle definierten und nicht definierten Offenbarungslehren zu kennen.

Thomas, II. II q. 2 a. 5 ss.
Lehmkuhl, Theol. Moral. I[8]. 177 ss.
Noldin, Summa theol. mor., II[8], 12 ss.
Marc, Instit. morales, nr. 427.

heute glauben wir vieles implizite und ist die fides implicita überhaupt so lange gegeben und notwendig, als der Offenbarungsinhalt noch nicht voll erkannt und von der Kirche zum Glauben vorgelegt wird[1]. Keine fides implicita zugeben, heißt entweder von allem Anfang an volle Erkenntnis des gesamten Offenbarungsinhaltes fordern oder aber alles, was nicht explizite erkannt und geglaubt wird, vom Glauben auszuschließen. Beides ist aber unmöglich. Die Wahrheit liegt in der Mitte, daß nämlich einige Wahrheiten von allem Anfang an ausdrücklich erkannt und geglaubt wurden, daß deren Zahl im Laufe der Zeiten immer mehr gewachsen ist, daß anderseits in diesen ausdrücklich geglaubten Dogmen andere Lehren einschließlich geglaubt wurden, bis sie durch weiteren Fortschritt, respektive neue Definitionen zum ausdrücklichen Glauben vorgelegt werden. In diesem Fortschritt von der fides implicita zur explicita liegt auch der Inhalt der Dogmengeschichte.

Die fides explicita wird gewonnen durch die dogmatische Definition von seiten der Kirche. „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia ... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur[2].“ (Concil. Vat. sess. III c. 3 D 1792.) Die dogmatische Vorlage einer Lehre von seiten der Kirche, d. h. die autoritative und unfehlbare Feststellung und Bestimmung eines sensus explicitus oder implicitus ist daher die notwendige Voraussetzung und Bedingung der fides explicita, die eigentlich formale Ursache der Dogmenbildung.

Von der eigentlichen fides, der fides divina, ist wohl zu unterscheiden die sogenannte fides ecclesiastica[3].

---

[1] Harnack (D G III², 453¹) ist allerdings erstaunt, daß auch Occam, „obgleich er Doktor ist“, die fides explicita „für sich in Anspruch genommen“ hat!

[2] In dieser Bestimmung ist auch eingeschlossen, daß eine von uns, durch eigenes Urteil, als zum Depositum fidei gehörend, d. h. als geoffenbart erkannte Lehre Objekt der fides explicita wird, da eben in diesem Falle die betreffende Lehre in der allgemeinen Vorlage, z. B. der Hl. Schrift, als genügend zum Glauben vorgelegt erscheint. Voraussetzung ist dabei, daß die betreffende Lehre zweifellos als in einer bereits vorgelegten Offenbarungsquelle enthalten erkannt wird.

[3] Groot, Summa Apologet., p. 383 ss. Reinhold G., Praelectiones de Theol. fund., II 230 s.; Straub A., De eccl. Christi, II, 340.

So bezeichnet man nämlich — modo iam communiter admisso tempore controversiae Jansenianae[1]" — die Zustimmung zu den Urteilen der Kirche über virtuell geoffenbarte Lehren, respektive über Lehren und Tatsachen, die mit der Offenbarung im Zusammenhang stehen. Der Glaube an formell geoffenbarte Lehren wird fides divina genannt, weil und insofern der Grund der Zustimmung die Autorität der göttlichen Offenbarung ist; er wird auch katholischer Glaube genannt, insofern jene Lehren von der Kirche allen Gläubigen zum Glauben vorgelegt sind. Der Glaube an jene Urteile und Lehren der Kirche, die sich aus der Offenbarung ergeben oder mit ihr zusammenhängen, wird fides (ecclesiastica) genannt, weil sie nur aus der Offenbarung und im Zusammenhange mit ihr erkannt werden oder auch, weil die Unfehlbarkeit der Kirche geoffenbart ist; ecclesiastica, weil der unmittelbare und formelle Grund zur Zustimmung das unfehlbare Urteil der Kirche ist[2] Die fides ecclesiastica verhält sich also zur fides divina wie die virtuelle Offenbarung zur expliziten.

Zur Vollständigkeit unserer Untersuchung müssen wir hier noch auf eine Frage eingehen, die, zur Zeit der jansenistischen Wirren in den Vordergrund getreten, auch in letzter Zeit wieder zu einer lebhaften Kontroverse geführt hat und sehr wichtig für die Dogmengeschichte ist, nämlich die Frage nach der Definierbarkeit der theologischen Konklusionen.

Die Definierbarkeit der theologischen Folgerungen

Zum Verständnis dieser Frage müssen wir folgendes vorausschicken. Die Definition besagt ein unfehlbares Urteil der Kirche über eine Lehre. Diesbezüglich ist es definiertes

[1] Cf. Fénélon, Deuxième instruction pastorale sur le cas de conscience.

[2] „Nam sicut fidem humanam dicimus illam quam adhibemus hominibus et fidem divinam quam adhibemus Deo, ita fidem ecclesiasticam quam adhibemus Ecclesiae: ubi scilicet intervenit Ecclesiae auctoritas in dicendo. In dicendo inquam, non iam per modum proponentis, sed per modum edicentis propriam sententiam propriumque iudicium, ita nimirum ut haec eadem Ecclesiae auctoritas sit ratio cui nititur assensus intellectus." Card. Billot, De Ecclesia Christi, I[3], 428. Vgl. auch, was wir oben über die Erkenntnis der virtualiter revelata und deren Definierbarkeit ausgeführt haben.

Dogma, daß die Kirche unfehlbar sei in der definitiven Vorlage von formell — sei es explizite oder implizite — geoffenbarten Lehren; dagegen gilt es nicht als Dogma, wohl aber als sichere katholische Lehre, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch auf virtuell geoffenbarte Lehren, also auch auf die sogenannten theologischen Lehren erstreckt. Diesbezüglich besteht also keine Schwierigkeit wegen der „Definierbarkeit". Die Schwierigkeit taucht von einer anderen Seite auf.

Die Theologen nehmen nämlich allgemein an, daß nur eine formell geoffenbarte Lehre Gegenstand der fides divina — explicite oder implicite — sein könne. In diesem Sinne wird auch „Dogma" nur von der Definition von formell geoffenbarten Lehren genommen, während die unfehlbaren Urteile der Kirche über virtuell Geoffenbartes einfach als unfehlbares Urteil oder im einzelnen als censura, Urteil über ein factum dogmaticum, damnatio usw. bezeichnet werden. Das Vatikanische Konzil macht zwar diese Unterscheidung nicht, indem es einfach sagt: „fide divina . . . ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia . . . tanquam divinitus revelata credenda proponuntur" (sess. III c. 3 D 1792). Wie wir jedoch bereits oben bemerkt, kann etwas nur virtuell Geoffenbartes nicht schlechthin als geoffenbart gelten und fällt darum, nach den allgemeinen Regeln der Interpretation von Definitionen, nicht unter das Vatikanische Dogma. Es können somit nur formell geoffenbarte Lehren als zur fides divina gehörig definiert, zum Dogma erhoben werden.

Dem scheint nun entgegenzustehen, daß, wie die Dogmengeschichte zu zeigen scheint, zu verschiedenen Malen theologische Konklusionen, also virtuell geoffenbarte Lehren, als Dogmen definiert wurden. Man verweist z. B. gerne auf die Anathematismen des hl. Cyrillus von Alexandrien. Bei der Lösung dieser Frage ist ein Zweifaches zu unterscheiden, nämlich die doktrinelle Frage, ob eine theologische Konklusion definiert werden könne, und zweitens die Tatsachenfrage, ob je eine theologische Folgerung zum Dogma erhoben worden sei, resp. ob eines der wirklich definierten Dogmen nur eine theologische Folgerung darstelle.

Die doktrinelle Frage ist nach unseren Ausführungen über die Erkenntnisweise der Offenbarung leicht zu beant-

worten. Wir haben dort festgestellt, daß eine nur virtuell geoffenbarte Lehre nur durch eine eigentliche und strenge Folgerung erkannt werden kann. Diese Folgerung ist darum im strengen Sinne und an sich als theologische Folgerung zu bezeichnen (conclusio theologica quoad se) — eine solche kann nach dem Gesagten nie Dogma werden. Wir haben aber ferner gesehen, daß eine an einer Stelle formell geoffenbarte Lehre an einer anderen Stelle nur virtuell geoffenbart sein und darum aus dieser anderen Stelle als eigentliche Folgerung abgeleitet werden kann. Dieser Umstand verhindert offenbar nicht, daß die betreffende Lehre an sich, insoferne sie aus der zweiten Stelle abgeleitet wird, als Dogma von der Kirche definiert werde. Ferner haben wir gesehen, daß eine Lehre, die objektiv formell geoffenbart ist, von uns, soweit unser Erkennen derselben in Betracht kommt, durch eigentliche und strenge Ableitung erkannt werden kann. Wir haben es dann objektiv mit einer formell geoffenbarten, subjektiv, für unser Erkennen, mit einer aus der Offenbarung abgeleiteten Lehre zu tun (conclusio theologica quoad nos). Offenbar verhindert auch in diesem Falle unsere subjektive Erkenntnisweise nicht, daß die betreffende Lehre als geoffenbarte Lehre definiert werde, weil sie eben objektiv geoffenbart ist. Die doktrinelle Antwort auf die aufgeworfene Frage lautet also: Eine conclusio theologica quoad se kann nie Dogma werden, eine conclusio tantum quoad nos kann Dogma werden. Damit ist nun auch die Tatsachenfrage näher bestimmt.

Es ergeben sich nämlich folgende Feststellungen: Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß eine von der Kirche als Dogma definierte Lehre an einer bestimmten Stelle der Hl. Schrift oder in einer Lehre der Tradition nur virtuell enthalten und tatsächlich auch von der Theologie durch Ableitung aus dieser Stelle festgestellt worden ist. Ebensowenig ist es ausgeschlossen, daß eine definierte Lehre zwar mit Berufung auf einen Text oder eine Lehre, in der sie formell enthalten ist, aufgestellt wurde, aus diesen aber von der Theologie durch formelle Deduktion abgeleitet wurde. Unbedingt erfordert zur objektiven Definierbarkeit ist nur, daß die betreffende Lehre überhaupt in der Offenbarung, wo immer, formell enthalten sei. Mag also eine Lehre der historischen Forschung noch so sehr als Resultat theologischer Deduktion erscheinen und es für das

theologische Erkennen auch tatsächlich sein, so bleibt immer noch die Frage übrig, ob die Lehre tatsächlich formell geoffenbart sei, sei es an den angezogenen Stellen, sei es anderswo. In einzelnen Fällen hat denn auch die Kirche dogmatisch festgestellt, daß ein bestimmtes Dogma in einer bestimmten Stelle (objektiv formell) enthalten sei[1].

Für den Historiker ergibt sich daraus ein Zweifaches: erstens kann er mit voller Freiheit konstatieren, daß eine definierte Lehre in der theologischen Erkenntnis und in der dogmengeschichtlichen Entwicklung als Folgerung aus einer anderen Lehre abgeleitet wurde — darauf beruht ja auch tatsächlich größtenteils die dogmengeschichtliche Entwicklung; zweitens ist der Dogmenhistoriker aber nicht berechtigt, auf Grund dieser seiner Konstatierung zu folgern, die betreffende Lehre sei also auch objektiv oder überhaupt nur eine Folgerung, nicht aber eine formell geoffenbarte Lehre. Diese Folgerung wäre nur dann berechtigt, wenn feststünde, daß die betreffende Lehre weder an den angegezogenen Stellen, noch überhaupt in der Offenbarung formell enthalten sei. Diese Feststellung überschreitet aber die Kompetenz des Historikers; sie ist Sache des Exegeten, Dogmatikers und in letzter Linie des Lehramtes der Kirche. Wer übrigens auch nur ein wenig die Schwierigkeiten einer solchen Konstatierung kennt und erwägt, wird sich diesbezüglich gerne des Urteils enthalten[2].

Schluß

Wenn also (von katholischer Seite) allgemein die Entwicklung der ursprünglichen Offenbarungs- und Glaubenslehre bis zum formellen Dogma als Gegenstand der Dogmengeschichte bezeichnet wird[3], so charakterisiert sich diese nach dogmatischer Redeweise als Fortschritt von der fides implicita zur fides explicita. In der theologischen Lehre

[1] Z. B. bezüglich des Primates das Vat. Konzil, sess. 4 c. 1, D. 1822.

[2] Zur Kontroverse siehe: Gardeil A., Le donné révélé, p. 169—186; Grandmaison, Revue pratique d'Apolog. 1908, p. 890 ss.; Marin-Sóla in Ciencia Tomista, 1911 und 1912: La homogeneidad de la doctrina catolica; Murillo in Razon y Fe, 1911, Reflexiones sobre la evolucion del dogma christiano. Zur Sache auch Schwane DG I, 5.

[3] Vgl. A. Rademacher, Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma, Köln 1914.

von der revelatio und fides explicita und implicita hat somit die Dogmengeschichte ein solides Fundament, eine bereits breit entwickelte Lehre, auf die sie sich berufen, auf der sie aufbauen und bei der sie sich prinzipiellen Rat holen kann. In dieser Lehre ist auch das, was man heute mit „Entwicklung" bezeichnet, bereits klar ausgesprochen und in dem technischen Ausdrucke „explicatio credendorum" zusammengefaßt. Wenn auch die Alten noch keinen so deutlichen Einblick in die Breite und Tiefe dieser Entwicklung besaßen, wie wir heute dank der Fortschritte der historischen Forschung, so kennt und behauptet doch bereits die alte Scholastik den dogmengeschichtlichen Fortschritt. Sie lehnt sich dabei an das klassische Wort des Magister Sententiarum an, der (III d. 25) sagt: „Videtur profecisse fides secundum temporis processum sicut profecit cognitio." In den Erklärungen der Kommentatoren zu diesen Worten ist wenigstens in nuce eine ganze Theorie der Dogmengeschichte gegeben. Schon Albert der Große schreibt dazu: „Non creverunt articuli in se, sed crevit articulorum explanatio et revelatio" (in III d. 24 a. 1). Der Glaube hat sich entwickelt „doctrina explicante, quia quantum articulus pluribus proprietatibus exprimitur (= genauer bestimmt wird) vel plures articuli exprimuntur (Zerlegung), tanto melius intelliguntur". Auf diese Weise „semper mirabilis fit scientia Dei in profectu hominis in ipsa nec potest perfecte in ipsam" (a. a. O.). Ähnlich der große seraphische Lehrer: „Dicendum quod credibilia multiplicari dupliciter potest intelligi: vel quantum ad novorum articulorum additionem vel quantum ad implicitorum explicationem. Si primo modo intelligatur, sic non est concedendum fidem profecisse quantum ad credendorum multitudinem; si secundo modo, sic profecit secundum processum temporis; quia quod uno tempore credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia . . . Et sic patet quod fides profecit quantum ad credibilium multitudinem, non nova addendo, sed quodam modo implicita explicando" (III d. 25 a. 2 q. 1. III 546). So auch Thomas: „Quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite" (II. II q. 1 a. 7). Dies wiederholt die ganze spätere Scholastik: „Licet ecclesia dicatur non docere novam fidem quia semper explicat antiquam,

nihilominus sua definitione facit ut aliquid sit nunc de explicita et formali fide quod antea non erat" (Suarez, de fide, d. 3 s. 11 nr. 12). Gotti definiert die dogmatische Definition, den Höhepunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung als „declaratio et propositio alicuius veritatis implicite contentae in S. Scriptura vel divinis traditionibus denuncians eam fidelibus ad credendum explicite fide divina" (l. c. q. 1 dub. 9 § 2 nr. 9).

Aufgabe unserer zeitgenössischen Theologie ist es nun, die alte bewährte Lehre von der explicatio credendorum weiter zu entwickeln und zu vertiefen, um so auch die neuen, durch die Dogmengeschichte gewonnenen Resultate erklären zu können. Jedenfalls haben Dogmengeschichte und Dogmatik keinen Grund, einander mißtrauisch oder gar feindselig gegenüberzustehen, bzw. sich voneinander abzusperren — sie arbeiten beide an der gleichen Aufgabe — an der Erklärung des Fortschrittes von der fides implicita zur fides explicita.

ZUR NEUEREN PSYCHOLOGIE UND TIERPSYCHOLOGIE

Von Dr. P. JOSEF GREDT, O. S. B.

1. Dr. Erich Becher: Gehirn und Seele. Heidelberg, Karl Winters Universitätsbuchhandlung 1911. XIII und 405 Seiten.

2. Hermann Ebbinghaus: Abriß der Psychologie. Mit 18 Figuren. Vierte Auflage, durchgesehen von Professor Dr. E. Dürr in Bern. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1912. 208 Seiten.

3. Karl Camillo Schneider: Tierpsychologisches Praktikum in Dialogform. Mit 139 Figuren im Text. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1912. 719 Seiten.

4. Georges Bohn: Die neue Tierpsychologie. Autorisierte deutsche Übersetzung von Dr. Rose Thesing. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1912. VIII und 183 Seiten.

1. Ziel des an erster Stelle angeführten Buches ist die Erforschung des Verhältnisses von Leib und Seele. Zu diesem Zwecke bietet der erste Hauptteil die wichtigsten Kenntnisse über das Nervensystem. Der zweite Hauptteil behandelt die physiologischen Erklärungen psychischer Erscheinungen, d. h. die Lehre jener, die die psychischen Tatsachen mechanisch beziehungsweise physisch-chemisch erklären wollen, indem sie dabei von einem besonderen psychi-