

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 6 (1919)

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

Autor: Schultes, Reginald Maria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762545>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

quo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum (De spirit. creat. q. unica a. 1; vgl. De anima q. unic a. 6).

65. Übrigens beweist schon die damalige Beweisführung, das „esse non est proprietas fluens ab essentia, sed ab extra influxum“, den realen Unterschied, denn sie betrifft das esse, nicht die Wesenheit. Bei realer Identität aber kann es kein „fluens ab essentia“ geben. Selbst wenn das esse eine proprietas fluens ab essentia wäre, was es nicht ist, würde es sich real von der Wesenheit unterscheiden. Das genügt für uns. Wer übrigens die Frage, ob das esse ein fluens ab essentia sei, näher kennen lernen will, der lese die Summa theol. q. 3 a. 4.

66. So hat St. Thomas von Aquin, auf der Grundlage früherer Autoritäten weiterforschend, uns Aufschluß gegeben über die erste und wichtigste Frage, betreffend den Unterschied Gottes von der Welt und deren Abhängigkeit in ihrem Dasein von Gott, der ersten aller Ursachen. Der reale Unterschied in den Kreaturen von Wesenheit und Dasein bildet dafür das einzig sichere, allem standhaltende Fundament.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

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

(Fortsetzung aus V, p. 39—74, 153—181, 320—338)

Unterscheidung von fides explicita und implicita

Außerordentlich bedeutungsvoll ist die Bestimmung der Unterscheidung von fides explicita und implicita beim Aquinaten. In der Summa gibt er keine eigentliche Definition der fides explicita, setzt den Sinn also als bekannt oder selbstverständlich voraus. Explizite glauben bedeutet ihm einfach eine geoffenbarte Lehre kennen und glauben, darum identifiziert er Kenntnis der Glaubenslehre und expliziten Glauben (q. 2 a. 5). In de Verit. q. 14 a. 11 definiert er das explicite credere als Zustimmung zu etwas aktuell Gedachtem — „explicite credere dicimur aliqua credere quando eis actu cogitatis adhaeremus“. Die Kenntnis der Glaubenslehren oder der Gedanke an sie kann aber

naturgemäß mehr oder weniger eingehend sein und darum spricht Thomas von einem „magis oder minus explicite credere“ (q. 2 a. 7). So kennen die simplices die Glaubenslehren in allgemeinen Umrissen, nicht aber in ihren Einzelheiten oder Feinheiten — „ea quae sunt fidei non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda sed in quadam generalitate; sic enim ea explicite credere tenentur“ (de Verit. q. 14 a. 11)¹. Thomas unterscheidet also das explicite credere von distincte, particulatim credere oder scire bzw. nosse. Explicite credere besagt bei Thomas nicht mehr eingehende, bestimmte Kenntnis des betreffenden Artikels, wie noch beim Magister, bei Albert und Bonaventura, sondern wie schon bei seinem Zeitgenossen und Kollegen Petrus von Tarantasia einfach tatsächliche Kenntnis des betreffenden Artikels und Zustimmung zu derselben — „actu cogitatis assentire“.

Implicite credere bedeutet Thomas nicht einfach etwas nicht kennen oder nicht glauben, sonst wäre es eben kein Glauben. Implizite glauben, heißt vielmehr etwas in einem anderen explizite Geglaubten zu glauben. In de Verit. q. 14 a. 11 sagt Thomas: „Implicite (dicimur aliqua credere), quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in principiis ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiae veram esse, in hoc quasi implicito credit singula quae sub fide Ecclesiae continentur“ — wenn ich also ein (allgemeines) Prinzip explizite glaube, glaube ich implizite, was darin enthalten ist, wenn ich dies auch nicht erkenne; wer explizite an die Kirche glaubt, glaubt implizite alle ihre Glaubenslehren, ohne sie im einzelnen kennen zu müssen. Implicito credere heißt darum immer, einen Artikel des Glaubens explizite glauben

¹ Hoffmann meint, „in generalitate“ sei hier gleich implizite, wie Ritschl das minus explicito credere der fides implicita gleichsetzt. Thomas sagt aber: die simplices kennen und glauben die Artikel explizite, aber nur deren allgemeine Umrisse, nicht den näheren und tieferen Sinn; soweit diese Erkenntnis reicht, ist ihr Glaube ein expliziter; nur was sie nicht kennen oder insoweit sie etwas nicht kennen, haben sie über den explizite geglaubten Gegenstand fides implicita. Insofern gilt dann auch das Prinzip: „credunt quod ignorant“, d. h. sie kennen und glauben etwas nicht explizite — „sicut implicito creditur, ita et implicito cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicito“ (3 Sent. d. 25 q. 2 a. 2.).

(actu — in se) und darin etwas anderes, nicht tatsächlich (actu) oder in sich, also nur potenziell oder virtuell Erkanntes glauben.

In diesem Sinne begründet Thomas auch den Ausdruck „*implicite credere*“. Er sagt: „*Implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur* (d. h. von einem Einschließen können wir dort im eigentlichen Sinne sprechen, wo in einem mehreres enthalten ist), *explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur* (d. h. wir nennen etwas aufgeschlossen, aufgerollt, aufgewickelt, wenn das, was in ihm enthalten ist, in seinen Einzelheiten und für sich sichtbar oder erkennbar ist). Thomas läßt aber diese allgemeine Bedeutung von *explicite* und *implicite* nur als Ursprung und Quelle der theologischen Bedeutung der Ausdrücke gelten — „*transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia*“. „Unde“, so fährt er weiter, „*quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principio. Explicite autem in aliquo continetur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere*“. Während wir, will der Aquinate sagen, auf materiellem Gebiete von einem Eingeschlossensein sprechen, wenn Verschiedenes in irgendeiner Einheit (quasi in uno — man denke an ein Bündel) enthalten ist, sprechen wir auf geistigem Gebiete von einer eingeschlossenen Erkenntnis, wenn sie in einer anderen virtuell enthalten ist, wie die Folgerungen in einem Prinzip; während wir ein Bündel aufgerollt nennen, wenn der Inhalt einzeln und für sich vorliegt, so sprechen wir von einer expliziten Erkenntnis, wenn wir die betreffende Lehre, z. B. eine Folgerung, tatsächlich und in sich erkennen. In diesem Sinne wird nun nach Thomas von einem expliziten und impliziten Glauben gesprochen, nämlich von einem expliziten, wenn wir etwas tatsächlich (aktuell) und in sich glauben, von einem impliziten, wenn wir eine Lehre glauben, die wir nur virtuell erkennen. Die beiden Ausdrücke *explicite* und *implicite* sind also zwar der körperlichen Welt entnommen, wie alle anderen theologischen Ausdrücke, aber sie sind in einem übertragenen, analogen Sinne zu verstehen, nämlich im Sinne einer

aktuellen und virtuellen Erkenntnis¹. Als Folgerung erklärt darum der Aquinate auch ausdrücklich, daß die fides explicita und implicita nicht zwei verschiedene Glaubensarten oder Glaubenshabitus seien, sondern ein und derselbe göttliche Glaube. Der Unterschied besteht nur in der Art und Weise, wie dieser Glaube eine Lehre erfaßt und ihr zustimmt: das einermal nämlich erfaßt er sie als aktuell gedacht und darum in sich selbst — explicite, das anderemal stimmt er einer Lehre zu, die nur in einer anderen Lehre und nur virtuell gedacht wird und darum als in einer anderen Lehre enthalten².

Im Sinne dieser noch allgemeinen Definition erklärt nun Thomas auch theologisch das Wesen der Implikation, d. h. wie eine Glaubenslehre in einer anderen enthalten, impliziert sein könne, bzw. wie der Glaube an eine Lehre im Glauben an eine andere enthalten sein könne. Die Bestimmung des Verhältnisses von explicite zu implicite als von aktuell zu virtuell Gedachtem ist nämlich nur eine Analogie. Wie wir auf dem Gebiete der Wissenschaft Folgerungen implizite und virtuell in den bereits erkannten Prinzipien erkennen, so glauben wir in analoger Weise noch nicht erkannte Lehren implizite in anderen explizite geglaubten. Wie aber Folgerungen in verschiedener Weise in einem Prinzip enthalten sein oder virtuell erkannt werden können, so kann auch eine Glaubenslehre in verschiedener Weise in einer anderen enthalten sein. Thomas hebt vor allem eine Art der Implikation hervor.

In q. 1 a. 7 schreibt er: „ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur... et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem“; wie alle

¹ Aus diesem Grunde soll auch der lateinische Ausdruck beibehalten werden, wie jeder nach langer Mühe erworbene Terminus technicus, wir sagen ja auch nicht statt r^2 : r „im Viereck“! Auch besitzen wir im Deutschen keinen das „explicite“ und „implicite“ gut wiedergebenden Ausdruck, wenigstens keinen technischen — der von Hoffmann gebrauchte Ausdruck „eingewickelter Glaube“ ist nach dem eben Gesagten nicht zutreffend.

² De Verit. q. 14 a. 11 ad 6.

Folgerungen implizite (potenziell) im Satze vom Widerspruche enthalten sind, so analog in den beiden Dogmen von der Existenz Gottes alle weiteren Glaubenslehren. Hier ist zu bemerken, daß die Analogie, das tertium comparationis, nicht in der Art besteht, wie Folgerungen in einem Prinzip enthalten sind, sondern in der Tatsache, daß sowohl auf dem Gebiete des natürlichen wie des übernatürlichen Erkennens es einzelne Grundlehren gibt, in denen alle weiteren implizite enthalten sind. Die Verschiedenheit deutet Thomas schon dadurch an, daß beim natürlichen Erkennen alles in einer, beim übernatürlichen alles in zwei verschiedenen Grundwahrheiten enthalten ist. Es ist darum für die weitere Erklärung des implicite belanglos, wie die wissenschaftlichen Folgerungen implizite im Satze vom Widerspruche enthalten seien; die Implikation der verschiedenen Glaubenslehren in einigen Grunddogmen ist tatsächlich auch anderer Art. Thomas bestimmt denn auch diese Art und Weise.

Er fährt an unserer Stelle fort: „In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc modum aliorum subsequentium articulorum quaedam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et ejus passio et omnia huiusmodi.“ Die Implikation von Glaubenslehren beruht also darauf, daß alle Attribute Gottes identisch sind mit Gottes Wesen und Sein, daß ebenso alle Heilsratschlüsse und alles Gnadenwirken Gottes von seiten Gottes in seinem Heilswillen eingeschlossen ist. Ist dieser Heilswille Gottes auch entitativ identisch mit Gottes Sein, so ergibt er sich als Wille doch nicht aus dem Sein Gottes, wie die Seinsvollkommenheiten Gottes — darum gibt es zwei prima credibilia, eins in bezug auf das Sein, ein anderes in bezug auf den freien Willen Gottes. Diese Implikation ist offenbar ganz anderer Art als die der Folgerungen des natürlichen Wissens. Daraus ergibt sich aber auch eine andere Verschiedenheit. Die in den allgemeinsten Axiomen implizite enthaltenen Folgerungen können mit Hilfe der Erfahrung erkannt werden, das in jenen ersten Glaubenslehren implizite Enthaltene aber nur durch die

Offenbarung Gottes: „*explicatio credendorum fit per revelationem divinam; credibilia enim naturalem rationem excedunt*“ (q. 2 a. 6). Daß Gottes Sein die Dreifaltigkeit der Personen in sich schließt, daß sein Heilswille durch die Menschwerdung Gottes, durch Christi Leiden und Tod verwirklicht werde, kann uns, wie alles strikt Übernatürliche, nur die Offenbarung besagen: „*explicatio credendorum fit per revelationem divinam*“.

Mit der eben dargestellten Erklärung der Implikation will Thomas offenbar die allgemeinste, alle verschiedenen Unterarten einschließende Art der Implikation erklären, einen Implikationsbegriff aufstellen, der für alle Arten von Implikation verwendbar ist. Deshalb fügt er auch bei: „*et per hunc etiam modum aliorum subsequantium articulorum quidam in aliis continentur*“ (q. 1 a. 7). Diese verschiedenen Arten hat aber erst die spätere Scholastik genauer unterschieden. Bei Thomas finden wir folgende konkrete Arten.

Vorerst kennt Thomas neben der *explicatio per revelationem* auch eine *explicatio* durch menschliche Einsicht, durch das Urteil der Kirche. So erklären die späteren Symbole nur voller (*plenius explicant*), was das apostolische Symbol enthält oder deklarieren dessen Inhalt¹. Diese Erklärung wird vom Aquinaten als implizite enthalten bezeichnet. Wir haben also hier, d. h. bei allen kirchlichen dogmatischen Definitionen eine besondere Art von Implikation. Wie nämlich die obersten Axiome nur potenziell die einzelnen wissenschaftlichen Lehren enthalten und erst durch Vermittlung der Erfahrung zu bestimmten Folgerungen führen, so enthalten für uns die zwei obersten Glaubenslehren nur potenziell die weiteren Dogmen und müssen ihrer Übernatürlichkeit entsprechend erst durch die Offenbarung bestimmt werden; wie es aber auf dem Gebiete des natürlichen Wissens auch Erkenntnisse bzw. Erfahrungen gibt, in denen Folgerungen enthalten sind, die ohne Zuhilfenahme von weiterer Erfahrung, bloß durch intensiveres Denken von uns gewonnen werden können, so sind in den uns geoffenbarten Glaubenslehren auch solche Folgerungen implizite enthalten, die von uns durch eigenes Denken, ohne weitere Offenbarungen, gewonnen werden können.

¹ Q. 1 a. 9 ad 2 und 6; a. 10 ad 1.

Eine zweite Art zeigt die *fides velata*. Vor Christus wurde sein Leiden durch typische Opfer vorgebildet, in ihnen war implizite also sein Leiden ausgesprochen. Die *maiores*, die die Offenbarung genauer kannten, verstanden auch die typische Bedeutung der Opfer; die *minores* glaubten wenigstens das eine, daß diese Opfer den Messias versinnbildeten, ohne allerdings zu wissen, in welcher Hinsicht (q. 2 a. 7). Hier haben wir also eine Implikation in einem typischen Zeichen, dessen Bedeutung durch die Offenbarung auch bereits kundgetan war, nur daß die *minores* die Kenntnis der Bedeutung bei den *maiores* suchen mußten. Im Glauben an die typische Bedeutung war also auch der Glaube an diese Bedeutung eingeschlossen, wenn auch auf eine eigene Art — *fides velata* oder *obumbrata* (a. 8).

Ähnlich ist die Implikation bei der *fides minorum* in der *fides maiorum* (q. 2 a. 6). Die Offenbarung wurde unmittelbar nur den *maiores* (Patriarchen, Propheten, Aposteln) zuteil, aber mit der Bestimmung, daß sie auch den Gläubigen (*minores*) mitgeteilt und von diesen geglaubt werde. Die *minores* müssen sich also dem Glauben der *maiores* anschließen, d. h. glauben, was diese ihnen als Offenbarung verkünden und in dem Sinne, wie die besser unterrichteten *maiores* sie glauben (*explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores per maiores*). Der Glaube der *minores* wird durch den Glauben der *maiores* bestimmt und geregelt, ist im Glauben der *maiores* impliziert. Diese Art der Implikation besteht also darin, daß im Glauben der *minores* an den Glauben der *maiores*, bzw. an ihre durch die Offenbarung als Offenbarungsgesetz garantierte Funktion in der Glaubensvermittlung auch der Glaube an den einzelnen Inhalt des Glaubens der *maiores* eingeschlossen ist. Dies zeigt sich darin, daß die *minores* auch explizite alles glauben, was ihnen von den *maiores* als Offenbarungsinhalt mitgeteilt wird. Wie wir im Glauben an die Vorsehung implizite alles glauben, was diese nach dem Wissen Gottes enthält, so glauben die *minores* im Glauben an den Glauben der *maiores* alles implizite, was dieser Glaube irgendwie enthält. Thomas bemerkt noch, daß eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens der *minores* dabei ausgeschlossen sei, weil der Glaube der *minores* nicht in der menschlichen Autorität der *maiores* impliziert ist, sondern im Glauben an ihren Glauben oder an ihre Funktion in der Vermittlung der

Offenbarung. Damit ist auch die fides minorum in letzter Linie in der Wahrheit Gottes impliziert, die durch ihre Offenbarung und das Gesetz der Vermittlung der Offenbarung selbst die Gläubigen auf den Glauben der maiores anweist. Selbst ein Irrtum der maiores kann darum den Gläubigen nicht zur Last gelegt werden, wenn er nur nicht gegen die offenkundige Lehre der Kirche ist¹.

Eine vierte Art von Implikation ist die im Glauben an die Heilige Schrift gegebene. Diese kommt nicht nur bezüglich der primären, sondern besonders auch bezüglich der sekundären oder akzidentellen Glaubenslehren in Betracht (q. 2 a. 5). Hier ist die Implikation im Glauben an die Inspiration der Heiligen Schrift bzw. an die Wahrheit ihres Inhaltes gegeben. Wer glaubt, daß alles wahr sei, was die Heilige Schrift lehrt, glaubt damit auch implizite den ganzen Einzelinhalt derselben, auch wenn er ihn nicht kennt. Wir haben darum eine neue Unterart von Implikation. Wenn Thomas hier das *implicitum credere* mit „in praeparatione animi“ oder mit „inquantum paratus est credere quicquid divina scriptura continet“ wiedergibt, so ist damit nicht eine bloße Willensbereitschaft zu irgendwelcher Annahme des Inhaltes der Heiligen Schrift gemeint. Die Willensbereitschaft bezieht sich auf die Setzung eines eigentlichen Glaubensaktes an alles, was als Inhalt der Heiligen Schrift erkannt wird. Aber auch diese Willensbereitschaft ist noch nicht die eigentliche fides implicita, sondern nur eine Folge und Erscheinung derselben. Die Willensbereitschaft setzt nämlich den expliziten Glauben an die Heilige Schrift voraus, beruht auf diesem, ja besteht in ihm — wenigstens ist mit dem Glauben an die Heilige Schrift ipso facto auch schon der Wille zum Glauben an alle Einzelheiten der Heiligen Schrift gegeben — die Willensbereitschaft ist keine andere als die mit dem Glaubenshabitus und der Glaubensgnade gegebene Glaubensbereitschaft. Der Wille, alles zu glauben, was die Schrift enthält, ist darum nur ein Teilmoment des Glaubens an die Schrift

¹ „Minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae; unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a qua si aliqui maiorum deficient, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem“ q. 2 a. 6 ad 3.

selbst, wie der aktuelle und explizite Glaube an einen Einzelinhalt der Heiligen Schrift nur ein Teilmoment des Glaubens an die Schrift als Ganzes ist. Thomas sagt also, daß es genüge, den Glauben an die Heilige Schrift in dieser Erscheinungsform zu haben, daß es nicht notwendig sei, den Glauben an die Heilige Schrift in jener Form zu haben, daß man jeden Einzelinhalt aktuell und explizite kennt und glaubt. Weil aber gegebenenfalls auch der explizite und aktuelle Glaube an eine Einzellehre der Heiligen Schrift notwendig ist, hebt Thomas in besonderer Weise die im Glauben an die Schrift bereits gegebene Glaubensbereitschaft zu jenem expliziten Glauben hervor. Man kann nun allerdings bereits diese Glaubensbereitschaft ein *implicita credere* nennen, genauer aber nur eine Folge und Erscheinung des eigentlichen impliziten Glaubens. Denn eigentlich und genau wird der ganze Inhalt der Heiligen Schrift implizite bereits und *ipso facto* im Glauben an die Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift geglaubt. Wenn jemand total mit der Lehre eines Buches einverstanden ist, approbiert er, auch wenn ihm der Inhalt desselben nicht mehr gegenwärtig ist, doch immer noch den ganzen Inhalt. Analog, wer ein Buch als Wort Gottes anerkennt. Allerdings in ungleich höherem Maße. Anders erfaßt eine von außen und nachträglich an ein Buch hinzutretende menschliche Approbation den Inhalt des Buches, anders der auf die Autorität Gottes gestützte Glaube. Im expliziten Glauben an das Dogma der Heiligen Schrift ist darum auch der eigentliche implizite Glaube an den ganzen Inhalt der Heiligen Schrift gegeben, weil im aktuellen Glauben an die Schrift virtuell auch jede einzelne Lehre geglaubt wird, was sich in der Folge darin zeigt, daß sie bei Kenntnisnahme auch ohne weiteres aktuell und explizite geglaubt wird, welchem aktuellen Glauben einstweilen die Glaubensbereitschaft entspricht, die *praeparatio animi*.

Die letzte, aber hauptsächlich in den Vordergrund tretende Implikationsform des Glaubens ist seine Implikation im Glauben und der Autorität der Kirche.

Ritschl glaubt wiederum feststellen zu können, daß „Thomas die Laien nicht dazu bevollmächtigt, zu glauben, was die Kirche glaubt“. „Diese Formel fehlt bei Thomas“, sagt er (S. 18). Allerdings bevollmächtigt Thomas niemand, sich damit zu begnügen, zu sagen: ich glaube, was die

Kirche glaubt; dies hat aber auch vor ihm kein Theologe erlaubt. Auch fehlt tatsächlich bei Thomas die Formel: *credo quod Ecclesia credit*. Aber was an dieser Formel berechtigt ist, findet sich bei Thomas, und zwar in verstärktem Maße. Thomas fordert einen doppelten Anschluß an die Kirche, nämlich an die glaubende Kirche, an die *fides ecclesiae*, und an die lehrende Kirche, die ihm im Papst repräsentiert ist. Anschluß an den Glauben der Kirche fordert Thomas in *de Verit. q. 14 a. 11*, wo er das *implicite credere* folgendermaßen illustriert: „*Implicite (dicimur aliqua credere), quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in universalibus principiis ista continentur, sicut qui credit fidem Ecclesiae esse veram, in hoc quasi implicite credit singula, quae sub fide Ecclesiae continentur.*“ Ein gleichwertiger Text findet sich im *resp. ad 7 in c.* des eben zitierten Artikels: „*minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide Ecclesiae.*“ Anschluß des Glaubens an die Kirche als Lehrautorität fordert Thomas in dem bereits zitierten *a. 10 der q. 1*, wo allen Gläubigen die Pflicht auferlegt wird, „*inconcussa fide*“ das zu glauben, was der Papst als Glaubenslehre bestimmt hat. Ebenso lehrt Thomas in *q. 5 a. 3*, daß der eigentliche Glaubensgrund die *veritas prima* sei, d. h. die Autorität des sich offenbarenden Gottes, daß diese aber Glaubensgrund sei, insofern sie in der aus ihr hervorgehenden Heiligen Schrift und der Lehre der Kirche erscheine — „*formale obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima.*“ Wer darum nicht der Lehre der Kirche, die ihren Ursprung in der in der Heiligen Schrift gegebenen Offenbarung Gottes hat, als unfehlbarer und göttlicher Regel sich anschließt, hat keinen Glauben — „*unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habet habitum fidei.*“ Und er fährt weiter fort: „*Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet.*“ Beide Standpunkte vereinigt Thomas in der *resp. ad 3 in q. 2 a. 6*, wo er es als Häresie brandmarkt, einem Irrtum anzuhängen „*contra universalis Ecclesiae fidem quae non potest deficere,*

Domino dicente (Luc. 22, 32): Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua“ — hier wird also die Unfehlbarkeit des kirchlichen Glaubens auf die Unfehlbarkeit des Glaubens Petri zurückgeführt. Schon Hoffmann hat darum mit Recht den Irrtum Ritschls konstatiert (I, 99, 123) und fügt noch ausdrücklich bei: „Es ist unleugbar, daß in diesen Sätzen die Kirche als Lehrautorität gefaßt wird“ (I, 124).

Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß Thomas eine Implikation des Glaubens im Glauben und der Lehrautorität der Kirche vertritt. Ein Zweifaches ist aber dabei sowohl Hoffmann wie Ritschl entgangen. Thomas lehrt erstens nicht so sehr die Möglichkeit oder Erlaubtheit des Anschlusses an die Kirche, sondern die Notwendigkeit eines solchen — jeder wirkliche Glauben ist an der Kirche orientiert, ist irgendwie im Glauben an die Kirche impliziert. Zweitens betont Thomas in besonderer Weise die fides implicita im Anschluß an das Lehramt, die Autorität der Kirche. Der Aquinate hat die ältere Formel: „credo quod Ecclesia credit“ in die theologisch genauere umgesetzt: „inconcussa fide tenere quae Ecclesia (Summus Pontifex) credenda determinavit“ oder „inhaerere doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili et divinae regulae“. Auch hiemit ist Thomas einstweilen nicht durchgedrungen, die Formel credo quod Ecclesia credit behielt noch lange die Oberhand: erst die nachtridentinische Theologie hob die schärfere Formel des englischen Lehrers auf den Schild, bis sie auf dem Vatikanum ihre dogmatische Sanktion erhielt: „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei . . . continentur et ab Ecclesia . . . tanquam divinitus revelata credenda proponuntur“ (Sess. 3 c. 3).

Aus den angeführten Texten ergibt sich auch, wie Thomas das credo quod Ecclesia credit oder docet versteht. Offenbar kommt ihm die Kirche nicht als bloße collectio fidelium, aber auch nicht als bloß menschliche Autorität, als juristische Anstalt in Betracht¹. Eine solche Auffassung

¹ Selbst Hoffmann (I, 124) gesteht den Irrtum Ritschls ein, wenn dieser sonderbarerweise behauptet, Thomas betrachte die Kirche als „rein geschichtliche Größe“ und rechne sie nicht zu den vierzehn Glaubensartikeln.

der Kirche liegt ja überhaupt dem Aquinaten ferne¹. Wo Thomas den Glauben der Kirche als Maßstab aufstellt, beruft er sich ausdrücklich auf dessen Unfehlbarkeit, die er auf die Verheißung des Herrn zurückführt (q. 2 a. 6 ad 3). Wo er die Lehre der Kirche als Maßstab aufstellt, betrachtet er diese ausdrücklich als „divina regula“ und als aus der Wahrheit Gottes herstammend, also als einen von Gott selbst aufgestellten Maßstab, der uns die in Gott wohnende und in der Heiligen Schrift geoffenbarte Wahrheit vermittelt². Wo endlich Thomas die Autorität der Kirche oder des Papstes als Glaubensregel aufstellt, beruft er sich ausdrücklich auf die Bestimmung des Heilandes und die Verheißung seines Beistandes (q. 1 a. 10)³. Die Kirche kommt also immer als Werkzeug und Organ Gottes in Betracht — darum ist die Kirche göttliche Regel und unfehlbar. Deswegen ist ein auf die Kirche gestützter Glaube auch ein göttlicher Glaube. Der Anschluß an die Kirche besagt allerdings eine Unterwerfung, aber keine bloß menschlich-juristische, sondern die Unterwerfung unter eine von Gott gesetzte und in seinem Namen vermittelnde Autorität.

Das Resultat des Anschlusses an die Kirche ist nicht eine irgendwie geartete Annahme der Kirchenlehre, sondern ein wirklicher göttlicher Glaube an die durch die Kirche vermittelte und vorgelegte Offenbarungslehre. Mit anderen Worten: nicht eine arbiträre Kirchenlehre wird zur Glaubens-

¹ Siehe die prächtige Darstellung von M. Grabmann: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk (Regensburg 1903).

² Thomas nennt die *doctrina Ecclesiae* eine „*infallibilis et divina regula, quae procedit ex veritate prima in Scripturis manifestata*“ (q. 5 a. 3). Hoffmann wird dem Texte nicht gerecht, wenn er die göttliche Autorität der Kirche dahin deutet, „daß ihre Lehre mit der in den heiligen Schriften geoffenbarten *veritas prima* sich deckt“ (I, 125). Gewiß deckt sich die Lehre der Kirche mit der Offenbarung, aber außerdem stammt sie aus derselben (*procedit*) und ist sie von Gott als Regel unseres Glaubens aufgestellt.

³ Hoffmann (I, 125¹) will beachtet sehen, daß Thomas dem Papste die „*nova editio symboli*“, nicht aber die „*editio novi symboli*“ zuspricht (q. 1 a. 10). Selbstverständlich kann nach Thomas der Papst kein „neues“, vom Apostolikum verschiedenes oder abweichendes Symbol aufstellen, wohl aber das alte Symbol näher bestimmen und erklären und so festlegen, was Offenbarungs- und Glaubenslehre sei. Vgl. q. 1 a. 10 ad 1, a. 9 ad 2.

lehre erhoben, sondern die göttliche Offenbarungslehre wird als Kirchenlehre im Glauben angenommen.

Die Implikation ist im Glauben an die Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen gegeben. Aber in zweifacher Weise. Wer glaubt, daß der Glaube, die Lehre, die Autorität der Kirche unfehlbar sei, glaubt deswegen jede von der Kirche vorgelegte und als solche bekannte Lehre explizite (q. 5 a. 3). Wer an die Unfehlbarkeit und Autorität der Kirche in Glaubenssachen glaubt, glaubt eben damit virtuell, implizite auch bereits alles, was die Kirche glaubt und lehrt, auch wenn er diese Lehren noch nicht alle einzeln kennt; diesem impliziten Glauben entspricht dann auch die Glaubensbereitschaft, jede einzelne Lehre explizite zu glauben, ähnlich, wie wir es oben bezüglich der Heiligen Schrift gesehen haben. Das ist der Sinn von *credo quod Ecclesia credit*, nicht die Harnacksche bloße juristische Unterwerfung oder Willensbereitschaft.

Thomas von Aquin bietet uns so als erster eine eingehende Bestimmung des *implicita*, und zwar sowohl vom etymologischen wie theologischen Standpunkt aus. Gegenüber der formellen Implikation, die im Anschluß an die *maiores* oder an die Kirche gegeben ist, betont Thomas die objektive Implikation. Diese besteht darin, daß eine Glaubenslehre in einer anderen enthalten ist, daß eine Lehre in einer anderen als enthalten mitgeglaubt wird. Implizite etwas glauben, heißt eine Lehre glauben, die in einer anderen explizite geglaubten enthalten ist. Das ist die Eigenart der thomistischen Implikation. Thomas ist aber nur den Spuren Hugos von St. Viktor gefolgt. Erst mit der Idee der objektiven Implikation wird auch eigentlich erklärt, wie eine noch ungekannte Lehre geglaubt werde. Der Anschluß an die *sapientes, maiores* und selbst an den Glauben der Kirche, sofern er nur als Anschluß gedacht wird, besagt eigentlich noch kein tatsächliches Glauben des Impliziten, sondern mehr eine allgemeine und prinzipielle Glaubensbereitschaft. Das ist es auch wohl, was Harnack usw. immer betont. Aber der Anschluß an die Kirche ist eben nicht bloß als subjektive Bereitwilligkeit zu verstehen, alles glauben zu wollen, was die Kirche glaubt oder lehrt, sondern als tatsächliche Glaubensannahme alles dessen,

was die Kirche glaubt oder lehrt, als Annahme all dessen in dem objektiven Mittel des Glaubens oder der Lehre der Kirche. Glauben, was die Kirche glaubt oder lehrt, heißt jenes Objekt glauben, das den Glaubens- oder Lehrinhalt der Kirche ausmacht — in diesem Objekt ist jede geoffenbarte Lehre irgendwie eingeschlossen und wird darum auch irgendwie mitgeglaubt.

Diese objektive Implikation verkennen Harnack, Hoffmann u. a. so gründlich. Gerade die objektive Implikation schließt es ja total aus, daß die fides implicita bloßer Wille zum Glauben sei, bloße juristische Unterwerfung unter die Kirche, ein Ersatz für eigentlichen Glauben. Nicht Heilsglauben und juristischen Ersatzglauben als „fides implicita“ unterscheidet Thomas, sondern fides explicita und implicita als zwei verschiedene Weisen, wie der Heilsglaube sich aktuell betätigt. Den Unterschied der beiden Funktionen des einen Heilsglaubens hat überdies Thomas tiefer erklärt als alle seine Vorgänger, ja in einer für die späteren Zeiten vorbildlichen und maßgebenden Weise. Darum bedeutet die Lehre des Aquinaten einen Höhepunkt in der Entwicklung der Lehre von der fides implicita — das Auge des Adlers hat auch hier schärfer und weiter gesehen als andere.

Thomas verwendet thetisch immer den Ausdruck fides implicita oder implicite credere in seinen Ausführungen, besonders aber in seinen responsa zieht er auch fast alle bisher verwendeten Ausdrücke heran — ein Zeichen ihrer gleichwertigen Bedeutung. So spricht er von einer fides implicita in fide maiorum (q. 2 a. 6 ad 3), von einer fides occulta in fide maiorum (q. 2 a. 8 ad 2), von einem implicite credere in fide patriarcharum et prophetarum (de Verit. q. 14 a. 11). Die alttestamentlichen minores hatten nach ihm eine „velata cognitio“ von der Bedeutung der Opfer und glaubten so implizite an Christi Leiden und Tod — „minores sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea esse divinitus disposita de Christo venturo (fides explicita) quodammodo habebant velatam cognitionem“ (q. 2 ad 7). Das Geheimnis der Dreifaltigkeit wurde im Alten Bunde von den minores „implicite et quasi obumbrate“ geglaubt (q. 2 a. 8). Allerdings findet sich auch der Ausdruck: in praeparatione animi credere, aber auch diese Glaubensbereitschaft setzt, wie bereits oben bemerkt, den ex-

pliziten Glauben an die Heilige Schrift oder die Kirche voraus und ist in diesem eingeschlossen (q. 2 a. 5; q. 5 a. 3; de Verit. q. 14 a. 11). Noch bemerken wollen wir den Ausdruck *fides verborum* = *in verborum aenigmate* (3 d. 25 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 4).

(Fortsetzung folgt)

DAS LEBEN DER KIRCHE — GRUNDLEGUNG

Von Dr. ERNST COMMER

I

Das Leben der Kirche ist immanente Selbsttätigkeit

1. Wie man vom Leben der Familie, des Volkes und Staates spricht, indem man die Funktionen solcher Gesellschaften mit Rücksicht auf die soziale Tätigkeit ihrer Mitglieder mit den Lebensfunktionen organischer Wesen vergleicht, so spricht man auch vom geschichtlichen Leben der kirchlichen Gesellschaft. Die in der Heiligen Schrift niedergelegte göttliche Offenbarung vertieft diese Auffassung durch Gleichnisse, in denen der einen, von Christus gestifteten wahren Kirche ein eigentümliches Leben zugesprochen wird. Um aber den richtigen Begriff vom Leben der Kirche zu gewinnen, scheint es nötig, zuvor den allgemeinen Begriff des Lebens genauer zu erklären, wie ihn Thomas von Aquin nach dem Vorgang des großen griechischen Philosophen¹ mit aller Schärfe und Klarheit entwickelt hat. Dadurch werden wir für unsere Untersuchung eine sichere Grundlage schaffen, um bei dem Gebrauche dieser Analogie vor Mißverständnissen und folgenreicheren Irrtümern geschützt zu sein. Denn obwohl die menschliche Erkenntnis und ihr sprachlicher Ausdruck auch in der Theologie auf den Gebrauch von Analogien und übertragenen Worten angewiesen ist, so bereitet dabei die Mitwirkung der Phantasie der strengwissenschaftlichen Auffassung und Ausdrucksweise nur zu oft Schwierigkeiten, die leicht zu irrtümlichen Ansichten Anlaß geben können.

¹ Vgl. Franz Brentano: Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, p. 41—46.