

Hommage de  
l'auteur

P. Ullr

24. xii .50

DIE DEUTSCHE THOMAS - AUSGABE

*Vollständige, ungekürzte  
deutsch-lateinische Ausgabe der*

SUMMA THEOLOGICA

Übersetzt von

DOMINIKANERN UND BENEDIKTINERN  
DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS

Herausgegeben von der

ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE  
WALBERBERG BEI KÖLN

Hauptschriftleiter:

P. HEINRICH M. CHRISTMANN O.P.

15. BAND

1950

GEMEINSCHAFTSVERLAG

F. H. KERLE  
HEIDELBERG-MÜNCHEN

ANTON PUSTET  
GRAZ-WIEN-SALZBURG

T H O M A S V O N A Q U I N

GLAUBE ALS TUGEND

II—II

1--16

1950

GEMEINSCHAFTSVERLAG

F. H. KERLE  
HEIDELBERG-MÜNCHEN

ANTON PUSTET  
GRAZ-WIEN-SALZBURG

Sämtliche Rechte für die deutsche und lateinische  
Sprache und Ausgabe vorbehalten  
Copyright 1950 by Verlag Anton Pustet, Salzburg-  
Graz-Wien — F. H. Kerle, München-Heidelberg  
Das Imprimatur wurde erteilt vom Provinzial der  
norddeutschen Dominikanerprovinz P. Dr. Augusti-  
nus M. Gierlich O.P. und dem Fürsterzbischöflichen  
Ordinariat zu Salzburg

#### SCHRIFTFLEITER-KOLLEGIUM

Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann O.P.,  
S. Theol. Lect. — P. Dr. Eberhard Welty O.P., Regens  
der Albertus-Magnus-Akademie zu Walberberg. —  
P. Dr. A. Fridolin Utz O.P., Univ.-Prof., Freiburg,  
Schweiz. — P. Bernward Dietsche O.P., S. Theol. Lect.,  
Walberberg bei Köln

1. bis 4. Tausend

Einbandentwurf von Prof. Rudolf Koch, Offenbach  
Druck: Universitäts-Buchdruckerei „Styria“, Graz



## ZUM GELEIT

Sieben Jahre sind verflossen, seit der letzte Band der Deutschen Thomas-Ausgabe erscheinen konnte. Über die Gründe dieser langen Unterbrechung ist kein Wort zu verlieren. Zwar sind die Horizonte auf allen Seiten auch heute noch düster genug. Wenn Schriftleitung und Verleger rein menschlichen Erwägungen und rein menschlicher Berechnung folgen wollten, so müßte man wohl noch eine gute Weile warten, bis die Zeiten sich so weit geklärt haben werden, um die Fortsetzung eines so schwierigen Unternehmens von der äußeren Weltlage her zu rechtfertigen. Was Herausgeber und Verleger beseelt, ist die Liebe zum Apostolat der Wahrheitskündigung, die in Thomas von Aquin einen ihrer besten und ruhmreichsten Meister gefunden hat. Was Paulus aus dem Gefängnis heraus schrieb, das sagen auch wir: *Verbum Dei non est alligatum* — Das Wort Gottes läßt sich nicht fesseln, es wird Seinen Weg machen, so oder so.

Im Vertrauen auf den Beistand dessen, der die Wahrheit selbst ist, wagen wir es daher, trotz der dunklen Prognosen für die Zukunft, das Werk mit erhöhter Sorgfalt für Inhalt und Ausstattung auf den Weg zu schicken. Wir sind überzeugt, daß es heute mehr denn je seine Sendung hat.

In der Zwischenzeit sind zwei neue lateinische Ausgaben der *Summa theologica* erschienen, bzw. in unsere Hände gelangt. Die eine bringt den Leonina-Text mit Anmerkungen aus de Rubeis, Billuart, P. Faucher O.P. u. a.; erschienen bei Marietti, Turin und Rom 1948; die andere ist nach dem Piana-Text gearbeitet und herausgegeben vom Institut für mittelalterliche Theologie zu Ottawa (Kanada), erschienen 1941 bei Garden City Press ebendort. Die kritischen Ergebnisse dieser beiden Ausgaben werden wir,

besonders was den geschichtlichen Kontext des thomasi-  
schen Gedankens angeht, soweit möglich und notwendig  
berücksichtigen.

Um nicht gleich beim neuen Start der Ausgabe den  
normalen Umfang des Bandes erheblich überschreiten zu  
müssen, haben Schriftleitung und Verleger nach reiflicher  
Überlegung sich entschlossen, den Traktat über die Hoff-  
nung nach Band 16 hinüberzunehmen. Da die Verweise  
bei Thomas stets nach Frage und Artikel erfolgen, kann  
aus dieser geringfügigen Verschiebung auch bei Verweisen  
aus den bereits erschienenen Bänden für den Leser keine  
Unklarheit entstehen.

Bedingt durch die politischen Ereignisse, hatte der Verlag  
F. H. Kerle-Heidelberg im Jahre 1939 vom Verlag  
A. Pustet-Salzburg, der von den Nationalsozialisten „über-  
nommen“ worden war, das Verlagsrecht an der DThA  
erworben. Nun haben sich beide Verleger zu einem  
Gemeinschaftsverlag zusammengeschlossen.

Aus dem Kreise der Mitarbeiter wurden inzwischen in  
die Ewigkeit abberufen P. Dr. Anselm Stolz O.S.B., der  
Kommentator des 2. und 3. Bandes; außerdem aus dem  
engeren Redaktions-Kollegium von Walberberg die beiden  
stillen, unermüdlichen Mitarbeiter P. Gervasius M. Wulfert,  
S. Theol. Lector (in Rußland vermißt), und P. Ansbert M.  
Lotter (in Rußland gefallen). Unser aufrichtiger brüder-  
licher Dank folgt ihnen in ihre bessere Heimat. R. i. p.

Walberberg — Graz — Heidelberg, im April  
des Heiligen Jahres 1950.

*Die Schriftleitung.*

## EINLEITUNG

Im lo taaminu, lo teamenu:  
Wenn ihr nicht glaubt, werdet  
ihr nicht bleiben. Is 7, 9  
Mein Gerechter lebt

— aus dem Geheimnis.

Unsere von selbstgeschaffenen Ideologien, diesen seltsamsten Kindern menschlicher Willkür, beherrschte Zeit ist dem Glauben an eine göttliche Offenbarung nicht hold. Sie wähnt zu wissen. So braucht sie den Glauben nicht. Mehr noch: er ist ihr im Wege. Sie will die Welt und die Dinge der Welt durch Wissen und technisches Können beherrschen. Hier darf ihr keiner dreinreden, auch Gott nicht. Je mehr aber die Ehrfurcht vor Gott und damit notwendig vor dem Sein überhaupt schwindet, um so mehr geht auch Forschung nicht mehr so sehr auf Welterkenntnis oder gar Weltverständnis, sondern auf Weltveränderung, auf Ausbeute, möglichst restlose Ausbeute der in der Erde investierten Werte und Energien. „Machtet euch die Erde untertan.“ Mehr denn je glaubt die Menschheit an den Auftrag, sie glaubt nicht mehr an den Auftraggeber. Sie lehnt jeden transzendenten Auftraggeber ab. Sie dünkt sich autonom, selbst-herrlich. So will sie auch keine Hilfe von irgendwoher, sie ist autark geworden. In einer autarken Menschheit aber hat der Glaube keinen Platz. Denn der Glaube, von dem in diesem Bande die Rede ist, er müßte das Gesetz der Autarkie durchbrechen, nicht nur das der geistigen, auch das der politischen und noch das der wirtschaftlichen Autarkie. Ja, der Glaube erschüttert die längst unterhöhlten Voraussetzungen dieser Autarkie und entlarvt ihre Sicherheit als Selbsttäuschung, ihre gesamte Politik als gefährliches Vabanquespiel. In ihrem falsch verstandenen Selbsterhaltungstrieb spottet die Zeit der Offenbarung und weiß doch nicht, was ihr wahrhaft „zum Frieden dient“. Sie ist blind gegen ihr eigenes Heil und verbraucht in ihrer Blindheit alle ihre Reserven, um sich schließlich selbst zu zerstören.

Dem Theologen sind diese Dinge nur allzu geläufig. Was ihm aber nicht geläufig ist, ist die Erkenntnis, daß dem Glauben eine vielleicht noch größere, weil immanente Gefahr von der Theologie selbst her droht. „Es ist mit der Wissenschaft über Gott die Gefahr verbunden, daß sie unser tiefstes Innere Gott entfremde, anstatt es Ihm zu nähern.“ So schreibt vor etwas mehr als 60 Jahren Ceslaus Maria Schneider, einer der großen Theologen des 19. Jahrhunderts, und man kann nicht sagen, daß die neuere Theologie diese Gefahr in allweg erkannt und gemeistert hätte. Es ist dieselbe Gefahr, die Heidegger aufdeckt im Verhältnis des Philosophen dem Sein gegenüber. Der Philosoph, erst recht der Philosophiegelehrte, vergißt leicht, daß er es im Grunde nicht mit seinen Gedanken über das Sein, sondern mit dem wirklichen Sein selbst zu tun hat, und daß er auch die seienden Dinge, um deren Wesenserkenntnis und Wesensordnung er sich müht, so lange nicht echt in den Blick bekommt, als sich ihm nicht das Sein dieser seienden Dinge von sich aus „gelichtet“ hat. Hier gilt, was Cajetan, der größte Kommentator des hl. Thomas, schreibt: „Was es mit dem Sein als metaphysischer Wirklichkeit auf sich hat, ist vielleicht den aller-gelehrtesten Leuten noch nicht aufgegangen.“<sup>1</sup> Die Fülle der „Bilder“, d. h. hier die Gedanken und die Begriffe der seienden Dinge, hindern oft genug den Geist, zur „Lichtung des Seins“ durchzustoßen, das Sein zu sich hereinzulassen, bzw. in das Sein „hinauszutreten“, hindern also die unmittelbare intentionale Berührung von Sein und Geist. Auch hier scheinen die Bäume schuld zu sein, daß man den Wald nicht sieht: vor lauter seienden Dingen kommt das Sein dieser seienden Dinge nicht mehr in Sicht. Der Blick des Geistes ist gewissermaßen gefangen vom Vorder-

<sup>1</sup> Es handelt sich also nicht um den abstrakten, allgemeinsten und daher inhaltleersten Begriff des Seins, über den z. B. Mauthner sich lustig macht, sondern gerade um das wirkliche Sein in der ganzen Fülle seiner analogen Differenziertheit, doch nicht nur als Wesen, sondern als im konkreten Wesen sich verdichtendes Sein.

gründigen der Wirklichkeit, und so entgeht ihm völlig nicht nur der Sinn des Gesamt-, sondern die in keiner Weise selbstverständliche, ja geradezu geheimnisvolle Tatsache des Seins überhaupt, das sich zu den seienden Dingen verdichtet. Daher kommt es auch, daß die seienden Dinge den Geist so oft verwunden. Das Sein allein heilt und beglückt.

Ähnlich ergeht es dem Gläubigen mit den Glaubenswahrheiten, dem Theologen mit seinen Theologoumena. Auch ihm kann es geschehen, daß er vor lauter Beschäftigung mit der Theologie und ihrer Geschichte den Theos, also Gott, um den doch alle Theologie zuerst und zuletzt sich mühen sollte, vergißt, ja, daß er Seiner gar nicht auf echte Weise inne wird, daß er über Ihn befindet, sich Seiner geistig zu bemächtigen sucht wie einer „Sache“, eines „Gegenstandes“. Das theologische Denken kreist dann im Grunde nicht mehr um Gott, sondern um die eigenen Gedanken über Gott. Gott wird herabgewürdigt zur Folie für das eigene Denken, Theologie als „Wissenschaft“ wird zum Sportplatz des Geistes, wo es dann sogar ohne echte Religiosität zugehen mag.<sup>1</sup>

Diese Versuchung, das geistliche Leben vom geistigen her zu übermächtigen, der Spekulation das Übergewicht zu geben über die Kontemplation, der theologischen Wissenschaft mit ihrer Abstraktionstechnik die Ursprünglichkeit des gelebten Glaubens zu opfern, diese Versuchung, die sich bis zur völligen Zäsur beider Lebensbereiche, bzw. bis zur gänzlichen Auslöschung des unterdrückten Bereiches auswirken kann — die unselige Frucht der fortschreitenden Säkularisierung (lies: Entgnadigung!) des gesamten Geisteslebens —, diese Versuchung begleitet als latente Gefahr die gesamte Geschichte der Theologie von ihren Anfängen an, so daß schon Paulus vor ihr warnen muß. Sie wurde nur so lange und so weit überwunden, als Theologie und Heiligkeit in Personalunion lebten, weil beim heiligen Theologen Spekulation von selbst übergeht in

---

<sup>1</sup> Nihil est pauperius et miserius mente quae caret Deo et de Deo philosophatur et disputat: „Es gibt nichts Armseligeres und Trostloseres als den Geist, der, selbst leer von Gott, über Gott redet und philosophiert“ (Johannes Klimakus).

Kontemplation und beides mit innerer Notwendigkeit zum Gebet wird. Der wahre Theologe weiß nur deshalb so tief von Gott zu reden — denn das ist ja wohl Theologie: „Rede von Gott“ —, weil er zuvor so viel und so inbrünstig lang mit Ihm geredet hat im Gebete. Denn erst im Gebete findet der Geist unmittelbar zu Gott. Gebete — diese „leisen Dialoge mit der Ewigkeit“, besser: mit dem Ewigen selbst, in denen die Begegnung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste zum beglückenden Ereignis wird —, sie schaffen in der Gnade des Heiligen Geistes, der „in uns fleht mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8, 26), als Hauch also vom Hauche Gottes, die Atmosphäre, in der echte Theologie überhaupt erst atmen kann.

#### DER GLAUBE ALS WEG ZUM MENSCHEN

Voraussetzung für die Schaffung einer solchen geistig-übernatürlichen Atmosphäre ist der lebendige Glaube, der als Gnade, wie Thomas sagt, nicht nur im Entstehen vom Heiligen Geist geschenkt wird, sondern in seiner ganzen Dauer vom Wirken des Geistes getragen ist, so daß, wer in hellwachem geistigem Bewußtsein unter dem Anhauch der Gnade den Glaubensakt setzt, also das vorbehaltlose Ja spricht zu Gott und Seiner Offenbarung in ihrem vollem Umfange, in und mit diesem Akt sich der unmittelbaren Berührung des Heiligen Geistes versichert halten und sich über alle nur-menschliche Beglückung hinaus beglückt halten darf; denn „der Geist Gottes selbst gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8, 16). Durch die gläubige Erkenntnis des sichtbaren, menschgewordenen Gottes, in welchem alle Offenbarung gipfelt, „zur Liebe des Unsichtbaren emporgerissen“ (Präfabation von Weihnachten), gewinnt nun der Mensch in Gott jenen souveränen Standpunkt über allem Getriebe der Welt, der ihn befähigt, lächelnd auf sich selbst und die Welt herabzuschauen und alles, sich selbst und die Menschen und die Welt, in der rechten, einzig gültigen, nicht mehr menschlichen, sondern göttlichen Perspektive zu sehen und zu beurteilen. „Der geistige Mensch (d. i. der Mensch des

Glaubens) — so verkündet Paulus — beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt“ (1 Kor 2, 15).

So zieht erst der Glaube, selbst ein „Erkennen im Spiegel wie im Rätsel“, die Schleier weg von der Wirklichkeit und läßt uns das wahre Gesicht der Welt und des Menschen sehen. Das heißt aber: Erst wer im Glauben den Schritt in die Offenbarung, den Schritt zu Gott hin wagt, stößt durch zur echten geschichtlichen Situation des Menschen. Denn die konkrete geschichtliche Situation der Menschheit und jedes einzelnen ist zuletzt bestimmt von der Katastrophe, die diesen Ablauf der Geschichte in allen seinen Phasen, in seinen Aufstiegen und Abstürzen erst bedingt. So daß man sinnvoll fragen kann, ob der Mensch überhaupt Geschichte im modernen Sinne haben würde, wenn diese Katastrophe sich nicht ereignet hätte. Sollte aber auch der paradiesische Mensch Geschichte gehabt haben, so würde diese Geschichte entscheidend anders ausgesehen haben als das, was wir jetzt als Geschichte bezeichnen. Da wir von jener Urkatastrophe Sicheres nur aus der Offenbarung wissen, schenkt uns also erst der Glaube an die Offenbarung das einzig echte und umfassende Apriori, von dem aus der tatsächliche Ablauf der Geschichte allererst zu verstehen ist. Der Glaube übersetzt so das „qualvoll uralte Rätsel“ der Welt und des Menschen ins Geheimnis und nimmt ihm damit die Qual, wenn auch nicht alle Dunkelheit. Zugleich erhebt er sich damit „himmelhoch“ über alle sogenannte „Weltanschauung“.

#### DER GLAUBE ALS WEG ZU GOTT

Denn der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist eben nicht die Welt und nicht der Mensch, sondern Gott selbst, und zwar als die Urwahrheit, als die Er zugleich das Sinnzentrum der Schöpfung ist, der Ursinn, von welchem überhaupt erst alles Sein und Leben mit seiner Existenz zugleich seinen ewigen Sinn empfängt. So hat von Gott her unser Leben und alles, was ist, einen nicht bloß menschlichen, sondern durchaus göttlichen Sinn. Dementsprechend ist auch das Ziel des Glaubens nicht die Welt oder der

Mensch, sondern Gott, wiederum sofern der Mensch angelegt ist auf die volle Erkenntnis der Wirklichkeit schlechthin, also auch der göttlichen, und nichts brennender ersehnt, als Antwort zu erhalten auf die Sinnfrage, die Offenbarung der hüllenlosen Wahrheit, der Wahrheit über Gott, über sich selbst und über die Welt, über das Leben und über den Tod und das, was sich hinter dem dunklen Vorhang des Todes verbirgt. Im Glauben tendiert der Mensch nach seiner eigenen Tiefe, dorthin, wo der geistige Schwerpunkt seines Wesens liegt, der identisch ist mit der geheimnisvollen Mitte der Welt. Zwar hat der Glaube es zunächst nur mit der übernatürlichen Wahrheit und dem übernatürlichen Ziel des Menschen zu tun und mit all dem, was ihm Weg sein kann zu diesem Ziele. Aber dieses übernatürliche Ziel umgreift als absolut letztes Ziel alle natürlichen Ziele. Ohnehin ist nur ein letztes Ziel denkbar; es kann nicht mehrere letzte Ziele geben, weder für den einzelnen noch für die Menschheit als Gesamt. Von hier aus wird ohne weiteres verständlich, weshalb keiner von denen, die die Offenbarung ablehnen, ein konkretes Ziel, sei es des Einzellebens, sei es der Universalgeschichte der Menschheit, anzugeben imstande ist, um dessentwillen es sich zu leben lohnen würde. Nachdem die These vom unendlichen Fortschritt durch die Erfahrung der letzten Jahrzehnte so grausam ad absurdum geführt wurde, hat eine große Ratlosigkeit und eine allgemeine Angst die Menschen erfaßt. Was wir im Augenblick erleben, ist ein Treten auf der Stelle, eine Bewegung um der Bewegung willen, ohne Sinn, weil ohne konkretes, klares Ziel.

Durch den Glauben an die Offenbarung wird der Geist des Menschen aus der unseligen Zerstreung wieder zurückgerufen auf die eine Wahrheit, auf die wir nicht zu warten brauchen bis zum Tode, die uns vielmehr schon jetzt im Glauben gegeben ist und dereinst in der unmittelbaren Schau voll offenbar werden soll. Mit dieser Wahrheit gibt uns der Glaube gleich das sichere und lockende Ziel, ja verbindet uns real schon jetzt mit unserem letzten Ziel und führt uns damit heraus aus unserer größten Not, der geistigen Orientierungslosigkeit.



Deshalb hört Thomas nicht auf zu betonen: Die erste und wichtigste von allen Glaubenswahrheiten — Fundament und Kreuzblume alles Glaubens — trägt den Namen: Gott IST. Und mit diesem wirklichen Gott, mit dem Seienden schlechthin, suchen wir im Glauben unmittelbar in lebendigen Kontakt zu kommen. Zwischen Menschengeist und Gottesgeist glüht im Glauben eine geheimnisvolle, geistinnere Berührung auf, nicht nur intentional wie bei der Berührung des Geistes mit dem Sein der seienden Dinge, sondern real; im lebendigen Glauben, den doch, wie wir sahen, Gott selbst in uns nicht nur entzünden, sondern, soll er dauern, auch erhalten muß, wird unser Geist zur Wohnung des Unendlichen. Denn „Hauptsache“ und Ziel des Glaubens ist — wiederum nach Thomas — nicht der Inhalt des Glaubens, sondern DER, dem man glaubt; wie Paulus 2 Tim 1, 12 ausruft: „Ich weiß, WEM ich geglaubt habe!“ Der Glaube bedeutet die totale, vorbehaltlose und rückhaltlose Hingabe des Tiefsten und Lebendigsten in uns an Gott, wobei von Gott her ewiges Leben in unsern Geist einströmt. „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit Ihm“ (1 Kor 6, 17).

Nehmen wir nun noch das mittelste Geheimnis unseres heiligen Glaubens, das Christus heißt, hinzu, so erkennen wir erst, wie diese Verbindung des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste im lebendigen Glauben nicht nur auf göttliche, sondern auch auf tief menschliche Weise von Gott gewirkt wird. Nun vollzieht sich diese Vereinigung Gottes mit dem Menschen nicht nur mehr in den reinen Sphären des Geistes, ist nicht nur Sache des kühlen Verstandes, des reinen Wollens, sie nimmt vielmehr den ganzen Menschen „gefangen für den Gehorsam gegen Christus“ (2 Kor 10, 5), so daß, wo dieser Glaube wirklich die letzten Tiefen des Menschen erfaßt, der Mensch buchstäblich Geist in Geist, Herz in Herz, Seele in Seele mit Christus, dem Gottmenschen, unserm Gottbruder, innerlichst verbunden ist. Auch für Thomas steht Christus im Glaubensleben an erster Stelle, denn so unterscheidet er die drei Stufen im Glaubensgegenstand: An der Spitze steht Christus selbst als die Fülle der Offenbarung in Per-

son; dann kommen die einzelnen Glaubenswahrheiten, zusammengefaßt in den Glaubensartikeln, und schließlich die Wahrheiten, aus deren Leugnung sich die Zerstörung des Glaubens ergeben müßte.

(Wir sehen, wie weit Thomas entfernt ist von dem, was man ihm mit Vorliebe vorwirft: vom Intellektualismus. Der ganze Glaubenstraktat wie viele andere sind ein einziger eindringlicher Protest gegen eine solche Verkürzung seiner theologischen Intentionen. Thomas müßte kein Heiliger sein, wenn er bloßer Verstandesmensch wäre, er, der die klassische Sentenz geprägt hat, die einem Eckehart und einem Thomas von Kempen Ehre machen würde: *Prius vita quam doctrina, vita enim ducit in scientiam veritatis*: „Erst das Leben, dann die Lehre; nur das Leben nämlich führt hin zum Wissen der Wahrheit.“ Wie blaß nimmt sich gegen alles, was Thomas vom Glauben sagt, die gebräuchliche Katechismusantwort aus: „Glauben heißt: alles fest für wahr halten, was Gott geoffenbart hat...“ Freilich, bei solcher Formulierung bleibt von der Lebendigkeit und Tiefe und Weite des Glaubensaktes nicht viel mehr als ein Petrefakt übrig. Gewiß, der Glaube ist auch ein Für-wahr-halten, aber er ist unendlich mehr, als diese nüchterne Bestimmung ahnen läßt. Daß Thomas im Sinne dieser Katechismusantwort so radikal mißverstanden wird, liegt nicht an ihm, sondern an uns, die wir nicht mehr lesen können, nicht nur, weil uns die spekulative Kraft abgeht, sondern zutiefst deshalb, weil uns die lebendigen Haltungen des gläubigen Menschen fehlen, weil so vieles verkrustet ist, was ehemals lebendigstes Leben war.)

#### DAS INEINANDER VON ERKENNTNIS UND LIEBE

Das Apriori der Untersuchung über den Glauben wie jeder anderen Untersuchung bei Thomas ist stets der Wesensbegriff des zu untersuchenden Gegenstandes, hier der lebendige Wesensbegriff des Glaubensaktes; er ist das Licht, das beim Suchen und Untersuchen den ganzen Weg über leuchtet und das der Suchende nie aus den Augen lassen darf, will er nicht Gefahr laufen, eine Fehlentscheidung zu fällen. Das Wesen des Glaubensaktes aber liegt für Thomas in dem vom Heiligen Geiste wirkten, als Gnade geschenkten Ineinander von gottbezogener Erkenntnis und gottbezogener Liebe, von Licht und Bewegung, von Sich-versenken und Sich-verströmen.

Wenn wir die Qualität dieses Aktes näher untersuchen, stoßen wir auf eine letzte Einfachheit bei letzter Totalität. Wir sprechen von einer „Analyse“ des Glaubensaktes, d. h. wir lösen den in sich einfachen Akt in der reflexen Erkenntnis in seine einzelnen Momente auf, um seiner wissenschaftlich habhaft zu werden, vergessen aber zu oft, daß wir ihn in seiner lebendigen Fülle und Unmittelbarkeit niemals wissenschaftlich zur Darstellung bringen können, schon deshalb nicht, weil er, wie Thomas hervorhebt, nach innerer Festigkeit und Klarheit, nach Bereitschaft, Hingabe und Vertrauen in jedem Menschen verschieden ist. So wenig das menschliche Sehen, etwa das Anschauen einer Landschaft oder eines Gemäldes oder eines Menschen, als einfacher Totalakt sich spalten läßt in einen sinnhaften und einen geistigen Akt, so wenig läßt sich der lebendige Glaube aufspalten in einen Akt des Verstandes und des Willens. Beide Kräfte fließen vielmehr zusammen in einen einzigen unteilbaren Akt, in welchem die persönliche Entscheidung des Menschen kulminiert, worin er sich ausliefert an seinen Gott im Vertrauen auf dessen Wort, worin er eine neue Freiheit gewinnt, eine neue Ebene des Seins, eine neue Intensität des Lebens, neuen Kontakt mit der Wirklichkeit, neue Weiten, neue Horizonte. Wie ein Rausch mag es über ihn kommen, wenn der Glaube über den Menschen kommt. Das muß sein wie ein Pfingsterlebnis, von dem der Geist sich zeitlich nicht wieder erholt. Der „kalte“ Verstand glüht auf in der Liebe zur lebendigen Wahrheit Gottes, die selbst nicht irgendwelches „Wort“, sondern ganz wesentlich ein *verbum spirans amorem* ist, ein Wort, das mit dem unendlichen Hauch göttlicher Liebe geladen ist (I 43, 5: Bd. 1, S. 326). So werden Verstand und Wille eins im Gegenstand und im Ziel, verschmelzen zu einem einzigen von göttlichem Lichte durchfluteten Leben. Der Irrtum, die empfindlichste Krankheit des Geistes, ist für immer gebannt, letzte Erfüllung des wahrheitsuchenden Verstandes ist verbürgt durch das Wort des Gottessohnes: „Wer glaubt, hat ewiges Leben!“ (Jo 6, 47). Solange der Mensch im Lichte des Glaubens steht, liegen auch die

Wege zum Glauben und die Voraussetzungen zu ihm offen vor seinem inneren Auge. Wie jede Tugend sehend macht in dem Bereich, der ihr zugehört, so macht auch der Glaube sehend im Gesamtbereich der übernatürlichen Wahrheitserkenntnis.

#### DER GLAUBE ALS ENTSCHEIDUNG

Der Glaube bedeutet das vorbehaltlose Ja zum Gesamthalt der göttlichen Offenbarung mit allen ihren Konsequenzen für das gelebte Leben; bedeutet daher eine Entscheidung von letzter Tragweite, weil sie die Totalität des Lebens umgreift, weil sie nicht nur einen Bereich, sondern alle Bereiche, nicht nur eine Zeit, sondern alle Zeiten, nicht nur eine Situation, sondern alle Situationen entscheidend mitbestimmt. Wer zu Gott Ja sagt, bejaht Ihn als Herrn der Gesamtwirklichkeit und kann keinen Sektor aus Seiner Herrschaft „herausschneiden“ wollen, der Seiner Oberhoheit entzogen sein könnte. Für irgendwelchen Eklektizismus ist im Glauben kein Platz. Sobald der Mensch unter den Glaubenswahrheiten nach eigenem Gutdünken auswählen wollte, würde er wieder ein menschliches Moment in den Glauben hineinbringen und damit sofort die Gefahr des Irrtums heraufbeschwören, d. h. aber, den Glauben im Innersten wieder zerstören. Hier gilt: Entweder alles oder nichts. Der Eklektiker wird notwendig zum Häretiker. Er schneidet den unteilbaren Christus in Teile. Einfache Wahrheiten erkennt man entweder ganz oder gar nicht. Entweder hat man den Gott der Offenbarung ganz oder man hat Ihn überhaupt nicht. „Keiner kommt zum Vater“, sagt Christus, „außer durch Mich“ (Jo 14, 6). Deshalb ist der Glaube auch nicht zeitgebunden, sondern überzeitlich, ja, er umfaßt Zeit und Ewigkeit. In ihm werden die fernsten Zeiten gegenwärtig und der Raum sinkt, noch ehe Rundfunk und Flugzeug antreten, in sich zusammen. Der Glaube ist seinem Wesen nach universal und zeitüberlegen wie Gott, den er zum wesentlichen Inhalt hat. In der Welt, die er bejaht, schenkt er uns einen lebendigen Organismus, ein neues Univer-

sum von göttlichen Ausmaßen. Die unsichtbaren Pole dieses geistigen Universums liegen der eine in der unendlichen Erhabenheit und Weltüberlegenheit Gottes, „der in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1 Tim 6, 16), der andere in der Kenosis Christi, der äußersten Herablassung Gottes in der Menschwerdung, dem Sakrament der Hingabe. Zwischen diesen beiden Polen schwingt der Glaube wie in einem Pendel mit unendlichem Radius, das alle Höhen und Tiefen der geschaffenen und ungeschaffenen Wirklichkeit durchschneidet. Was bedeutet es da noch Großes, wenn auch das kleine menschliche Einzelleben sich dem gewaltigen Rhythmus dieses wahrhaft gottmenschlichen Lebens einordnet, um an seinen göttlichen und menschlichen Höhen und Tiefen, seinen ascensus und descensus, seinen Aufstiegen und Abstiegen ein wenig teilzuhaben.

#### GLAUBE UND LEBEN

So gesehen, sollten vom Glauben unerhörte Antriebskräfte ausgehen, die in das gesamte menschliche Leben ausstrahlen, alle seine Bereiche erfassen und alle unsere Überlegungen für das private wie für das öffentliche Leben inspirieren und damit auf eine neue Basis stellen müßten. Es müßte sich zeigen, daß das Dogma nicht müßige Angelegenheit einer Amtskirche oder der theologischen Schulen ist, sondern ein Lebenspotential von göttlicher Tiefe und Kraft. Denn nachdem nun einmal der Glaube als göttliches Agens in unser Leben eingeführt wurde, verlangt er sein Recht. Es bestimmt sich fortan alles, ausnahmslos alles, nach der Tiefe und Lebendigkeit unseres Glaubens. Auch die gewöhnlichen Verrichtungen des Lebens, meint Thomas, erhalten ein großes Gewicht, sobald sie mit dem ewigen Gesetz und mit dem Ziel der Seligkeit in Beziehung gesetzt werden. Das gesamte Tugendleben des Menschen, d. h. aber die Entfaltung seiner sittlichen Persönlichkeit, wird abhängig vom Glauben. Das Wachstum des geistigen und geistlichen Lebens bestimmt sich nach dem Wachstum des Glaubens. Alle weiteren Hilfen, die sittlichen Tugenden wie die Gaben

des Heiligen Geistes, sind nur Hilfen zur Vertiefung und Intensivierung des Glaubenslebens. So wächst das vielschichtige, vielverzweigte und oft zersplitterte geistige Leben des Menschen unter der Führung des Glaubens langsam zu einer großartigen Einfachheit und inneren Geschlossenheit heran. Das wahrhaft „einfache Leben“ ist zuletzt das Leben aus dem Glauben, über dem das Wort Christi steht: „Nur eines ist notwendig“ (Lk 10, 42). Aus diesem Leben entspringt dann das, was Thomas einmal „die Seligkeit des Weges“ nennt, die in der rechten Einordnung und im rechten Gebrauch aller geschöpflichen Werte liegt.

Freilich, wenn wir fragen, woher denn der Glaube diese erstaunliche Kraft habe, die starken, auseinanderstrebenden Kräfte des Menschen in eins zu binden, sie auf ein einziges, großes, klares Ziel zu verpflichten, so gibt es nur eine Antwort: Diese Kraft kann er nur haben aus der Liebe. In diesem Gedanken gipfelt zuletzt alles, was Thomas über den Glauben zu sagen hat. „Der Gegenstand des Glaubens fällt zusammen mit dem Gegenstand der Liebe.“ „Das Ziel des Glaubens wie aller anderen Tugenden muß in eins gesetzt werden mit dem Ziel der Liebe, der (übernatürlichen) Gottes- und Nächstenliebe.“ Die innere Wucht solcher Sätze wird nur der verstehen, der weiß, welch überragende Stelle Gegenstand und Ziel bei Thomas einnehmen. Eine stärkere Verschränkung und Zusammenballung geistiger Kräfte läßt sich nicht gut denken. „Der Glaube erhält also seine letzte Formung und Vollendung erst durch die Liebe.“ „Ohne die Liebe kann der Glaube nicht Fundament des übernatürlichen Lebens sein.“ Auf dem Wege über die Gabe der Weisheit schenkt die Liebe unserm Geiste zudem eine naturinnere Übereinstimmung mit der göttlichen Wahrheit, dem göttlichen „Denken“, so daß der Mensch innerlich mit der ewigen Wahrheit „verwächst“ (vgl. Hebr 4, 2). Das kann nicht anders sein, wenn der Schüler, wie Thomas fordert, „sein Herz bei dem hat, was ihm als Lehre vorgetragen wird“. Ohne die Liebe bedeutet der Glaube dagegen nur eine furchtbare Verantwortung und Belastung.

„Geht die Liebe fort, so bleibt nur noch die Furcht übrig.“  
Erst die Liebe als die Kraft der Totalität überwindet den toten Punkt und führt den Menschen hinein in das herrliche Leben, das mehr ein göttliches als menschliches zu nennen ist. Erst die Liebe hebt den Glauben aus der Sphäre der reinen Theorie heraus und stellt ihn als bewegende Kraft mitten ins wirkliche Leben.

#### DER WEG GOTTES ZUM MENSCHEN

Denn Liebe umwirbt immer nur das Konkrete. Wie könnte ein Allgemeines, Nichtexistierendes, Abstraktes, nur Gedachtes sich auch umwerben lassen! Liebe also umwirbt immer ein „Seiendes“, nie das „Sein“, es sei denn, daß der Mensch die unerhörte Kühnheit hätte, Gott selbst zu umwerben, denn dann umwirbt er wahrhaftig das Sein als Seiendes, umwirbt den „Seienden“ (nach Thomas der eigentliche Eigenname Gottes! Vgl. Bd. 1, S. 301 ff.), der nicht nur Sein hat, wie die seienden Dinge ihr schwaches und doch schon so starkes, wenn auch begrenztes Sein nur haben, sondern der das Sein ist, der alle Wahrheit und alle Liebe, alle Heiligkeit und alle Schönheit in unendlicher Verdichtung ist. Keine Möglichkeit mehr, das Sein vom Seienden zu unterscheiden, keine Gefahr mehr, das Sein zu verfehlen oder zu vergessen, sobald man sich im Glauben dem „Seienden“ ausliefert; keine Enge mehr im engen Hause der Welt, denn hier geschieht echte Transzendenz, die wahrste und wirklichste „Ek-sistenz“, ein Hinausschreiten des Menschen über sich selbst in die vollste Lichtung des absoluten Seins, das sich dem Menschen schenkt, indem Er, der unendlich seinsmächtige, in Dreieinigkeit wesende Seiende selbst, die drei göttlichen Urenergien des Glaubens, Hoffens und Liebens einsenkt in den Geist des Menschen, damit er „mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werde“ (Eph 3, 19).

Im lebendigen Glauben ist es demnach nicht der Mensch, der Gott ergreift, sondern Gott, der den Menschen ergreift und ihn über sich hinausführt, ihn hinaufhebt auf die Ebene Seines Erkennens und Seines Lebens.

Kein Wunder, wenn der Glaube den Menschen kühn macht über alle nur menschlichen Kühnheiten hinaus. Was Hugo Ball von der Sprache Gottes sagt, gilt auch vom Glauben, dem lebendigen Echo dieser göttlichen Sprache: „Der Akzent ihrer Kühnheit kann nicht begriffen werden.“ Der Glaube kann gar nicht kühn genug sein, da doch die Gnade Gottes seine Wurzel, die Wahrheit Gottes sein Licht, die Liebe Gottes der Grund seiner Ekstasen ist. Als geistgewirktes Ineinander von Erkenntnis und Liebe verbindet der Glaube die in Gott verankerte Ruhe des beschaulichen Lebens mit der ungeheuren Dynamik einer Gott und Welt umspannenden Werbung. Im Glauben nehmen wir die Welt nicht mehr getrennt von Gott, sie wird uns unmittelbar transparent zu Gott hin, ja, wir nehmen sie in Gott, empfangen uns selbst und alle Dinge jeden Augenblick neu und unmittelbar aus der Hand Gottes („In Ihm leben wir, bewegen uns und sind wir“ — Apg 17, 28), ohne je zu vergessen, daß Er der Allmächtige und Unendliche ist, der Allheilige, ein „verzehrendes Feuer“ (Hebr 12, 29), in dessen Nähe wir verbrennen müßten, wollten wir es wagen, ungerufen und als hätten wir ein Recht darauf, uns Ihm zu nahen. Aber Gott ruft nicht nur, Er fordert, und Seine Forderung ist unbedingt verbindlich für alle, die sie hören. In der Tatsache der Offenbarung, die mit dieser Forderung identisch ist und deren Zuverlässigkeit dem Menschen durch Wunder bestätigt wird, sieht Thomas genügenden Anlaß (inductivum), der Glaubensforderung stattzugeben. „Viel mehr“ aber gilt bei ihm der innere Antrieb (instinctus interior) des einladenden Gottes (Dei invitantis).

Nun ist es nicht mehr der Mensch, der Gott umwirbt, sondern Gott, der den Menschen umwirbt. Das wäre unfassbar, wenn wir es nicht bei den großen Propheten des Alten Bundes aus den erschütternden, nie ermüdenden Ausbrüchen der göttlichen Liebe immer neu heraushören würden, wie wir es noch heraushören aus den Liebesgesprächen des Menschensohnes mit Seinen Jüngern, die da anheben mit der fast zärtlichen Bitte: „Ihr glaubet an Gott; so glaubet auch an Mich!“ Ja, die gesamte Offen-



barung des Alten und Neuen Bundes ist vor allem und zuerst eine Offenbarung der Liebe Gottes, ein Werben um den Glauben Seiner Menschen.

#### TORHEIT DES UNGLAUBENS

Gott also ist es, der einlädt. Der Mensch kann diese Einladung Gottes annehmen oder abschlagen; er kann sich der Wahrheit des Glaubens öffnen, er kann sich aber auch gegen die Wahrheit sperren. Er kann sich Gott versagen. So unerhört sich die Herablassung Gottes dadurch beweist, daß Er den Menschen, der Sein Geschöpf, zur geistigen Lebens- und Liebesgemeinschaft einlädt, die sich hier im Glauben anbahnen, dort im Schauen vollenden soll, so unerhört und unbegreiflich ist es, daß der Mensch sich dieser Einladung seines Gottes versagen kann und versagt. Die Sünde des Unglaubens ist als Sünde wider den Heiligen Geist zugleich eine Sünde gegen die Liebe, nicht irgendeines, sondern des Absoluten. Deshalb ist nach Thomas — er gibt hier nur die Meinung der Heiligen Schrift wieder — die Sünde des Unglaubens die Sünde schlechthin, weil sie den Menschen radikal trennt vom Ursinn alles Seins, weil sie Gott, der zuerst die Wahrheit ist, noch bevor Er die Allmacht oder die Allwissenheit oder die Gerechtigkeit oder die Heiligkeit ist, sozusagen mitten ins Herz trifft. „Die Sünde des Unglaubens ist daher die schwerste aller Sünden, die in der Verkehrung der Sitten sich ereignen können.“ Die objektive Bosheit des Unglaubens ist gestaffelt, je nachdem er, wie die Heiden, überhaupt einen Gott, oder wie die Juden, Christus, den metaphysischen Gottessohn, oder, wie die Irrlehrer, einzelne Seiner Lehren ablehnt, wobei die subjektive Schuld genau umgekehrt gestuft sein kann. Die Sünde des Unglaubens ist nach Thomas widernatürlich; denn sei es auch, daß der Glaube als solcher nicht im Vermögen der Natur liegt, sondern über alle subjektiven Möglichkeiten der menschlichen Natur, bzw. des menschlichen Verstandes und Willens weit hinausgeht, so ist es doch der Natur natürlich, dem inneren Instinkt oder der

äußeren Predigt der Wahrheit nicht zu widerstehen. Wer das tut, handelt also gegen die innersten Impulse seines eigenen Wesens. So gilt das immanente Gesetz, daß Glaube und Heil, Unglaube und Unheil innerlich notwendig entsprechen, wie sich überhaupt ein letzter Maßstab für Sinn-erfülltheit des menschlichen Lebens ergibt aus seiner Gott-nähe oder Gottferne.

#### DER HOHLGLAUBE

Zwischen dem „lebendigen“, von der Liebe getragenen und durchglühten Glauben und dem radikalen Unglauben liegt aber noch ein Mittleres: der „tote“ Glaube, die *fides informis*, wie Thomas ihn nennt, weil er ohne die Liebe gestaltlos geworden ist, dieser Hohlglaube, wie man ihn nennen müßte, der sich ausnimmt wie eine der Schatten-gestalten der antiken Unterwelt, ein Schemen, der nur noch die Umrisse der lebendigen Gestalt zeigt, selbst aber allen Lebens bar ist. Er ist wie ein Bild, dem die Tiefen-dimension fehlt; es wirkt flach, unwirklich, unfertig. Es fehlt ihm das Wesentliche zum echten Bild, die Raum-wirkung. Dieser Glaube ist da und ist doch nicht da; er ist, als wäre er nicht. Er ist der lebendige Widerspruch, eine stille Lebenslüge. Vielleicht hat er noch den Namen, daß er lebt, aber er ist tot (Offb 3, 1). „Scheinlebendig“ ist hier viel schlimmer als schein-tot. „Daß du doch kalt wärest oder warm...!“ (ebd. 3, 15). Der schleichende Unglaube, der lediglich aus Konvention, äußerlich, zum Schein das Leben des Glaubens weiterführt, ist der Krebs-schaden am Leibe der Kirche, schlimmer als offener Unglaube und Apostasie. So hat das verflachte Christen-tum mancher Gegenden unseres Vaterlandes einen küm-merlichen Restglauben konserviert, dem oft mit rührender Sorge unter dem Titel „Blutskatholizismus“, mit dem man noch einiges Vertrauen zu wecken hofft, Loblieder ge-sungen werden. Gewiß, dieser Restglaube, der vielfach nichts anderes ist als erstarrte Tradition, mag als Ansatz-punkt für die Gnaden des Heiligen Geistes, der auch einen Leichnam wieder zum Leben erwecken kann, seine

Bedeutung behalten. Für seine Sympathien zu einem missionarisch christlichen Leben, für seine unverhohlene Bejahung der Grundwerte abendländisch-christlicher Überlieferung mag man zur Not das Wort Christi gelten lassen: „Wer nicht gegen euch ist, der ist für euch“ (Lk 9, 50).

Bei Thomas findet solcher Glaube keine Gnade. Hier wird unbarmherzig das Urteil gesprochen: Der „ungeformte“ Glaube, der nicht in der Ganzheit des Menschen lebendige Wurzel schlägt, ist keine Tugend, schaltet daher als Aufbauelement, erst recht aber als tragendes Fundament des christlichen Lebens aus. Denn darüber dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben: Wo der Glaube verdirbt, reißt er alles in sein Verderben mit hinein. Wo der Glaube im Menschen „tot“ ist, kann kein Funke übernatürlichen Lebens mehr glühen. Es kann nicht der Glaube den Charakter der Tugend verlieren, ohne daß alle Tugend im Menschen stirbt. Der tote Glaube ist Glaube ohne Liebe, und Tugend hat ihren hohen Namen und ihren innern Adel wie all ihr Leben ausschließlich von der Liebe. Was wir gemeiniglich unter Tugend verstehen, hat mit dem, was Thomas darunter verstand, fast nur noch den Namen gemein. Die hohen Richtbilder seiner Tugendlehre sind zu Schemen verblaßt oder ganz abhanden gekommen. Das im Laufe der Jahrhunderte immer mehr eingeschrumpfte Vorstellungsbild von Tugend zeigt fast nur schwindsüchtige oder gar lächerliche Züge, anstatt die kraftvolle, hinreißend schöne Entfaltung seelischer Höchstwerte sichtbar zu machen. So ist es nicht verwunderlich, daß schon das Wort Tugend in weiten Kreisen Befremden, vielleicht auch Mitleid erregt; es klingt nach ängstlicher Bewahrung, nach saurem Verzicht, nach schlecht verdrängten Wünschen. In der Schau unserer christlichen Vergangenheit jedoch ist Tugend Ausstrahlung unsichtbarer Lebensfülle. Dieser leuchtkräftige, randvoll gefüllte Tugendbegriff will, daß der Mensch seine Lebensfülle in den beiden Grundkräften Verstand und Wille betätige, verströme und sichtbar mache in einer ganz bestimmten, jeweils zur Verwirklichung gelangenden Verhaltensweise; daß er nicht nur

Übung und Sicherheit besitze in dieser Auswertung seiner innersten Werte im Falle von Gefahren und Hemmnissen, sondern daß ihm diese Verhaltensweise zur zweiten Natur geworden sei. Kommt also eine der beiden Grundkräfte des Menschen nicht zur Entfaltung, fehlt das Logoshafte — der Verstand — oder fehlt das Pneumahafte — der Wille —, so ist der menschliche Akt um eine Wesenshälfte verkürzt. Nur wenn die beiden Partner harmonisch ineinanderspielen, ist Tugend vorhanden. Thomas setzt dieses von männlicher Kraft und Unbeugsamkeit strotzende, verschwenderisch reiche Richtbild der Tugend voraus, wenn er dem Hohlgllauben den Tugendcharakter abspricht.

Was aber bedeutet diese Erkenntnis in unserem geschichtlichen Raume, in unserem Vaterlande? Nichts anderes als die Möglichkeit einer zukünftigen Katastrophe. Das schwache, kaum noch glimmende Lichtlein wird beim ersten starken Windhauch eines nahenden Sturmes erlöschen. Man täusche sich nicht über die Haltlosigkeit und Unzuverlässigkeit weiter Landstriche. Bei der ersten Verfolgung wird dieser von erfindungsreichen Apologeten so genannte Bluskatholizismus eine Beute der Dämonen. Das Taufscheinchristentum, das an einem oberflächlich zugebrachten Sonntag sein Genügen findet oder gar in dessen modernen Sensationen schwelgt, wird eine Einbruchsfront der Hölle. Kann man echten von unechtem Glauben schärfer absetzen als durch diesen im ganzen Mittelalter viel besprochenen Begriff des Hohlgläubens (*fides informis*)? Thomas hat ihn als erster zur Klarheit gebracht (vgl. 4, 4 u. 6, 2). Sind größere Gebiete durch diesen Hohlgllauben epidemisch infiziert, so ergeben sich, wenn wir den Vergleich ausbauen dürfen, soziologisch zusammenhängende Hohlräume. Wie leicht brechen diese Hohlräume ein, die man mit allen Mitteln natürlicher Ordnung zu stützen versucht. Was keine echte Tugend ist, verfällt dem Untergang: „Wohin der Baum fällt, dort bleibt er liegen“ (Prd 11, 3). Und wenn er nicht von selbst zum Stürzen kommt, sind Bäume ohne Saft der Axt vorbehalten: „Ein jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen“ (Mt 7, 19). Demgegenüber wird der echte, der gefüllte Glaube aufgezeigt als von der Liebe

beseelt, oder, wie wir besser sagen möchten, von der Gottesminne durchstrahlt (4, 3). Damit ist der hohe Rang des echten Glaubens, seine Transzendenz sichergestellt und alle die Bedenken, die man gegen die von Luther mit Recht angeprangerte „weltliche Sicherheit“ — die *securitas humana* — gerade bezüglich katholischer Landstriche auch neuerdings vorbringt, erfahren hier ihre Bestätigung. Nur der vom Dreifaltigen Gott selbst eingegossene Glaube, nur das aus Himmelshöhen empfangene Geschenk kann „gefüllter Glaube“ sein. All die Leidenschaftlichkeit und Unerbittlichkeit, welche in neuerer Zeit die strenge Transzendenz des Glaubens in Erinnerung ruft — wir wollen uns diese Rufer in der Wüste nicht unbequem sein lassen —, wird auf ihr sachgerechtes Maß zurückgeführt durch die Lehre vom Glauben als einer eingegossenen Fähigkeit (6, 1): dieser durchformte Glaube ist im Entscheidenden, im Höchsten keine „Leistung“ des Menschen, sondern ein unverdientes, pures Angebinde Gottes, mit welchem Er den an die Sinnlichkeit verlorenen, der Sünde verfallenen Menschen hinaufreißt in Seine eigene Sphäre.

#### GLAUBE UND TOLERANZ

So unerbittlich Thomas im Grundsätzlichen gegenüber jeder Form des Unglaubens oder des Hohlglaubens aber auch vorgeht — die formalen Häretiker sind für ihn als Glaubensfälscher schlimmer denn Falschmünzer und wie diese, sollten sie hartnäckig in ihrem Irrtum verharren, mit dem Tode zu bestrafen; Gotteslästerung ist für ihn schlimmer als Mord; Apostasie vom Glauben geistiger Selbstmord —, so unbestechlich er in allem die Rechte der Gläubigen verteidigt, er verleugnet doch nie seine ihm angeborene Milde in der Sorge um die Irrenden, die auf alle Weise vom Irrtum geheilt und dem Gott der Wahrheit wieder zurückgewonnen werden müssen.

Auch in bezug auf die praktische Toleranz gegenüber Heiden und Juden entwickelt Thomas eine bemerkenswerte Weitherzigkeit, zu der die grausame Intoleranz moderner Machtgruppen einen schreienden Kontrast bildet. Was

Thomas hier an Rechtsgrundsätzen aus seiner Auffassung des Naturrechts im Verhältnis zum positiven göttlichen und kirchlichen Recht aufstellt, dürfte auch heute noch zu denken geben. — Die Behandlung der Hilfen und Gefahren, die dem Glauben aus charakterlichen Anlagen oder sittlichen Verhaltensweisen erwachsen, geben eine wertvolle Ergänzung und enthalten manche Ansatzpunkte für eine Psychologie des Glaubens, die auch Rücksicht nimmt auf die Schwierigkeiten, die dem gläubigen Verständnis verschiedener Glaubenswahrheiten wegen ihrer spezifischen Dunkelheit entgegenstehen und auch für den Erzieher wichtig sind. Gegenüber dem lebendigen Glaubensakt und der starken Glaubenshaltung fallen dagegen Fragen wie die der Dogmenentwicklung, die im Kommentar eine ihrer heutigen Bedeutung gerecht werdende eingehende Behandlung findet, für Thomas selbst nicht so sehr ins Gewicht. Der Geheimnischarakter des Glaubens, seine Dunkelheit, die zu Gott hin zunimmt, zur Welt hin sich in eine Fülle von Licht verwandelt, der Glaube als „Grundbestand dessen, was wir hoffen“ (Hebr 11, 1) — das sind die Hauptgedanken, von denen die Seele des großen Theologen bewegt wird. Fast wie heiliger Neid und wie Heimweh des Heiligen klingt es, wenn Thomas von dem „fernen Gott“ spricht, den wir „im Glauben suchen“ und der den Stammeltern noch so ganz anders nahe gewesen sei, als Er uns nahe ist, trotz Sakrament und trotz der Fülle der Offenbarung, die uns in Christus geworden ist.

#### DAS HELL-DUNKEL DES GLAUBENS

„Mein Gerechter lebt aus dem Glauben“ (Hebr 10, 38), das heißt aber: er lebt — aus dem Geheimnis. Wer jedoch den Mut hat, sich in das Dunkel des Geheimnisses hineinzuwagen, wird von der Lichtfülle, die ihm entgegenstrahlt, fast geblendet. Hier erleben wir immer wieder das größte Paradoxon der Geschichte: Wer den Glauben an die Offenbarung, konkret gesprochen: den Glauben an Christus, den metaphysischen Gottessohn, ablehnt und sich auf das Licht der eigenen Vernunft verläßt, bleibt im Dunkel. Wer aber

das Dunkel dieses Gottgeheimnisses nicht scheut, kommt zum Licht. „Wer Mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (Jo 8, 12). Der Glaube allein — darin bewährt sich seine Lichtnatur — gibt uns authentische Auskunft zuerst und zuletzt über Gott, dann aber auch über den Menschen, sein Woher und Wohin; er schenkt uns das geschichtliche Apriori für die Frage nach dem Sinn der Gesamtgeschichte wie der einzelnen geschichtlichen Situation; er gibt die Welt ihrem Sinnzentrum zurück und gibt ihr damit ihre ureigene Mitte wieder; er holt Menschen und Dinge aus ihrer unseligen Zerstreung und führt das All wieder zur Einheit in seinem Ursprung, macht es damit wieder zum echten Uni-versum; er hebt den gefährlichen Dualismus von Verstandes- und Willenssphäre im Menschen zwar nicht ganz auf, aber bindet beide in das sanfte Joch einer unauflöselichen Ehe zu einer unendlich fruchtbaren Lebensgemeinschaft; er hebt den ursprünglichen Zwiespalt zwischen Gesetz und Freiheit auf in der demütigen und freien Hingabe des Geistes an den, der zugleich ewiges Gesetz und ewige Liebe ist. Der Glaube allein könnte auch die Wissenschaften zurückführen aus ihrer unseligen Zersplitterung und sie wieder zusammenführen zu einer echten Universitas literarum; weit entfernt, die Forschung zu hemmen, ihr den Weg zur Wirklichkeit zu versperren, müßte er sie „fördern bis zu dem Punkte, daß die Vernunft selber vor über-großem Lichte, nicht gehindert, sondern gesättigt und be-friedigt, es laut kündet, welch unermeßlich großes Licht-meer Gott in sich selber sein muß“ (C. M. Schneider). Schließlich ist allein der Glaube imstande, von je verfeindete Völker und Nationen vor denselben Altar zu-sammenzuführen, sie mit sanfter Gewalt von innen her zu einen und auf den Weg des Heiles zu leiten. Ohne den Glauben aber verfällt der Mensch notwendig dem Nihilismus. Ohne den Glauben gibt es kein Ziel und keinen Weg (wie könnte ein Weg sein, wo kein Ziel ist!), ohne den Glauben gibt es keine geistige Mitte der Welt, keinen Schwerpunkt, der die gewaltigen Kräfte in eins binden könnte. Ja, wo kein Schwerpunkt, wo kein Zentrum ist,

kann es weder zentripetale noch zentrifugale Kräfte geben; es bricht alles auseinander, die Welt fällt und zerfällt, fällt unaufhörlich, unaufhaltsam — ins Nichts. „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht bleiben!“ — möge dieses Wort des großen Propheten der Menschheit zur Warnung dienen. Gott, dem Allwissenden, der Urwahrheit, dem Urheber des Glaubens, ist sie ohnehin so oder so verfallen.

Mein Gerechter lebt aus dem Geheimnis. Aber kann man das denn? „Kann man auch schreiten ohne Schritte? Kann man auch treten in die nackte Luft? Kann man auch lieben ins Sprachlos-Ew'ge?“ Gott hat uns aufgebürdet die ganze Wucht Seiner Verborgenheit, wir sollen Ihn vor der Welt vertreten als den verborgenen Gott, den Deus absconditus. Denn Seine „Offenbarung“ bleibt eben doch dunkel, trotz der Heiligen Schriften, und Seine Wunder sind nur allzu sehr umschleiert, und beide sind für die meisten aus uns, ja für alle, die nicht unmittelbar Zeugen waren, Geschichte in der Form der Vergangenheit und nicht einmal selbst erlebte. Was uns bleibt, sind einzig Seine Wunden; sie sind das unauslöschliche Siegel im Antlitz der Erde, und daß wir diesen Wunden glauben, selbst verwundet bis in unsere letzte Tiefe — gerade das ist das Wunder.



# EINRICHTUNG UND BANDEINTEILUNG DER DEUTSCHEN THOMAS-AUSGABE

NB.: Um den Leser auch bei Verlust des beiliegenden Lesezeichens über Einrichtung und Einteilung des Gesamtwerkes zu orientieren, geben wir beides jedem Bande an dieser Stelle bei.

## I. AUFBAU DES ARTIKELS

1. Die Titelfrage zum Artikel stammt nicht von Thomas selbst, sondern ist entnommen dem einleitenden *Videtur quod non* oder *Videtur quod*.

2. Auf die Titelfrage folgen mehrere, in der Thomas-Literatur als „*Objectiones*“ bezeichnete Argumente, welche die Untersuchung einleiten. In der Übersetzung sind sie mit 1., 2., 3. usw., bei Verweisen mit E. (= Einwand) bezeichnet.

3. Im „*Sed contra*“ sucht Thomas die den vorausgehenden Argumenten entgegengesetzte These zu begründen und erweist sich durch dieses lebendige Für und Wider, das er in seinen *Quaestiones disputatae* bis zu je 30 Argumenten für These und Anti-These ausweitet, als echter Aporetiker. Die Übersetzung leitet dieses „*Sed contra*“ ein mit „Anderseits“.

4. Mit „*Respondeo dicendum*“ (in der Übersetzung: „Antwort“) beginnt der Hauptteil des Artikels, der die eigentliche Lehre des hl. Thomas enthält.

5. Auf die Antwort folgt unter *Ad primum*, *Ad secundum* . . . die Lösung der eingangs vorgebrachten Argumente. Sie führt oft den in der „Antwort“ entwickelten Gedanken wesentlich weiter. Die Übersetzung leitet sie ein mit *Zu 1.*, *Zu 2.* usw.

6. Die Angabe der Fundstelle erfolgt in der Übersetzung nur bei Schriftzitataten, und zwar in der heute üblichen Weise. Bei allen anderen Zitaten, in der Regel aus Autoren, die nur dem Wissenschaftler zugänglich sind, gibt die Übersetzung den Namen des Autors, der lateinische Text den Stellennachweis. Abkürzungs- und Literaturverzeichnis am Schluß des Bandes.

## II. EINTEILUNG DER SUMMA THEOLOGICA

### I. BUCH

- Band 1. Frage 1— 13: Gottes Dasein und Wesen.  
Band 2. Frage 14— 26: Gottes Leben; sein Erkennen und Wollen.  
Band 3. Frage 27— 43: Gott, der Dreifaltige.  
Band 4. Frage 44— 64: Schöpfung und Engelwelt.  
Band 5. Frage 65— 74: Das Sechstageswerk.  
Band 6. Frage 75— 89: Wesen und Ausstattung des Menschen.  
Band 7. Frage 90—102: Erschaffung und Urzustand des Menschen.  
Band 8. Frage 103—119: Erhaltung und Regierung der Welt.

### I. TEIL DES II. BUCHES

- Band 9. Frage 1— 21: Ziel und Handeln des Menschen.  
Band 10. Frage 22— 48: Die menschlichen Leidenschaften.  
Band 11. Frage 49— 70: Grundlagen der menschlichen Handlung.  
Band 12. Frage 71— 89: Die Sünde.  
Band 13. Frage 90—105: Das Gesetz.  
Band 14. Frage 106—114: Der Neue Bund und die Gnade.

### II. TEIL DES II. BUCHES

- Band 15. Frage 1— 16: Glaube als Tugend.  
Band 16. Frage 17— 33: Hoffnung; Liebe (1. Teil).  
Band 17. Frage 34— 56: Liebe (2. Teil); Klugheit.  
Band 18. Frage 57— 79: Gerechtigkeit.  
Band 19. Frage 80—100: Die Tugend der Gottesverehrung.  
Band 20. Frage 101—122: Tugenden des Gemeinschaftslebens.  
Band 21. Frage 123—150: Starkmut und Mäßigkeit (1. Teil).  
Band 22. Frage 151—170: Mäßigkeit (2. Teil).  
Band 23. Frage 171—182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens.  
Band 24. Frage 183—189: Stände und Standesplichten.

### III. BUCH

- Band 25. Frage 1— 15: Die Menschwerdung Christi.  
Band 26. Frage 16— 34: Die Auswirkungen der Menschwerdung. Die Gottesmutter.

- Band 27. Frage 35— 45: Christi Leben.  
 Band 28. Frage 46— 59: Christi Leiden und Erhöhung.  
 Band 29. Frage 60— 72: Die Sakramente. Taufe und Firmung.  
 Band 30. Frage 73— 83: Das Geheimnis der Eucharistie.  
 Band 31. Frage 84— 90: Das Bußsakrament.

ERGÄNZUNG ZUM III. BUCH  
 (Supplement)

- (Band 31.) Frage 1— 16: (Das Bußsakrament.)  
 Band 32. Frage 17— 40: Schlüsselgewalt der Kirche. Letzte Ölung und Priesterweihe.  
 Band 33. Frage 41— 54: Die Ehe (1. Teil).  
 Band 34. Frage 55— 68: Die Ehe (2. Teil).  
 Band 35. Frage 69— 87: Auferstehung des Fleisches.  
 Band 36. Frage 88— 99: Die Letzten Dinge.  
 1. Zusatzband: Gesamtregister (Personen- und Sachverzeichnis für sämtliche Bände).  
 2. Zusatzband: Thomas-Lexikon (Wörterbuch der philosophischen und theologischen Fachausdrücke und Einführung in die Grundbegriffe des thomistischen Systems).



GLAUBE ALS TUGEND



## VORWORT

Nach der Betrachtung der Tugenden und Laster im allgemeinen und dessen, was sonst noch zum Bereich des Sittlichen gehört, müssen wir nunmehr auf das Einzelne im Besonderen eingehen. Denn allgemein gehaltene Worte über das Sittliche sind weniger von Nutzen, weil unser Tun auf das Besondere geht. Im Bereich des Sittlichen kann nun etwas auf doppelte Weise im Besonderen betrachtet werden: einmal vom Bereich des Sittlichen selbst aus, wenn ich z. B. eine bestimmte Tugend oder ein bestimmtes Laster betrachte; sodann in Rücksicht auf einen besonderen Stand der Menschen, wenn ich z. B. Vorgesetzte und Untergebene betrachte, Tätige und Beschauliche oder irgend einen anderen Unterschied bei den Menschen. Wir werden also zuerst im Einzelnen betrachten, was den Ständen der Menschen gemeinsam ist, zweitens das, was den Ständen gesondert zukommt.

Beim ersten Punkt ist zu berücksichtigen: Wollten wir die Tugenden, die Gaben, die Gebote und die Laster einzeln für sich untersuchen, so müßten wir dasselbe so und so oft sagen. Denn wer das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen, erschöpfend behandeln will, muß den Ehebruch untersuchen, der eine Sünde ist; diese kann ihrer-

## PROLOGUS

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter; uno modo, ex parte materiae ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo, quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status.

Est autem considerandum circa primum quod, si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto: „Non moechaberis“, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio

seits wieder nicht erkannt werden ohne die Kenntniss der entgegengesetzten Tugend. Es wird also ein kürzerer und leichter Weg der Betrachtung sein, wenn sie in derselben Abhandlung zugleich handelt von der Tugend, der ihr entsprechenden Gabe, den entgegenstehenden Lastern sowie den Geboten und Verboten. Zudem wird diese Betrachtungsweise der Eigenart der Laster selbst gerecht. Denn wir haben oben (I—II 18: Bd. 9; 72 u. 73: Bd. 12) gezeigt, daß die Laster und Sünden artverschieden sind nach ihrem Inhalt, bzw. ihrem Gegenstand, nicht aber nach einem anderen Unterschied, wie z. B.: Sünden in Gedanken, Worten und Werken, oder Sünden der Schwachheit, der Unwissenheit und der Bosheit, oder was es sonst an derartigen Unterschieden gibt. Es ist aber dasselbe Gebiet, auf dem die Tugend das Rechte wirkt, die entgegenstehenden Laster aber von der Rechtheit abweichen.

Nachdem wir so den ganzen Bereich des Sittlichen auf die Betrachtung der Tugenden zurückgeführt haben, müssen wir noch eine weitere Einschränkung vornehmen und noch die Tugenden alle auf sieben zurückführen. Drei davon, über die zunächst zu handeln ist, sind die gotthaften Tugenden; die vier anderen, von denen später zu sprechen sein wird, sind die Kardinaltugenden. Von den verstandhaften Tüchtigkeiten gehört eine, die Klugheit, zu den Kardinaltugenden, unter denen sie auch aufgezählt wird; die Kunsttüchtigkeit jedoch gehört nicht zur Sittenlehre, da diese das Tun zum Gegenstande hat, die Kunsttüchtig-

#### PROLOGUS

dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem: ostensum est enim supra quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis; vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur, et vitia opposita a rectitudine recedunt.

Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad scientiam<sup>1</sup> moralem, quae circa agibilia versatur,

<sup>1</sup> I. om.



keit aber „die rechte Richtschnur für das Schaffen“ ist (I—II 57, 3 u. 4: Bd. 11). Die anderen drei verstandhaften Tüchtigkeiten, Weisheit nämlich, Einsicht und Wissenschaft, kommen schon im Namen mit bestimmten Gaben des Heiligen Geistes überein. Daher werden sie bei der Behandlung der den Tugenden entsprechenden Gaben in die Betrachtung mit einbezogen. Die anderen sittlichen Tugenden aber lassen sich alle auf die Kardinaltugenden zurückführen (I—II 61, 3: Bd. 11). Bei der Behandlung einer Kardinaltugend werden also auch alle jene Tugenden zur Darstellung kommen, die mit ihr irgendwie zusammenhängen, wie auch die entgegenstehenden Laster. Auf diese Weise wird nichts übergangen, was zur Sittenlehre gehört.

#### PROLOGUS

cum ars sit „recta ratio factibilium“, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliquo modo reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet: unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.



## DER GEGENSTAND DES GLAUBENS

Hinsichtlich der gotthaften Tugenden wird also erstens vom Glauben zu handeln sein, zweitens von der Hoffnung, drittens von der Liebe. Hinsichtlich des Glaubens bietet sich eine vierfache Erörterung dar: 1. der Glaube selbst, 2. die ihm entsprechenden Gaben der Einsicht und der Wissenschaft, 3. die ihm entgegengesetzten Laster, 4. die auf die Glaubensstugend sich beziehenden Gebote. — Hinsichtlich des Glaubens selbst wird die Rede sein müssen: 1. von seinem Gegenstand, 2. vom Akt des Glaubens, 3. vom Gehaben des Glaubens.

Zum 1. Punkt ergeben sich zehn Einzelfragen:

1. Ist Gegenstand des Glaubens die Erstwahrheit?
2. Ist Gegenstand des Glaubens etwas Zusammengesetztes oder etwas Einfaches, d. h. ein bloßer Inhalt oder etwas Aussagbares?
3. Kann dem Glauben Falsches unterliegen?
4. Kann der Glaubensgegenstand etwas Geschautes sein?
5. Kann er etwas Gewußtes sein?
6. Müssen die Glaubensgegenstände nach bestimmten Artikeln unterschieden werden?
7. Unterliegen dem Glauben zu jedem Zeitpunkt die nämlichen Glaubensartikel?
8. Die Zahl der Glaubensartikel.
9. Darbietung der Glaubensartikel in einer Bekenntnisform.<sup>1</sup>
10. Wem steht es zu, eine Glaubensform aufzustellen?

QUAESTIO I  
DE OBIECTO FIDEI

*Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo, de spe; tertio, de caritate. Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiae sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus. — Circa fidem vero primo erit considerandum de ejus objecto; secundo, de ejus actu; tertio, de ipso habitu fidei.*

*Circa primum quaeruntur decem: 1. Utrum objectum fidei sit veritas prima. — 2. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est res aut enuntiabile. — 3. Utrum fidei possit subesse falsum. — 4. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. — 5. Utrum possit esse aliquid scitum. — 6. Utrum credibilia debeant distingui per certos articulos. — 7. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus. — 8. De numero articulorum. — 9. De modo tradendi articulos in symbolo. — 10. Cujus sit fidei symbolum constituere.*

<sup>1</sup> Zum Begriff der Bekenntnisform vgl. Anm. [11].

*Ist Gegenstand des Glaubens die Erstwahrheit?*

1. Das ist Glaubensgegenstand, was uns zu glauben vorgelegt wird. Zu glauben aber wird uns nicht nur vorgelegt, was sich auf die Gottheit, welche die Erstwahrheit ist, sondern auch solches, was sich auf die Menschheit Christi, die Sakramente der Kirche und den Zustand der Geschöpfe bezieht. Also ist nicht nur die Erstwahrheit Gegenstand des Glaubens.

2. Glaube und Unglaube gehen auf das nämliche, da sie einander entgegen sind. Unglaube aber kann es hinsichtlich alles dessen geben, was in der Hl. Schrift enthalten ist; denn wann immer ein Mensch etwas davon bestreitet, so gilt er als ungläubig. Also bezieht sich auch der Glaube auf alles, was in der Hl. Schrift enthalten ist. Nun steht aber vieles darin über die Menschen und die anderen geschaffenen Dinge. Also ist nicht nur die Erstwahrheit, sondern auch geschaffene Wahrheit Gegenstand des Glaubens.

3. Der Glaube wird der Gottesliebe in ein und derselben Einteilung gegenübergestellt (I—II 62, 3: Bd. 11). Aber vermöge der Gottesliebe lieben wir nicht nur Gott, die höchste Gutheit, sondern auch den Nächsten. Also ist nicht nur die Erstwahrheit Gegenstand des Glaubens.

## QUAESTIO 1, 1

## ARTICULUS I

## Utrum objectam fidei sit veritas prima

[3 Sent., dist. 24, art. 1, qa 1; De verit., q. 14, art. 8; De Spe, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quae pertinent ad Divinitatem, quae est veritas prima; sed etiam ea quae pertinent ad humanitatem Christi et Ecclesiae sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

2. PRAETEREA, fides et infidelitas sunt circa idem: cum sint opposita. Sed circa omnia quae in sacra Scriptura continentur potest esse infidelitas: quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quae in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. PRAETEREA, fides caritati dividitur, ut supra dictum est. Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

ANDERSEITS sagt Dionysius: „Der Glaube geht um die einfache und immer bestehende Wahrheit.“ Diese aber ist die Erstwahrheit. Also ist Gegenstand des Glaubens die Erstwahrheit. 1, 1

ANTWORT: In dem Gegenstand jedes Erkenntnisgehobens ist zweierlei enthalten: das, was inhaltlich erkannt wird, was den inhaltlichen Gegenstand ausmacht, und das, wodurch dieser erkannt wird, was formgebender Grund im Gegenstand ist. So sind in der Raumlehre die Schlußfolgerungen inhaltlich gewußt; der formgebende Grund aber des Wissens sind die Beweismittel, durch welche die Schlußfolgerungen erkannt werden. So ist also beim Glauben der formgebende Grund im Gegenstand — um hierauf das Augenmerk zu richten — nichts anderes als die Erstwahrheit. Denn der Glaube, von dem wir sprechen, gibt nur deshalb zu etwas seine Zustimmung, weil es von Gott geoffenbart ist; also stützt sich der Glaube unmittelbar auf die göttliche Wahrheit als auf sein Erkenntnismittel. Wenn wir jedoch das, wozu der Glaube seine Zustimmung gibt, inhaltlich ins Auge fassen, so ist es nicht nur Gott selbst, sondern auch vieles andere. Dieses fällt jedoch nur insofern unter die Glaubenszustimmung, als es eine Hinordnung auf Gott hat: je nachdem nämlich dem Menschen durch irgendwelche Wirkungen der Gottheit geholfen wird, nach göttlicher Be- seligung zu streben. Darum ist auch von dieser Seite her

#### QUAESTIO 1, 1

SED CONTRA est quod Dionysius dicit 7 cap. de Div. Nom. [lect. 5], quod „fides est circa simplicem et semper existentem veritatem“. Haec autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima. PG 3/874 Sol. 1./412

RESPONDEO dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet: scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae fides<sup>1</sup> innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam

<sup>1</sup> L. om.

1, 2 Gegenstand des Glaubens in gewisser Weise die Erstwahrheit, insofern alles nur in seiner Hinordnung auf Gott unter den Glauben fällt: wie auch Gegenstand der Heilkunde die Gesundheit ist, denn die Heilkunde betrachtet alles nur in Hinordnung auf die Gesundheit.

Zu 1. Was sich auf die Menschheit Christi, auf die Sakramente der Kirche oder auf irgendwelche Geschöpfe bezieht, fällt nur insofern unter den Glauben, als wir dadurch auf Gott hingebordnet werden. Und in der Tat stimmen wir ihnen auch nur zu auf Grund der göttlichen Wahrheit.

Zu 2. Ähnliches gilt von allem, was in der Hl. Schrift überliefert ist.

Zu 3. Auch die Gottesliebe liebt den Nächsten um Gottes willen; und so ist ihr Gegenstand eigentlich Gott selbst, wie später (25, 1: Bd. 16) darzulegen sein wird.

## 2. ARTIKEL

*Ist der Gegenstand des Glaubens etwas Zusammengesetztes nach Art einer Aussage? [1]*

1. Gegenstand des Glaubens ist die Erstwahrheit (Art. 1). Die Erstwahrheit aber ist etwas Unzusammengesetztes.

### QUAESTIO 1, 2

ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum: sicut etiam objectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide inquantum per haec ordinamur ad Deum. Et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est AD SECUNDUM, de omnibus illis quae in sacra Scriptura traduntur.

AD TERTIUM dicendum quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; et sic objectum ejus proprie est ipse Deus, ut infra dicitur.

## ARTICULUS II

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis

[1 Sent., dist. 41, in Expos. litt.; 3, dist. 24, art. 1, qa 2; 1 Cont. Gent., cap. 7; De verit., q. 11, art. 8 corp. et ad 5 et 12; art. 12 corp.]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas

Also ist der Glaubensgegenstand nichts Zusammengesetztes. 1, 2

2. Die Darlegung des Glaubens geschieht in der Bekenntnisform. In der Bekenntnisform aber stehen keine Aussagen, sondern nur Inhalte, denn es heißt darin nicht: Gott ist allmächtig, sondern: „Ich glaube an Gott den Allmächtigen.“ Glaubensgegenstand ist also nicht eine Aussage, sondern ein [bloßer] Inhalt.

3. Dem Glauben folgt die Schau, nach 1 Kor 13, 12: „Wir sehen jetzt nur durch einen Spiegel im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Die Schau in der himmlischen Heimat aber geht, da sie die göttliche Wesenheit selbst zum Gegenstande hat, auf Unzusammengesetztes. Also auch der Glaube der irdischen Wanderschaft.

ANDERSEITS nimmt der Glaube die Mittelstellung ein zwischen Wissen und Meinen [2]. Mitte und Außenglieder aber sind von der nämlichen Gattung. Da nun Wissen und Meinen Aussagliches betreffen, so scheint es ebenfalls der Glaube mit Aussaglichem zu tun zu haben. Demnach ist der Glaubensgegenstand, da der Glaube sich auf Aussagliches bezieht, etwas Zusammengesetztes.

ANTWORT: Das Erkannte ist im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden. Es ist aber die eigentümliche Weise menschlichen Verstehens, daß es durch Zu-

#### QUAESTIO 1, 2

est aliquid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. PRAETEREA, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, „Credo in Deum omnipotentem“. Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. PRAETEREA, fidei succedit visio, secundum illud 1 ad Cor. 13: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc<sup>1</sup> cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.“ Sed visio patriae est de incomplexo: cum sit ipsius divinae essentiae. Ergo etiam fides viae.

SED CONTRA, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita objectum fidei, cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

RESPONDEO dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem

1 L. om.: nunc — sum.

1, 2 sammenfügen und Trennen die Wahrheit erfaßt (I 85, 5: Bd. 6). Und so erkennt der menschliche Verstand das, was seiner Natur nach einfach ist, nur nach einer gewissen Zusammensetzung, wie umgekehrt der göttliche Verstand unzusammengesetzt erkennt, was in sich zusammengesetzt ist. So kann also der Glaubensgegenstand auf doppelte Weise aufgefaßt werden. Einmal von der Seite des geglaubten Inhaltes selbst her; und insofern ist der Glaubensgegenstand etwas Unzusammengesetztes, nämlich der Inhalt selbst, an den man glaubt. Sodann von der Seite des Glaubenden her, und danach ist der Glaubensgegenstand etwas Zusammengesetztes nach Art einer Aussage. Und sonach ist es bei den Alten mit Recht zu beiden Auffassungen gekommen, und irgendwie ist beides wahr.

Zu 1. Diese Auffassung geht vom Glaubensgegenstand aus, unter dem Gesichtspunkt des Inhaltes, an den man glaubt.

Zu 2. In der Bekenntnisform wird das, worauf sich der Glaube bezieht, ausgesprochen, insofern die Glaubensbetätigung in ihm ihren Zielpunkt hat, wie aus der Ausdrucksweise [der Bekenntnisform] selbst erhellt. Der Glaubensakt hat aber seinen Zielpunkt nicht bei der Aussage, sondern beim Inhalt; denn wir bilden Aussagen nur, um durch sie zur Erkenntnis der Inhalte zu gelangen, wie im Wissen, so auch im Glauben.

Zu 3. Die Schau in der himmlischen Heimat wird Schau

#### QUAESTIO I, 2

cognoscat, sicut in Primo dictum est. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem: sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae: et sic objectum fidei est aliquid incomplexe, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis: et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditae.

AD SECUNDUM dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis; ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

AD TERTIUM dicendum quod visio patriae erit veritatis



der Erstwahrheit sein, wie Sie in Sich ist, nach 1 Jo 3, 2: 1, 3  
„Wir wissen, daß, wenn es offenbar wird, wir Ihm ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden, wie Er ist.“  
Und also wird sich jene Schau nicht nach Art einer Aussage vollziehen, sondern in der Weise einfacher Insight. Im Glauben aber erfassen wir die Erstwahrheit nicht, wie Sie in Sich ist. Also liegt nicht dieselbe Sachlage vor.

### 3. ARTIKEL

#### *Kann dem Glauben Falsches unterliegen?*

1. Der Glaube steht mit der Hoffnung und der Liebe in *einer* Einteilung. Der Hoffnung kann aber etwas Falsches unterliegen; viele nämlich hoffen das ewige Leben zu erlangen und werden es nicht erlangen. Ebenso auch der Liebe; viele nämlich werden als gut geliebt und sind es doch nicht. Also kann auch dem Glauben etwas Falsches unterliegen.

2. Abraham glaubte an die künftige Geburt Christi; nach Jo 8, 56: „Euer Vater Abraham jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte.“ Nach der Zeit Abrahams aber war es [immer noch] möglich, daß Gott nicht Fleisch annahm; denn lediglich nach Seinem Willen hat Er

#### QUAESTIO 1, 3

primae secundum quod in se est: secundum illud 1 Joan. 3: „Scimus quoniam<sup>1</sup> cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.“ Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est. Unde non est similis ratio.

### ARTICULUS III

#### Utrum fidei possit subesse falsum

[III 46. 2 ad 4: 3 Sent., dist. 24, art. 1, q. 3; De potent., q. 4, art. 1 corp.]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condiditur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum: multi enim sperant se habituros vitam aeternam, qui non habebunt. Similiter etiam et caritati: multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. PRAETEREA, Abraham credidit Christum nasciturum: secundum illud Joan. 8: „Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum; vidit,<sup>2</sup> et gavisus est.“ Sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari: sola enim sua voluntate

<sup>1</sup> l. om.: Scimus quoniam.

<sup>2</sup> l. om.: vidit — esp.

1, 3 Fleisch angenommen, und so wäre es falsch gewesen, was Abraham von Christus geglaubt hat. Also kann dem Glauben Falsches unterliegen.

3. Es war der Glaube der Alten, daß Christus werde geboren werden, und dieser Glaube hielt in vielen an bis zur Predigt der Frohbotschaft. Nachdem Christus aber bereits geboren war und ehe Er anfang zu predigen, war es falsch [zu glauben], Christus werde [erst noch] geboren werden. Also kann dem Glauben Falsches unterliegen.

4. Es gehört in den Bereich des Glaubens, daß jemand glaubt, unter dem Sakrament des Altares sei der wahre Leib Christi enthalten. Es kann aber vorkommen, wenn nämlich nicht richtig konsekriert ist, daß nicht der wahre Leib Christi da ist, sondern nur Brot. Also kann dem Glauben Falsches unterliegen.

ANDERSEITS richtet sich keine den Verstand vollendende Tugend auf Falsches, insoferne es ein Übel für den Verstand ist (Aristoteles). Der Glaube aber ist eine den Verstand vollendende Tugend (4, 2 u. 4). Also kann ihm nichts Falsches unterliegen.

ANTWORT: Nichts unterliegt einem Vermögen oder Gehaben oder auch einem Akt, es sei denn mittels des formgebenden Grundes des Gegenstandes, wie die Farbe nur gesehen werden kann durch das Licht und ein Ver-

#### QUAESTIO 1, 3

carnem accepit: et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. PRAETEREA, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, etiam antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. PRAETEREA, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub Sacramento Altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

SED CONTRA, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum in 6 Ethic. [cap. 2]. Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

RESPONDEO dicendum quod nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante<sup>1</sup> ratione formali objecti: sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri

<sup>1</sup> P: immediate.

nunftschluß nur eingesehen werden kann auf Grund des 1, 3  
Beweismittels. Der formgebende Grund des Glaubens-  
gegenstandes ist aber die Erstwahrheit (Art. 1). Daher  
kann nichts unter den Glauben fallen, außer sofern es  
unter der Erstwahrheit steht. Unter dieser aber kann  
nichts Falsches stehen, wie auch nicht ein Nichtseiendes  
unter einem Seiendem, und ein Übel unter einer Gutheit.  
Daher bleibt nur, daß dem Glauben nichts Falsches unter-  
liegen kann.

Zu 1. Weil das Wahre ein Gut des Verstandes ist, nicht  
aber ein Gut der Strebekraft, so schließen alle Tugenden,  
die den Verstand vollenden, das Falsche gänzlich aus;  
denn es liegt im Wesen der Tugend, daß sie sich nur auf  
Gutes richtet. Tugenden aber, die den Strebebereich voll-  
enden, schließen nicht gänzlich Falsches aus; denn es kann  
jemand nach Gerechtigkeit oder Maßhaltung handeln und  
dabei eine falsche Ansicht von dem haben, worin er sich  
gerade betätigt. Und so besteht, da der Glaube den Ver-  
stand vollendet, die Hoffnung aber und die Liebe den  
Strebebereich, hinsichtlich ihrer kein gleichartiges Ver-  
hältnis.

Und dennoch unterliegt auch der Hoffnung nichts Fal-  
sches. Denn niemand hofft das ewige Leben zu erlangen  
kraft eigenen Vermögens, dies wäre Vermessenheit, son-  
dern mit Hilfe der Gnade; und wer in dieser verharret,  
wird durchaus und unfehlbar das ewige Leben erlangen.  
— In ähnlicher Weise gehört es zur Liebe, Gott geneigt

#### QUAESTIO 1, 3

non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem  
quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima. Unde nihil  
potest cadere sub fide nisi inquantum stat sub veritate prima.  
Sub qua nullum falsum stare potest: sicut nec non-ens sub ente,  
nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest  
subesse aliquod falsum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia verum est bonum  
intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis. ideo omnes  
virtutes quae perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum:  
quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum.  
Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt  
totaliter falsum: potest enim aliquis secundum justitiam aut  
temperantiam agere habens aliquam falsam opinionem de eo  
circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem  
et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis  
sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam pote-  
statem (hoc enim esset praesumptionis), sed secundum auxilium  
gratiae: in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam  
aeternam consequetur. — Similiter etiam ad caritatem pertinet

1, 3 zu sein, in wem auch immer Er sein mag. Daher verschlägt es nichts hinsichtlich der Liebe, ob Gott wirklich gerade in dem ist, der um Gottes willen geliebt wird.

Zu 2. Daß Gott nicht im Fleische erscheine, war, an sich betrachtet, auch nach der Zeit Abrahams noch möglich. Aber insofern dies unter das göttliche Vorherwissen fällt, ist ihm eine gewisse Notwendigkeit der Unfehlbarkeit eigen (I 14, 13: Bd. 2). Und auf diese Weise fällt es unter den Glauben. Daher kann es, in dem Maße es unter den Glauben fällt, nicht falsch sein.

Zu 3. Es gehörte auch nach der Geburt Christi zum Glauben des Gläubigen, daß er glaubte, Er werde zu irgendeinem Zeitpunkt geboren. Aber die Bestimmung der Zeit, worin er sich täuschte, fiel nicht unter den Glauben, sondern unterlag menschlicher Vermutung. Denn es ist möglich, daß der glaubende Mensch auf Grund menschlicher Vermutung etwas Falsches annimmt. Aber daß er auf Grund des Glaubens Falsches annehme, das ist unmöglich.

Zu 4. Der Glaube des Gläubigen bezieht sich nicht auf diese oder jene bestimmten Gestalten des Brotes, sondern darauf, daß der wahre Leib Christi unter den Gestalten von sinnlich wahrnehmbarem Brote gegenwärtig sei, wenn in rechter Weise konsekriert worden ist. Wenn daher nicht richtig konsekriert ist, unterläuft deswegen dem Glauben nichts Falsches [3].

#### QUAESTIO 1, 3

diligere Deum in quocumque fuerit. Unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

AD SECUNDUM dicendum quod Deum non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abrahae. Sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in Primo dictum est. Et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

AD TERTIUM dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana. Possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile.

AD QUARTUM dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas: sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

*Kann der Glaubensgegenstand etwas Geschautes sein?*

1. Der Herr sagt (Jo 20, 29) zu Thomas: „Weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden.“ Es gibt also von dem nämlichen ein Sehen und ein Glauben.

2. Der Apostel sagt (1 Kor 13, 12): „Wir sehen jetzt nur durch einen Spiegel im Rätsel.“ Dabei meint er die Glaubenserkenntnis. Also wird das, was geglaubt wird, gesehen.

3. Der Glaube ist eine Art geistiger Leuchte. Mit jeglicher Leuchte aber wird etwas gesehen. Also betrifft der Glaube Dinge, die man sieht.

4. Jeder Sinn wird Gesicht genannt (Augustinus). Der Glaube aber haftet an Gehörtem, nach Röm 10, 17: „Der Glaube stammt vom Hören.“ Also betrifft der Glaube Dinge, die man sieht.

ANDERSEITS sagt der Apostel (Hebr 11, 1): „Der Glaube ist die Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht.“

ANTWORT: Der Glaube bedeutet Zustimmung des Verstandes zu dem, was man glaubt. Der Verstand gibt aber auf doppelte Weise seine Zustimmung zu etwas. Einmal, indem er dazu bestimmt wird durch den Gegenstand

QUAESTIO 1, 4

## ARTICULUS IV

Utrum objectum fidei possit esse aliquid  
visum

[I—II 67, 3 corp. et ad 1; III 7, 3 corp. et ad 3; 3 Sent., dist. 21, art. 2, qa 1: De verit., q. 14, art. 9; in Hebr. 11, lect. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomae, Joan. 20: „Quia vidisti me, credidisti.“ Ergo de eodem est visio et fides.

2. PRAETEREA, Apostolus, [1 ad Cor. 13] dicit: „Videmus nunc per speculum in aenigmate.“ Et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

3. PRAETEREA, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. PRAETEREA, quilibet sensus visus nominatur: ut Augustinus dicit, in lib. de verbis Domini (serm. 112, cap. 7). Sed fides est de auditis: secundum illud Rom. 10: „Fides ex auditu.“ Ergo fides est de rebus visis.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, ad Hebr. 11, quod „fides est argumentum non apparentium“.

RESPONDEO dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est

PL 38,616

1, 4 selbst, der entweder durch sich selbst erkannt ist, wie dies von den ersten Ursätzen gilt, auf die sich die Einsicht<sup>1</sup> bezieht, oder durch etwas anderes, wie dies bei den Schlußfolgerungen der Fall ist, mit denen sich das Wissen befaßt. Sodann gibt er zu etwas seine Zustimmung, nicht weil er von dem Gegenstand als solchem hinreichend bewegt würde, sondern vermöge einer Wahlentscheidung, die sich willentlich mehr nach der einen als nach der anderen Seite wendet. Wenn dies nun geschieht unter Zweifeln und unter einer Besorgnis zugunsten der anderen Seite, so liegt eine Meinung vor; wenn aber mit Gewißheit ohne eine solche Besorgnis, ein Glauben. Von dem aber, was unsern Verstand oder unsern Sinn durch sich selbst zu seiner Erkenntnis bestimmt, sagt man, es werde gesehen. So ist offenkundig, daß es von dem, was entweder sinnlich oder mittels des Verstandes geschaut wird, weder einen Glauben noch eine Meinung geben kann.

Zu 1. Thomas hat „etwas anderes gesehen und etwas anderes im Glauben erfaßt. Er hat einen Menschen gesehen, und im Glauben Gott bekannt, indem er sagte: Mein Herr und mein Gott!“ [Gregorius].

Zu 2. Das, was dem Glauben unterliegt, kann auf doppelte Weise in Betracht gezogen werden. Einerseits in seiner Besonderheit, und so kann es, wie gesagt, nicht in einem geschaut und geglaubt sein. Andererseits in einem allgemeinen Bezug, nämlich unter dem allgemeinen Begriff des Glaubwürdigen. Und auf diese Weise wird es

#### QUAESTIO 1, 4

vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis, aut secundum sensum, aut secundum intellectum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Thomas „aliud vidit et aliud credit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus“.<sup>2</sup>

AD SECUNDUM dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa

<sup>1</sup> D. h. das Gehaben der Einsicht.

<sup>2</sup> Cf. Greg. Hom. 26 in Ev. [MPL 76/1202].

von dem, der glaubt, gesehen; denn er würde nicht glauben, wenn er nicht sähe, daß hier geglaubt werden muß, entweder dank der Einsichtigkeit der Zeichen oder vermöge irgend etwas dergleichen [4]. 1, 5

Zu 3. Die Leuchte des Glaubens läßt das schauen, was geglaubt wird. Wie der Mensch vermöge der anderen Tugendgehabten das sieht, was einem bestimmten Gegebenen nach ihm angemessen ist, so neigt auch der Geistgrund des Menschen vermöge des Glaubensgehabten dazu, solchem beizupflichten, was mit dem rechten Glauben übereinkommt, und nicht anderem [5].

Zu 4. Das Hören geht auf die Worte, die das bezeichnen, was Sache des Glaubens ist, nicht aber auf die Dinge selbst, um die es im Glauben geht. Und demnach brauchen derartige Dinge nicht geschaut zu sein.

## 5. ARTIKEL

*Kann das, was des Glaubens ist, gewußt sein?*

1. Was man nicht weiß, scheint ungekannt zu sein, denn Unkenntnis ist dem Wissen entgegengesetzt. Was aber des Glaubens ist, ist nicht ungekannt; denn solche Unkenntnis fällt unter den Unglauben, nach 1 Tim 1, 13: „Ich handelte

### QUAESTIO 1, 5

ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi.

AD TERTIUM dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.

AD QUARTUM dicendum quod auditus est verborum significantium ea quae sunt fidei: non autem est ipsarum rerum de quibus est fides. Et sic non oportet ut hujusmodi res sint visae.

## ARTICULUS V

*Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*

[Supra 4; 4, 1; III 7, 3; 3 Sent., dist. 24, art. 2, qa 2 et 3; 1 Cont. Gent., cap. 8; De verit., q. 14, art. 9]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt fidei possint esse scita. Ea enim quae non sciuntur videntur esse ignorata: quia ignorantia scientiae opponitur. Sed quae sunt fidei non sunt ignota: horum enim ignorantia ad infidelitatem perti-

1. 5 unwissend, im Unglauben.“ Was also des Glaubens ist, kann gewußt sein.

2. Wissen wird durch Gründe erworben. Zu dem aber, was des Glaubens ist, werden durch die heiligen Schriftsteller Gründe angeführt. Was also des Glaubens ist, kann gewußt sein.

3. Was beweismäßig aufgezeigt wird, ist gewußt; denn Beweisführung ist „Schlußfolgerung, die zum Wissen führt“ (Aristoteles). Manches aber, was im Glauben enthalten ist, ist von Philosophen beweismäßig aufgezeigt worden, z. B. daß Gott sei, und daß Gott einer sei, und anderes Derartiges. Also kann, was des Glaubens ist, gewußt sein.

4. Meinen ist weiter entfernt vom Wissen als Glauben; denn glauben, heißt es, steht zwischen Meinen und Wissen. Aber „Meinen und Wissen kann es auf irgendeine Weise von demselben geben“ (Aristoteles). Also auch Glauben und Wissen.

ANDERSEITS sagt Gregorius: „Das Offensichtliche verursacht nicht Glauben, sondern genaues Erkennen.“ Was also unter den Glauben fällt, verursacht nicht genaues Erkennen; wohl aber, was gewußt ist. Von dem also, was gewußt ist, kann es keinen Glauben geben.

#### QUAESTIO 1, 3

net, secundum illud 1 ad Tim. 1: „Ignorans feci in incredulitate mea“. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

2. PRAETEREA, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quae sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

3. PRAETEREA, ea quae demonstrative probantur sunt scita: quia demonstratio est „syllogismus faciens scire“.<sup>1</sup> Sed quaedam quae in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis: sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

4. PRAETEREA, opinio plus distat a scientia quam fides: cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed „opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem“, ut dicitur in 1 Poster. [cap. 33]. Ergo etiam fides et scientia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit [hom. 26 in Evangel.], quod „apparentia non habent fidem, sed agnitionem.“ Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quae sunt scita,<sup>2</sup> agnitionem habent. Ergo de his quae sunt scita non potest esse fides.

<sup>1</sup> Arist. Post. Analyt. II, 1, c. 2 [71 b 17 sq.].

<sup>2</sup> P: sicut scita.



ANTWORT: Alles Wissen hat man durch irgendwelche 1, 5  
in sich bekannte, folglich geschaute Ursätze. Also muß  
alles, was gewußt ist, auf irgendeine Weise geschaut sein.  
Es kann aber nicht das nämliche von demselben Wesen  
geschaut und geglaubt sein (Art. 4). Also ist es auch  
unmöglich, daß das nämliche von ein und demselben  
gewußt und geglaubt ist.

Wohl kann es aber vorkommen, daß das, was von dem  
einen gesehen oder gewußt ist, von einem andern geglaubt  
ist. Was wir nämlich von der Dreieinigkeit glauben, hof-  
fen wir einst zu schauen, nach 1 Kor 13, 12: „Wir schauen  
jetzt durch einen Spiegel im Rätsel, dann aber von An-  
gesicht zu Angesicht“, eine Schau, welche die Engel bereits  
besitzen. Was wir also glauben, schauen jene. Und so kann  
in ähnlicher Weise der Fall sein, daß das, was von dem  
einen Menschen gesehen oder gewußt ist, auch im Zustande  
der Pilgerschaft, von einem anderen geglaubt ist, der jenes  
beweismäßig nicht erkannt hat. Das freilich, was ins-  
gemein allen Menschen zum Glauben vorgelegt wird, ist  
insgemein nicht gewußt. Und eben das ist es, was schlecht-  
hin unter den Glauben fällt. Und demgemäß gibt es von  
ein und demselben nicht Glauben und Wissen.

Zu 1. Die Ungläubigen haben von dem, was des Glau-  
bens ist, Unkenntnis; denn weder sehen oder wissen sie  
es in sich, noch erkennen sie es als glaubwürdig. Dagegen  
haben die Gläubigen auf letztere Weise Kenntnis davon,

#### QUAESTIO 1, 5

RESPONDEO dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua  
principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet  
quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est  
possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra  
dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit  
scitum et creditum.

Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab  
uno, sit creditum ab alio. Etenim quae de Trinitate credimus  
nos visuros speramus, secundum illud 1 ad Cor. 13: „Videmus  
nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem“:  
quam quidem visionem jam angeli habent: unde quod nos cre-  
dimus illi vident. Et sic similiter potest contingere ut id quod  
est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab  
alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod  
communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum est  
communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei sub-  
sunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod infideles eorum quae sunt  
fidei ignorantiam habent: quia nec vident aut sciunt ea in seip-  
sis, nec cognoscunt<sup>1</sup> ea esse credibilia. Sed per hunc modum

<sup>1</sup> P: nec vident nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant.

1, 5 nicht sozusagen beweismäßig, sondern insofern sie es vermöge der Leuchte des Glaubens als zu Glaubendes schauen (Art. 4, Zu 3) [6].

Zu 2. Die Gründe, die von den Heiligen zum Erweis dessen, was Sache des Glaubens ist, angeführt werden, sind nicht beweismäßig, sondern eine Art Zuredede, um zu zeigen, was im Glauben vorgelegt wird, sei nicht unmöglich. Oder sie gehen von den Ursätzen des Glaubens aus, z. B. von Beweisstellen der Hl. Schrift (Dionysius). Von diesen Ursätzen her wird der Nachweis bei den Gläubigen in der Art geführt, wie er sonst von naturhaft gekannten Ursätzen aus bei allen geführt wird. Daher ist auch Theologie eine Wissenschaft, wie im Anfang des Werkes gesagt wurde (I 1, 2: Bd. 1).

Zu 3. Das schlüssig Beweisbare wird unter das zu Glaubende gerechnet, nicht weil sich darauf bei allen der Glaube schlechthin bezieht, sondern weil es vorgefordert wird für das, was [an sich] unter den Glauben fällt und wenigstens glaubensmäßig von solchen im voraus angenommen werden muß, die den Beweis dafür nicht zu eigen haben.

Zu 4. „Verschiedene Menschen können durchaus von ein und demselben Wissen und Meinung haben“ (Aristoteles), wie es auch oben (Antwort) von Wissen und Glauben gesagt wurde. Einer und derselbe aber kann zwar teilweise Wissen und Glauben von dem Nämlichen, d. h. dem [näm-

#### QUAESTIO 1, 5

fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae: sicut dicit Dionysius 2 cap. de Div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio Operis dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes: sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et supra dictum est de scientia et fide. Sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides de eodem secundum

lichen] Satzgegenstand, nicht jedoch unter dem nämlichen Gesichtspunkt haben; denn es kann sein, daß jemand von einem und dem nämlichen Ding etwas weiß und etwas anderes meint; und ähnlich kann einer von Gott beweismäßig wissen, daß Er einer, und glauben, daß Er dreifaltig sei. Aber von dem nämlichen Gegenstand kann es nicht unter demselben Gesichtspunkt in einem Menschen Wissen mit Meinen oder mit Glauben geben, jeweils jedoch aus verschiedenem Grunde. Denn Wissen kann bezüglich des nämlichen mit Meinen nicht schlechthin zusammengehen, weil es zum Wesen des Wissens gehört, daß man von dem, was gewußt ist, annimmt, es könne sich nicht anders verhalten [als man weiß]; im Wesen des Meinens aber liegt es, daß man von dem Gemeinten annimmt, es könne sich auch anders verhalten. Was aber im Glauben festgehalten wird, gilt um der Gewißheit des Glaubens willen ebenfalls als solches, von dem man überzeugt ist, daß es sich unmöglich anders verhalte. Aus dem Grunde aber kann das nämliche und nach dem nämlichen Gesichtspunkt nicht zugleich gewußt und geglaubt sein, weil gewußt gleich geschaut, und geglaubt gleich nichtgeschaut ist (Antwort).

#### QUAESTIO 1, 5

quid, scilicet subjecto, sed non secundum idem: potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum, existimetur<sup>1</sup> possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum, ut dictum est.

<sup>1</sup> I.: quod quis existimat, existimet.

*Müssen die Glaubensdinge nach bestimmten Artikeln unterschieden werden? [7]*

1. Man muß Glauben haben an alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist. Dies aber läßt sich wegen seiner Vielfältigkeit nicht auf eine bestimmte Zahl zurückführen. Also scheint es überflüssig, eine Unterscheidung nach Glaubensartikeln vorzunehmen.

2. Da die Unterscheidung nach stofflichen Gesichtspunkten ins Unendliche getrieben werden kann, ist sie von der Wissenschaft zu unterlassen. Der formgebende Gesichtspunkt des Glaubensgegenstandes ist jedoch einer und unteilbar, nämlich die Erstwahrheit (Art. 1), und so lassen sich die Glaubensdinge vermöge ihres formgebenden Grundes nicht unterscheiden. Also hat eine Scheidung der Glaubensdinge nach stofflichen Gesichtspunkten in Artikel zu unterbleiben.

3. Wie von manchen erklärt wird, ist ein Artikel „eine unteilbare Wahrheit über Gott, die uns zum Glauben drängt“. Glauben aber ist eine Sache der Freiwilligkeit, denn, sagt Augustinus, „niemand glaubt, es sei denn willentlich“. Es scheint also unpassend, den Glaubensinhalt nach Artikeln zu unterscheiden.

QUAESTIO 1, 6

ARTICULUS VI

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda

[3 Sent., dist. 25, q. 1, art. 1, qa 1; art. 2 ad 6; 1 Cor. 15, lect. 1]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quae in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. PRAETEREA, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte praetermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est, scilicet veritas prima: et sic secundum rationem formalem credibilia distinguui non possunt. Ergo praetermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. PRAETEREA, sicut a quibusdam dicitur, articulus est „indivisibilis veritas de Deo arcans nos ad credendum“.<sup>1</sup> Sed credere est voluntarium: quia, sicut Augustinus dicit [tract. 26 in Joan.], „nullus credit nisi volens“. Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

<sup>1</sup> Cf. Wilh. v. Auxerre. Summ. Aur. lib. 3, tr. 3, cap. 2, qu. 1.

ANDERSEITS sagt Isidorus: „Ein Artikel ist die Erfassung der göttlichen Wahrheit mit der Hinwendung auf diese selbst.“ Die Erfassung der göttlichen Wahrheit aber steht uns nur auf dem Wege einer gewissen Unterscheidung zu; denn was in Gott eines ist, vermannigfaltigt sich in unserm Verstand. Der Glaubensinhalt bedarf also der Unterscheidung in Artikel [8].

ANTWORT: Der Ausdruck „Artikel“ ist augenscheinlich aus dem Griechischen abgeleitet. Denn das griechische „arthron“, das im Lateinischen „articulus“ heißt, bedeutet ein Gefüge von unterschiedenen Teilen. So heißen gegenseitig ineinandergefügte kleine Körperbestandteile Gliedartikel(-gelenke). Und ähnlich heißen in der Grammatik bei den Griechen „Artikel“ bestimmte Redeteile, die andern Ausdrücken beigefügt sind, um das Geschlecht, die Zahl oder den Fall auszudrücken. Und wiederum heißen in der Redekunst „Artikel“ gewisse Wortfügungen; Tullius [Cicero] sagt nämlich in seiner „Rhetorik“: „Von Artikel spricht man da, wo einzelne Worte in abgebrochener Rede-weise durch Absätze voneinander geschieden werden, z. B. ‚Durch Schärfe, durch laute Stimme, durch deine Miene hast du deine Widersacher außer Fassung gebracht‘.“ Demnach sagt man auch von den Gegenständen des christlichen Glaubens, daß sie nach Artikeln unterschieden werden, sofern sie, in gewisse Abschnitte geschieden, ein abgestimmtes Gefüge ergeben.

#### QUAESTIO 1, 6

SED CONTRA est quod Isidorus dicit: „Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.“ Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam: quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

RESPONDEO dicendum quod nomen „articuli“ ex graeco videtur esse derivatum. Ἀρθρον enim in graeco, quod in latino articulus dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes: dicit enim Tullius in 4 Rhet. [ad Heren. cap. 19] quod „articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo: Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti“. Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui in quantum in quaedam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem.

1, 6 Glaubensgegenstand aber ist Nichtgeschautes aus dem Wahrheitsbereich des Göttlichen (Art. 4). Und so ergibt sich da ein eigener Artikel, wo etwas unter einem besonderen Gesichtspunkt als nicht Geschautes auftritt; wo aber mehreres nach derselben Beziehung bekannt oder nicht bekannt ist, da gibt es auch keine Unterscheidung nach Artikeln. So bietet es eine andere Schwierigkeit, zu sehen, daß Gott gelitten hat, und eine andere, daß er vom Tode auferstanden ist; daher unterscheidet man den Artikel der Auferstehung vom Artikel des Leidens. Daß er aber gelitten hat, gestorben ist und begraben wurde, liegt in einer und derselben Linie der Schwierigkeit, so daß es nicht schwierig ist, nach Annahme des einen die andern anzunehmen: und darum gehört alles dies zu einem einzigen Artikel.

Zu 1. Es gibt einige Glaubensgegenstände, auf welche sich der Glaube an und für sich bezieht; es gibt aber auch Glaubensgegenstände, auf welche sich der Glaube nicht an und für sich bezieht, sondern im Zusammenhang mit anderen Glaubensgegenständen. So werden auch im Bereich der Wissenschaften einige Wahrheiten als Hauptziel vorgelegt, einige zur Kundmachung anderer Wahrheiten. Weil sich aber der Glaube hauptsächlich auf das bezieht, was wir zu schauen hoffen in der himmlischen Heimat, im Sinne von Hebr 11, 1: „Der Glaube ist Grundbestand dessen, was man erhofft“, darum gehört dasjenige an und für

#### QUAESTIO 1, 6

Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus: ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita,<sup>1</sup> ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit: et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere: et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Hebr. 11: „Fides est substantia sperandarum rerum“; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos

<sup>1</sup> L: sunt incognita

sich zum Glauben, was uns unmittelbar hinordnet zum ewigen Leben; zum Beispiel die drei Personen, die Allmacht Gottes, das Geheimnis der Menschwerdung Christi und anderes dergleichen, und unter solchen Gesichtspunkten werden die Glaubensartikel unterschieden. Einiges wiederum wird in der Heiligen Schrift zu glauben vorgelegt, nicht als Hauptziel, sondern zur Kundmachung der vorerwähnten Geheimnisse, zum Beispiel, daß Abraham zwei Söhne hatte, daß ein Toter bei Berührung der Gebeine des Elisäus wiedererweckt wurde und anderes dergleichen, das in der Heiligen Schrift berichtet wird zur Kundmachung der göttlichen Majestät oder der Menschwerdung Christi. Und unter solchen Gesichtspunkten braucht man die Glaubensartikel nicht zu unterscheiden.

Zu 2. Der formgebende Gesichtspunkt eines Glaubensgegenstandes kann in doppelter Weise aufgefaßt werden. Einmal von Seiten der geglaubten Wahrheit her, und so ist der formgebende Gesichtspunkt aller Glaubensgegenstände ein einziger, nämlich die Erstwahrheit. Und von hier aus werden die Glaubensartikel nicht unterschieden. Sodann kann der formgebende Gesichtspunkt der Glaubensgegenstände von unserer Seite her aufgefaßt werden und so besteht der formgebende Gesichtspunkt des Glaubensgegenstandes darin, daß er nicht geschaut ist. Von dieser Seite aus werden die Glaubensartikel unterschieden, wie wir gesehen haben (Antwort).

Zu 3. Jene Begriffsbestimmung eines Glaubensartikels

#### QUAESTIO 1, 6

ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae omnipotentis Dei,<sup>1</sup> mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae majestatis vel incarnationis Christi. Et secundum talia non oportet articulos distinguere.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae. Et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima. Et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri. Et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum. Et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

AD TERTIUM dicendum quod illa definitio datur de articulo

<sup>1</sup> L: omnipotentia Dei.

1, 7 erfolgt mehr nach einer gewissen Ableitung des Namens, sofern er eine lateinische Herkunft aufweist, als nach seiner wahren Bedeutung, sofern er vom Griechischen abgeleitet wird. Darum besitzt sie kein großes Gewicht. — Man kann auch so sagen, daß, obwohl keiner durch Nötigung des Zwanges zum Glauben hingedrängt wird — denn Glauben ist Sache der Freiwilligkeit —, doch jeder hingedrängt wird durch die Nötigung des Zieles, denn: „Wer zu Gott hintritt, muß glauben“ und „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“, wie der Apostel sagt (Hebr 11, 6).

## 7. ARTIKEL

### *Sind die Glaubensartikel in der Abfolge der Zeiten gewachsen?*

1. Der Apostel sagt Hebr. 11, 1: „Der Glaube ist der Grundbestand dessen, was man erhofft.“ Zu jeder Zeit aber ist dasselbe zu hoffen. Also ist zu jeder Zeit auch dasselbe zu glauben.

2. In den von Menschen geordneten Wissenschaften hat in der Abfolge der Zeiten ein Wachstum stattgefunden wegen des Mangels an Erkenntnis bei den Ersten, welche diese Wissenschaften begründet haben (Aristoteles). Die

#### QUAESTIO 1, 7

magis secundum quamdam etymologiam nominis prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationem prout a graeco derivatur. Unde non est magni ponderis. — Potest tamen et sic dici, quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia „accedentem ad Deum oportet credere“, et „sine fide impossibile est placere Deo“, ut Apostolus dicit Hebr. 11.

## ARTICULUS VII

### Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint

[Infra 2, 7; 174, 6 corp.; 3 Sent., dist. 25, q. 2. art. 2, qa 1]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit, ad Hebr. 11, „fides est substantia sperandarum rerum“. Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. PRAETEREA, in scientiis humanis ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philo-



Lehre des Glaubens aber ist nicht von Menschen begründet, sondern von Gott anvertraut worden: „denn sie ist Gottes Geschenk“ (Eph 2, 3). Da nun kein Mangel an Wissen bei Gott zutrifft, scheint es, daß die Erkenntnis der Glaubensgegenstände von Anfang an vollkommen war und daß sie nicht gewachsen ist in der Abfolge der Zeiten.

3. Die Wirksamkeit der Gnade geht nicht weniger geordnet vor sich als die Wirksamkeit der Natur. Die Natur aber nimmt ihren Anfang immer beim Vollkommenen (Boethius). Also scheint es auch, daß die Wirksamkeit der Gnade ihren Anfang vom Vollkommenen her genommen hat, so nämlich, daß die Ersten, welche den Glauben überlieferten, ihn am vollkommensten erkannt haben.

4. Wie der Glaube Christi durch die Apostel zu uns gelangt ist, so ist die Erkenntnis des Glaubens auch im Alten Bunde durch die früheren Väter zu den späteren gelangt: „Frage deinen Vater und er wird es dir verkünden“ (Dt 32, 7). Nun waren aber die Apostel am vollständigsten unterrichtet über die Geheimnisse, denn sie empfangen, wie die Glosse sagt, „sowohl der Zeit nach früher als auch überschwinglicher als die andern“ in Auslegung von Röm 8, 23: „Wir selbst besitzen die Erstlingsfrüchte des Geistes.“ Also scheint es, daß die Erkenntnis der Glaubensgegenstände nicht gewachsen ist in der Abfolge der Zeiten.

#### QUAESTIO 1, 7

sophum in 2 Metaph. [cap. 1]. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: „Dei enim donum est“, ut dicitur Ephes. 2. Cum igitur in Deum nullus defectus scientiae cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. PRAETEREA, operatio gratiae non minus ordinate procedit quam operatio naturae. Sed natura semper initium sumit a perfectis: ut Boethius dicit, in lib. de Consol. [lib. 3, pros. 10]. Ergo etiam videtur quod operatio gratiae a perfectis initium sumpserit, ita quod illi qui primo tradiderunt fidem perfectissime eam cognoverunt.

4. PRAETEREA, sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores Patres ad posteriores devenit cognitio fidei: secundum illud Deut. 32: „Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi.“ Sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim „sicut tempore prius, ita et ceteris abundantius“, ut dicit Glossa (Interlin. Lombardi), super illud Rom. 8, „nos ipsi primitias Spiritus habentes“. Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

PL 63  
765 sq.  
CSEL  
67/64 sq.

PL 191  
1444

1, 7 ANDERSEITS sagt Gregor: „Nach dem Wachstum der Zeiten wuchs auch das Wissen der heiligen Väter; und je näher sie der Ankunft des Erlösers standen, um so reicher haben sie die Geheimnisse des Heils geschöpft.“

ANTWORT: Die Glaubensartikel verhalten sich in der Glaubenslehre wie die durch sich selbst einsichtigen Ursätze in der Lehre, die durch natürliche Vernunft erreichbar ist. In diesen Ursätzen ist eine gewisse Ordnung auffindbar, so daß Einiges in Anderem einschlußweise enthalten ist; so werden alle Ursätze zurückgeführt auf diesen als den ersten: „Es ist unmöglich, [ebendasselbe] zugleich zu bejahen und zu verneinen“ (Aristoteles). So sind in gleicher Weise die Glaubensartikel einschlußweise enthalten in einigen ersten Glaubenswahrheiten, zum Beispiel im Glauben, daß Gott ist und Vorsehung walten läßt über das Heil der Menschen: „Wer sich Gott naht, muß glauben, daß Er ist und denen, die Ihn suchen, ein Vergelter wird“ (Hebr 11, 6). Denn im göttlichen Sein ist alles eingeschlossen, was wir in Gott von Ewigkeit her wesend glauben, worin unsere Seligkeit besteht. Im Glauben endlich an die Vorsehung ist alles eingeschlossen, was zeitlicherweise von Gott veranstaltet wird zum Heil der Menschen und ein Weg ist zur Seligkeit [9]. Und auf diese Weise sind auch einige der nachfolgenden Glaubens-

#### QUAESTIO 1, :

PL 78 980

SED CONTRA est quod Gregorius dicit [hom. 4 in Ezech. lib. 2] quod „secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum: et quanto viciniore adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt“.

1011  
b 20

RESPONDEO dicendum quod 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: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: „Impossibile est simul affirmare et negare,“ ut patet per Philosophum, in 4 Metaph. [cap. 3]. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem: secundum illud ad Hebr. 11: „Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquireribus se remunerator sit.“ 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 etiam modum aliorum subsequentium<sup>1</sup> articulorum

<sup>1</sup> P: subsistentium.

artikel in anderen enthalten, wie im Glauben an die menschliche Erlösung einschlußweise auch die Menschwerdung Christi und Sein Leiden und anderes dergleichen enthalten ist. 1, 7

So ist denn zu sagen, daß in betreff des Inhaltes der Glaubensartikel kein Wachstum stattgefunden hat in der Abfolge der Zeiten; denn was immer die Späteren geglaubt haben, war enthalten im Glauben der vorhergehenden Väter, wenn auch einschlußweise [10]. Was aber die Entfaltung betrifft, so ist die Zahl der Artikel gewachsen, weil einiges von den Späteren ausführlich erkannt wurde, was von den Früheren nicht ausführlich erkannt wurde. Darum sagt der Herr dem Moses: „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs; und Meinen Namen Adonai habe Ich ihnen nicht kundgetan“ (Exod 6, 2. 3). Und David sagt: „Ich bin weiser als Greise“ (Ps 118, 100). Und der Apostel sagt: „Den früheren Geschlechtern ward das Geheimnis Christi nicht kundgemacht, wie es jetzt geoffenbart ist Seinen heiligen Aposteln und Propheten“ (Eph 3, 5).

Zu 1. Immer war dasselbe von Christus zu hoffen bei allen Menschen. Weil aber die Menschen zur Hoffnung auf diese Güter nur durch Christus hingelangten, darum waren die Menschen um so mehr entfernt von der Erreichung der erhofften Güter, je mehr sie von Christus der Zeit nach entfernt waren. Darum sagt der Apostel: „Im Glauben

#### QUAESTIO 1, 7

quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et ejus passio et omnia hujusmodi.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit Exod. 6: „Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob: et nomen meum Adonai non indicavi eis.“ Et David dicit [Psalm. 118]: „Super senes intellexi.“ Et Apostolus dicit ad Ephes. 3: „In aliis generationibus non est agnitus (mysterium Christi), sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et prophetis.“

AD PRIMUM ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo.<sup>1</sup> Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores: unde Apostolus dicit, ad

<sup>1</sup> L: apud omnes.

1, 7 sind alle diese gestorben, ohne die Verheißungen erlangt zu haben; nur von ferne haben sie diese gesehen“ (Hebr 11, 13). Je mehr aber etwas aus der Ferne erblickt wird, um so weniger deutlich wird es erblickt. Und darum haben diejenigen die erhofften Güter deutlicher gesehen, welche der Ankunft Christi benachbart waren.

Zu 2. Der Fortschritt in der Erkenntnis hat auf zweifache Weise statt. Einmal von seiten des Lehrenden, der in der Erkenntnis vorwärtsschreitet, sei es nur einer, seien es mehrere in der Abfolge der Zeiten. Und das ist der Grund des Wachstums in den Wissenschaften, die durch menschliche Vernunft begründet werden. Sodann von seiten des Lernenden. So überliefert ein Meister, der seine ganze Wissenschaft beherrscht, diese nicht sofort von Anfang an dem Jünger, weil er sie nicht fassen könnte, sondern allmählich, indem er sich zu dessen Fassungskraft herabläßt. Und in dieser Weise haben die Menschen Fortschritte gemacht in der Erkenntnis des Glaubens in der Abfolge der Zeiten. Darum vergleicht der Apostel den Stand des Alten Bundes mit der Kindheit (Gal 3 und 4).

Zu 3. Zum natürlichen Werdegang sind zwei Ursachen erfordert: die Wirkursache und die Stoffursache. In der Ordnung der Wirkursache also ist das Vollkommenere früher, und so nimmt die Natur ihren Ausgang vom Vollkommenen her; denn das Unvollkommene wird nur durch bereits vorher bestehende vollkommene Ursachen zur Voll-

#### QUAESTIO 1, 7

Hebr. 11: „Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes.“ Quanto autem aliquid a longinquiore videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

AD SECUNDUM dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo, ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus sive plures, per temporum successionem. Et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitas inventis. Alio modo ex parte addiscentis: sicut magister qui novit totam artem non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus, ad Gal. 3, comparat statum veteris Testamenti pueritiae.

AD TERTIUM dicendum quod ad generationem naturalem duae causae praeexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum igitur ordinem causae agentis, naturaliter prius est quod est perfectius, et sic natura a perfectis sumit exordium: quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta

kommenheit geführt. In der Ordnung der Stoffursache 1, 7  
aber ist das Unvollkommene früher, und in diesem Sinne  
schreitet die Natur vom Unvollkommenen zum Voll-  
kommenen vor. Nun verhält sich Gott in der Kund-  
machung des Glaubens wie der Wirkende, der von Ewig-  
keit her ein vollkommenes Wissen besitzt; der Mensch  
hingegen ist gleichsam der Stoff, der den Einfluß des  
wirkenden Gottes empfängt. Und darum gebührte es  
sich, daß die Erkenntnis des Glaubens bei den Men-  
schen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort-  
schritt. Obwohl sich einige Menschen im Sinne der Wirk-  
ursache verhielten, weil sie Lehrer des Glaubens waren,  
so gilt doch: „Solchen wird die Offenbarung des Geistes  
zu allgemeinem Nutzen gegeben“ (I Kor 12, 7). Darum  
wurde den Vätern, welche Lehrer des Glaubens waren, so-  
viel an Glaubenserkenntnis geschenkt, wie es sich gebührte  
zur Überlieferung an das Volk in jener Zeit, sei es un-  
verhüllt, sei es unter einem Bilde.

Zu 4. Die letzte Überhöhung der Gnade ist durch  
Christus geschehen; darum heißt Seine Zeit die „Zeit der  
Fülle“ (Gal 4, 4). Und darum haben jene, die Christus  
näher standen, sei es vor Ihm, wie Johannes der Täufer,  
sei es nach Ihm, wie die Apostel, die Geheimnisse des  
Glaubens in größerer Fülle erkannt. Wir sehen ja auch  
in bezug auf den Zustand des Menschen, daß die Voll-  
kommenheit des Menschen in der Jugend liegt, und so

#### QUAESTIO 1, 7

praeexistentia. Secundum vero ordinem causae materialis, prius  
est quod est imperfectius: et secundum hoc natura procedit ab  
imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus  
est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno: homo  
autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis. Et ideo  
oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio  
fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint  
per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen  
„manifestatio Spiritus datur talibus ad utilitatem communem“,  
ut dicitur 1 ad Cor. 12. Et ideo tantum dabatur Patribus qui  
erant institutores<sup>1</sup> fidei de cognitione fidei, quantum oportebat  
pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura.

AD QUARTUM dicendum quod ultima consummatio gratiae  
facta est per Christum: unde et tempus ejus dicitur „tempus  
plenitudinis“, ad Gal. 4. Et ideo illi qui fuerunt propinquiore  
Christo vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli,  
plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum homi-  
nis hoc videmus, quod perfectio est in juventute, et tanto habet

<sup>1</sup> L: instructores.

1, 8 ist der Zustand des Menschen um so vollkommener, vorher oder nachher, je näher er der Jugend steht.

## 8. ARTIKEL

### *Werden die Glaubensartikel richtig aufgezählt?*

1. Alles, was kraft beweisender Schlußfolgerung gewußt werden kann, gehört nicht zum Glauben, als wäre es Glaubensgegenstand bei den Menschen (5, 3). Daß aber Gott Einer ist, kann gewußt werden kraft einer Beweisführung, weshalb dies der Philosoph beweist, und viele andere Philosophen haben Beweisführungen zu diesem Behuf aufgestellt. Also darf es nicht als Glaubensartikel aufgestellt werden, daß Gott Einer ist.

2. Wie es zur Notwendigkeit des Glaubens gehört, daß wir Gott, den Allmächtigen, glauben, so auch, daß wir Ihn allwissend glauben und für alles vorsehend. Und bezüglich beider Wahrheiten haben einige geirrt. Also mußte in der Zahl der Glaubensartikel auch der Weisheit und Vorsehung Gottes Erwähnung geschehen, ebenso wie der Allmacht.

#### QUAESTIO 1, 8

homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior.

### ARTICULUS VIII

#### Utrum articuli fidei convenienter enumerentur

[3 Sent., dist. 25. q. 1, art. 2; Compend. Theol., cap. 246]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quae possunt ratione demonstrativa sciri non pertinent ad fidem ut apud homines<sup>1</sup> sint credibilia, sicut supra dictum est. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem; unde et Philosophus hoc in 12 Metaph. [cap. 8] probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

1074 a  
36sq.

2. PRAETEREA, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem, ita etiam quod credamus eum omnia scientem et omnibus providentem; et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

<sup>1</sup> L. omnes.

3. Die Kenntnis des Vaters und des Sohnes ist eine und dieselbe, nach Johannes 14, 9: „Wer Mich sieht, sieht auch den Vater.“ Also darf nur ein Glaubensartikel vorkommen bezüglich des Vaters und Sohnes; und aus demselben Grunde auch bezüglich des Heiligen Geistes. 1, 8

4. Die Person des Vaters ist nicht geringer als die des Heiligen Geistes. Nun werden aber mehrere Artikel aufgestellt bezüglich der Person des Heiligen Geistes und ähnlich bezüglich der Person des Sohnes. Also müssen auch mehrere Artikel aufgestellt werden bezüglich der Person des Vaters.

5. Wie der Person des Vaters und der Person des Heiligen Geistes etwas zugeeignet wird, so auch der Person des Sohnes der Gottheit nach. Nun wird in den Glaubensartikeln ein dem Vater zugeeignetes Werk aufgestellt, nämlich das Werk der Schöpfung; und ähnlich ein dem Heiligen Geiste zugeeignetes Werk, nämlich daß Er „gesprochen hat durch die Propheten“. Also muß in der Zahl der Glaubensartikel auch ein Werk aufgestellt werden, das dem Sohne Seiner Gottheit nach zukommt.

6. Das Sakrament der Eucharistie hat über viele andere Artikel hinaus eine besondere Schwierigkeit. Also mußte darüber ein besonderer Artikel aufgestellt werden. Es scheint also, die Artikel seien der Zahl nach nicht vollständig.

#### QUAESTIO 1, 8

3. PRAETEREA, eadem est notitia Patris et Filii: secundum illud Joan. 14: „Qui videt me, videt et Patrem.“ Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre et Filio; et, eadem ratione, de Spiritu Sancto.

4. PRAETEREA, persona Patris non est minor quam Filii et Spiritus Sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus Sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. PRAETEREA, sicuti personae Patris et personae Spiritus Sancti aliquid appropriatur, ita et personae Filii secundum divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui Sancto, scilicet quod „locutus est per prophetas“. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. PRAETEREA, sacramentum Eucharistiae habet specialem difficultatem prae multis articulis. Ergo de eo<sup>1</sup> debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

<sup>1</sup> L. de ea.

1, 8 ANDERSEITS widerspricht dem die Autorität der Kirche, die auf solche Weise aufzählt.

ANTWORT: Zum Glauben gehört an sich das, was wir im ewigen Leben durch Schau genießen, und das, wodurch wir zum ewigen Leben geführt werden (Art. 4 u. 6). Zwei Dinge aber werden uns als dort zu schauen vorgelegt, nämlich das Verborgene der Gottheit, deren Schau uns beseligt, und das Geheimnis der Menschheit Christi, durch den wir „Zutritt haben zur Herrlichkeit der Söhne Gottes“, wie es Röm 5, 2 heißt. Daher heißt es Jo 17, 3: „Di s ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den allein wahren Gott, und den, den Du gesandt hast, Jesus Christus.“ Also ist die grundlegende Unterscheidung der Glaubensdinge, daß sich einiges bezieht auf die Erhabenheit der Gottheit, einiges aber auf das Geheimnis der Menschheit Christi, welches nach 1 Tim 3, 16 „das Geheimnis der Hingabe“ ist.

Hinsichtlich der Erhabenheit Gottes aber werden uns drei Dinge als zu glauben vorgelegt. Erstens die Einheit der Gottheit, und darauf bezieht sich der erste Artikel. Zweitens die Dreiheit der Personen, und davon handeln drei Artikel entsprechend den drei Personen. Drittens aber werden uns die eigentümlichen Werke der Gottheit vorgelegt, deren erstes das Sein der Natur angeht, und so haben wir den Artikel von der Schöpfung. Das zweite

#### Q U A E S T I O 1, 8

SED IN CONTRARIUM est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vitam aeternam. Duo autem nobis<sup>1</sup> videnda proponuntur: scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem „in gloriam filiorum Dei accessum habemus“, ut dicitur ad Rom. 5. Unde dicitur Joan. 17: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.“ Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad majestatem Divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est „pietatis sacramentum“, ut dicitur 1 ad Tim. 3.

Circa majestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem unitas Divinitatis: et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo Trinitas Personarum: et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae: et sic proponitur nobis articulus creationis. Se-

<sup>1</sup> L: add. ibi.



aber bezieht sich auf das Sein der Gnade, und so wird uns unter einem einzigen Artikel alles vorgelegt, was sich auf die Heiligung des Menschen bezieht. Das dritte aber betrifft das Sein der Herrlichkeit, und so liegt ein anderer Artikel vor über die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben. Demgemäß handeln also sieben Artikel von der Gottheit. 1, 8

Ähnlich bestehen auch um die Menschheit Christi sieben Artikel. Deren erster handelt von der Fleischwerdung oder der Empfängnis Christi; der zweite von Seiner Geburt aus der Jungfrau; der dritte von Leiden, Tod und Begräbnis; der vierte von Seiner Höllenfahrt; der fünfte von der Auferstehung; der sechste von der Himmelfahrt; der siebte von Seinem Kommen zum Gericht. Insgesamt sind es also vierzehn.

Manche jedoch unterscheiden nur zwölf Glaubensartikel, sechs auf die Gottheit bezüglich und sechs auf die Menschheit. Sie fassen nämlich die drei Artikel von den drei Personen unter einem einzigen zusammen, weil die Erkenntnis der drei Personen eine und dieselbe ist. Den Artikel aber vom Werke der Verherrlichung scheiden sie in zwei, die Auferstehung des Fleisches und die Verherrlichung der Seele. Ähnlich fassen sie den Artikel von der Empfängnis und der Geburt in einen einzigen zusammen.

#### QUAESTIO 1, 8

cundum vero pertinet ad esse gratiae: et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae. Et sic proponitur nobis<sup>1</sup> alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim.

Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium Personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium Personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et natiuitatis conjungunt in unum.

<sup>1</sup> L: ponitur alius . . . ; om. nobis.

1, 8 Zu 1. Vieles halten wir im Glauben fest über Gott, was die Philosophen mit der natürlichen Vernunft nicht haben erspüren können; z. B. hinsichtlich Seiner Vorsehung und Seiner Allmacht, ebenso daß Er allein anzubeten ist. Dies alles ist unter dem Artikel von der Einheit Gottes zusammengefaßt.

Zu 2. Schon der Name der Gottheit schließt den Begriff einer gewissen Vorsehung in sich, wie im ersten Buche (13, 8: Bd. 1) gesagt ist. Macht wird aber in solchen, die Verstand haben, nur kraft des Willens und der Erkenntnis betätigt. Also schließt die Allmacht Gottes in gewisser Weise das Wissen und die alles umfassende Vorsehung ein, denn Sie könnte nicht alles, was Sie will, in unseren Niederungen vollbringen, wenn Sie keine Erkenntnis davon hätte und es nicht in Ihrer Vorsehung einschloße.

Zu 3. Die Erkenntnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist eine und dieselbe hinsichtlich der Einheit des Wesens, die unter den ersten Artikel fällt. Hinsichtlich der Unterscheidung der Personen aber, die gemäß den Ursprungsbeziehungen stattfindet, ist auf gewisse Weise in der Erkenntnis des Vaters die Erkenntnis des Sohnes eingeschlossen, denn Er wäre nicht Vater, wenn Er nicht den Sohn hätte; ihre Verbindung aber ist der Heilige Geist. Und was dies angeht, so haben diejenigen ihre guten Gründe gehabt, die einen einzigen Artikel von den drei Personen angenommen haben. Weil aber hin-

#### QUAESTIO 1, 8

AD PRIMUM ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo quae naturali ratione investigare philosophi non poterunt: puta circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus. Quae omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quamdam, ut in Primo libro dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam: non enim posset omnia quae vellet in istis inferioribus agere nisi ea cognosceret et eorum providentiam haberet.

AD TERTIUM dicendum quod Patris, et Filii, et Spiritus Sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, quae pertinet ad primum articulum. Quantum vero ad distinctionem Personarum, quae est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii, non enim esset Pater si Filium non haberet: quorum nexus est Spiritus Sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium Per-

sichtlich der einzelnen Personen auf einiges zu achten 1, 8 ist, worüber ein Irrtum vorkommen kann, können insofern über die drei Personen drei Artikel angenommen werden. Arius nämlich glaubte den Vater als allmächtig und von Ewigkeit her, aber er glaubte den Sohn nicht gleichgeartet und gleichen Wesens mit dem Vater, und so wurde es, um dies genau zu bestimmen, notwendig, einen Artikel über die Person des Sohnes hinzuzufügen. Und aus demselben Grunde war gegen Macedonius<sup>1</sup> die Aufstellung eines dritten Artikels über die Person des Heiligen Geistes notwendig.

Und ebenso könnten auch die Empfängnis Christi, Seine Geburt und auch die Auferstehung und das ewige Leben nach der einen Erwägung unter einem einzigen Artikel zusammengefaßt werden, insofern sie auf eines hingeeordnet sind, und nach einer andern Erwägung unterschieden werden, sofern sie je für sich besondersartige Schwierigkeiten bieten.

Zu 4. Dem Sohne und dem Heiligen Geiste kommt es zu, zur Heiligung des Geschöpfes entsandt zu werden, hinsichtlich dessen eine Mehrheit von Dingen als zu glauben sich darbietet. Und demnach vervielfältigen sich die Artikel um die Person des Sohnes und des Heiligen Geistes zu einer größeren Zahl als die um die Person des Vaters, die, wie im ersten Buche (43, 4: Bd. 3) gesagt ist, niemals gesandt wird.

#### QUAESTIO 1, 8

sonarum. Sed quia circa singulas Personas sunt aliqua attendenda circa quae contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus Personis possunt noni tres articuli. Arius enim credit Patrem omnipotentem et aeternum, sed non credit Filium coaequalem et consubstantialem Patri: et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus Sancti.

Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita aeterna, secundum unam rationem possunt comprehendere sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur: et secundum aliam rationem possunt distingui, in quantum seorsum habent speciales difficultates.

AD QUARTUM dicendum quod Filio et Spiritui Sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plurima<sup>2</sup> credenda occurrunt. Et ideo circa personam Filii et Spiritus Sancti plures articuli multiplicantur quam circa personam Patris, quae<sup>3</sup> nunquam mittitur, ut in Primo dictum est.

<sup>1</sup> Irrlehrer des 4. Jahrhunderts, Urheber der Pneumatomachen.

<sup>2</sup> L: plura.

<sup>3</sup> L: qui.

1, 9 Zu 5. Die Heiligung des Geschöpfes durch die Gnade und dessen Vollendung in der Herrlichkeit geschieht auch durch das Geschenk der Gottesliebe, das dem Heiligen Geiste, und durch die Gabe der Weisheit, die dem Sohne zugeeignet wird. Und demnach bezieht sich dieses Werk sowohl auf den Sohn als auf den Heiligen Geist durch Zueignung gemäß den verschiedenen Beziehungen.

Zu 6. Im Sakramente der Eucharistie können zwei Dinge in Erwägung gezogen werden. Einmal, daß es ein Sakrament ist, und als solches hat es die nämliche Bewandnis wie die andern Wirkungen der heiligenden Gnade. Sodann, daß darin auf wunderbare Weise der Leib Christi enthalten ist, und insofern ist es unter der Allmacht begriffen, wie alle andern Wunder, die der Allmacht zugeschrieben werden.

## 9. ARTIKEL

*Ist es angemessen, die Glaubensartikel in eine Bekenntnisform zu fassen?* [11]

1. Die Hl. Schrift ist die Richtschnur des Glaubens, der weder etwas hinzuzufügen noch abzuziehen gestattet ist; es heißt nämlich Dt 4, 2: „Tut nichts zu den Geboten, die Ich euch gebe, und streicht nichts davon!“ Also war es

### QUAESTIO 1, 9

AD QUINTUM dicendum quod sanctificatio creaturae per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui Sancto, et per donum sapientiae, quod appropriatur Filio. Et ideo utrumque opus pertinet et ad Filium et ad Spiritum Sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

AD SEXTUM dicendum quod in sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est: et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis. Aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur: et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur.

## ARTICULUS IX

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur

[8 Sent., dist. 25, q. 1, art. 1, qa 3]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet: dicitur enim Deut. 4: „Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab

unstatthaft, nachdem die Hl. Schrift vorlag, eine Bekenntnisform als Richtschnur des Glaubens aufzustellen. 1, 9

2. Der Apostel sagt Eph 4, 5: „Es ist nur *ein* Glaube.“ Eine Bekenntnisform ist aber eine Glaubensbekundung. Die überlieferten vielfältigen Bekenntnisformen sind also unangebracht.

3. Das Glaubensbekenntnis, wie es in der Bekenntnisform zusammengefaßt ist, gilt für alle Gläubigen. Aber nicht für alle Gläubigen trifft zu, daß sie „an Gott“ glauben, sondern nur für solche, die einen beformten Glauben haben. In unangemessener Weise wird also die Bekenntnisform des Glaubens mit der Formel überliefert: „Ich glaube an Einen Gott“ [12].

4. Die Höllenfahrt ist, wie oben (8. Art.) gesagt, einer der Glaubensartikel. Aber in der Bekenntnisform der Väter<sup>1</sup> geschieht der Höllenfahrt keine Erwähnung. Also scheint sie unvollständig gefaßt zu sein.

5. Wie Augustinus bei der Auslegung von Jo 14, 1: „Glaubet an Gott, glaubt auch an Mich!“ sagt, „glauben wir dem Petrus oder dem Paulus, aber nur von Gott heißt es, daß wir *an* Ihn glauben“. Da nun die katholische Kirche etwas bloß Geschaffenes ist, scheint es unangemessen, zu sagen: „*An* eine einzige, heilige, katholische und apostolische Kirche.“<sup>2</sup>

#### QUAESTIO 1, 9

eo.“ Ergo illicitum fuit aliquod<sup>3</sup> symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. PRAETEREA, sicut Apostolus dicit ad Ephes. 4, „una est fides“. Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. PRAETEREA, confessio fidei quae in symbolo continetur pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere „in Deum“, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum: „Credo in unum Deum.“

4. PRAETEREA, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est. Sed in symbolo Patrum<sup>4</sup> non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, exponens illud Joan. 14 „Creditis in Deum, et in me credite“ [tract. 29]: „Petro aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum.“ Cum igitur Ecclesia Catholica sit pure aliquid creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: „In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.“

PL 35/1631

<sup>1</sup> Von Nicaea.

<sup>2</sup> Vgl. Anm. [12].

<sup>3</sup> P: aliud.

<sup>4</sup> P: antiquorum Patrum.

1, 9 6. Eine Bekenntnisform wird gegeben, damit der Glaube eine Richtschnur habe. Aber die Richtschnur des Glaubens sollte allen vorgelegt werden und öffentlich. Jede Bekenntnisform sollte also wie die der Väter [von Nicäa] in der Messe gesungen werden. Die Herausgabe von Glaubensartikeln in einer Bekenntnisform scheint also unangemessen zu sein.

ANDERSEITS: Die Kirche im Gesamten kann nicht irren, da sie unter der Leitung des Heiligen Geistes steht, der der Geist der Wahrheit ist; denn dies hat der Herr Seinen Jüngern verheißen mit den Worten (Jo 16, 13): „Wenn aber Jener kommt, der Geist der Wahrheit, Der wird euch alle Wahrheit lehren.“ Die Bekenntnisform ist aber kraft der Autorität der Gesamtkirche gegeben. Also ist nichts Unangemessenes darin enthalten.

ANTWORT: Wie der Apostel Hebr 11, 6 sagt, „muß, wer Gott naht, glauben“. Es kann aber niemand glauben, wenn ihm nicht die Wahrheit vorgelegt wird, die er glauben soll. Also wurde es notwendig, die Glaubenswahrheit in eins zusammenzufassen, um leichter allen vorgelegt werden zu können, damit nicht jemand aus Unkenntnis von der Glaubenswahrheit abirre. Und von einer derartigen Zusammenfassung von Glaubenssätzen ist die Bezeichnung „Symbolum“ [= Bekenntnisform] genommen.

Zu 1. Die Glaubenswahrheit ist in der Hl. Schrift nur zerstreut enthalten und in mannigfaltigen Ausdrucksweisen und in manchen Dingen nur dunkel; dergestalt, daß, um

#### QUAESTIO 1, 9

6. PRAETEREA, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publice. Quodlibet igitur symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

SED CONTRA est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis Joan. 16, dicens: „Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.“ Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 11, „accedentem ad Deum oportet credere“. Credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen „symboli“ est acceptum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure;

die Glaubenswahrheit aus der Hl. Schrift herauszulösen, 1, 9  
lange Bemühung und Übung erforderlich ist. Dazu können  
aber nicht alle die gelangen, denen die Erkenntnis der  
Glaubenswahrheit vonnöten ist; denn die meisten Men-  
schen haben, durch anderweitige Beschäftigungen in An-  
spruch genommen, keine Muße für das Studium. So wurde  
es notwendig, daß aus den Sätzen der Hl. Schrift etwas  
Greifbares zusammenfassend gesammelt wurde, um es  
allen zum Glauben vorzulegen. Das aber ist nun eben nicht  
zur Hl. Schrift hinzugetan, sondern ihr vielmehr nur ent-  
nommen.

Zu 2. In allen Bekenntnisformen wird die nämliche  
Glaubenswahrheit gelehrt. Wo aber Irrtümer auftauchen,  
muß das Volk genauer über die Glaubenswahrheit unter-  
richtet werden, damit nicht der Glaube der schlichten  
Menschen durch die Häretiker verdorben werde. Und dies  
war der Grund, weshalb es notwendig wurde, mehrere  
Glaubensformen auszugeben. Diese aber unterscheiden  
sich in nichts, außer daß in der einen vollständiger ent-  
faltet wird, was in der andern einschlußweise enthalten  
ist, je nachdem es das Leugnen der Häretiker erforderte.

Zu 3. Das Glaubensbekenntnis wird in der Bekenntnis-  
form von der Gesamtkirche, die vermöge des Glaubens  
eins ist, wie von einer Person vorgelegt. Der Glaube der  
Kirche aber ist beformter Glaube; denn ein solcher Glaube  
findet sich in allen jenen, die nach Einreihung und Ver-  
dienst zur Kirche gehören. Daher wird das Glaubens-

#### QUAESTIO 1, 9

ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requi-  
ritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt per-  
venire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veri-  
tatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non  
possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scrip-  
turae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponere-  
tur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae  
Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum.

AD SECUNDUM dicendum quod in omnibus symbolis eadem  
fidei docetur veritas. Sed ibi oportet populum diligentius instrui  
de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per  
haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit  
edere plura symbola. Quae in nullo differunt nisi quod in uno  
plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secun-  
dum quod exigebat haereticorum instantia.

AD TERTIUM dicendum quod confessio fidei traditur in sym-  
bolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur.  
Fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides inve-  
nitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia.

1, 9 bekenntnis in der Bekenntnisform so gegeben, wie es dem beformten Glauben gemäß ist, damit die Gläubigen, auch wenn sie noch keinen beformten Glauben besitzen, nach dieser Beformung zu streben sich bemühen.

Zu 4. Über die Höllenfahrt hatte sich bei den Häretikern kein Irrtum erhoben. Darum war eine Erläuterung hierzu nicht notwendig. Deshalb wird dieser Punkt in der Bekenntnisform der Väter nicht wiederholt, sondern als in der Apostolischen Bekenntnisform im voraus entschieden vorausgesetzt. Denn eine spätere Bekenntnisform hebt die vorausgehende nicht auf, sondern erläutert sie vielmehr (Zu 2).

Zu 5. Falls es heißt: „An die heilige, katholische Kirche“, so ist dies dahin zu verstehen, daß unser Glaube auf den Heiligen Geist zurückgeht, der die Kirche heiligt, so daß der Sinn ist: „Ich glaube an den Heiligen Geist, der die Kirche heiligt.“ Aber es ist besser und entspricht einem allgemeinen Brauche, wenn an dieser Stelle nicht „an“ steht, sondern wenn es einfach heißt: „die heilige, katholische Kirche“, wie auch Papst Leo sagt.

Zu 6. Weil die Bekenntnisform der Väter eine Erklärung der Apostolischen Bekenntnisform ist und auch geschaffen wurde, als der Glaube bereits an die Öffentlichkeit getreten war und die Kirche im Frieden lebte, so wird sie in der Messe gesungen. Die Apostolische Be-

#### QUAESTIO 1, 9

Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

AD QUARTUM dicendum quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud haereticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam praedeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit, ut dictum est.

AD QUINTUM dicendum quod, si dicatur: „In sanctam Ecclesiam catholicam“, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam. ut sit sensus: „Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam.“ Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi „in“, sed simpliciter dicatur: „Sanctam Ecclesiam catholicam“, sicut etiam Leo papa dicit.<sup>1</sup>

AD SEXTUM dicendum quod, quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore

<sup>1</sup> Cf. Rufinus, Comm. in Symb. Apost. [MPL 21/373].



kenntnisform aber, die zur Zeit der Verfolgung gegeben wurde, als der Glaube noch nicht öffentlich geworden war, wird still gesprochen bei der Prim und bei der Complet, gleichsam wider die Finsternisse vergangener und künftiger Irrtümer. 1, 10

## 10. ARTIKEL

*Steht es dem Papste zu, eine Bekenntnisform aufzustellen?*

1. Die Neuaufstellung einer Bekenntnisform wird notwendig zur näheren Erläuterung der Glaubensartikel (Art. 9). Im Alten Bunde aber entfalteten sich die Glaubensartikel mehr und mehr im Laufe der Zeit, weil die Glaubenswahrheit entsprechend der größeren Nähe zu Christus deutlicher wurde (Art. 7). Da ein solcher Grund unter dem Neuen Gesetze wegfällt, braucht keine immer mehr zunehmende Entfaltung der Glaubensartikel stattzufinden. Also scheint die Neuaufstellung einer Bekenntnisform nicht unter die Autorität des Papstes zu fallen.

2. Was von der Gesamtkirche unter Bann verboten ist, untersteht nicht der Gewalt irgendeines Menschen. Die Neuaufstellung einer Bekenntnisform aber ist durch die Autorität der Gesamtkirche unter Bann verboten. Es steht

### QUAESTIO 1, 10

persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum praeteritorum et futurorum.

## ARTICULUS X

Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare

[Infra q. 11, art. 2 ad 3; De potent., q. 10, art. 4 ad 13]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad Summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est. Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est. Cessante ergo tali causa in nova Lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem Summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. PRAETEREA, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate

1, 10 nämlich in den Akten des ersten Ephesinischen Konzils [449], daß „nach Verlesung der Bekenntnisform der Synode von Nicäa [325] die hl. Synode beschlossen habe, keinem sei es erlaubt, einen anderen Glauben auszusprechen, niederzuschreiben oder aufzusetzen außer dem von den hl. Vätern bestimmten, die in Nicäa unter dem Beistand des Heiligen Geistes versammelt waren“; und es wird die Androhung des Bannes hinzugefügt. Das nämliche wird in den Akten der Synode von Chalcedon [451] wiederholt. Es scheint also, die Neuaufstellung einer Bekenntnisform falle nicht unter die Autorität des Papstes.

3. Athanasius war nicht Papst, sondern nur Patriarch von Alexandria. Dennoch hat er die Bekenntnisform verfaßt, die in der Kirche gesungen wird. Also scheint die Aufstellung einer Bekenntnisform ebensowohl anderen als dem Papste zuzustehen.

ANDERSEITS: Die Aufstellung der Bekenntnisform ist auf einer allgemeinen Synode erfolgt. Aber eine derartige Synode kann sich, wie es im Rechtsbuch heißt, einzig kraft der Autorität des Papstes versammeln. Also fällt die Aufstellung einer Bekenntnisform unter die Autorität des Papstes.

ANTWORT: Wie oben gesagt, ist die Neuaufstellung einer Bekenntnisform notwendig, um aufsteigenden Irrtümern zu begegnen. Unter die Autorität desjenigen also

#### QUAESTIO 1, 10

ACOe I vol. 3, 83 sq. universalis Ecclesiae. Dicitur enim in gestis primae Ephesinae synodi (p. 2, act. 6, in decreto de fide) quod „perlecto symbolo Nicenae synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter definitam a sanctis Patribus qui in Nicaea congregati sunt cum Spiritu Sancto“, et subditur anathematis poena; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi [p. 2, act. 5]. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem Summi Pontificis nova editio symboli.

ACOe II vol. 3, 2, 138

3. PRAETEREA, Athanasius non fuit Summus Pontifex, sed Alexandrinus patriarcha. Et tamen symbolum constituit quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad Summum Pontificem quam ad alios.

Frdb. I/51 sq.

SED CONTRA est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius Summi Pontificis potest congregari, ut habetur in Decret. dist. 17. Ergo editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius

fällt die Aufstellung einer Bekenntnisform, unter dessen Autorität es fällt, das, was Glaubens ist, lehrmäßig zu entscheiden, damit es von allen in unerschüttertem Glauben festgehalten werde. Dies aber obliegt der Autorität des Papstes, „vor den“, wie es im Rechtsbuch heißt, „die größeren und schwierigeren Streitfragen der Kirche gebracht werden“. Daher sagt auch der Herr, Lk 22, 32, zu Petrus, den er zum obersten Priester eingesetzt: „Ich habe für dich gebetet, Petrus, daß dein Glaube nicht versage; und du, wenn du einst bekehrt bist, stärke deine Brüder!“ Und der Grund dafür ist, daß der Glaube der ganzen Kirche *einer* sein soll, gemäß 1 Kor 1, 10: „Führt alle doch dieselbe Sprache und duldet keine Spaltungen bei euch!“ Dies könnte aber nicht eingehalten werden, wenn nicht eine über den Glauben auftauchende Frage durch den entschieden würde, welcher der ganzen Kirche vorsteht, auf daß dergestalt seine Entscheidung von der ganzen Kirche unverbrüchlich festgehalten wird. Und also unterliegt die Neuaufstellung einer Glaubensform einzig der Autorität des Papstes, wie auch alles andere, was die ganze Kirche angeht, so die Berufung eines allgemeinen Konzils und anderes Derartiges.

Zu 1. In der Lehre Christi und der Apostel ist die Wahrheit des Glaubens genügend entfaltet. Weil aber verkehrte Menschen die apostolische Lehre und die übrigen

#### QUAESTIO 1, 10

auctoritatem pertinet finaliter<sup>1</sup> determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, „ad quem majores et difficiliore Ecclesiae quaestiones referuntur“, ut dicitur in Decretis, dist. 17 [can. 5]. Unde et Dominus, Luc. 22, Petro dixit, quem Summum Pontificem constituit: „Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.“ Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae: secundum illud 1 ad Cor. 1: „Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.“ Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinetur<sup>2</sup> per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli: sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia per-versi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et

Frdb.  
1/51 sq.  
cf. II/644

<sup>1</sup> L: sententialiter.

<sup>2</sup> L: determinaretur.

1, 10 Schriften zu ihrem eigenen Verderben mißdeuten, wie es 2 Petr 3, 16 heißt, so wurde beim Fortschreiten der Zeit die Erklärung des Glaubens gegen aufsteigende Irrtümer unumgänglich.

Zu 2. Verbot und Spruch der Synode erstrecken sich auf Privatpersonen, denen es nicht zusteht, über den Glauben Entscheidungen zu treffen. Denn keineswegs wurde durch eine derartige Anordnung der allgemeinen Synode einer späteren Synode die Vollmacht entzogen, eine neue Glaubensform zu verfassen, die dann freilich nicht einen neuen Glauben ausspricht, sondern den nämlichen Glauben, nur näher auseinandergesetzt. Denn daran hat sich jegliche Synode gehalten, daß eine spätere Synode unter dem Zwang irgendeiner Häresie, die sich erhoben, etwas dertun konnte über das hinaus, was die vorausgehende dargetan hatte. Demnach ist der Papst zuständig, durch dessen Autorität eine Synode versammelt und deren Entscheidung bestätigt wird.

Zu 3. Athanasius hat seine Glaubeuserklärung nicht verfaßt im Sinne einer Bekenntnisform, sondern mehr im Sinne einer lehrhaften Unterweisung, wie aus seiner Ausdrucksweise selbst erhellt. Weil aber seine Unterweisung die reine Glaubenswahrheit kurz zusammenfaßte, wurde sie durch die Autorität des Papstes aufgegriffen, so daß sie als Richtschnur des Glaubens gilt.

#### QUAESTIO 1, 10

Scripturas<sup>1</sup> „pervertunt ad sui ipsorum perditionem“, sicut dicitur 2 Petr. ult.; ideo necessaria fuit<sup>2</sup> temporibus procedentibus explicatio<sup>3</sup> fidei contra insurgentes errores.

AD SECUNDUM dicendum quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod praecedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus haeresis insurgentis. Unde pertinet ad Summum Pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur et ejus sententia confirmatur.

AD TERTIUM dicendum quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinae: ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate Summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

<sup>1</sup> L om.: doctrinas et.

<sup>2</sup> L: est.

<sup>3</sup> L: explanatio.

## DER INNERE AKT DES GLAUBENS

Nunmehr ist vom Akte des Glaubens zu handeln. Und zwar erstens vom inneren, zweitens vom äußeren Akt.

Hinsichtlich des ersten Punktes ergeben sich zehn Einzelfragen:

1. Was ist Glauben, d. h. der innere Glaubensakt?
2. Auf wievielerlei Weise ist davon die Rede?
3. Ist es zum Heile notwendig, irgend etwas über die natürliche Vernunft hinaus zu glauben?
4. Ist es notwendig, solches zu glauben, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann?
5. Ist es zum Heile notwendig, irgendwelche Dinge ausdrücklich zu glauben?
6. Sind alle gleichermaßen zu ausdrücklichem Glauben verpflichtet?
7. Ist es zu allen Zeiten heilsnotwendig, einen ausdrücklichen Glauben hinsichtlich Christus zu haben?
8. Ist es heilsnotwendig, an die Dreifaltigkeit ausdrücklich zu glauben?
9. Ist der Glaubensakt verdienstlich?
10. Verringert die menschliche Begründung das Glaubensverdienst?

## QUAESTIO II

## DE ACTU INTERIORI FIDEI

Deinde considerandum est de actu fidei. Et primo de actu interiori; secundo de actu exteriori.

Circa primum quaeruntur decem:

1. Quid sit credere quod est actus interior fidei.
2. Quot modis dicatur.
3. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.
4. Utrum credere ea ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium.
5. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.
6. Utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur.
7. Utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.
8. Utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.
9. Utrum actus fidei sit meritorius.
10. Utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

*Heißt glauben beistimmendes Überdenken?* [13]

1. Überdenken schließt ein gewisses Untersuchen ein; denn mit Überdenken bezeichnet man eine Art gleichzeitigen Bedenkens. Der Damascener aber sagt: „Glaube ist nicht-untersuchendes Beistimmen.“ Überdenken also gehört nicht zum Akte des Glaubens.

2. Der Glaube hat, wie unten (4, 2) dargetan werden wird, seinen Sitz in der Vernunft. Überdenken aber ist ein Akt der Überlegungskraft, die eine Beziehung zum sinnlichen Teil hat (I 78, 4: Bd. 6). Also hat Überdenken keine Beziehung zum Glauben.

3. Glauben ist ein Akt des Verstandes, denn sein Gegenstand ist das Wahre. Beistimmen aber scheint nicht ein Akt des Verstandes zu sein, sondern des Willens, wie auch Zustimmen (I—II 15, 1: Bd. 9). Glauben heißt also nicht „beistimmend überdenken“.

ANDERSEITS bestimmt Augustinus auf diese Weise den Begriff „glauben“.

ANTWORT: Denken kann dreifach verstanden werden. Einmal allgemein für jegliche gegenwärtige Erwägung des Verstandes, wie Augustinus sagt: „Das nenne ich hier

## QUAESTIO 2, 1

## ARTICULUS I

Utrum credere sit cum assensione cogitare

[3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 2; De verit., q. 14, art. 1; in Hebr. 11, lect. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod credere non sit „cum assensione cogitare“. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem: dicitur enim cogitare quasi „simul agitare“. Sed Damascenus dicit, in 4 lib. [de Fid. Orth. cap. 11], quod „fides est non inquisitus consensus“. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. PRAETEREA, fides in ratione ponitur, ut infra dicitur. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in Primo dictum est. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. PRAETEREA, credere est actus intellectus: quia ejus objectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

SED IN CONTRARIUM est quod Augustinus sic definit credere in lib. de Praed. Sanct. [cap. 2].

RESPONDEO dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus: sicut Augustinus dicit, in 14 de Trin. [cap. 7]: „Hanc

Verstand, womit wir im Überlegen verstehen.“ Auf andere Weise nennt man Denken eigentlich ein Erwägen des Verstandes, das mit einer gewissen Untersuchung verbunden ist, ehe man zur vollendeten Verstandeseinsicht auf Grund der in der Schau gelegenen Gewißheit gelangt. Demgemäß sagt Augustinus: „Der Sohn Gottes heißt nicht Gedanke Gottes, sondern WORT Gottes. Unser Denken ist ja, wenn es bis zu dem vordringt, was wir wissen, und wenn es von daher geformt ist, unser Wort. Darum ist das WORT Gottes ohne Denken von seiten Gottes zu verstehen, da Es nichts Gestaltbares enthält, das noch ungestaltet sein könnte.“ Demnach bedeutet Denken eigentlich eine Bewegung der überlegenden Seele, die noch nicht durch die volle Schau der Wahrheit vollendet ist. Weil nun aber eine solche Bewegung stattfinden kann, indem die Seele entweder über allgemeine Inhalte Überlegungen anstellt, was zum verstehenden Teil gehört, oder über besonderheitliche Inhalte, was unter den sinnhaften Teil fällt, so wird auf die zweite Weise „denken“ genommen für den Akt des erwägenden Verstandes, auf die dritte Weise für den Akt der Überlegungskraft.

Nimmt man also „denken“ im ersten Sinne, so besagt „beistimmend überdenken“ nicht den ganzen Sinngehalt dessen, was glauben ist; denn auf diese Weise überdenkt

#### QUAESTIO 2, 1

nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes.“ Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, 15 de Trin. [cap. 16], dicit quod „Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens <sup>1</sup> ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe.“ Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam; ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae.

PL 42/1079

Si igitur cogitare sumatur communiter, secundum primum modum, sic hoc quod dicitur „cum assensione cogitare“ non dicit totam rationem ejus quod est credere: nam per hunc mo-

<sup>1</sup> l.: proveniens.

2. 1 beistimmend auch der, der das erwägt, was er weiß oder versteht. Wird aber Denken im zweiten Sinne genommen, so wird darin der ganze Sinngehalt des Aktes, der glauben heißt, erfaßt. Denn von den Akten, die dem Verstand zugehören, enthalten einige eine feste Beistimmung ohne solches Überdenken, wie wenn einer das erwägt, was er weiß oder einsieht; eine solche Erwägung nämlich ist bereits ausgestaltet. Einige Akte des Verstandes aber enthalten eine noch nicht ausgestaltete Überlegung [und zwar] ohne feste Beistimmung, sei es, daß sie nach keiner von beiden Seiten neigen, wie es beim Zweifelnden der Fall ist, oder daß sie zwar mehr nach einer Seite neigen, aber dabei durch irgendein unerhebliches Zeichen angezogen werden, wie es dem Vermutenden geschieht, oder daß sie sich an eine Seite festhängen, jedoch mit einer Besorgnis zugunsten der anderen, wie es beim Meinenden der Fall ist. Der Akt aber, der glauben heißt, besagt festes Anhängen an eine Seite, worin der Glaubende mit dem Wissenden und dem Einsehenden übereinkommt. Und dennoch ist seine Erkenntnis noch nicht vermöge einsichtiger Schau vollkommen, worin er übereinstimmt mit dem Zweifelnden, dem Vermutenden und dem Meinenden. Demnach ist dem Glaubenden eigentümlich, daß er beistimmend überdenkt. Und dadurch unterscheidet sich der Akt, der glauben heißt, von allen Akten des Verstandes, die auf wahr oder falsch bezogen sind.

#### QUAESTIO 2, 1

dum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit: talis enim consideratio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente: et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam<sup>1</sup> visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet: et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.

<sup>1</sup> P: maximam.



Zu 1. Der Glaube enthält in sich keine Untersuchung 2, 1 der natürlichen Vernunft, die das, was geglaubt wird, beweist. Er enthält freilich eine gewisse Untersuchung dessen, wodurch der Mensch zum Glauben hingeführt wird, z. B. daß es von Gott gesprochen und durch Wunder bestätigt ist.

Zu 2. Überdenken wird hier nicht genommen, sofern es ein Akt des Überlegungsvermögens ist, sondern sofern es unter den Verstand fällt (Antwort).

Zu 3. Der Verstand des Glaubenden wird nicht durch die vernünftige Beweisführung, sondern durch den Willen in einer Richtung festgelegt. Demnach steht hier Beistimmung für den Verstandesakt, insofern dieser vom Willen auf eines hin festgelegt wird.

#### QUAESTIO 2, 1

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quae inducitur homo ad credendum: puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

AD SECUNDUM dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis: sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

*Ist es angemessen, die Akte des Glaubens zu unterscheiden als [dem] Gott glauben, [den] Gott glauben und auf Gott hin glauben?*<sup>1</sup>

1. Von *einem* Gehaben gibt es auch nur *einen* Akt. Der Glaube aber ist *ein* Gehaben, da er auch nur *eine* Tugend ist. Es ist also unangemessen, mehrere Akte des Glaubens anzunehmen.

2. Was jedem Glaubensakt gleicherweise zukommt, darf nicht als besondersartiger Glaubensakt hingestellt werden. In jedem Glaubensakte aber findet sich in gleichartiger Weise das „[dem] Gott glauben“; denn der Glaube ruht auf der Erstwahrheit. Es scheint also unangemessen, daß es von gewissen anderen Akten des Glaubens unterschieden wird.

3. Was auch auf Nicht-Gläubige zutrifft, kann nicht unter die Glaubensakte gerechnet werden. Aber glauben, daß Gott sei, kommt auch Ungläubigen zu. Es darf also nicht unter die Glaubensakte gerechnet werden.

QUAESTIO 2, 2

ARTICULUS II

Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum

[3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 2, qa 2; De verit., q. 14, art. 7 ad 7; Joan., cap. 6, lect. 3; in Rom., 4, lect. 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur<sup>2</sup> actus fidei per hoc quod est „credere Deo, credere Deum et credere in Deum“. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus: cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.<sup>3</sup>

2. PRAETEREA, id quod est commune omni actui fidei non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primae veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. PRAETEREA, id quod convenit etiam non fidelibus non potest poni inter fidei actus.<sup>4</sup> Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

<sup>1</sup> Vgl. Anm. [12].

<sup>2</sup> L: distinguatur.

<sup>3</sup> L: ejus.

<sup>4</sup> L: poni actus fidei.

4. Sich nach einem Ziel bewegen, fällt unter den Willen, dessen Gegenstand das Gute und das Ziel ist. Glauben aber ist kein Akt des Willens, sondern des Verstandes. Also darf glauben „auf Gott hin“, das eine Bewegung auf ein Ziel zu besagt, nicht als eine der Unterschiedenheiten des Glaubens angesetzt werden.

ANDERSEITS: Augustinus nimmt diese Unterscheidung vor.

ANTWORT: Der Akt eines jeden Vermögens oder Gehabens wird gemäß der Hinordnung des Vermögens oder Gehabens auf seinen eigenen Gegenstand bestimmt. Der Gegenstand des Glaubens aber kann auf dreifache Weise betrachtet werden. Da nämlich Glauben zum Verstand gehört, sofern er vom Willen zur Beistimmung bewegt ist (Art. 1 Zu 3), so kann der Gegenstand des Glaubens entweder von der Seite des Verstandes selber oder von der Seite des den Verstand bewegenden Willens her aufgefaßt werden. Wenn von der Seite des Verstandes, so können zwei Dinge erwogen werden (1, 1). Davon ist das eine das Inhaltliche im Gegenstand des Glaubens. Und so wird das „[den] Gott glauben“ als Glaubensakt hingestellt; denn es wird uns nichts zum Glauben vorgehalten, außer sofern es zu Gott in Beziehung steht (ebd.). — Das andere ist der formgebende Grund im Gegenstand, gleichsam das Erkenntnismittel, dessentwegen einem solchen

#### QUAESTIO 2, 2

4. PRAETEREA, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus quod est credere „in Deum“, quod importat motum in finem.

SED CONTRA est quod Augustinus hanc distinctionem ponit, in libris de verb. Dom. et super Joan. [tr. 29].

PL. 38/788  
35/1631

RESPONDEO dicendum quod actus cujuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto<sup>1</sup> fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est. Quorum unum est materiale objectum fidei. Et sic ponitur actus fidei „credere Deum“: <sup>2</sup> quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. — Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur. Et sic poni-

<sup>1</sup> P: subjecto.

<sup>2</sup> P: Deo.

2, 2 Glaubenssatze zugestimmt wird. Und so wird „[dem] Gott glauben“ als Glaubensakt erfaßt; denn der formgebende Gegenstand des Glaubens ist die Erstwahrheit, welcher der Mensch anhängt, um ihretwegen dem Gelebten beizustimmen (ebd.). — Wird aber der Glaubensgegenstand auf die dritte Weise in Betracht gezogen, sofern nämlich der Verstand vom Willen bewegt ist, so wird als Glaubensakt das „auf Gott hin glauben“ aufgestellt; die Erstwahrheit nämlich wird, sofern sie die Bewandnis des Zieles hat, auf den Willen bezogen.

Zu 1. Durch die genannte Dreiheit werden nicht verschiedene Glaubensakte bezeichnet, sondern ein und derselbe Glaubensakt in seinen verschiedenen Beziehungen zum Glaubensobjekt.

Daraus erhellt die Antwort Zu 2.

Zu 3. Das „[den] Gott glauben“ kommt Ungläubigen nicht in der Weise zu, wie es als Akt der Glaubenstugend aufgestellt wird. Denn sie glauben an das Dasein Gottes nicht entsprechend den Wesensbedingungen, welche die Glaubenstugend vorzeichnet. Also glauben sie Gott nicht wahrhaft, weil, wie Aristoteles sagt, bei den einfachen Gegebenheiten das Versagen der Erkenntnis nur im gänzlichen Nicht-Erfassen besteht [14].

Zu 4. Der Wille bewegt den Verstand und die anderen Seelenkräfte auf das Ziel hin (I—II 9, 1: Bd. 9). Und demgemäß wird „auf Gott hin glauben“ als Glaubensakt aufgestellt.

#### QUAESTIO 2, 2

tur actus fidei „credere Deo“;<sup>1</sup> quia, sicut supra est dictum, formale objectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiatur. — Si vero consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei „credere in Deum“: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per ista tria non designantur diversi actus fidei: sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt: quia, ut Philosophus dicit, 9 Metaph. [cap. 10], in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

AD QUARTUM dicendum, quod, sicut supra dictum est, voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem. Et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

<sup>1</sup> P: Deum.

*Ist es zum Heile notwendig, irgend etwas über die natürliche Vernunft hinaus zu glauben?*

1. Zum Heile und zur Vollendung jedes Dinges scheint das zu genügen, was ihm seiner Natur nach zukommt. Was aber des Glaubens ist, geht über das natürliche Erkennen des Menschen hinaus, da es Dinge sind, die man nicht sieht (1, 4). Glauben scheint also zum Heile nicht notwendig zu sein.

2. Es ist gefährlich, wenn ein Mensch solchem beistimmt, wobei er nicht urteilen kann, ob das, was ihm vorgelegt wird, wahr ist oder falsch, nach Job 12, 11: „Ist nicht das Ohr zum Worteprüfen geschaffen?“ Aber ein solches [durch Prüfen gewonnenes] Urteil kann der Mensch in dem, was des Glaubens ist, nicht ausüben; denn der Mensch kann es nicht bis in die ersten Ursätze auflösen, vermöge deren wir über alles urteilen. Also ist es gefährlich, solchem Glauben zu schenken. Glauben ist demnach zum Heile nicht notwendig.

3. Das Heil des Menschen beruht auf Gott, nach Ps 37 (36), 39: „Das Heil der Gerechten kommt vom Herrn.“ Aber „was an Gott nicht sichtbar ist, erkennt der denkende Verstand in den Geschöpfen, auch Seine ewige Allmacht

QUAESTIO 2, 3

ARTICULUS III

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem

[3 Sent., dist. 24, art. 3; 1 Cont. Gent., cap. 5; 3, cap. 118 et 152; De verit., q. 14, art. 10]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur quae conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quae sunt fidei excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. PRAETEREA, periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare utrum illud quod ei proponitur sit verum vel falsum: secundum illud Job 12: „Nonne auris verba dijudicat?“ Sed tale iudicium homo habere non potest in his quae sunt fidei: quia homo non potest ea resolvere in principia prima, per quae de omnibus iudicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. PRAETEREA, salus hominis in Deo consistit: secundum illud Psalm. [36]: „Salus autem justorum a Domino.“ Sed „invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et Divinitas“, ut dicitur Rom. 1.

2, 3 und Gottheit“, wie es Röm 1, 20 heißt. Was aber mit dem Verstande erkannt wird, wird nicht geglaubt. Also ist es zum Heile nicht nötig, daß der Mensch irgendwelche Dinge glaubt.

ANDERSEITS heißt es Hebr 11, 6: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“

ANTWORT: Bei allen in einer Ordnung gestuften Naturen findet man, daß zur Vollendung der unteren Natur zweierlei zusammenwirkt: eines, das der Eigenbewegung entspricht, und ein zweites, das der Bewegung der höheren Natur gemäß ist; so wie das Wasser nach seiner Eigenbewegung sich zum Mittelpunkt bewegt, gemäß der Bewegung des Mondes aber in Flut und Ebbe um den Mittelpunkt herum bewegt wird; ähnlich werden auch die Planetenkreise durch ihre Eigenbewegungen von Westen nach Osten bewegt, durch die Bewegung aber des ersten Kreises von Osten nach Westen [15]. Indes hat nur die vernunftbegabte geschaffene Natur eine unmittelbare Hinordnung auf Gott. Denn die übrigen Geschöpfe langen nicht an etwas Allesumgreifendes hin, sondern nur an das jeweils Einzelne, indem sie an der göttlichen Gutheit entweder nur in ihrem Sein, wie alles Unbeseelte, oder auch im Leben und im Erkennen der Einzeldinge, wie Pflanzen und Sinnenwesen, teilnehmen. Die vernunftbegabte Natur aber hat, insofern sie die allumfassende Wesenheit von Gut und Seiend erkennt, eine unmittelbare Hinordnung auf den allumfassenden Ursprung des Seins.

#### QUAESTIO 2, 3

Quae autem conspiciuntur intellectu non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

SED CONTRA est quod dicitur [Hebr. 11]: „Sine fide impossibile est placere Deo.“

RESPONDEO dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum: similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participant divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia: natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem

Die Vollendung des vernunftbegabten Geschöpfes besteht also nicht nur in dem, was ihm seiner eigenen Natur nach zusteht, sondern auch in solchem, was ihm aus einer übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Gutheit verliehen wird. Daher hat es auch früher (I—II 3, 8: Bd. 9) geheißen, die letzte Beseligung des Menschen bestehe in einer übernatürlichen Schau Gottes. Zu dieser Schau kann nun der Mensch nur gelangen in der Weise, daß er von Gott als seinem Lehrer lernt, gemäß Joh 6, 45: „Wer immer auf den Vater hört und sich belehren läßt, der kommt zu Mir.“ Dieses Unterrichts wird aber der Mensch seiner Natur entsprechend nicht auf einmal, sondern Stufe um Stufe zuteil. Ein jeder, der in dieser Art sich belehren läßt, muß glauben, um zu vollkommenem Wissen zu gelangen, wie auch Aristoteles sagt: „Der Lernende muß glauben.“ Dazu also, daß der Mensch zur vollkommenen Schau der Beseligung gelange, wird vorausgesetzt, daß er Gott glaube wie der Schüler dem lehrenden Meister.

Zu 1. Weil die Natur des Menschen von der höheren Natur abhängt, genügt zu seiner Vollendung nicht die natürliche Erkenntnis, sondern ist eine übernatürliche Erkenntnis erforderlich (Antwort).

Zu 2. Wie der Mensch vermöge der natürlichen Leuchte seines Verstandes den ersten Ursätzen beistimmt, so hat

#### QUAESTIO 2, 3

ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione<sup>1</sup> divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore: secundum illud Joan. 6: „Omnis qui audit a Patre et didicit venit ad me.“ Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut etiam Philosophus dicit<sup>2</sup> quod „oportet addiscentem credere“. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia natura hominis dependet a superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habi-

<sup>1</sup> P: perfectione.

<sup>2</sup> Cf. De Sophist. Elench. lib. 1, cap. 2 [165 b] 3].

2, 4 der tugendhafte Mensch vermöge des Tugendgehabens ein richtiges Urteil über das, was der betreffenden Tugend entspricht. Auf diese Weise stimmt der Mensch auch vermöge der dem Menschen von Gott eingegossenen Glaubenserleuchtung dem bei, was des Glaubens ist, nicht aber solchem, was ihm widerspricht. So gibt es „für die, die in Christus Jesus sind“, von Ihm erleuchtet durch den Glauben, nichts mehr von Gefahr und „was zur Verdammung führt“ (Röm 8, 2).

Zu 3. Das Unsichtbare an Gott nimmt der Glaube, nach mehrfachen Hinsichten, auf eine höhere Weise wahr als die natürliche Vernunft, die von den Geschöpfen aus zu Gott aufsteigt. Daher heißt es Sir 3, 25: „Zuviel ist dir gezeigt worden, was des Menschen Einsicht übersteigt.“

#### 4. ARTIKEL

*Ist es notwendig, zu glauben, was sich durch die natürliche Vernunft erweisen läßt?*

1. In den Werken Gottes findet sich nichts Überflüssiges, noch viel weniger als in den Werken der Natur. Es ist aber überflüssig, zu dem, was durch eines bewirkt werden kann, noch ein zweites hinzuzutun. Es wäre also

#### QUAESTIO 2. 4

tum virtutis<sup>1</sup> habet rectum iudicium de his quae conveniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo „nihil“ periculi vel „damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu“, ab ipso illuminati per fidem [Rom. 8, 1].

AD TERTIUM dicendum quod invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. 3: „Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.“

#### ARTICULUS IV

Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium

[3 Sent., dist. 24, art. 3, qa 1; 1 Cont. Gent., cap. 4; De verit., q. 14, art. 10 corp.; Boet., Trin., q. 3, art. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ea quae ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturae. Sed ad id quod per unum potest fieri super-

<sup>1</sup> P: add. fidei.



überflüssig, was durch natürliches Denken zu erkennen 2, 4 ist, durch den Glauben zu empfangen.

2. Glauben muß man in den Dingen, die zum Glauben gehören. Aber bezüglich des nämlichen gibt es nicht Wissen und Glauben (1, 4 u. 5). Da es also das Wissen mit alldem zu tun hat, was mit Hilfe natürlichen Denkens zu erkennen ist, so scheint es nicht am Platze, solches zu glauben, was auf dem Wege natürlichen Denkens erwiesen wird.

3. Alles Wißbare scheint *einer* [Erkenntnis-]Bewandnis zu sein. Wenn nun einiges davon dem Menschen als zu glauben vorgelegt wird, so müßte man aus demselben Grunde notwendig alles Derartige glauben. Das aber ist falsch. Es ist also nicht nötig, solches zu glauben, was auf dem Wege natürlichen Denkens zu erkennen ist.

ANDERSEITS ist es unumgänglich, zu glauben, daß Gott Einer und unkörperlich ist, was beides durch die Philosophen auf Grund der natürlichen Vernunft erwiesen wird.

ANTWORT: Es ist dem Menschen notwendig, glaubensmäßig nicht nur das anzunehmen, was über die Vernunft hinausgeht, sondern auch solches, was auf dem Wege der Vernunft erkannt werden kann. Und dies aus drei Gründen. Erstens, damit der Mensch rascher zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit gelangt. Denn die Wissenschaft, in deren Bereich es gehört, zu erweisen, daß Gott ist, und anderes Derartiges von Gott, wird den Menschen erst zu-

#### QUAESTIO 2, 4

flue apponitur aliud. Ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt superfluum esset per fidem accipere.

2. PRAETEREA, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est. Cum ergo scientia sit de omnibus illis quae naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quae per naturalem rationem probantur.

3. PRAETEREA, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si igitur quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse est credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

SED CONTRA est quia necesse est credere Deum esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur.

RESPONDEO dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda propo-

2. 4. Letzt zur Erlernung vorgelegt, nachdem viele andere Wissenschaften vorausgegangen sind. Und so würde der Mensch erst, nachdem viel Zeit von seinem Leben veronnen, zur Erkenntnis Gottes gelangen. — Zweitens, damit die Erkenntnis Gottes allgemeiner ist. Viele nämlich vermögen in ihrem Streben nach Wissen nicht voranzukommen, entweder wegen der Schwäche ihrer Begabung oder wegen sonstiger Inanspruchnahme durch die Bedürfnisse des irdischen Daseins, oder auch wegen ihrer Trägheit im Lernen. Alle diese nun würden gänzlich um die Erkenntnis Gottes kommen, wenn ihnen das Göttliche nicht auf die Weise des Glaubens dargeboten würde. — Drittens um der Gewißheit willen. Denn die menschliche Vernunft ist in göttlichen Dingen weitgehend unzulänglich. Kennzeichnend dafür ist, daß die Philosophen, wenn sie in [bloß] menschlichen Dingen mit natürlicher Forschung die Wahrheit suchten, in vielem geirrt und sich selbst widersprochen haben. Damit es also eine zweifelsfreie und sichere Erkenntnis von Gott bei den Menschen gäbe, wurde es nötig, ihnen das Göttliche auf die Weise des Glaubens als von Gott mitgeteilt zu überliefern, der nichts Unwahres sagen kann.

Zu 1. Das Forschen mit Hilfe des natürlichen Denkens genügt dem menschlichen Geschlechte nicht zur Erkenntnis des Göttlichen, auch nicht desjenigen Göttlichen, was durch die Vernunft aufgewiesen werden kann. Demnach ist es nicht überflüssig, daß solches geglaubt wird.

Zu 2. Über das nämliche kann es wohl bei derselben

#### QUAESTIO 2, 4

nitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. — Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt: vel propter hebetudinem ingenii; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei. — Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens: cujus signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo. oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum etiam quae ratione ostendi possunt. Et ideo non est superfluum ut talia credantur.

AD SECUNDUM dicendum quod de eodem non potest esse

Person nicht Wissen und Glauben zugleich geben. Was aber von dem einen gewußt ist, kann von einem anderen geglaubt sein (1, 5). 2, 5

Zu 3. Wenn auch alles Wißbare in der Wesensart des Wissens übereinstimmt, so doch nicht darin, daß es gleichartig auf die Beseligung hinordnete. Daher wird nicht alles in gleicher Weise zum Glauben vorgelegt.

## 5. ARTIKEL

### *Ist der Mensch verpflichtet, etwas ausdrücklich zu glauben?*

1. Niemand ist zu solchem verpflichtet, was nicht in seiner Kraft liegt. Etwas ausdrücklich glauben aber liegt nicht im Vermögen des Menschen. Es heißt nämlich Röm 10, 14f: „Wie sollen sie an Den nur glauben, von dem sie nicht gehört? Wie können sie nur hören, wenn ihnen nicht gepredigt wird? Wie können sie denn predigen, wenn sie nicht ausgesendet sind?“ Also ist der Mensch nicht gehalten, etwas ausdrücklich zu glauben.

2. Wie wir durch den Glauben auf Gott hingeordnet werden, so auch durch die [gotthafte] Liebe. Der Mensch aber ist nicht verpflichtet, die Gebote der Liebe zu er-

#### QUAESTIO 2, 5

scientia et fides apud eundem. Sed id quod est ab uno scitum potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod, si omnia scibilia convenient in ratione scientiae, non tamen conveniunt in hoc quod aequaliter ordinent ad beatitudinem. Et ideo non aequaliter omnia proponuntur ut credenda.

## ARTICULUS V

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicitè

[1 Sent., dist. 33, art. 5 corp.; 3. dist. 25, q. 2, art. 1, qa 1 et 2; De verit., q. 14, art. 11]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate: dicitur enim Rom. 10: „Quomodo credent in illum<sup>1</sup> quem non audierunt? quomodo audient sine praedicante? quomodo autem praedicabunt nisi mittantur?“ Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. PRAETEREA, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per caritatem. Sed ad servandum praecepta caritatis homo non

<sup>1</sup> L. ei.

2, 5 füllen, sondern es genügt die bloße Bereitwilligkeit im Geiste, wie es offensichtlich ist in jenem Gebote des Herrn, das Mt 5, 39 steht: „Schlägt einer dich auf deine rechte Wange, so halte ihm auch die andere hin“, und in anderen ähnlichen [Geboten], wie Augustinus auseinandersetzt. Also ist der Mensch auch nicht gehalten, irgend etwas ausdrücklich zu glauben, sondern es genügt, daß er in Bereitschaft stehe, das zu glauben, was von Gott vorgelegt wird.

3. Der Wert des Glaubens besteht in einem gewissen Gehorsam, gemäß Röm 1, 5: „Zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern.“ Zur Tugend des Gehorsams aber ist nicht erforderlich, daß der Mensch irgendwelche bestimmte Gebote erfülle, sondern es genügt, daß er willigen Sinnes sei zu gehorchen, gemäß Ps 119 (118), 60: „Ich bin bereit und zaudere nicht, Deine Gebote zu halten.“ Auch zum Glauben scheint es also zu genügen, daß der Mensch die Bereitwilligkeit habe, das zu glauben, was ihm möglicherweise von Gott her vorgelegt wird, ohne daß er etwas ausdrücklich glaubt.

ANDERSEITS heißt es Hebr 11, 6: „Wer Gott naht, muß glauben, daß Er ist, und daß Er denen, die Ihn suchen, ein Vergelter ist.“

ANTWORT: Die Gebote des Gesetzes, die der Mensch

#### QUAESTIO 2, 5

tenetur, sed sufficit sola praeparatio animi: sicut patet in illo praecepto Domini quod ponitur Matth. 5: „Si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam“; et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit, in lib. de Serm. Dom. in Monte [1, cap. 19]. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum praeparatum ad credendum ea quae a Deo proponuntur.

3. PRAETEREA. bonum fidei in quadam obedientia consistit. secundum illud Rom. 1: „Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.“ Sed ad virtutem obedientiae non requiritur quod homo aliqua determinata praecepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum:<sup>1</sup> secundum illud Psalm. [118]: „Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.“ Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quae ei divinitus proponi possunt,<sup>2</sup> absque hoc quod explicite aliquid credat.

SED CONTRA est quod dicitur ad Hebr. 11: „Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquiringibus se remunerator est.“

RESPONDEO dicendum quod praecepta legis quae homo tene-

<sup>1</sup> P: credendum.

<sup>2</sup> L: possent.

zu erfüllen gehalten ist, werden gegeben hinsichtlich solcher Tugendakte, die der Weg sind, auf dem wir das Heil erreichen. Der Tugendakt aber wird gemäß dem Verhältnis des Gehabens zu seinem Gegenstande betrachtet (I—II 60, 5: Bd. 11). Beim Gegenstande jeglicher Tugend aber kann zweierlei in Erwägung gezogen werden: nämlich das, was eigentlich und an sich Gegenstand der Tugend ist, was bei jedem Tugendakte nötig ist; anderseits das, was außerwesentlich oder folgerungsweise an dem eigentümlichen Wesen des Gegenstandes mitbeteiligt ist. So gehört es eigentlich und an sich zum Gegenstand der Tapferkeit, den Gefahren des Todes standzuhalten und um des Gemeinwohles willen den Feind unter Lebensgefahr anzugreifen; daß der Mensch aber bewaffnet ist oder in gerechtem Kriege mit dem Schwerte zuschlägt oder sonst derartiges tut, wird zwar mit zum Gegenstand der Tapferkeit gerechnet, jedoch nur außerwesentlich. Die Bestimmung des Tugendaktes hinsichtlich des eigentümlichen und wesentlichen Gegenstandes der Tugend steht unter der Unausweichlichkeit des Gebotes, wie auch der Tugendakt selbst. Die Bestimmung aber des Tugendaktes hinsichtlich dessen, was außerwesentlich oder in zweiter Linie an dem eigentlichen und wesentlichen Gegenstand der Tugend mitbeteiligt ist, fällt nicht unter ein zwingendes Gebot, es sei denn in Rücksicht auf Ort und Zeit.

Man muß also feststellen, daß das an sich Gegenstand des Glaubens ist, wodurch der Mensch selig wird (1, 8).

#### QUAESTIO 2, 3

tur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari: scilicet id quod proprie et per se est **objectum** virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem objecti. Sicut ad **objectum** fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quod homo armetur vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad **objectum** fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se **objectum** virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter vel secundo se habent ad proprium et per se virtutis **objectum** non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore.

Dicendum est ergo quod fidei **objectum** per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem

2, 5 Außerwesentlich aber oder in zweiter Linie ist am Glaubensgegenstände alles beteiligt, was in der Schrift als von Gott überliefert enthalten ist; z. B. daß Abraham zwei Söhne hatte, daß David der Sohn Isais war, und anderes Derartiges. Was nun die erstgenannten Glaubensdinge angeht, welches die Glaubensartikel sind, so ist der Mensch verpflichtet, sie ausdrücklich für wahr zu halten, wie er überhaupt gehalten ist, Glauben zu haben [16]. Hinsichtlich der anderen Glaubensdinge aber ist der Mensch nicht verpflichtet, sie ausdrücklich für wahr zu halten, sondern nur einschlußweise oder in der Bereitschaft des Geistes, insofern er bereit ist, alles zu glauben, was die göttliche Schrift enthält. Aber nur dann ist er gehalten, derartiges ausdrücklich zu glauben, wenn es für ihn feststeht, daß es in der Glaubenslehre mitenthalten ist.

Zu 1. Wenn davon die Rede ist, was der Mensch vermöge [oder nicht], unter Ausschluß der Gnadenhilfe, so ist der Mensch zu vielem gehalten, was er ohne die wiederherstellende Gnade nicht leisten kann, z. B. Gott und den Nächsten zu lieben; und ähnlich auch, die Artikel des Glaubens für wahr zu halten. Aber jedenfalls vermag er dies mit Hilfe der Gnade. Wem auch immer nun diese von Gott gegeben wird, dem wird sie aus Erbarmen gegeben, wem aber nicht, dem wird sie aus Gerechtigkeit nicht gegeben, zur Strafe für eine vorausgegangene Sünde, wenigstens der Urschuld (Augustinus).

#### QUAESTIO 2, 5

aut secundo se habent ad objectum fidei<sup>1</sup> omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quicquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in poenam praecedentis peccati, saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit in lib. de correptione et gratia [cap. 6].

PL 44/921  
cf. 33  
860 sq.

<sup>1</sup> P: virtutis.

Zu 2. Der Mensch ist verpflichtet, solche Gegenstände der Liebe mit Bestimmtheit zu lieben, die eigentlich und in sich Gegenstand der [gotthaften] Liebe sind, nämlich Gott und den Nächsten. Der Einwand geht jedoch von solchen Geboten der Liebe aus, die gleichsam nur in der Folge eine Beziehung zum Gegenstand der Liebe haben.

Zu 3. Die Tugend des Gehorsams hat in ausgesprochener Weise ihren Sitz im Willen. Demnach genügt zu einem Gehorsamsakt die Bereitschaft des Willens gegenüber dem Gebietenden, die eigentlich und an sich Gegenstand des Gehorsams ist. Aber dieses oder jenes bestimmte Gebot ist nur unwesenhaft oder in der Folge an dem eigentlichen und wesenhaften Gebot des Gehorsams mitbeteiligt.

## 6. A R T I K E L

*Sind alle gleichermaßen verpflichtet zu ausdrücklichem Glauben?*

1. Zu dem, was heilsnotwendig ist, sind alle verpflichtet, wie aus dem Gebote der Gottesliebe erhellt. Die Ausdrücklichkeit des zu Glaubenden aber ist heilsnotwendig (5. Art.). Also sind alle gleichmäßig gehalten, ausdrücklich zu glauben.

### Q U A E S T I O 2, 6

AD SECUNDUM dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia quae sunt proprie et per se caritatis objecta, scilicet Deus et proximus. Sed objectio procedit de illis praeceptis caritatis quae quasi consequenter pertinent ad objectum caritatis.

AD TERTIUM dicendum quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subjectae<sup>1</sup> praecipienti, quae est proprium et per se objectum obedientiae. Sed hoc praeceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiae.

## A R T I C U L U S V I

Utrum omnes aequaliter teneantur ad habendum fidem explicitam

[3 Sent., dist. 25, q. 2, art. 1, qa 2, 3 et 4; 4, dist. 24, q. 1, art. 3, qa 2; De verit., q. 14, art. 11; in Hebr. 11, lect. 2]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur: sicut patet de praeceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

<sup>1</sup> L: subjecta.

2, 6 2. Niemand braucht über solches geprüft zu werden, was er nicht ausdrücklich zu glauben gehalten ist. Aber bisweilen werden auch einfache Menschen über Glaubenspunkte von geringster Bedeutung geprüft. Also sind alle verpflichtet, alles ausdrücklich zu glauben.

3. Wenn Untergeordnete nicht zu einem ausdrücklichen, sondern nur zu einem einschlußweisen Glauben verpflichtet sind, so brauchen sie nur einen im Glauben der Höherstehenden eingeschlossenen Glauben zu besitzen. Dies aber scheint gefährlich; denn es könnte der Fall sein, daß jene Höhergestellten irrteten. Also scheint es, daß die Untergeordneten ebenfalls einen ausdrücklichen Glauben haben müssen. Demnach sind alle gleichmäßig zu ausdrücklichem Glauben verpflichtet.

ANDERSEITS heißt es Job 1, 14: „Die Rinder zogen den Pflug auf dem Felde; die Eselinnen weideten daneben.“ Das heißt, die Untergeordneten, die mit den Eselinnen versinnbildet sind, dürfen in dem zu Glaubenden den Höhergestellten anhängen, die mit den Rindern versinnbildet sind (Gregorius).

ANTWORT: Die ausdrückliche Entfaltung des zu Glaubenden erfolgt durch göttliche Offenbarung. Denn die Glaubensdinge gehen über die natürliche Vernunft hinaus. Die göttliche Offenbarung ist aber nach einer gewissen Ordnung zu den Untergeordneten durch Übergeordnete gelangt, nämlich zu den Menschen durch Engel und zu

#### QUAESTIO 2, 6

2. PRAETEREA, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque simplices<sup>1</sup> examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

3. PRAETEREA, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

SED CONTRA est quod dicitur Job 1, quod „boves arabant et asinae pascebantur juxta eos“: quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhaerere majoribus, qui per boves significantur; ut Gregorius exponit, in 2 Moral. [cap. 30].

RESPONDEO dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam: credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores: sicut ad homines per angelos, et ad

<sup>1</sup> L: etiam simplices.



den Engeln niederer Ordnung durch Engel höherer Ordnung (Dionysius). Und so gebührt es sich denn auch, daß die Glaubensentfaltung gleichermaßen durch höhergeordnete zu den untergeordneten Menschen gelange. Wie also die höheren Engel, welche die untergeordneten erleuchten, eine vollkommenere Kenntnis in den göttlichen Dingen besitzen als die untergeordneten (Dionysius), so sind auch die höhergestellten Menschen, denen es obliegt, die andern [im Glauben] zu unterrichten, gehalten, eine vollständigere Kenntnis von dem zu Glaubenden zu besitzen und in höherem Maße ausdrücklich zu glauben.

Zu 1. Die ausdrückliche Entfaltung des zu Glaubenden ist nicht gleichermaßen in bezug auf alle heilsnotwendig. Denn mehr sind die Höherstehenden ausdrücklich zu glauben verpflichtet, denen das Amt anvertraut wurde, andere zu unterrichten, als diese anderen.

Zu 2. Einfache Menschen sind über Feinheiten des Glaubens nicht zu prüfen, außer wenn ein Verdacht besteht, sie könnten von Häretikern verdorben sein, denn diese pflegen gerade in dem, was zur Feinheit des Glaubens gehört, den Glauben der Einfältigen zu verderben. Findet man freilich, daß sie der verkehrten Lehre nicht hartnäckig anhängen, so wird es ihnen nicht angerechnet, falls sie in solchem nur aus Einfalt versagen [17].

Zu 3. Die Leute aus dem Volke besitzen nur insofern einen im Glauben der Höhergestellten eingeschlossenen

#### QUAESTIO 2, 6

inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium in Coelest. hierarch. [cap. 4, 7, 8]. Et ideo, pari ratione explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent plenioram notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius [Coelest. hierarch. cap. 12], ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere plenioram notitiam de credendis et magis explicite credere.

PG 3,182,  
210 239 sqq.  
Sol. II/812  
853, 881 f.

PG 3/291  
Sol II  
936 f.

AD PRIMUM ergo dicendum quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

AD SECUNDUM dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab haereticis depravati, qui in his quae ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficient, non eis imputatur.

AD TERTIUM dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum nisi quatenus majores adhaerent

2, 7 Glauben, als diese wirklich der göttlichen Lehre anhängen. Daher sagt auch der Apostel 1 Kor 4, 16: „Werdet meine Nachahmer, wie auch ich Christi.“ So wird nicht menschliches Erkennen Richtschnur des Glaubens, sondern die göttliche Wahrheit. Wenn dann Höhergestellte von ihr abweichen, so tut dies dem Glauben der Einfältigen keinen Eintrag, die glauben, jene besäßen den rechten Glauben, es sei denn, sie würden hartnäckig in diesem oder jenem Punkt den Irrtümern jener anhängen gegen den Glauben der gesamten Kirche, der nicht versagen kann, gemäß dem Worte des Herrn Luk 22, 32: „Ich habe für dich gebetet, Petrus, daß dein Glaube nicht versage.“

## 7. ARTIKEL

*Ist es für alle heilsnotwendig, das Geheimnis Christi ausdrücklich zu glauben?*

1. Der Mensch ist nicht verpflichtet, solches, wovon die Engel kein Wissen haben, ausdrücklich zu glauben; denn die Entfaltung des Glaubens erfolgt durch göttliche Offenbarung, die durch Vermittlung der Engel an die Menschen gelangt (Art. 6). Aber auch die Engel haben das

### QUAESTIO 2, :

doctrinae divinae: unde et Apostolus dicit 1 ad Cor. 4: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.“ Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui majorum deficiant, non praejudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae non potest deficere, Domino dicente Luc. 22: „Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.“

## ARTICULUS VII

Utrum explicite credere mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes

[3 Sent., dist. 25, q. 2, art. 2, qa 2; 4, dist. 6, q. 2, art. 2, qa 1 corp.: De verit., q. 14, art. 11; Hebr. 11, lect. 2]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium Incarnationis<sup>1</sup> Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicite credere ea quae angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quae pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est. Sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt:

<sup>1</sup> L: om.

Geheimnis der Fleischwerdung nicht gekannt; daher fragten sie Ps 24 (23), 8: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ und Is 63, 1: „Wer ist der, der von Edom kommt?“ (Dionysius). Also waren die Menschen nicht zum ausdrücklichen Glauben an das Geheimnis der Fleischwerdung verpflichtet.

2. Gewiß gehörte der selige Johannes der Täufer zu den Höhergeordneten und war Christus sehr nahe; von ihm sagt der Herr Matth 11, 11: „Bei denen, die vom Weib geboren sind, ist nie ein Größerer aufgestanden als er.“ Aber Johannes der Täufer scheint das Geheimnis Christi nicht ausdrücklich erkannt zu haben, da er Christus fragte: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?“, wie es Matth 11, 3 heißt. Also waren auch Höhergeordnete nicht verpflichtet, einen ausdrücklichen Glauben von Christus zu haben.

3. Manche von den Heiden haben durch den helfenden Dienst der Engel das Heil erlangt (Dionysius). Diese Heiden aber haben offensichtlich keinen Glauben von Christus gehabt, weder einen ausdrücklichen noch einen einschlußweisen, da ihnen keine Offenbarung geworden ist. Also scheint es, daß es nicht für alle zum Heile unumgänglich war, ausdrücklich das Geheimnis Christi zu glauben.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Dies ist der gesunde Glaube, in dem wir glauben, kein Mensch, sei es höheren, sei es geringen Alters, bleibe von der Berührung des

#### QUAESTIO 2, 7

unde quaerebant in Psalmo: „Quis est iste Rex gloriae?“ et Is. 63: „Quis est iste qui venit de Edom?“ ut Dionysius exponit [Coel. hierarch. cap. 7]. Ergo ad credendum explicite mysterium Incarnationis homines non tenebantur.

PG 3/210  
Sol II  
854 f.

2. PRAETEREA, constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo, de quo Dominus dicit, Matth. 11, quod „inter natos mulierum nullus major eo surrexit“. Sed Joannes Baptista non videtur Christi mysterium explicite cognovisse: cum a Christo quaesierit: „Tu es qui venturus es, an alium expectamus?“ ut habetur Matth. 11. Ergo non tenebantur etiam majores ad habendam explicite fidem de Christo.

3. PRAETEREA, multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum: ut Dionysius dicit [Coelest. hierarch. cap. 9]. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta est. Ergo videtur quod credere explicite Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

PG 3/262  
Sol. II/910

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia [cap. 7]: „Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive majoris sive parvae aetatis, liberari a contagio

PL 44/923  
cf. 33/858

2. 7 Todes und der Gebundenheit durch die Sünde befreit außer durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus.“

ANTWORT: Dasjenige gehört eigentlich und an sich zum Gegenstand des Glaubens, wodurch der Mensch die Beseligung erlangt (Art. 5; 1, 6 Zu 1 u. 1, 8). Der Weg aber, um zur Beseligung zu gelangen, ist für die Menschen das Geheimnis der Fleischwerdung und des Leidens Christi; denn es heißt Apg 4, 12: „Keinen andern Namen gibt es, der uns Menschen gegeben wäre, in dem wir selig werden könnten.“ Also mußte das Geheimnis der Fleischwerdung Christi irgendwie zu jeder Zeit bei allen im Glauben angenommen sein, verschiedenartig freilich, je nach der Verschiedenheit der Zeiten und Personen.

Denn vor dem Zustand der Sünde hatte der Mensch zwar einen ausdrücklichen Glauben hinsichtlich der Fleischwerdung Christi, sofern sie auf die Vollendung der Herrlichkeit hingeordnet war, nicht aber sofern sie der Befreiung von der Sünde durch Leiden und Auferstehung galt, weil der Mensch kein Vorauswissen der künftigen Sünde besaß. Die Fleischwerdung Christi scheint er aber vorausgewußt zu haben, nach folgendem Wort, das er gesprochen hat: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an“, wie es Gn 2, 24 heißt, und davon sagt der Apostel Eph 5, 32, es sei „ein großes Geheimnis in Christus und der Kirche“; es ist aber nicht

#### QUAESTIO 2, ;

mortis et obligatione peccati nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum.“

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi: dicitur enim Act. 4: „Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.“ Et ideo mysterium Incarnationis Christi aequaliter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum.

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae: non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: „Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae“, ut habetur Gen. 2, et hoc Apostolus, ad Ephes. 5, dicit „sacramen-

glaubhaft, daß der erste Mensch dieses Geheimnis nicht 2, 7  
gekannt habe [18].

Nach dem Sündenfall aber ist das Geheimnis Christi ausdrücklich geglaubt worden, nicht nur hinsichtlich der Fleischwerdung, sondern auch hinsichtlich des Leidens und der Auferstehung, durch welche das Menschengeschlecht von Sünde und Tod erlöst wird. Denn sonst hätte man Christi Leiden nicht durch Opfer, vor dem Gesetze und unter dem Gesetze, sinnbildlich vorweggenommen, Opfer, deren Bedeutung die Höhergeordneten ausdrücklich erkannten; die Leute aus dem Volke aber besaßen unter dem Schleier jener Opfer, da sie glaubten, sie seien von Gott in Hinsicht auf den kommenden Christus angeordnet, in gewisser Weise eine verschleierte Erkenntnis. Und wie oben (1, 7) gesagt, erkannten sie das, was auf das Geheimnis Christi Bezug hat, um so deutlicher, je näher sie Christus waren.

Seit der Offenbarung der Gnade aber sind sowohl die Höhergeordneten als auch die einfachen Menschen verpflichtet, einen ausdrücklichen Glauben vom Geheimnis Christi zu haben, namentlich hinsichtlich dessen, was in der Kirche allgemein gefeiert und öffentlich vorgelegt wird, wie die Artikel von der Fleischwerdung, von denen oben (1, 8) die Rede war. Andere genaue Erläuterungen aber über die Artikel von der Fleischwerdung sind nur

#### QUAESTIO 2. 7

tum magnum esse in Christo et Ecclesia“; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius<sup>1</sup> cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiae revelatae tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia solemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli Incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus ex-

<sup>1</sup> P: tanto difficiliter cognoverunt quanto a Christo remotiores fuerunt et tanto facilius.

2, 7 einige mehr oder weniger ausdrücklich zu glauben verpflichtet, entsprechend dem Stande oder dem Amte eines jeden.

Zu 1. „Den Engeln blieb das Geheimnis des Reiches Gottes nicht gänzlich verborgen“ (Augustinus). Gewisse Wesenszüge dieses Geheimnisses jedoch erkannten sie durch die Offenbarung Christi vollkommener.

Zu 2. Johannes der Täufer hat die Frage über das Kommen Christi im Fleische nicht gestellt, als ob er darüber in Unkenntnis gewesen wäre, denn er hat es selbst ausdrücklich bekannt mit den Worten: „Das habe ich gesehen und bezeugt: Der da ist Gottes Sohn“, wie es Jo 1, 34 heißt. Daher hat er auch nicht gesagt: „Bist Du es, der gekommen ist?“, sondern: „Bist Du es, der da kommen soll?“, so daß er fragte über Künftiges, nicht über Vergangenes. — Ähnlich ist nicht anzunehmen, er habe nicht gewußt, daß Er leiden werde; er selbst hatte ja, Seinen künftigen Opfertod vorausverkündigend, gesagt: „Sehet das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt“ (Jo 1, 29). Jedoch sind auch die anderen Propheten darüber nicht in Unkenntnis gewesen, sondern haben es schon früher vorausgesagt, wie es vor allem bei Is 53 offenkundig ist. — Man kann also, wie Gregorius meint, sagen: er hat die Frage gestellt, weil er nicht wußte, ob Er mit eigener Person in die Unterwelt hinab-

#### QUAESTIO 2, 7

plicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque.

AD PRIMUM ergo dicendum quod „angelos non omnino latuit mysterium regni Dei“, sicut Augustinus dicit 5 super Gen. ad litt. [cap. 19]. Quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt, Christo revelante.

AD SECUNDUM dicendum quod Joannes Baptista de adventu Christi in carnem non quaesivit quasi hoc ignoraret: cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens. „Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei“, ut habetur Joan. 1. Unde non dixit: „Tu es qui venisti?“ sed: „Tu es qui venturus es?“ quaerens de futuro, non de praeterito. — Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum: ipse enim dixerat: „Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi“, praenuntians ejus immolationem futuram; et tamen hoc prophetae alii etiam non ignoraverunt, sed ante praedixerunt,<sup>1</sup> sicut praecipue patet in Isaiae 53. — Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit [hom. 6 in Evang.], quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis

<sup>1</sup> I. et cum hoc prophetae alii ante praedixerint.

steigen werde. Doch wußte er, daß die Kraft Seines Leidens auch die erreichen mußte, die in der Unterwelt festgehalten waren, nach Zach 9, 11: „Ja, im Blute Deines Bundes hast Du die Gefangenen befreit aus der wasserleeren Grube.“ Doch war er nicht verpflichtet, dies ausdrücklich zu glauben, ehe erfüllt war, daß Er in eigener Person hinabsteigen sollte.

Man könnte auch sagen, wie es Ambrosius tut, wo er Luk 7, 18 erklärt, er habe nicht im Zweifel oder aus Unwissenheit gefragt, sondern mehr aus Ergebenheit. — Oder, wie Chrysostomus sagt, er habe nicht gefragt, als ob er selbst unwissend gewesen wäre, sondern damit durch Christus seinen Schülern die Frage gelöst werde. Daher hat auch Christus zur Belehrung seiner Schüler geantwortet unter Hinweis auf die Wunder Seiner Werke.

Zu 3. Manchen Heiden ist eine Offenbarung über Christus geworden, wie aus dem oben Gesagten erhellt. Denn Job 19, 25 heißt es: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.“ Auch die Sibylle hat, wie Augustinus berichtet, Gewisses über Christus vorausverkündigt. Ebenso findet sich in den Geschichtsbüchern der Römer, zur Zeit des Kaisers Konstantin [VI.] und seiner Mutter Irene [II.] sei man auf ein Grab gestoßen, in dem ein Mensch lag mit einer Goldplatte auf der Brust, worauf geschrieben stand: „Christus

QUAESTIO 2, 7

ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur: secundum illud Zach. 9, 11: „Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua.“ Nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere.

Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, super Luc. [lib. 5, in cap. 7], quod non inquisivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. — Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit [hom. 36 in Matth.], quod non inquisivit, quia<sup>1</sup> ipse ignoraret: sed ut per Christum satisfaceret ejus discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

AD TERTIUM dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo: ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Job 19 dicitur: „Scio quod Redemptor meus vivit.“ Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit [Cont. Faust. lib. 13, cap. 15]. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris ejus inventum fuit quoddam sepulcrum in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat: „Christus nascetur ex

PL 15/1748  
CSEL  
32 IV/221  
PG 57/414 sq.

PL 42/290  
CSEL  
25 1/394

<sup>1</sup> L: quaesivit quasi.

2, 8 wird aus einer Jungfrau geboren werden, und ich glaube an Ihn. Sonne, zur Zeit Irenes und Konstantins wirst du mich wiedersehen.“

Wenn dennoch einige erlöst worden sind, ohne daß ihnen eine Offenbarung geworden ist, so wurden sie doch nicht erlöst ohne den Glauben an den Mittler. Hatten sie nämlich auch keinen ausdrücklichen Glauben, so hatten sie doch einen einschlußweisen in dem Glauben an die göttliche Vorsehung, indem sie glaubten, Gott sei der Erlöser der Menschen nach der Ihm jeweils gefallenden Weise und gemäß dem, was Er selbst einigen, welche die Wahrheit zu erkennen suchten, offenbare: nach Job 35, 11: „Er belehrt uns mehr als die Tiere des Feldes.“

## 8. ARTIKEL

*Ist es heilsnotwendig, die Dreifaltigkeit ausdrücklich zu glauben?*

1. Es sagt der Apostel Hebr 11, 6: „Wer Gott naht, muß glauben, daß Er ist, und daß Er denen, die Ihn suchen, ein Vergelter ist.“ Dies aber kann man glauben ohne den

### QUAESTIO 2, 8

Virgine et ego credo in eum. O Sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis.“<sup>1</sup>

Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus<sup>2</sup> revelasset: secundum illud Job 35: „Qui docet nos super iumenta terrae.“

## ARTICULUS VIII

Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis

[3 Sent., dist. 25, q. 2, art. 2, qa 4 corp. et ad 1, et in Expos. litt; 4 Sent., dist. 6, q. 2, art. 2, qa 1 corp.; De verit., q. 14, art. 11]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 11: „Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquiringibus se remunerator est.“ Sed hoc po-

<sup>1</sup> Theophanis Chronographia [Rec. C. de Boor. I. 455. II. 302] zum Jahre 773 (780); PG 108/918.

<sup>2</sup> I.: ipse.



Glauben an die Dreifaltigkeit. Man mußte also keinen ausdrücklichen Glauben an die Dreifaltigkeit haben. 2, 8

2. Der Herr sagt Jo 17, 6: „Vater, Ich habe den Menschen Deinen Namen kundgetan“, zu dessen Erklärung Augustinus sagt: „Nicht jenen Deiner Namen, durch den Du Gott heißest, sondern jenen, durch den Du Mein Vater genannt wirst“; und später fügt er noch hinzu: „Darin, daß Gott diese Welt geschaffen hat, war Er unter allen Völkern bekannt; darin, daß Er nicht zusammen mit falschen Göttern anzubeten ist, war Er als Gott in Judaea bekannt; darin aber, daß Er der Vater dieses Christus ist, durch welchen Er die Sünde der Welt hinwegnimmt, hat Er den Menschen diesen Seinen Namen, ehemals verborgen, jetzt kundgetan.“ Vor der Ankunft Christi also war nicht erkannt, daß in der Gottheit Vaterschaft und Sohnschaft sei. Demnach gab es keinen ausdrücklichen Glauben an die Dreifaltigkeit.

3. Dasjenige sind wir gehalten in Gott ausdrücklich zu glauben, was Gegenstand der Beseligung ist. Gegenstand der Beseligung aber ist die höchste Gutheit, die in Gott auch ohne Unterscheidung der Personen eingesehen werden kann. Also war es nicht unumgänglich, ausdrücklich die Dreifaltigkeit zu glauben.

ANDERSEITS ist im Alten Testament die Dreiheit der Personen vielfach zum Ausdruck gebracht. So heißt es gleich im Anfang, Gn 1, 26, zur Andeutung der Drei-

#### QUAESTIO 2, 8

test credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. PRAETEREA, Dominus dicit Joan. 17: „Pater, manifestavi nomen tuum hominibus“: quod exponens Augustinus [tract. 106 in Joan.] dicit: „Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus“; et postea subdit etiam: „In hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Judaea Deus; in hoc vero quod Pater est hujus Christi per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen ejus, prius occultum, nunc manifestavit eis.“ Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in deitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

PL 35/1909

3. PRAETEREA, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine Personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicite credere Trinitatem.

SED CONTRA est quod in veteri Testamento multipliciter expressa est trinitas Personarum, sicut statim in principio Gen. dicitur, ad expressionem Trinitatis: „Faciamus hominem ad

2, 8 faltigkeit: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis.“ Also war es von Anfang an heilsnotwendig, die Dreifaltigkeit zu glauben [19].

ANTWORT: Das Geheimnis Christi kann man nicht ausdrücklich glauben ohne den Glauben an die Dreifaltigkeit; denn im Geheimnis Christi ist das mitenthaltend, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen, daß Er durch die Gnade des Heiligen Geistes die Welt erneuert hat, und ebenso, daß Er vom Heiligen Geiste empfangen worden ist. Wie also das Geheimnis Christi vor Christus zwar von Höhergeordneten ausdrücklich geglaubt worden ist, von den Untergeordneten aber nur einschlußweise und gleichsam umschattet, so auch das Geheimnis der Dreifaltigkeit. Und demnach sind auch seit der allgemeinen Offenbarung der Gnade alle zum ausdrücklichen Glauben an das Geheimnis der Dreifaltigkeit verpflichtet. Alle, die in Christus neu geboren werden, erlangen dies durch die Anrufung der Dreifaltigkeit, nach Mt 28, 19: „Gehet hin und lehret alle Völker: taufet sie auf des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes Namen.“

Zu 1. Jene beiden Dinge von Gott ausdrücklich zu glauben, war jederzeit und für alle unumgänglich, ist jedoch nicht jederzeit und für alle ausreichend.

Zu 2. Vor Christi Ankunft war der Glaube an die Dreifaltigkeit im Glauben der Höhergeordneten verborgen.

#### QUAESTIO 2, 8

imaginem et similitudinem nostram.“ Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite<sup>1</sup>.

RESPONDEO dicendum quod mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis. Et omnes qui renascuntur in Christo hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis: secundum illud Matth. ult.: „Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

AD SECUNDUM dicendum quod ante Christi adventum fides

<sup>1</sup> L: om.

Aber nach Christi Weisung ist er der Welt durch die Apostel kundgetan worden. 2, 9

Zu 3. Die höchste Gutheit Gottes kann in der Art, wie sie jetzt durch ihre Wirkungen eingesehen wird, in Absehung von der Dreiheit der Personen eingesehen werden. Aber sofern Sie in Sich selbst erkannt wird, wie Sie von den Seligen geschaut wird, kann Sie ohne die Dreiheit der Personen nicht eingesehen werden. Und andererseits führt uns erst die Entsendung der göttlichen Personen zur Beseligung.

## 9. ARTIKEL

### *Ist glauben verdienstlich?*

1. Ursprung des Verdienstes ist die Liebe (I—II 114, 4: Bd. 14). Der Glaube aber ist nur Voraussetzung der Liebe, so wie auch die Natur. Wie also ein Akt der Natur nicht verdienstlich ist (denn mit natürlichen Fähigkeiten erwerben wir keine Verdienste), so auch nicht ein Akt des Glaubens.

2. Glauben ist ein Mittleres zwischen Meinen und Wissen oder Nachdenken über Gewußtes. Wissendes Nachdenken aber ist nicht verdienstlich; ähnlich auch nicht Meinen. Also ist auch Glauben nicht verdienstlich.

### QUAESTIO 2, 9

Trinitatis erat occulta in fide majorum. Sed per Christum manifestata est mundo per Apostolos.<sup>1</sup>

AD TERTIUM dicendum quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate Personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine trinitate Personarum. Et iterum ipsa missio<sup>2</sup> Personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

## ARTICULUS IX

### Utrum credere sit meritorium

[III 7, 3 ad 2; 3 Sent., dist. 24, art. 3, qa 2; De verit. q. 14, art. 3; De pot., q. 6, art. 9; in Hebr. 11, lect. 1]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est. Sed fides est praeambula ad caritatem, sicut et natura. Ergo sicut actus naturae non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita etiam nec actus fidei.

2. PRAETEREA, credere medium est inter opinari et scire vel considerare scita. Sed consideratio scientiae non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

<sup>1</sup> P: et per Apostolos.

<sup>2</sup> P: visio.

2, 9 3. Wer im Glauben einer Sache beistimmt, hat entweder einen Grund, der ihn hinreichend zum Glauben bestimmt, oder nicht. Hat er einen hinreichenden Bestimmungsgrund zum Glauben, so ist letzteres offensichtlich für ihn nicht verdienstlich, weil es ihm ja nicht mehr freisteht, zu glauben oder nicht zu glauben. Hat er aber keinen ausreichenden Bestimmungsgrund zum Glauben, so ist es leichtfertig, zu glauben, nach Sir 19, 4: „Wer schnell glaubt, ist leichtsinnig“, und also scheint es nicht verdienstlich. Glauben also ist keinesfalls verdienstlich.

ANDERSEITS heißt es Hebr 11, 33: Die Heiligen „erlangten im Glauben Verheißungen“. Dies aber wäre nicht der Fall, wenn sie es nicht durch Glauben verdienten. Also ist das Glauben selbst verdienstlich.

ANTWORT: Unsere Akte sind verdienstlich, sofern sie aus unserem freien Willen hervorgehen, das von Gott durch die Gnade bewegt ist (I—II 114, 3: Bd. 14). Demnach kann jeder menschliche Akt, der dem freien Willen unterliegt, falls er auf Gott bezogen ist, verdienstlich sein. Glauben an sich aber ist ein Akt des Verstandes, in welchem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens der göttlichen Wahrheit beistimmt; er unterliegt also freier Entscheidung in Hinordnung auf Gott. Demnach kann der Glaubensakt verdienstlich sein.

Zu 1. Die Natur steht zur Liebe, die der Ursprung des Verdienstes ist, im Verhältnis wie der Stoff zur We-

#### QUAESTIO 2, 9

3. PRAETEREA, ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficientem inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei jam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. 19, „Qui cito credit levis est corde“: et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

SED CONTRA est quod dicitur ad Hebr. 11, quod sancti „per fidem adepti sunt repromissiones“. Quod non esset nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

AD PRIMUM ergo dicendum quod natura comparatur ad caritatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam.

sensform, der Glaube aber zur Liebe wie die Bereitung, die der letzten Formung vorausgeht. Es ist aber offensichtlich, daß das Tragende oder der Wesensstoff nicht wirken kann außer in Kraft der Wesensform, und ebenso nicht die vorausgehende Bereitung, bevor die Wesensform hinzukommt. Wenn aber einmal die Wesensform hinzugekommen ist, wirkt sowohl der Untergrund als die vorausgehende Bereitung in Kraft der Form, die der Hauptwirkgrund ist, so wie beim Feuer die Wärme in Kraft seiner Wesensform wirkt. So vermögen also weder die Natur noch der Glaube ohne Liebe einen verdienstlichen Akt hervorzubringen; kommt aber die Liebe hinzu, so wird der Glaubensakt durch die Liebe verdienstlich, wie ebenso ein Akt der Natur und des natürlichen freien Willens [20].

Zu 2. Beim Wissen kann man zweierlei ins Auge fassen, nämlich die eigentliche Beistimmung des Wissenden zu dem Gewußten, und die betrachtende Erwägung des Gewußten. Die im Wissen gegebene Beistimmung aber unterliegt nicht freier Entscheidung, denn der Wissende sieht sich durch die Durchschlagskraft der Beweisführung zur Beistimmung genötigt. Also ist die im Wissen gegebene Beistimmung nicht verdienstlich. Dagegen unterliegt die getätigte Erwägung des Gewußten dem freien Willen; denn es liegt in dem Vermögen des Menschen, nachzudenken oder nicht nachzudenken. Also kann das wissende Erwägen verdienstlich sein, wenn es auf das Ziel der Liebe, d. h. auf die Ehre Gottes oder auf das Wohl des

#### QUAESTIO 2, 9

*Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio praecedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formae, neque etiam dispositio praecedens, antequam forma adveniat. Sed postquam forma advenerit, tam subjectum quam dispositio praecedens agit in virtute formae, quae est principale agendi principium: sicut calor ignis agit in virtute formae substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium: sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturae et naturalis liberi arbitrii.*

*AD SECUNDUM dicendum quod in scientia duo possunt considerari: scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subjicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subjacet libero arbitrio: est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, id est ad honorem Dei vel utilitatem proximi.*

2, 10 Nächsten hingeordnet wird. Beim Glauben aber unterliegt beides dem freien Willen, und demnach kann in beider Hinsicht der Glaubensakt verdienstlich sein. Eine bloße Meinung jedoch enthält keine feste Beistimmung; denn sie ist, nach dem Philosophen, etwas Schwächliches und Haltloses. Sie geht also offensichtlich nicht aus einem vollkommenen Willen hervor. Demnach scheint sie unter dem Gesichtspunkt der Beistimmung in geringem Maße die Bewandnis des Verdienstes zu besitzen; doch kann sie unter dem Gesichtspunkt des jeweils vollzogenen Erwägens verdienstlich sein.

Zu 3. Wer glaubt, hat einen hinreichenden Bestimmungsgrund zum Glauben; denn er wird dazu veranlaßt durch die Autorität der durch Wunder bestätigten göttlichen Lehre und, was mehr ist, durch einen inneren Antrieb des ihn einladenden Gottes. Er glaubt also nicht leichtfertig. Jedoch hat er keinen genügenden Bestimmungsgrund zum Wissen. Und so ist die Bewandnis des Verdienstes nicht aufgehoben.

## 10. A R T I K E L

*Mindert die zu einer Glaubenssache herangezogene Vernunftbegründung das Verdienst des Glaubens?* [21]

1. „Der Glaube hat kein Verdienst, dem die menschliche Vernunft den Erfahrungsbeweis leiht“ (Gregorius).

### Q U A E S T I O 2, 10

Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quoddam debile et infirmum, 89 a 5 sq. secundum Philosophum in 1 Poster. [cap. 32]. Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti. Sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum.<sup>1</sup> Et ideo non tollitur ratio meriti.

## A R T I C U L U S X

Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei  
diminuat meritum fidei

[III 55, 5 ad 3; 3 Sent., dist. 24, art. 3, qa 3; 1 Cont. Gent., cap. 8]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod ratio inductiva ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius,

PL 76  
1197

<sup>1</sup> P: cum habeat sufficiens motivum ad credendum.

Wenn also die menschliche Vernunft, indem sie einen hinreichenden Erfahrungsbeweis liefert, das Glaubensverdienst gänzlich ausschließt, so scheint es, daß jegliche menschliche Begründung, die zu dem, was Glaubenssache ist, herangezogen wird, das Glaubensverdienst beeinträchtigt.

2. Alles, was die Bewandnis der Tugend vermindert, vermindert auch die Bewandnis des Verdienstes. „Beglückung ist der Tugend Lohn“ (Aristoteles). Die menschliche Vernunft aber scheint die Bewandnis der Tugend gerade im Glauben zu beeinträchtigen, weil es, wie oben (1, 4 u. 5) gesagt, im Wesen des Glaubens liegt, von Dingen zu handeln, die nicht einsichtig sind. Je mehr Vernunftgründe aber für etwas angeführt werden, desto weniger ist es uneinsichtig. Also vermindert die menschliche Begründung, wenn sie zu solchem herangezogen wird, was Sache des Glaubens ist, das Verdienst des Glaubens.

3. Die Gründe für Gegensätzliches sind auch ihrerseits gegensätzlich. Das aber, was gegen den Glauben eingesetzt wird, vermehrt das Verdienst des Glaubens, mag es Verfolgung sein von seiten eines, der zur Absage an den Glauben nötigen will, oder auch irgendein Vernunftbeweis, der dazu beredet. Also vermindert die Vernunftbegründung, wenn sie den Glauben unterstützt, das Verdienst des Glaubens.

ANDERSEITS heißt es 1 Petr 3, 15: „Allzeit bereit zur Verantwortung vor jedem, der von euch Rechenschaft

QUAESTIO 2, 10

in quadam homilia [26 in Evang.], quod „fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum“. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum praebens totaliter excludit meritum fidei, videtur ergo quod qualicumque ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

2. PRAETEREA, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti: quia „felicitas virtutis est praemium“, ut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic. [cap. 10]. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei meritum fidei diminuit.

1099b  
16 sq.

3. PRAETEREA, contrariorum contrariae sunt causae. Sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum fidei: sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

SED CONTRA est quod 1 Petr. 3 dicitur: „Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis

2, 10 fordert über den Glauben und die Hoffnung, die in euch sind.“ Der Apostel würde aber dazu nicht auffordern, wenn dadurch das Verdienst des Glaubens vermindert würde. Vernunftgemäße Begründung vermindert also nicht das Glaubensverdienst.

ANTWORT: Der Glaubensakt kann verdienstlich sein, sofern er dem Willen unterliegt, nicht nur hinsichtlich seines Vollzugs, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Beistimmung (Art. 9). Die menschliche Begründung aber, die zu dem herangezogen wird, was Sache des Glaubens ist, kann sich zum Willen des Glaubenden auf doppelte Weise verhalten. Einerseits als vorangehend, z. B. indem jemand entweder überhaupt nicht den Willen oder nicht einen bereiten Willen hätte, zu glauben, falls die menschliche Vernunft nicht dazu hingeleitet würde. Und in diesem Falle vermindert die angeführte menschliche Begründung das Verdienst des Glaubens, wie auch die der Wahlentscheidung vorausgehende Gemütsbewegung bei moralischen Tugenden das Löbliche eines Tugendaktes vermindert (I—II 24, 3: Bd. 10 und 77, 6: Bd. 12). Wie nämlich der Mensch die Akte der sittlichen Tugenden auf Grund eines Urteils seiner Vernunft betätigen soll, nicht vermöge einer Gemütsbewegung, so soll der Mensch das, was Sache des Glaubens ist, nicht auf Grund menschlicher Überlegung glauben, sondern auf Grund göttlicher Autorität.

Auf die andere Weise kann sich die menschliche Ver-

#### QUAESTIO 2, 10

est fide et spe.“ Non autem ad hoc induceret Apostolus si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius in quantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens: puta cum quis aut non<sup>1</sup> haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei: sicut etiam supra dictum est quod passio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem cre-

<sup>1</sup> P: aliquis aut tantum.



nunft zum Willen des Glaubenden nachfolgend verhalten. 2, 10  
Wenn nämlich der Mensch einen entschiedenen Willen zum Glauben besitzt, so liebt er die im Glauben erfaßte Wahrheit, denkt darüber nach und greift nach allen Gründen, die er dazu nur auffinden kann. Und insofern schließt die menschliche Begründung das Verdienst des Glaubens nicht aus, sondern ist ein Merkmal höheren Verdienstes, so wie die nachfolgende Gemütsbewegung in den sittlichen Tugenden Merkmal eines entschiedenen Wollens ist (I—II 24, 3: Bd. 10). Das wird Jo 4, 42 angedeutet, wo die Samaritaner zu dem Weibe, in welchem die menschliche Vernunft versinnbildlicht ist, sagten: „Nicht mehr um deines Redens willen glauben wir.“

Zu 1. Gregorius spricht von dem Falle, daß ein Mensch nur auf Grund der herangezogenen Überlegung den Willen zum Glauben hat. Dann aber, wenn ein Mensch willens ist, die Dinge des Glaubens lediglich auf Grund göttlicher Autorität zu glauben, wird, auch falls er zu irgend etwas davon, z. B. daß Gott ist, eine schlüssige Begründung hat, deshalb das Verdienst nicht aufgehoben oder verringert.

Zu 2. Die Gründe, welche zur Autorität des Glaubens noch herangezogen werden, sind keine strengen Beweise, welche den menschlichen Verstand zu einer verstandhaften Schau zu führen vermöchten. Also handelt es sich immer noch um solches, was man nicht sieht. Vielmehr

#### QUAESTIO 2, 10

dentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti: sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. Et hoc significatur Joan. 4, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: „Jam non propter tuam loquelam credimus.“

AD PRIMUM ergo dicendum quod Gregorius loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

AD SECUNDUM dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed remouent impedimenta

2, 10 räumen sie nur Hindernisse des Glaubens hinweg, indem sie zeigen, es sei nicht unmöglich, was im Glauben vorgelegt wird. Daher wird durch solche Gründe weder das Verdienst des Glaubens beeinträchtigt noch die Wesensart des Glaubens. Beweisgründe aber, die für Voraussetzungen des Glaubens angeführt werden, nicht jedoch für eigentliche Glaubensartikel, auch wenn sie den Sachverhalt des Glaubens beeinträchtigen, weil sie das, was vorgelegt wird, einleuchtend machen, vermindern doch nicht den Grund der Liebe, vermöge deren der Wille geneigt ist, jene [d. h. die Voraussetzungen des Glaubens] zu glauben, auch wenn sie nicht einleuchtend würden. Also wird die Bewandnis des Verdienstes nicht vermindert.

Zu 3. Was dem Glauben zuwider ist, sei es im Denken des Menschen, sei es in äußerer Verfolgung, vermehrt in dem Maße das Verdienst des Glaubens, in welchem sich der Wille entschiedener und fester im Glauben bewährt. Und deshalb haben sich die Märtyrer ein höheres Glaubensverdienst erworben, indem sie trotz der Verfolgungen nicht vom Glauben abwichen; und ebenso haben die Geistesmänner ein größeres Glaubensverdienst, indem sie trotz der von Philosophen oder Häretikern gegen den Glauben vorgebrachten Gründe vom Glauben nicht ablassen. Das aber, was mit dem Glauben übereinstimmt, vermindert nicht immer die Entschiedenheit des Willens zum Glauben und beeinträchtigt deshalb auch nicht immer das Glaubensverdienst.

#### QUAESTIO 2, 10

fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei praeambula, non tamen<sup>1</sup> ad articulos, etsi diminuunt rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiamsi non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei in quantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo martyres majus fidei meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes majus meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haeticorum contra fidem inductas. Sed ea quae conveniunt fidei non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum. Et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

<sup>1</sup> I.: quae sunt fidei, praeambula tamen.

## DER ÄUSSERE GLAUBENSAKT

Nunmehr ist der äußere Glaubensakt zu betrachten, d. h. das Bekenntnis.

Hierzu ergeben sich zwei Einzelfragen:

1. Ist das Bekenntnis ein Glaubensakt?
2. Ist das Bekenntnis des Glaubens zum Heile notwendig?

## 1. ARTIKEL

*Ist das Bekenntnis ein Glaubensakt?*

1. Ein und derselbe Akt ist nicht verschiedenartigen Tugenden zu eigen. Das Bekenntnis aber gehört zur Buße. Also ist es kein Glaubensakt.

2. Vom Bekenntnis des Glaubens wird der Mensch mitunter durch die Angst oder auch durch irgendeine andere Verstörung abgehalten. Daher bittet sogar der Apostel, Eph 6, 19, man möge für ihn beten, daß ihm gegeben werde, „freimütig das Geheimnis des Evangeliums zu verkünden“. Vom Guten aber aus Verwirrung oder Angst nicht zu lassen, fällt unter die Tapferkeit, welche die Regungen des Wagemuts und der Angst zügelt. Das Be-

## QUAESTIO III

## DE EXTERIORI ACTU FIDEI

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

Et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum confessio sit actus fidei. — 2. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

## ARTICULUS I

## Utrum confessio sit actus fidei

[4 Sent., dist. 17, q. 3, art. 2, qa 3; Rom. 10, lect. 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. PRAETEREA, ab hoc quod homo confiteatur fidem retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem: unde et Apostolus, ad Ephes. ult., petit orari pro se ut detur sibi „cum fiducia notum facere mysterium Evangelii“. Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quae moderatur audacias et timores.

3, 1 kennntnis scheint also nicht ein Akt des Glaubens, sondern mehr der Tapferkeit und der Standhaftigkeit zu sein.

3. Wie jemand durch die Glut seines Glaubens getrieben wird, den Glauben nach außen zu bekennen, so wird er dadurch auch veranlaßt, andere äußere gute Werke zu tun; es heißt ja Gal 5, 6: „Der Glaube ist durch die Liebe tätig.“ Andere äußere Werke aber zählen nicht als Glaubensakte. Also auch nicht das Bekenntnis.

ANDERSEITS sagt die Glosse zu dem Ausdruck 2 Thess 1, 11 „auch das Werk des Glaubens in Kraft“: „d. h. das Bekenntnis, das im eigentlichen Sinne Werk des Glaubens ist“ (Glosse).

ANTWORT: Die äußeren Akte sind im eigentlichen Sinne Akte derjenigen Tugend, auf deren Ziele sie gemäß ihrer jeweiligen Artbestimmung bezogen sind, wie z. B. das Fasten nach seiner Artbestimmung auf das Ziel der Enthaltbarkeit, die in der Beherrschung des Fleisches besteht, ausgerichtet und demnach ein Akt der Enthaltbarkeit ist. Das Bekenntnis dessen aber, was Glaubenssache ist, ist seiner Wesensart gemäß auf das, was des Glaubens ist, als auf sein Ziel hingebordnet, gemäß 2 Kor 4, 13: „Da wir den gleichen Geist des Glaubens haben, so glauben wir und reden deshalb auch.“ Denn das äußere Aussprechen ist darauf gerichtet, das, was im Herzen gedacht wird, kundzutun. Wie daher die innere Aufnahme dessen, was zum Glauben gehört, im eigentlichen Sinne ein Glaubensakt ist, so auch das äußere Bekenntnis.

#### QUAESTIO 3, 1

Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiae.

3. PRAETEREA, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda: dicitur enim Gal. 5 quod „fides per dilectionem operatur“. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

PL 192  
315 B

SED CONTRA est quod 2 ad Thess. 1 super illud: „Et opus fidei in virtute“, dicit Glossa [ordin.]: „id est confessionem, quae proprie est opus fidei.“

RESPONDEO dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur: sicut jejulare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiae, quae est compescere carnem, et ideo est actus abstinentiae. Confessio autem eorum quae sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei: secundum illud 2 ad Cor. 4: „Habentes eundem spiritum fidei credimus: propter quod et loquimur“: exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Zu 1. Dreifach ist das Bekenntnis, das in der Schrift 3, 1 gepriesen wird. Eines ist das Bekenntnis dessen, was des Glaubens ist; und dies ist, als auf das Ziel des Glaubens gerichtet, ein eigentlicher Glaubensakt (Antwort). — Das zweite ist das Bekenntnis der Danksagung oder des Lobes; und dies ist ein Akt der Anbetung, denn es ist darauf gerichtet, Gott durch äußere Zeichen Ehre zu zollen, was das Ziel der Anbetung ist. — Das dritte ist das Bekenntnis der Sünden; und dies ist auf die Tilgung der Sünde gerichtet, welche das Ziel der Buße ist; demnach gehört es zur Buße.

Zu 2. Das, was ein Hindernis hinwegräumt, ist nicht Ursache an sich, sondern nur beiläufig (Aristoteles). Insofern also die Tapferkeit ein Hindernis des Glaubensbekenntnisses, nämlich Angst oder Scham, entfernt, ist sie nicht eigentlich und an sich Ursache des Bekenntnisses, sondern gleichsam nebenbei.

Zu 3. Der innere Glaube verursacht auf dem Wege über die Liebe alle äußeren Tugendakte durch die anderen Tugenden, gebietend, nicht selbst vollziehend; das Bekenntnis aber bringt er als seinen eigenen Akt hervor, ohne Vermittlung einer anderen Tugend.

#### QUAESTIO 3, 1

AD PRIMUM ergo dicendum quod triplex est confessio quae in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quae sunt fidei. Et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est. — Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis. Et ista est actus patriae: ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis patriae. — Tertia est confessio peccatorum. Et haec ordinatur ad deletionem peccati, quae est finis poenitentiae. Unde pertinet ad poenitentiam.

AD SECUNDUM dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens: ut patet per Philosophum in 8 Phys. [cap. 4]. Unde fortitudo, quae removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescenciam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

AD TERTIUM dicendum, quod fides interior, mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

255 b  
24 sqq.

*Ist das Bekenntnis des Glaubens zum Heile notwendig?*

1. Das scheint zum Heile zu genügen, wodurch der Mensch das Ziel der Tugend erlangt. Das eigentümliche Ziel des Glaubens aber ist die Begegnung des menschlichen Geistes mit der göttlichen Wahrheit, welche auch stattfinden kann ohne äußeres Bekenntnis. Also ist das Bekenntnis des Glaubens zum Heile nicht notwendig.

2. Durch das äußere Glaubensbekenntnis tut der Mensch einem anderen Menschen seinen Glauben kund. Dies ist aber nur für solche nötig, die andere im Glauben zu unterweisen haben. Also scheint es, daß die einfacheren Leute zum Bekenntnis des Glaubens nicht verpflichtet sind.

3. Was zum Ärgernis und zur Störung anderer führen kann, ist zum Heile nicht notwendig; denn der Apostel sagt 1 Kor 10, 32: „Erreget keinen Anstoß weder bei den Juden, noch bei den Heiden, noch in der Kirche Gottes.“ Durch das Bekenntnis des Glaubens aber werden bisweilen die Ungläubigen zur Störung herausgefordert. Also ist das Glaubensbekenntnis zum Heile nicht notwendig.

ANDERSEITS sagt der Apostel Röm 10, 10: „Mit dem Herzen glaubt man, um gerecht zu werden, doch mit dem Munde bekennt man, um Rettung zu erlangen.“

## QUAESTIO 3, 2

## ARTICULUS II

## Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem

[3 Sent., dist. 29, art. 8, qa 2 ad 3; Quodl. 9, q. 7, art. 1; Rom. 10, lect. 2  
14, lect. 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanae mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. PRAETEREA, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. PRAETEREA, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum non est necessarium ad salutem: dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 10: „Sine offensione estote Judaeis et gentibus et Ecclesiae Dei.“ Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Rom. 10: „Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.“

ANTWORT: Was zum Heile notwendig ist, fällt unter 3, 2 die Gebote des göttlichen Gesetzes. Das Bekenntnis des Glaubens aber kann, da es etwas von einer Tat an sich hat, nur unter ein tafforderndes Gebot fallen [22]. Also gehört es nur in dem Maße unter die Heilsnotwendigkeiten, als es unter ein tafforderndes Gebot des göttlichen Gesetzes fallen kann. Taffordernde Gebote aber verpflichten nicht für immer, wenn sie auch immer<sup>1</sup> verpflichten (I—II 71, 5 Zu 3: Bd. 12; 100, 10: Bd. 13); sie verpflichten je nach Ort und Zeit und anderen verbindlichen Umständen, gemäß welchen das menschliche Handeln daraufhin zugeschnitten werden muß, daß es Tugendhandeln sei. So ist das Bekenntnis des Glaubens nicht in jedem Falle und an jedem Orte heilsnotwendig, sondern nur je nach Ort und Zeit, dann nämlich, wenn durch Unterlassung dieses Bekenntnisses Gott die geschuldete Ehre entzogen würde, oder auch ein den Mitmenschen zu leistender guter Dienst, z. B. wenn jemand, um den Glauben gefragt, schwiege und man infolgedessen glaubte, entweder er habe nicht den Glauben, oder der Glaube sei nicht wahr, oder wenn andere durch sein Schweigen sich vom Glauben abwendeten. In derartigen Fällen nämlich ist das Bekenntnis des Glaubens heilsnotwendig.

Zu 1. Das Ziel des Glaubens wie auch das der anderen Tugenden muß in Beziehung gesetzt werden zum Ziele der [gotthaften] Liebe, welche die Liebe zu Gott und

#### QUAESTIO 3, 2

RESPONDEO dicendum quod ea quae sunt necessaria ad salutem cadunt sub praeceptis divinae legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto affirmativo. Unde eo modo est de necessariis ad salutem quo modo potest cadere sub praecepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic igitur confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis: sed aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur a fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et

<sup>1</sup> Vgl. Anmerk. [22].

3, 2 zum Nächsten ist. Dann also, wenn die Ehre Gottes oder das Wohl des Nächsten es verlangt, darf sich der Mensch nicht damit begnügen, daß er selbst durch den Glauben mit der göttlichen Wahrheit eine Begegnung erfährt, sondern muß seinen Glauben nach außen bekennen.

Zu 2. Im Falle der Dringlichkeit, wo der Glaube Gefahr läuft, ist jeglicher verpflichtet, seinen Glauben vor andern kundzutun, sei es zur Unterweisung der andern Gläubigen, oder zu ihrer Ermutigung, oder um den Hohn der Ungläubigen zurückzuweisen. Zu anderen Zeiten jedoch obliegt es nicht allen Gläubigen, die Menschen über den Glauben zu unterrichten.

Zu 3. Falls unter den Ungläubigen über das offene Bekenntnis des Glaubens Erregung entsteht ohne irgendwelchen Vorteil für den Glauben oder die Gläubigen, so ist es nicht löblich, in solcher Lage den Glauben offen zu bekennen; daher sagt der Herr Mt 7, 6: „Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie sich nicht umwenden und euch zerreißen.“ Sollte aber irgendwelcher Vorteil für den Glauben zu hoffen sein oder eine Dringlichkeit vorliegen, so muß der Mensch ohne Rücksicht auf die Erregung der Ungläubigen öffentlich seinen Glauben bekennen. Daher heißt es Mt 15, 12 ff., daß der Herr, als die Jünger Ihm sagten, die Pharisäer nähmen Anstoß, da sie Sein Wort hörten, antwortete: „Laßt sie“, nämlich sich aufregen, „sie sind Blinde und Führer von Blinden.“

### QUAESTIO 3.

proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinae conjungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

AD SECUNDUM dicendum, quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

AD TERTIUM dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri: unde Dominus dicit Matth. 7: „Nolite sanctum dare canibus. neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos.“ Sed si utilitas fidei aliqua speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo publice fidem confiteri. Unde Matth. 15 dicitur quod, cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisaei, audito ejus verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit: „Sinite illos“, scilicet turbari: „caeci sunt et duces caecorum“.



## DIE TUGEND DES GLAUBENS SELBST

Sodann sind über den Glauben als Tugend Erwägungen anzustellen. Und zwar erstens über den Glauben selbst; zweitens über diejenigen, die den Glauben haben; drittens über die Ursache des Glaubens; viertens über seine Wirkungen.

Hinsichtlich des ersten Punktes ergeben sich acht Einzelfragen:

1. Was ist der Glaube?
2. In welcher Kraft der Seele ist er als in seinem Träger?
3. Ist seine Beformung die Gottesliebe?
4. Ist der beformte Glaube der Zahl nach ein und derselbe wie der unbeformte?
5. Ist der Glaube Tugend?
6. Ist er *eine* Tugend?
7. Sein Verhältnis zu den andern Tugenden.
8. Vergleich seiner Gewißheit mit der Gewißheit der verstandhaften Tüchtigkeiten.

## 1. ARTIKEL

*Ist diese Begriffsbestimmung des Glaubens: „Der Glaube ist der Grundbestand<sup>1</sup> dessen, was man erhofft, ein Beweis von Dingen, welche man nicht sieht“ zutreffend?*

1. Keine Beschaffenheit ist Grundbestand. Der Glaube aber ist eine Beschaffenheit, denn er ist eine gotthafte

QUAESTIO IV  
DE IPSA FIDEI VIRTUTE

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute. Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem; tertio, de causa fidei; quarto de effectibus ejus.

Circa primum quaeruntur octo: 1. Quid sit fides. — 2. In qua vi animae sit sicut in subjecto. — 3. Utrum forma ejus sit caritas. — 4. Utrum eadem numero sit fides formata et informis. — 5. Utrum fides sit virtus. — 6. Utrum sit una virtus. — 7. De ordine ejus ad alias virtutes. — 8. De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

## ARTICULUS I

Utrum haec sit competens fidei definitio:  
Fides est substantia sperandarum rerum,  
argumentum non apparentium

[I—II 46, 3 corp.; 3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 1; De verit., q. 14, art. 2; Rom. 1, lect. 6; Hebr. 11]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Hebr. 11, dicens: „Est autem

<sup>1</sup> Zum Begriff vgl. Anmerkung [23].

4, 1 Tugend (I—II 62, 3: Bd. 11). Also ist er nicht Grundbestand.

2. Artverschiedene Tugenden haben artverschiedene Gegenstände. Das zu Erhoffende aber ist Gegenstand der Hoffnung. Es darf also bei der Begriffsbestimmung des Glaubens nicht als dessen Gegenstand angeführt werden.

3. Der Glaube wird mehr durch die Gottesliebe als durch die Hoffnung vollendet; denn die Gottesliebe ist die Beformung des Glaubens (Art. 3). Es hätte also eher das zu Liebende als das zu Erhoffende in die Begriffsbestimmung des Glaubens eingesetzt werden sollen.

4. Ein und dasselbe darf nicht in verschiedene Gattungen eingereiht werden. Grundbestand aber und Beweis sind verschiedenartige Gattungen, von denen eines dem andern nicht untergeordnet ist. Es ist also unangebracht, zu sagen, der Glaube sei Grundbestand und Beweis. Demnach ist der Glaube unangemessen beschrieben.

5. Durch den Beweis wird die Wahrheit dessen dargestellt, wozu der Beweis angeführt wird. Wessen Wahrheit aber offenkundig gemacht ist, davon sagt man, daß es sichtbar sei. In dem Ausdruck „Beweis von Dingen, die man nicht sieht,“ scheint also ein Widerspruch enthalten zu sein. Denn ein Beweis macht ein vorher nicht sichtbares Ding sichtbar. Es heißt also unrichtig: „von Dingen,

#### QUAESTIO 4, 1

fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.“ Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas: cum sit virtus theologica, ut supra dictum est. Ergo non est substantia.

2. PRAETEREA, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam ejus objectum.

3. PRAETEREA, fides magis perficitur per caritatem quam per spem: quia caritas est forma fidei, ut infra dicitur. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. PRAETEREA, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum. Inconvenienter ergo describitur fides.<sup>1</sup>

5. PRAETEREA, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cujus veritas est manifestata. Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur „argumentum non apparentium“; quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere. Ergo

<sup>1</sup> L: om. Inconvenienter — fides.

die man nicht sieht“. Demnach ist der Glaube unangemessen beschrieben. 4. 1

DAGEGEN spricht zur Genüge die Autorität des Apostels.

ANTWORT: Zwar behaupten einige, die obengenannten Worte des Apostels seien keine Begriffsbestimmung des Glaubens, weil die Begriffsbestimmung die Washeit und die Wesenheit eines Dinges angebe (Aristoteles). Wenn man jedoch richtig zusieht, so wird in der oben angeführten Beschreibung alles berührt, wonach der Glaube begrifflich umschrieben werden kann, mögen auch die Worte nicht in der Form einer Begriffsbestimmung angeordnet sein; so wie auch bei den Philosophen unter Verzicht auf die Form des Schlußverfahrens die Grundsätze des Schlußverfahrens gewahrt werden.

Um dies einsichtig zu machen, ist zu erwägen, daß, da die Gehaben durch die Handlungen und die Handlungen durch ihre Gegenstände erkannt werden, der Glaube, da er ein bestimmtes Gehaben ist, begrifflich bestimmt werden muß durch den ihm eigentümlichen Akt im Vergleich zu seinem eigentümlichen Gegenstand. Der Akt des Glaubens aber ist das Fürwahrhalten, das ein Akt des Verstandes ist, der auf Geheiß des Willens auf Eines hin bestimmt ist (2, 1 Zu 3; 2, 9). So hat also der Glaubensakt eine Hinordnung einerseits auf den Gegenstand des Willens, der das Gute und das Ziel ist, anderseits auf den Gegenstand des Verstandes, der das Wahre ist. Und weil

#### QUAESTIO 4, 1

male dicitur: „Rerum non apparentium.“<sup>1</sup> Inconvenienter ergo describitur fides.

IN CONTRARUM sufficit auctoritas Apostoli.

RESPONDEO dicendum quod, licet quidam<sup>2</sup> dicant praedicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur 7 Metaph.,<sup>3</sup> tamen si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis: sicut etiam apud Philosophos, praetermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per objecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad objectum intel-

1042a 17  
1030a 6

<sup>1</sup> L: om. quia — apparentium.

<sup>2</sup> Cf. Hugo a S. Victore, De Sacram. lib. 1, p. 10. c. 2 [ML 176/327 330]: Alex. Hal., Summ. Theol. p. 3, qu. 68, m. 5, a. 2.

<sup>3</sup> L: om. quia — Metaph.

4, 1 der Glaube, da er gotthafte Tugend ist (I—II 62, 3: Bd. 11), das nämliche zum Gegenstand und zum Ziel hat, so müssen notwendig der Glaubensgegenstand und das Glaubensziel einander verhältnismäßig entsprechen. Glaubensgegenstand ist aber die Erstwahrheit, sofern Sie selbst nicht geschaut ist, und alles, dem man Ihretwegen anhängt (1, 1 u. 4). Demgemäß muß die Erstwahrheit selbst zum Glaubensakt sich verhalten als Ziel [und zwar] in der Art eines Dinges, das nicht geschaut wird. Dies aber gehört zur Bewandnis eines Dinges, das erhofft wird, dem Worte des Apostels Röm 8, 25 gemäß: „was wir nicht sehen, das erhoffen wir“; die Wahrheit sehen nämlich heißt sie besitzen; es hofft aber niemand auf das, was er schon hat, vielmehr geht die Hoffnung auf das, was man nicht hat (I—II 67, 4: Bd. 11).

So wird das Verhältnis des Glaubensaktes zu seinem Ziel, welches der Gegenstand des Willens ist, damit bezeichnet, daß es heißt: „Der Glaube ist der Grundbestand dessen, was man erhofft.“ Grundbestand nämlich pflegt man zu nennen den ersten Seinsbeginn jedweden Dinges, und namentlich, wenn das ganze entstehende Ding der Wirkkraft nach [bereits] im ersten Urgrund enthalten ist, z. B. wenn wir sagen, die ersten unbeweisbaren Ursätze seien der Grundbestand des Wissens; denn das erste, was vom Wissen in uns ist, sind derartige Ursätze, und in ihnen ist der Keimkraft nach die ganze Wissenschaft enthalten. In dieser Weise also heißt es vom Glau-

#### QUAESTIO 4, 1

lectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro objecto et fine, necesse est quod objectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondent. Dictum est autem supra, quod veritas prima est objectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhaeretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae. Quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud Apostoli ad Rom. 8: „Quod non videmus speramus“: veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod jam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est.

Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: „Fides est substantia rerum sperandarum.“ Substantia enim solet dici prima inchoatio ejuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dici-

ben, er sei „der Grundbestand dessen, was man erhofft“: 4. 1  
denn der erste Seinsbeginn dessen, was wir erhoffen, ist  
in uns durch die Glaubensbeistimmung, die der Keimkraft  
nach alles enthält, was wir erhoffen dürfen. Darin näm-  
lich hoffen wir beseligt zu werden, daß wir in offener  
Schau die Wahrheit sehen, der wir im Glauben anhängen,  
wie es sich ergibt aus dem, was früher (I—II 3, 8 und 4,  
3: Bd. 9) über die Seligkeit ausgeführt worden ist.

Das Verhältnis des Glaubensaktes zum Gegenstand des  
Verstandes aber, sofern er Gegenstand des Glaubens ist,  
wird damit bezeichnet, daß es heißt: „Beweis dessen, was  
man nicht sieht“. Dabei wird „Beweis“ für das Ergebnis  
des Beweises gesetzt. Durch einen Beweis nämlich wird  
der Verstand dahin gebracht, irgendeinem Wahren beizu-  
pflichten; daher heißt die feste Beipflichtung des Ver-  
standes zu der nicht sichtbaren Wahrheit des Glaubens  
an dieser Stelle „Beweis“. Eine andere Lesart hat deshalb  
„Überführung“, weil nämlich durch die göttliche Autorität  
der Verstand des Glaubenden dazu überführt wird, sol-  
chem beizustimmen, was er nicht sieht.

Will also jemand diese Worte auf die Form einer Be-  
griffsbestimmung bringen, so kann er sagen: „Der Glaube  
ist ein Gehaben des Geistes, mit dem das ewige Leben  
in uns beginnt, und das den Verstand dahin bringt, sol-  
chem beizustimmen, was er nicht sieht.“ Dadurch aber  
unterscheidet sich der Glaube von allem andern, was mit  
dem Verstand zu tun hat. Dadurch nämlich, daß es heißt

#### QUAESTIO 4, 1

tur fides esse „substantia rerum sperandarum“: quia scilicet  
prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum  
fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim  
speramus beatificari quod videbinus aperta visione veritatem  
cui per fidem adhaeremus: ut patet per ea quae supra de felici-  
tate dicta sunt.

Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum  
quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur „argu-  
mentum non apparentium“. Et sumitur argumentum pro argu-  
menti effectu: per argumentum enim intellectus inducitur ad in-  
haerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad  
veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde  
alia littera habet „convictio“: quia scilicet per auctoritatem divi-  
nam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae  
non videt.

Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere  
velit, potest dicere quod „fides est habitus mentis, quo inchoatur  
vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparen-  
tibus“. Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quae  
ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur „argumen-

4, 1 „Beweis“, unterscheidet sich der Glaube von der Meinung, der Vermutung und dem Zweifel, durch welche keine feste Beipflichtung des Verstandes zu irgend etwas erfolgt. Dadurch aber, daß es heißt „von Dingen, die man nicht sieht“, unterscheidet sich der Glaube vom Wissen und von der Einsicht, durch welche etwas offensichtlich wird. Dadurch endlich, daß es heißt „Grundbestand der Dinge, die man erhofft“, unterscheidet sich die Tugend des Glaubens vom Glauben insgesamt, welcher nicht auf eine erhoffte Beseligung hingeordnet ist.

Alle andern Begriffsbestimmungen des Glaubens aber, die man vom Glauben gibt, sind Erklärungen der von dem Apostel aufgestellten. Wenn nämlich Augustinus sagt: „Der Glaube ist eine Tugend, kraft deren man glaubt, was man nicht sieht“; und der Damascener: der Glaube „ist eine nicht nachprüfende Beistimmung“; und andere: der Glaube ist „eine Art Gewißheit des Geistes über Entferntes, oberhalb der Meinung, aber unterhalb des Wissens“, so stimmt es immer mit dem überein, was der Apostel sagt: „Beweis dessen, was man nicht sieht.“ Wenn aber Dionysius sagt: der Glaube ist „die bleibende Grundfeste der Gläubigen, die diese in der Wahrheit verankert und in ihnen die Wahrheit“, so ist dies gleich dem: „Grundbestand der Dinge, die man erhofft“.

Zu 1. „Grundbestand“ wird hier nicht als eine gegen andere Gattungen abgesonderte allgemeinste Gattung ge-

#### QUAESTIO 4, 1

tum“, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quae non est prima adhaesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur „non apparentium“, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur „substantia sperandarum rerum“, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus [tract. 79 in Joan.; Quaest. Evang. lib. 2, qu. 39]: „Fides est virtus qua creduntur, quae non videntur“; et quod dicit Damascenus [Orth. fid. lib. 4, cap. 11], quod fides est „non inquisitivus consensus“; et alii<sup>1</sup> dicunt quod fides est „certitudo animi quaedam de absentibus supra opinionem et infra scientiam“; idem est ei quod Apostolus dicit, „argumentum non apparentium“. Quod vero Dionysius dicit 7 cap. de Div. Nom., quod fides est „manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem“, idem est ei quod dicitur, „substantia rerum sperandarum“.

AD PRIMUM ergo dicendum quod substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera

<sup>1</sup> Cf. Hugo a St. Victore, De Sacram. Lib. I, p. X, c. 1; PL 176/380.

nommen, sondern insofern sich in jeder Gattung eine gewisse Ähnlichkeit des Grundbestandes findet, so wie man nämlich sagt, das Erste in jeder Gattung, welches das andere in sich der Wirkkraft nach enthält, sei der Grundbestand desselben [23]. 4, 1

Zu 2. Da der Glaube den Verstand angeht, sofern dieser unter dem Befehl des Willens steht, so muß er auf die Gegenstände jener Tugenden, durch welche sich der Wille vollendet, als auf sein Ziel hingeeordnet sein. Zu ihnen gehört die Hoffnung (18, 1: Bd. 16). Daher wird bei der Begriffsbestimmung des Glaubens der Gegenstand der Hoffnung eingesetzt.

Zu 3. Die Liebe kann Gesehenes und Nichtgesehenes, Naheliegenderes und Entferntes betreffen. Darum wird das zu Liebende nicht in diesem eigentlichen Sinne dem Glauben beigefügt wie das zu Hoffende, da die Hoffnung stets Entferntes und Nichtgesehenes betrifft.

Zu 4. „Grundbestand“ und „Beweis“, als Bestandteile der Begriffsbestimmung des Glaubens, besagen nicht verschiedene Gattungen und auch nicht verschiedene Akte des Glaubens, sondern das verschiedene Verhalten des einen Aktes zu verschiedenen Gegenständen (Antwort).

Zu 5. Ein Beweis, der aus den eigentümlichen Urgründen einer Sache genommen wird, macht die Sache offensichtlich. Der Beweis aber, den man aus der göttlichen Offenbarung schöpft, macht die Sache nicht in sich offensichtlich. Und um einen solchen Beweis handelt es sich in der Begriffsbestimmung des Glaubens.

#### QUAESTIO 4, 1

divisum: sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

AD TERTIUM dicendum quod dilectio potest esse et visorum et non visorum, et praesentium et absentium. Et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei sicut res speranda: cum spes semper sit absentium et non visorum.

AD QUARTUM dicendum, quod substantia et argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei neque diversos actus: sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet.

AD QUINTUM dicendum quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei facit rem esse apparentem. Sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina non facit rem in se esse apparentem. Et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

*Ist der Glaube im Verstande als seinem Träger?*

1. „Der Glaube hat seinen Sitz im Willen des Glaubenden“ (Augustinus). Der Wille aber ist ein anderes Vermögen als der Verstand. Der Glaube ist also nicht im Verstand als seinem Träger.

2. Die Beistimmung des Glaubens, irgend etwas für wahr zu halten, stammt aus dem Willen, der Gott gehorcht. Alles Löbliche also am Glauben scheint auf dem Gehorsam zu ruhen. Der Gehorsam aber ist im Willen. Also auch der Glaube. Demnach ist er nicht im Verstande.

3. Der Verstand ist entweder auf die Schau gerichtet oder auf das Tun. Der Glaube aber ist nicht im schauenden Verstand, der, weil „er nichts aussagt über Nachzuahmendes und zu Meidendes“ (Aristoteles), nicht Tätigkeitsgrund ist; der Glaube aber ist es, der, wie es Gal 5, 6 heißt, „durch die Liebe tätig ist“. Ebenso aber auch nicht im Werkverstand, dessen Gegenstand das nicht festliegende — zu schaffende oder zu tuende — Wahre ist. Gegenstand des Glaubens nämlich ist das ewige Wahre (1, 1). Also ist der Glaube nicht in dem Verstande als seinem Träger.

ANDERSEITS spricht dagegen, daß auf den Glauben die Schau der ewigen Heimat folgt, nach 1 Kor 13, 12:

QUAESTIO 4, 2

## ARTICULUS II

Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto

[3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 3, qa 1; De verit., q. 14, art. 4]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct. [cap. 5], quod „fides in credentium voluntate consistit“. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. PRAETEREA, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

3. PRAETEREA, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, qui, cum „nihil dicat de imitabili et fugiendo“, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 9], non est principium operationis: fides autem est quae „per dilectionem operatur“, ut dicitur ad Gal. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile vel agibile: objectum enim fidei est verum aeternum, ut ex supra dictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

SED CONTRA est quod fidei succedit visio patriae: secundum



„Wir schauen jetzt durch einen Spiegel im Rätsel; dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Die Schau aber ist im Verstande. Also auch der Glaube. 4, 2

ANTWORT: Da der Glaube Tugend ist, so gehört es sich, daß sein Akt vollkommen sei. Zur Vollkommenheit aber eines Aktes, der aus zwei wirkmächtigen Quellgründen hervorgeht, wird erfordert, daß jeder der beiden Wirkgründe vollkommen sei; man kann nämlich nicht gut schneiden, wenn nicht der Schneidende seine Arbeit versteht und die Säge zum Schneiden gut bereitet ist. Die Ausrichtung aber auf das richtige Tun in jenen Seelenvermögen, die [an sich] auf Entgegengesetztes eingestellt sind, ist das Gehaben (I—II 49, 4 Zu 1, 2, 3: Bd. 11). Und so muß der Akt, der aus zwei solchen Vermögen hervorgeht, vollkommen sein kraft eines Gehabens, das in jedem von beiden Vermögen vorgegeben ist. Nun ist Glauben ein Akt des Verstandes, wobei dieser vom Willen zur Beistimmung bewegt wird (2, 1 Zu 3; 2, 9; 4, 1); ein solcher Akt geht nämlich vom Willen und vom Verstande aus, die beide von Natur so geartet sind, daß sie durch ein Gehaben vervollkommnet werden können (I—II 50, 4 u. 5: Bd. 11). Also muß sowohl im Willen als auch im Verstande ein Gehaben sein, wenn der Glaubensakt vollkommen sein soll, so wie dazu, daß ein Akt des Begehrungsvermögens vollkommen sei, das Gehaben der Klugheit in der Vernunft und das Gehaben der Mäßigung im Begehrungsvermögen vorhanden sein muß. Glauben

#### QUAESTIO 4. 2

illud 1 ad Cor. 13: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.“ Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

RESPONDEO dicendum quod, cum fides sit quaedam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum: non enim bene potest secari nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae quae se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum est. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra quod credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum: procedit enim hujusmodi actus a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus: sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione et habitus temperantiae in con-

4, 2 ben aber ist unmittelbar ein Akt des Verstandes; denn der Gegenstand dieses Aktes ist das Wahre, das in ausgesprochener Weise dem Verstande zugehört. Also ist der Glaube, welcher der eigentliche Quellgrund dieses Aktes ist, notwendig im Verstande als seinem Träger [24].

Zu 1. Augustinus nimmt Glauben als *Akt* des Glaubens, von dem es heißt, er bestehe im Willen der Gläubigen, sofern der Verstand auf Geheiß des Willens dem Glaubensgegenstand beistimmt.

Zu 2. Nicht nur muß der Wille bereit sein zum Gehorchen, sondern auch der Verstand richtig verfaßt sein, um dem Geheiß des Willens zu folgen, wie auch die Begierdekraft richtig verfaßt sein muß, um dem Geheiß der Vernunft zu folgen. Demnach muß nicht nur im gebietenden Willen, sondern auch im beistimmenden Verstand das Tugendgehabene vorhanden sein.

Zu 3. Der Glaube ist im schauenden Verstand als in seinem Träger, wie es sich aus dem Gegenstand des Glaubens deutlich ergibt. Weil aber die Erstwahrheit, der Glaubensgegenstand, das Ziel aller unserer Sehnsüchte und Handlungen ist (Augustinus), so kommt es, daß er durch die Liebe tätig ist. So wie auch der schauende Verstand in seiner Auswirkung tatbezogen wird (Aristoteles).

#### QUAESTIO 4, 2

cupiscibili. Credere autem immediate est actus intellectus: quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei: qui dicitur consistere in credentium voluntate in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

AD SECUNDUM dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis: sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

AD TERTIUM dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto: ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in 1 de Trin. [cap. 8, 10]; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 10].

PL 42  
831,  
834 sq.

433a 14

*Ist die Gottesliebe Form des Glaubens?*

1. Ein jedes Ding kommt zu seiner Artbestimmtheit durch seine Wesensform. Von Dingen also, die sich in Gegenüberstellung scheiden wie verschiedene Artbestimmtheiten einer Gattung, kann eines nicht die Wesensform des andern sein. Glaube aber und Gottesliebe stehen sich getrennt gegenüber wie verschiedene Arten von Tugend (1 Cor 13, 13). Also kann die Gottesliebe nicht die Wesensform des Glaubens sein.

2. Wesensform und dasjenige, zu dem die Wesensform gehört, sind in ein und demselben; denn aus ihnen wird ein einfachhin Eines. Der Glaube aber ist im Verstand, die Gottesliebe im Willen. Also ist die Gottesliebe nicht Form des Glaubens.

3. Die Wesensform ist Seinsgrund des Dinges. Seinsgrund des Glaubens scheint aber von seiten des Willens mehr der Gehorsam als die Gottesliebe zu sein; nach Röm 1, 5: „Zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern.“ Also ist eher der Gehorsam als die Gottesliebe Form des Glaubens.

ANDERSEITS wirkt ein jegliches kraft seiner Wesensform. Der Glaube aber „wirkt durch die Liebe“ [Gal 5, 6]. Also ist die Hingabe der Gottesliebe Form des Glaubens.

QUAESTIO 4, 3

## ARTICULUS III

## Utrum caritas sit forma fidei

[Infra 23, 8; 3 Sent., dist. 23, q. 3, art. 1, qa 1; dist. 27, q. 2, art. 4, qa 3; De verit., q. 14, art. 5; De charit., art. 3]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quae ex opposito dividuntur sicut diversae species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et caritas dividuntur ex opposito, 1 Cor. 13, sicut diversae species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

2. PRAETEREA, forma et id cuius est forma sunt in eodem: quia ex eis fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo caritas non est forma fidei.

3. PRAETEREA, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam caritas: secundum illud ad Rom. 1: „Ad obediendum fidei in omnibus genitibus.“ Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

SED CONTRA est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem „per dilectionem operatur“. Ergo dilectio caritatis est fidei forma.

4, 3    ANTWORT: Die willentlichen Handlungen empfangen ihre Artbestimmtheit von dem Ziel, das Gegenstand des Willens ist (I—II 1, 3; 18, 6: Bd. 9). Das aber, wovon etwas seine Artbestimmtheit erlangt, verhält sich nach Art der Wesensform in naturgeleiteten Dingen. Also ist in gewissem Sinne Form einer jeglichen willentlichen Handlung das Ziel, auf das sie hingeordnet ist, einerseits, weil sie von ihm ihre Artbestimmtheit erhält, andererseits, weil auch die Handlungsweise in verhältnismäßiger Entsprechung zum Ziele stehen muß. Der Akt des Glaubens aber ist auf den Gegenstand des Willens, welcher das Gute ist, als auf sein Ziel hingeordnet (Art. 1). Dieses Gute aber, welches das Ziel des Glaubens ist, nämlich das göttliche Gute, ist der eigentliche Gegenstand der Gottesliebe. Darum heißt die Gottesliebe Form des Glaubens, sofern durch die Gottesliebe der Glaubensakt vollendet und beformt wird [25].

Zu 1. Die Gottesliebe, sagt man, ist Form des Glaubens, insofern sie den Akt desselben beformt. Nichts aber steht im Wege, daß ein und derselbe Akt von verschiedenen Gehaben durchformt wird und demgemäß nach bestimmter Ordnung auf verschiedene Artbestimmtheiten zurückgeführt wird, wie früher (I—II 18, 7 Zu 1: Bd. 9) dargetan wurde, als von den menschlichen Handlungen im allgemeinen die Rede war.

Zu 2. Dieser Einwand geht von der inneren Wesensform aus. In dieser Weise ist die Gottesliebe nicht Form

#### QUAESTIO 4, 3

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit speciem;<sup>1</sup> tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem ex praedictis quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam: ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

AD SECUNDUM dicendum quod objectio illa procedit de forma

<sup>1</sup> P: formam.

des Glaubens, sondern nur insofern sie seinen Akt durch- 4, 4  
formt (Antwort).

Zu 3. Auch der Gehorsam, ebenso die Hoffnung und jede andere Tugend, die etwa dem Glaubensakt vorangehen kann, wird von der Gottesliebe beformt (23, 8: Bd. 16). Darum wird gerade die Gottesliebe als Form des Glaubens aufgestellt.

#### 4. ARTIKEL

##### *Kann der unbeformte Glaube ein beformter werden und umgekehrt? [26]*

1. 1 Kor 13, 10 heißt es: „Kommt das Vollendete, dann wird das, was Stückwerk ist, abgetan werden.“ Der unbeformte Glaube aber ist im Hinblick auf den beformten unvollkommen. Kommt also der beformte Glaube hinzu, so wird der unbeformte Glaube entfernt, so daß es sich der Zahl nach nicht um ein und dasselbe Gehaben handelt.

2. Was tot ist, wird nicht wieder lebendig. Der unbeformte Glaube aber ist tot, nach Jak 2, 20: „Der Glaube ohne Werke ist tot.“ Der unbeformte Glaube kann also nicht zum beformten werden.

3. Die Gnade Gottes hat bei ihrem Kommen im gläubi-

#### QUAESTIO 4, 4

intrinseca. Sic autem caritas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quaecumque alia virtus posset praecedere actum fidei, rationabiliter<sup>1</sup> formatur a caritate, sicut infra patebit. Et ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

#### ARTICULUS IV

##### Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso

[3 Sent., dist. 23, q. 3, art. 4; 4, dist. 17, q. 2, art. 1, qa 3 corp.; De verit., q. 14, art. 7; Rom. 1, lect. 6]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso. Quia, ut dicitur 1 ad Cor. 13, „cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est“. Sed fides informis imperfecta est respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. PRAETEREA, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua: secundum illud Jac. 2: „Fides sine operibus mortua est.“ Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. PRAETEREA, gratia Dei adveniens non habet minorem

<sup>1</sup> I. om.

4, 4 gen Menschen keine geringere Wirkung als im ungläubigen. Kommt sie aber zu einem ungläubigen Menschen, so verursacht sie in ihm das Gehaben des Glaubens. Kommt sie also zu einem gläubigen, der bisher das Gehaben des unbefornten Glaubens hatte, so verursacht sie in ihm ein anderes Glaubensgehaben.

4. Ein Beiwesen kann nicht in ein anderes Beiwesen verwandelt werden (Boethius). Der Glaube aber ist ein Beiwesen. Also kann der nämliche Glaube nicht bald beformt, bald unbefornt sein.

ANDERSEITS sagt die Glosse bei Erklärung des Satzes ‚Der Glaube ohne Werke ist tot‘: „Durch sie lebt er wieder auf.“ Also wird ein Glaube, der bisher tot und unbefornt war, beformt und lebendig.

ANTWORT: Es hat hierüber verschiedene Meinungen gegeben. Einige nämlich sagten, das Gehaben des beformten und das des unbefornten Glaubens sei ein je verschiedenes Gehaben; kommt der beformte Glaube, so schwindet der unbefornte. Begeht also der Mensch, der bisher einen beformten Glauben besaß, eine Todsünde, so tritt an dessen Stelle, von Gott eingegossen, ein anderes Glaubensgehaben, das des unbefornten Glaubens. — Solches aber ist wohl nicht angemessen, daß, wenn die Gnade über einen Menschen kommt, sie irgendeine Gabe Gottes ausschließen sollte, und ebenso nicht, daß einem Menschen wegen einer Todsünde irgendeine Gabe Gottes sollte eingegossen werden.

#### QUAESTIO 4, 4

effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli qui habebat prius habitum fidei informis causat in eo alium habitum fidei.

4. PRAETEREA, sicut Boetius dicit,<sup>1</sup> accidentia alterari non possunt. Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata et quandoque informis.

SED CONTRA est quod super illud: ‚Fides sine operibus mortua est‘, dicit Glossa (interlin.), „quibus reviviscit“. Ergo fides quae erat prius mortua et informis fit formata et vivens.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones. Quidam<sup>2</sup> enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatae et informis, sed adveniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter homine post fidem formatam peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus. — Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquid Dei donum excludat: neque etiam quod aliquid Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

<sup>1</sup> Cf. In Categ. Arist. lib. 1, de Subst. [PL 64/199 sqq.].

<sup>2</sup> Cf. Wilh. v. Auxerre, Summ. Aur. lib. 3, tr. 15, qu. 2, 3.

Darum sagten andere, das Gehaben des beformten und 4, 4  
das des unbeformten Glaubens seien zwar je verschiedene  
Gehaben; kommt aber der beformte Glaube, so wird das  
Gehaben des unbeformten Glaubens nicht hinweggenom-  
men, sondern bleibt in demselben Menschen zusammen  
mit dem Gehaben des beformten Glaubens. — Aber auch  
dies scheint unangemessen, daß in dem, der einen beform-  
ten Glauben hat, das Gehaben des unbeformten Glaubens  
untätig zurückbleiben soll.

Man muß also anders sagen: das Gehaben des beform-  
ten und des unbeformten Glaubens ist ein und dasselbe.  
Der Grund dafür ist, daß das Gehaben seine Unterschei-  
dung aus dem nimmt, was in erster Linie das Gehaben  
angeht. Da aber der Glaube eine Vollendung des Ver-  
standes ist, so geht dasjenige in erster Linie den Glauben  
an, was dem Verstand zugehört; was aber dem Willen  
zugehört, geht nicht in erster Linie den Glauben an, der-  
art, daß das Gehaben des Glaubens etwa daraus eine Ver-  
schiedenheit ziehen könnte. Die Unterscheidung von be-  
formtem und unbeformtem Glauben aber richtet sich nach  
dem, was den Willen angeht, d. h. nach der Gottesliebe,  
nicht aber nach dem, was den Verstand angeht. Demnach  
sind beformter und unbeformter Glaube nicht verschiede-  
ne Gehaben.<sup>1</sup>

Zu 1. Das Wort des Apostels ist zu verstehen von dem  
Fall, daß die Unvollkommenheit im Wesen dessen liegt,  
was unvollkommen ist. Dann natürlich, wenn das Voll-

#### QUAESTIO 4, 4

Et ideo alii<sup>2</sup> dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei  
formatae et informis, sed tamen, adveniente fide formata, non  
tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum  
habitu fidei formatae. — Sed hoc etiam videtur esse inconveni-  
ens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat  
otiosus.

Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatae  
et informis. Cujus ratio est quia habitus diversificatur secundum  
illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit per-  
fectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet  
ad intellectum: quod autem pertinet ad voluntatem non per se  
pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversi-  
ficari. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum  
id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum caritatem: non  
autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides  
formata et informis non sunt diversi habitus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Apostoli est intel-  
ligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Bd. 11, 622.

<sup>2</sup> Cf. Alex. Halens., Summ. Theol. pars 3, qu. 61, m. 6.

4, 4 kommene eintritt, muß das Unvollkommene weichen, wie beim Eintreten der offenen Schau der Glaube weichen wird, der aus seinem Wesen heraus solches betrifft, „was man nicht sieht“. Wenn aber die Unvollkommenheit nicht zum Wesen einer unvollkommenen Sache gehört, dann wird jenes zahlenmäßig ein und selbige, das unvollkommen war, vollkommen; so wie Kindsein nicht zum Wesen des Menschen gehört, und demnach eben der zahlenmäßig ein und selbige, der Kind war, zum Manne wird. Unbeformtheit des Glaubens aber liegt nicht im Wesen des Glaubens, sondern verhält sich zu ihm beiläufig (Antwort). Darum wird der unbeformte Glaube selbst zum beformten.

Zu 2. Das, was das Leben im Sinnenwesen ausmacht, gehört zu seinem eigenen Wesen; denn es ist seine Wesensform, nämlich die Seele. Daher kann ein Totes nicht zu einem Lebenden werden; was tot ist, ist vielmehr seiner Artbestimmtheit nach etwas anderes, als was lebend ist. Was aber den Glauben zu einem beformten oder lebendigen macht, liegt nicht im Wesen des Glaubens. Darum stimmt der Vergleich nicht.

Zu 3. Die Gnade bewirkt den Glauben nicht nur dann, wenn der Glaube neu anfängt, im Menschen zu sein, sondern auch solange der Glaube anhält. Gott bewirkt nämlich stets die Rechtfertigung des Menschen, wie die Sonne stets die Durchleuchtung der Luft (I 104, 1: Bd. 8; I—II 109, 9: Bd. 14). Demnach bringt die Gnade nicht weniger

#### QUAESTIO 4, 4

enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur: sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectae, tunc illud numero idem quod erat imperfectum fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est. Unde ipsamet fides informis fit formata.

AD SECUNDUM dicendum quod illud quod facit vitam animalis est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet anima. Et ideo mortuum fieri vivum non potest, sed aliud specie est quod est mortuum et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat: dictum est enim supra quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam



hervor, wenn sie zu einem Gläubigen kommt, als wenn sie zu einem Ungläubigen kommt; denn in beiden bewirkt sie den Glauben, in dem einen zwar kräftigend und vervollkommnend, in dem andern neuschaffend.

Man kann auch sagen, es sei zufällig, nämlich wegen der Verhaltungsweise des Trägers, daß die Gnade in dem, der ihn bereits besitzt, den Glauben nicht mehr verursacht; so wie umgekehrt die zweite Todsünde die Gnade nicht mehr von dem wegnimmt, der sie durch die vorausgehende Todsünde bereits verloren hat.

Zu 4. Dadurch, daß ein beformter Glaube zu einem unbeformten wird, wandelt sich nicht der Glaube selbst, sondern wandelt sich der Träger des Glaubens, welcher die Seele ist; dieser hat nämlich bisweilen den Glauben ohne die Liebe, bisweilen aber zusammen mit der Liebe.

## 5. ARTIKEL

### *Ist der Glaube eine Tugend?*

1. Die Tugend ist auf das Gute gerichtet, denn „Tugend ist, was ihren Inhaber gut macht“ (Aristoteles). Der Glaube aber ist auf das Wahre hingeeordnet. Also ist der Glaube keine Tugend.

2. Vollkommener ist die eingegossene als die erworbene Tugend. Der Glaube aber wird wegen seiner Unvollendet-

#### QUAESTIO 4, 5

adveniēns infideli: quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando et perficiendo, in alio de novo creando.

Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet. Sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale praecedens.

AD QUARTUM dicendum quod per hoc quod fides formata fit informis non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima: quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

## ARTICULUS V

### Utrum fides sit virtus

[I—II 65, 4; 3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 4, qa 1; q. 3, art. 1, qa 2; De verit., q. 14, art. 3 et 6; in Rom. 1, lect. 6]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam „virtus est quae bonum facit habentem“, ut dicit Philosophus in 2 Ethic. [cap. 5]. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. PRAETEREA, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides, propter sui imperfectionem, non ponitur inter virtutes

1106 a  
15 sq.

4, 5 heit nicht unter die erworbenen Verstandestugenden gerechnet (Aristoteles). Noch viel weniger kann er demnach als eingegossene Tugend hingestellt werden.

3. Beformter und unbeformter Glaube sind von einer und derselben Artbestimmtheit (Art. 4). Der unbeformte Glaube aber ist keine Tugend, denn er hat keine Verknüpfung mit anderen Tugenden. Also ist auch der beformte Glaube keine Tugend.

4. Die über Gebühr geschenkten Gnadengaben und die Früchte [des Heiligen Geistes] werden von den Tugenden unterschieden. Der Glaube aber wird unter den über Gebühr geschenkten Gnadengaben aufgezählt, 1 Kor 12, 9, und ebenso unter den Früchten [des Heiligen Geistes], Gal 5, 23. Der Glaube ist also keine Tugend.

ANDERSEITS wird der Mensch durch die Tugenden gerechtfertigt; denn „die Gerechtigkeit ist der Inbegriff der Tugend“ (Aristoteles). Gerechtfertigt aber wird der Mensch durch den Glauben, nach Röm 5, 1: „So laßt uns denn, gerechtfertigt aus dem Glauben, im Frieden leben“ usw. Also ist der Glaube eine Tugend.

ANTWORT: Menschliche Tugend ist das, wodurch das menschliche Handeln gut wird (I—II 55, 3 u. 4: Bd. 11). Jedwedes Gehaben also, das stets Quellgrund guten Handelns ist, kann eine menschliche Tugend genannt werden. Ein solches Gehaben aber ist der beformte Glaube. Da nämlich glauben ein Akt des Verstandes ist, der [allerdings nur] auf Geheiß des Willens dem Wahren beistimmt, so werden zur Vollkommenheit dieses Aktes zwei Dinge

#### QUAESTIO 4, 5

1139 a intellectuales acquisitas: ut patet per Philosophum in 6 Ethic. [cap. 2, 3]. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

1139 b 15 sqq. 3. PRAETEREA, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus: quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus

4. PRAETEREA, gratiae gratis datae et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, 1 ad Cor. 12: et similiter inter fructus, ad Gal. 5. Ergo fides non est virtus.

1130 a 9 SED CONTRA est quod homo per virtutes justificatur: nam „justitia est tota virtus“, ut dicitur in 5 Ethic. [cap. 3]. Sed per fidem homo justificatur: secundum illud ad Rom. 5: „Justificati ergo ex fide pacem habeamus“ etc. Ergo fides est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praedictis patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quo-

erfordert. Einmal, daß der Verstand unfehlbar auf sein [Eigen-]Gut zielt, welches das Wahre ist; dann aber, daß der Wille unfehlbar auf das letzte Ziel hingeeordnet ist, um dessentwegen der Wille dem Wahren beistimmt. Beides findet sich in dem Akte des beformten Glaubens. Denn im Wesen des Glaubens als solchen liegt es, daß der Verstand stets auf Wahres zielt, weil dem Glauben Falsches nicht unterliegen kann (1, 3). Von der Gottesliebe aber, welche den Glauben beformt, hat es die Seele, daß der Wille unfehlbar auf das gute Ziel hingeeordnet ist. Demnach ist der beformte Glaube eine Tugend.

Der unbeformte Glaube aber ist keine Tugend. Denn mag auch der Akt des unbeformten Glaubens von seiten des Verstandes die gebührende Vollendung haben, so hat er sie doch nicht von seiten des Willens, so wie auch die Maßhaltung in der Begehrungskraft ohne Klugheit im Vernunftvermögen keine Tugend wäre (I—II 58, 4 u. 65, 1: Bd. 11); denn zu einem Akt der Maßhaltung wird sowohl ein Akt der Vernunft als auch ein Akt des Begehrungsvermögens erfordert. Und so wird zu einem Akt des Glaubens ein Akt des Willens und ein Akt des Verstandes verlangt.

Zu 1. Das Wahre selbst ist das Gut des Verstandes, denn es ist seine Vollendung. Demnach hat der Glaube, insofern durch den Glauben der Verstand zum Wahren bestimmt wird, die Hinordnung auf ein Gut. Aber darüber hinaus hat der Glaube, sofern er durch die Gottesliebe geformt

#### QUAESTIO 4, 5

rum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum quod est verum: aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est: ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est: quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ipsum verum est bonum intellectus: cum sit ejus perfectio. Et ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam. Sed ulterius, in quantum fides formatur per cari-

4, 5 wird, auch eine Hinordnung auf das Gute als Gegenstand des Willens [27].

Zu 2. Der Glaube, von dem der Philosoph spricht, stützt sich auf die menschliche Vernunft nicht als auf eine mit Notwendigkeit schlußfolgernde, und so kann ihr Falsches unterliegen. Darum ist solch ein Glaube keine Tugend. Der Glaube aber, von dem wir sprechen, stützt sich auf die göttliche Wahrheit, die unfehlbar ist; und so kann ihm nichts Falsches unterliegen. Ein solcher Glaube kann also Tugend sein.

Zu 3. Beformter und unbeformter Glaube unterscheiden sich nicht nach ihrer Artbestimmtheit, als ob sie verschiedenen Arten angehörten; sie unterscheiden sich vielmehr als vollkommen und unvollkommen in der nämlichen Artbestimmtheit. Demnach kommt der unbeformte Glaube, da er noch unvollkommen ist, nicht an den vollkommenen Begriff der Tugend heran; denn „Tugend ist eine Vollkommenheit“ (Aristoteles).

Zu 4. Manche behaupten, der Glaube, der unter den über Gebühr geschenkten Gnadengaben aufgezählt wird, sei der unbeformte Glaube. — Aber diese Behauptung ist unangebracht; denn die über Gebühr geschenkten Gnadengaben, die an jener Stelle aufgezählt werden, sind nicht allen Gliedern der Kirche gemeinsam; der Apostel sagt dort: „Es gibt verschiedene Gnadengaben“ (1 Kor 12, 4), und dann: „Dem einen wird dies gegeben, dem anderen jenes“ (8 ff.). Der unbeformte Glaube aber ist allen Glied-

#### QUAESTIO 4, 5

tatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis objectum.

AD SECUNDUM dicendum quod fides de qua Philosophus loquitur innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum. Et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinae quae est infallibilis: et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

AD TERTIUM dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam „virtus est perfectio quaedam“, ut dicitur in 7 Physic. [cap. 3].

AD QUARTUM dicendum quod quidam ponunt quod fides quae connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis. — Sed hoc non convenienter dicitur. Quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae: unde Apostolus ibi dicit: „Divisiones gratiarum sunt“; et iterum: „Alii datur hoc, alii datur illud.“ Fides autem informis est

246 a 13  
b 27  
247 a 2

dern der Kirche gemeinsam; denn die Unbeformtheit gehört nicht zu seiner Wesenheit, sofern er ungeschuldetes Geschenk ist.

Demnach muß man sagen, daß er [der Glaube] an der Stelle in irgendeinem ausgezeichneten Sinne genommen ist, wie im Sinne von „Standhaftigkeit im Glauben“, wie die Glosse meint, oder im Sinne von „Rede aus dem Glauben“. — Als Frucht [des Heiligen Geistes] aber ist der Glaube gemeint, sofern er in seinem eigenen Akt um seiner Gewißheit willen eine Beglückung enthält. Daher wird der Glaube Gal 5, 23, wo die Früchte [des Heiligen Geistes] aufgezählt werden, als „Gewißheit über Unsichtbares“ erläutert [28].

## 6. ARTIKEL

### *Ist der Glaube nur einer?*

1. Wie der Glaube „Gottes Gabe“ ist, nach Eph 2, 8, so werden auch Weisheit und Wissen unter die Gaben Gottes gezählt, wie man bei Is 11, 2 sieht. Weisheit und Wissen aber unterscheiden sich dadurch, daß die Weisheit das Ewige, das Wissen das Zeitliche betrifft (Augustinus). Da nun der Glaube Ewiges und auch gewisses Zeitliches betrifft, so scheint es, daß der Glaube nicht *einer* sei, sondern unterschieden in Teile.

2. Das Bekenntnis ist ein Akt des Glaubens (3, 1). Das Glaubensbekenntnis aber ist nicht bei allen ein und das-

### QUAESTIO 4, 6

communis omnibus membris Ecclesiae: quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum.

Unde dicendum est quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia: sicut pro „constantia fidei“, ut dicit Glossa (interl.), vel pro „sermone fidei“. — Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. 5, ubi enumerantur fructus, exponitur fides „de invisibilibus certitudo“.

cf. PL  
191/1653

cf. PL  
192/160

## ARTICULUS VI

### Utrum fides sit una

[3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 4, qa 2; De verit. 14, 12; Eph. 4, lect. 2]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est „donum Dei“, ut dicitur ad Ephes. 2, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur: ut patet Isaiæ 11. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de aeternis, scientia vero de temporalibus: ut patet per Augustinum 12 de Trin. [cap. 14, 15]. Cum ergo fides sit de aeternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

PL 42  
1009.  
1012

2. PRAETEREA, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes: nam

4, 6 selbe; denn was wir als geschehen bekennen, haben die alten Väter als künftig geschehend bekannt, wie aus Is 7, 14 erhellt: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen.“ Also ist der Glaube nicht *einer*.

3. Der Glaube ist allen Christgläubigen gemeinsam. Aber ein einzelnes Beiwesen kann nicht in verschiedenen Trägern sein. Also kann der Glaube aller nicht *einer* sein.

ANDERSEITS sagt der Apostel Eph 4, 5: „Es ist nur ein Herr, ein Glaube.“

ANTWORT: Wird der Glaube als Gehaben genommen, so kann er zweifach ins Auge gefaßt werden. Einmal vom Gegenstand her. Und insofern gibt es nur einen Glauben; denn das Formgebende im Gegenstand des Glaubens ist die Erstwahrheit, und ihr anhängend glauben wir alles, was unter dem Glauben enthalten ist. Sodann vom Träger her. Und insofern teilt sich der Glaube, insofern er verschiedenen angehört. Es ist aber offensichtlich, daß der Glaube, wie auch jegliches andere Gehaben, vom formgebenden Grunde seines Gegenstandes her seine Artbestimmtheit erhält, von seinem Träger her jedoch einzelbestimmt wird. Nimmt man also Glauben als Gehaben, vermöge dessen wir glauben, so ist der Glaube *einer* seiner Artbestimmtheit nach, aber verschieden der Zahl nach in verschiedenen. — Nimmt man ihn aber als das, was geglaubt wird, so gibt es ebenfalls nur einen Glauben. Denn es ist das nämliche, was von allen geglaubt wird. Mag nämlich der Glaubensgegenstand, den alle gemeinschaftlich für

#### QUAESTIO 4, 6

quod nos confitemur factum antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isaiae 7: „Ecce virgo concipiet“. Ergo non est una fides.

3. PRAETEREA, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

SED CONTRA est quod dicit Apostolus, ad Ephes. 4: „Unus Dominus, una fides.“

RESPONDEO dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte objecti. Et sic est una fides: objectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhaerendo credimus quaecumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subjecti. Et sic fides diversificatur secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. — Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur: etsi sint

wahr halten, auch Verschiedenes enthalten, so geht doch 4, 7  
alles auf *ines* zurück.

Zu 1. Das Zeitliche, das im Glauben vorgelegt wird, gehört zum Gegenstand des Glaubens nur in der Hinordnung auf ein Ewiges, welches die Erstwahrheit ist (1, 1). Also gibt es nur *inen* Glauben von Zeitlichem und Ewigem. Anders aber ist es mit Weisheit und Wissen, die Zeitliches und Ewiges je entsprechend den diesen zugehörigen Gesichtspunkten erwägen.

Zu 2. Diese Unterscheidung von Vergangenenem und Zukünftigem findet nicht auf Grund irgendeiner Verschiedenheit des Geglaubten statt, sondern auf Grund des verschiedenen Verhältnisses der Glaubenden zu dem Geglaubten (I—II 103, 4: Bd. 13; 107, 1 Zu 1: Bd. 14).

Zu 3. Diese Erwägung geht von der zahlenmäßigen Verschiedenheit des Glaubens aus.

## 7. ARTIKEL

### *Ist der Glaube die erste unter den Tugenden?*

1. In der Glosse über die Stelle Lk 12, 4 ‚Ich sage euch, meinen Freunden‘ heißt es: „Die Tapferkeit ist das Fundament des Glaubens.“ Das Fundament aber ist eher denn das, dessen Fundament es ist. Der Glaube ist also nicht die erste Tugend.

#### QUAESTIO 4, 7

diversa credibilia quae communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad objectum fidei nisi in ordine ad aliquod aeternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est. Et ideo fides una est de temporalibus et aeternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quae considerant temporalia et aeterna secundum proprias rationes utrorumque.

AD SECUNDUM dicendum quod illa differentia praeteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae: sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est.

AD TERTIUM dicendum quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

## ARTICULUS VII

### *Utrum fides sit prima inter virtutes*

[I—II 62, 4, 6; 3 Sent., dist. 23, q. 2, art. 5: De verit., q. 14, art. 2 corp. et ad 1, 2 et 3]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. 12, in Glossa [ordin. Ambr.] super illud: ‚Dico vobis amicis meis‘, quod „fortitudo est fidei fundamentum“. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

PL 114  
294 D  
15/187

4, 7 2. Eine Glosse sagt zum Psalm 37[36] ‚Beneide nicht‘: „Die Hoffnung führt zum Glauben hin.“ Die Hoffnung ist aber eine der Tugenden (17, 1). Also ist der Glaube nicht die erste Tugend.

3. Der Verstand des Glaubenden neigt aus Gehorsam gegen Gott dahin, dem beizustimmen, was des Glaubens ist (Art. 2). Der Gehorsam ist aber ebenfalls eine Tugend. Der Glaube ist also nicht die erste Tugend.

4. Fundament ist nicht der unbeformte, sondern der beformte Glaube (Glosse zu 1 Kor 3, 11). Beformt aber wird der Glaube durch die Gottesliebe (Art. 3). Der Glaube hat es also von der Gottesliebe, daß er Fundament ist. Also ist die Gottesliebe noch eher Fundament als der Glaube; denn das Fundament ist der erste Teil eines Gebäudes. Und so scheint es, daß sie früher ist als der Glaube.

5. Gemäß der Reihenfolge der Akte erkennt man die Ordnung der Gehaben. Im Glaubensakt aber geht der Akt des Willens, den die Gottesliebe vervollkommnet, dem Akte des Verstandes, den die Glaubenstugend vervollkommnet, voraus wie die Ursache, die ihrer Wirkung vorausgeht. Also geht die Gottesliebe dem Glauben voraus. Also ist nicht der Glaube die erste der Tugenden.

ANDERSEITS sagt der Apostel Hebr 11, 1: „Der Glaube ist der Grundbestand dessen, was man erhofft.“ Der Grundbestand aber hat die Bewandnis des Ersten. Also ist der Glaube die erste unter den Tugenden.

#### QUAESTIO 4, 7

cf. PL 70  
258B

2. PRAETEREA, quaedam Glossa [interl. Cassiod.] dicit, super illum Psalmum [36]: ‚Noli aemulari‘, quod „spes introducit ad fidem“. Spes autem est virtus quaedam, ut infra dicetur. Ergo fides non est prima virtutum.

3. PRAETEREA, supra dictum est quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quae sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quaedam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

cf. PL 40  
215/233  
191/1556

4. PRAETEREA, fides informis non est fundamentum, sed fides formata: sicut in Glossa [ord. Aug.] dicitur 1 ad Cor. 3. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est. Ergo fides a caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars aedificii. Et ita videtur quod sit prior fide.

5. PRAETEREA, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, praecedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quae praecedit effectum. Ergo caritas praecedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11, quod „fides est substantia sperandarum rerum“. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.



ANTWORT: Es kann etwas auf zweierlei Weise früher sein als ein anderes. Einmal wesentlich, sodann beiläufig. Wesentlich nun ist der Glaube die erste unter allen Tugenden. Da nämlich in den Dingen, die das Handeln betreffen, das Ziel der Ausgangsgrund ist (I—II 13, 3: Bd. 9; 34, 4 Zu 1: Bd. 10; 57, 4: Bd. 11), so sind notwendig die göttlichen Tugenden, deren Gegenstand das letzte Ziel ist, früher als die andern Tugenden. Das letzte Ziel muß aber im Verstande früher gegeben sein als im Willen; denn der Wille zielt auf etwas nur, sofern es im Verstande begriffen ist. Da also das letzte Ziel vermittels der Hoffnung und der Liebe im Willen ist, vermittels des Glaubens aber im Verstande, ist notwendig der Glaube die erste unter allen Tugenden; denn die natürliche Erkenntnis kann an Gott nicht heranreichen, sofern Er Gegenstand der Beseligung ist, als welchen Glaube und Hoffnung Ihn erstreben.

Beiläufig aber kann irgendeine Tugend früher sein als der Glaube. Eine beiläufige Ursache ist nämlich beiläufig früher. Ein Hindernis beseitigen gehört aber zur beiläufigen Verursachung (Aristoteles). Und insofern können Tugenden beiläufig früher genannt werden als der Glaube, sofern sie nämlich Hemmungen des Glaubens beseitigen; so wie die Tapferkeit die ungeordnete Furcht überwindet, die den Glauben hemmt; die Demut aber den Stolz, desentwegen der Verstand sich gegen die Unterwerfung unter die Glaubenswahrheit sperrt. Und das nämliche kann

QUAESTIO 4, :

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removeere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in 8 Physic. [cap. 4, n. 6]. Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum remonent impedimenta credendi: sicut fortitudo removet inordinatum timorem impediens fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem

4, 7 von irgendwelchen anderen Tugenden gesagt werden, wiewohl sie nur wahre Tugenden sind unter Voraussetzung des Glaubens (Augustinus).<sup>1</sup>

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2. Die Hoffnung kann, allgemein gesprochen, nicht zum Glauben hinführen. Denn man kann keine Hoffnung hinsichtlich der ewigen Beseligung haben, wenn man nicht an ihre Möglichkeit glaubt, weil Unmögliches nicht unter die Hoffnung fällt (I—II 40, 1: Bd. 10). Aber von der Hoffnung aus kann jemand dazu hingeführt werden, daß er im Glauben beharrt, oder daß er mit Festigkeit dem Glauben anhängt. Und in diesem Sinne sagt man, die Hoffnung führe hin zum Glauben.

Zu 3. Von Gehorsam spricht man in zweifachem Sinne. In manchen Fällen besagt er die Geneigtheit des Willens, die göttlichen Gebote zu erfüllen. Und so verstanden ist er keine besondersartige Tugend, sondern ist allgemein in jeder Tugend beschlossen; denn alle Akte der Tugenden fallen unter die Gebote des göttlichen Gesetzes (I—II 100, 2: Bd. 13). Auf diese Weise wird also zum Glauben Gehorsam erfordert. — Auf die andere Weise kann Gehorsam so verstanden werden, daß er eine Geneigtheit bedeutet, die Gebote zu erfüllen, insofern sie die Bewandnis des Geschuldeten haben. Und in diesem Sinne ist Gehorsam eine besondersartige Tugend und ein Teil der Gerechtigkeit; denn er leistet dem Oberen das Geschuldete, indem er ihm gehorcht. Auf diese Weise ist er eine Folge

#### QUAESTIO 4, 7

potest dici de aliquibus aliis virtutibus: quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum in libro contra Julianum [lib. 4, cap. 3].

Unde patet responso AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

AD TERTIUM dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae, ut supra dictum est. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. — Alio modo potest accipi obedientia secundum quod importat inclinationem quandam ad implendum mandata secundum quod habent rationem debiti. Et sic obedientia est specialis virtus et pars iustitiae: reddit enim superiori debitum obediendo sibi. Et hoc modo

<sup>1</sup> Über die Tugenden im Ungläubigen vgl. Komment. zu 10, 4.

des Glaubens, durch welchen dem Menschen klar wird, daß Gott ihm übergeordnet ist, so daß er Ihm zu gehorchen hat. 4. 8

Zu 4. Zum Begriff des Fundaments ist nicht nur erforderlich, daß es das Erste sei, sondern auch, daß es mit den anderen Teilen des Gebäudes in Verbindung stehe; denn es wäre nicht Fundament, wenn nicht die andern Teile des Gebäudes mit ihm zusammenhängen. Die Verbindung aber besteht im geistigen Gebäude vermöge der Gottesliebe, nach Kol 3, 14: „Über alles dies habet die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist.“ Demnach kann der Glaube ohne die Liebe nicht Fundament sein; dennoch braucht die Liebe nicht früher zu sein als der Glaube.

Zu 5. Der Akt des Willens wird zum Glauben vorausgesetzt, jedoch nicht ein durch die Gottesliebe beformter Willensakt. Vielmehr setzt ein derartiger Akt den Glauben voraus. Denn der Wille kann sich nicht mit vollkommener Liebe auf Gott richten, wenn nicht der Verstand den rechten Glauben von Ihm hat.

## 8. ARTIKEL

*Ist der Glaube gewisser als das Wissen und die andern verstandhaften Tüchtigkeiten?* [29]

1. Der Zweifel ist das Gegenteil von Gewißheit; daher scheint das gewisser zu sein, was weniger der Bezweiflung

### QUAESTIO 4, 8

obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

AD QUARTUM dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexus: non enim esset fundamentum nisi ei aliae partes aedificii cohaerent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem: secundum illud Col. 3: „Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.“ Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

AD QUINTUM dicendum quod actus voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus: sed talis actus praesupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

## ARTICULUS VIII

Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus

[3 Sent., dist. 23, q. 2. art. 2, qa 3; 3 Cont. Gent., cap. 154; De verit., q. 10, art. 12 ad 6 in contr.; q. 14, art. 1 ad 7; Joan. 4, lect. 5]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim

4, 8 unterliegen kann, so wie in höherem Grade weiß ist, was weniger mit schwarz vermischt ist. Die Einsicht und das Wissen aber und ebenso die Weisheit enthalten keine Zweiflung hinsichtlich dessen, wovon sie handeln; der Glaubende aber kann bisweilen eine Regung von Zweifel haben und wirklich zweifeln bezüglich dessen, was des Glaubens ist. Also ist der Glaube nicht gewisser als die verstandhaften Tüchtigkeiten.

2. Schauen ist gewisser als Hören. „Der Glaube aber kommt vom Hören“ (Röm 10, 17). In der Einsicht, im Wissen und in der Weisheit ist aber eine verstandhafte Schau beschlossen. Also ist Wissen oder Einsicht gewisser als der Glaube.

3. Je vollkommener etwas im Bereich des Verstandes ist, desto gewisser ist es. Einsicht aber ist vollkommener als Glaube; denn durch Glauben gelangt man zur Einsicht, nach Is 7, 9 in der andern Lesart:<sup>1</sup> „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht zur Einsicht kommen.“ Und Augustinus sagt ebenfalls vom Wissen: „Durch die Wissenschaft wird der Glaube bekräftigt.“ Es scheint also, Wissen oder Einsicht sei gewisser als der Glaube.

ANDERSEITS sagt der Apostel 1 Thess 2, 13: „Als ihr die Predigt des Wortes Gottes von uns aufnahm“, nämlich durch den Glauben, „nahmt ihr sie nicht als Menschenwort an, sondern was sie wirklich ist, als Gottes-

#### QUAESTIO 4, 8

opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt: credens autem interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his quae sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. PRAETEREA, visio est certior auditu. Sed „fides est ex auditu“, ut dicitur ad Rom. 10: in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. PRAETEREA, quanto aliquid est perfectius in his quae ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide: quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Is. 7: „Nisi credideritis, non intelligetis“, secundum aliam litteram [70 Interpr.]. Et Augustinus dicit etiam de scientia 14 de Trin. [cap. 1] quod „per scientiam roboratur fides“. Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1 ad Thess.: „Cum accepissetis a nobis verbum auditus“, scilicet per fidem, „accepistis illud, non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum

<sup>1</sup> Septuaginta.

wort.“ Nichts aber ist gewisser als das Wort Gottes. Also 4, 8  
ist weder das Wissen noch sonst etwas gewisser als der  
Glaube.

ANTWORT: Zwei der verstandhaften Tüchtigkeiten be-  
fassen sich mit dem Zufälligen, nämlich die Klugheit und  
die Kunsttüchtigkeit (I—II 57, 4 Zu 2: Bd. 11). Diese  
überragt der Glaube in der Gewißheit vermöge seines  
Stoffbereiches; denn er handelt vom Ewigen, das nicht  
der Möglichkeit unterliegt, sich auch auf andere Weise  
zu verhalten. — Die drei übrigen Verstandestüchtigkeiten  
nun, nämlich Weisheit, Wissenschaft und Einsicht, betref-  
fen Notwendiges (I—II 57, 5 Zu 3: Bd. 11). Es ist aber  
zu bedenken, daß von Weisheit, Wissenschaft und Ein-  
sicht auf zweifache Weise gesprochen wird: einmal, wie  
sie vom Philosophen als Verstandestüchtigkeiten angenom-  
men werden; sodann, wie sie als Gaben des Heiligen Gei-  
stes verstanden werden. Unter dem ersten Gesichtspunkt  
nun muß man feststellen, daß Gewißheit zweifach in Be-  
tracht gezogen werden kann. Auf die eine Weise kann  
Gewißheit von der Begründung her ins Auge gefaßt wer-  
den, und insofern sagt man, das sei gewisser, was die zu-  
verlässigere Begründung habe. Und hiernach ist der  
Glaube gewisser als die drei oben genannten [verstand-  
haften Tüchtigkeiten]; denn der Glaube stützt sich auf die  
göttliche Wahrheit, die drei genannten [verstandhaften  
Tüchtigkeiten] aber auf die menschliche Vernunft. Auf  
die andere Weise läßt sich Gewißheit von der Seite des  
Trägers aus betrachten, und insofern sagt man, gewisser

#### QUAESTIO 4, 8

Dei.“ Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est  
certior fide, nec aliquid aliud.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutum  
intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet prudentia  
et ars. Quibus praefertur fides in certitudine, ratione suae mate-  
riae: quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere.  
— Tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet sapientia,  
scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est.  
Sed sciendum est quod sapientia et scientia et intellectus dupli-  
citer dicuntur: uno modo, secundum quod ponuntur virtutes  
intellectuales a Philosopho in 6 Ethic. [cap. 2, 3]; alio modo,  
secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti. Primo igitur  
modo dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter.  
Uno modo ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud  
quod habet certiores causas. Et hoc modo fides est certior  
tribus praedictis: quia fides innititur veritati divinae, tria autem  
praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest consi-  
derari certitudo ex parte subjecti: et sic dicitur esse certius

1139 a 1  
1139 b  
15 sq.

4, 8 sei, wovon der menschliche Verstand völligeren Besitz ergreift. Weil nun, was des Glaubens ist, über den Verstand des Menschen hinausgeht, nicht aber das, was den drei genannten unterliegt, so ist unter diesem Gesichtspunkt der Glaube weniger gewiß. Weil aber ein jedes Wesen schlechthin beurteilt wird von seiner Begründung her, gemäß der auf seiten des Trägers vorliegenden Verfassung aber nur unter begrenztem Gesichtspunkt, so folgt, daß der Glaube schlechthin gewisser ist. Die andern aber sind nur unter begrenztem Gesichtspunkt gewisser, nämlich im Hinblick auf uns. — Ähnlich nun verhalten sich die drei genannten [verständhaften Vollkommenheiten], wenn man sie als Gaben im gegenwärtigen Leben auffaßt, zum Glauben wie zu ihrer Grundlage, die sie voraussetzen. Folglich ist auch insofern der Glaube gewisser als jene [30].

Zu 1. Dieser Zweifel hat keine Beziehung auf die Begründung des Glaubens, sondern geht nur auf uns zurück, insofern wir durch den Verstand nicht vollständig begreifen, was des Glaubens ist.

Zu 2. Unter sonst gleichen Bedingungen ist Schauen gewisser als Hören. Wenn aber der, von dem her etwas mit dem Ohre vernommen wird, die Sicht des Sehenden um vieles übertrifft, so ist Hören gewisser als Sehen. So wie einer von geringem Wissen durch einen vieles Wissenden über das, was er hört, in höherem Grade vergewissert wird als über das, was ihm vermöge seiner eigenen Vernunft

#### QUAESTIO 4, 8

quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem quae ex parte subjecti est judicatur secundum quid: inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. — Similiter etiam si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur<sup>1</sup> ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei.

AD SECUNDUM dicendum quod, ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur.

<sup>1</sup> P: cooperantur.

als wahr erscheint. Und in noch weit höherem Grade ist 4, 8  
der Mensch über das, was er von Gott her, der Sich nicht  
irren kann, mit dem Ohre vernimmt, gewisser als über  
das, was er mit Hilfe der eigenen dem Irrtum unterworfenen  
Vernunft sieht.

Zu 3. Die Vollkommenheit der Einsicht und des Wissens  
übertrifft die Erkenntnis des Glaubens hinsichtlich  
der größeren Deutlichkeit, nicht jedoch hinsichtlich der  
Gewißheit der Einwurzelung. Denn alle Gewißheit der  
Einsicht oder des Wissens, sofern sie Gaben sind, geht  
auf die Gewißheit des Glaubens zurück; so wie die Gewißheit  
der Erkenntnis von Schlüssen auf die Gewißheit  
der Ursätze zurückgeht. Sofern aber Wissenschaft, Weisheit  
und Einsicht [nur] verstandhafte Tüchtigkeiten sind,  
stützen sie sich auf die natürliche Leuchte der Vernunft,  
welche nicht heranreicht an die Gewißheit und an das  
Wort Gottes, auf welchem der Glaube beruht.<sup>1</sup>

#### QUAESTIO 4, 8

Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui  
falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae  
falli potest.

AD TERTIUM dicendum quod perfectio intellectus et scientiae  
excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem:  
non tamen quantum ad certiores inhaesionem. Quia tota certitudo  
intellectus vel scientiae secundum quod sunt dona, procedit  
a certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum  
procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia  
et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, inni-  
tuntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine et  
a verbo Dei, cui innititur fides.

<sup>1</sup> Vgl. Anmerk. [30].

## DIE TRÄGER DES GLAUBENS

Sodann ist von denen zu handeln, die den Glauben haben.

Darüber ergeben sich vier Einzelfragen:

1. Hatten Engel oder Mensch in ihrer ursprünglichen Seinsweise Glauben?
2. Haben die gefallenen Engel [noch] Glauben?
3. Haben Häretiker, die in einem einzelnen Glaubensartikel irren, hinsichtlich der andern Artikel Glauben?
4. Hat von denen, welche Glauben haben, einer einen größeren Glauben als der andere?

## 1. ARTIKEL

*Hatten Engel oder Mensch in ihrer ursprünglichen Seinsweise Glauben?*

1. Hugo von St. Victor sagt in seinen Sentenzen: „Da der Mensch nicht das Auge der Beschauung besitzt, so vermag er Gott und was in Gott ist, nicht zu sehen.“ Hingegen besaß der Engel im Stande seiner ursprünglichen Seinsweise vor seiner Befestigung [in der Gnade] oder vor seinem Falle das Auge der Beschauung; denn er sah die Dinge im WORTE (Augustinus). Und ähnlich scheint

## QUAESTIO V

## DE HABENTIBUS FIDEM

Deinde considerandum est de habentibus fidem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. 1. Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. — 2. Utrum daemones habeant fidem. — 3. Utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. — 4. Utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

## ARTICULUS I

Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem

[2. 7 corp.; I 95, 3; III 1, 3 ad 5; 2 Sent., dist. 29, art. 3; De verit., 18, 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de Sancto Victore, in suis Sententiis [De sacram. lib. 1, part. 10, cap. 2], quod „quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet“. Sed angelus in statu suae primae conditionis, ante confirmationem vel lapsum, habuit oculum contemplationis: videbat enim res in Verbo, ut Augustinus dicit, in 2 super Gen. ad litt. [cap. 8]. Et similiter

PL 176  
329 sq.

PL 34  
269 sq.  
CSEL  
28/44



der erste Mensch im Stande der Unschuld das offene Auge 5, 1  
der Beschauung besessen zu haben; sagt doch Hugo von  
St. Victor in seinen Sentenzen: „Der Mensch erkannte“,  
im Urstande, „seinen Schöpfer, nicht mit einer Erkenntnis,  
bei der durch äußeres Hören begriffen wird, sondern  
mit einer solchen, welche innerlich durch Eingebung dar-  
geboten wird; nicht so, wie Gott jetzt, dem Gläubigen  
noch fern, im Glauben gesucht wird, sondern so, daß Er  
einleuchtender durch unmittelbare Beschauung wahr-  
genommen wurde.“ Also hatten weder Mensch noch Engel  
im Stande ihrer ursprünglichen Seinsweise Glauben.

2. Die Erkenntnis des Glaubens ist rätselhaft und dunkel,  
nach 1 Kor 13, 12: „Wir sehen jetzt nur durch einen  
Spiegel in rätselhafter Weise.“ Aber im Stande der  
ursprünglichen Seinsweise war weder im Menschen noch  
im Engel irgendwelche Dunkelheit; denn die Finsternis  
ist Strafe für die Sünde. Also konnte weder im Menschen  
noch im Engel im Stande der ursprünglichen Seinsweise  
Glaube sein.

3. Der Apostel sagt Röm 10, 17: „Der Glaube kommt  
vom Hören.“ Solches aber hatte nicht statt in der  
ursprünglichen Seinsweise, weder des Engels noch des  
Menschen; denn es gab dort kein Hören von einem andern  
her. Also gab es in jenem Stande weder beim Menschen  
noch beim Engel Glauben.

ANDERSEITS sagt der Apostel Hebr 11, 6: „Wer Gott

#### QUAESTIO 5, 1

primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum  
contemplationis apertum: dicit enim Hugo de Sancto Victore, in  
suis Sententiis [loc. cit. part. 6, cap. 14], quod „novit homo“  
in primo statu „Creatorem suum, non ea cognitione qua foris  
auditu solo percipitur, sed ea quae intus per inspirationem mini-  
stratur: non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur,  
sed ea qua per praesentiam contemplationis manifestius  
cernebatur“. Ergo homo vel angelus in statu primae conditionis  
fidem non habuit.

2. PRAETEREA, cognitio fidei est aenigmatica et obscura:  
secundum illud 1 ad Cor. 13: „Nunc videmus per speculum in  
aenigmate.“ Sed in statu primae conditionis non fuit aliqua  
obscuritas neque in homine neque in angelo: quia tenebrositas est  
poena peccati. Ergo fides in statu primae conditionis esse non  
potuit in homine neque in angelo.

3. PRAETEREA, Apostolus dicit ad Rom. 10, quod „fides est  
ex auditu“. Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicae  
conditionis aut humanae: non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo  
fides in statu illo non erat neque in homine neque in angelo.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11: „Acce-

PL  
176/271

5, 1 naht, muß glauben.“ Der Engel aber und der Mensch waren in ihrer ursprünglichen Seinsweise im Zustande des Sich-Näherns zu Gott. Also bedurften sie des Glaubens.

ANTWORT: Einige behaupten, in den Engeln vor ihrer Befestigung [in der Gnade] und vor ihrem Falle, und im Menschen vor der Sünde habe es nicht Glauben gegeben, dank der deutlichen Beschauung, die sie damals von den göttlichen Dingen hatten. Da aber nach dem Apostel der Glaube „der Erweis von Dingen ist, die nicht einleuchten“, und, wie Augustinus sagt, „vermöge des Glaubens solches für wahr gehalten wird, was man nicht sieht“, so schließt nur jene Offenbarmachung die Bewandnis des Glaubens aus, durch welche dasjenige, wovon es urgrundhaft Glauben gibt, einleuchtend oder zu Gesehenem wird. Urgrundhafter Gegenstand des Glaubens aber ist die Erstwahrheit, deren Schau zu Seligen macht und den Glauben ablöst. Da nun der Engel vor seiner Befestigung [in der Gnade] und der Mensch vor der Sünde nicht jene Seligkeit besaßen, in der Gott Seiner Wesenheit nach geschaut wird, so hatten sie offensichtlich keine so einleuchtende Erkenntnis, daß durch sie die Bewandnis des Glaubens ausgeschlossen gewesen wäre. Wenn sie Glauben nicht gehabt hätten, so konnte dies demnach nur sein, weil ihnen das gänzlich unbekannt war, wovon es Glauben gibt. Wenn nun der Mensch und der Engel, wie manche<sup>1</sup> behaupten, nur in der reinen

#### QUAESTIO 5, 1

dentem ad Deum oportet credere.“ Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

RESPONDEO dicendum quod quidam<sup>2</sup> dicunt quod in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit „argumentum non apparentium“, secundum Apostolum, et „per fidem credantur ea quae non videntur“ ut Augustinus dicit [Quaest. Evang. lib. 2, quaest. 39], illa sola manifestatio excludit fidei rationem per quam redditur apprensus vel visus id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam<sup>3</sup> dicunt,

<sup>1</sup> Vgl. I 62, 3: Bd. 4.

<sup>2</sup> Cf. Hugo, loc. cit.; Alex. Hal., Summ. Theol. p. 3, qu. 68, m. 8, art. 2, 3. Bonav. 2 Sent., dist. 23, a. 2, qu. 3 [II/545]; Lomb. 4 Sent., dist. I, c. 3 [PL 192/840].

<sup>3</sup> Cf. Bonav. 2 Sent., dist. 29, a. 2, qu. 2. [II/703]; cf. Bd. 7, Anm. [46].

Naturanlage geschaffen worden sind, so könnte man vielleicht begreifen, daß es beim Engel vor seiner Befestigung Glauben nicht gegeben hat, und ebenso nicht beim Menschen vor der Sünde; denn die Erkenntnis des Glaubens geht über die natürliche Erkenntnis von Gott hinaus, nicht nur beim Menschen, sondern auch beim Engel. Weil aber der Mensch und der Engel mit der Gnadengabe geschaffen worden sind (I 62, 3: Bd. 4; 95, 1: Bd. 7), so muß man sagen, daß vermöge der empfangenen und noch nicht völlig vollendeten Gnade in ihnen ein Anfang der erhofften Seligkeit gewesen ist; und zwar beginnt sie im Willen durch die Hoffnung und die Liebe, im Verstand aber durch den Glauben (4, 7). Demnach ist es notwendig zu sagen, daß der Engel vor seiner Befestigung Glauben gehabt hatte, und ebenso der Mensch vor der Sünde.

Man muß aber freilich im Auge behalten, daß im Gegenstand des Glaubens etwas als Formgebendes liegt, nämlich die Erstwahrheit, die über alle natürliche Erkenntnis der geschaffenen Wahrheit hinausragt; und etwas Stoffmäßiges<sup>1</sup>, als solches, dem wir beistimmen, indem wir der Erstwahrheit anhängen. Was nun das erste davon angeht, so ist insgemein Glaube in allen, die Erkenntnis von Gott besitzen, aber noch nicht die künftige Beseligung erlangt haben, indem sie der Erstwahrheit anhängen. Hinsichtlich dessen aber, was stoffmäßig als zu glauben vorgelegt wird, ist von dem einen manches geglaubt, was von

#### QUAESTIO 5, 1

forte posset teneri quod fides non fuit in angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum: cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in Primo jam diximus quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis: quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adeptam, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt

<sup>1</sup> D. h. Inhaltliches.

5, 1 dem andern einleuchtend gewußt ist, auch im gegenwärtigen Zustande (1, 5; 2, 4 Zu 2). Und demnach kann man auch sagen, daß der Engel vor seiner Befestigung und der Mensch vor der Sünde manches über die göttlichen Geheimnisse in einleuchtender Erkenntnis erkannt haben, was wir jetzt nur im Glauben zu erkennen vermögen.

Zu 1. Mögen auch die Aussprüche Hugos von St. Victor Meistersprüche sein und die Kraft einer Lehrautorität besitzen, so kann doch behauptet werden, daß die Beschauung, welche die Notwendigkeit des Glaubens behebt, [erst] die Beschauung der ewigen Heimat ist, in der die übernatürliche Wahrheit wesentlich geschaut wird. Eine solche Beschauung aber besaß der Engel vor seiner Befestigung nicht, und auch nicht der Mensch vor der Sünde. Doch war ihre Beschauung<sup>1</sup> höher als die unsrige, so daß sie, da sie in ihr Gott näher kamen, in die göttlichen Wirkungen und Geheimnisse offeneren Einblick erhielten, als wir es können. Demnach besaßen sie nicht den Glauben, durch welchen der ferne Gott derart gesucht worden wäre, wie Er von uns gesucht wird. Denn Er war ihnen durch die Leuchte der Weisheit in höherem Grade gegenwärtig, als Er es uns ist, wenngleich Er auch ihnen nicht in der Weise gegenwärtig war, wie Er den Seligen durch das Licht der Herrlichkeit ist.

Zu 2. Im Stande der ursprünglichen Seinsweise des Menschen oder des Engels gab es keine Dunkelheit aus

#### QUAESTIO 5, 1

manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici quod angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robor auctoritatis habeant,<sup>2</sup> tamen potest dici quod contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quaereretur Deus absens sicut a nobis quaeritur. Erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis: licet nec eis esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae.

AD SECUNDUM dicendum quod in statu primae conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat

<sup>1</sup> Soweit sie diese im Rahmen des Glaubens hatten.

<sup>2</sup> L: non habeant.

Schuld oder Strafe. Jedoch haftete dem Verstand des Menschen und des Engels eine gewisse natürliche Dunkelheit an, sofern jedes Geschöpf dunkel ist, verglichen mit der Unermeßlichkeit des göttlichen Lichtes. Und [schon] eine solche Dunkelheit genügt zur Bewandnis des Glaubens. 5, 2

Zu 3. Im Stande der ursprünglichen Seinsweise gab es kein Hören von einem äußerlich sprechenden Menschen her, aber von dem innerlich einsprechenden Gott, so wie auch die Propheten hörten, nach Ps 85 (84), 9: „Ich will hören, was Gott, der Herr, in mir spricht.“

## 2. ARTIKEL

*Ist in den gefallenen Engeln [noch] Glaube? [31]*

1. Augustinus sagt: „Der Glaube hat seinen Bestand im Willen der Glaubenden.“ Der Wille aber, kraft dessen jemand Gott zu glauben gewillt ist, ist guter Wille. Da nun in den gefallenen Engeln keinerlei überlegter guter Wille ist (I 64, 2 Zu 5: Bd. 4), so scheint es in den gefallenen Engeln Glauben nicht zu geben.

2. Der Glaube ist ein Geschenk der göttlichen Gnade, nach Eph 2, 8: „Durch Gnade seid ihr gerettet kraft des Glaubens: Gottes Gabe ist er.“ Die gefallenen Engel aber haben die Gnadengaben durch die Sünde eingebüßt, wie es steht in der Glosse über Os 3, 1: „Sie wenden sich an-

QUAESTIO 5, 2

tamen intellectui hominis et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

AD TERTIUM dicendum quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante: sicut et prophetae audiebant, secundum illud Psalm. [84]: „Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.“

## ARTICULUS II

*Utrum in daemonibus sit fides*

[Infra 18, 3 ad 2; 3 Sent., dist. 23, q. 3, art. 3, qa 1; dist. 26, q. 2, art. 5, qa 4 ad 2; 4. dist. 10, q. 1, art. 4, qa 4; De verit., q. 14, art. 9 ad 4]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in daemonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in libro de Praed. Sanct. [cap. 5], quod „fides consistit in credentium voluntate“. Haec autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum ergo in daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in Primo dictum est, videtur quod in daemonibus non sit fides.

2. PRAETEREA, fides est quoddam donum divinae gratiae: secundum illud Ephes. 2: „Gratia estis salvati per fidem: donum Dei est.“ Sed daemones dona gratuita amiserunt per peccatum: ut dicitur in Glossa [ordin. Hieron.], super illud Osee 3: „Ipsi

PL 44  
968

PL 25  
842 B

5, 2 dern Göttern zu und lieben Traubentrester.“ Also ist in den gefallenen Engeln nach ihrem Sündenfall kein Glaube zurückgeblieben.

3. Unglaube ist offensichtlich die schwerere unter den Sünden, wie durch Augustinus klargestellt ist in der Erklärung von Jo 15, 22: „Wäre ich nicht gekommen und hätte ich nicht zu ihnen gesprochen, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie für ihre Sünde keine Entschuldigung.“ In manchen Menschen nun ist die Sünde des Unglaubens. Wenn also in den gefallenen Engeln Glaube wäre, so wäre die Sünde mancher Menschen größer als die der gefallenen Engel. Dies aber scheint unangemessen. Also ist in den gefallenen Engeln kein Glaube.

ANDERSEITS heißt es Jak 2, 19: „Die bösen Geister glauben und zittern.“

ANTWORT: Der Verstand des Glaubenden stimmt dem geglaubten Ding bei, nicht weil er es schaut — weder unmittelbar noch vermöge des Rückschlusses auf unmittelbar geschaute erste Ursätze —, sondern auf Geheiß des Willens. Daß aber der Wille den Verstand zur Beistimmung bewegt, kann aus zwei Gründen erfolgen. Einmal auf Grund der Hinordnung des Willens auf das Gute. Auf diese Weise ist Glauben ein Akt, dem Lob gebührt. Zweitens, weil der Verstand zu dem Urteil genötigt wird, es sei zu glauben, was [ihm] gesagt wird, auch wenn er

#### QUAESTIO 5, 2

respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum.“ Ergo fides in daemonibus post peccatum non remansit.

PL 35  
1856 sq.

3. PRAETEREA, infidelitas videtur esse gravius inter peccata: ut patet per Augustinum [tract. 89 in Joan.], super illud Joan. 15: „Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo.“ Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato daemonum. Quod videtur esse inconueniens. Non ergo fides est in daemonibus.

SED CONTRA est quod dicitur Jac. 2: „Daemones credunt et contremiscunt.“

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis.<sup>1</sup> Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus. Uno modo ex ordine voluntatis ad bonum: et sic credere est actus laudabilis. Alio modo quia intellectus vincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non

<sup>1</sup> P: sed quia vincitur per auctoritatem divinam assentire his quae non videt et propter imperium voluntatis moventis intellectum et obedientis Deo.

nicht durch die Einsicht in den Sachverhalt dazu genötigt wird. So würde z. B., wenn ein Prophet kraft eines Spruches des Herrn etwas Künftiges vorausverkündigte und durch Erweckung eines Toten ein Wunderzeichen hinzufügte, der Verstand des Zuschauers auf Grund dieses Zeichens genötigt, zu erkennen, daß jene Aussage offensichtlich von Gott stammt, der nicht die Unwahrheit sagt, wengleich das vorausgesagte künftige Ereignis in sich nicht einsichtig ist. Die Bewandnis des Glaubens würde also dadurch nicht aufgehoben. Man muß demnach sagen, daß in den Christgläubigen der Glaube nach der ersten Weise Lob empfängt und es ihn in dieser Weise bei den bösen Geistern nicht gibt, sondern nur in der zweiten. Sie sehen nämlich viele offenkundige Anzeichen, aus denen sie entnehmen, daß die Lehre der Kirche von Gott ist, mögen sie auch ihrerseits die Dinge selbst, welche die Kirche lehrt, nicht schauen, z. B. daß Gott dreifaltig und Einer ist, oder sonst Derartiges.

Zu 1. Der Glaube der gefallenen Engel ist gewissermaßen erzwungen infolge der Offensichtlichkeit der Zeichen. Daß sie also glauben, hat nichts mit einem lobenswerten Willen ihrerseits zu tun.

Zu 2. Der Glaube als Gnadengabe macht, auch als unbestimmter, den Menschen auf Grund eines dem Guten Zugesantheits zum Glauben geneigt. Demnach ist der Glaube in den gefallenen Engeln nicht Gnadengabe. Sie sind vielmehr vermöge der durchdringenden Kraft ihres natürlichen Verstandes zum Glauben genötigt.

#### QUAESTIO 5, 2

convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicatur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

AD SECUNDUM dicendum quod fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis. Unde fides quae est in daemonibus non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

5, 3 Zu 3. Gerade dies mißfällt den gefallenen Engeln, daß die Echtheitszeichen des Glaubens so einleuchtend sind, daß sie durch sie zum Glauben gedrängt werden. Dadurch also, daß sie glauben, vermindert sich in nichts ihre Bosheit.

### 3. A R T I K E L

*Kann ein Häretiker, der einen Glaubensartikel leugnet, hinsichtlich der anderen Artikel einen unbeformten Glauben haben?*

1. Der Verstand des Häretikers ist in seiner Naturanlage nicht mächtiger als der des Katholiken. Der Verstand des Katholiken aber bedarf der Hilfe durch die Gabe des Glaubens, um irgendeinen Glaubensartikel für wahr zu halten. Scheinbar also können auch die Häretiker keinerlei Glaubensartikel für wahr halten ohne die Gabe des unbeformten Glaubens.

2. Wie unter dem Glauben viele Glaubensartikel befaßt sind, so sind unter *einer* Wissenschaft, z. B. der Raumlehre, viele Vernunftschlüsse befaßt. Es ist nun möglich, daß einer hinsichtlich bestimmter geometrischer Ableitungen geometrisches Wissen besitzt, andere aber nicht kennt. Also kann auch ein Mensch hinsichtlich bestimmter Glaubensartikel Glauben haben, während er andere nicht für wahr hält.

#### Q U A E S T I O 5, 3

AD TERTIUM dicendum quod hoc ipsum daemonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur. Et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

#### A R T I C U L U S III

Utrum haereticus qui discredidit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis

[3 Sent., dist. 23, q. 3, art. 3, qa 2; De verit., q. 14, art. 10 ad 10; Quodlib., 6, q. 4, art. unic.; De char., art. 13 ad 6]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod haereticus qui discredidit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis haeretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvari, ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. PRAETEREA, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multae conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriae circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.



3. Wie der Mensch Gott gehorcht, um die Glaubensartikel für wahr zu halten, so auch, um die Gebote des Gesetzes zu beobachten. Der Mensch kann aber hinsichtlich gewisser Gebote gehorsam sein und hinsichtlich anderer nicht. Also kann er auch hinsichtlich gewisser Artikel Glauben haben und hinsichtlich anderer nicht.

ANDERSEITS: Wie die Todsünde der Gottesliebe zuwiderläuft, so ist dem Glauben zuwider, *einen* aus den Glaubensartikeln zu leugnen. Die Gottesliebe aber bleibt nach einer einzigen Todsünde im Menschen nicht zurück. Also auch nicht der Glaube, nachdem er einem einzigen Glaubensartikel den Glauben versagt hat.

ANTWORT: Der Häretiker, der einem einzigen Glaubensartikel den Glauben versagt, besitzt das Gehaben des Glaubens nicht mehr, weder des beformten noch des unbeformten. Grund dafür ist, weil die Artwesenheit jeglichen Gehabens von der formgebenden Seite des Gegenstandes abhängt. Wird diese getilgt, so hat die Artwesenheit des Gehabens keinen Bestand mehr. Formgebend im Gegenstand des Glaubens aber ist die Erstwahrheit, insofern sie in den heiligen Schriften und in der Lehre der Kirche, die aus der Erstwahrheit hervorgeht, offenbar gemacht ist [32]. Wer also der Lehre der Kirche, die aus der in den heiligen Schriften offenbar gemachten Erstwahrheit hervorgeht, nicht als unfehlbarer, göttlicher Richtschnur anhängt, besitzt das Gehaben des Glaubens nicht, sondern

#### QUAESTIO 5. 3

3. PRAETEREA, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quaedam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

SED CONTRA, sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

RESPONDEO dicendum quod in haeretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata neque informis.<sup>1</sup> Cujus ratio est quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae.<sup>2</sup> 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, sed

<sup>1</sup> L: dicendum quod haeticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae, neque informis.

<sup>2</sup> P addit: quae procedit ex veritate prima.

5, 3 hält an dem, was des Glaubens ist, auf andere Weise fest als kraft des Glaubens. Wie jemand, wenn er in seinem Denken irgendeinen Schlußsatz festhält, ohne das Mittelglied des betreffenden Beweisganges zu kennen, offensichtlich kein Wissen davon hat, sondern nur eine Meinung.

Es ist aber klar, daß der, welcher der Lehre der Kirche als unfehlbarer Glaubensrichtschnur anhängt, allem beistimmt, was die Kirche lehrt. Andernfalls, wenn er von der Lehre der Kirche das, was er will, festhält, und was er will, nicht festhält, hängt er nicht mehr der Lehre der Kirche als unfehlbarer Glaubensregel an, sondern seinem eigenen Wollen. Und so ist eindeutig, daß der Häretiker, der hartnäckig *einem* Glaubensartikel den Glauben versagt, nicht bereit ist, in allem der Kirchenlehre zu folgen; wenn aber nicht hartnäckig, dann ist er kein Häretiker mehr, sondern nur ein Irrender. Es ist also offensichtlich, daß, wer in *einem* Glaubensartikel Häretiker ist, hinsichtlich der anderen Artikel keinen Glauben hat, sondern eine bloße Meinung nach der Maßgabe seines eigenen Wollens [33].

Zu 1. Die ändern Glaubensartikel, hinsichtlich deren der Häretiker nicht irrt, hält er nicht in derselben Weise fest wie der Gläubige, nämlich durch schlechthinigen Anschluß an die Erstwahrheit, wozu der Mensch der Hilfe durch das Gehaben des Glaubens bedarf. Vielmehr steht er zu dem, was Sache des Glaubens ist, nur vermöge seines eigenen Willens und Urteils.

#### QUAESTIO 5, 3

ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum.

Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredet unum articulum fidei non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae; si enim non pertinaciter, jam non est haereticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei: sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio.

Zu 2. In den verschiedenen Schlußfolgerungen einer und derselben Wissenschaft stecken verschiedene Mittelsätze, durch welche der Beweis erfolgt, und von denen der eine ohne den anderen erkannt werden kann. Demnach ist es möglich, daß der Mensch gewisse Schlußsätze einer Wissenschaft weiß, ohne die anderen zu kennen. Allen Glaubensartikeln aber wohnt der Glaube vermöge des *einen* Erkenntnismittels inne, nämlich vermöge der uns in den heiligen Schriften vorgelegten und durch die Kirche zu richtigem Verständnis gebrachten Erstwahrheit. Wer also von diesem Erkenntnismittel abfällt, entbehrt gänzlich des Glaubens.

Zu 3. Die verschiedenen Gebote des Gesetzes können entweder auf verschiedene nächste Beweggründe zurückgeführt werden, und so kann eines ohne das andere beobachtet werden, oder auf den einen Urbeweggrund, welches der vollkommene Gehorsam gegen Gott ist, und von diesem fällt jeder ab, der auch nur ein Gebot übertritt, nach Jak 2, 10: „Wer in einem einzigen Punkt gegen das Gesetz verstößt, hat gegen alle verstoßen.“

#### 4. ARTIKEL

*Kann der Glaube in einen größer sein als im andern?*

1. Das Maß eines Gehabens richtet sich nach dessen Gegenständen. Jeder aber, der Glauben hat, glaubt alles,

QUAESTIO 5, 4

AD SECUNDUM dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis<sup>1</sup> sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret.

AD TERTIUM dicendum quod diversa praecepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima: et sic unum sine alio servari potest. Vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo: a quo decidit quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Jac. 2: „Qui offendit in uno, factus est omnium reus.“

#### ARTICULUS IV

Utrum fides possit esse major in uno quam in alio

[I—II 112, 4; 3 Sent., dist. 25, q. 2, art. 2, qa 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia

<sup>1</sup> L: intellectis.

5, 4 was zum Glauben gehört; denn wer von *einem* abfällt, verliert gänzlich den Glauben (Art. 3). Also, scheint es, kann der Glaube in dem einen nicht größer sein als in dem andern.

2. Was in einer Höchstleistung besteht, kennt kein Mehr oder Minder. Das Wesen des Glaubens ist aber das einer Höchstleistung; denn zum Glauben ist erforderlich, daß der Mensch der Erstwahrheit über alles anhängt (Art. 3). Der Glaube gestattet also kein Mehr oder Weniger.

3. Der Glaube verhält sich in der gnadenhaften Erkenntnis wie die Einsicht in die Ursätze in der natürlichen Erkenntnis; deshalb, weil die Glaubensartikel die ersten Ursätze der gnadenhaften Erkenntnis sind (1, 7). Die Einsicht in die Ursätze findet sich aber gleichmäßig in allen Menschen. Also findet sich auch der Glaube in allen Menschen gleichmäßig.

ANDERSEITS: Wo sich Kleines und Großes findet, da findet sich auch Größer und Kleiner. Nun findet man aber im Glauben Groß und Klein; sagt doch der Herr zu Petrus, Mt 14, 31: „Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“ Und zu dem Weibe sagte Er, Mt 15, 28: „Weib, groß ist dein Glaube.“ Also kann der Glaube größer sein in dem einen als in dem andern.

ANTWORT: Das Maß eines Gehabens kann von zwei Gesichtspunkten her ins Auge gefaßt werden: einmal von seinem Gegenstande her, sodann gemäß der Teilhabe des Trägers (I—II 52, 1 u. 2: Bd. 11; 112, 4: Bd. 14). Der

#### QUAESTIO 5, 4

quae sunt fidei: quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio.

2. PRAETEREA, ea quae sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo: requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primae veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. PRAETEREA, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali: eo quod articuli fidei sunt prima principia gratitae cognitionis, ut ex dictis patet. Sed intellectus principiorum aequaliter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides aequaliter invenitur in omnibus fidelibus.

SED CONTRA, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur majus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum: dicit enim Dominus Petro Matth. 14: „Modicae fidei, quare dubitasti?“ Et mulieri dixit, Matth. 15: „Mulier, magna est fides tua.“ Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo, ex objecto, alio modo, secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei

Gegenstand des Glaubens kann wiederum auf doppelte Weise betrachtet werden: einerseits nach seinem formgebenden Grunde, anderseits nach dem, was inhaltlich zu glauben vorgelegt wird. Der formgebende Gegenstand des Glaubens aber ist einer und einfach, nämlich die Erstwahrheit (1, 1). Von dieser Seite also vermannigfaltigt sich der Glaube in den Gläubigen nicht, sondern ist seiner Artbestimmtheit nach einer in allen (4, 6). Was aber inhaltlich als zu glauben vorgelegt wird, ist ein Mehrfaches und kann mehr oder weniger ausdrücklich erfaßt werden. Nach diesem Gesichtspunkt nun kann der eine Mensch mehr ausdrücklich für wahr halten als der andere. Und so kann in einem ein größerer Glaube sein nach dem Maße der größeren Ausdrücklichkeit des Glaubens.

Die Betrachtung des Glaubens nun von seiten seines Trägers kann auf zweifache Weise geschehen. Denn der Glaubensakt geht sowohl vom Verstand als auch vom Willen aus (Art. 2; 1, 4; 2, 1 Zu 3; 2, 9; 4, 1 u. 2). Es kann also der Glaube in jemandem größer sein, einmal von seiten des Verstandes, vermöge größerer Gewißheit und Festigkeit; sodann von seiten des Willens, vermöge größerer Glaubensfreudigkeit, Hingabe oder Zuversicht.

Zu 1. Wer hartnäckig irgend etwas von dem, was unter dem Glauben befaßt ist, leugnet, besitzt nicht das Gehaben des Glaubens. Jedoch besitzt es derjenige, der zwar nicht ausdrücklich alles glaubt, aber bereit ist, alles zu glauben. Und in dieser Weise hat der eine unter dem Gesichtspunkt

#### QUAESTIO 5. 4

potest dupliciter considerari: uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quae materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est. Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea quae materialiter credenda proponuntur sunt plura: et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius. Et sic in uno potest esse major fides secundum majorem fidei explicationem.

Si vero consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem et firmitatem: alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredidit aliquid eorum quae sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte objecti

5, 4 des Gegenstandes einen größeren Glauben als der andere, sofern er mehr Dinge ausdrücklich als wahr annimmt (Antwort).

Zu 2. Es liegt im Wesen des Glaubens, daß die Erstwahrheit allem vorgezogen wird. Dennoch aber unterwerfen sich ihr von denen, die sie allem vorziehen, manche mit größerer Gewißheit und Hingabe als andere. Und demgemäß ist der Glaube in dem einen größer als in dem andern.

Zu 3. Die Einsicht in die Ursätze folgt aus der menschlichen Natur als solcher, die sich in allen gleichmäßig findet; der Glaube aber folgt aus dem Geschenk der Gnade, welche nicht gleichmäßig in allen ist (I—II 112, 4: Bd. 14). Demnach ist das Verhältnis nicht das nämliche. — Und doch erkennt nach Maßgabe der größeren Auffassungskraft des Verstandes einer mehr die Kraft der Ursätze als ein anderer [34].

#### QUAESTIO 5, 4

unus habet majorem fidem quam alius, inquantum plura explicitè credit, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus praeferatur. Sed tamen eorum qui eam omnibus praeferunt quidam certius et devotius se ei subjiciunt quam alii. Et secundum hoc fides est major in uno quam in alio.

AD TERTIUM dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est. Unde non est eadem ratio. — Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem<sup>1</sup> principiorum quam alius.

<sup>1</sup> L: unus magis cognoscit virtutem.

## DIE URSACHE DES GLAUBENS

Nummehr ist von den Ursachen des Glaubens zu handeln. Dazu ergeben sich zwei Einzelfragen:

1. Ist der Glaube dem Menschen von Gott eingegossen?
2. Ist der unbeformte Glaube eine Gabe [Gottes]?

## 1. ARTIKEL

*Ist der Glaube dem Menschen von Gott eingegossen?*

1. Augustinus behauptet: „Durch Wissenschaft wird in uns der Glaube erzeugt, genährt, verteidigt und gestärkt.“ Was aber durch Wissenschaft in uns erzeugt wird, scheint eher erworben als eingegossen zu sein. Der Glaube scheint also in uns nicht aus göttlicher Eingießung zu stammen.

2. Wozu der Mensch durch Hören und Sehen gelangt, scheint vom Menschen erworben zu sein. Der Mensch gelangt aber zum Glauben einerseits, indem er die Wunder sieht, anderseits, indem er die Lehre des Glaubens hörend vernimmt; es heißt nämlich Jo 4, 53: „Da erkannte der Vater, daß es jene Stunde war, da Jesus ihm gesagt: Dein Sohn lebt. Und er wurde selbst gläubig und sein ganzes Haus.“ Und Röm 10, 17 heißt es: „Der Glaube kommt vom Hören.“ Also besitzt der Mensch den Glauben als erworbenen.

## QUAESTIO VI

## DE CAUSA FIDEI

Deinde considerandum est de causa fidei.

Et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum fides sit homini infusa a Deo. — 2. Utrum fides informis sit donum.

## ARTICULUS I

## Utrum fides sit homini a Deo infusa

[I 111, 1 ad 1; 3 Cont. Gent., cap. 152, 154; De verit., q. 18, art. 3, corp.; 1 Opusc., cap. 30; Eph. 2, lect. 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus, 14 de Trin. [cap. 1], quod „per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur“. Sed ea quae per scientiam in nobis gignuntur magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. PRAETEREA, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam: dicitur enim Joan. 4: „Cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus, filius tuus vivit: et credidit ipse et domus ejus tota“, et Rom. 10 dicitur quod „fides est ex auditu“. Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

PL 42  
1037

6, 1 3. Was im Willen des Menschen seinen Bestand hat, kann vom Menschen erworben werden. „Der Glaube aber hat seinen Bestand im Willen der Glaubenden“ (Augustinus). Also kann der Glaube vom Menschen erworben sein.

ANDERSEITS heißt es Eph 2, 8 f.: „Durch Gnade seid ihr kraft des Glaubens gerettet, und nicht aus euch, auf daß keiner sich rühme; denn er ist Gottes Geschenk.“

ANTWORT: Zum Glauben sind zwei Dinge erforderlich. Das eine ist, daß dem Menschen die Glaubensdinge vorgelegt werden. Dies ist dazu erfordert, daß der Mensch ausdrücklich etwas für wahr hält. Das andere aber, was zum Glauben erfordert ist, ist die Beistimmung des Glaubenden zu dem, was ihm vorgelegt wird. Was nun das erste angeht, so ist der Glaube notwendig von Gott. Denn was Sache des Glaubens ist, geht über die menschliche Vernunft hinaus; es kommt also nur durch Offenbarung Gottes zur Kenntnis des Menschen. Einigen zwar wird es unmittelbar von Gott offenbart, wie es den Aposteln und Propheten offenbart worden ist. Anderen aber wird es von Gott vorgelegt, indem Er Glaubensverkündiger sendet, nach Röm 10, 15: „Wie können sie verkündigen, wenn sie nicht entsandt werden?“

Was aber das zweite angeht, nämlich die Beistimmung des Menschen zu dem, was Sache des Glaubens ist, so kann eine zweifache Verursachung in Erwägung gezogen

#### QUAESTIO 6, 1

3. PRAETEREA, illud quod consistit in hominis voluntate ab homine potest acquiri. Sed „fides consistit in credentium voluntate“, ut Augustinus dicit in libro de Praed. Sanct. [cap. 5].  
PL 44 968 Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

SED CONTRA est quod dicitur ad Ephes. 2: „Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis gloriatur: Dei enim donum est.“

RESPONDEO dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in cognitionem<sup>1</sup> hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10: „Quomodo praedicabunt nisi mittantur?“

Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem

<sup>1</sup> L: in contemplatione.



werden. Eine, die von außen hinführt, wie ein Wunder, das man gesehen hat, oder das Zureden eines Menschen, der zum Glauben hinführt. Keines von beiden ist eine genügende Verursachung. Von denen nämlich, die ein und dasselbe Wunder sehen, und von denen, die die nämliche Verkündigung vernehmen, glauben nur einige, und einige glauben nicht. Also muß man eine andere, innere Verursachung einsetzen, die den Menschen innerlich zur Beistimmung zu dem, was Sache des Glaubens ist, bewegt. Als diese Verursachung nahmen die Pelagianer<sup>1</sup> allein den freien Willensentscheid des Menschen an, und deshalb sagten sie, der Anfang des Glaubens stamme aus uns, sofern nämlich aus uns die Bereitwilligkeit stamme, dem beizustimmen, was des Glaubens ist; die Vollendung des Glaubens aber sei von Gott, durch den uns vorgelegt wird, was wir glauben sollen. Dies aber ist falsch. Da nämlich der Mensch, indem er dem beistimmt, was des Glaubens ist, über seine Natur hinausgehoben wird, so muß dies in ihm notwendig auf Grund eines übernatürlichen Wirkgrundes geschehen, der ihn innerlich bewegt, und dies ist Gott. Demnach stammt der Glaube hinsichtlich der Beistimmung, welche der ausschlaggebende Akt des Glaubens ist, von Gott, der innerlich durch die Gnade dazu bewegt.

Zu 1. Durch Wissenschaft wird der Glaube erzeugt und genährt vermöge eines äußeren Zuredens, das aus irgendwelchem Wissen stammt. Die ausschlaggebende und eigent-

#### QUAESTIO 6, 1

exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eadem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani<sup>2</sup> ponebant solum liberum arbitrium hominis: et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab ali-

cf. Mansi  
8/713

<sup>1</sup> Ebenso die Semipelagianer.

<sup>2</sup> Cf. Conc. Arausic. II [529], can. 5.

6, 2 liche Verursachung des Glaubens aber ist das, was innerlich zur Beistimmung bewegt.

Zu 2. Auch dieser Gedankengang geht von derjenigen Verursachung aus, die äußerlich vorlegt, was Sache des Glaubens ist, oder die durch Wort oder Tat zum Fürwahrhalten beredet.

Zu 3. Glauben ist zwar im Willen der Glaubenden begründet; es ist aber nötig, daß der Wille des Menschen von Gott durch die Gnade dazu bereitet wird, um sich zu dem zu erheben, was über die Natur hinausgeht (Antwort).

## 2. ARTIKEL

### *Ist der unbeformte Glaube eine Gabe Gottes?*

1. Dt 32, 4 heißt es: „Gottes Werke sind vollkommen.“ Der unbeformte Glaube aber ist etwas Unvollkommenes. Also ist der unbeformte Glaube nicht Gottes Werk.

2. Wie ein Akt deshalb, weil er der ihm zugehörigen Form entbehrt, formentstellt genannt wird, so heißt auch der Glaube deshalb, weil er der ihm zugehörigen Form entbehrt, unbeformt. Der entstellte Akt der Sünde aber ist nicht von Gott (I—II 79, 2: Bd. 12). Also ist auch der unbeformte Glaube nicht von Gott.

### QUAESTIO 6, 2

qua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

AD TERTIUM dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quod voluntas hominis prae-  
paretur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est.

## ARTICULUS II

### *Utrum fides informis sit donum Dei*

[3 Sent., dist. 23, q. 3, art. 2; De verit., q. 14, art. 7 corp.; Rom. 8, lect. 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deut. 32, quod „Dei perfecta sunt opera“. Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. PRAETEREA, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est. Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Alles, was Gott heilt, heilt er gänzlich; es heißt nämlich Jo 7, 23: „Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfängt, nur damit das Gesetz des Moses nicht übertreten wird, wollt ihr Mir grollen, weil Ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe?“ Durch den Glauben aber wird der Mensch vom Unglauben geheilt. Jeder also, der von Gott die Gabe des Glaubens empfängt, wird auf einmal von allen Sünden geheilt. Dies aber geschieht nur durch den beformten Glauben. Demnach ist nur der beformte Glaube Gabe Gottes, nicht also der unbeformte Glaube.

ANDERSEITS sagt eine Glosse zu 1 Kor 13, 2: „Der Glaube, der ohne Liebe ist, ist Gottes Gabe.“ Ein Glaube aber, der ohne Liebe ist, ist unbeformter Glaube.

ANTWORT: Unbeformtheit ist ein Mangel. Man muß aber im Auge behalten, daß ein Mangel bisweilen wesentlich zur Artbestimmtheit gehört, bisweilen jedoch nicht, sondern zu einem Ding, das bereits die ihm zugehörige Artbestimmtheit besitzt, hinzukommt. So gehört z. B. der Mangel des angemessenen Maßverhältnisses der [Körper-]Säfte zur Artbestimmtheit des Krankseins als solchen; dagegen liegt Dunkelheit nicht im Wesen des Durchsichtigen als solchen, sondern kommt zu ihm hinzu. Weil nun bei der Bezeichnung der Ursache irgendeines Dinges diese Angabe der Ursache in der Weise auf das Ding bezogen verstanden wird, wie es in seiner eigentümlichen

#### QUAESTIO 6, 2

3. PRAETEREA, quaecumque Deus sanat totaliter sanat; dicitur enim Joan. 7: „Si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?“ Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

SED CONTRA est quod quaedam Glossa dicit, 1 ad Cor. 13, quod „fides quae est sine caritate est donum Dei“. Haec autem est informis.<sup>1</sup> Ergo fides informis est donum Dei.

cf. Lomb.  
PL 192  
805

RESPONDEO dicendum quod informitas privatio quaedam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei: quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis: tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed supervenit. Quia igitur cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus secundum quod in propria specie

<sup>1</sup> L: Sed fides quae est sine caritate est fides informis.

6, 2 Artbestimmtheit da ist, so kann, was nicht Ursache des Mangels ist, nicht als Ursache desjenigen Dinges bezeichnet werden, zu dem der Mangel, als in seiner Artbestimmtheit wesentlich beschlossen, gehört. Denn es kann nicht Ursache des Krankseins genannt werden, was nicht Ursache der Unordnung der Säfte ist. Jedoch kann etwas als Ursache des Durchsichtigen bezeichnet werden, was durchaus nicht Ursache der Dunkelheit ist, weil diese nicht wesentlich in der Artbestimmtheit des Durchsichtigen liegt. Die Unbeformtheit des Glaubens aber gehört nicht zur Artbestimmtheit des Glaubens als solchen; denn der Glaube heißt unbefornt wegen des Fehlens einer [der Artbestimmtheit gegenüber noch] außen bleibenden Form (4, 4; vgl. 4, 3 Zu 2). Demnach ist Ursache des unbeformten Glaubens, was Ursache des Glaubens schlechthin ist. Dies aber ist Gott (Art. 1). Also bleibt nur übrig, daß der unbeformte Glaube Gabe Gottes ist [35].

Zu 1. Obwohl der unbeformte Glaube nicht schlechthin vollkommen ist nach Art einer vollkommenen Tugend, so ist er doch vollkommen auf Grund einer Vollkommenheit, die zur Bewandnis des Glaubens genügt.

Zu 2. Die Entstelltheit des Aktes liegt wesentlich in der Artbestimmtheit des Aktes selbst, sofern er ein sittlicher Akt ist (I 48, 1 Zu 2: Bd. 4; I—II 18, 5: Bd. 9; 71, 6: Bd. 12); man spricht nämlich von einem formentstellten Akt auf Grund des Mangels der inneren Beformung, die in dem gebührenden Maßverhältnis der Umstände des Aktes besteht. Also kann als Ursache des Aktes als eines

#### QUAESTIO 6, 2

existit, ideo quod non est causa privationis non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei ipsius: non enim potest dici causa aegritudinis quod non est causa distemperantiae humorum. Potest tamen dici aliquid esse causa diaphani quamvis non sit causa obscuritatis, quae non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei: cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formae, sicut dictum est. Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictae. Hoc autem est Deus, ut dictum est. Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem.

AD SECUNDUM dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est: dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstan-

entstellten nicht Gott bezeichnet werden, der nicht Ursache der Entstelltheit ist, mag er auch Ursache des Aktes [als solchen] sein. 6, 2

Oder man kann sagen, die Entstelltheit bedeutet nicht nur Mangel der gebührenden Form, sondern auch eine gegensätzliche Ausrichtung. Dann verhält sich die Entstelltheit zum Akte wie das Falschsein zum Glauben. Wie nun ein entstellter Akt nicht von Gott ist, so auch nicht irgendein falscher Glaube. Und wie der unbeformte Glaube von Gott ist, so auch die Akte, die gattungsmäßig gut sind, mögen sie auch nicht durch die Liebe beformt sein, wie es meist bei Sündern der Fall ist [36].

Zu 3. Wer von Gott Glauben ohne die Liebe empfängt, wird nicht schlechthin vom Unglauben geheilt, weil die *Schuld* des vorausgegangenen Unglaubens nicht behoben wird; er wird vielmehr nur in gewisser Hinsicht geheilt, daß er nämlich von einer bestimmten Sünde läßt. Das aber kommt häufig vor, daß jemand von dem einen sündigen Tun läßt, wobei auch dies Gott bewirkt, hingegen vom Tun einer anderen Sünde nicht, zu der ihn die eigene Sündhaftigkeit veranlaßt. Und auf diese Weise wird dem Menschen bisweilen von Gott gegeben, daß er glaubt, ohne daß ihm die Gabe der Liebe gewährt wird, wie ja auch einigen, ohne daß sie die Liebe haben, die Gabe der Weisagung oder etwas Ähnliches gegeben wird.

#### QUAESTIO 6, 2

tiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis: licet sit causa actus.

Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis: sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo quod credat, non tamen datur ei caritatis donum: sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile.

## DIE WIRKUNGEN DES GLAUBENS

Sodann sind die Wirkungen des Glaubens zu erwägen. Dazu ergeben sich zwei Einzelfragen:

1. Ist die Furcht eine Wirkung des Glaubens?
2. Ist die Reinigung des Herzens eine Wirkung des Glaubens?

## 1. ARTIKEL

*Ist die Furcht eine Wirkung des Glaubens?*

1. Die Wirkung geht der Ursache nicht voraus. Die Furcht aber geht dem Glauben voraus; es heißt nämlich Sir 2, 8: „Die ihr Gott fürchtet, glaubet Ihm!“ Also ist die Furcht nicht Wirkung des Glaubens.

2. Das nämliche ist nicht Ursache von Gegensätzen. Furcht und Hoffnung aber sind Gegensätze (I—II 23, 2; 40, 4 Zu 1: Bd. 10). „Der Glaube aber erzeugt Hoffnung“ (Glosse). Also ist er nicht Ursache der Furcht.

3. Gegensätzliches ist nicht Ursache seines Gegensatzes. Gegenstand des Glaubens aber ist ein Gut, nämlich die Erstwahrheit; Gegenstand der Furcht hingegen ist das Übel (I—II 42, 1: Bd. 10). Die Akte aber haben ihre Artbestimmtheit von ihrem Gegenstand (I—II 18, 2: Bd. 9). Also ist der Glaube nicht Ursache der Furcht.

## QUAESTIO VII

## DE EFFECTIBUS FIDEI

Deinde considerandum est de effectibus fidei.

Et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum timor sit effectus fidei. — 2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

## ARTICULUS I

## Utrum timor sit effectus fidei

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non praecedit causam. Sed timor praecedit fidem; dicitur enim Eccli. 2: „Qui timetis Deum, credite illi.“ Ergo timor non est effectus fidei.

2. PRAETEREA, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est: „Fides autem generat spem“, ut dicitur in Glossa [interl.], Matth. 1. Ergo non est causa timoris.

3. PRAETEREA, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima: objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est. Actus autem habent speciem ex objecto, secundum supra dicta. Ergo fides non est causa timoris.

ANDERSEITS heißt es Jak 2, 19: „Die gefallenen Engel 7, 1 glauben und zittern“ [37].

ANTWORT: Die Furcht ist eine Regung der Strebekraft (I—II 41, 1; 42, 1: Bd. 10). Quellgrund aller Strebewegungen aber ist ein Gut oder Übel, das man erfaßt hat. Demnach muß Quellgrund der Furcht und aller Strebewegungen irgendeine Erfassung sein. Durch den Glauben aber erfolgt in uns eine Erfassung hinsichtlich bestimmter Strafübel, die kraft göttlichen Gerichtes verhängt werden; und auf diese Weise ist der Glaube Verursachung der Furcht, aus der jemand von Gott bestraft zu werden fürchtet, und zwar ist dies knechtische Furcht. Er ist aber auch Ursache kindhafter Furcht, aus welcher jemand fürchtet, von Gott getrennt zu werden, oder aus der sich jemand scheut, sich mit Gott zu vergleichen, aus Ehrfurcht vor Ihm, da wir nämlich durch den Glauben von Gott einen solchen Begriff haben, daß Er ein unermeßliches und allerhöchstes Gut ist, von dem getrennt zu werden das größte Übel und dem sich gleichstellen zu wollen böse ist. Ursache nun der erstgenannten Furcht, nämlich der knechtischen, ist der unbeformte Glaube. Ursache aber der zweitgenannten, nämlich der kindhaften, ist der beformte Glaube, der vermittelt der Liebe den Menschen veranlaßt, Gott anzuhängen und sich Ihm zu unterwerfen [38].

Zu 1. Die Gottesfurcht kann nicht allgemein dem Glauben vorangehen. Denn wenn wir von Ihm, was Belohnun-

#### QUAESTIO 7, 1

SED CONTRA est quod dicitur Jac. 2: „Daemones credunt et contremiscunt.“

RESPONDEO dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur: et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui timor est servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; in quantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle aequari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo adhaerere et ei subijci.

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter praecedere fidem: quia si omnino ejus ignorantiam

7, 1 gen und Strafe angeht, über die wir durch den Glauben belehrt werden, überhaupt keine Kenntniss hätten, so würden wir in keiner Weise Furcht vor Ihm hegen. Setzt man aber über einige Glaubensartikel, z. B. über die göttliche Erhabenheit, den Glauben voraus, so ergibt sich als Folge die Furcht der Ehrfurcht, woraus weiter folgt, daß der Mensch seinen Verstand Gott unterwirft, um alles für wahr zu halten, was von Gott verheißen ist. Daher heißt es an jener Stelle weiter: „Und euer Lohn wird euch nicht entgehen“ [39].

Zu 2. Das nämliche kann unter gegensätzlichen Gesichtspunkten Ursache von Gegensätzen sein, nicht freilich das nämliche unter dem nämlichen Gesichtspunkt. Der Glaube nun erzeugt die Hoffnung, sofern er uns einen Begriff von den Belohnungen gewährt, die Gott den Gerechten zuteil werden läßt [40]. Andererseits ist er Ursache der Furcht, sofern er uns einen Begriff gibt von den Strafen, die Er den Sündern aufzuerlegen willens ist.

Zu 3. Der erste und formgebende Gegenstand des Glaubens ist ein Gut, nämlich die Erstwahrheit. Inhaltlich aber werden dem Glauben auch gewisse Übel als für wahr zu halten vorgelegt, z. B. daß es ein Übel sei, sich Gott nicht zu unterwerfen oder von Ihm getrennt zu werden, und daß die Sünder Strafübel von Gott auf sich laden werden. Und insofern kann der Glaube Ursache von Furcht sein.

#### QUAESTIO 7, 1

haberemus quantum ad praemia vel poenas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quae sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur: „Et non evacuabitur merces vestra.“

AD SECUNDUM dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de praemiis quae Deus retribuit justis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis aestimationem de poenis quas peccatoribus infligere vult.

AD TERTIUM dicendum quod objectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima. Sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quaedam mala: puta quod malum sit Deo non subijci vel ab eo separari, et quod peccatores poenalia mala sustinebunt a Deo. Et secundum hoc fides potest esse causa timoris.



*Ist die Reinigung des Herzens eine Wirkung des Glaubens?*

1. Reinheit des Herzens besteht vornehmlich im Willen. Der Glaube aber ist im Verstand. Also verursacht nicht der Glaube die Reinigung des Herzens.

2. Was Reinigung des Herzens verursacht, kann nicht gleichzeitig mit Unreinheit bestehen. Der Glaube aber kann gleichzeitig mit der Unreinheit der Sünde da sein, wie bei denen offensichtlich ist, die einen unbefornten Glauben haben. Also macht der Glaube das Herz nicht rein.

3. Wenn der Glaube in irgendeiner Weise das menschliche Herz reinigte, würde er vor allem den Verstand des Menschen reinigen. Er reinigt aber den Verstand nicht von der Dunkelheit, da er ja nur rätselhafte Erkenntnis ist. Also macht der Glaube in keiner Weise das Herz rein.

ANDERSEITS sagt Petrus Apg 15, 9: „Durch den Glauben reinigt Er ihre Herzen.“

ANTWORT: Unreinheit eines jeden Wesens besteht darin, daß es mit geringeren Dingen vermengt ist. Vom Silber sagt man ja nicht, es sei unrein durch die Vermischung mit Gold, durch die es vielmehr veredelt wird, sondern durch Vermischung mit Blei oder mit Zinn. Es

QUAESTIO 7, 2

ARTICULUS II

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei

[4 Sent., dist. 14, q. 2, art. 4 ad 3; De verit., q. 28, art. 1 ad 6]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis praecipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. PRAETEREA, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati: sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. PRAETEREA, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate: cum sit cognitio aenigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

SED CONTRA est quod dicit Petrus, Act. 15: „Fide purificans corda eorum.“

RESPONDEO dicendum quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur: non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum

7, 2 ist nun offensichtlich, daß das vernunftbegabte Geschöpf wertvoller ist als alle vergänglichen und körperlichen Geschöpfe. Also wird es dadurch unrein, daß es sich durch Liebe Vergänglichem unterwirft. Von dieser Unreinheit nun reinigt es sich durch die entgegengesetzte Regung, indem es nämlich nach dem strebt, was über ihm ist, d. h. nach Gott. In dieser Regung nun ist erster Ausgangsgrund der Glaube. Denn „wer sich Gott naht, muß glauben“, wie es Hebr 11, 6 heißt. Also ist erster Anfangsgrund der Reinigung des Herzens der Glaube, durch den die Unreinheit des Irrtums behoben wird, und der, wenn er durch die beformte Liebe [41] gereinigt wird, die vollkommene Reinigung verursacht.

Zu 1. Was im Verstand ist, ist Urgrund dessen, was im Willen ist, insofern nämlich das erkannte Gute den Willen in Bewegung setzt.

Zu 2. Auch der unbeformte Glaube schließt eine gewisse ihm entgegengesetzte Unreinheit aus, nämlich die Unreinheit des Irrtums, die daher rührt, daß der menschliche Verstand in ungeordneter Weise Dingen anhängt, die unter ihm sind, indem er nämlich das Göttliche nach den Wesensbildern sinnlicher Dinge messen will. Wenn der Glaube aber durch die Liebe beformt ist, dann duldet er keinerlei Unreinheit neben sich, denn „alle Sünden deckt die Liebe zu“, wie es Spr 10, 12 heißt.

#### QUAESTIO 7, 2

est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum: dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides: „Accedentem enim ad Deum oportet credere“, ut dicitur Hebr. 11. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris,<sup>1</sup> quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ea quae sunt in intellectu sunt principia eorum quae sunt in affectu: in quantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

AD SECUNDUM dicendum quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilibus metiri<sup>2</sup> divina. Sed quando per caritatem formatam, tunc nullam impuritatem secum compatitur: quia „universa delicta operit caritas“, ut dicitur Proverb. 10.

<sup>1</sup> L om.: qua — erroris.

<sup>2</sup> P: mereri.

Zu 3. Die Dunkelheit des Glaubens hat nichts zu tun <sup>7, 2</sup> mit der Unreinheit der Schuld, sondern vielmehr mit der natürlichen Mangelhaftigkeit des menschlichen Verstandes im Zustande des gegenwärtigen Lebens.

QUAESTIO 7, 2

AD TERTIUM dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae: sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

8. FRAGE  
DIE GABE DER EINSICHT<sup>1</sup>

Nunmehr sind die Gaben der Einsicht und der Wissenschaft, die der Tugend des Glaubens entsprechen, ins Auge zu fassen.

Hinsichtlich der Gabe der Einsicht erheben sich acht Einzelfragen:

1. Ist die Einsicht eine Gabe des Heiligen Geistes?
2. Kann sie mit dem Glauben in dem nämlichen [Menschen] zusammensein?
3. Ist die Einsicht als Gabe des Heiligen Geistes nur auf die Schau gerichtet oder auch auf das Tun?
4. Besitzen alle, die in der Gnade sind, die Gabe der Einsicht?
5. Findet sich diese Gabe in irgendeinem ohne die Gnade?
6. Wie verhält sich die Gabe der Einsicht zu den anderen Gaben?
7. Was dieser Gabe unter den Seligkeiten entspricht.
8. Was ihr unter den Früchten [des Heiligen Geistes] entspricht.

1. ARTIKEL

*Ist die Einsicht eine Gabe des Heiligen Geistes?*

1. Die Gnadengaben unterscheiden sich von den natürlichen Gaben; denn sie werden über diese hinaus ver-

QUAESTIO VIII  
DE DONO INTELLECTUS

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiae, quae respondent virtuti fidei.

Et circa donum intellectus quaeruntur octo: 1. Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti. — 2. Utrum possit simul esse in eodem cum fide. — 3. Utrum intellectus qui est donum Spiritus Sancti sit speculativus tantum, vel etiam practicus. — 4. Utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. — 5. Utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. — 6. Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. — 7. De eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. — 8. De eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS I

Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti

[3 Sent., dist. 35, q. 2, art. 2, qa 1; Isai. 11, lect. 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis

<sup>1</sup> Zur Übersetzung von lat. 'intellectus' mit 'Einsicht' vgl. Bd. 11, 634.

liehen. Die Einsicht ist aber ein natürliches Gehaben in der Seele, vermöge dessen die naturhaft bekannten Ur-sätze erkannt werden (Aristoteles). Sie darf also nicht als Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet werden.

2. An den göttlichen Gaben bekommen die Geschöpfe Anteil je nach ihrem Maßverhältnis und ihrer Seinsweise (Dionysius). Die Seinsweise der menschlichen Natur ist aber so geartet, daß sie die Wahrheit nicht in einfacher Erfassung erkennt — das gehört zum Wesen der Einsicht —, sondern fortschreitend, was das Eigentümliche der Vernunft ist (Dionysius). Also muß die göttliche Erkenntnis, die dem Menschen gegeben wird, vielmehr als Gabe der Vernunft denn als Gabe der Einsicht bezeichnet werden.

3. Unter den Vermögen der Seele wird die Einsicht [= der Verstand] gegen den Willen abgegrenzt (Aristoteles). Aber keine Gabe des Heiligen Geistes wird als Wille bezeichnet. Also darf auch keine Gabe des Heiligen Geistes als Einsicht bezeichnet werden.

ANDERSEITS heißt es Is 11, 2: „Der Geist des Herrn wird auf Ihm ruhen, der Geist der Weisheit und der Einsicht.“

ANTWORT: Der Begriff der Einsicht bedeutet eine gewisse inwendige Erkenntnis; einsehen heißt nämlich gleichsam „inwendig lesen“. Und dies wird deutlich offenbar, wenn man den Unterschied von Einsicht und Sinneserkenntnis erwägt; denn die sinnenhafte Erkenntnis be-

#### QUAESTIO 8, 1

naturalibus: superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota: ut patet in 6 Ethic. [cap. 6]. Ergo non debet poni donum Spiritus Sancti.

1141 a  
7 sq.

2. PRAETEREA, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum: ut patet per Dionysium in libro de Div. Nom. [cap. 6]. Sed modus humanae naturae est ut non simpliciter veritatem cognoscat (quod pertinet ad rationem intellectus), sed discursive (quod est proprium rationis): ut patet per Dionysium, in 7 cap. de Div. Nom. Ergo cognitio divina quae hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

PG 3/719  
Sol. 1  
247 f.

PG 3  
867 sq.  
Sol. 1  
390 f.

3. PRAETEREA, in potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur: ut patet in 3 de Anima [cap. 9]. Sed nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

432 b 5  
433 a  
9 sqq.

SED CONTRA est quod dicitur Is. 11: „Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus.“

RESPONDEO dicendum quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi „intus legere“. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa

8, 1 schäftigt sich mit den sinnlichen äußeren Eigenschaften; die einsehende Erkenntnis aber dringt bis zum Wesen eines Dinges vor; Gegenstand der Einsicht ist nämlich das „Was etwas ist“ (Aristoteles). Es gibt aber viele Gattungen von solchem, was inwendig verborgen liegt, zu dem also die Erkenntnis des Menschen gleichsam einwärts vordringen muß. Denn unter den Beiwesen liegt die selbststandhafte Natur des Dinges verborgen, unter den Worten das mit den Worten Bezeichnete, unter den Gleichnissen und Bildern die verbildlichte Wahrheit (auch die verstandesmäßigen Wirklichkeiten sind in gewisser Weise inwendig gegenüber den Sinnendingen, die von außen wahrgenommen werden), und unter den Ursachen liegen die Wirkungen verborgen, und ebenso umgekehrt. Im Hinblick auf alle diese Dinge also kann man von Einsicht sprechen. Da aber die menschliche Erkenntnis mit der Sinneswahrnehmung beginnt, also gleichsam von außen, so ist klar, daß, je stärker die Leuchte der Einsicht ist, sie desto mehr ins Inwendige [der Dinge] vorzudringen vermag. Die natürliche Leuchte aber unseres Verstandes ist von begrenzter Wirkkraft; daher kann sie nur bis zu einem bestimmten Punkt gelangen. Es bedarf also der Mensch einer übernatürlichen Leuchte, um darüber hinaus bis zur Erkenntnis von solchem vorzudringen, was er durch die natürliche Leuchte nicht zu erkennen vermag. Und jene übernatürliche Leuchte, die dem Menschen gegeben wird, heißt die Gabe der Einsicht.

Zu 1. Durch das uns eingegebene natürliche Licht er-

#### QUAESTIO 8, 1

430b 28

qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, objectum enim intellectus est „quod quid est“, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 6]. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quae exterius sentiuntur), et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per lumen naturale nobis

kennt man ohne weiteres gewisse allgemeine Ursätze, die 8, 1  
naturhaft offenkundig sind. Da aber der Mensch auf über-  
natürliche Beseligung hingeordnet ist (2, 3; I 12, 1: Bd. 1;  
I—II 3, 8: Bd. 9), so muß er notwendig darüber hinaus  
zu gewissen höheren Wahrheiten vordringen. Und dazu  
ist die Gabe der Einsicht erfordert.

Zu 2. Die Schlußfolgerung der Vernunft beginnt immer  
mit Einsicht und hat ihren Endpunkt bei Einsicht; denn  
wir denken schlußfolgernd, indem wir von gewissem Ein-  
gesehenen ausgehen. Und die Schlußfolgerung ist dann  
abgeschlossen, wenn wir dazu gelangt sind, daß wir ein-  
sehen, was vorher unbekannt war. Was wir also im  
Schlusse folgern, geht aus einer vorausgegangenen Ein-  
sicht hervor. Die Gnadengabe aber geht nicht vom Lichte  
der Natur aus, sondern wird ihr hinzugegeben, um sie  
gleichsam zu vollenden. Daher heißt diese Zugabe nicht  
Vernunft, sondern vielmehr Einsicht; denn das hinzu-  
gegebene Licht verhält sich zu dem, was uns übernatür-  
licherweise kund ist, wie sich das natürliche Licht zu  
dem verhält, was wir von vornherein erkennen.

Zu 3. Wille bezeichnet schlechthin eine Strebebewegung  
unter Absehen von irgendeinem Vorzug. Einsicht aber be-  
meint eine gewisse Vorzüglichkeit der ins Inwendige drin-  
genden Erkenntnis. Demnach wird die übernatürliche Gabe  
richtiger mit dem Namen Einsicht als mit dem Namen  
Willen benannt.

#### QUAESTIO 8, 1

inditum statim cognoscuntur quaedam principia communia quae  
sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem  
supernaturalem, ut supra dictum est, necesse est quod homo  
ulterius pertingat ad quaedam altiora. Et ad hoc requiritur do-  
num intellectus.

AD SECUNDUM dicendum quod discursus rationis semper  
incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinamur  
enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis dis-  
cursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id  
quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo prae-  
cedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit  
ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum.  
Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus:  
quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis super-  
naturaliter innoscunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae  
primordialiter cognoscimus.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas nominat simpliciter  
appetitivum motum, absque determinatione alicujus excellentiae.  
Sed intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis pene-  
trandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur  
nomine intellectus quam nomine voluntatis.

*Kann die Gabe der Einsicht zugleich neben dem Glauben bestehen?*

1. „Was man einsieht, wird durch das vollständige Erfassen dessen, der einsieht, bestimmt“ (Augustinus). Was man aber glaubt, wird nicht vollständig erfaßt, nach dem Wort des Apostels, Phil 3, 12: „Nicht als wenn ich es bereits erfaßt hätte oder bereits vollendet wäre.“ Es scheint also, als könne es Glaube und Einsicht nicht in demselben [Menschen] geben.

2. Jegliches, das man einsieht, wird durch Einsicht erschaut. Der Glaube aber betrifft solches, das man nicht sieht (1, 4; 4, 1). Also kann in demselben [Menschen] nicht Glauben mit Einsicht zusammensein.

3. Einsicht ist gewisser als [bloßes] Wissen. Wissen und Glauben aber kann es nicht von dem nämlichen geben (1, 5). Noch viel weniger also Einsicht und Glauben.

ANDERSEITS sagt Gregorius: „Einsicht auf Grund von Gehörtem erleuchtet den Geist.“ Es kann aber einer, der den Glauben hat, in seinem Geiste hinsichtlich Gehörtem erleuchtet sein, weshalb es Lk 24, 45 heißt: Der Herr „erschloß Seinen Jüngern den Sinn für das Verstehen der Schriften“. Es kann also Einsicht zugleich mit dem Glauben geben.

QUAESTIO 8, 2

ARTICULUS II

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in libro Octogintatrium Quaest. [quaest. 15]: „Id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur.“ Sed id quod creditur non comprehenditur: secundum illud Apostoli ad Philipp. 3: „Non quod jam comprehenderim aut perfectus sim.“ Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. PRAETEREA, omne quod intelligitur, intellectu videtur.<sup>1</sup> Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. PRAETEREA, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra habitum est. Multo ergo minus intellectus et fides.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in libro Moral. [lib. 1. cap. 32], quod „intellectus de auditis mentem illustrat“. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita: unde dicitur Lucae ult., quod Dominus „aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas“. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

<sup>1</sup> P add.: naturaliter.



ANTWORT: Es ist hier eine zweifache Unterscheidung vonnöten: einerseits von seiten des Glaubens, anderseits von seiten der Einsicht. Von seiten des Glaubens ist auseinanderzuhalten, daß einiges, was über die natürliche Vernunft hinausgeht, an sich und unmittelbar unter den Glauben fällt; z. B. daß Gott dreifaltig und Einer ist, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen hat. Einiges aber fällt unter den Glauben als in bestimmter Weise auf dieses hingeordnet, z. B. alles, was in der göttlichen Schrift enthalten ist.<sup>1</sup>

Von seiten der Einsicht aber muß man unterscheiden, daß ‚etwas einsehen‘ auf doppelte Weise gemeint sein kann. Einerseits, vollkommen, wenn wir nämlich zur Erkenntnis der Wesenheit des eingesehenen Sachverhaltes und der Wahrheit der eingesehenen Aussage gelangen, wie sie der Wirklichkeit entspricht. Auf diese Weise nun können wir das, was unmittelbar unter den Glauben fällt, solange der Zustand des Glaubens dauert, nicht einsehen. Einiges andere aber, was auf den Glauben nur hingeordnet ist, kann auch auf die genannte Weise eingesehen werden.<sup>2</sup> — Anderseits kann etwas unvollkommen eingesehen werden; wenn nämlich die Wesenheit eines Dinges an sich oder die Wahrheit einer Aussage zwar nicht nach Wahrheit und Daseinsweise erkannt wird, doch aber erkannt wird, daß das, was von außen sichtbar ist, der Wahrheit nicht widerspricht; sofern nämlich der Mensch einsieht,

#### QUAESTIO 8, 2

RESPONDEO dicendum quod hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt: sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum: sicut omnia quae in Scriptura divina continentur.

Ex parte vero intellectus, distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. — Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur, quod ea quae exterius apparenti veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit quod

<sup>1</sup> Vgl. Anmerk. [7].

<sup>2</sup> Die natürlichen Voraussetzungen des Glaubens wie die Gottesbeweise.

8, 3 daß man wegen dessen, was äußerlich sichtbar ist, von dem, was Sache des Glaubens ist, nicht abzugehen hat. Und demgemäß hindert nichts, solange der Zustand des Glaubens dauert, auch solches einzusehen, was an sich unter den Glauben fällt.

Dadurch nun ergibt sich die Antwort auf die Einwürfe. Denn die ersten drei Erwägungen entspringen der Voraussetzung, daß etwas vollkommen eingesehen wird. Die letzte Erwägung [Anderseits] aber geht von der Einsicht dessen aus, was auf den Glauben [nur] hingeordnet ist.

### 3. ARTIKEL

*Ist die Einsicht, als Gabe, nur auf die Schau gerichtet oder auch auf das Tun?*

1. „Die Einsicht dringt zu gewissem Höherem vor“ (Gregorius). Was aber zu dem auf das Tun gerichteten Verstand gehört, ist nicht Hohes, sondern Niederstes, nämlich das Einzelhaftige, dem die Tätigkeiten entsprechen. Also ist die Einsicht, die als Gabe angenommen wird, nicht auf das Tun gerichtete Einsicht.

2. Die Einsicht als Gabe ist etwas Würdigeres denn die Einsicht als Verstandestüchtigkeit. Die Einsicht als Verstandestüchtigkeit aber entspricht nur dem Notwendigen (Aristoteles). In noch viel höherem Grade also entspricht

#### QUAESTIO 8, 3

propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primae tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quae ordinantur ad fidem.

#### ARTICULUS III

Utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum. an etiam practicus

[Infra art. 6 ad 3]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum Spiritus Sancti non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Gregorius dicit in 1 Moral. [cap. 32], „altiora quaedam penetrat“. Sed ea quae pertinent ad intellectum practicum non sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum non est intellectus practicus.

2. PRAETEREA, intellectus qui est donum est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis est solum circa necessaria: ut patet per Philosophum, in 6 Ethic. [cap. 6]. Ergo multo magis intellectus

PL 75/547

1140b  
31 sq.  
1141a  
7 sq.

die Einsicht als Gabe nur dem Notwendigen. Der auf das Tun gerichtete Verstand aber entspricht nicht Notwendigem, sondern solchem, das sich veränderlich verhalten und durch menschliches Handeln verwirklicht werden kann. Also ist die Einsicht als Gabe nicht aufs Tun gerichtete Einsicht.

3. Die Gabe der Einsicht erleuchtet den Geist in dem, was die Vernunft übersteigt. Das menschliche Tun aber, mit dem sich der auf das Tun gerichtete Verstand befaßt, geht nicht über die natürliche Vernunft hinaus, die im Bereich des Handelns die Richtschnur gibt (I—II 58, 2: Bd. 11; 71, 6: Bd. 12). Also ist die Einsicht als Gabe nicht aufs Tun gerichtete Einsicht.

ANDERSEITS heißt es Ps 111 (110), 10: „Treffliche Einsicht allen, die sie [d. h. die Furcht des Herrn] betätigen.“

ANTWORT: Die Gabe der Einsicht erstreckt sich nicht nur auf das, was in erster Linie und vorzüglich unter den Glauben fällt, sondern auch auf alles, was auf den Glauben hingeordnet ist (Art. 2). Die guten Handlungen aber haben eine bestimmte Hinordnung auf den Glauben; denn „der Glaube betätigt sich durch die Liebe“, wie der Apostel, Gal 5, 6, sagt. Also dehnt sich die Gabe der Einsicht auch auf gewisses Tun aus; nicht zwar so, daß sie sich in erster Linie um solches kümmerte, sondern insofern wir in unserm Tun geleitet werden „durch die ewi-

#### QUAESTIO 8, 3

qui est donum est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

3. PRAETEREA, donum intellectus illustrat mentem ad ea quae naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm. [110]: „Intellectus bonus omnibus facientibus eum“.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quemdam ordinem ad fidem habent: nam „fides per dilectionem operatur“, ut Apostolus dicit ad Gal. 5. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit: non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed in quantum in agendis regulamur „rationibus aeternis, quibus con-

8, 3 gen Wesensgründe, denen in Beschauung und Erwägung die höhere Vernunft anhängt“ (Augustinus), welche durch die Gabe der Einsicht vervollkommen wird.

Zu 1. Das menschliche Tun, an sich betrachtet, besitzt nicht irgendwelche auszeichnende Erhabenheit. Sofern es aber nach der Richtschnur des ewigen Gesetzes und auf das Ziel der göttlichen Beseligung ausgerichtet wird, besitzt es eine Erhabenheit in solcher Weise, daß die Einsicht sich mit ihm befassen kann.

Zu 2. Eben dies gehört zur Würde der Gabe, die in der Einsicht besteht, daß sie die ewigen oder notwendigen Erkenntnisgründe erwägt, nicht nur an sich, sondern auch sofern sie Richtweisen der menschlichen Handlungen sind; denn auf je mehr Dinge sich eine Erkenntniskraft ausdehnt, desto vorzüglicher ist sie.

Zu 3. Richtschnur der menschlichen Handlungen ist sowohl die menschliche Vernunft als auch das ewige Gesetz (I—II 71, 6: Bd. 12). Das ewige Gesetz geht aber über die natürliche Vernunft hinaus. Demnach überschreitet die den menschlichen Handlungen zugrunde liegende Erkenntnis, sofern sie vom ewigen Gesetz geleitet wird, die menschliche Vernunft und bedarf der übernatürlichen Erleuchtung durch die Gabe des Heiligen Geistes.

#### QUAESTIO 8, 3

PL 42/1005 spiciendis et consulendis“, secundum Augustinum in 12 de Trin. [cap. 7], „inhaeret superior ratio“, quae dono intellectus perficitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

AD TERTIUM dicendum quod regula humanorum actuum est et ratio humana et lex aeterna, ut supra dictum est. Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus Sancti.

*Ist in allen, welche die Gnade besitzen, die Gabe der Einsicht?*

1. Gregorius behauptet, die Gabe der Einsicht werde gegeben gegen „die Stumpfheit des Geistes“. Viele aber, die im Besitz der Gnade sind, leiden noch an Stumpfheit des Geistes. Also ist die Gabe der Einsicht nicht in allen, welche die Gnade besitzen.

2. Unter den Dingen, die zum Bereich der Erkenntnis gehören, ist offensichtlich allein der Glaube zum Heile notwendig; denn, wie es Eph 3, 17 heißt, wohnt [bereits] durch den Glauben Christus in unseren Herzen. Aber nicht alle, die den Glauben haben, haben auch die Gabe der Einsicht; vielmehr „haben diejenigen, welche glauben, es nötig, um Einsicht zu beten“ (Augustinus). Also ist die Gabe der Einsicht zum Heile nicht unumgänglich. Also ist sie nicht in allen, welche die Gnade besitzen.

3. Was allen, welche die Gnade besitzen, gemeinsam ist, wird solchen, welche die Gnade besitzen, niemals entzogen. Die Gnade der Einsicht und der anderen Gaben aber „entzieht sich bisweilen, zum Vorteil“; zuweilen nämlich, „wenn der Geist sich ob erhabener Einsichten überhebt, ermattet er in schwerer Dumpfheit bei untersten und wertlosen Dingen“ (Gregorius). Also ist die Gabe der Einsicht nicht in allen, welche die Gnade besitzen.

## QUAESTIO 8, 4

## ARTICULUS IV

Utrum donum intellectus insit omnibus  
habentibus gratiam

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, 2 Moral. [cap. 49], quod donum intellectus datur contra „hebetudinem mentis“. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

PL 75/592

2. PRAETEREA, inter ea quae ad cognitionem pertinent sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut dicitur ad Ephes. 3. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus: immo qui credunt „debent orare ut intelligant“, sicut Augustinus dicit in libro de Trin. [lib. 15, cap. 27]. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

PL 42  
1096

3. PRAETEREA, ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum „aliquando se utiliter subtrahit“: quandoque enim „dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit“, ut Gregorius dicit in 2 Moral. [loc. cit.]. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

PL 75/593

8, 4 ANDERSEITS heißt es Ps 82 (81), 5: „Sie sind ohne Einsicht und Verstand und wandeln dahin im Finstern.“ Keiner aber, der die Gnade besitzt, wandelt im Finstern, nach Jo 8, 12: „Wer Mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln.“ Also ist keiner, der die Gnade besitzt, ohne die Gabe der Einsicht.

ANTWORT: In allen, welche die Gnade besitzen, ist notwendig die Rechtheit des Willens; denn „durch die Gnade wird das Wollen des Menschen zum Guten bereitet“ (Augustinus). Der Wille kann aber nur unter Voraussetzung irgendwelcher Wahrheitserkenntnis in rechter Weise auf das Gute hingeeordnet sein; denn Gegenstand des Willens ist das erkannte Gute (Aristoteles). Wie aber durch die Gabe der Liebe [42] der Heilige Geist den Willen des Menschen darauf hinordnet, daß er sich unmittelbar auf ein übernatürliches Gut bewegt, so erleuchtet Er auch durch die Gabe der Einsicht den Geist des Menschen, daß er eine bestimmte übernatürliche Wahrheit erkennt, nach welcher der rechte Wille sich ausstrecken muß. Wie also in allen, welche die heiligmachende Gnade besitzen, die Gabe der Liebe ist, so auch die Gabe der Einsicht.

Zu 1. Manche, welche die heiligmachende Gnade besitzen, können in solchem, was außerhalb der Heilsnotwendigkeit liegt, an Stumpfheit leiden. Hinsichtlich dessen

#### QUAESTIO 8, 4

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm. [81]: „Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulat.“ Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: secundum illud Joan. 8: „Qui sequitur me non ambulat in tenebris.“ Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia „per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum“, ut Augustinus dicit [Contra Julian. Pelag. l. 4, c. 3]. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeeistente aliqua cognitione veritatis: quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 7, 10]. Sicut autem per donum caritatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea quae sunt de

aber, was heilsnotwendig ist, werden sie vom Heiligen Geist hinreichend belehrt, nach 1 Jo 2, 27: „Seine Salbung belehrt euch über alles.“ 8, 5

Zu 2. Wenn auch nicht alle, die den Glauben besitzen, dasjenige, was ihnen als zu glauben vorgelegt wird, in vollem Maße verstehen, so verstehen sie doch wenigstens, daß es zu glauben ist und daß keinesfalls davon abgegangen werden darf.

Zu 3. Die Gabe der Einsicht entzieht sich den Heiligen niemals hinsichtlich dessen, was zum Heile notwendig ist. Hinsichtlich des andern aber entzieht sie sich zuweilen, so daß sie nicht alles mit Einsicht bis zur Klarheit durchdringen können, um so der Überheblichkeit den Boden zu entziehen.

### 5. ARTIKEL

*Findet sich die Gabe der Einsicht auch in solchen, welche die heiligmachende Gnade nicht besitzen?*

1. In Auslegung der Stelle Ps 119 (118), 20 ‚Meine Seele sehnt sich voll Verlangen nach Deinen Rechtssprüchen‘, sagt Augustinus: „Die Einsicht eilt voraus, ihr folgt nur ein zaghaftes oder überhaupt kein Wollen.“ In allen aber, welche die heiligmachende Gnade besitzen, ist das Wollen frohbereit, dank der Gottesliebe. Also kann es die Gabe der

#### QUAESTIO 8, 5

necessitate salutis sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto: secundum illud 1 Joan. 2: „Unctio docet vos de omnibus.“

AD SECUNDUM dicendum quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum.

AD TERTIUM dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quae sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur.

#### ARTICULUS V

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim [Enarrat. in Ps. 118, serm. 8], exponens illud Psalmi: „Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas“, dicit: „Praevolat intellectus, et tarde sequitur humanus atque infirmus affectus.“<sup>1</sup> Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo

PL 37  
1522

<sup>1</sup> L: dicit quod „praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus“.

8, 5 Einsicht in solchen geben, welche die heiligmachende Gnade nicht besitzen.<sup>1</sup>

2. Dan 10, 1 heißt es: „Bei einem — prophetischen — Gesicht bedarf es der Einsicht.“ Und so scheint es, daß es keine Prophetie ohne die Gabe der Einsicht gibt. Weisagung aber kann es geben ohne die heiligmachende Gnade, wie es sich ergibt aus Mt 7, 22, wo denen, die sagen: „In Deinem Namen haben wir geweissagt“, geantwortet wird: „Niemals habe Ich euch gekannt.“ Also kann es die Gabe der Einsicht geben ohne heiligmachende Gnade.

3. Die Gabe der Einsicht entspricht der Tugend des Glaubens, nach Is 7, 9, in der andern Lesart\*: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen.“ Glauben aber kann es geben ohne heiligmachende Gnade. Also auch die Gabe der Einsicht.

ANDERSEITS sagt der Herr, Jo 6, 45: „Wer immer auf den Vater hört und sich belehren läßt, der kommt zu Mir.“ Durch die Einsicht aber eignen wir uns das Gehörte an und durchdringen es (Gregorius). Wer immer also die Gabe der Einsicht hat, kommt zu Christus. Dies aber ist nicht möglich ohne die heiligmachende Gnade. Also gibt es die Gabe der Einsicht nicht ohne die heiligmachende Gnade.

ANTWORT: Die Gaben des Heiligen Geistes verleihen der Seele die Vollkommenheit, so daß sie vom Heiligen Geiste leicht bewegbar ist (I—II 68, 1. 2. 3: Bd. 11). In

QUAESTIO 8, 5

donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2: PRAETEREA, Dan. 10 dicitur quod „intelligentia opus est in visione“ prophetica: et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente: ut patet Matth. 7, ubi dicentibus: „In nomine tuo prophetavimus“, respondetur: „Nunquam novi vos.“ Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. PRAETEREA, donum intellectus respondet virtuti fidei: secundum illud Is. 7, secundum aliam litteram [70 Interpr.]: „Nisi credideritis, non intelligetis.“ Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Joan. 6: „Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.“ Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus: ut patet per Gregorium in 1 Moral. [cap. 32]. Ergo quicumque habet intellectus donum venit ad Christum. Quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus Sancti perficiunt animam secundum quod est bene mo-

<sup>1</sup> D. h. in solchen, die keinen durch die Gottesliebe bereiteten Willen haben.

<sup>2</sup> Septuaginta.



dem Sinne also wird die geistige Leuchte der Gnade als Gabe der Einsicht begriffen, daß der Verstand des Menschen vom Heiligen Geist leicht bewegbar ist. Diese Bewegung wird so aufgefaßt, daß der Mensch die Wahrheit in bezug auf sein Ziel ergreift. Wenn der menschliche Verstand also vom Heiligen Geiste sich nicht bis dahin führen läßt, daß er die richtige Wertung des Zieles hat, so hat er die Gabe der Einsicht noch nicht erlangt, mag er, vom Heiligen Geiste erleuchtet, auch noch so sehr andere Voraussetzungen erkennen. Die rechte Wertung des letzten Zieles hat aber nur der, der hinsichtlich des Zieles nicht im Irrtum ist, sondern ihm als dem höchsten Gute anhängt. Dies ist aber nur bei dem der Fall, der die heiligmachende Gnade besitzt, so wie der Mensch auch im Bereich der sittlichen Tugenden nur durch das Gehaben der Tugend den rechten Begriff von dem [entsprechenden] Ziele hat. Also besitzt keiner die Gabe der Einsicht ohne die heiligmachende Gnade.

Zu 1. Augustinus meint mit Einsicht jegliche Verstandeserleuchtung. Diese erreicht jedoch nicht das vollkommene Wesen der Gabe, wenn der Geist des Menschen sich nicht bis dahin führen läßt, daß er die rechte Wertung des Zieles hat.

Zu 2. Die Einsicht, die zur Weissagung vonnöten ist, ist eine Erleuchtung des Geistes hinsichtlich dessen, was den Propheten enthüllt wird. Dagegen ist sie nicht Er-

QUAESTIO 8, 5

bilis a Spiritu Sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Hujus autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu Sancto intellectus humanus ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam autem aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem: sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus nominat intellectum quantumcumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem habeat homo circa finem.

AD SECUNDUM dicendum quod intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa

8, 6 leuchtung des Geistes zur rechten Wertung des letzten Zieles, denn diese gehört zur Gabe der Einsicht.

Zu 3. Glaube besagt nur *Beistimmung* zu dem, was vorgelegt wird. Einsicht aber besagt ein gewisses *Begreifen* der Wahrheit. Diese aber kann es hinsichtlich des Zieles nur in dem geben, der die heiligmachende Gnade besitzt (Antwort). Also hat es nicht die nämliche Bewandnis mit der Einsicht und mit dem Glauben.

## 6. ARTIKEL

### *Ist die Gabe der Einsicht von den andern Gaben unterschieden?*

1. Wesen, deren Gegensätze ein und dasselbe ausmachen, sind auch selbst ein und dasselbe. Zur Weisheit aber steht die Torheit, zur Stumpfheit die Einsicht, zur Übereilung der Rat<sup>1</sup>, zur Unwissenheit die Wissenschaft im Gegensatz (Gregorius). Torheit, Stumpfheit, Unwissenheit und Übereilung scheinen sich aber nicht zu unterscheiden. Also unterscheidet man auch die Einsicht nicht von den andern Gaben.

2. Die Einsicht als Verstandestüchtigkeit unterscheidet sich von den andern Verstandestüchtigkeiten durch das ihr Eigentümliche, daß sie auf die in sich einsichtigen

#### QUAESTIO 8 6

aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

AD TERTIUM dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de intellectu et de fide.

## ARTICULUS VI

### Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis

[I—II, qu. 68, art. 4; 3 Sent., dist. 35, q. 2, a. 2, qa 3]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia: ut patet per Gregorium 2 Moral. [cap. 49]. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. PRAETEREA, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium,

<sup>1</sup> Gemeint ist die Gabe des Rates wie auch entsprechend die Gaben der Weisheit, der Einsicht, der Wissenschaft.

Ursätze geht. Die Gabe der Einsicht aber betrifft nicht 8, 6  
irgendwelche in sich einsichtige Ursätze; denn zu solchem,  
was naturhaft durch sich erkannt wird, genügt das Ge-  
haben der ersten Grundsätze. Zu dem aber, was über-  
natürlich ist, genügt der Glaube; denn die Glaubensartikel  
verhalten sich wie Ursätze im Bereich der übernatürlichen  
Erkenntnis (1, 7). Also unterscheidet man die Gabe der  
Einsicht nicht von den andern verstandhaften Gaben.

3. Alle Verstandeserkenntnis ist entweder auf Schau  
oder auf Tun gerichtet. Die Gabe der Einsicht aber geht  
auf beides (Art. 3). Also unterscheidet man sie nicht von  
den andern verstandhaften Gaben, vielmehr umfaßt sie  
alle in sich.

ANDERSEITS muß, was nur immer gegenseitig zusam-  
mengezählt wird, auf irgendeine Weise gegenseitig unter-  
schieden sein; denn die Unterschiedenheit ist die Grund-  
lage des Zählens. Die Gabe der Einsicht aber wird, wie  
sich aus Is 11, 2 ergibt, mit andern Gaben zusammen auf-  
gezählt. Also ist die Gabe der Einsicht von den anderen  
Gaben verschieden.

ANTWORT: Die Unterscheidung der Gabe der Einsicht  
von dreien aus den andern Gaben, nämlich Frömmigkeit,  
Stärke und Furcht, liegt auf der Hand; denn die Gabe  
der Einsicht gehört dem Erkenntnisvermögen an, jene drei  
aber der Strebekraft. Dagegen ist die Unterscheidung der  
Gabe der Einsicht von den drei andern, nämlich Weisheit,

#### QUAESTIO 8, 6

quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus  
non est circa aliqua principia per se nota: quia ad ea quae  
naturaliter per se cognoscuntur sufficit naturalis habitus pri-  
morum principiorum; ad ea vero quae supernaturalia sunt suf-  
ficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in super-  
naturali cognitione, sicut dictum est. Ergo donum intellectus  
non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. PRAETEREA, omnis cognitio intellectiva vel est specula-  
tiva vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque,  
ut dictum est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectuali-  
bus, sed omnia in se complectitur.

SED CONTRA est quod quaecumque connumerantur ad in-  
vicem oportet esse aliquo modo ab invicem distincta: quia  
distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus con-  
numeratur aliis donis, ut patet Is. 11. Ergo donum intellectus est  
distinctum ab aliis donis.

RESPONDEO dicendum quod distinctio doni intellectus ab  
aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, mani-  
festa est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam,  
illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia  
hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scien-

8, 6 Wissenschaft und Rat, die ebenfalls dem Erkenntnisvermögen zugehören, nicht ebenso eindeutig. Einigen nun scheint es, als unterscheide man die Gabe der Einsicht von der Gabe der Wissenschaft und des Rates insofern, als diese zwei sich auf das dem Tun zugekehrte Erkennen bezögen, die Gabe der Einsicht aber auf das der Schau zugewandte Erkennen; von der Gabe der Weisheit aber, die sich ebenfalls auf das der Schau zugewandte Erkennen bezieht, unterscheidet man sie insofern, als unter die Weisheit das Urteilen fällt, unter die Einsicht aber die Aufnahmefähigkeit des Verstandes für das, was vorgelegt wird, oder das Eindringen in das Inwendige desselben. Und dementsprechend haben wir früher (I—II 68, 4: Bd. 11) die Aufzählung der Gaben vorgenommen. — Sieht man aber genau zu, so hat die Gabe der Einsicht nicht nur eine Beziehung auf das zu Schauende, sondern auch auf das zu Tuende (Art. 3); und ähnlich hat auch die Gabe der Weisheit eine Beziehung zu beiden (9, 3). Man muß ihre Unterscheidung also anders fassen.

Alle diese vier Gaben nämlich sind auf die übernatürliche Erkenntnis hingeordnet, die in uns durch den Glauben grundgelegt wird. Der Glaube aber kommt „vom Hören“, wie es Röm 10, 17 heißt. Es muß also dem Menschen manches zum Glauben vorgelegt werden nicht wie Geschautes, sondern wie Gehörtes, dem er durch den Glauben beistimmen soll. Der Glaube aber richtet sich in erster Linie und ursprünglich auf die Erstwahrheit, in

#### QUAESTIO 8, 6

tiam et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam<sup>1</sup> quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quae proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus. — Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est: et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere.

Omnia enim haec quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. Fides autem est „ex auditu“, ut dicitur Rom. 10. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter

<sup>1</sup> Cf. Guillel. Antisiod., Summ Aur. p. 3, lib. 3, tr. 8, cap. 1, qu. 1.

zweiter Linie auf solches, was hinsichtlich der Geschöpfe zu erwägen ist; und schließlich erstreckt er sich auch auf die Leitung der menschlichen Handlungen, sofern er „durch die Liebe tätig ist“ (Art. 3; 4, 2 Zu 3). So werden von unserer Seite hinsichtlich dessen, was dem Glauben als wahr anzunehmen vorgelegt wird, zwei Dinge erfordert. Erstens, daß es vom Verstand durchdrungen oder erfaßt wird; und dies gehört zur Gabe der Einsicht. Zweitens aber muß der Mensch ein richtiges Urteil darüber haben, so daß er erkennt, dem einen sei anzuhängen und vom Entgegengesetzten zu lassen. Diese Entscheidung nun in Hinsicht auf göttliche Dinge fällt unter die Gabe der Weisheit; in Hinsicht auf geschaffene Dinge aber unter die Gabe der Wissenschaft, in Hinsicht schließlich auf die Anwendung auf das einzelne Tun unter die Gabe des Rates.

Zu 1. Die eben genannte Unterscheidung der vier Gaben verträgt sich offensichtlich mit der Unterscheidung dessen, was nach Gregorius ihnen entgegengesetzt ist. Denn Stumpfheit ist der Schärfe entgegengesetzt; von der Einsicht nämlich heißt es gleichnishaft, sie sei scharf, sofern sie zu dem Inwendigen dessen einzudringen vermag, was vorgelegt ist. Es ist also Stumpfheit des Geistes, wenn der Geist nicht ausreicht, um zum Inwendigen vorzudringen. — Töricht aber wird einer deshalb genannt, weil er über das allgemeine Ziel des Lebens ein verkehrtes Urteil hat. Und so bildet er recht eigentlich den Gegensatz zur

#### QUAESTIO 8, 6

se habet ad veritatem primam; secundo, ad quaedam circa creaturas consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod „per dilectionem operatur“, ut ex dictis patet. Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur: et hoc perfinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur enim per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. — Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitae. Et ideo proprie opponitur sapien-

8, 7 Weisheit, welche ein richtiges Urteil über die allumfassende Ursache ermöglicht. — Unwissenheit aber bedeutet Versagen des Denkens auch hinsichtlich alles Einzelhaften. Und so tritt sie in Gegensatz zur Wissenschaft, vermöge deren der Mensch ein richtiges Urteil über die Teilursachen, d. h. über die Geschöpfe hat. — Übereilung schließlich steht offensichtlich im Gegensatz zum Rate, vermöge dessen der Mensch erst nach vernünftiger Überlegung zum Handeln schreitet.

Zu 2. Die Gabe der Einsicht zielt auf die ersten Grundsätze der gnadenhaften Erkenntnis, anders jedoch als der Glaube. Denn Sache des Glaubens ist es, ihnen beizustimmen; unter die Gabe der Einsicht aber fällt es, mit dem Geiste das zu durchdringen, was gemeint ist.

Zu 3. Die Gabe des Verstandes bezieht sich auf beide Erkenntnisarten, auf die dem Schauen und auf die dem Tun zugewandte, nicht in Hinsicht auf das Urteil, sondern in Hinsicht auf die Erfassung, damit das begriffen wird, was gemeint ist.

## 7. ARTIKEL

*Entspricht der Gabe der Einsicht die sechste Seligkeit, nämlich: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“?*

1. Reinheit des Herzens bezieht sich offenbar vornehm-

### QUAESTIO 8, 7

tiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam. — Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia. Et ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. — Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

AD SECUNDUM dicendum quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuita, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire: ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur.

AD TERTIUM dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quae dicuntur.

## ARTICULUS VII

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt

[3 Sent., dist. 34, q. 1, art. 4]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet: „Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.“ Munditia enim cordis maxime

lich auf das Streben. Die Gabe der Einsicht aber gehört nicht dem Strebevermögen, sondern mehr dem Verstandesvermögen an. Die eben genannte Seligkeit entspricht also nicht der Gabe der Einsicht. 8, 7

2. Apg 15, 9 heißt es: „Durch den Glauben reinigte Er ihre Herzen.“ Durch Reinigung des Herzens aber wird Lauterkeit des Herzens erworben. Also bezieht sich die oben genannte Seligkeit mehr auf die Tugend des Glaubens als auf die Gabe der Einsicht.

3. Die Gaben des Heiligen Geistes vervollkommen den Menschen im gegenwärtigen Leben. Das Schauen Gottes aber gehört nicht zum gegenwärtigen Leben; denn es macht selig (I 12, 1: Bd. 1; I—II 3, 8: Bd. 9). Also hat die sechste Seligkeit, die das Schauen Gottes enthält, zur Gabe der Einsicht keine Beziehung.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Die sechste Wirkung des Heiligen Geistes, die Einsicht, kommt den Herzensreinen zu, die gereinigten Auges zu sehen vermögen, was das Auge sonst nicht sieht.“

ANTWORT: In der sechsten Seligkeit, wie auch in den andern, ist ein Zweifaches enthalten: eines nach Art des Verdienstes, nämlich die Reinheit des Herzens; das andere nach Art der Belohnung, nämlich das Schauen Gottes (I—II 69, 2: Bd. 11). Und beides hat auf eine bestimmte Weise eine Beziehung zur Gabe der Einsicht. Es gibt nämlich eine zweifache Reinheit. Die eine als Voraussetzung

#### QUAESTIO 8, 7

videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. PRAETEREA, Act. 15 dicitur: „Fide purificans corda eorum.“ Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad virtutem<sup>1</sup> fidei quam ad donum intellectus.

3. PRAETEREA, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in praesenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam praesentem: ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est. Ergo sexta beatitudo, continens visionem Dei, non pertinet ad donum intellectus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro de Serm. Dom. in Monte [lib. 1, cap. 11]: „Sexta operatio Spiritus Sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.“

RESPONDEO dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est. Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia. Una quidem prae-

PL 34  
1235

<sup>1</sup> P: veritatem.

8, 7 und Zubereitung zur Gottesschau; sie besteht in der Reinigung des Strebens von ungeordneten Leidenschaften; und diese Reinheit des Herzens wird bewirkt durch die Tugenden und Gaben, die sich auf das Strebevermögen beziehen. Die andere Reinheit des Herzens ist gleichsam vollendend im Hinblick auf die göttliche Schau; und diese ist die Reinheit des von Sinnenbildern und Irrtümern gereinigten Geistes, auf daß nämlich das, was über Gott vorgelegt wird, nicht nach der Weise körperhafter Sinnenbilder und nicht im Anschluß an häretische Verkehrtheiten aufgefaßt wird. Diese Reinheit nun bewirkt die Gabe der Einsicht.

Gleicherweise ist auch das Schauen Gottes ein zweifaches. Das eine das vollkommene, durch welches die Wesenheit Gottes geschaut wird. Das andere ein unvollkommenes, vermöge dessen wir zwar von Gott nicht sehen, was Er ist, aber sehen, was Er nicht ist; und um so vollkommener erkennen wir Gott in diesem Leben, je mehr wir einsehen, daß Er alles überschreitet, was im Verstehen erfaßt wird. Und beiderlei Schauen Gottes hat eine Beziehung zur Gabe der Einsicht; das erste zur vollendeten Gabe der Einsicht, so wie sie in der ewigen Heimat sein wird [43]; das zweite zur Gabe der Einsicht in ihrem Beginn, wie man sie auf der Pilgerschaft besitzt.

Daraus ergibt sich die Antwort auf die Einwände. Denn die beiden ersten Erwägungen gehen von der ersten Reinheit aus. Die dritte aber von der vollkommenen Schau Gottes. Die Gaben jedoch vervollkommen uns hier nur

#### QUAESTIO 8, 7

ambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus: et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae: et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatis et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primae duae rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione: dona autem et hic nos perficiunt secundum quam-



anfangsweise; erst in der Zukunft [des Jenseits] werden 8, 8 sie die Fülle erreichen (I—II 69, 2: Bd. 11).

## 8. ARTIKEL

*Entspricht unter den Früchten [des Heiligen Geistes] der Glaube der Gabe der Einsicht?*

1. Einsicht ist die Frucht des Glaubens; es heißt ja Is 7, 9: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht zur Einsicht kommen“, nach der andern Lesart [Septuaginta], wo wir [in der Vulgata] haben: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht bleiben.“ Also ist der Glaube nicht Frucht der Einsicht.

2. Das Frühere ist nicht Frucht des Späteren. Der Glaube aber ist offensichtlich früher als die Einsicht; denn der Glaube ist die Grundlage des ganzen geistlichen Aufbaues (4, 7 E. 4; I—II 89, 2 Zu 2: Bd. 12). Also ist der Glaube nicht Frucht der Einsicht.

3. Mehr sind es der Gaben, die sich auf den Verstand beziehen als auf das Streben. Unter den Früchten wird aber nur eines als zum Verstand gehörig bezeichnet, nämlich der Glaube; alles andere hingegen bezieht sich auf das Streben. Also scheint der Glaube der Einsicht nicht in höherem Maße als der Weisheit, der Wissenschaft und dem Rate zu entsprechen.

ANDERSEITS ist das Ziel eines jeglichen Wesens seine

QUAESTIO 8, 8

dam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est.

### ARTICULUS VIII

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus

[3 Sent., dist. 34, q. 1, art. 5]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei; dicitur enim Is. 7: „Nisi credideritis, non intelligetis“, secundum aliam litteram [70 Interpr.], ubi nos habemus: „Si non credideritis, non permanebitis.“ Non ergo fides est fructus intellectus.

2. PRAETEREA, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis aedificii, ut supra dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

3. PRAETEREA, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides: omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiae vel scientiae, seu consilio.

SED CONTRA est quod finis uniuscujusque rei est fructus

8, 8 Frucht. Die Gabe der Einsicht aber ist offenbar in der Hauptsache auf Glaubensgewißheit als ihre Frucht hingeordnet; eine Glosse sagt nämlich zu Gal 5, 22 f.: Der Glaube als Frucht ist „Gewißheit über Unsichtbares“. Also entspricht unter den Früchten der Glaube der Gabe der Einsicht.

ANTWORT: Wie früher (I—II 70, 1: Bd. 11) dargetan, als von den Früchten die Rede war, meint man mit Früchten des Geistes etwas Abschließendes und Erfreung Bereitendes, das in uns aus der Kraft des Heiligen Geistes erwächst. Das Abschließende und Erfreung Bereitende aber hat die Bewandnis des Zieles, des eigentlichen Gegenstandes des Willens. Demnach muß das Abschließende und Erfreung Bereitende im Willen gewissermaßen die Frucht [auch] alles dessen sein, was zu den andern Vermögen gehört. Demgemäß also kann von der Gabe oder Tugend, die sonst ein Vermögen vollendet, eine doppelte Frucht angenommen werden: die eine, die sich auf das ihr zugehörige Vermögen, die andere, gleichsam letzte, die sich auf den Willen bezieht. Demnach muß man sagen: der Gabe der Einsicht entspricht als ihre eigentümliche Frucht der Glaube, d. h. die Glaubensgewißheit; als letzte Frucht aber entspricht ihr die Freude, und diese gehört zum Willen.

Zu 1. Einsicht ist Frucht des Glaubens, sofern dieser Tugend ist. So aber wird der Glaube nicht verstanden, wenn er Frucht genannt wird; vielmehr als eine bestimmte

#### QUAESTIO 8, 8

PL 192  
160 B

ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus: dicit enim Glossa [interl.] ad Gal. 5, quod fides quae est fructus est „de invisibilibus certitudo“. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur quaedam ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus Sancti. Ultimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate sit quodammodo fructus omnium aliorum quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus, pertinens ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo: sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fruc-

Glaubensgewißheit, zu welcher der Mensch durch die Gabe der Einsicht gelangt. 8, 8

Zu 2. Der Glaube kann nicht in jedem Sinne der Einsicht vorangehen; denn der Mensch könnte nicht beistimmen, irgendwelches ihm Vorgelegtes für wahr anzunehmen, wenn er dieses nicht irgendwie verstünde. Die Vollendung der Einsicht jedoch schließt sich erst dem Glauben an, der Tugend ist; und auf diese Vollendung der Einsicht folgt eine bestimmte Glaubensgewißheit [44].

Zu 3. Die Frucht tatgerichteter Erkenntnis kann nicht in dieser selbst liegen; denn solche Erkenntnis wird nicht um ihrer selbst willen gewußt, sondern um eines andern willen. Dagegen hat die schaugerichtete Erkenntnis ihre Frucht in sich selbst, nämlich Gewißheit über ihren Inhalt. Also entspricht der Gabe des Rates, die sich einzig auf tatgerichtete Erkenntnis bezieht, nicht irgendeine ihr eigentümliche Frucht. Den Gaben der Weisheit aber, der Einsicht und der Wissenschaft, die sich auch auf die schaugerichtete Erkenntnis beziehen können, entspricht nur eine einzige Frucht, nämlich die Gewißheit, bezeichnet als „Glaube“. Eine Mehrzahl aber von Früchten ist anzunehmen in bezug auf den Strebebereich; denn die Bewandnis des Zieles, das mit dem Ausdruck ‚Frucht‘ gemeint ist, gehört mehr zum Strebe- als zum verstandhaften Vermögen.

#### QUAESTIO 8, 8

tus: sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

AD SECUNDUM dicendum quod fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus: ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

AD TERTIUM dicendum quod cognitionis practicae fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut iam dictum est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam ad intellectivam.

## DIE GABE DER WISSENSCHAFT

Anschließend ist von der Gabe der Wissenschaft zu handeln. Dazu ergeben sich vier Einzelfragen:

1. Ist die Wissenschaft eine Gabe?
2. Betrifft sie das Göttliche?
3. Ist sie auf Schau oder auf Tun gerichtet?
4. Welche Seligkeit entspricht ihr?

## 1. ARTIKEL

*Ist die Wissenschaft eine Gabe?*

1. Die Gaben des Heiligen Geistes gehen über das natürliche Vermögen hinaus. Wissenschaft aber besagt eine Leistung der natürlichen Vernunft; sagt doch Aristoteles: Beweisen ist „Schlußfolgern, das zum Wissen führt“. Also ist die Wissenschaft nicht Gabe des Heiligen Geistes.

2. Die Gaben des Heiligen Geistes sind allen Heiligen gemeineigen (8, 4; I—II 68, 2. 5: Bd. 11). Augustinus aber sagt: „Die meisten Gläubigen sind nicht der Wissenschaft mächtig, mögen sie auch im Glauben selbst stark sein.“ Die Wissenschaft ist also keine Gabe.

3. Gabe ist etwas Vollkommeneres als Tugend (I—II 68, 8: Bd. 11). Also genügt eine einzige Gabe, um eine einzelne Tugend zu vervollkommen. Der Tugend des Glau-

## QUAESTIO IX

## DE DONO SCIENTIAE

Deinde considerandum est de dono scientiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum scientia sit donum. — 2. Utrum sit circa divina. — 3. Utrum sit speculativa vel practica. — 4. Quae beatitudo ei respondeat.

## ARTICULUS I

## Utrum scientia sit donum

[Supra 8, art. 6]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis: dicit enim Philosophus in 1 Poster. [cap. 2], quod demonstratio est „syllogismus faciens scire“. Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. PRAETEREA, dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus, 14 de Trin. [cap. 1], dicit quod „scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide“. Ergo scientia non est donum.

3. PRAETEREA, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis.

bens aber entspricht die Gabe der Einsicht (8, 2). Also 9, 1  
entspricht ihr nicht die Gabe der Wissenschaft. Es ist auch  
nicht einzusehen, welcher andern Tugend sie entsprechen  
könnte. Da nun die Gaben Vervollkommnungen der Tu-  
genden sind (I—II 68, 1. 2. 4 Zu 3. 8: Bd. 11), so ist die  
Wissenschaft anscheinend keine Gabe.

ANDERSEITS wird sie Is 11, 2 unter den sieben Gaben  
mitaufgezählt.

ANTWORT: Gnade ist vollkommener als Natur. Also  
versagt sie nicht in den Dingen, in denen der Mensch  
durch die Natur sich vervollkommen kann. Wenn aber  
der Mensch durch natürliche Begründung mit seinem Ver-  
stand einer Wahrheit beistimmt, vervollkommnet er sich  
im Hinblick auf diese Wahrheit in zweifacher Weise: er-  
stens, weil er sie erfaßt, zweitens, weil er über sie ein  
sicheres Urteil hat. Damit also der menschliche Verstand  
in vollkommener Weise einer Glaubenswahrheit bei-  
stimme, sind zwei Dinge erfordert. Deren eines ist, daß  
er das wirklich erfaßt, was ihm vorgelegt wird; und dies  
fällt unter die Gabe der Einsicht (8, 6). Das andere aber  
ist, daß er darüber ein sicheres und richtiges Urteil hat,  
indem er nämlich zu unterscheiden weiß, was für wahr  
zu halten ist und was nicht. Und dafür ist die Gabe der  
Wissenschaft vonnöten.

Zu 1. Gewißheit der Erkenntnis findet sich in den  
verschiedenen Naturen in verschiedenem Maße, je nach  
der verschiedenen [Seins-]Verfassung einer jeden Natur.

#### QUAESTIO 9, 1

Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum  
est. Ergo non respondet ei donum scientiae. Nec apparet cui  
alii virtuti respondeat. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum,  
ut supra dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

SED CONTRA est quod Is. 11 computatur inter septem dona.

RESPONDEO dicendum quod gratia est perfectior quam na-  
tura: unde non deficit in his in quibus homo per naturam  
perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem as-  
sentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur  
circa veritatem illam: primo quidem, quia capit eam; secundo,  
quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intel-  
lectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur.  
Quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur: quod  
pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem  
est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo  
scilicet credenda a non credendis. Et ad hoc necessarium est  
donum scientiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod certitudo cognitionis in  
diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam con-  
ditionem uniuscujusque naturae. Nam homo consequitur certum

9, 1 Denn der Mensch gelangt zu einem gewißheitlichen Urteil über eine Wahrheit durch fortschreitendes Erwägen, und also wird menschliches Wissen auf Grund beweisführenden Denkens erworben. In Gott aber ist gewißheitliches Urteil über die Wahrheit durch einfache Anschauung, ohne jedes schlußfolgernde Verfahren (I 14, 7: Bd. 2; I—II 14, 1 Zu 2: Bd. 9); also ist das göttliche Wissen nicht fortschreitend oder schlußfolgernd, sondern unbedingt und einfach. Ihm aber ist das Wissen ähnlich, das als Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet wird; denn es ist teilhabendes Abbild von Ihm selbst.

Zu 2. Von dem zu Glaubenden kann man ein zweifaches Wissen haben. Vermöge des einen weiß der Mensch, was er glauben soll, indem er unterscheidet, was er glauben muß und was nicht; und insofern ist das Wissen eine Gabe und kommt allen Heiligen zu. Das andere ist ein Wissen von dem zu Glaubenden, vermöge dessen der Mensch nicht nur weiß, was er glauben soll, sondern auch den Glauben darzulegen, andere zum Glauben hinzuführen und Widersacher zu widerlegen weiß. Dieses Wissen zählt unter die über Gebühr gewährten Gnadengaben;<sup>1</sup> sie wird also nicht allen gewährt, sondern nur manchen. Daher fährt Augustinus nach den angeführten Worten fort: „Etwas anderes ist es, nur zu wissen, was der Mensch glauben soll; etwas anderes, zu wissen, wie zu dem, was man glaubt, den Frommen zu verhelfen und wie es gegen Unfromme zu verteidigen ist.“

#### QUAESTIO 9, 1

judicium de veritate per discursum rationis: et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut dictum est: et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus Sancti: cum sit quaedam participativa similitudo ipsius.

AD SECUNDUM dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis: et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas: quae non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subjungit: „Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur et piis opituletur et contra impios defendatur.“

<sup>1</sup> Vgl. Anm. [28].

Zu 3. Die Gaben sind vollkommener als die sittlichen und verstandhaften Tüchtigkeiten. Sie sind aber nicht vollkommener als die göttlichen Tugenden, sondern vielmehr sind alle Gaben auf die Vervollkommnung der göttlichen Tugenden als auf ihr Ziel hingeeordnet. Also ist es auch nicht unpassend, daß verschiedene Gaben auf eine einzige göttliche Tugend hingeeordnet sind.

## 2. ARTIKEL

### *Befäßt sich die Gabe der Wissenschaft mit göttlichen Dingen?*

1. Augustinus sagt: Durch die Wissenschaft „wird der Glaube erzeugt, genährt und gestärkt“. Der Glaube aber befaßt sich mit göttlichen Dingen; denn Gegenstand des Glaubens ist die Erstwahrheit (1, 1). Also geht auch die Gabe der Wissenschaft auf göttliche Dinge.

2. Die Gabe der Wissenschaft steht über der erworbenen Wissenschaft. Es gibt aber erworbenes Wissen hinsichtlich göttlicher Dinge, z. B. die Wissenschaft der Metaphysik. In noch viel höherem Grade also betrifft die Gabe der Wissenschaft die göttlichen Dinge.

3. Wie es Röm 1, 20 heißt, „wird, was an Gott unsichtbar ist, durch die Geschöpfe geistig erschaut“. Wenn sich also die Wissenschaft mit geschaffenen Dingen befaßt, so scheint sie sich auch mit göttlichen zu befassen.

#### QUAESTIO 9, 2

AD TERTIUM dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis: sed magis omnia dona ad perfectionem theologiarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconueniens si diversa dona ad unam virtutem theologiam ordinentur.

#### ARTICULUS II

Utrum scientiae donum sit circa res divinas

[3 Sent., dist. 35, q. 2, art. 3, qa 1 et 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod scientiae donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, 14 de Trin. [cap 1], quod per scientiam „gignitur fides, nutritur et roboratur“. Sed fides est de rebus divinis: quia objectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est. Ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

2. PRAETEREA, donum scientiae est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae. Ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

3. PRAETEREA, sicut dicitur Rom. 1, „inuisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur“. Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

9, 2 ANDERSEITS sagt Augustinus: „Das Wissen von den göttlichen Dingen im eigentlichen Sinne nenne man Weisheit, das von den eigentlich menschlichen Dingen behalte die Bezeichnung Wissenschaft!“

ANTWORT: Ein gewißheitliches Urteil über ein Wesen ergibt sich am vorzüglichsten aus seiner Ursache. Entsprechend der Ordnung der Ursachen muß also die Ordnung der Urteile sein; wie nämlich die Erstursache Ursache der Zweitursache ist, so wird nach der Erstursache über die Zweitursache geurteilt. Über die Erstursache aber kann man nicht nach einer andern Ursache urteilen. Also ist ein Urteil, das nach der Erstursache erfolgt, das ranghöchste und vollkommenste. Im Bereich dessen aber, in dem es ein Vollkommenstes gibt, wird die allgemeine Gattungsbezeichnung dem beigelegt, das hinter dem Vollkommensten zurücksteht, dem Vollkommensten selbst aber wird eine andere besondersartige Bezeichnung beigelegt, wie in der Logik klargelegt ist. Denn in der Gattung dessen [Begrifflichen], was vertauschbar ist, trägt dasjenige, welches das „Was etwas ist“ bezeichnet, die besondersartige Bezeichnung „Wesensbestimmung“; was aber sonst vertauschbar ist und hinter diesem zurücksteht, behält die [allem Vertauschbaren] gemeinsame Bezeichnung, nämlich das „Eigentümliche“ [45].

Weil nun der Name „Wissenschaft“ eine Sicherheit im Urteil bedeutet (Art. 1), so erhält sie, wenn die Sicherheit im Urteil durch die höchste Ursache zustande kommt,

#### QUAESTIO 9, 2

PL 42 SED CONTRA est quod Augustinus, 14 de Trin. [cap. 1],  
1037 dicit: „Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur; humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.“

RESPONDEO dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum: sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen: ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat „quod quid est“, speciali nomine „definitio“ vocatur: quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod „propria“ dicuntur.

Quia igitur nomen scientiae importat quamdam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altis-



eine besondersartige Bezeichnung, nämlich Weisheit. Derjenige heißt nämlich in einem jeden [Wissens-]Gebiet weise, der die höchste Ursache dieses Bereiches, nach welcher er über alles zu urteilen vermag, erkannt hat. Schlechthin weise aber wird der genannt, der die schlechthin erste Ursache erkannt hat, nämlich Gott. Daher heißt die Erkenntnis der göttlichen Dinge Weisheit. Die Erkenntnis der menschlichen Dinge aber heißt Wissenschaft, womit die gewöhnliche Bezeichnung, welche die Sicherheit im Urteil besagt, dem Urteil zugeeignet ist, das auf Grund von Zweitursachen erfolgt. Nimmt man also in dieser Weise die Bezeichnung Wissenschaft, so wird eine Gabe angenommen, die von der Gabe der Weisheit unterschieden ist. Demnach betrifft die Gabe der Wissenschaft nur menschliche oder nur geschaffene Dinge.

Zu 1. Wenn auch das, wovon der Glaube handelt, göttliche und ewige Dinge sind, so ist doch der Glaube selbst etwas Vergängliches im Geiste des Glaubenden. Also gehört Wissen um das, was zu glauben ist, zur Gabe der Wissenschaft. Um die geglaubten Dinge aber aus ihnen selbst wissen, vermöge eines bestimmten Einsseins mit ihnen, gehört zur Gabe der Weisheit. Daher entspricht die Gabe der Weisheit mehr der Liebe, die das Denken des Menschen mit Gott eint.<sup>1</sup>

Zu 2. Diese Erwägung geht davon aus, wie gemeinhin der Begriff Wissenschaft genommen wird. In diesem Sinne

QUAESTIO 9, 2

*simam causam,<sup>2</sup> habet speciale nomen, quod est sapientia: dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.*

*AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinae et aeternae, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo.*

*AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiae sumitur. Sic autem scientia*

<sup>1</sup> Vgl. Bd. 11, 633 f., 648.

<sup>2</sup> P: per causam illius generis per quam potest de omnibus judicare.

9, 3 aber wird Wissenschaft nicht als besondersartige Gabe verstanden, sondern sofern sie auf ein Urteil beschränkt ist, das auf Grund von Geschaffenem zustande kommt.

Zu 3. Jegliches Erkenntnisgehaben richtet sich im Formsinne auf das Beweismittel, durch welches etwas erkannt wird, dem Inhalte nach aber auf das, was durch das Beweismittel erkannt wird (1, 1). Und weil das, was das Formgebende ist, das Vorzüglichere ist, so werden diejenigen Wissenschaften, die aus mathematischen Ursätzen hinsichtlich eines naturwissenschaftlichen Inhaltes Schlüsse ziehen, mehr zu den mathematischen Wissenschaften gezählt, als den mit ihnen verwandteren, mögen sie auch dem Inhalte nach mehr zur Naturwissenschaft passen, weshalb es heißt, sie seien „mehr zur Naturwissenschaft gehörig“ (Aristoteles). Wenn also der Mensch durch die geschaffenen Dinge Gott erkennt, so gehört dies offensichtlich mehr zur Wissenschaft, wohin es der Form nach gehört, als zur Weisheit, wohin es dem Inhalt nach gehört. Und umgekehrt, wenn wir auf Grund göttlicher Dinge über Geschöpfliches urteilen, so gehört dies mehr zur Weisheit als zur Wissenschaft.

### 3. ARTIKEL

*Ist die Gabe der Wissenschaft auf Tun gerichtetes Wissen?*

1. Augustinus sagt: „Die Tätigkeit, in der wir die zeitlichen Dinge gebrauchen, wird der Wissenschaft zugeteilt.“

QUAESTIO 9, 3

non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale potius est. ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores: licet quantum ad materiam magis convenient cum naturali, et propter hoc dicitur in 2 Physic. [cap. 2] quod sunt „magis naturales“. Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

### ARTICULUS III

Utrum scientiae donum sit scientia practica

[3 Sent., dist. 35, art. 3, qa 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod scientia quae ponitur donum sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, 12 de Trin. [cap. 14], quod „actio qua exterioribus rebus utimur

Wissen aber, dem Tätigkeit zugeteilt wird, ist auf Tun ge- 9, 3  
richtet. Also ist die Wissenschaft als Gabe auf Tun ge-  
richtetes Wissen.

2. Gregorius sagt: „Das ist kein Wissen, wenn es keinen Nutzen für die Frömmigkeit hat, und sehr unnützlich ist die Frömmigkeit, wenn sie der Unterscheidung auf Grund des Wissens entbehrt.“ Aus diesem maßgebenden Lehrspruch ergibt sich, daß das Wissen die Frömmigkeit leitet. Dies kann aber nicht auf das der Schau zugewandte Wissen zutreffen. Also ist Wissen als Gabe nicht auf Schau, sondern auf Tun gerichtet.

3. Die Gaben des Heiligen Geistes finden sich nur bei Gerechten (8, 5). Schaugerichtetes Wissen kann sich aber auch bei Ungerechten finden, nach Jak 4, 17: „Wer Gutes weiß und es nicht tut, dem ist es Sünde.“ Also ist Wissen als Gabe nicht auf Schau, sondern auf Tun gerichtet.

ANDERSEITS sagt Gregorius: „Wissen bereitet an seinem Tage ein Mahl, weil es im Abgrund des Geistes die Leere des Nichtwissens überwindet.“ Nichtwissen wird aber gänzlich nur durch beiderlei Wissen behoben, nämlich durch das auf Schau und das auf Tun gerichtete. Also ist Wissen als Gabe sowohl auf Schau als auch auf Tun gerichtet.

ANTWORT: Die Gabe der Wissenschaft ist, wie auch die Gabe der Einsicht, auf die Gewißheit des Glaubens

#### QUAESTIO 9, 3

scientiae deputatur“. Sed scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quae est donum, est scientia practica.

2. PRAETEREA, Gregorius dicit, in 1 Moral. [cap. 32]: „Nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet: et valde inutilis est pietas si scientiae discretione caret.“ Ex qua auctoritate<sup>1</sup> habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculativae. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica. PL 75/547

3. PRAETEREA, dona Spiritus Sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis: secundum illud Jac. 4: „Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.“ Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in 1 Moral. [loco cit.]: „Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiae jejunium superat.“ Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet et speculativam et practicam. Ergo scientia quae est donum est et speculativa et practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem

<sup>1</sup> L: Ex quo.

9, 3 hingeordnet (Art. 1; 8, 8). Der Glaube aber besteht in erster Linie und vorzüglich im Beschauen, sofern er nämlich der Erstwahrheit anhängt. Weil aber die Erstwahrheit auch letztes Ziel ist, um dessentwillen wir tätig sind, so dehnt sich der Glaube auch auf das Tätigsein aus, nach Gal. 5, 6: „Der Glaube betätigt sich durch die Liebe.“ Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die Gabe der Wissenschaft zwar zunächst und vornehmlich auf das Beschauen geht, sofern nämlich der Mensch weiß, was er im Glauben festzuhalten hat. In zweiter Linie aber erstreckt sie sich auch auf das Tun, sofern wir nämlich durch unser Wissen von den Glaubensdingen und von dem, was aus den Glaubensdingen sich ergibt, in unserm Handeln geleitet werden.

Zu 1. Augustinus spricht von der Gabe der Wissenschaft in ihrer Ausdehnung auf das Tun. Es wird ihr nämlich das Tun zugeteilt, aber nicht allein und nicht in erster Linie. Und auf die nämliche Weise leitet sie die Frömmigkeit.

Daraus ergibt sich die Lösung Zu 2.

Zu 3. Es wurde von der Gabe der Einsicht gesagt (8, 5), daß nicht jeder, der Einsicht hat, die Gabe der Einsicht besitzt, sondern nur, wer gleichsam aus dem Gehaben der Gnade zur Einsicht kommt.<sup>1</sup> So muß man sich auch hinsichtlich der Gabe der Wissenschaft darüber klar sein, daß nur solche die Gabe der Wissenschaft besitzen, die dank

#### QUAESTIO 9, 3

fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. 5: „Fides per dilectionem operatur.“ Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiae secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae; ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae

<sup>1</sup> Vgl. Bd. 11, 634.

der Eingießung der Gnade über das, was zu glauben und zu tun ist, ein sicheres Urteil haben, das in nichts von der Rechtheit der Rechtschaffenheit abweicht. Das ist „das Wissen der Heiligen“, von dem es Weish 10, 10 heißt: „Den Gerechten führte der Herr auf geraden Pfaden und gab ihm die Wissenschaft der Heiligen.“ 9, 4

#### 4. ARTIKEL

*Entspricht der Gabe der Wissenschaft die dritte Seligkeit: „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“?*

1. Wie das Übel Ursache von Betrübniß und Trauer ist, so ist auch das Gute Ursache von Freude. Durch Wissen aber wird Gutes ursprünglicher denn Übles offenbar gemacht, welch letzteres erst durch das Gute erkannt wird; denn „das Gerade ist Richte für sich selbst und für das Ungerade“ (Aristoteles). Also entspricht die oben genannte Seligkeit wohl nicht der Gabe der Wissenschaft.

2. Die Erwägung der Wahrheit ist ein Akt des Wissens. In der Erwägung der Wahrheit aber liegt nicht Traurigkeit, sondern vielmehr Freude; denn Weish 8, 16 heißt es: „Der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres, das Zusammenleben mit ihr keinen Verdruß, sondern Lust und Freude.“

#### QUAESTIO 9, 4

habeant qui ex infusione gratiae rectum<sup>1</sup> iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine iustitiae. Et haec est „scientia sanctorum“, de qua dicitur Sap. 10. „Iustum deduxit Dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum.“

#### ARTICULUS IV

Utrum dono scientiae respondeat tertia beatitudo, scilicet: „Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.“

[I—II 69, 3 ad 2 et 3: 3 Sent., dist. 34, q. 1, art. 4]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet: „Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.“ Sicut enim malum est causa tristitiae et luctus, ita etiam bonum est causa laetitiae. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quae per bona cognoscuntur: „rectum“ enim „est iudex sui ipsius et obliqui“, ut dicitur in 1 de Anima [cap. 5]. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae dono. 411 a 5 sqq.

2. PRAETEREA, consideratio veritatis est actus scientiae. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium: dicitur enim Sap. 8: „Non habet amaritudinem illius conversatio, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium.“

<sup>1</sup> L: certum.

9, 4 Also entspricht die eben genannte Seligkeit nicht in zutreffender Weise der Gabe der Wissenschaft.

3. Die Gabe der Wissenschaft besteht eher im Schauen als im Tun. Sofern sie aber im Schauen besteht, entspricht ihr nicht Traurigkeit; denn der schauende Verstand „sagt nichts über das Nachzuahmende und das zu Meidende“ (Aristoteles), und er sagt auch nichts Frohes und Betrübliches aus. Also wird von der oben genannten Seligkeit unzutreffend behauptet, sie entspreche der Gabe der Wissenschaft.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Wissen kommt den Trauernden zu, die erfahren haben, von welchen Übeln sie gefesselt sind, nach denen sie wie nach Gütern verlangten.“

ANTWORT: Zur Wissenschaft gehört im eigentlichen Sinne das rechte Urteil über die Geschöpfe. Die Geschöpfe aber sind es, um derentwillen sich der Mensch unter Umständen von Gott abwendet, nach Weish 14, 11: „Die Geschöpfe wurden zum Greuel und zum Fallstrick für die Füße der Toren“, d. h. für die, welche über jene kein rechtes Urteil haben, indem sie meinen, in ihnen sei das vollkommene Gut. Indem sie daher in ihnen ihr Ziel sehen, sündigen sie und verlieren dadurch das wahre Gut. Dieser Verlust nun wird dem Menschen klar durch das rechte Urteil über die Geschöpfe, das ihm durch die Gabe der

#### QUAESTIO 9, 4

Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

3. PRAETEREA, donum scientiae prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: quia intellectus speculativus „nihil dicit de imitabili et fugiendo“, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 9]; neque dicit aliquid laetum et triste. Ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

432 b  
29 aqq.

PL 34/1234

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro de sermone Domini in monte [lib. 1, cap. 4]: „Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona petierunt.“

RESPONDEO dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur: secundum illud Sap. 14: „Creaturae factae sunt in odium et in muscipulam pedibus insipientium“, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habe-

Wissenschaft zuteil wird. Und darum sagt man, die Seligkeit der Trauer entspreche der Gabe der Wissenschaft. 9, 4

Zu 1. Die geschaffenen Güter erregen keine geistige Freude, außer wofern sie auf das göttliche Gut bezogen werden, aus welchem erst die geistige Freude sich erhebt. Der geistige Friede und die daraus folgende Freude entspricht darum unmittelbar der Gabe der Weisheit. Der Gabe der Wissenschaft entspricht zunächst aber Trauer über die vergangenen Irrtümer, und erst als Folge davon Trost, indem der Mensch durch das richtige Urteil der Wissenschaft die Geschöpfe auf das göttliche Gut hinordnet. Demnach wird in dieser Seligkeit Trauer als Verdienst angegeben, und daraus folgend Trost als Belohnung. Dieser beginnt zwar in diesem Leben, vollendet aber wird er erst im künftigen.

Zu 2. An der Erwägung der Wahrheit an sich freut sich der Mensch; aber über das Was, hinsichtlich dessen er die Erwägung aufstellt, kann er bisweilen Trauer empfinden. Und demgemäß wird dem Wissen Trauer zugeschrieben.

Zu 3. Sofern die Wissenschaft im Schauen besteht, entspricht ihr keinerlei Seligkeit; denn die Beseligung des Menschen liegt nicht in der Betrachtung der Geschöpfe, sondern in der Schau Gottes. Irgendwie aber liegt Beseligung des Menschen in dem gebührenden Gebrauch der Geschöpfe und der geordneten Einstellung zu ihnen; und

#### QUAESTIO 9, 4

tur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens, respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

AD SECUNDUM dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet: sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

AD TERTIUM dicendum quod scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliquo modo beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas:

9, 4 zwar meine ich dies von der Seligkeit der Pilgerschaft. Demnach wird der Wissenschaft keinerlei Seligkeit zugeschrieben, die zur Beschauung gehört; sondern nur der Einsicht und der Weisheit, deren Gegenstand das Göttliche ist.

QUAESTIO 9, 4

et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina.



## DER UNGLAUBE IM ALLGEMEINEN

Folgerichtig müssen nun die entgegengesetzten Laster ins Auge gefaßt werden. Und zwar an erster Stelle der Unglaube als Gegensatz zum Glauben; an zweiter die Gotteslästerung als Gegensatz zum Bekenntnis; an dritter Stelle die Unwissenheit und die Stumpfheit als Gegensätze zur Wissenschaft und zur Einsicht.

Was das erste angeht, so ist [zuerst] der Unglaube im allgemeinen zu behandeln; dann die Häresie; schließlich der Abfall vom Glauben.

Zum ersten Punkt ergeben sich zwölf Einzelfragen:

1. Ist Unglaube Sünde?
2. Worin hat er seinen Sitz?
3. Ist er die größte Sünde?
4. Ist jegliches Tun Ungläubiger Sünde?
5. Die Arten des Unglaubens.
6. Vergleich derselben untereinander.
7. Soll man sich mit Ungläubigen über den Glauben auseinandersetzen?
8. Soll man sie zum Glauben zwingen?
9. Darf man mit ihnen Gemeinschaft pflegen?
10. Können sie Christgläubigen als Obrigkeit vorstehen?
11. Darf man die gottesdienstlichen Gebräuche der Ungläubigen dulden?
12. Darf man die Kinder von Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern taufen?

## QUAESTIO X

## DE INFIDELITATE IN COMMUNI

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni; tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui. — Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundo de haeresi; tertio de apostasia a fide.

Circa primum quaeruntur duodecim: 1. Utrum infidelitas sit peccatum. — 2. In quo sit sicut in subjecto. — 3. Utrum sit maximum peccatum. — 4. Utrum omnis actio infidelium sit peccatum. — 5. De speciebus infidelitatis. — 6. De comparatione earum ad invicem. — 7. Utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. — 8. Utrum sint cogendi ad fidem. — 9. Utrum sit cum eis communicandum. — 10. Utrum possint Christianis fidelibus praeesse. — 11. Utrum ritus infidelium sint tolerandi. — 12. Utrum pueri infidelium sint invitibus parentibus baptizandi.

*Ist Unglaube Sünde?*

1. Jede Sünde ist gegen die Natur (Damascenus). Unglaube aber scheint nicht gegen die Natur zu sein; sagt doch Augustinus: „Glauben haben *können* liegt, wie Liebe haben können, in der Natur der Menschen; Glauben wirklich haben aber, wie Liebe wirklich haben, ist Gnade für die Gläubigen.“ Glauben also nicht haben, was bei den Ungläubigen der Fall ist, ist nicht gegen die Natur. Darum ist ungläubig sein keine Sünde.

2. Keiner sündigt in dem, was er nicht vermeiden kann, denn jede Sünde ist willentlich. Es liegt aber nicht im Vermögen des Menschen, den Unglauben zu meiden; denn er kann ihn nicht umgehen, wenn er nicht den Glauben besitzt; der Apostel sagt nämlich Röm 10, 14 f.: „Wie sollen sie an Den glauben, von Dem sie nichts gehört? Wie können sie aber hören, wenn ihnen nicht gepredigt wird?“ Also scheint Unglaube keine Sünde zu sein.

3. Es gibt sieben Hauptlaster, auf welche alle Sünden zurückgehen (I—II 84, 4: Bd. 12). Unter keinem von ihnen aber scheint der Unglaube enthalten zu sein. Also ist Unglaube keine Sünde.

QUAESTIO 10, 1

## ARTICULUS I

## Utrum infidelitas sit peccatum

[2 Sent., dist. 39, q. 1, art. 2 ad 4]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam: ut patet per Damascenum, in 2 libro de Orthod. fid. [cap. 4 et 30; lib. 4, cap. 20]. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim Augustinus in libro de Praed. Sanct. [cap. 5], quod „posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium“. Ergo non habere fidem quod est infidelium, non est contra naturam. Et ita non est peccatum.<sup>1</sup>

2. PRAETEREA, nullus peccat in eo quod vitare non potest; quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo: dicit enim Apostolus, ad Rom. 10: „Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?“ Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. PRAETEREA, sicut supra dictum est, sunt septem vitia capitalia, ad quae omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

<sup>1</sup> L.: quod est infidelem esse, non est peccatum.

ANDERSEITS ist der Tugend das Laster entgegengesetzt. Der Glaube aber ist eine Tugend, und ihr entgegengesetzt ist der Unglaube. Unglaube ist also Sünde. 10, 1

ANTWORT: Unglaube kann auf zweifache Weise verstanden werden. Einmal als bloßes Nichthaben, so daß man von einem Ungläubigen lediglich deshalb spricht, weil er den Glauben nicht hat. Auf andere Weise kann Unglaube als Widerspruch zum Glauben verstanden werden, weil nämlich jemand dem Glauben sein Gehör verschließt oder ihn geradezu verachtet, nach Is 53, 1: „Wer hat an das geglaubt, was wir hören?“ Ebendarin vollendet sich im eigentlichen Sinne das Wesen des Unglaubens. Und in diesem Sinne ist Unglaube Sünde.

Wird er aber als bloßes Nichthaben verstanden, wie bei denen, die vom Glauben nichts gehört haben, so hat er nicht die Bewandnis der Sünde, sondern mehr der Strafe, weil ein solches Nichtwissen des Göttlichen die Folge der Sünde des Stammvaters ist. Die nun auf diese Weise ungläubig sind, werden zwar wegen anderer Sünden verworfen, die ohne den Glauben nicht vergeben werden können. Sie werden aber nicht wegen der Sünde des Unglaubens verworfen. Daher sagt der Herr Jo 15, 22: „Wenn Ich nicht gekommen wäre und nicht zu ihnen gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde“, wozu Augustinus bemerkt, es sei die Rede „von jener Sünde, durch die sie nicht an Christus geglaubt haben“.

Zu 1. Glauben haben liegt nicht in der menschlichen

#### QUAESTIO 10, 1

SED CONTRA, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus: cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem: ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem: quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Is. 53: „Quis credidit auditui nostro?“ Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum.

Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit, Joan. 15: „Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent“: quod exponens Augustinus [Tract. 89 in Joan.] dicit quod loquitur „de illo peccato quo non crediderunt in Christum“.

PL 35/1857

AD PRIMUM ergo dicendum quod habere fidem non est in

10, 2 Natur beschlossen; wohl aber liegt es in der menschlichen Natur, daß das Denken des Menschen dem inneren Antrieb und der äußeren Verkündigung der Wahrheit nicht widerstrebe. Insofern also ist Unglaube gegen die Natur [46].

Zu 2. Diese Erwägung geht von dem Unglauben aus, sofern er einfaches Nichthaben bedeutet.

Zu 3. Unglaube, sofern er Sünde ist, entsteht aus dem Hochmut, der schuld daran ist, daß der Mensch seinen Verstand den Richtweisen des Glaubens und der gesunden Einsicht der Väter nicht unterwerfen will. Daher sagt Gregorius: „Aus eitlem Rühmen entstehen die Anmaßungen der Neuerungen.“

Übrigens könnte man sagen: Wie die göttlichen Tugenden nicht auf die Kardinaltugenden zurückzuführen sind, sondern ihnen vorausgehen, so lassen sich auch die den göttlichen Tugenden entgegengesetzten Laster nicht auf die Hauptlaster zurückführen.

## 2. ARTIKEL

*Hat der Unglaube seinen Sitz im Verstand als seinem Träger?*

1. Jede Sünde hat ihren Sitz im Willen (Augustinus). Der Unglaube aber ist Sünde (Art. 1). Also hat der Unglaube seinen Sitz im Willen, nicht im Verstande.

### QUAESTIO 10, 2

natura humana: sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate secundum quod importat simplicem negationem.

AD TERTIUM dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subicere regulis fidei et sano intellectui Patrum. Unde Gregorius dicit, 31 Moral. [cap. 45], quod „ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones“.

Quamvis posset dici quod sicut virtutes theologicae non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

## ARTICULUS II

*Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto*

[2 Sent., dist. 39, q. 1, art. 2 ad 4; 3, dist. 23, q. 2, art. 3, qa 1 ad 4]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est: ut Augustinus dicit, in libro de Duabus Anim. [cap. 10]. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

2. Der Unglaube hat die Bewandtnis der Sünde daher, daß [in ihm] die Verkündigung des Glaubens mißachtet wird. Mißachtung aber liegt im Willen. Also ist der Unglaube im Willen. 10, 2

3. Über 2 Kor 11, 14, Satan selbst verwandelt sich in einen Lichtengel, sagt die Glosse: „Wenn ein böser Engel sich als gut ausgibt und wenn man an seine Güte glaubt, so unterliegt man keinem gefährdenden Irrtum, sofern er tut oder spricht, was zu den guten Engeln paßt.“ Der Grund dafür scheint in der Rechtheit des Willens desjenigen zu liegen, der ihm vertraut in der Meinung, einem guten Engel zu vertrauen. Also scheint die ganze Sünde des Unglaubens in dem verkehrten Willen zu liegen. Demnach ist sie nicht im Verstande als ihrem Träger.

ANDERSEITS haben Gegensätze das nämliche zum Träger. Der Glaube aber, zu dem der Unglaube den Gegensatz bildet, ist im Verstande als seinem Träger. Also ist auch der Unglaube im Verstande.

ANTWORT: Von einer Sünde sagt man, sie sei in demjenigen Vermögen, das Quellgrund des sündigen Aktes ist (I—II 74, 1 u. 2: Bd. 12). Ein sündiger Akt aber kann einen zweifachen Quellgrund haben. Der eine, der erste und allumfassende, der alle sündigen Akte befiehlt; dieser Quellgrund ist der Wille, weil jede Sünde Sache des Willens ist. Der andere Quellgrund des sündigen Aktes

#### QUAESTIO 10, 2

2. PRAETEREA, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod praedicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. PRAETEREA, 2 ad Cor. 11, super illud: „Ipse Satan transfiguratur se in angelum lucis“, dicit Glossa [ord. August.] quod, „si angelus malus se bonum fingat, et si credatur bonus, non est error morbidus,<sup>1</sup> si facit vel dicit quae bonis angelis congruunt“. Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhaeret intendens bono angelo adhaerere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

SED CONTRA, contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum: et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est

PL 40/260  
192/74

<sup>1</sup> L: periculosus aut morbidus.

10, 2 aber ist der eigentliche und nächste, denn er vollzieht den sündigen Akt; so wie z. B. die Begierdekraft Quellgrund der Gaumenlust und der Unkeuschheit ist und man demgemäß von der Gaumenlust und der Unkeuschheit sagt, sie seien in der Begierdekraft. Widersprechen aber, der eigentliche Akt des Unglaubens, ist ein Akt des Verstandes, freilich bewegt vom Willen, wie auch das Beistimmen. Demnach ist Unglaube, wie auch der Glaube, zwar im Verstande als seinem nächsten Träger, im Willen aber als seinem ersten Erreger. Und in diesem Sinne heißt es, jede Sünde sei im Willen.

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2. Willentliche Mißachtung verursacht Widerspruch des Verstandes, worin sich die Bewandnis des Unglaubens erfüllt. Daher ist die Ursache des Unglaubens im Willen, der Unglaube selbst aber im Verstande.

Zu 3. Wer glaubt, ein böser Engel sei ein guter, widerspricht nicht dem, was zum Glauben gehört; denn „nur der körperliche Sinn läßt sich täuschen, der Geist aber entfernt sich nicht von der wahren und richtigen Denkweise“ (Glosse). Würde aber jemand dem Satan anhängen, „wenn er es unternimmt, ihn auf seine Seite zu ziehen“, d. h. zum Bösen und Falschen, dann ist er nicht ohne Sünde (ebd.).

#### QUAESTIO 10, 2

proprium et proximum, quod elicit peccati actum: sicut concupiscibilis est principium gulae et luxuriae, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto, in voluntate autem sicut in primo<sup>1</sup> motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui credit malum angelum esse bonum non dissentit ab eo quod est fidei: quia „sensus corporis fallitur, mens vero non removetur a vera rectaque sententia“, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanae adhaereret „cum incipit ad sua ducere“, id est ad mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

<sup>1</sup> P: proximo.

*Ist Unglaube die größte Sünde?*

1. Augustinus sagt, und es ist auch im sechsten Teile [des Decret. Grat.] enthalten: „Ob wir einen Katholiken von sehr schlechten Sitten einem Häretiker vorziehen dürfen, in dessen Leben die Menschen, außer daß er Häretiker ist, nichts zu tadeln finden, darüber wage ich nicht ohne weiteres eine Meinung zu äußern.“ Der Häretiker aber ist ungläubig. Man darf also nicht schlechthin sagen, Unglaube sei die größte Sünde.

2. Was eine Sünde mindert oder entschuldigt, scheint nicht die größte Sünde zu sein. Unglaube aber entschuldigt oder mindert die Sünde; sagt doch der Apostel 1 Tim 1, 13: „Ehedem war ich ein Lästere, Verfolger und schmähsüchtig; aber ich fand Erbarmen, weil ich unwissend, im Unglauben, gehandelt habe.“ Also ist Unglaube nicht die größte Sünde.

3. Für die größere Sünde gebührt die größere Strafe, nach Dt 25, 2: „Entsprechend dem Maß der Sünde soll auch das Maß der Schläge sein.“ Größere Strafe aber gebührt Gläubigen, wenn sie sündigen, als Ungläubigen, nach Hebr. 10, 29: „Eine wieviel schlimmere Strafe verdient wohl der, der Gottes Sohn mit Füßen tritt und der

QUAESTIO 10, 3

## ARTICULUS III

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum

[Infra 20, 3; 34, 2 ad 2; 39, 2; III 80, 5; 4 Sent., dist. 13, q. 2, a. 2;  
De malo, q. 2, art. 10; q. 3, art. 8 ad 1; 1 Tim. c. 5, lect. 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus [De Bapt. contra Donatist. lib 4, cap. 20], et habetur 6, quaest. 1: „Utrum catholicum pessimis moribus alicui haeretico in cuius vita, praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponeere debeamus, non audeo praecipitare sententiam.“ Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. PRAETEREA, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum: dicit enim Apostolus 1 ad Tim.: „Prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.“ Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

3. PRAETEREA, majori peccato debetur major poena: secundum illud Deut. 25: „Pro mensura peccati erit et plagarum modus.“ Sed major poena debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus: secundum illud ad Hebr. 10: „Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculeaverit, et

PL 43/171  
CSEL  
51 253  
Frdb. I/559

10, 3 das Blut des Bundes, in dem er geheiligt worden, für gemein erachtet?“ Also ist Unglaube nicht die größte Sünde.

ANDERSEITS sagt Augustinus in Auslegung von Jo 15, 22 ‚Wäre ich nicht gekommen und hätte nicht zu ihnen gesprochen, so hätten sie keine Sünde‘: „Eine große Sünde will unter dem allgemeinen Ausdruck verstanden werden. Denn dies ist die Sünde (nämlich des Unglaubens), in der alle Sünden enthalten sind.“ Also ist Unglaube die größte aller Sünden.

ANTWORT: Alle Sünde besteht ihrem formgebenden Grunde nach in der Abwendung von Gott (I—II 71, 6; 73, 3 Zu 2: Bd. 12). Also ist eine Sünde um so schwerer, je mehr sich der Mensch durch sie von Gott absondert. Durch den Unglauben aber entfernt sich der Mensch am meisten von Gott; denn er hat nicht einmal die wahre Erkenntnis Gottes. Auf Grund einer falschen Erkenntnis von Ihm kommt er Ihm aber niemals näher, sondern entfernt sich vielmehr von Ihm. Es ist auch nicht möglich, daß in etwa Gott erkennt, wer eine falsche Auffassung von Ihm hat; denn was er meint, ist nicht Gott.<sup>1</sup> Demnach ist offensichtlich, daß die Sünde des Unglaubens größer ist als alle Sünden, die es sonst bei sittlicher Verkommenheit gibt. Anders freilich ist es mit Sünden, die den anderen göttlichen Tugenden entgegengesetzt sind, wie unten (20, 3) dargetan werden wird.

#### QUAESTIO 10, 3

sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?“ Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

PL 35  
1856

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, exponens illud Joan. 15: „Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent“ [Tract. 89 in Joan.]: „Magnum“, inquit, „quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum (scilicet infidelitatis) quo tenentur cuncta peccata.“ Infidelitas ergo est maximum peccatorum.<sup>2</sup>

RESPONDEO dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliud peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet: quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur.

<sup>1</sup> Vgl. Anmerk. [14].

<sup>2</sup> I.: omnium peccatorum.



Zu 1. Nichts hindert, daß eine Sünde, die ihrer Gattung nach schwerer ist, auf Grund gewisser Umstände weniger schwer ist. Deshalb wollte Augustinus sein Urteil über den schlechten Katholiken und den Häretiker, wenn er sonst nicht sündigt, nicht überstürzen. Denn die Sünde des Häretikers kann, auch wenn sie ihrer Gattung nach schwerer ist, dennoch infolge irgendeines Umstandes leichter werden. Und umgekehrt kann die Sünde eines Katholiken infolge irgendeines Umstandes schwerer werden.

Zu 2. Unglaube führt Unwissenheit mit sich und enthält Auflehnung gegen das, was im Glauben begriffen ist. Von dieser Seite her hat er die Bewandnis der schwersten Sünde. Von der Seite der Unwissenheit her aber hat er einen Grund zur Entschuldigung, vor allem, wenn einer nicht aus Bosheit sündigt, wie es beim Apostel der Fall war.

Zu 3. Der Ungläubige wird für die Sünde des Unglaubens schwerer bestraft als ein anderer Sünder für jedwede andere Sünde, sofern man die Gattung der Sünde in Betracht zieht. Bezüglich einer anderen Sünde aber — z. B. des Ehebruchs —, die von einem Gläubigen und einem Ungläubigen begangen wird, sündigt unter sonst gleichen Umständen der Gläubige schwerer als der Ungläubige, einmal wegen seiner Kenntnis der Wahrheit auf Grund des Glaubens, sodann auch wegen der Sakramente des Glaubens, in die er eingetaucht ist, und denen er Schmach antut, indem er sündigt.

#### QUAESTIO 10, 3

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit praecipitare sententiam de malo catholico et haeretico alias non peccante: quia peccatum haeretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

AD SECUNDUM dicendum quod infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet renisum ad ea quae sunt fidei: et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis: et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

AD TERTIUM dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, ceteris paribus, gravius peccat fidelis quam infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide; tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

*Ist jegliches Tun des Ungläubigen Sünde?*

1. Über die Stelle Röm 14, 23 „Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde“, sagt die Glosse: „Das ganze Leben der Ungläubigen ist Sünde.“ Zum Leben der Ungläubigen aber gehört alles, was sie tun. Also ist alles Tun des Ungläubigen Sünde.

2. Der Glaube bestimmt die Absicht. Es kann aber nichts Gutes geben, das nicht aus rechter Absicht geschieht. Also kann es in Ungläubigen kein gutes Tun geben.

3. Wenn das Vorausgehende verderbt ist, wird auch das Nachfolgende verderbt. Den Akten aller Tugenden geht aber der Glaubensakt voraus. Da es nun in Ungläubigen keinen Glaubensakt gibt, können sie kein gutes Werk zustande bringen, sondern sündigen in allem ihrem Tun.

ANDERSEITS ist von Cornelius, als er noch nicht gläubig war, berichtet, daß seine Almosen Gott wohlgefällig waren. Also ist nicht alles Tun eines Ungläubigen Sünde, sondern manches Handeln von ihm ist gut.

ANTWORT: Die Todsünde hebt die heiligmachende Gnade auf, aber sie verdirbt nicht gänzlich das Gute der Natur (I—II 85, 2. 4: Bd. 12). Da nun der Unglaube eine

QUAESTIO 10, 4

## ARTICULUS IV

## Utrum omnis actio infidelis sit peccatum

[Infra 23, 7 ad 1; 2 Sent., dist. 41, q. 1, art. 2; 4, dist. 39, art. 2 ad 5; De malo, q. 2, art. 5 ad 7; Rom. 14, lect. 3; Tit. 1, lect. 4]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum. Quia super illud Rom. 14: „Omne quod non est ex fide peccatum est“, dicit Glossa [ord. et Prosp.]: „Omnis infidelium vita est peccatum.“ Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

PL 51  
441 C

2. PRAETEREA, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. PRAETEREA, corrupto priori, corrumpitur et posterius. Sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum. Ergo, cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

SED CONTRA est quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est quod acceptae erant eleemosynae ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde cum infidelitas sit quoddam

Todsünde ist, entbehren zwar die Ungläubigen der Gnade, 10, 4  
es bleibt aber in ihnen irgendwie das Gute der Natur. Es  
ist also offensichtlich, daß zwar die Ungläubigen gute  
Werke, die aus der Gnade kommen, d. h. verdienstliche  
Werke, nicht zu wirken vermögen; jedoch sind sie irgend-  
wie zu solchen guten Werken fähig, zu denen das Gute der  
Natur ausreicht. Sie sündigen also nicht notwendig in  
allem ihrem Tun; sooft sie aber irgendein Tun aus dem  
Unglauben wirken, sündigen sie. Wie nämlich der, welcher  
den Glauben hat, eine Sünde, eine läßliche oder auch eine  
Todsünde, begehen kann in einem Handeln, das er nicht  
auf das Ziel des Glaubens ausrichtet, so kann auch der  
Ungläubige irgendwelches gutes Tun zustande bringen in  
solchem, was er nicht auf das Ziel des Unglaubens aus-  
richtet.

Zu 1. Dieses Wort ist entweder so zu verstehen, daß  
das Leben der Ungläubigen nicht ohne Sünde sein kann,  
da Sünden nicht ohne den Glauben weggenommen werden  
können. Oder so, daß alles, was sie aus dem Unglauben  
heraus tun, Sünde ist. Daher wird ebenda hinzugefügt:  
„Denn jeder, der im Unglauben lebt oder handelt, sün-  
digt gar sehr.“

Zu 2. Der Glaube<sup>1</sup> bestimmt die Willensrichtung in  
Hinsicht auf das letzte übernatürliche Ziel. Aber auch das  
Licht der natürlichen Vernunft kann die Willensrichtung  
im Hinblick auf ein naturgemäßes Gut bestimmen.

#### QUAESTIO 10, 4

peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen  
in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infi-  
deles non possunt operari bona opera quae sunt ex gratia,  
scilicet opera meritoria: tamen bona opera ad quae sufficit bo-  
num naturae aequaliter operari possunt. Unde non oportet quod  
in omni suo opere peccent: sed quaecumque aliquod opus  
operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem  
potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert  
ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando;  
ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo  
quod non refert ad finem infidelitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum illud est intelli-  
gendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato:  
cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quicquid agunt  
ex infidelitate peccatum est. Unde ibi subditur [ex Lombardo]:  
„Quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat.“

AD SECUNDUM dicendum quod fides dirigit intentionem  
respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis  
rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni con-  
naturalis.

PL 191  
1520 A

<sup>1</sup> D. h. der von der Liebe beformte Glaube.

10. 5 Zu 3. Durch den Unglauben wird in den Ungläubigen nicht gänzlich die natürliche Vernunft verderbt, so daß in ihnen nicht irgendwelche Erkenntnis des Wahren zurückbliebe, vermöge deren sie ein Werk aus dem Bereich des Guten wirken können.

Was aber den Cornelius angeht, so muß man bedenken, daß er nicht ungläubig war; sonst wäre sein Tun Gott nicht genehm gewesen, denn ohne Glauben kann niemand Gott gefallen. Er besaß allerdings [nur] einen einschlußweisen Glauben, da ihm die Wahrheit des Evangeliums noch nicht kund geworden war. Daher wird Petrus zu ihm geschickt, um ihn im Glauben vollständig zu unterrichten.

## 5. ARTIKEL

### *Gibt es mehrere Arten des Unglaubens?*

1. Da Glaube und Unglaube Gegensätze sind, so müssen sie das nämliche betreffen. Formgebender Gegenstand des Glaubens aber ist die Erstwahrheit, von der er seine Einheit hat, obwohl er inhaltlich vieles für wahr hält. Also ist auch Gegenstand des Unglaubens die Erstwahrheit. Dasjenige aber, was der Ungläubige leugnet, erstreckt sich im Unglauben auf den Inhalt. Die Artunterscheidung richtet sich jedoch nicht nach inhaltlichen, sondern nach den formgebenden Gesichtspunkten. Also gibt es unter

#### QUAESTIO 10, 5

AD TERTIUM dicendum quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum.

De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat: alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

## ARTICULUS V

### Utrum sint plures infidelitatis species

[Infr. 11. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima: ea vero quae discredit infidelis materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo in-

dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit dessen, worin die Ungläubigen irren, nicht verschiedene Arten des Unglaubens. 10, 5

2. Auf unbestimmt viele Weisen kann jemand von der Wahrheit des Glaubens abweichen. Wenn man nun nach den Verschiedenheiten der Irrtümer verschiedene Arten des Unglaubens bezeichnen wollte, so scheint zu folgen, daß es unbestimmt viele Arten des Unglaubens gibt. Also sind derartige Spielarten gar nicht ins Auge zu fassen.

3. Das nämliche findet sich nicht in verschiedenen Arten. Es kommt aber vor, daß jemand ungläubig ist, weil er in verschiedenem irrt. Also bedeutet Verschiedenheit der Irrtümer nicht auch verschiedene Arten des Unglaubens. Demnach gibt es keine Mehrzahl von Arten des Unglaubens.

ANDERSEITS werden einer jeden Tugend mehrere Arten von Lastern gegenübergestellt. Denn „das Gute kommt nur in einer einzigen Weise vor, das Böse aber vielfältig“ (Dionysius, Aristoteles). Der Glaube aber ist eine einzige Tugend. Also werden ihm mehrere Arten von Unglauben gegenübergestellt.

ANTWORT: Jegliche Tugend besteht darin, daß sie irgendeine Richtschnur menschlichen Erkennens oder Handelns einhält (I—II 64, 4: Bd. 11). Eine Richtschnur einhalten nun geschieht hinsichtlich eines einzigen Inhaltes auf eine einzige Weise. Von einer Richtschnur aber abweichen ist auf vielfache Weise möglich. Und so werden

#### QUAESTIO 10, 5

fidelitatis non sunt diversae species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. PRAETEREA, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species. Et ita hujusmodi species non sunt considerandae.

3. PRAETEREA, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

SED CONTRA est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum: „bonum“ enim „contingit uno modo, malum vero multipliciter“, ut patet per Dionysium 4 cap. de Div. Nom., et per Philosophum in 2 Ethic. [cap. 5]. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

RESPONDEO dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanae, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam: sed a regula deviare contingit multi-

PG 3/731.  
Sol. I 302 f  
1106 b  
28 sqq.

10, 5 *einer Tugend viele Laster gegenübergestellt. Die Verschiedenheit der Laster aber, die einer jeden Tugend gegenübergestellt werden, kann auf zweifache Weise ins Auge gefaßt werden. Einmal gemäß ihres verschiedenen Verhältnisses zur Tugend. Und unter diesem Gesichtspunkt sind bestimmte Arten von Lastern, die der Tugend entgegengesetzt sind, festgelegt worden; wie z. B. einer sittlichen Tugend ein einziges Laster gegenübergestellt wird unter dem Gesichtspunkt der Überschreitung der Tugend, und ein anderes unter dem Gesichtspunkt der Unterschreitung der Tugend. — Sodann kann die Verschiedenheit der Laster, die einer einzelnen Tugend entgegengesetzt sind, entsprechend der Aufhebung der verschiedenen Bedingungen ins Auge gefaßt werden, die zu der Tugend erfordert sind. Und danach werden einer Tugend, z. B. der Mäßigkeit oder der Tapferkeit, unbestimmt viele Laster gegenübergestellt, sofern auf unbestimmt viele Weisen die verschiedenen Umstände der Tugend beeinträchtigt sein können, mit der Folge, daß von der Rechtheit der Tugend abgewichen wird. Daher behaupteten auch die Pythagoräer, das Böse sei unbegrenzt.*

So muß man also feststellen, daß, wenn der Unglaube in seinem Verhältnis zum Glauben in Betracht gezogen wird, es verschiedene, der Zahl nach bestimmte Arten des Unglaubens gibt. Da nämlich die Sünde des Unglaubens im Widerstand gegen den Glauben<sup>1</sup> besteht, so kann dies auf zweifache Weise der Fall sein. Denn entweder widerstrebt man dem Glauben, den man noch nicht an-

QUAESTIO 10, 5

pliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quae unicuique virtuti opponuntur potest considerari dupliciter. Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum quae opponuntur virtuti: sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. — Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quae ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum quod, si infidelitas attendatur secundum comparisonem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut

<sup>1</sup> D. h. die Glaubensgnade.

genommen hat, und derart ist der Unglaube der Heiden. Oder man widerstrebt dem bereits angenommenen christlichen Glauben; und zwar entweder in seinem Vorbild, und derart ist der Unglaube der Juden; oder in der offenen Darlegung der Wahrheit, und derart ist der Unglaube der Häretiker. Also kann man allgemein die drei eben genannten Arten des Unglaubens aufzeigen. — Unterscheidet man aber die Arten des Unglaubens, je nachdem jemand irrt hinsichtlich des Mannigfaltigen, was zum Glauben gehört, dann gibt es unbestimmt viele Arten des Unglaubens; denn Irrtümer kann es unbestimmt viele geben (Augustinus) [47].

Zu 1. Der formgebende Grund irgendeiner Sünde kann auf zweifache Weise gefaßt werden. Einmal nach der Absicht des Sündigenden; und insofern ist dasjenige, zu dem der Sündigende sich hinwendet, der formgebende Gegenstand der Sünde; und entsprechend vermannigfachen sich ihre Spielarten. Sodann nach der Wesensbestimmtheit des Bösen; und insofern ist das Gute, von dem man sich abkehrt, der formgebende Gegenstand der Sünde; unter diesem Gesichtspunkte aber hat die Sünde überhaupt keine Artbestimmtheit, vielmehr ist sie ein Artausfall. Demnach muß man also sagen, daß Gegenstand des Unglaubens die Erstwahrheit ist als das, von dem er sich abkehrt. Sein formgebender Gegenstand aber als das, zu welchem man sich hinwendet, ist die falsche Behauptung, der man folgt. Und unter diesem Gesichtspunkt vermannigfachen

QUAESTIO 10, 5

renititur fidei nondum susceptae: et talis infidelitas est paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae: vel in figura, et sic est infidelitas Judaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. — Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatae infidelitatis species: possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum in libro de Haeresibus [vers. fin.].

PL 42/49

AD PRIMUM ergo dicendum quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis: et secundum hoc id ad quod convertitur peccans est formale objectum peccati; et ex hoc diversificantur ejus species. Alio modo secundum rationem mali: et sic illud bonum a quo receditur est formale objectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo est privatio speciei. Sic igitur dicendum est quod infidelitatis objectum est veritas prima sicut a qua recedit: sed formale ejus objectum sicut ad quod convertitur est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte ejus

10, 5 sich seine Arten. Wie daher die Liebe nur eine ist, die dem höchsten Gute anhängt, mannigfach aber die der Liebe entgegengesetzten Laster, die in Hinwendung zu mannigfachen vergänglichen Gütern von dem einen höchsten Gut sich abkehren, und dies wiederum nach verschiedenen ungeordneten Verhaltensweisen gegenüber Gott, so ist auch der Glaube *eine* Tugend, weil er der einen Erstwahrheit anhängt, aber der Arten des Unglaubens gibt es viele, weil die Ungläubigen mannigfachen falschen Behauptungen folgen.<sup>1</sup>

Zu 2. Dieser Einwand geht aus von der Unterscheidung der Arten des Unglaubens gemäß den mannigfachen Inhalten, in denen man irrt.

Zu 3. Wie der Glaube einer ist, weil er zwar vieles für wahr hält, aber in Hinordnung auf eines, so kann der Unglaube, auch wenn er in vielen Dingen irrt, einer sein, insofern alle eine Hinordnung auf eines haben. — Nichts jedoch steht im Wege, daß der Mensch in verschiedenen Spielarten des Unglaubens irrt, wie ja auch ein einzelner Mensch verschiedenen Lastern unterliegen kann und verschiedenen körperlichen Krankheiten.

#### QUAESTIO 10, 5

species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quae inhaeret summo bono, sunt autem diversa vitia caritati opposita, quae per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; sic etiam fides est una virtus, ex hoc quod adhaeret uni primae veritati; sed infidelitatis species sunt multae, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

AD SECUNDUM dicendum quod objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

AD TERTIUM dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. — Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare: sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

<sup>1</sup> Vgl. Anmerk. [47].



*Ist der Unglaube der Heiden schwerer als der der andern?*

1. Wie eine körperliche Krankheit schwerer ist, je mehr sie der Gesundheit eines Hauptgliedes zuwider ist, so scheint eine Sünde desto schwerer, je mehr sie dem entgegen ist, was in der Tugend das Wichtigere ist. Das Wichtigere aber im Glauben ist der Glaube an die göttliche Einzigkeit, hinsichtlich derer die Heiden versagen, indem sie eine Vielheit von Göttern glauben. Also ist ihr Unglaube der schwerste.

2. Unter den Häretikern ist die Häresie einiger desto verwerflicher, in je mehr und wichtigeren Punkten sie der Wahrheit des Glaubens widersprechen; wie z. B. die Häresie des Arius, der die Gottheit trennte, verwerflicher war als die Häresie des Nestorius, der die Menschheit Christi trennte von der Person des Sohnes Gottes. Die Heiden aber weichen in mehr und wichtigeren Punkten vom Glauben ab als die Juden und die Häretiker; denn sie nehmen überhaupt nichts vom Glauben an. Also ist ihr Unglaube der schwerwiegendste.

3. Jegliches Gute ist eine Verminderung des Bösen. Aber irgend etwas Gutes ist in den Juden; denn sie bekennen, daß das Alte Testament von Gott herrührt. Gutes ist auch in den Häretikern; denn sie halten das Neue Testament

QUAESTIO 10, 6

## ARTICULUS VI

Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit ceteris gravior

[*Infra 94, 3*]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto saluti principalioris membri magis contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficient gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. PRAETEREA, inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt: sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Judaei et haeretici: quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. PRAETEREA, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Judaeis: quia confitentur vetus Testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in haeticis: quia venerantur

10, 6 in Ehren. Also sündigen sie weniger als die Heiden, die beide Testamente verwerfen.

ANDERSEITS heißt es 2 Petr 2, 21: „Besser wäre es für sie, sie hätten nie den Weg der Gerechtigkeit gewußt, als daß sie ihn erkannten und dann wiederum sich abwandten.“ Die Heiden aber haben den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt. Die Häretiker und die Juden aber, die ihn in etwa erkannten, haben ihn verlassen. Also ist ihre Sünde die schwerere.

ANTWORT: Beim Unglauben können zwei Dinge ins Auge gefaßt werden (Art. 5). Das eine davon ist sein Verhältnis zum Glauben. Und aus diesem Gesichtspunkt sündigt einer schwerer gegen den Glauben, der sich gegen den bereits angenommenen Glauben auflehnt, als der dem Glauben widerstrebt, den er noch gar nicht angenommen hat, wie der schwerer sündigt, der nicht erfüllt, was er versprochen hat, als wenn er nicht erfüllt, was er nie versprochen hat. Und insofern ist der Unglaube der Häretiker, die den Glauben des Evangeliums bekennen und ihm widersprechen, indem sie ihn entstellen, eine schwerere Sünde als diejenige der Juden, die den Glauben des Evangeliums niemals angenommen haben. Weil sie aber sein Vorbild im Alten Gesetz angenommen haben, das sie falsch deuten und entstellen, so ist auch ihr Unglaube eine schwerere Sünde als der Unglaube der Heiden, die in keiner Weise den Glauben des Evangeliums angenommen haben. — Das andere, was beim Unglauben

#### QUAESTIO 10, 6

novum Testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

SED CONTRA est quod dicitur 2 Petr.: „Melius erat illis non cognoscere viam justitiae quam post cognitionem retrorsum converti.“ Sed gentiles non cognoverunt viam justitiae: haeretici autem et Judaei aequaliter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

RESPONDEO dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio ejus ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur susceptae quam qui renititur fidei nondum susceptae: sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas haeticorum, qui profitentur fidem Evangelii et ei renituntur eam corruptentes, gravius est peccatum quam Judaeorum, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt. — Aliud quod in infidelitate consideratur est cor-

ins Auge gefaßt wird, ist die Verderbnis dessen, was zum Glauben gehört. Und in diesem Betracht ist, da die Heiden in mehr Dingen irren als die Juden, und die Juden in mehr als die Häretiker, der Unglaube der Heiden schwerwiegender als der der Juden, und derjenige der Juden schwerwiegender als der der Häretiker, außer etwa bei einigen, z. B. den Manichäern, die auch hinsichtlich der Glaubensdinge mehr irren als die Heiden. — Von diesen beiden Gewichtigkeiten übertrifft jedoch die erste die zweite hinsichtlich der Bewandnis der Schuld. Denn der Unglaube hat die Bewandnis der Schuld mehr deshalb, weil er dem Glauben widerstrebt, als deshalb, weil er das nicht enthält, was zum Glauben gehört; denn dies scheint mehr zur Bewandnis der Strafe zu gehören (Art. 1). Schlechthin gesprochen also ist der Unglaube der Häretiker der schlimmste.

Hieraus ergibt sich die Antwort auf die Einwände.

## 7. ARTIKEL

*Soll man sich mit Ungläubigen öffentlich auseinandersetzen?*

1. Der Apostel sagt 2 Tim 2, 14: „Streite nicht mit Worten; es nützt ja nichts und führt nur zum Verderben der Zuhörer.“ Öffentliche Auseinandersetzung aber mit Un-

### QUAESTIO 10, 7

ruptio eorum quae ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Judaei, et Judaei quam haeretici, gravior est infidelitas gentilium quam Judaeorum, et Judaeorum quam haeticorum: nisi forte quorumdam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. — Harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae. Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra dictum est, magis ex hoc quod renittitur fidei quam ex hoc quod non habet ea quae sunt fidei: hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem poenae pertinere. Unde simpliciter loquendo, infidelitas haeticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS VII

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum

[2 Tim. 2, lect. 2]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus, 2 ad Tim. 2: „Noli verbis contendere: ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium.“ Sed disputatio publica cum in-

10, 7 gläubigen ist ohne Wortstreit nicht möglich. Also soll man sich mit Ungläubigen nicht öffentlich auseinandersetzen.

2. Ein durch das Kirchenrecht bestätigtes Gesetz des Kaisers Marcianus besagt: „Es tut der Entscheidung der hl. Synode Eintrag, wenn einer es darauf anlegt, etwas ein für allemal Entschiedenes oder rechtmäßig Angeordnetes noch einmal vorzunehmen und sich darüber in öffentliche Auseinandersetzungen einzulassen.“ Alles aber, was zum Glauben gehört, ist durch die heiligen Konzilien entschieden. Also sündigt jemand schwer und vergeht sich gegen das Konzil, wenn er sich anmaßt, über solches, was zum Glauben gehört, öffentliche Auseinandersetzungen zu veranlassen.

3. Eine Auseinandersetzung wird mit irgendwelchen Beweisstücken geführt. Ein Beweis aber ist „vernünftiges Nachdenken über eine zweifelhafte Sache, um Glauben zu wecken“ (Cicero). Was aber zum Glauben gehört, darf nicht in Zweifel gezogen werden, da es vollkommen sicher ist. Also sind über solches, was zum Glauben gehört, keine öffentlichen Auseinandersetzungen abzuhalten.

ANDERSEITS heißt es Apg 9, 22. 29: „Saulus trat immer wirksamer auf und brachte die Juden in Verwirrung“, und: „er redete mit den Heiden und setzte sich mit den Griechen auseinander“.

ANTWORT: Bei einer Auseinandersetzung über den Glauben sind zwei Dinge ins Auge zu fassen: eines im Hinblick auf den Wortführenden, das andere im Hinblick auf die Hörenden. Hinsichtlich des Wortführenden ist die

#### QUAESTIO 10, 7

fidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. PRAETEREA, lex Marciani Augusti per Canones confirmata sic dicit: „Injuriam facit iudicio religiosissimae Synodi, si quis semel iudicata aut recte disposita revolvere et publice disputare contendit.“ Sed omnia quae ad fidem pertinent sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodo faciens, si quis de his quae sunt fidei publice disputare praesumat.

3. PRAETEREA, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est „ratio rei dubiae faciens fidem“ [Tullii Topic. cap. 2]. Ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quae sunt fidei non est publice disputandum.

SED CONTRA est quod Act. 9 dicitur quod „Saulus invalescebat et confundebat Judaeos“; et quod „loquebatur gentibus et disputabat cum Graecis“.

RESPONDEO dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda: unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consi-

Absicht zu erwägen. Wenn er nämlich den Wortstreit führt wie einer, der am Glauben zweifelt und die Wahrheit des Glaubens nicht voraussetzt, sondern beabsichtigt, ihn erst noch durch Beweise zu prüfen, so sündigt er ohne Zweifel als einer, der im Glauben schwankt, und als Ungläubiger. Wenn aber jemand einen Wortstreit über den Glauben führt, um Irrtümer zurückzuweisen oder auch zur Schulung, so ist es lobenswert.

Hinsichtlich der Hörenden aber ist zu erwägen, ob diejenigen, welche eine Auseinandersetzung anhören, im Glauben unterrichtet und fest sind, oder ob es einfache und im Glauben hilflose Leute sind. Vor Wissenden, die im Glauben fest sind, ist es ungefährlich, über den Glauben zu verhandeln. — Bei einfachen Leuten aber muß man unterscheiden. Denn entweder sind sie beunruhigt oder bearbeitet durch Ungläubige, z. B. Juden oder Häretiker oder auch Heiden, die den Glauben in ihnen zu brechen suchen; oder sie sind darin gänzlich unbehelligt, wie in Ländern, in denen es keine Ungläubigen gibt. Im ersten Fall ist es notwendig, öffentlich sich über den Glauben auseinanderzusetzen, sofern sich etwelche finden, die dazu befähigt und geeignet sind, Irrtümer zu widerlegen. Denn dadurch werden die einfachen Menschen im Glauben gefestigt werden, und den Ungläubigen wird die Möglichkeit genommen, sie irrezuführen. Ja, das Schweigen solcher, die den die Wahrheit des Glaubens Bedrohenden widerstehen müßten, wäre Bestärkung im Irrtum. Daher sagt Gregorius: „Wie unvorsichtiges Reden in Irrtum führt, so läßt

QUAESTIO 10, 7

deranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.

Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. — Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Judaeis vel haereticis sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem: aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide: dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in 2 Pastoral. [cap. 4]: „Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silen-

10, 7 unbedachtes Schweigen diejenigen im Irrtum, die belehrt werden konnten.“ — Im zweiten Falle aber ist es gefährlich, vor einfachen Menschen öffentlich über den Glauben zu verhandeln; denn ihr Glaube ist darum fester, weil sie nichts davon gehört haben, was von dem verschieden ist, was sie für wahr halten. Also ist es nicht gut für sie, die Reden Ungläubiger zu hören, die gegen den Glauben streiten.

Zu 1. Der Apostel verwehrt nicht gänzlich die Auseinandersetzung, sondern nur die ungeordnete, die mehr auf Wortklauberei als auf klar formulierten Sätzen beruht.

Zu 2. Dieses Gesetz verbietet die öffentliche Auseinandersetzung über den Glauben, soweit sie aus Zweifel am Glauben herrührt; nicht aber jene, die der Bewahrung des Glaubens dient.

Zu 3. Man darf über solches, was Glaubenssache ist, nicht verhandeln, als zweifelte man daran, wohl aber, um die Wahrheit klarzulegen und Irrtümer zu widerlegen. Bisweilen nämlich ist es erforderlich, zur Bekräftigung des Glaubens mit Ungläubigen sich auseinanderzusetzen, bald, indem man den Glauben verteidigt, nach 1 Petr 3, 15: „Seid stets bereit, euch jedem gegenüber zu verantworten, der über die Hoffnung und den Glauben, der in euch ist, Rechenschaft von euch verlangt“; bald aber, um Irrende zu überzeugen, nach Tit 1, 9: „auf daß er im Stande sei, nach der gesunden Lehre zu ermahnen und die Gegner zu widerlegen“.

#### QUAESTIO 10, 7

tium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit.“ — In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

AD SECUNDUM dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quae procedit ex dubitatione fidei: non autem illam quae est ad fidei conservationem.

AD TERTIUM dicendum, quod non debet disputari de his quae sunt fidei quasi de eis dubitando: sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare, quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud 1 Petr. 3: „Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae est in vobis spe et fide“; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. 1: „Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.“

*Soll man Ungläubige zum Glauben zwingen?*

1. Mt 13, 27 ff. heißt es, daß das Gesinde des Hausvaters, auf dessen Acker Unkraut gesät worden war, ihn fragte: „Willst du, daß wir hingehen und es ausjäten?“ Und er habe geantwortet: „Nein, ihr möchtet sonst, wenn ihr das Unkraut ausreißt, zugleich den Weizen mit herausreißen.“ Dazu sagt Chrysostomus: „Dies hat der Herr gesagt, um zu verhindern, daß Tötungen vorkommen. Denn man darf Häretiker nicht töten; wenn ihr sie nämlich tötet, ist es unvermeidlich, daß zugleich viele von den Heiligen umkommen.“ Anscheinend also dürfen aus dem gleichen Grunde auch nicht irgendwelche Ungläubige zum Glauben gezwungen werden.

2. In der Gesetzessammlung [des Gratian] heißt es: „Hinsichtlich der Juden ordnet die hl. Synode an, künftig keinen mit Gewalt zum Glauben zu bringen.“ Aus dem gleichen Grunde darf man auch andere Ungläubige nicht zum Glauben zwingen.

3. Augustinus sagt, anderes könne der Mensch auch wider seinen Willen, „glauben aber nur mit seinem Willen“. Wollen aber läßt sich nicht erzwingen. Also scheint es, daß man Ungläubige nicht zum Glauben zwingen soll.

4. Ez 18, 32 heißt es aus dem Munde Gottes: „Ich will nicht den Tod des Sünders.“ Wir müssen aber unsern

QUAESTIO 10, 8

## ARTICULUS VIII

Utrum infideles compellendi sint ad fidem

[In Matth., cap. 13]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matth. 13 quod servi patrisfamilias in cujus agro erant zizania seminata quaesierunt ab eo: „Vis, imus et colligimus ea?“ et ipse respondit: „Non: ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.“ Ubi dicit Chrysostomus [hom. 46 in Matth.]: „Haec dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos: quia si eos occideritis necesse est multos sanctorum simul subverti.“ Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

PG 58/477

2. PRAETEREA, in Decr., dist. 45 [Can. De Judaeis], sic dicitur: „De Judaeis praecepit sancta Synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre.“ Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

Frdb. I/161

3. PRAETEREA, Augustinus dicit [Tract. 26 in Joan.] quod cetera potest homo nolens, „credere vero non nisi volens“. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

PL 35  
1607

4. PRAETEREA, Ezech. 18 dicitur ex persona Dei: „Nolo mortem peccatoris.“ Sed nos debemus voluntatem nostram con-

10, 8 Willen dem göttlichen Willen angleichen (I—II 19, 9 u. 11: Bd. 9). Also dürfen auch wir nicht wünschen, daß Ungläubige getötet werden.

ANDERSEITS heißt es Lk 14, 23: „Gehe hinaus an die Wege und Zäune und nötige sie, hereinzukommen, damit mein Haus voll werde.“ Die Menschen aber treten in das Haus Gottes, d. h. in die Kirche vermittelt des Glaubens ein. Also dürfen etwelche zum Glauben gezwungen werden.

ANTWORT: Von den Ungläubigen haben einige niemals den Glauben angenommen, wie die Heiden und Juden.<sup>1</sup> Solche sind denn auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, damit sie aus sich glauben; denn Glauben ist Sache des Willens. Doch müssen sie von den Gläubigen, wenn die Möglichkeit besteht, genötigt werden, dem Glauben nichts in den Weg zu legen, sei es durch Lästereien oder durch böses Zureden oder gar durch offene Verfolgungen. Und aus diesem Grunde führen die Christgläubigen häufig Krieg gegen die Ungläubigen, nicht um sie zum Glauben zu zwingen, denn wenn sie sie auch besiegt und gefangen hielten, würden sie es doch ihrer Freiheit überlassen, ob sie glauben wollen; sondern nur deshalb, um sie zu nötigen, den Glauben an Christus nicht zu hindern.

Es gibt aber andere Ungläubige, die einmal den Glauben angenommen haben und ihn offen bekennen, wie die

#### QUAESTIO 10, 8

formare divinae, ut supra dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. 14: „Exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea.“ Sed homines in domum Dei, id est in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

RESPONDEO dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Judaei: Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent: sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediunt.

Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur: sicut haeretici et quicumque<sup>2</sup> apostatae. Et

<sup>1</sup> Gemeint sind die zeitgenössischen Juden, nicht die Juden des Alten Bundes.

<sup>2</sup> P: quandoque.



Häretiker und alle Abtrünnigen. Und solche sind auch mit 10, 8 körperlichen Mitteln zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für allemal angenommen haben.

Zu 1. Durch diese Schriftstelle, so haben es manche verstanden, sei zwar nicht der Bann gegen die Häretiker, wohl aber ihre Tötung verwehrt, wie es die angeführte Stelle des Chrysostomus zeigt. Und Augustinus sagt von sich: „Dies war ursprünglich meine eigene Auffassung, niemand sei zur Einheit Christi zu zwingen, es sei alles durch das Wort auszurichten und nur im Streitgespräch zu kämpfen. Aber diese meine Meinung wird nicht durch das Wort der Andersgesinnten, sondern durch Erfahrungsbeweise widerlegt. Die Furcht vor den Gesetzen hat nämlich so vorteilhaft gewirkt, daß viele bekennen: Gott Dank, der unsere Fesseln gebrochen hat!“ Wie nun das Wort des Herrn: „Lasset beides wachsen bis zur Ernte“, zu verstehen ist, ergibt sich aus dem, was hinzugefügt ist: „Ihr möchtet sonst, wenn ihr das Unkraut ausreißt, zugleich den Weizen mit herausreißen.“ Damit zeigt Er zur Genüge, wie Augustinus sagt: „Wenn diese Befürchtung nicht besteht, d. h. wenn die Schuld eines jeden so bekannt und ihre Verwerflichkeit so allgemein anerkannt ist, daß sie überhaupt keine Verteidiger hat oder nicht solche, durch die es zu einer Spaltung kommen könnte, so soll die Strenge der Zucht nicht schlafen.“

Zu 2. Wenn Juden in keiner Weise den Glauben an-

#### QUAESTIO 10, 8

tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem haereticorum, sed eorum occisionem: ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus, ad Vincetium [Epist. 93, cap. 5] de se dicit: „Haec primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit.“ Quod ergo Dominus dicit: „Sinite utraque crescere usque ad messem“, qualiter intelligendum sit apparet ex hoc quod subditur: „Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.“ „Ubi satis ostendit“, sicut Augustinus dicit [Contra Epistolam Parmen. lib. 3, cap. 2], „cum metus iste non subest, id est quando ita cujusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae.“

AD SECUNDUM dicendum quod Judaei, si nullo modo acce-

PL 33  
329 sq.  
CSEL 34  
II/461 sqq.

PL 43/92  
CSEL  
51/115

10, 8 genommen haben, so sind sie auch auf keine Weise zum Glauben zu nötigen. Haben sie aber den Glauben einmal angenommen, so „müssen sie unausweichlich gezwungen werden, den Glauben festzuhalten“, wie es in demselben Kapitel ausgesprochen ist.

Zu 3. Wie „geloben Sache des [freien] Willens ist, leisten aber unerläßliche Forderung“ (Glosse), so ist es Sache des [freien] Willens, den Glauben anzunehmen, unerläßliche Forderung aber, den einmal angenommenen Glauben festzuhalten [48]. Demnach sind Häretiker zu nötigen, den Glauben festzuhalten. Augustinus sagt nämlich: „Wo steht es, was diese immer rufen: ‚Es steht im freien Belieben, zu glauben oder nicht zu glauben: wem hat Christus Gewalt angetan?‘ Mögen sie an Paulus den Christus erkennen, der zuerst zwingt und nachher belehrt.“

Zu 4. Wie Augustinus in dem nämlichen Briefe sagt: „Keiner von uns will, daß irgendein Häretiker umkomme. Aber anders hätte das Haus Davids nicht Frieden haben können, wenn nicht Absalom, sein Sohn, in dem Kriege, den er gegen seinen Vater führte, vertilgt worden wäre. So heilt auch die Kirche, wenn sie durch die Vernichtung einiger die übrigen zusammenhält, den Schmerz ihres mütterlichen Herzens durch die Befreiung so großer Scharen.“

#### QUAESTIO 10, 8

perunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, „oportet ut fidem necessitate cogantur retinere“; sicut eodem capitulo dicitur.

PL 191  
709 A  
AD TERTIUM dicendum quod, sicut „vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis“ [Gloss. Lomb. in Ps. 75, vers. 12], ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam<sup>1</sup> acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, ad Bonifacium Comitem [ep. 185, cap. 6]: „Ubi est quod isti clamare consueverunt: Liberum est credere vel non credere: cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem<sup>2</sup> Christum et postea docentem.“

PL 33/803  
CSEL57/21

PL 33/807  
CSEL57/29

AD QUARTUM dicendum quod, sicut in eadem epistola [cap. 8] Augustinus dicit, „nullus nostrum vult aliquem haeticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius ejus in bello quod contra patrem gerebat fuisset extinctus. Sic Ecclesia Catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.“

<sup>1</sup> L: iam.

<sup>2</sup> P: cognoscentem.

*Darf man mit Ungläubigen Gemeinschaft pflegen?*

1. Der Apostel sagt 1 Kor 10, 27: „Wenn einer der Ungläubigen euch zu Tische bittet, und ihr möchtet gerne hingehen, so esset jegliches, was euch vorgesetzt wird.“ Und Chrysostomus erklärt: „Willst du zum Tische von Heiden gehen, so gestatten wir das ohne irgendwelche Hinderung.“ Zum Tische irgend jemandes gehen aber heißt mit ihm Gemeinschaft haben. Also ist es erlaubt, mit Ungläubigen Gemeinschaft zu pflegen.

2. Der Apostel sagt 1 Kor 5, 12: „Was habe ich über solche, die draußen stehen, zu richten?“ Draußen aber stehen die Ungläubigen. Obwohl also durch den Entscheid der Kirche den Gläubigen die Gemeinschaft mit dem einen oder anderen verboten wird, so ist doch scheinbar den Gläubigen die Gemeinschaft mit Ungläubigen nicht zu verbieten.

3. Ein Herr kann sich seines Knechtes nicht bedienen, ohne mit ihm zu verkehren, wenigstens mit Worten; denn der Herr versetzt den Knecht durch sein Gebot in Tätigkeit. Christen können aber ungläubige Knechte haben, Juden oder auch Heiden oder Sarazenen. Also können sie erlaubterweise mit ihnen Umgang haben.

ANDERSEITS heißt es Dt 7, 2 f.: „Schließe keinen Bund

QUAESTIO 10, 9

## ARTICULUS IX

Utrum cum infidelibus possit communicari

[4 Sent., dist. 13, q. 2, art. 3; Quodlib. 10, q. 7, art. 1; in 1 Cor., cap. 5, lect. 3]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 10: „Si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate.“ Et Chrysostomus dicit [Hom. 25 super epist. ad Hebr. vers. fin.]: „Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus.“ Sed ad coenam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. PRAETEREA, Apostolus dicit 1 ad Cor. 5: „Quid mihi est de his qui foris sunt judicare?“ Foris autem sunt infideles. Cum igitur per iudicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeat, videtur quod non sit inhiendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. PRAETEREA, dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo: quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudaeos vel etiam paganos sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 7: „Non inibis cum eis

10, 9 mit ihnen, übe keine Gnade an ihnen und schließe keine Ehen mit ihnen.“ Und über die Stelle Lv 15, 19 „Das Weib, das bei seiner monatlichen Reinigung usw.“ sagt die Glosse: „So sehr müssen wir uns vom Götzendienst fernhalten, daß wir weder mit den Götzendienern noch mit ihren Jüngern in Berührung kommen und keinerlei Gemeinschaft mit ihnen haben.“

ANTWORT: Gemeinschaft mit irgendeiner Person wird den Gläubigen in zweifachem Sinne untersagt: einmal zur Bestrafung desjenigen, dem die Gemeinschaft der Gläubigen entzogen wird; sodann zur Sicherung derjenigen, denen verboten wird, mit anderen zu verkehren. Und beide Gründe können dem Worte des Apostels 1 Kor 5, 6 entnommen werden. Denn nachdem er den Spruch der Ausschließung aus der Gemeinschaft gefällt hat, fügt er als Begründung hinzu: „Wißt ihr nicht, daß schon ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert?“ Und nachher läßt er die Begründung aus der durch das Urteil der Kirche verhängten Strafe folgen mit den Worten: „Sollt nicht ihr die richten, die zu uns gehören?“

Auf die erste Weise nun untersagt die Kirche den Gläubigen nicht die Gemeinschaft mit solchen Ungläubigen, die in keiner Weise den christlichen Glauben angenommen haben, d. h. mit Heiden oder Juden; denn über sie hat sie nicht mit geistlichem Urteil zu richten, sondern nur mit weltlichem, im Falle sie, unter Christen lebend, irgend etwas Strafwürdiges begehen und dafür durch Gläubige

#### QUAESTIO 10, 9

foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis conubia.“ Et super illud Levit. 15: „Mulier quae redeunte mense“ etc., dicit Glossa [ordin.]: „Sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatrias nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.“

PL 113  
340 B

RESPONDEO dicendum quod communio alicujus personae interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo, in poenam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest, 1 ad Cor. 5. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: „Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?“ Et postea rationem subdit ex parte poenae per judicium Ecclesiae illatae, cum dicit: „Nonne de his qui intus sunt vos judicatis?“

Primo igitur modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem Christianam receperunt. scilicet paganorum vel Judaeorum: quia non habet de eis judicare spiritali judicio, sed temporali, in casu cum inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles

auf dem bürgerlichen Rechtswege bestraft werden.<sup>1</sup> Auf 10, 9  
die genannte Weise aber, d. h. zur Strafe, verbietet die  
Kirche den Gläubigen die Gemeinschaft mit solchen Ungläubigen,  
die von dem angenommenen Glauben abweichen, entweder indem  
sie den Glauben entstellen, wie die Häretiker, oder auch den  
Glauben aufgeben, wie die Abtrünnigen; denn gegen diese beiden  
verhängt die Kirche den Rechtsspruch der Ausschließung aus der  
Gemeinschaft.

Was aber den zweiten Fall angeht, so ist wohl eine Unterscheidung zu treffen je nach der Beschaffenheit der Personen, der Geschäfte und der Zeiten. Wenn nämlich irgendwelche fest im Glauben geworden sind, so daß aus ihrem Umgang mit Ungläubigen eher die Bekehrung der Ungläubigen zu erhoffen ist als die Abwendung der Gläubigen vom Glauben, so ist ihnen der Umgang mit solchen Ungläubigen nicht zu verbieten, die den Glauben nie angenommen haben, d. h. mit Heiden und Juden, und namentlich wenn eine dringende Notwendigkeit vorliegt. Handelt es sich aber um einfache Menschen, die im Glauben nicht gefestigt sind, so daß man vermutlich um ihre Abkehr bangen kann, so ist ihnen der Umgang mit Ungläubigen verboten; und vor allem, daß sie mit ihnen enge Vertraulichkeit pflegen oder ohne Notwendigkeit mit ihnen verkehren.

Daraus ergibt sich die Lösung Zu 1.

Zu 2. Die Kirche besitzt gegen Ungläubige keine Ur-

#### QUAESTIO 10, 9

temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam, interdicat Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas condiciones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communiione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet pagani vel Judaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communiione: et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic per haec patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum quod Ecclesia contra infideles non

<sup>1</sup> Voraussetzung ist natürlich dabei die weltliche Machtstellung der Kirche, wie sie im Mittelalter bestand.

10, 9 teils-gewalt, insoweit über sie eine geistliche Strafe zu verhängen wäre. Jedoch besitzt sie über manche Ungläubige Urteilsgewalt, soweit irdische Strafe zu verhängen ist.<sup>1</sup> Dazu nun gehört es, daß die Kirche zuweilen wegen irgendwelcher besondersartiger schuldhafter Handlungen manchen Ungläubigen den Verkehr mit den Gläubigen verwehrt.

Zu 3. Es ist wahrscheinlicher, daß der Knecht, der durch das Gebot seines Herrn geleitet wird, zum Glauben seines gläubigen Herrn bekehrt wird, als umgekehrt.<sup>2</sup> Deshalb ist es nicht verboten, daß Gläubige ungläubige Knechte halten. Würde jedoch dem Herrn aus dem Umgang mit einem solchen Knechte Gefahr drohen, so müßte er ihn entlassen, gemäß dem Gebote des Herrn: „Wenn dein Fuß dir zum Ärgernis wird, so haue ihn ab und wirf ihn von dir“ (Mt 5, 29 f.; 18, 8).

ZU ANDERSEITS: Der Herr gibt jene Vorschrift hinsichtlich jener Völker, deren Land zu betreten die Juden im Begriffe waren, die ihrerseits zum Götzendienst neigten. Es war also zu befürchten, daß sie durch dauernden Umgang mit ihnen ihrem Glauben entfremdet würden. Deshalb heißt es an derselben Stelle weiter: „Denn er wird deinen Sohn verführen, Mir nicht zu folgen.“

#### QUAESTIO 10, 9

habet iudicium quoad poenam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam: ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando, propter aliquas speciales culpas, subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

AD TERTIUM dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso. Et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abicere: secundum illud mandatum Domini, Matth. 5 et 18: „Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et projice abs te.“

AD ARGUMENTUM IN OPPOSITUM dicendum quod Dominus illud praecipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Judaei, qui erant proni ad idololatriam: et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide. Et ideo ibidem subditur: „Quia seducet filium tuum ne sequatur me.“

<sup>1</sup> Vgl. vorhergehende Fußnote.

<sup>2</sup> So betet man, nach einer Mitteilung des katholischen Bischofs von Nottingham, in England in allem Ernst um Mischehen, weil nach den Erfahrungen in 80 Prozent der Fälle der nicht-katholische Teil schon vor der Trauung zum katholischen Glauben kommt, bei den übrigen 20 Prozent spätestens in den ersten drei Jahren nach der Trauung. So stark wirkt das lebendige Beispiel des katholischen Ehepartners.

*Können Ungläubige eine obrigkeitliche Stellung oder Herrschaftsgewalt über Gläubige besitzen?*

1. Der Apostel sagt 1 Tim 6, 1: „Alle, die das Joch des Sklaventums tragen, sollen ihre Herren aller Ehre würdig halten.“ Daß er dabei von Ungläubigen spricht, erhellt aus dem, was er anschließend sagt: „Die aber, welche Gläubige zu Herren haben, sollen diese nicht für gering achten.“ Und 1 Petr 2, 18 heißt es: „Ihr Sklaven, seid euren Herren untertan in aller Furcht, nicht bloß den gütigen und maßvollen, sondern auch den launenhaften.“ Solches aber würde durch die apostolische Lehre nicht anbefohlen, wenn Ungläubige den Gläubigen nicht vorge-  
setzt sein könnten. Also, scheint es, können Ungläubige über Gläubige gesetzt sein.

2. Alle, die zum Gesinde eines Fürsten gehören, sind diesem untertan. Es gehörten aber Gläubige zum Gesinde ungläubiger Fürsten; daher heißt es Phil 4, 22: „Es grüßen euch die Heiligen alle, besonders aber die vom Hauswesen des Kaisers“, d. h. Neros, der ein Ungläubiger war. Also können Ungläubige über Gläubige gesetzt sein.

3. Der Sklave ist ein Werkzeug seines Herrn in dem, was zum menschlichen Leben dient, wie auch der Gehilfe eines Werkmeisters ein Werkzeug des Meisters ist in dem, was zur Ausübung seines Gewerbes gehört (Aristoteles).

QUAESTIO 10, 10

ARTICULUS X

Utrum infideles possint habere praelationem seu dominium supra fideles

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. 6: „Quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur“; et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit: „Qui autem fideles habent dominos non contemnant.“ Et 1 Petr. 2 dicitur: „Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.“ Non autem hoc praeciperetur per doctrinam apostolicam nisi infideles possent fidelibus praeesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus praeesse.

2. PRAETEREA, quicumque sunt de familia alicujus principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum: unde dicitur ad Philipp. 4: „Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt“, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus praeesse.

3. PRAETEREA, sicut Philosophus dicit in 1 Polit. [cap. 4], servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus po-

1253 b  
30 sqq.

10. 10 In solchem nun kann der Gläubige einem Ungläubigen unterstellt sein; denn es können Gläubige Hintersassen von Ungläubigen sein. Ungläubige können also Gläubigen auch mit Herrschaftsgewalt übergeordnet sein.

ANDERSEITS gehört es in die Zuständigkeit des Übergeordneten, Gericht zu halten über die, denen er übergeordnet ist. Ungläubige aber können über Gläubige nicht richten; denn der Apostel sagt 1 Kor 6, 1: „Wagt es wirklich einer unter euch, der mit einem anderen einen Rechtsstreit hat, bei den Ungerechten“, d. h. bei den Ungläubigen, „Recht zu suchen und nicht vielmehr bei den Heiligen?“ Demnach, scheint es, können Ungläubige Gläubigen nicht übergeordnet sein.

ANTWORT: Über diesen Gegenstand kann man in zweifachem Sinne sprechen. Einmal hinsichtlich der Herrschaftsstellung oder Überordnung von Ungläubigen gegenüber Gläubigen, die neu eingeführt werden soll. Und dies kann auf keine Weise gestattet werden. Denn es würde zum Ärgernis und zur Gefährdung des Glaubens führen. Leicht nämlich könnten solche, die der Rechtsprechung anderer unterworfen sind, von ihren Vorgesetzten umgestimmt werden, so daß sie ihrem Geheiß folgten, es sei denn, die Untergebenen hätten sich eine große Entschiedenheit angeeignet. Andererseits verachten die Ungläubigen den Glauben, wenn sie Gläubige abfallen sehen. Deshalb verbot der Apostel den Gläubigen, vor einem ungläubigen Richter einen Rechtsstreit auszufechten. Und aus dem

#### QUAESTIO 10, 10

test fidelis infideli subijci: possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praeferri etiam quantum ad dominium.

SED CONTRA est quod ad eum qui praeest pertinet habere iudicium super eos quibus praeest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus: dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 6: „Audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos“, id est, infideles, „et non apud sanctos?“ Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cederet<sup>1</sup> enim hoc in scandalum et in periculum fidei: de facili enim illi qui subijciuntur aliorum jurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant iudicio coram iudice

<sup>1</sup> L: cedit.



selben Grunde gestattet die Kirche in keiner Weise, daß Ungläubige Herrschaftsgewalt über Gläubige erwerben oder wie auch immer ihnen in irgendeinem Amt vorgesetzt werden. 10, 10

Sodann kann man es zu tun haben mit einer Herrschaftsstellung und Überordnung, die bereits besteht. Dabei ist zu beachten, daß Herrschaftsgewalt und Überordnung nach menschlichem Rechte zustandegekommen sind. Die Unterscheidung aber von Gläubigen und Ungläubigen beruht auf göttlichem Recht. Das göttliche Recht aber, das auf der Gnade beruht, hebt das menschliche Recht, das aus der menschlichen Vernunft stammt, nicht auf. Also hebt die Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen, an sich betrachtet, die Herrschaftsstellung und Überordnung von Ungläubigen gegenüber Gläubigen nicht auf. Wohl kann aber in rechtmäßiger Weise durch Entscheidung oder Anordnung der Kirche, welche die Autorität Gottes ausübt, solches Herrschaftsrecht und solche Überordnung aufgehoben werden; denn Ungläubige verdienen es auf Grund ihres eigenen Unglaubens, die Gewalt über Gläubige zu verlieren, die in Söhne Gottes umgewandelt sind. Dies tut die Kirche allerdings nur bisweilen; bisweilen aber tut sie es nicht. Bei jenen Ungläubigen nämlich, die der Kirche und ihren Gliedern auch in irdischer Unterwerfung untertan sind, hat die Kirche dies als Recht gesetzt, daß ein Sklave von Juden, wenn er Christ geworden ist, sofort von der Sklaverei frei wird, ohne Entgelt, falls er von Haus aus Sklave, d. h. in der Sklaverei

QUAESTIO 10, 10

infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeferantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione jam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex jure humano: distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale jus domini vel praelationis tolli: quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali subjectione subiciuntur Ecclesiae et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judaeorum, cum fuerit factus christianus, statim a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaeculus, id est,

10, 10 geboren ist; desgleichen, wenn er als Ungläubiger zum Sklavendienst gekauft worden ist. Ist er aber zum Weiterverkauf erworben worden, so besteht die Pflicht, ihn innerhalb von drei Monaten zum Verkaufe anzubieten. Damit tut die Kirche kein Unrecht; denn da die Juden ihrerseits Sklaven der Kirche sind, kann sie über ihr Eigentum verfügen, wie auch die weltlichen Fürsten hinsichtlich ihrer Untertanen viele Gesetze zugunsten der Freiheit erlassen haben. — Bei jenen Ungläubigen aber, welche der irdischen Gewalt der Kirche oder ihrer Glieder nicht unterliegen, hat die Kirche das oben genannte Recht nicht eingeführt, obwohl sie es von Rechts wegen könnte. Und zwar handelt sie so, um Anstoß zu vermeiden. So hat auch der Herr Mt 17, 24 ff. gezeigt, daß Er sich von der Steuer hätte freisprechen können, weil „die Söhne frei sind“; dennoch ordnete Er, um Anstoß zu vermeiden, an, die Steuer zu bezahlen. Gleicherweise hat auch Paulus, nachdem er gesagt hatte, die Sklaven sollten ihre Herren ehren, hinzugefügt: „Damit der Name des Herrn und die Lehre nicht gelästert wird“ (1 Tim 6, 1) [49].

Daraus ergibt sich die Antwort Z u 1.

Z u 2. Diese Überordnung des Kaisers bestand vor der Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen. Also wurde sie durch die Bekehrung einiger nicht hinfällig. Es war auch von Vorteil, daß einige Gläubige ihren Platz im Gesinde des Kaisers behielten, um andere Gläubige in Schutz zu nehmen, wie der hl. Sebastian die Christen, die

#### QUAESTIO 10, 10

in servitute natus; et similiter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia: quia, cum ipsi Judaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. — In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel ejus membris non subjacent, praedictum jus Ecclesia non statuit: licet posset instituere de jure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, Matth. 17, ostendit quod poterat se a tributo excusare quia „liberi sunt filii“: sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subjungit: „Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.“

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus: unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos,

er auf der Folter schwach werden sah, bestärkte und noch 10, 11  
weiterhin in der Leibwache Diokletians unter dem Soldatenmantel unerkannt lebte.

Zu 3. Sklaven unterstehen ihren Herren für das ganze Leben und Untergebene ihren Vorgesetzten zu jeglicher Dienstleistung; die Gehilfen von Werkmeistern aber unterstehen diesen nur zu bestimmten Arbeiten. Daher ist es gefahrvoller, wenn Ungläubige Herrschaftsgewalt oder eine obrigkeitliche Stellung über Gläubige erhalten, als wenn sie von ihnen Dienstleistung in irgendeinem Handwerk empfangen. Darum läßt es die Kirche zu, daß Christen die Ländereien von Juden bebauen können; denn sie befinden sich deshalb nicht in der Notwendigkeit, mit ihnen zusammen zu leben. So hat auch Salomon von dem König von Tyrus Werkmeister erbeten, um Bäume zu fällen (1[3] Kg 5, 2 ff.). — Dennoch wäre, wenn aus solchem Umgang und Zusammensein ein Abfall der Gläubigen zu besorgen wäre, dieses gänzlich zu verbieten.

## 11. ARTIKEL

### *Darf man die gottesdienstlichen Gebräuche der Ungläubigen dulden?*

1. Es liegt auf der Hand, daß die Ungläubigen durch Beobachtung ihrer Religionsbräuche sündigen. Der Sünde aber scheint zuzustimmen, wer sie nicht verhindert, ob-

QUAESTIO 10, 11

quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

AD TERTIUM dicendum quod servi subjiuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel praelationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Judaeorum: quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda ut habetur 3 Reg. 5. — Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur esset penitus interdicendum.

## ARTICULUS XI

### *Utrum infidelium ritus sint tolerandi*

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato videtur consen-

10, 11 wohl er es könnte. So äußert sich auch die Glosse über Röm 1, 32: „Nicht nur, die es selbst tun, sondern auch die, die Beifall spenden denen, die es tun.“ Also sündigen die, die ihre Religionsbräuche dulden.

2. Die Religionsbräuche der Juden werden dem Götzendienste an die Seite gestellt; denn über Gal 5, 1 ‚Laßt euch nicht wiederum das Joch der Sklaverei aufbürden‘ sagt die Glosse: „Die Sklaverei dieses Gesetzes ist nicht leichter als die des Götzendienstes.“ Nun würde man aber nicht zugeben, daß irgendwelche einen Götzdienst ausübten. Und in der Tat haben die christlichen Fürsten, wie Augustinus berichtet, die Götzentempel zunächst schließen, dann zerstören lassen. Demnach dürften auch die Religionsbräuche der Juden nicht geduldet werden.

3. Die Sünde des Unglaubens ist die schwerste Sünde (Art. 3). Andere Sünden aber werden nicht geduldet, sondern nach dem Gesetze bestraft, z. B. Ehebruch, Diebstahl und anderes Derartiges. Also dürfen auch die Religionsbräuche der Ungläubigen nicht geduldet werden.

ANDERSEITS sagt Gregorius: „So, wie sie bisher selbst und ihre Väter durch lange Zeiträume hindurch an ihren Festen eifrig festgehalten haben, sollen sie sie alle in voller Freiheit beobachten und feiern können.“

ANTWORT: Menschliches Regieren hat seine Quelle im göttlichen Regieren, muß sich also dieses zum Vorbild

#### QUAESTIO 10, 11

tire qui non prohibet cum prohibere possit: ut habetur in Glossa Rom. 1 [Ambros.] super illud „Non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.“ Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. PRAETEREA, ritus Judaeorum idololatriae comparantur: quia super illud Gal. 5: „Nolite iterum iugo servitutis contineri“, dicit Glossa. [Lombard. ex Aug.]: „Non est levior hujus legis servitus quam idololatriae.“ Sed non sustineretur quod idololatriae ritum aliqui exercerent: quinimmo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, 18 de Civ. Dei [cap. 54]. Ergo secundum hoc etiam ritus Judaeorum tolerari non debent.

3. PRAETEREA, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur: sicut adulterium, furtum et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

SED CONTRA est quod in Decretis, dist. 45, can. „Qui sincera“, dicit Gregorius de Judaeis [Epist. lib. 13, n. 12]: „Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.“

RESPONDEO dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis

PL 17  
63 B/C  
191/1396

PL 192  
152 C  
26/394

PL 41/620

Frdb. I/161  
PL 77/1268

nehmen. Gott nun läßt, wiewohl er allmächtig und im höchsten Grade vollkommen ist, dennoch innerhalb des Weltganzen manche Übel, die Er verhindern könnte, zu, damit nicht durch ihre Beseitigung Gutes von höherem Wert unterbunden oder gar schlimmere Übel als Folge eintreten würden. So nun dulden auch im Bereich menschlichen Regierens die Vorsteher in berechtigter Weise manche Übel, damit Gutes nicht verhindert werde, oder auch, damit man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetze. So sagt z. B. Augustinus: „Entferne die Buhlerinnen aus der menschlichen Gesellschaft, und du wirst durch die sinnlichen Leidenschaften alles in Unordnung bringen.“ So können also die Ungläubigen in ihren Religionsgebräuchen geduldet werden, obwohl sie damit sündigen; sei es wegen eines Guten, das daraus erwächst, oder um eines Übels willen, dem man damit vorbeugt.

Daraus aber, daß die Juden ihre Religionsgebräuche hüten, in denen einst die Wahrheit des von uns festgehaltenen Glaubens vorgebildet war, erwächst dieses Gute, daß wir von seiten unserer Feinde ein Zeugnis für unsern Glauben haben und daß uns gleichsam im Bilde vor Augen steht, was wir glauben. Eben deshalb werden sie in ihren Gebräuchen geduldet. — Die Gebräuche anderer Ungläubiger aber, die keinerlei Wahrheit oder Nutzen an die Hand geben, darf man nicht dulden, außer etwa, um einem Übel vorzubeugen, z. B. um Anstoß zu vermeiden oder Zwietracht, die daraus erwachsen könnte, oder um der Rettung solcher nichts in den Weg zu legen, die, solcher-

QUAESTIO 10, 11

sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediuntur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur: sicut Augustinus dicit in 2 de Ordine [cap. 4]: „Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidini-  
bus.“ Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

PL 32/1000

Ex hoc autem quod Judaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. — Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquo modo tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum: scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, conver-

10, 12 maßen geduldet, sich allmählich zum Glauben bekehren. Aus diesem Grunde nämlich hat die Kirche zuzeiten auch die Religionsgebräuche von Häretikern und Heiden geduldet, wenn die Zahl der Ungläubigen sehr groß war.

Daraus ergibt sich die Antwort auf die Einwände.

## 12. ARTIKEL

*Darf man die Kinder von Juden oder anderen Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern taufen?*

1. Das Eheband ist stärker als das Recht der väterlichen Gewalt über die Kinder; denn das Recht der väterlichen Gewalt kann durch den Menschen aufgelöst werden, da der Sohn dem Familienbände entwächst; das Eheband jedoch kann durch den Menschen nicht aufgelöst werden, nach Mt 19, 6: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.“ Nun wird aber des Unglaubens wegen das eheliche Band gelöst; denn der Apostel sagt 1 Kor 7, 15: „Will der Ungläubige sich scheiden lassen, so mag er es tun; in solchen Fällen ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden“; und die Gesetzessammlung [des Gratian] sagt, wenn der ungläubige Ehepart mit dem andern nicht, ohne seinen Schöpfer zu beleidigen, zusammenleben wolle, so dürfe der andere nicht mit ihm gemeinsam wohnen.“ Um wieviel mehr wird durch den Unglauben das Recht

QUAESTIO 10, 12

tuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS XII

*Utrum pueri Judaeorum et aliorum infidelium sint invitibus parentibus baptizandi*

[III 68, 10; 2 Quodlib., q. 4, art. 2]

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod pueri Judaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitibus. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus patriae potestatis in puero: quia jus patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. 19: „Quod Deus conjunxit homo non separet.“ Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 7: „Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi“; et Canon [caus. 28, qu. 2] dicit quod si conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur

der väterlichen Gewalt über die eigenen Kinder aufgehoben. Also können die Kinder solcher gegen deren Willen getauft werden.

2. In höherem Maße ist man verpflichtet, einem Menschen in der Gefahr des ewigen Todes beizuspringen als in der Gefahr des leiblichen Todes. Sähe nun aber jemand einen Menschen in der Gefahr des leiblichen Todes und brächte ihm keine Hilfe, so würde er sündigen. Also scheint es: da die Kinder der Juden und anderer Ungläubiger in der Gefahr des ewigen Todes sind, wenn sie ihren Eltern, die sie in ihrem eigenen Unglauben unterweisen, überlassen bleiben, so sind sie ihnen wegzunehmen, zu taufen und im Glauben zu unterrichten.

3. Die Kinder von Sklaven sind wiederum Sklaven und in der Gewalt ihrer Herren. Die Juden aber sind Sklaven der Könige und Fürsten. Also auch ihre Kinder. Demnach haben die Könige und Fürsten die Befugnis, mit den Kindern der Juden zu machen, was sie wollen. Also wird es auch kein Unrecht sein, wenn sie gegen den Willen der Eltern sie taufen.

4. Jeglicher Mensch gehört in höherem Grade Gott, von dem er die Seele hat, als seinem leiblichen Vater, von dem er nur den Leib hat. Es ist also kein Unrecht, wenn die Kinder der Juden ihren leiblichen Eltern genommen und durch die Taufe Gott geheiligt werden.

5. Die Taufe ist zum Heile wirksamer als die Predigt; denn durch die Taufe wird auf der Stelle die Befleckung

#### QUAESTIO 10, 12

*ius patriae potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.*

2. PRAETEREA, magis debet homini subveniri circa periculum mortis aeternae quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Judaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi et baptizandi et in fide instruendi.

3. PRAETEREA, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Judaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria si eos baptizent invitis parentibus.

4. PRAETEREA, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est injustum si pueri Judaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per baptismum consecrentur.

5. PRAETEREA, baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula,

10, 12 durch die Sünde, der Grund zur Bestrafung, hinweggenommen und der Zugang zum Himmel eröffnet. Wenn aber aus Unterlassung der Predigt Gefahr folgt, so fällt dies dem zur Last, der nicht gepredigt hat, wie es Ez 3, 18; 33, 6 von dem [Wächter] heißt, der „ein Schwert kommen sieht und doch nicht in die Trompete stößt“. Werden also die Kinder der Juden wegen Unterlassung der Taufe verworfen, so wird es um so mehr denen zur Sünde angerechnet, die sie hätten taufen können und es nicht getan haben.

ANDERSEITS darf niemand ein Unrecht angetan werden. Es würde aber den Juden Unrecht geschehen, wenn ihre Kinder gegen ihren Willen getauft würden; denn sie verlören dann das Recht der väterlichen Gewalt über ihre nunmehr gläubigen Kinder. Also dürfen diese nicht gegen ihren [der Eltern] Willen getauft werden.

ANTWORT: Maßgebendes Ansehen hat der Brauch der Kirche. Ihm ist immer und in allem nachzueifern. Empfängt doch selbst die Lehre der katholischen Lehrer von der Kirche Autorität, weshalb man sich mehr an die Autorität der Kirche als an die Autorität eines Augustinus oder eines Hieronymus oder jeglichen sonstigen Lehrers zu halten hat. Nun ist es niemals Übung der Kirche gewesen, daß die Kinder der Juden gegen den Willen der Eltern getauft wurden, obgleich es in den zurückliegenden Zeiten viele sehr mächtige katholische Fürsten gegeben hat, wie Konstantin oder Theodosius, denen hervorragend heilige Bischöfe nahegestanden haben, wie Silvester dem Konstantin und Ambrosius dem Theodosius, die es keines-

#### QUAESTIO 10, 12

reatus poenae, et aperitur janua coeli. Sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit: ut habetur Ezech. 3, et 33 de eo qui „videt gladium venientem et non insonuerit tuba“. Ergo multo magis, si pueri Judaeorum damnentur propter defectum baptismi imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

SED CONTRA, nemini facienda est injuria. Fieret autem Judaeis injuria si eorum filii baptizarentur eis invitis: quia amitterent jus patriae potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

RESPONDEO dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda. Quia et ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscumque Doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Judaeorum filii invitis parentibus baptizarentur: quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Silvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui



falls unterlassen hätten, etwas von ihnen zu erwirken, wenn dies mit der Vernunft übereingestimmt hätte. So scheint es denn gefährlich, ganz neu die Behauptung aufzustellen, gegen die bisher in der Kirche beobachtete Gewohnheit seien die Judenkinder gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen.

Der Grund dafür ist ein zweifacher. Der eine liegt in der Gefahr für den Glauben. Empfangen nämlich die Kinder, ehe sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind, die Taufe, so könnten sie nachträglich, wenn sie die Reife erreichten, leicht von ihren Eltern dazu gebracht werden, aufzugeben, was sie noch unwissend auf sich genommen haben. Dies aber würde zum Schaden für den Glauben ausschlagen.

Der andere Grund ist der, daß es der natürlichen Gerechtigkeit widerstrebt. Denn der Sohn ist von Natur aus etwas vom Vater. Und zwar unterscheidet er sich zunächst, solange er im Leibe der Mutter ist, dem Leibe nach überhaupt nicht von seinen Erzeugern. Und nachher, wenn er den Mutterleib verlassen hat, aber noch keiner freien Willensentscheidung fähig ist, ist er unter der Obhut der Eltern wie in einem geistigen Mutterschoß eingeschlossen. Denn solange das Kind seiner Vernunft nicht mächtig ist, unterscheidet es sich nicht von einem vernunftlosen Lebewesen. Wie also ein Rind oder ein Pferd jemandem gehört, der sich nach bürgerlichem Recht seiner nach freiem Ermessen wie eines in seinem Eigentum stehenden Werkzeuges bedient, so steht der Sohn nach natürlichem Recht, ehe er seiner Vernunft mächtig ist, unter der Vormund-

QUAESTIO 10, 12

nullo modo praetermississent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Judaeorum filii invitatis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantibus susceperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est quia repugnat justitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicujus ut utatur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris.

10, 12 schaft des Vaters. Es wäre also gegen das natürliche Recht, wenn ein Kind, ehe es den Gebrauch der Vernunft hat, der Vormundschaft der Eltern entzogen würde, oder wenn über es etwas gegen den Willen der Eltern verfügt würde. Sowie es aber anfängt, den freien Willensgebrauch zu haben, fängt es an, sein eigener Herr zu sein, und kann im Bereich des göttlichen oder natürlichen Rechts über sich selbst verfügen. Und nun ist es zum Glauben anzuhalten, nicht durch Nötigung, sondern durch Zureden, und es kann jetzt auch gegen den Willen der Eltern dem Glauben beistimmen und sich taufen lassen; nicht aber, ehe es den Gebrauch der Vernunft hat. Daher heißt es von den Kindern der Väter der Vorzeit: „Im Glauben der Eltern haben sie das Heil erlangt.“ Dadurch wird zu verstehen gegeben, daß es den Eltern zusteht, für ihre Kinder hinsichtlich ihres Heiles Vorsorge zu treffen, namentlich, ehe sie den Gebrauch der Vernunft haben [50].

Zu 1. In der Ehe hat jeder Eheparteil den freien Willensgebrauch, und jeder kann, auch gegen den Willen des andern, dem Glauben beistimmen. Dies aber ist nicht der Fall bei einem Kind, bevor es seiner Vernunft mächtig ist. Erst wenn es dies ist, liegt der Fall ähnlich, falls es den Willen hat, sich zu bekehren.

Zu 2. Dem leiblichen Tode darf niemand gegen die staatliche Rechtsordnung entrissen werden. Z. B. wenn einer von dem zuständigen Richter zum leiblichen Tode

#### QUAESTIO 10, 12

Unde contra justitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari: non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum Patrum dicitur quod „salvati sunt in fide parentum“:<sup>1</sup> per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

AD SECUNDUM dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis: puta si quis a suo iudice condemnatur ad mortem temporalem, nullus debet

<sup>1</sup> Cf. Lomb. IV Sent., dist. 1. c. 7; Pl. 192/841 A.

verurteilt ist, darf ihn niemand mit Gewalt befreien. Entsprechend darf auch niemand die Ordnung des natürlichen Rechtes stören, kraft dessen der Sohn unter der Vormundschaft des Vaters steht, um ihn der Gefahr des ewigen Todes zu entreißen. 10, 12

Zu 3. Die Juden sind Sklaven der Fürsten im staatsrechtlichen Sinne, eine Leibeigenschaft, welche die naturhafte und göttliche Rechtsordnung nicht ausschließt.

Zu 4. Der Mensch ist auf Gott hingeordnet vermöge der Vernunft, durch die er Ihn zu erkennen vermag. Ehe das Kind also seiner Vernunft mächtig ist, ist es der natürlichen Ordnung nach auf Gott hingeordnet vermittels der Vernunft seiner Eltern, deren Obhut es natürlicherweise untersteht. Und nach ihrer Anordnung sind seine religiösen Verhältnisse zu behandeln.

Zu 5. Die Gefahr, die aus Unterlassung der Predigt folgt, fällt einzig denen zur Last, denen das Predigtamt aufgetragen ist. Darum ist Ez 3, 17 vorausgeschickt: „Dich habe ich zum Wächter über die Söhne Israels bestellt.“ Vorsorge zu treffen aber für die Kinder der Ungläubigen hinsichtlich der Sakramente des Heils steht ihren Eltern zu. Daher liegt auf ihnen die Verantwortung, wenn ihre Kinder wegen Vorenthaltung der Sakramente hinsichtlich ihres Heiles Schaden erleiden.

#### Q U A E S T I O 10, 12

eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

AD TERTIUM dicendum quod Judaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

AD QUARTUM dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet: et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

AD QUINTUM dicendum quod periculum quod sequitur de praedicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium praedicandi: unde in Ezech. praemittitur: „Speculatorem dedi te filiis Israel.“ Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

## 11. FRAGE DIE HÄRESIE

Nunmehr ist die Häresie ins Auge zu fassen. Dazu ergeben sich vier Einzelfragen:

1. Ist die Häresie eine Art von Unglauben?
2. Der Inhalt, auf den sie sich bezieht.
3. Sollen Häretiker geduldet werden?
4. Sollen sie wieder aufgenommen werden, wenn sie umkehren?

### 1. ARTIKEL

#### *Ist Häresie eine Art von Unglauben?*

1. Der Unglaube hat seinen Sitz im Verstande (10, 2). Häresie aber scheint nicht dem Verstand zuzugehören, sondern eher dem Strebevermögen. Hieronymus sagt nämlich darüber, und es steht auch in der Gesetzessammlung [des Gratian]: „Das griechische Wort Häresie bedeutet Wahl, weil nämlich ein jeder für sich diejenige Lehre wählt, die er für die bessere hält.“ Wählen aber ist ein Akt des Strebevermögens (I—II 13, 1: Bd. 9). Also ist Häresie nicht eine Art von Unglauben.

2. Ein Laster empfängt seine Artbesonderheit vornehmlich von seinem Ziele; daher sagt Aristoteles: „Wer Ehebruch treibt, um zu stehlen, ist mehr ein Dieb als ein Ehebrecher.“ Ziel der Häresie aber ist ein irdischer Vor-

#### QUAESTIO XI

#### DE HAERESI

Deinde considerandum est de haeresi.

Circa quam quaeruntur quatuor: 1. Utrum haeresis sit infidelitatis species. — 2. De materia ejus circa quam est. — 3. Utrum haeretici sint tolerandi. — 4. Utrum revertentes sint recipiendi.

#### ARTICULUS I

Utrum haeresis sit infidelitatis species

[Supra 10, 5; infra 94, 1 ad 1; 4 Sent., dist. 13, q. 2, a. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus [Comm. sup. Ep. ad Gal. lib. 3. ad cap. 5, vers. 19 sqq.] et habetur in Decret. 24, quaest. 3: „Haeresis graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem.“ Electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

2. PRAETEREA, vitium praecipue accipit speciem a fine: unde Philosophus dicit in 5 Ethic. [cap. 4], quod „ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus“. Sed finis haere-

teil, und zwar meistens Geltung und Ehre, und dies fällt 11, 1  
unter das Laster des Hochmuts oder der Begierlichkeit.  
Augustinus sagt nämlich: „Ein Häretiker ist einer, der um  
eines irdischen Vorteils willen und vornehmlich aus Ehr-  
geiz und Herrschsucht unwahre und neue Meinungen auf-  
bringt oder sich solchen anschließt.“ Also ist Häresie nicht  
eine Art von Unglauben, sondern mehr von Hochmut.

3. Da der Unglaube seinen Sitz im Verstande hat, so  
scheint er nichts mit dem Fleische zu tun zu haben. Häre-  
sie aber gehört zu den Werken des Fleisches. Der Apostel  
sagt nämlich (Gal 5, 19 f.): „Offenkundig sind die Werke  
des Fleisches: Unzucht, Unkeuschheit“; und unter den  
übrigen nennt er dann sogleich: „Spaltungen, Lehrabson-  
derungen“, die dasselbe bedeuten wie Häresien. Also ist  
Häresie nicht eine Art von Unglauben.

ANDERSEITS bildet Unwahrheit den Gegensatz zu  
Wahrheit. „Ein Häretiker aber ist, wer unwahre und neue  
Meinungen aufbringt oder sich solchen anschließt.“ Also  
setzt er sich in Gegensatz zur Wahrheit, auf welcher der  
Glaube aufruht. Also ist Häresie eine Art von Unglauben.

ANTWORT: Die Bezeichnung Häresie bedeutet Wahl.  
Wählen aber findet unter dem statt, was einem Ziele dient,  
wobei das Ziel [selbst] vorausgesetzt wird (I—II 13, 3:  
Bd. 9). Bei den Glaubensdingen aber gibt der Wille zu  
einer Wahrheit wie zu dem ihm eigenen Gut seine Zu-  
stimmung (4, 3 u. 5). Daher hat das ursprüngliche Wahre

#### QUAESTIO 11, 1

sis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria,  
quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis: dicit enim  
Augustinus in libro de utilitate credendi [cap. 1], quod „haere-  
ticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime gloriae  
principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit  
vel sequitur“. Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed  
magis superbiae.

PL 42/65  
CSEL  
25 1/3

3. PRAETEREA, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur  
ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis:  
dicit enim Apostolus ad Gal. 5: „Manifesta sunt opera carnis,  
quae sunt fornicatio, immunditia“; et inter cetera postmodum  
subdit „dissensiones, sectae“, quae sunt idem quod haereses.  
Ergo haeresis non est infidelitatis species.

SED CONTRA est quod falsitas veritati opponitur. Sed „haere-  
ticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur“. ibid.  
Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate  
continetur.

RESPONDEO dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum  
est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est  
eorum qui sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis au-  
tem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono; ut ex  
supra dictis patet. Unde quod est principale verum, habet ratio-

11, 1 die Bewandnis des letzten Zieles; was aber nur nachgeordnet ist, hat die Bewandnis dessen, was zum Ziele führt. Weil aber jeder, der glaubt, dem Worte jemandes zustimmt, so scheint bei jeglichem Glauben derjenige das Ursprüngliche und gleichsam das Ziel zu sein, dessen Wort man beipflichtet; als Nachgeordnetes aber gilt das, mit dessen Festhalten man jemandem zustimmen will. Wer also den christlichen Glauben hat, stimmt mit seinem Willen Christus bei in dem, was wahrhaft zu Seiner Lehre gehört. Demnach kann jemand auf zweifache Weise von der Richtigkeit des christlichen Glaubens abweichen. Einmal, indem er Christus selbst nicht beistimmen will, und ein solcher hat hinsichtlich des Zieles selbst gleichsam einen bösen Willen. Dies trifft auf die Art des Unglaubens der Heiden und der Juden zu. Sodann, indem er zwar Christus beizustimmen gesonnen ist, aber abweicht bei der Wahl dessen, worin er Christus beistimmen soll, weil er nicht das erwählt, was wahrhaft von Christus dargeboten ist, sondern solches, was ihm das eigene Denken eingibt. Demnach ist Häresie eine Art des Unglaubens, geltend für solche, die zwar den Glauben Christi bekennen, aber seine Lehrsätze entstellen.

Zu 1. Die Wahl hat auf dieselbe Weise eine Beziehung zum Unglauben wie der Wille zum Glauben (Antwort).

Zu 2. Die Laster erhalten ihre Artbestimmtheit von ihrem nächsten Ziel, von dem entfernteren Ziel aber ihre Gattungsbestimmtheit und ihre Verursachung. Wenn z. B.

#### QUAESTIO 11, 1

nem finis ultimi: quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicujus dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo quia ipse Christo non vult assentire; et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Judaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut

jemand Ehebruch treibt, um zu stehlen, so liegt hier dem nächsten Ziele und Gegenstände nach zwar die Artbestimmtheit des Ehebruches vor, aus dem letzten Ziele aber ergibt sich, daß der Ehebruch aus dem Diebstahl entsteht und unter ihm wie die Wirkung unter der Ursache oder wie die Artbestimmtheit unter der Gattung enthalten ist; das ergibt sich aus dem, was früher (I—II 18, 7: Bd. 9) von den Akten im allgemeinen dargetan worden ist. Ähnlich also ist im vorliegenden Falle nächstes Ziel der Häresie, einer falschen eigenen Ansicht anzuhängen; und davon erhält sie ihre Artbestimmtheit. Aber aus dem entfernteren Ziele zeigt sich ihre Verursachung, d. h. daß sie aus dem Hochmut oder der Begierlichkeit stammt.

Zu 3. Wie Häresie von ‚Auswählen‘, so kommt Sekte von ‚absondern‘ (Isidor). Häresie und Sekte sind also dasselbe. Und beides fällt unter die Werke des Fleisches, nicht zwar hinsichtlich des Aktes des Unglaubens selbst im Hinblick auf seinen nächsten Gegenstand, sondern unter dem Gesichtspunkt seiner Verursachung; denn diese besteht entweder in dem Verlangen nach einem ungebührlichen Ziele, sofern der Ursprung im Hochmut oder in der Begierlichkeit liegt (Zu 2), oder auch in einer Wahnvorstellung, die, wie auch Aristoteles sagt, Ausgangspunkt des Irrtums ist. Das Vorstellungsvermögen aber hat in gewisser Weise eine Beziehung zum Fleische, insofern seine Betätigung in Verbindung mit einem körperlichen Organ erfolgt.

QUAESTIO 11, 1

cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et objecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere: ut patet ex his quae supra de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae: et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut haeresis dicitur ab „eligendo“, ita secta a „sectando“, sicut Isidorus dicit, in libro Etym. [lib. 8, cap. 3]: et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causae: quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est; vel etiam aliqua phantastica illusio, quae est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit, in 4 Metaph. [cap. 5]. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus ejus est cum organo corporali.

PL 82/296

1009 a  
22 sqq.  
1010 b 1

*Bezieht sich die Häresie eigentümlich auf das, was des Glaubens ist?*

1. Wie es bei den Christen Häresien und Sekten gibt, so hat es solche auch bei den Juden und Pharisäern gegeben (Isidor). Aber ihre Gegensätzlichkeiten betrafen nicht Glaubenssachen. Die Häresie bezieht sich also nicht auf Glaubenssachen als den ihr eigentümlichen Inhalt.

2. Den Inhalt des Glaubens bilden die Dinge, die man glaubt. Die Häresie aber bezieht sich nicht nur auf Dinge, sondern auch auf Worte und auf die Auslegungen der Hl. Schrift. So sagt Hieronymus: „Jeder, der die Schrift anders liest, als es der Gedanke des Heiligen Geistes fordert, von dem sie geschrieben ist, der kann, selbst wenn er sich von der Kirche nicht ausgesondert hat, dennoch als Häretiker bezeichnet werden.“ Und an einer andern Stelle äußert er sich: „Aus ungenauen Formulierungen entsteht Häresie.“ Also bezieht sich die Häresie nicht eigentümlich auf den Inhalt des Glaubens.

3. Auch hinsichtlich dessen, was zum Bereich des Glaubens gehört, findet man zuweilen, daß die heiligen Lehrer nicht gleichen Sinnes sind, wie z. B. Hieronymus und Augustinus über das Aufhören der Ceremonialgesetze.

QUAESTIO 11, 2

### ARTICULUS II

Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei

[4 Sent., dist. 13, q. 2, art. 1 ad 5, 6; in 1 Cor., cap. 11, lect. 4; in Tit., cap. 3, lect. 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit proprie circa ea quae sunt fidei. Sicut enim sunt haereses et sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Judaeis et Pharisaeis: sicut Isidorus dicit in libro Etym. [lib. 8, cap. 4]. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quae sunt fidei. Ergo haeresis non est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

2. PRAETEREA, materia fidei sunt res quae creduntur. Sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacrae Scripturae. Dicit enim Hieronymus [Comm. sup. Ep. ad Gal. lib. 3, ad cap. 5, vers. 19 sqq.] quod „quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus Sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest“: et alibi dicit [Gloss. Ord. super Osee cap. 2, vers. 16] quod „ex verbis inordinate prolatis fit haeresis“. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

3. PRAETEREA, etiam circa ea quae ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri Doctores dissentire: sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium. Et tamen hoc

PL 82  
297 sq.

PL 26/417

PL 192  
868

PL 22/921  
33/281



Und doch liegt hier nicht das Grundübel der Häresie vor. 11, 2  
Also bezieht sich die Häresie nicht eigentümlich auf den Inhalt des Glaubens.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Diejenigen, welche in der Kirche Christi Ungesundes und Verkehrtes denken, und, wenn sie angehalten werden, Gesundes und Richtiges zu denken, hartnäckig widerstehen und ihre verderblichen und tödlichen Lehrsätze nicht verbessern wollen, sondern fortfahren, sie zu verteidigen, sind Häretiker.“ Verderbliche und tödliche Lehrsätze aber sind nur solche, welche den Lehrsätzen des Glaubens, aus welchem „der Gerechte lebt“ (Röm 1, 17), entgegengesetzt sind. Also bezieht sich die Häresie auf Sachen des Glaubens als ihren eigentümlichen Inhalt.

ANTWORT: Wir sprechen hier von Häresie, sofern sie eine Entstellung des christlichen Glaubens besagt. Es liegt aber keine Entstellung des christlichen Glaubens vor, wenn jemand eine falsche Meinung hat in solchem, was nicht unter den Glauben fällt, z. B. in Dingen der Raumlehre oder in anderem Derartigem, was zum Glauben überhaupt keine Beziehung haben kann; sondern nur, wenn jemand in solchem, was zum Glauben gehört, eine falsche Meinung hat. Zum Glauben nun gehört etwas auf doppelte Weise (I 32, 4: Bd. 3; vgl. auch 1, 6 Zu 1; 2, 5; 11, 1). Einmal, unmittelbar und ursprünglich, wie die Glaubensartikel; sodann mittelbar und nachgeordnet, wie dasjenige,

#### QUAESTIO 11, 2

est absque vitio haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit contra Manichaeos [De Civ. Dei, lib. 18, cap. 51]: „Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt.“ Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae opponuntur dogmatibus fidei, per quam „justus vivit“, ut dicitur Rom. 1. Ergo haeresis est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

RESPONDEO dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet, si aliquis habeat aliquam falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis hujusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt: sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est: uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secun-

PL 41/613  
CSEL 40  
II/351 sq.

11, 2 aus dem [wenn es gelehnet wird] die Entstellung irgendeines Artikels sich ergibt. Und in bezug auf beides kann es Häresie geben, wie auch Glaube.<sup>1</sup>

Zu 1. Wie es unter Juden und Pharisäern Häresien gegeben hat durch bestimmte Auffassungen des Judentums und Pharisäismus, so beziehen sich auch die Häresien unter den Christen auf das, was zum Glauben Christi gehört.

Zu 2. Von einem solchen sagt man, er erkläre die Hl. Schrift anders, als der Heilige Geist es verlangt, der die Auslegung der Hl. Schrift so verdreht, daß sie dem widerspricht, was durch den Heiligen Geist offenbart ist. Daher heißt es Ez 13, 6 von den falschen Propheten: „Beharrlich suchen sie ihr Wort zu bekräftigen“, nämlich durch falsche Schriftauslegungen. — Ähnlich bekennt einer durch die Worte, die er spricht, seinen eigenen Glauben; das Bekenntnis ist ja ein Akt des Glaubens (3, 1). Durch ungenaue Formulierung über Sachen des Glaubens kann sich deshalb eine Entstellung des Glaubens ergeben. Daher sagt Papst Leo [d. Gr.]: „Weil die Feinde des Kreuzes Christi hinter jedem unserer Worte, ja hinter jeder Silbe her sind, wollen wir ihnen auch nicht die geringste Gelegenheit geben, von uns lügenhaft zu behaupten, auch wir stimmten mit der Auffassung des Nestorius überein.“

#### QUAESTIO 11, 2

dario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicujus articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut haereses Judaeorum et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Judentum vel ad Pharisäismus pertinentes, ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea quae pertinent ad fidem Christi.

AD SECUNDUM dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. 13 de falsis prophetis: „Qui perseveraverunt confirmare sermonem“, scilicet per falsas expositiones Scripturae. — Similiter etiam per verba quae quis loquitur suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est. Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa, in quadam epist. ad Proterium Episcopum Alexandrinum [129, cap. 2], dicit: „Quod inimici crucis Christi omnibus factis et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos<sup>2</sup> Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur.“

<sup>1</sup> Vgl. Anmerk. [7].

<sup>2</sup> L.: „Quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus qua nos . . .“

Zu 3. Augustinus sagt und es steht auch in der Gesetzesammlung [des Gratian]: „Wenn jemand seine Meinung, mag sie auch falsch oder verkehrt sein, nicht mit hartnäckiger Leidenschaft verfißt, sondern mit behutsamer Sorgfalt nach der Wahrheit sucht, bereit, sich zu verbessern, wenn er sie findet, so ist er keineswegs unter die Häretiker zu rechnen“; denn er trifft ja nicht seine Wahl im Widerspruch zur Lehre der Kirche. So haben offensichtlich manche [anerkannte] Lehrer verschieden gedacht, teils in solchem, bei dem es für den Glauben nicht von Belang ist, ob man es so oder anders auffaßt, teils auch in manchem, was zum Glauben gehört, aber durch die Kirche noch nicht festgelegt war. Wenn aber jemand, nachdem diese Festlegung durch die Autorität der Gesamtkirche erfolgt ist, einer solchen Anordnung hartnäckig widerstrebe, würde er als Häretiker angesehen. Und zwar ruht diese Autorität in erster Linie beim Papste. Denn es heißt: „Sooft eine Glaubensfrage erörtert wird, so halte ich dafür, daß alle unsere Brüder und Mitbischöfe sich ausschließlich an Petrus, d. h. den Träger seines Namens, halten.“ In der Tat hat gegen dessen Autorität weder Hieronymus noch Augustinus noch sonst einer der heiligen Lehrer die eigene Meinung verteidigt. Darum sagt Hieronymus: „Dies ist der Glaube, heiligster Vater, den wir in der katholischen Kirche kennen gelernt haben. Wenn

QUAESTIO 11. 2

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit [Epist. 43, cap. 1], et habetur in Decret. 24, quaest. 3 [can. „Dixit Apost.“]: „Si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi“: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui Doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Dicitur enim Decret. 24, quaest. 1 [Can. „Quoties“]: „Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, id est sui nominis auctorem referre debere.“ Contra cujus auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum Doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus [Pelagius, Epist. de Expos. Symb. ad Damas. Papam]<sup>1</sup>: „Haec est fides, Papa Beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si

PL 33:160  
CSEL  
34 11/85  
Frdb. I.998

Frdb. I/970

PL 45  
1718

<sup>1</sup> Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Hsgg. von Aug. Hahn. 3. Aufl., S. 292.

11, 3 darin vielleicht etwas weniger kundig oder mit zu geringer Vorsicht behauptet ist, so wünschen wir von dir zurechtgewiesen zu werden, der du den Glauben und den Stuhl Petri innehast. Wenn aber dieses unser Bekenntnis durch dein apostolisches Urteil gebilligt wird, so beweist jeder, der mich anschuldigen möchte, daß er selbst unwissend, bzw. böswillig oder gar überhaupt nicht katholisch ist, nicht aber, daß ich ein Häretiker bin.“

### 3. ARTIKEL

#### *Sollen die Häretiker geduldet werden?*

1. Der Apostel sagt 2 Tim 2, 24 ff: „Ein Knecht des Herrn soll freundlich sein; mit Maß weise er die zurecht, die dem Glauben widerstehen; vielleicht, daß Gott ihnen doch Sinnesänderung zur Erkenntnis der Wahrheit schenkt, und daß sie wieder zu Verstand kommen, heraus aus den Schlingen des Teufels.“ Wenn man die Häretiker aber nicht duldet, sondern dem Tode überliefert, nimmt man ihnen die Möglichkeit zur Sinnesänderung. Also scheint letzteres gegen das Gebot des Apostels zu sein.

2. Was in der Kirche notwendig ist, muß man dulden. Häresien aber sind in der Kirche notwendig; sagt doch der Apostel 1 Kor 11, 19: „Es muß Häresien geben, damit die Erprobten unter euch offenbar werden.“ Also, scheint es, sind die Häretiker zu dulden.

#### QUAESTIO 11, 3

minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me haereticum, comprobabit.“

### ARTICULUS III

#### Utrum haeretici sint tolerandi

[Supra 10, 8 ad 1; 4 Sent., dist. 13, q. 2, art. 3; Quodlib. 10, q. 7, art. 1 in Matth., cap. 13]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus 2 ad Tim. 2: „Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et respiscant a laqueis diaboli.“ Sed si haeretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi. Ergo hoc videtur esse contra praeceptum Apostoli.

2. PRAETEREA, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia: dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 11: „Oportet haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis.“ Ergo videtur quod haeretici sunt tolerandi.

3. Der Herr hat Mt 13, 30 seinen Knechten anbefohlen, 11, 3  
das Unkraut wachsen zu lassen bis zur Ernte — und das  
ist das Ende der Erdenzeit, wie ebenda (13, 39) erklärt  
wird. Mit dem Unkraut aber sind, nach der Auslegung  
der Heiligen, die Häretiker gemeint. Also muß man die  
Häretiker dulden.

ANDERSEITS sagt der Apostel, Tit 3, 10 f.: „Hast du  
einen Häretiker einmal oder zweimal gewarnt, dann meide  
ihn; du weißt ja, daß ein solcher verkehrt ist.“

ANTWORT: Hinsichtlich der Häretiker ist zweierlei zu  
beachten: eines von ihnen selbst her, das andere von der  
Kirche her. Auf seiten jener liegt eine Sünde vor, durch  
die sie verdient haben, nicht nur von der Kirche durch  
den Bann ausgeschieden, sondern auch durch den Tod von  
der Welt ausgeschlossen zu werden. Denn es ist weit  
schwerwiegender, den Glauben zu entstellen, durch den  
die Seele ihr Leben hat, als Geld zu fälschen, das nur dem  
irdischen Leben dient. Wenn nun die Münzfälscher und  
andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Für-  
sten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, so  
können um so mehr die Häretiker, sobald sie der Häresie  
überführt sind, nicht nur aus der Gemeinschaft ausge-  
schlossen, sondern auch rechtens getötet werden.

Auf seiten der Kirche aber ist Barmherzigkeit zur Be-  
kehrung der Irrenden. Daher verdammt sie nicht ohne  
weiteres, sondern erst, „wenn sie einmal oder zweimal

#### QUAESTIO 11, 3

3. PRAETEREA, Dominus mandavit, Matth. 13, servis suis  
ut zizania sinerent crescere usque ad messem, quae est finis  
saeculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur haereti-  
ci, secundum expositionem Sanctorum. Ergo haeretici sunt  
tolerandi.

cf. PG  
58/475

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, ad Tit. 3: „Haereti-  
cum hominem, post primam et secundam correptionem, devita-  
sciens quia subversus est qui hujusmodi est.“

RESPONDEO dicendum quod circa haereticos duo sunt con-  
sideranda: unum quidem ex parte ipsorum; aliud vero ex parte  
Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod  
meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem se-  
parari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim  
gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam  
falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde  
si falsarii pecuniae, vel alii malefactores statim per saeculares  
principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim  
ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommuni-  
cari, sed et iuste occidi.

Ex parte autem Ecclesiae est misericordia ad errantium con-  
versionem. Et ideo non statim condemnat, sed „post primam

11, 3 gewarnt hat“, wie der Apostel anweist. Dann aber, wenn er [der Häretiker] noch immer hartnäckig erfunden wird und die Kirche auf seine Bekehrung keine Hoffnung mehr haben kann, denkt sie an die Rettung der andern, indem sie durch Bannspruch ihn von der Kirche absondert; und darüber hinaus überläßt sie ihn dem weltlichen Gericht, damit er durch den Tod von der Welt getilgt werde. Hieronymus sagt nämlich und es steht in der Gesetzessammlung [des Gratian]: „Fauls Fleisch ist auszuschneiden und ein rüdiges Schaf aus der Hürde zu vertreiben, damit nicht das ganze Haus, der ganze Teig, der ganze Leib und alle Schafe brennen, angesteckt werden, in Fäulnis geraten und untergehen. Arius war in Alexandria nur ein einziger Funke; weil er aber nicht auf der Stelle ausgetilgt wurde, hat die von ihm ausgehende Flamme den ganzen Erdkreis verwüstet.“

Zu 1. Jener Mäßigung entspricht es, daß man ein erstes und ein zweites Mal warnt. Ist er nicht gewillt, umzukehren, so gilt er nunmehr als verkehrt, wie es aus der angeführten Stelle beim Apostel erhellt.

Zu 2. Der Vorteil, der aus den Häresien erwächst, ist gegen die Absicht der Häretiker, indem nämlich nach dem Ausspruch des Apostels die Standhaftigkeit der Gläubigen erprobt wird und wir, wie Augustinus sagt, die Trägheit abschütteln und uns mit größerer Sorgfalt in die göttlichen Schriften vertiefen. Ihre Absicht aber ist, den Glauben zu verderben, und dies ist von allergrößter Schädlich-

#### QUAESTIO 11, 3

et secundam correptionem“, ut Apostolus docet. Postmodum vero si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus [Comm. sup. Ep. ad Gal. lib. 3, ad cap. 5, vers. 9] et habetur 24, qu. 3: „Resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit: sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est.“

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur: ut patet in auctoritate Apostoli inducta.

AD SECUNDUM dicendum quod utilitas quae ex haeresibus provenit est praeter intentionem haeticorum: dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit [De Gen. cont. Manich. lib. 1, cap. 1]. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi

keit. Demnach ist mehr der Blick darauf zu richten, was an sich in ihrer Absicht liegt, auf daß sie ausgeschieden werden, als auf das, was außerhalb ihrer Absicht liegt, so daß man sie etwa ertrüge. 11, 4

Zu 3. „Etwas anderes ist der Bann, etwas anderes die Ausrottung. Es wird nämlich einer, wie der Apostel sagt (1 Kor 5, 5), gebannt, ‚damit sein Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn‘“ (Gesetzessammlung). — Wenn aber Häretiker durch den Tod gänzlich ausgerottet werden, so ist auch dies nicht gegen das Gebot des Herrn, da dieses nur von dem Fall zu verstehen ist, wenn man das Unkraut nicht, ohne auch den Weizen auszureißen, ausreißen kann, wie oben (10, 8 Zu 1) dargetan wurde, als von den Ungläubigen im allgemeinen die Rede war.

#### 4. ARTIKEL

*Sollen solche, die von der Häresie zurückkehren, von der Kirche wieder aufgenommen werden?*

1. Jer 3, 1 heißt es aus dem Munde des Herrn: „Du hast mit vielen Buhlen gebuhlt; dennoch kehre zu Mir zurück, spricht der Herr.“ Das Gericht der Kirche aber ist das Gericht Gottes, nach Dt 1, 17: „Hört den Kleinen wie den Großen an, seht bei niemandem auf die Person, denn das

#### QUAESTIO 11, 4

nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur; quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut habetur in Decr. 24, qu. 3, cap. 37, „aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus, ‚ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini‘“. — Si tamen totaliter eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum Domini, quod est in eo casu intelligendum quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur. Frdb. I/1000

#### ARTICULUS IV

*Utrum revertentes ab haeresi sint ab ecclesia recipiendi*

[10 Quodlib., q. 7, art. 2]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Jerem. 3, ex persona Domini: „Fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit Dominus.“ Sed Ecclesiae judicium est judicium Dei: secundum illud Deut. 1: „Ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cujusquam personam: quia Dei ju-

11, 4 Gericht ist Gottes.“ Wenn also etwelche durch Unglauben gebuhlt haben — denn Unglaube ist geistige Buhlerei —, so sollen sie nichts destoweniger wieder aufgenommen werden.

2. Der Herr gibt Mt 18, 22 Petrus die Weisung, dem sündigenden Bruder „nicht nur siebenmal, sondern bis zu siebzimal siebenmal“ zu vergeben. Dadurch wird nach der Auslegung des Hieronymus zu verstehen gegeben, sooft einer auch sündigen möge, sei ihm zu vergeben. Sooft also jemand auch durch Rückfall in die Häresie sündigen mag, wird er von der Kirche aufgenommen werden müssen.

3. Häresie ist eine Art von Unglauben. Andere Ungläubige aber, die sich bekehren wollen, werden von der Kirche aufgenommen. Also sind auch die Häretiker wieder aufzunehmen.

ANDERSEITS sagt eine Dekretale: „Wenn etwelche, nachdem sie dem Irrtum abgeschworen, überführt werden, in die abgeschworene Häresie zurückgefallen zu sein, sind sie dem weltlichen Gericht zu überlassen.“ Sie sind also von der Kirche nicht wieder aufzunehmen.

ANTWORT: Die Kirche dehnt nach der Anordnung des Herrn ihre Liebe auf alle aus, nicht nur auf Freunde, sondern auch auf Feinde und Verfolger, nach Mt 5, 44: „Liebet eure Feinde, tuet Gutes denen, die euch hassen.“ Zur Liebe aber gehört es, daß einer das Gute des Nächsten will und bewirkt. Es gibt nun aber ein zweifaches Gutes.

#### QUAESTIO 11, 4

dicium est.“ Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. PRAETEREA, Dominus, Matth. 18, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, „sed usque septuagies septies“: per quae intelligitur, secundum expositionem Hieronymi [Comm. in Matth.], quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. PRAETEREA, haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

FRdb. II 781 SED CONTRA est quod Decretalis [Ad abolendam, De Haereticis] dicit, quod „si aliqui, post abjuratorem erroris, deprehensi fuerint in abjuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sunt relinquendi.“ Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

RESPONDEO dicendum quod Ecclesia, secundum Domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes: secundum illud Matth. 5: „Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.“ Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem spiri-



Eines ist geistiger Art, nämlich das Heil der Seele, worauf es die Liebe hauptsächlich absieht; dies nämlich muß jeglicher aus Liebe für den Nächsten wollen. Insofern also werden Häretiker, die zurückkehren, mögen sie auch noch so oft rückfällig gewesen sein, von der Kirche wieder aufgenommen zur Buße, durch die ihnen der Weg des Heiles geöffnet wird. 11, 4

Das andere aber ist das Gute, das die Liebe erst in zweiter Linie berücksichtigt, nämlich das irdische Wohl, z. B. leibliches Leben, weltlicher Besitz, guter Ruf, kirchliche oder weltliche Würden. Solches nämlich für die andern zu wollen, sind wir durch die Liebe nur gehalten in Hinderung auf ihr und anderer ewiges Heil. Wenn nun ein derartiges Gut, das ein einzelner besitzt, möglicherweise dem ewigen Heile bei einer Vielheit im Wege ist, so dürfen wir für ihn aus Liebe ein derartiges Gut nicht wollen, wir müssen vielmehr wollen, daß er es nicht habe, einerseits, weil das ewige Heil einem vergänglichen Gute vorzuziehen ist, andererseits, weil das Wohl einer Vielheit dem Wohle eines einzelnen vorgeht. Wenn nun rückkehrende Häretiker immer wieder aufgenommen würden, um am Leben und im Besitze anderer vergänglicher Güter erhalten zu werden, so könnte dies für das Heil der andern zum Schaden ausschlagen; einmal, weil sie durch ihren Rückfall die andern ansteckten, sodann auch, weil die andern sorgloser in Häresie verfielen, wenn jene ohne Strafe ausgingen. So heißt es Prd 8, 11: „Weil gegen die Bösen

#### QUAESTIO 11, 4

tuale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas: hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundo respicit caritas, scilicet bonum temporale: sicut est vita corporalis, possessio mundana, bona fama et dignitas ecclesiastica sive saecularis. Hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem aeternam et eorum et aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis existens in uno impedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere: tum quia salus aeterna praefenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius. Si autem haeretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praejudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia, si relaberentur, alios inficerent; tum etiam quia, si sine poena evaderent, alii securius in haeresim laberentur. Dicitur enim Eccle. 8: „Etenim quia non cito profertur contra malos

11. 4 nicht sogleich das Urteil gesprochen wird, tun die Söhne der Menschen ohne jede Furcht das Böse.“ Demgemäß nun nimmt die Kirche die von einer Häresie erstmalig Rückkehrenden nicht nur zur Buße wieder auf, sondern erhält sie auch am Leben, ja ausnahmsweise gibt sie ihnen zuweilen die kirchlichen Würden wieder, die sie vorher gehabt haben, falls sie wirklich als bekehrt befunden werden; und man liest, daß dies zum Besten des Friedens häufig geschehen ist. Wenn aber die Wiederaufgenommenen von neuem rückfällig werden, so ist dies offenbar ein Beweis ihrer Unbeständigkeit im Glauben. Kehren sie also dann wieder zurück, so werden sie zwar wieder aufgenommen zur Buße, nicht aber so, daß sie von der Verurteilung zum Tode befreit werden.

Zu 1. Im Gerichte Gottes werden die Zurückkehrenden stets wieder aufgenommen. Denn Gott erforscht die Herzen und erkennt die wirklich Zurückkehrenden. Das aber kann die Kirche nicht nachahmen. Denn sie muß annehmen, daß solche nicht wahrhaft umkehren, die, nachdem sie wiederaufgenommen waren, wieder rückfällig geworden sind. Daher verschließt sie ihnen zwar nicht den Weg des Heiles, aber vor der Gefahr des Todes sichert sie sie nicht.

Zu 2. Der Herr spricht zu Petrus von einer Sünde, die gegen diesen begangen worden ist, und eine solche muß immer vergeben werden, um den umkehrenden Bruder zu schonen. Es gilt aber nicht von der Sünde gegen den Nächsten oder gegen Gott, die „zu vergeben nicht in un-

#### QUAESTIO 11, 4

sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.“ Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes: quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Praesumit enim eos non vere reverti qui, cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

AD SECUNDUM dicendum quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod „non est nostri arbitrii

serm Belieben steht“ (Hieronymus); sondern darin ist 11, 4  
durch das Gesetz ein Maß gesetzt, je nachdem es mit der  
Ehre Gottes oder dem Wohl des Nächsten übereinkommt.

Zu 3. Andere Ungläubige, die nie den Glauben ange-  
nommen hatten und sich zum Glauben bekehren, zeigen  
noch nicht, wie die rückfälligen Häretiker, Zeichen der  
Unbeständigkeit im Glauben. Also hat es mit beiden nicht  
die nämliche Bewandnis.

QUAESTIO 11, 4

dimittere“, ut Hieronymus dicit [Gloss. Ord. sine nom. in Matth. PL 26/131  
cap. 18, vers. 15]; sed etiam in hoc est lege modus statutus, 114/146  
secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

AD TERTIUM dicendum quod alii infideles, qui nunquam  
fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod  
signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi. Et ideo  
non est similis ratio de utrisque.

## DER ABFALL VOM GLAUBEN

Nunmehr ist der Abfall vom Glauben ins Auge zu fassen. Dazu ergeben sich zwei Einzelfragen:

1. Gehört der Abfall vom Glauben zum Unglauben?
2. Sind wegen Abfalls vom Glauben die Untertanen von der Herrschaft der abgefallenen Obrigkeiten entbunden?

## 1. ARTIKEL

*Gehört der Abfall zum Unglauben?*

1. Etwas, was Ausgangspunkt jeglicher Sünde ist, scheint nicht zum Unglauben zu gehören; denn es sind viele Sünden möglich ohne Unglauben. Abfall aber scheint der Anfang jeglicher Sünde zu sein. Es heißt nämlich Sir 10, 14: „Des Hochmuts Anfang ist es, wenn der Mensch von Gott abfällt“, und anschließend: „Der Anfang jeglicher Sünde ist Hochmut.“ Also gehört der Abfall nicht zum Unglauben.

2. Der Unglaube hat seinen Sitz im Verstand. Der Abfall aber scheint mehr im äußeren Tun oder Sprechen oder auch im innern Wollen zu liegen; es heißt nämlich Spr 6, 12 ff.: „Ein abtrünniger Mensch ist ein wertloser Mensch, der in der Falschheit seines Mundes wandelt, mit dem Auge blinzelt, mit dem Fuße deutet, mit dem Finger Zeichen gibt, Schlimmes sinnt mit verderbtem Herzen und

## QUAESTIO XII

## DE APOSTASIA

Deinde considerandum est de apostasia.

Et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. — 2. Utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

## ARTICULUS I

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. 10: „Initium superbiae hominis apostatare a Deo“; et postea subditur: „Initium omnis peccati superbia.“ Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. PRAETEREA, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate: dicitur enim Proverb. 6: „Homo apostata vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in

jederzeit Streitereien sät.“ Und wenn sich jemand beschneiden ließe oder das Grab Mohamets verehrte, würde er als Abtrünniger gelten. Also gehört der Abfall nicht unmittelbar zum Unglauben. 12, 1

3. Die Häresie ist, weil sie zum Unglauben gehört, eine bestimmte Art von Unglauben. Gehörte also der Abfall zum Unglauben, so wäre er folgerichtig eine bestimmte Art von Unglauben. Dies scheint aber nach dem oben (10, 5) Gesagten nicht der Fall zu sein. Also gehört der Abfall nicht zum Unglauben.

ANDERSEITS heißt es Jo 6, 66: „Viele Seiner Jünger zogen sich von da an ganz zurück“, was so viel heißt als abfallen. Von ihnen aber hatte der Herr vorher (V. 64) gesagt: „Einige sind unter euch, die nicht glauben.“ Also gehört der Abfall zum Unglauben.

ANTWORT: Abfall bedeutet eine Flucht von Gott weg. Dieses nun vollzieht sich verschiedenartig je nach der Weise, in welcher der Mensch mit Gott verbunden ist. Erstens nämlich ist der Mensch mit Gott durch den Glauben verbunden; zweitens durch die geschuldete, unterwürfige Willensbereitschaft, seinen Geboten zu gehorchen; drittens durch einiges Besondere, das zur Überpflichtigkeit gehört, wie der Ordensstand und der Klerikerstand oder die hl. Weihe. Wird nun das Spätere entfernt, so bleibt das Frühere, aber nicht umgekehrt. Es kommt nun vor, daß jemand von Gott abfällt, indem er aus dem Ordensstand flieht, den er gelobt hat, oder dem Weihestand,

#### QUAESTIO 12, 1

omni tempore jurgia seminat.“ Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. PRAETEREA, haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quaedam determinata species infidelitatis. Quod non videtur secundum praedicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

SED CONTRA est quod dicitur Joan. 6: „Multi discipulorum ejus abierunt retro“, quod est apostatare, de quibus supra dixerat Dominus: „Sunt quidam ex vobis qui non credunt.“ Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

RESPONDEO dicendum quod apostasia importat retrocessionem quamdam a Deo. Quae quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur. Primo namque conjungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum praeceptis ejus; tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam pro-

12, 1 in den er eingetreten ist; dies heißt dann Abfall vom Orden oder vom Weihestand. Es kommt auch vor, daß jemand von Gott abfällt durch Widerspenstigkeit des Geistes gegen göttliche Gebote. In diesen beiden Fällen von Abfall kann der Mensch immer noch durch den Glauben Gott verbunden bleiben. Gibt er aber den Glauben auf, dann flieht er offensichtlich ganz von Gott weg. So ist es schlechthin und ohne Einschränkung Abfall, wenn einer den Glauben aufgibt, und ein solcher Abfall wird Abfall in Treulosigkeit benannt. Und in diesem Sinne gehört der Abfall, schlechthin als Abfall bezeichnet, zum Unglauben.

Zu 1. Dieser Einwand geht von der zweiten Form des Abfalls aus, die den gegen die Gebote Gottes sich auflehrenden Willen meint. Sie findet sich in jeder Todsünde.

Zu 2. Zum Glauben gehört nicht nur Gläubigkeit des Herzens, sondern auch die Bezeugung des inneren Glaubens durch äußere Worte oder Handlungen; denn das Bekenntnis ist ein Akt des Glaubens. Auch auf diese Weise gehören gewisse äußere Worte oder Betätigungen zum Unglauben, sofern sie Zeichen des Unglaubens sind, so wie ein Anzeichen von Gesundheit gesund genannt wird. Obwohl die angeführte Stelle von jedem Abtrünnigen gemeint sein kann, so paßt sie jedoch in ihrer ganzen Bedeutung erst auf den Glaubensabfall. Denn weil der Glaube „Grundbestand dessen ist, was man erhofft“, und „es ohne Glaube unmöglich ist, Gott zu gefallen“, so bleibt im Menschen nach Wegnahme des Glaubens nichts

#### QUAESTIO 12, 1

fessus est, vel ab ordine quem suscipit: et haec dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatari a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae. Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod objectio illa procedit de secunda apostasia, quae importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali.

AD SECUNDUM dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta: nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quaedam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta, etsi possit intelligi de omni apostata, verissime tamen convenit in apostasia a fide. Quia enim fides est „primum fundamentum rerum sperandarum“, et „sine fide impossibile est placere Deo“; sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile

zurück, was zu seinem ewigen Heile dienen könnte; daher heißt es: „Der abtrünnige Mensch ist ein wertloser Mensch.“ Der Glaube ist ja das Leben der Seele, nach Röm 1, 17: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben.“ Wie nun, nachdem das leibliche Leben hinweggenommen, alle Glieder und Teile des Menschen aus der gehörigen Ordnung fallen, so tritt, nachdem das Leben der Gerechtigkeit, das kraft des Glaubens besteht, geschwunden ist, in allen Gliedern eine Auflösung der Ordnung zutage. Erstens im Munde, durch den vornehmlich das Herz sich äußert; zweitens in den Augen; drittens in den Werkzeugen der Bewegung; viertens im Willen, der sich auf das Böse richtet [51]. Daraus folgt, daß er [der Abtrünnige] Streitereien sät, indem er andere vom Glauben loszureißen sucht, wie er sich selbst von ihm losgesagt hat.

Zu 3. Die Artwesenheit irgendeiner Eigenschaft oder Formbestimmtheit vermännigfaltigt sich nicht dadurch, daß sie Ausgangspunkt oder Endpunkt einer Bewegung ist; wohl aber richten sich umgekehrt nach den Grenzpunkten die Arten von *Bewegungen*. Der Abfall nun geht auf den Unglauben als den Endpunkt, auf den die Bewegung dessen gerichtet ist, der sich vom Glauben entfernt. Also bedeutet Abfall nicht eine bestimmte Art des Unglaubens, sondern eine gewisse erschwerende Verumständung, nach 2 Petr 2, 21: „Besser wäre es für sie gewesen, die Wahrheit nicht zu erkennen, als sie erkannt zu haben und dann sich wieder abzuwenden“ [52].

#### QUAESTIO 12, 1

ad salutem aeternam; et propter hoc dicitur: „Homo apostata vir inutilis.“ Fides enim est vita animae, secundum illud Rom. 1: „Justus ex fide vivit.“ Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, sublata vita justitiae, quae est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo, in oculis; tertio, in instrumentis motus; quarto, in voluntate, quae ad malum tendit. Et ex his sequitur quod jurgia seminet, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

AD TERTIUM dicendum quod species alicujus qualitatis vel formae non diversificantur<sup>1</sup> per hoc quod est terminus motus a quo vel ad quem: sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem: secundum illud 2 Petr. 2: „Melius erat eis veritatem non cognoscere quam post cognitam retroire.“

<sup>1</sup> L: diversificatur.

*Verliert ein Fürst wegen Abfalls vom Glauben die Herrschaft über seine Untertanen, so daß sie ihm nicht mehr zu gehorchen verpflichtet sind?*

1. Ambrosius berichtet: „Obwohl Kaiser Julian ein Abtrünniger war, hatte er dennoch Christen als Soldaten unter sich, und wenn er diesen gebot: ‚Laßt die Truppe zur Verteidigung des Gemeinwesens ausrücken!‘, so gehorchten sie ihm.“ Demnach werden die Untertanen wegen Abfalls des Fürsten nicht von dessen Herrschaft entbunden.

2. Der Glaubensabtrünnige ist ein Ungläubiger. Man beobachtet aber, daß etliche heilige Männer ungläubigen Herrschern treu gedient haben, z. B. Joseph dem Pharao, Daniel dem Nabuchodonosor und Mardocheus dem Assuerus. Wegen Abfalls vom Glauben also ist den Untertanen der Gehorsam gegen den Fürsten nicht zu erlassen.

3. Wie man sich durch Glaubensabfall von Gott trennt, so auch durch jegliche Sünde. Büßten also die Fürsten durch Glaubensabfall das Herrschaftsrecht über ihre gläubigen Untertanen ein, so würden sie es gleichermaßen wegen anderer Sünde verlieren. Dies aber ist offensichtlich falsch. Also darf man wegen Glaubensabfalls nicht vom Gehorsam gegen die Fürsten lassen.

QUAESTIO 12, 2

## ARTICULUS II

Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius [Cf. can. Julianus, caus. 11, qu. 3. — Vide August. in Ps. 124, 3], quod „Julianus, Imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat: ‚Producite aciem pro defensione reipublicae‘, obediebant ei.“ Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. PRAETEREA, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse: sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosori, et Mardocheus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. PRAETEREA, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.



ANDERSEITS erklärt Gregor VII.: „Wir halten uns an die Anordnungen unserer heiligen Vorgänger und lösen diejenigen, die durch Lehnstreue oder Eid an Gebannte gebunden sind, kraft unserer Apostolischen Vollmacht von ihrem Eid, und wir verbieten in aller Form, ihnen Treue zu halten, bis sie kommen, um Genugtuung zu leisten.“ Glaubensabtrünnige aber sind, wie eine Dekretale erklärt, gleich den Häretikern gebannt. Also darf man glaubensabtrünnigen Fürsten nicht gehorchen.

ANTWORT: Unglaube an sich steht der Herrschgewalt nicht im Wege (10, 10); denn Herrschaftsstellung ist aufgekomen auf Grund des bei allen Völkern maßgeblichen Rechtes, und dieses ist menschliches Recht [53]; die Unterscheidung aber von Gläubigen und Ungläubigen erfolgt nach göttlichem Recht, durch welches das menschliche Recht nicht aufgehoben wird. Wohl aber kann jemand, der durch Unglauben sündigt, durch Urteilsspruch sein Herrschaftsrecht verlieren, wie auch bisweilen wegen anderer Verschuldungen. Zwar steht es der Kirche nicht zu, den Unglauben bei solchen zu bestrafen, die niemals den Glauben angenommen haben, nach 1 Kor 5, 12: „Was habe ich die Außenstehenden zu richten?“ Den Unglauben derer jedoch, die den Glauben angenommen haben, kann sie durch Urteilsspruch bestrafen. Und es ist angemessen, sie damit zu bestrafen, daß sie über gläubige Untertanen nicht gebieten können. Dieses könnte ja zu großer Ver-

QUAESTIO 12, 2

SED CONTRA est quod Gregorius VII dicit [In Conc. Rom. 5; Decr., caus. 15, qu. 6, c. 4]: „Nos, sanctorum praedecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut juramenti sacramento sunt constricti, Apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant.“ Sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici, ut dicit Decretalis [Tit. de Haereticis, cap. „Ad abolendam“]. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus domini amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt: secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 5: „Quid mihi de his qui foris sunt judicare?“ Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint: hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut

Mansi 20  
514 cf. 506  
Frdb. I 756

Frdb. II  
780 sq.

12, 2 derbnis des Glaubens ausschlagen; denn „ein abtrünniger Mensch sinnt in seinem Herzen Böses und sät Streitereien“, in dem Streben, die Menschen vom Glauben loszureißen (Art. 1, E. 2). Sobald daher einer durch Urteilspruch wegen Abfalls vom Glauben für gebannt erklärt ist, sind seine Untertanen ohne weiteres von seiner Herrschaft und von dem Treueid, durch den sie an ihn gebunden waren, entbunden.

Zu 1. Zu jener Zeit besaß die noch neue Kirche noch nicht die Gewalt, weltliche Fürsten zurechtzuweisen. Daher duldete sie es, daß die Gläubigen Julian dem Abtrünnigen in solchem, was nicht gegen den Glauben war, gehorchten, um größere Gefahr für den Glauben abzuwenden.

Zu 2. Anders verhält es sich bezüglich der anderen Ungläubigen, die den Glauben niemals angenommen haben (Antwort).

Zu 3. Abfall vom Glauben trennt den Menschen gänzlich von Gott (Art. 1), was bei gewissen anderen Sünden nicht der Fall ist.

#### QUAESTIO 12, 2

dictum est, „homo apostata pravo<sup>1</sup> corde machinatur malum et jurgia seminat“, intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denunciatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illo tempore Ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi. Et ideo toleravit fideles Juliano Apostatae obedire in his quae non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

AD SECUNDUM dicendum quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est: quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

<sup>1</sup> L: suo.

13. FR A G E  
DIE SÜNDE DER GOTTESLÄSTERUNG  
IM ALLGEMEINEN

Nunmehr ist die Sünde der Gotteslästerung zu behandeln, welche zum Bekenntnis des Glaubens im Gegensatz steht. Und zwar erstens die Gotteslästerung im allgemeinen; zweitens die Gotteslästerung, die man als Sünde gegen den Heiligen Geist bezeichnet.

Zum ersten ergeben sich vier Einzelfragen.

1. Steht die Gotteslästerung im Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens?
2. Ist die Gotteslästerung stets Todsünde?
3. Ist die Gotteslästerung die größte Sünde?
4. Gibt es Gotteslästerung bei den Verdammten?

1. A R T I K E L

*Steht die Gotteslästerung im Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens?*

1. Lästern heißt, dem Schöpfer eine Beschimpfung oder irgendeine Schmähung zufügen, um Ihn zu beleidigen. Dies aber läuft mehr auf Böswilligkeit gegen Gott als auf Unglauben hinaus. Gotteslästerung steht also nicht im Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens.

2. Zu Eph 4, 31 ‚Lästern bleibe euch fern‘ erklärt eine Glosse: [Lästern,] „das gegen Gott oder die Heiligen er-

Q U A E S T I O X I I I

D E P E C C A T O B L A S P H E M I A E I N G E N E R A L I

Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei. Et primo de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quae dicitur peccatum in Spiritum Sanctum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. — 2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. — 3. Utrum blasphemia sit maximum peccatum. — 4. Utrum blasphemia sit in damnatis.

A R T I C U L U S I

Utrum blasphemia opponatur confessioni  
fidei

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. PRAETEREA, ad Ephes. 4, super illud: „Blasphemia tollatur a vobis“, dicit Glossa [Lombardi]: „quae fit in Deum vel

13, 1 folgt“. Das Glaubensbekenntnis handelt aber offensichtlich nur von solchem, was sich auf Gott, den Gegenstand des Glaubens, bezieht. Also steht die Lästerung nicht immer im Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens.

3. Von einigen wird behauptet, es gebe drei Arten von Lästerung: deren eine ist, wenn Gott etwas beigelegt wird, was Ihm nicht ansteht; die zweite, wenn Ihm etwas abgesprochen wird, was Ihm zusteht; die dritte, wenn einem Geschöpf zugeschrieben wird, was nur Gott eignet. Demnach scheint es, Lästerung gebe es nicht nur in bezug auf Gott, sondern auch in bezug auf die Geschöpfe. Der Glaube aber hat Gott zum Gegenstande. Also bildet die Lästerung nicht den Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens.

ANDERSEITS sagt der Apostel 1 Tim 1, 13: „Früher war ich selbst ein Lästere und Verfolger“, und anschließend fügt er hinzu: „Ich handelte unwissend, im Unglauben.“ Daraus ersieht man, daß Lästerung auf Unglauben hinausläuft.

ANTWORT: Der Ausdruck ‚Lästerung‘ scheint das Abprechen irgendeiner überragenden Gutheit und insbesondere der göttlichen zu bedeuten. Gott aber ist die Wesenheit wahrer Gutheit selbst (Dionysius). Was immer Gott zukommt, bezieht sich also auf Seine Gutheit; und alles, was nicht zu Ihm in Beziehung steht, ist weitab von der Bewandnis vollkommener Gutheit, die Sein Wesen ausmacht. Jeder also, der in bezug auf Gott etwas in Abrede

#### QUAESTIO 13, 1

in sanctos.“ Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quae pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

III/464 3. PRAETEREA, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiae species: quarum una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur [Alex. Hal., Summ. Theol. pars 2, qu. 131, m. 2]. Et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1 ad Tim.: „Prius fui blasphemus et persecutor“; et postea subdit: „Ignorans feci in incredulitate mea.“ Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

PG 3/594 Sol. 1/40 RESPONDEO dicendum quod nomen blasphemiae importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem, ut Dionysius dicit 1 cap. de Div. Nom., est ipsa essentia verae bonitatis. Unde quidquid Deo convenit pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei

stellt, was Ihm zukommt, oder etwas in bezug auf Ihn behauptet, was Ihm nicht zukommt, tut der göttlichen Gutheit Eintrag. Dies nun kann auf zweifache Weise der Fall sein: einmal, lediglich in gedanklicher Ansicht; sodann in Verbindung mit einer willentlichen Verwünschung, wie im Gegensatz dazu der Glaube an Gott sich vollendet durch die Liebe zu Ihm. Ein derartiges Absprechen göttlicher Gutheit erfolgt also entweder nur dem Verstande oder auch der Wollung nach. Hat sie ihren Bestand nur im Innern, so handelt es sich um eine innerliche Lästerung. Äußert sie sich aber in Worten, so ist es eine Lästerung mit dem Munde. Und insofern steht sie im Gegensatz zum Bekenntnis.

Zu 1. Derjenige, der gegen Gott redet in der Absicht, Ihm eine Schmähung zuzufügen, tut der göttlichen Gutheit Eintrag nicht nur im Hinblick auf ein unverfälschtes Verständnis, sondern auch durch boshafte Willen, indem dieser, so gut er kann, die göttliche Ehre herabwürdigt und hemmt. Und dies ist Lästerung im Vollsinn.

Zu 2. Wie Gott in Seinen Heiligen gepriesen wird, sofern man die Werke preist, die Gott in den Heiligen wirkt, so greift auch eine Lästerung, die gegen Heilige erfolgt, folgerichtig auf Gott über.

Zu 3. Man kann nach jenen drei Gesichtspunkten, eigentlich zu reden, nicht drei verschiedene Arten der Sünde der Lästerung unterscheiden. Denn Gott zuschreiben,

#### QUAESTIO 13. 1

convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, conjuncta quadam affectus detestatione, sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinae bonitatis vel est secundum intellectum tantum; vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, derogat divinae bonitati, non solum secundum falsitatem<sup>1</sup> intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impediens pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quae fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

AD TERTIUM dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel remove

<sup>1</sup> L: veritatem.

13, 2 was Ihm nicht zukommt, oder Ihm absprechen, was Ihm zukommt, unterscheidet sich nur als Behauptung und Verneinung. Diese Unterschiedenheit nun führt nicht zur Artunterscheidung eines Gehabens; denn vermöge desselben Wissens wird die Falschheit von Behauptung und Verneinung kund, und vermöge des nämlichen Nichtwissens irrt man in beider Hinsicht; denn „die Verneinung wird durch die Bejahung bewiesen“ (Aristoteles). Wird aber solches, was Gott eigen ist, den Geschöpfen beigelegt, so gehört dies offensichtlich dahin, daß Ihm etwas zugeschrieben wird, was Ihm nicht zukommt. Denn alles, was Gott eigen ist, ist Gott selbst; solches aber, was eine Eigentümlichkeit Gottes ist, irgendeinem Geschöpf zuschreiben, heißt Gott selbst einem Geschöpfe gleichsetzen.

## 2. ARTIKEL

### *Ist Gotteslästerung stets Todsünde?*

1. Über die Stelle Kol 3, 8 ‚Jetzt aber sollt auch ihr das alles ablegen‘ usw. sagt eine Glosse: „Nach dem Wichtigeren verbietet er [der Apostel] das Geringfügigere.“ Und doch nennt er anschließend die Lästerung. Also wird Gotteslästerung unter die geringfügigeren Sünden gerechnet, und solche sind läßliche Sünden.

2. Jede Todsünde steht zu einem der Zehn Gebote im

#### QUAESTIO 13, 2

ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem et negationem. Quae quidem diversitas habitus speciem non distinguit: quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum „negatio probetur per affirmationem“, ut habetur 1 Poster. [cap. 25]. Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuat quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus: attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae.

86b 33 sqq.

#### ARTICULUS II

### Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale

[Col., cap. 3, lect. 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. 3, „Nunc autem deponite et vos omnia“, etc., dicit Glossa [Ord. Ambr.]: „Post majora prohibet minora.“ Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

2. PRAETEREA, omne peccatum mortale opponitur alicui

PL 17  
435 C  
192/281

Gegensatz. Lästern aber scheint keinem derselben entgegengesetzt zu sein. Also ist Gotteslästerung keine Todsünde. 13, 2

3. Sünden, die man ohne Überlegung begeht, sind keine Todsünden; darum sind erste Regungen keine Todsünden, weil sie der vernünftigen Überlegung vorausgehen (I—II 74, 10: Bd. 12). Eine Lästerung aber erfolgt manchmal ohne Überlegung. Also ist sie nicht immer Todsünde.

ANDERSEITS heißt es Lv 24, 16: „Wer den Namen des Herrn lästert, soll des Todes sterben.“ Die Todesstrafe aber wird nur für eine Todsünde verhängt. Also ist Gotteslästerung Todsünde.

ANTWORT: Durch eine Todsünde wird der Mensch von dem Urgrund seines geistigen Lebens, der Liebe Gottes, abgeschnitten (I—II 72, 5: Bd. 12). Daher ist alles, was der Liebe widerstreitet, auf Grund seiner Gattung Todsünde [54]. Die Lästerung aber widerstrebt ihrer Gattung nach der göttlichen Liebe; denn sie tut der göttlichen Gutheit Eintrag (Art. 1). Demnach ist Gotteslästerung ihrer Gattung nach Todsünde.

Zu 1. Jene Glosse ist nicht so zu verstehen, als ob alles, was angeführt wird, geringfügigere Sünden wären; sondern da sie [die Stelle] vorher lauter schwerere Sünden dargestellt hatte, zählt sie anschließend auch einige gering-

#### QUAESTIO 13, 2

praecepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. PRAETEREA, peccata quae absque deliberatione committuntur non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis praecedunt, ut ex supra dictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. 24: „Qui blasphemerit nomen Domini, morte moriatur.“ Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est caritas Dei. Unde quaecumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinae: quia derogat divinae bonitati, ut dictum est, quae est objectum caritatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quod omnia quae subduntur, sint peccata mortalia.<sup>1</sup> Sed quia, cum supra non expressisset nisi majora, post-

<sup>1</sup> L: *minora*.

13, 2 fügigere auf, unter denen sie nebenbei einige schwerere nennt.

Zu 2. Da die Gotteslästerung zum Bekenntnis des Glaubens im Gegensatz steht (Art. 1), ist ihr Verbot als unter dem Verbot des Unglaubens inbegriffen zu denken, das in dem Satze: „Ich bin der Herr, dein Gott“ usw. mitverstanden wird.

Oder sie wird damit verboten, daß es heißt: „Nenne den Namen deines Herrn nicht eitel!“ Denn in stärkerem Maße nennt den Namen Gottes eitel, wer etwas Falsches von Gott behauptet, als wer mit Berufung auf den Namen Gottes sonst etwas Falsches zu bekräftigen sucht.

Zu 3. Eine Gotteslästerung kann auf zweifache Weise ohne Überlegung und unversehens vorkommen. Einmal, wenn jemand nicht beachtet, daß, was er sagt, eine Lästerung ist. Dies ist möglich, wenn einer plötzlich infolge einer Aufwallung in unüberlegte Worte ausbricht, deren Bedeutung er nicht erwägt. In diesem Falle liegt eine läßliche Sünde vor, die nicht eigentlich die Bewandnis der Lästerung hat. — Sodann, wenn er klar darüber ist, daß es eine Lästerung ist, indem er die Bedeutung der Worte wohl erwägt. In diesem Falle gibt es keine Entschuldigung von der Todsünde, wie auch dann nicht, wenn einer in plötzlicher Zornesregung einen, der neben ihm sitzt, tötet.

#### QUAESTIO 13, 2

modum etiam quaedam minora subdit, inter quae etiam quaedam de majoribus ponit.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quae intelligitur in eo quod dicitur: „Ego sum Dominus Deus tuus“, etc.

Vel prohibetur per id quod dicitur: „Non assumes nomen Dei tui in vanum.“ Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

AD TERTIUM dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale: et non habet proprie rationem blasphemiae. — Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusatur a peccato mortali: sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit juxta se sedentem.



*Ist die Sünde der Gotteslästerung die schwerste Sünde?*

1. „Man nennt etwas böse, weil es schadet“ (Augustinus). Mehr aber schadet die Sünde des Menschenmordes, weil dadurch das Leben eines Menschen ausgelöscht wird, als die Sünde der Gotteslästerung, die Gott keinerlei Schaden antun kann. Also ist die Sünde des Mordes schwerer als die Sünde der Gotteslästerung.

2. Jeder, der falsch schwört, ruft Gott zum Zeugen für eine Unwahrheit an und behauptet so offensichtlich, Gott sei unwahr. Aber nicht jeder Lästere geht so weit, zu behaupten, Gott sei unwahr. Also ist Meineid eine schwerere Sünde als eine Gotteslästerung.

3. Über Ps 75 (74), 6: ‚Pochet nicht so hoch auf eure Stärke‘ sagt die Glosse: „Größtes Vergehen ist es, die Sünde zu entschuldigen.“ Gotteslästerung ist also nicht die größte Sünde.

ANDERSEITS sagt zu der Stelle Is 18, 2 ‚Zu einem Volke, furchtbar‘ usw. die Glosse: „Jede Sünde ist im Vergleich zur Gotteslästerung verhältnismäßig leicht.“

ANTWORT: Die Gotteslästerung ist dem Bekenntnis des Glaubens entgegengesetzt (Art. 1). Daher haftet ihr die

QUAESTIO 13, 3

## ARTICULUS III

Utrum peccatum blasphemiae sit maximum peccatum

III 80, 5; 4 Sent., dist. 9, art. 3, qa 3 corp.; De malo, q. 2, art. 10]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum. „Malum enim dicitur quia nocet“, secundum Augustinum, Enchirid. [cap. 12]. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

PL 40/237  
cf. 32/1346

2. PRAETEREA, quicumque pejerat inducit Deum testem falsitatis, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. PRAETEREA super illud Psalm [74], „Nolite extollere in altum cornu vestrum“, dicit Glossa [Ord. Cassiod]: „Maximum est vitium excusationis peccati.“ Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

PL 70  
537 C  
cf 191/700

SED CONTRA est quod Is. 18 super illud: „Ad populum terribilem“, etc., dicit Glossa [Ord.]: „Omne peccatum, blasphemiae comparatum, levius est.“

PL 24  
247 C

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem

13, 3 Schwere des Unglaubens an. Und die Sünde wird noch schwerer, wenn eine Verwünschung durch den Willen hinzukommt; und noch mehr, wenn sie in Worte ausbricht; so wie das Löbliche des Glaubens vermehrt wird durch die Liebe und das Bekenntnis. Da nun der Unglaube seiner Gattung nach die schwerste Sünde ist (10, 3), so ist folgerichtig auch die Gotteslästerung die schwerste Sünde, da sie zur nämlichen Gattung gehört und sie [d. h. die Sünde des Unglaubens] noch erschwert.

Zu 1. Vergleicht man Menschenmord und Gotteslästerung hinsichtlich des Gegenstandes, gegen den gesündigt wird, so wiegt die Gotteslästerung, als unmittelbar gegen Gott gerichtet, offensichtlich schwerer als Menschenmord, der eine Sünde gegen den Nächsten ist. Vergleicht man sie aber nach der Schadenwirkung, so wirkt der Menschenmord schwerer; denn der Mord schadet dem Nächsten mehr als Gott die Gotteslästerung. Da aber bei der Schwere einer Schuld mehr die verkehrte Willensrichtung in Betracht kommt als die Wirkung des Handelns (I—II 73, 8: Bd. 12), so sündigt der Gotteslästerer, weil seine Absicht dahingeht, der Ehre Gottes Schaden zu tun, eigentlich zu sprechen, schwerer als der Menschenmörder. Jedoch nimmt der Menschenmord bei den Sünden gegen den Nächsten die erste Stelle unter den Sünden ein.

Zu 2. Über die Stelle Eph 4, 31 „Lästern bleibe euch

#### QUAESTIO 13, 3

infidelitatis. Et aggravatur peccatum si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est, consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum, ad idem genus pertinens et ipsum aggravans.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum objecta in quae peccatur, manifestum est quod blasphemia, quae est directe peccatum in Deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat: plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae quam effectus operis, ut ex supra dictis patet; ideo, cum blasphemus intendat nocumentum in ferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in poenis<sup>1</sup> inter peccata in proximum commissa.

AD SECUNDUM dicendum quod super illud ad Ephes. 4,

<sup>1</sup> L: peccatis.

fern' sagt die Glosse: „Schlimmer ist die Gotteslästerung als der Meineid.“ Denn wer falsch schwört, spricht oder denkt nicht etwas Falsches über Gott, wie der Gotteslästerer, sondern er ruft Gott als Zeugen für eine Unwahrheit an, nicht in der Annahme, Gott sei ein unwahrer Zeuge, sondern in der Hoffnung, Gott werde darüber nicht durch ein deutliches Zeichen Zeugnis geben.

Zu 3. Eine Sünde entschuldigen ist eine erschwerende Verumstaltung jeder Sünde, auch gerade der Gotteslästerung. Und entsprechend sagt man, sie sei die schwerste Sünde, da sie jegliche Sünde verschlimmert.

#### 4. ARTIKEL

##### *Lästern die Verdammten?*

1. Jetzt [auf Erden] lassen sich manche Bösen durch die Angst vor künftigen Strafen davon abhalten, Gott zu lästern. Die Verdammten aber erleiden bereits diese Strafen, daher schrecken sie noch mehr davor zurück. Noch viel mehr also werden sie sich vor dem Lästern in acht nehmen.

2. Da die Gotteslästerung die schwerste Sünde ist, so ist sie im höchsten Maße mißverdienstlich. Im künftigen Leben aber gibt es keinen Stand des Verdienstes oder Mißverdienstes. Also hat auch Gotteslästerung keinen Raum.

#### QUAESTIO 13, 4

„Blasphemia tollatur a vobis“, dicit Glossa [Ord. August.]: „Pejus est blasphemare quam pejerare.“ Qui enim pejerat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus: sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

PL 40  
545 D

AD TERTIUM dicendum quod excusatio peccati est quaedam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam. Et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

#### ARTICULUS IV

##### *Utrum damnati blasphement*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement. Deterrentur<sup>1</sup> enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando comescuntur.

2. PRAETEREA, blasphemia. cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

<sup>1</sup> L: detinentur.

13, 4 3. Prd 11, 3 heißt es: „An dem Ort, wohin der Baum fällt, da bleibt er liegen.“ Daraus ergibt sich, daß dem Menschen nach diesem Leben weder ein Verdienst noch eine Sündenschuld zuwächst, die er nicht schon in diesem Leben gehabt hat. Viele aber werden verdammt werden, die in diesem Leben keine Lästere gewesen sind. Also werden sie auch im künftigen Leben nicht lästern.

ANDERSEITS heißt es Offb 16, 9: „Die Menschen wurden mit großer Glut versengt, und sie lästerten den Namen Gottes, der Macht hat über solche Plagen.“ Dazu sagt die Glosse: „Obwohl die in der Hölle wissen, daß sie nach Verdienst bestraft werden, so werden sie doch darüber in Wut sein, daß Gott solche Macht hat, Plagen über sie zu verhängen.“ In diesem Leben nun wäre dies Gotteslästerung. Also auch im künftigen.

ANTWORT: Zum Wesen der Gotteslästerung gehört die Verwünschung der göttlichen Gutheit. Die in der Hölle nun behalten ihren verkehrten, der Gerechtigkeit Gottes abgewandten Willen, indem sie das bevorzugen, wofür sie bestraft werden, und sie möchten es verwirklichen, wofern sie könnten. Auch verabscheuen sie die Strafen, die ihnen für solche Sünden auferlegt sind. Allerdings sind sie auch ärgerlich über die Sünden, die sie begangen haben, nicht als ob sie sie verabscheuten, sondern weil sie dafür Strafe erleiden. Solche Verwünschung der göttlichen Gerechtigkeit ist also in ihnen eine innerliche Lästerung. Und es ist glaubhaft, daß es nach der Auferstehung bei ihnen auch

#### QUAESTIO 13, 4

3. PRAETEREA, Eccles. 11 dicitur quod „in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit“: ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. 16: „Aestuauerunt homines aestu magno, et blasphemauerunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas“; ubi dicit Glossa [Ord. in vers. 21] quod „in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat.“ Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo et in futuro.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei justitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen etiam de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem

Lästerung in Worten geben wird, so wie bei den Heiligen 13 4  
das Lob Gottes in Worten.

Zu 1. Wohl lassen sich die Menschen im gegenwärtigen Leben von der Lästerung durch die Angst vor Strafen abschrecken, denen sie zu entgehen glauben. Die Verdammten in der Hölle aber haben keine Hoffnung mehr, der Strafe zu entgehen. Und so lassen sie sich, als Verzweifelte, zu allem hinreißen, wozu sie der verkehrte Wille treibt.

Zu 2. Verdienst und Mißverdienst erwerben gehört zum Stande der Pilgerschaft. Daher ist für die auf der Pilgerschaft das Gute verdienstlich, das Böse mißverdienstlich. Bei den Seligen aber ist das Gute nicht mehr verdienstlich, sondern gehört zum Lohne der Seligkeit. Auf gleiche Weise ist das Böse bei den Verdammten nicht mehr mißverdienstlich, sondern gehört zur Strafe der Verdammnis.

Zu 3. Jeder, der in einer Todsünde stirbt, nimmt den Willen mit sich, die göttliche Gerechtigkeit in Hinsicht auf irgend etwas zu verwünschen. Und insofern kann es in ihm Gotteslästerung geben.

#### QUAESTIO 13, 4

erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

AD SECUNDUM dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

AD TERTIUM dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantum ad aliquid. Et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

## DIE LÄSTERUNG GEGEN DEN HEILIGEN GEIST

Anschließend muß im besonderen die Lästerung gegen den Heiligen Geist ins Auge gefaßt werden.

Dazu ergeben sich vier Einzelfragen:

1. Ist die Lästerung oder die Sünde gegen den Heiligen Geist dasselbe wie die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit?
2. Die Arten dieser Sünde.
3. Ist sie unvergebbar?
4. Kann einer gegen den Heiligen Geist zuallererst sündigen, ehe er andere Sünden begeht?

## 1. ARTIKEL

*Ist die Sünde gegen den Heiligen Geist dasselbe wie die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit?*

1. Die Sünde gegen den Heiligen Geist ist eine Lästerungssünde (Mt 12, 31). Aber nicht jede Sünde aus vorsätzlicher Bosheit ist Lästerungssünde; denn viele andere Sündenarten können aus vorsätzlicher Bosheit begangen werden. Also ist die Sünde gegen den Heiligen Geist nicht dasselbe wie die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit.

2. Die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit wird abgegrenzt gegen die Sünde aus Unkenntnis und gegen die Sünde aus

## QUAESTIO XIV

## DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. — 2. De speciebus hujus peccati. — 3. Utrum sit irremissibile. — 4. Utrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

## ARTICULUS I

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia

[2 Sent., dist. 43, art. 1, 2; De malo, q. 2, art. 8; q. 3, art. 14; Quodlib. 2, q. 8, art. 1; in Matth., cap. 12; in Rom., cap. 2, lect. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum Sanctum est peccatum blasphemiae: ut patet Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. PRAETEREA, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed

Schwäche. Dagegen wird die Sünde wider den Heiligen Geist abgegrenzt gegen die Sünde wider den Menschensohn (Mt 12, 32). Also ist Sünde gegen den Heiligen Geist nicht dasselbe wie Sünde aus vorsätzlicher Bosheit; denn Dinge, deren Gegensätze verschieden sind, sind auch unter sich selbst verschieden.

3. Die Sünde gegen den Heiligen Geist ist eine besondere Sündengattung, der bestimmte Arten zugeschrieben werden. Die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit aber ist nicht eine besondere Sündengattung, sondern eine bestimmte Beschaffenheit oder allgemeine Verumstandung, die auf alle Sündengattungen zutreffen kann. Die Sünde gegen den Heiligen Geist ist also nicht dasselbe wie Sünde aus vorsätzlicher Bosheit.

ANDERSEITS sagt der [Sentenzen-]Meister<sup>1</sup>: Der sündigt gegen den Heiligen Geist, „der an der Bosheit an sich Gefallen hat“. Dies aber heißt sündigen aus vorsätzlicher Bosheit. Also scheint die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit dasselbe zu sein wie die Sünde gegen den Heiligen Geist.

ANTWORT: Von Sünde oder Lästerung gegen den Heiligen Geist sprechen manche in dreifachem Sinne. Die alten Lehrer, wie Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Chrysostomus, behaupten, es sei Sünde gegen den Heiligen Geist, wenn man buchstäblich etwas Läster-

#### QUAESTIO 14, 1

peccatum in Spiritum Sanctum dividitur contra peccatum in Filium hominis; ut patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia: quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

3. PRAETEREA, peccatum in Spiritum Sanctum est quoddam genus peccati cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio vel circumstantia generalis quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

SED CONTRA est quod Magister dicit, 43 dist. 2 lib. Sent., quod ille peccat in Spiritum Sanctum „cui malitia propter se placet“. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum Sanctum.

RESPONDEO dicendum quod de peccato seu blasphemia in Spiritum Sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus [Ath., Hilar., Hieron. in Matth. 12, 32; Ambr. in Luc., lib. 7, ad 12, 10; Chrys. Hom. 41 in Matth.], dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum quando, ad litteram, aliquid blas-

<sup>1</sup> Petrus Lombardus.

PL 192  
754 B

PG 27  
1386  
57/449  
PL 9/989  
15/1729  
CSEL 32  
IV 332 sq.  
PL 26/81

14, 1 liches gegen den Heiligen Geist sage, sei es, daß „Heiliger Geist“ verstanden wird als Wesensbezeichnung, die der Dreieinigkeit insgesamt zukommt, innerhalb welcher jede Person sowohl Geist als heilig ist; oder als Personbezeichnung für eine bestimmte Person in der Dreieinigkeit. Im letzteren Sinne wird bei Mt 12, 32 unterschieden zwischen Lästerung gegen den Heiligen Geist und Lästerung gegen den Menschensohn. Denn Christus tat einiges vermöge Seiner Menschheit: Essen, Trinken und anderes Derartiges; und einiges vermöge Seiner Gottheit, z. B. Geisteraustreibungen, Totenerweckungen usw. Und dieses zweite tat Er sowohl kraft Seiner eigenen Gottheit als auch durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, von dem Er Seiner Menschheit nach erfüllt war. Die Juden hatten nun zunächst eine Lästerung gegen den Menschensohn ausgesprochen, indem sie Ihn als Schlemmer und Trinker und Freund der Zöllner bezeichneten (Mt 11, 19). Darauf lästerten sie den Heiligen Geist, indem sie die Werke, die Er kraft der eigenen Gottheit und durch das Wirken des Heiligen Geistes vollbrachte, dem obersten der Teufel zuschrieben. Und deshalb heißt es, sie hätten gegen den Heiligen Geist gelästert.

Augustinus jedoch behauptet, die Lästerung oder Sünde gegen den Heiligen Geist sei die endgültige Unbußfertigkeit, wenn einer nämlich bis zu seinem Tode in der Tod-sünde verharret. Und das letztere geschieht nicht nur mit

QUAESTIO 14, 1

phemum dicitur contra Spiritum Sanctum: sive „Spiritus Sanctus“ accipitur secundum quod est nomen essentialia conveniens toti Trinitati, cujus quaelibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur, Matth. 12, blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet daemones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum „voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem“, ut habetur Matth. 11. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis et per operationem Spiritus Sancti, attribuebant principi daemoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum Sanctum blasphemasse.

PL 38  
455 sqq.

Augustinus autem, in lib. de Verbis Domini [serm. 71, cap. 12 sqq.], blasphemiam vel peccatum in Spiritum Sanctum dicit esse finalem impenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum



dem Worte des Mundes, sondern auch mit dem Worte des Herzens und des Tuns, und nicht nur mit einem, sondern mit vielen. Von diesem Wort nun, so verstanden, heißt es, es sei gegen den Heiligen Geist, weil es gegen die Sündenvergebung ist, die durch den Heiligen Geist erfolgt, der die Liebe des Vaters und des Sohnes ist. Auch hat der Herr den Juden dieses nicht gesagt, als hätten sie [bereits] gegen den Heiligen Geist gesündigt; denn noch waren sie nicht endgültig unbußfertig. Vielmehr wollte Er sie nur davor warnen, durch derartiges Reden dahin zu kommen, daß sie gegen den Heiligen Geist sündigten. In diesem Sinne ist Mk 3, 29 zu verstehen, wo der Evangelist nach den Worten „Wer aber gegen den Heiligen Geist lästert“ usw. sofort hinzufügt: „Sie sagten nämlich: Er hat einen unreinen Geist.“

Andere haben wieder eine andere Auffassung, indem sie erklären, es sei Sünde oder Lästerung gegen den Heiligen Geist, wenn einer gegen die dem Heiligen Geist zugeeignete Gutheit sündigt; denn dem Heiligen Geist wird in der Weise die Gutheit zugeeignet wie dem Vater die Macht und dem Sohne die Weisheit. Sie sagen also, es sei Sünde gegen den Vater, wenn man aus Schwäche sündigt; Sünde gegen den Sohn, wenn aus Unwissenheit; Sünde aber gegen den Heiligen Geist, wenn man aus vorsätzlicher Bosheit sündigt, d. h. auf Grund bewußter Wahl des Bösen (I—II 78, 1. 3: Bd. 12). Dies letztere ist auf zweifache Weise möglich. Einmal aus dem Hange eines

#### QUAESTIO 14, 1

verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra Spiritum Sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per Spiritum Sanctum, qui est caritas et Patris et Filii. Nec hoc Dominus dixit Judaeis quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum: nondum enim erant finaliter impenitentes. Sed admonuit eos, ne taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in Spiritum Sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3, ubi, postquam dixerat: „Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum“, etc., subjungit Evangelista: „Quoniam dicebant: Spiritum immundum habet.“

Alii<sup>1</sup> vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui Sancto; sic enim Spiritui Sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia et Filio sapientia. Unde peccatum in Patrem dicunt esse quando peccatur ex infirmitate; peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in Spiritum Sanctum, quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Uno

<sup>1</sup> Cf. Ric. a S. Vict.: De Spirit. Blasphem. [PL 196/1187, 1192.]

14. 1 lasterhaften Gehabens, das man Bosheit nennt; und so verstanden, ist Sündigen aus Bosheit nicht dasselbe wie Sündigen gegen den Heiligen Geist. Sodann ist es in der Weise möglich, daß das, was die Entscheidung für die Sünde hätte verhindern können, durch Mißachtung verworfen und ausgeschaltet wird, z. B. die Hoffnung durch Verzweiflung, die Furcht durch Vermessenheit, und manches andere dieser Art, wie unten (Art. 2) dargelegt werden wird. All das nun, was die Entscheidung für die Sünde verhindert, sind Wirkungen des Heiligen Geistes in uns. In dieser Weise aus Bosheit sündigen bedeutet also sündigen gegen den Heiligen Geist.

Zu 1. Wie das Bekenntnis des Glaubens nicht nur in der Beteuerung mit dem Munde besteht, sondern auch in der Bezeugung durch das Tun, so ist auch die Lästerung des Heiligen Geistes denkbar [als Lästerung] mit dem Munde, im Herzen und im Tun.

Zu 2. Nach der dritten Annahme unterscheidet man Lästerung gegen den Heiligen Geist von Lästerung gegen den Menschensohn, sofern der Menschensohn auch Sohn Gottes ist, d. h. „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ [1 Kor 1, 24]. Daher ist unter diesem Gesichtspunkt Sünde gegen den Menschensohn Sünde aus Unkenntnis oder aus Schwäche.

Zu 3. Sünde aus vorsätzlicher Bosheit ist, sofern sie aus dem Hang des Gehabens stammt, keine besonders-

#### QUAESTIO 14, 1

modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur: et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum Sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia ejusmodi, ut infra dicitur. Haec autem omnia quae peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in Spiritum Sanctum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus Sancti potest considerari et in ore et in corde et in opere.

AD SECUNDUM dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum Sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis secundum quod Filius hominis est etiam Filius Dei, id est, „Dei virtus et Dei sapientia“. Unde secundum hoc, peccatum in Filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

AD TERTIUM dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est spe-

artige Sünde, sondern eine gewisse allgemeine Beschaffenheit der Sünde. Sofern sie aber auf einer besondersartigen Mißachtung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in uns beruht, hat sie die Bewandnis einer besondersartigen Sünde. Und in diesem Verstande ist Sünde gegen den Heiligen Geist eine besondere Sündengattung. — Gleichermaßen im Sinne der ersten Erklärung. Im Sinne der zweiten Erklärung aber handelt es sich um keine besondere Sündengattung; denn endgültige Unbußfertigkeit kann die Verumständerung jeglicher Sündengattung sein.

## 2. ARTIKEL

*Ist es richtig, sechs Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist zu zählen?*

1. Es scheint unrichtig, sechs Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist zu zählen, nämlich Verzweiflung, Vermessenheit, Unbußfertigkeit, Verhärtung, Widerstand gegen die erkannte Wahrheit und Mißgunst auf die brüderliche Gnade, wie der [Sentenzen-]Meister<sup>1</sup> diese Arten bestimmt. Denn die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit leugnen gehört zum Unglauben. Durch Verzweiflung aber verwirft einer die göttliche Barmherzigkeit, durch Vermessenheit die göttliche Gerechtigkeit. Demnach

QUAESTIO 14, 2

ciale peccatum, sed quaedam generalis conditio peccati. Prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati. — Et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati: nam finalis impenitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

## ARTICULUS II

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum

[Infra 36, 4 ad 2; 2 Sent., dist. 43, art. 3; in Matth., cap. 12; in Rom., cap. 2, lect. 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum: scilicet desperatio, praesumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae; quas species ponit Magister [43 dist. 2 lib. Sent.]. Negare enim divinam justitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per praesumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque

PL 192  
754 A

<sup>1</sup> Petrus Lombardus.

14, 2 sind beides eher Arten des Unglaubens als der Sünde gegen den Heiligen Geist.

2. Unbußfertigkeit bezieht sich offensichtlich auf eine vergangene Sünde, Verhärtung auf eine künftige. Vergangenen oder künftig begründen aber nicht verschiedene Arten einer Tugend oder eines Lasters; denn vermöge des nämlichen Glaubens, auf Grund dessen wir glauben, daß Christus geboren worden ist, haben die Alten geglaubt, daß er geboren werden wird. Verhärtung und Unbußfertigkeit dürfen also nicht als zwei Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist gezählt werden.

3. „Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus gekommen“ (Jo 1, 17). Widerstand gegen die erkannte Wahrheit und Mißgunst auf die Gnade des Bruders fallen also mehr unter die Lästerung gegen den Sohn als unter die Lästerung gegen den Heiligen Geist.

4. Bernhard [von Clairvaux] sagt: „Nicht gehorchen wollen, heißt dem Heiligen Geist widerstreben.“ Ebenso sagt eine Glosse zu Lv 10, 16: „Geheuchelte Bußfertigkeit ist Lästerung des Heiligen Geistes.“ Auch Spaltung scheint unmittelbar im Widerspruch zum Heiligen Geist zu stehen, durch welchen die Kirche geeint ist. Demnach scheinen die Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist nicht vollständig angegeben zu sein.

ANDERSEITS sagt Augustinus<sup>1</sup>, daß jene, die an der

#### QUAESTIO 14, 2

eorum potius est species infidelitatis quam peccati in Spiritum Sanctum.

2. PRAETEREA, impenitentia videtur respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii: secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impenitentia non debent poni duae species peccati in Spiritum Sanctum.

3. PRAETEREA, „gratia et veritas per Jesum Christum facta est“, ut habetur Joan. 1. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae magis pertineant ad blasphemiam in Filium quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. PRAETEREA, Bernardus dicit in libro de Dispens. et Praecept. [cap. 11], quod „nolle obedire est resistere Spiritui Sancto“. Glossa etiam [Ord. Hesych. ad vers. 16] dicit, Lev. 10, quod „simulata poenitentia est blasphemia Spiritus Sancti“. Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui Sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum Sanctum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in lib. de fide ad

<sup>1</sup> Die Stelle ist aus Fulgentius von Ruspe, nicht aus Augustinus.

Nachlassung der Sünden verzweifeln oder ohne Verdienst vermessenlich auf die Barmherzigkeit Gottes bauen, gegen den Heiligen Geist sündigen. Und er erklärt im Enchiridion: „Wer in Verhärtung des Geistes seinen letzten Tag beschließt, ist der Sünde gegen den Heiligen Geist schuldig.“ Und im Buche über die Worte Gottes sagt er, Unbußfertigkeit sei Sündigen gegen den Heiligen Geist, und im Buche über die Bergpredigt des Herrn, „mit der Glut des Neides die Brüderlichkeit bekämpfen“ sei Sündigen gegen den Heiligen Geist, und im Buche über die Eine Taufe: „Wer die Wahrheit mißachtet, ist entweder mißgünstig gegen seine Brüder, denen die Wahrheit enthüllt wird, oder undankbar gegen Gott, durch dessen Eingebung die Kirche belehrt wird“; und so sündigt er offensichtlich gegen den Heiligen Geist.

ANTWORT: Sofern die Sünde gegen den Heiligen Geist im dritten Sinn [vgl. Art. 1] genommen wird, ist es richtig, ihr die oben genannten Arten beizuzählen. Denn sie unterscheiden sich gemäß der Zurückweisung oder Mißachtung dessen, wodurch der Mensch an der Entscheidung für die Sünde gehindert werden kann. Diese Hemmungen nun liegen entweder auf seiten des göttlichen Gerichts oder auf seiten der göttlichen Gaben oder auf seiten der Sünde selbst. Denn der Mensch wird im Gedanken an das göttliche Gericht (welches Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit verbindet) von der Entscheidung für die Sünde

Q U A E S T I O 14, 2

Petrum [cap. 3, Fulgent.], quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in Spiritum Sanctum. Et in Enchirid [cap. 83] dicit quod „qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum Sanctum“. Et in libro de Verbis Domini [serm. 71, cap. 12, 13, 21] dicit quod impenitentia est peccare in Spiritum Sanctum. Et in libro de Serm. Dom. in Monte [cap. 22] dicit quod „invidiae facibus fraternitatem impugnare“ est peccare in Spiritum Sanctum. Et in lib. de Unico Bapt. [De Baptismo cont. Donatist., lib. 6, cap. 35] dicit quod „qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur“; et sic videtur quod peccet in Spiritum Sanctum.

PL 65/690

PL 40/272

PL 38/455  
456, 464

PL 34/1266

PL 43/219  
CSEL  
51/332 sq.

RESPONDEO dicendum quod, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum tertio modo accipitur, convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt vel ex parte divini iudicii, vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii (quod habet justitiam cum misericordia) et per

14, 2 abgehalten einerseits durch die Hoffnung, welche sich aus dem Gedanken an die die Sünden vergebende und das Gute belohnende Barmherzigkeit ergibt; und sie [die Hoffnung] wird durch die Verzweiflung aus dem Wege geräumt; anderseits durch die Furcht, die auf dem Gedanken an die die Sünden strafende Gerechtigkeit gründet, und sie [die Furcht] wird durch die Vermessenheit verdrängt, indem sich einer nämlich vermißt, die Herrlichkeit ohne Verdienst oder Vergebung ohne Bußfertigkeit erlangen zu können.

Der Gaben Gottes aber, durch die wir von der Sünde zurückgerissen werden, sind zwei. Die eine davon ist die Erkenntnis der Wahrheit; und gegen diese steht das Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit, indem nämlich einer sich der erkannten Glaubenswahrheit widersetzt, um leichtfertiger sündigen zu können. — Die andere ist die Hilfe der inneren Gnade, und gegen diese steht die Mißgunst auf die brüderliche Gnade, indem einer nämlich nicht nur Neid hegt gegen die Person des Bruders, sondern auch neidisch ist auf die in der Welt wachsende Gnade Gottes.

Von der Sünde her gesehen, kommt ein Zweifaches in Betracht, um Menschen von der Sünde zurückzureißen. Das eine ist die Ordnungswidrigkeit und Häßlichkeit des Aktes, dessen Erwägung im Menschen Reue über die begangene Sünde zu wecken pflegt. Im Gegensatz dazu steht die Unbußfertigkeit, nicht zwar in dem Sinne, in dem sie Verharren in der Sünde bis zum Tode besagt, wie oben (Art. 1) Unbußfertigkeit genommen wurde (denn auf diese

#### QUAESTIO 14, 2

*spem, quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem: et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinae justitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis praesumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia.*

*Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis: contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitae, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet. — Aliud est auxilium interioris gratiae: contra quod ponitur invidentia fraternae gratiae, dum scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo.*

*Ex parte vero peccati duo sunt quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudine actus, cujus consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impenitentia: non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impenitentia accipiebatur (sic enim non*

Weise wäre sie keine besondere Sünde, sondern nur eine gewisse Verumständerung einer Sünde); vielmehr wird hier Unbußfertigkeit genommen, sofern sie den Vorsatz besagt, nicht zu bereuen. — Das andere aber ist die Erbärmlichkeit und kurze Dauer des Gutes, das einer in der Sünde sucht, nach Röm 6, 21: „Was habt ihr von den Dingen geerntet, um deretwillen ihr euch jetzt schämt?“ Diese Erwägung pflegt den Menschen dahin zu bringen, daß sein Wille sich nicht in der Sünde verfestigt. Und diese Hemmung wird durch die Verhärtung ertötet, wenn nämlich der Mensch seinen Vorsatz, der Sünde anzuhängen, verstärkt. — Über dieses Zweifache heißt es Jer 8, 6: „Keiner empfindet Reue über seine Sünde, so daß er spräche: Was habe ich getan?“, hinsichtlich des ersten; „Sie verharren insgesamt bei ihrem Lauf, dem Rosse gleich, das sich in den Kampf stürzt“, hinsichtlich des zweiten.

Zu 1. Die Sünde der Verzweiflung oder die der Vermessenheit besteht nicht darin, daß man nicht an die Gerechtigkeit Gottes oder seine Barmherzigkeit glaubt, sondern darin, daß man sie mißachtet.

Zu 2. Verhärtung und Unbußfertigkeit unterscheiden sich nicht nur nach vergangen oder künftig, sondern nach gewissen formgebenden Gesichtspunkten auf Grund verschiedener Erwägung dessen, was bei der Sünde in Betracht gezogen werden kann (Antwort).

#### QUAESTIO 14. 2

esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia); sed accipitur hic impenitentia secundum quod importat propositum non poenitendi. — Aliud autem est parvitas et brevitatis boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. 6: „Quem ergo fructum habuistis<sup>1</sup> in quibus nunc erubescitis?“ Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem: quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhaereat. — Et de his duobus dicitur Jerem. 8: „Nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?“ quantum ad primum; „Omnes conversi sunt ad cursum quasi equus impetu vadens ad praelium“, quantum ad secundum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum desperationis vel praesumptionis non consistit in hoc quod justitia Dei vel misericordia non credatur: sed in hoc quod contemnatur.

AD SECUNDUM dicendum quod obstinatio et impenitentia non solum differunt secundum praeteritum et futurum: sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quae in peccato considerari possunt, ut dictum est.

<sup>1</sup> P add. tunc in illis.

14, 3      Zu 3. Gnade und Wahrheit hat Christus gestiftet durch die Gaben des Heiligen Geistes, die er den Menschen geschenkt hat.

Zu 4. Nicht gehorchen wollen fällt unter die Verhärtung, heuchlerische Reue unter die Unbußfertigkeit; Spaltung unter die Mißgunst gegen die brüderliche Gnade, durch welche die Glieder der Kirche geeint werden.

### 3. ARTIKEL

*Ist die Sünde gegen den Heiligen Geist unvergebbar?*

1. Augustinus sagt: „An keinem darf man verzweifeln, solange die Langmut des Herrn ihn zur Reue zuläßt.“ Wäre aber irgendeine Sünde unvergebbar, so müßte man an manchem Sünder verzweifeln. Die Sünde gegen den Heiligen Geist ist also nicht unvergebbar.

2. Die Sünde wird nur dadurch vergeben, daß die Seele von Gott geheilt wird. Aber „vor dem allmächtigen Arzt gibt es kein unheilbares Leiden“, wie die Glosse sagt über Ps 103 (102), 3: „Er, der all dein Gebrechen heilt.“ Also ist die Sünde gegen den Heiligen Geist nicht unvergebbar.

3. Der freie Willensentscheid geht auf Gutes und Böses.

#### QUAESTIO 14, 3

AD TERTIUM dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quae hominibus dedit.

AD QUARTUM dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impenitentiam; schisma ad invidentiam gratiae fraternae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

### ARTICULUS III

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile

[III 86. 1 ad 2, 3; 2 Sent., dist. 43, art. 4; De verit., q. 24, art. 11 ad 7; De malo, q. 3, art. 15; Quodlib. 2, q. 8, art. 1; in Matth., cap. 12; in Rom., cap. 2, lect. 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus in libro de Verbis Domini [serm. 71, cap. 13]: „De nullo desperandum est quamdiu patientia Domini ad poenitentiam eum adducit.“ Sed si aliquid peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

2. PRAETEREA nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed „omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit“, sicut dicit Glossa [Lombard. ex Aug.] super illud Psalm. [102]: „Qui sanat omnes infirmitates tuas.“ Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

3. PRAETEREA, liberum arbitrium se habet ad bonum et

PL 38/456

PL 37  
1319 C  
191/920



Solange aber der Stand der Pilgerschaft dauert, kann einer aus jeglicher Tugend fallen, wie ja auch der Engel aus dem Himmel gestürzt ist, weshalb es Job 4, 18 f. heißt: „Unter Seinen Engeln findet Er Bosheit; wie viel mehr unter denen, die in Lehmgehäusen wohnen?“ Auf gleiche Weise nun kann einer von jeder Sünde zum Zustand der Gerechtigkeit zurückkehren. Also ist die Sünde gegen den Heiligen Geist nicht unvergebbar.

ANDERSEITS heißt es Mt 12, 32: „Wer dem Heiligen Geist widerspricht, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Welt noch in der künftigen.“ Und Augustinus sagt: „So groß ist das Verderben dieser Sünde, daß sie die demütige Bitte um Vergebung nicht erträgt.“

ANTWORT: Je nach den verschiedenen Auffassungen der Sünde gegen den Heiligen Geist wird sie in verschiedenem Sinne als unvergebbar bezeichnet. Wird die endgültige Unbußfertigkeit Sünde gegen den Heiligen Geist genannt, so heißt sie unvergebbar, weil sie auf keine Weise vergeben wird. Denn eine Todsünde, in welcher der Mensch bis zu seinem Tode verharret, wird, da sie in diesem Leben nicht auf dem Wege der Buße erlassen wird, auch künftig nicht erlassen werden.

Nach den beiden anderen Auffassungen aber wird sie als unvergebbar bezeichnet, nicht als ob sie auf keine Weise vergeben würde, sondern weil sie ihrer eigentlichen Größe nach verdient, nicht erlassen zu werden, und zwar in zweifacher Hinsicht. Einmal hinsichtlich ihrer

#### QUAESTIO 14, 3

malum. Sed quamdiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam angelus de coelo ceciderit: unde dicitur Job 4: „In angelis suis reperit pravitatem: quanto magis qui habitant domos luteas?“ Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiae redire. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 12: „Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.“ Et Augustinus dicit in libro de Serm. Dom. in Monte [lib. 1, cap. 22], quod „tanta est labes hujus peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest“.

PL 34/1266

RESPONDEO dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum Sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum Sanctum finalis impenitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittitur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur: sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo,

14, 3 *Strafwürdigkeit.* Denn wer aus Unwissenheit oder Schwäche sündigt, verdient eine geringere Strafe; wer aber aus vorsätzlicher Bosheit sündigt, hat keinerlei Entschuldigung, weshalb seine Strafe gemindert werden könnte. Auf solche Weise konnte auch, wer gegen den Menschensohn lästerte, ehe Seine Gottheit offenbar geworden war, eine gewisse Entschuldigung haben wegen der Hinfälligkeit des Fleisches, die er an Ihm bemerkte, und so verdiente er eine geringere Strafe. Wer aber gegen die Gottheit selbst lästerte, indem er die Werke des Heiligen Geistes dem Teufel zuschrieb, hatte keine Entschuldigung, weshalb seine Strafe hätte gemindert werden sollen. Daher, so heißt es in der Auslegung des Chrysostomus, wird diese Sünde den Juden nicht vergeben, weder in dieser noch in der künftigen Welt, und sie haben dafür Strafe erlitten: in diesem Leben durch die Römer, im künftigen in Form der Höllenstrafe. So führt auch Athanasius das Beispiel ihrer Voreltern an: diese stritten zuerst gegen Moses wegen des Fehlens von Wasser und Brot, und dies hat der Herr langmütig ertragen; sie hatten nämlich eine Entschuldigung in der Schwachheit des Fleisches; nachher aber sündigten sie schwerer gleichsam als Lästerer gegen den Heiligen Geist, indem sie die Wohltaten Gottes, der sie aus Ägypten herausgeführt hatte, einem Götzen zuschrieben, mit den Worten: „Das sind, Israel, deine Götter, die dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt haben.“ Daher ließ sie der Herr einerseits zeitlich strafen,

QUAESTIO 14, 3

quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde ejus poena minuat. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat, et sic minorem poenam merebatur: sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus Sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde ejus poena diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi [Hom. 41 in Matth.], hoc peccatum Judaeis non remitti neque in hoc saeculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena inferni. Sicut etiam Athanasius [Ep. ad Serap. 4] inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae et panis: et hoc Dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in Spiritum Sanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt: „Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti.“ Et ideo Dominus

PG 57/449

PG 26/602

denn „es fielen an jenem Tage an die dreitausend Menschen“, anderseits droht Er ihnen für die Zukunft Strafen an, mit den Worten: „Am Tage Meiner Vergeltung will Ich ihre Sünde ahnden“ [Ex 32, 4. 28. 34].

Sodann kann sie verstanden werden hinsichtlich ihrer *Schuld*, so wie eine Krankheit unheilbar genannt wird gemäß der Natur der Krankheit, wodurch dasjenige erötet ist, durch das die Krankheit geheilt werden könnte, z. B. wenn eine Krankheit die [Widerstands-]Kraft der Natur bricht oder Widerwillen gegen Nahrung und Heilmittel mit sich bringt; freilich kann Gott auch eine solche Krankheit heilen. So bezeichnet man auch die Sünde gegen den Heiligen Geist als unvergebbar gemäß ihrer eigenen Natur, sofern sie das ausschließt, wodurch die Vergebung der Sünden bewirkt wird. Jedoch wird dadurch der Allmacht und der Barmherzigkeit Gottes der Weg der Vergebung und Heilung nicht abgeschnitten; denn durch sie werden bisweilen auch solche [Sünder] gleichsam auf wunderbare Weise übernatürlich geheilt.

Zu 1. Niemandes wegen soll man in diesem Leben verzweifeln in Anbetracht der Allmacht und der Barmherzigkeit Gottes. Aber in Anbetracht der Beschaffenheit der Sünde heißen einige „Kinder des Zornes“ (Eph 2, 2).

Zu 2. Jene Erwägung geht von der Allmacht Gottes aus, nicht von der Beschaffenheit der Sünde.

Zu 3. Die freie Willensentscheidung bleibt zwar in die-

QUAESTIO 14, 3

et temporaliter fecit eos puniri, quia „ceciderunt in die illo quasi viginti tria millia<sup>1</sup> hominum“; et in futuro eis poenam comminatur, dicens: „Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.“

Alio modo potest intelligi quantum ad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi et medicinae; licet talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quos miraculose spiritualiter sanatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui „filii diffidentiae“, ut habetur ad Ephes. 2.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei: non secundum conditionem peccati.

AD TERTIUM dicendum quod liberum arbitrium remanet

<sup>1</sup> L: tria millia.

14, 4 sem Leben stets wandelbar; bisweilen jedoch entledigt sie sich, soweit es an ihr liegt, desjenigen, wodurch sie zum Guten gewendet werden könnte. Daher ist die Sünde von ihrer Seite unvergebbar, obwohl Gott sie vergeben kann.

#### 4. ARTIKEL

*Kann der Mensch erstmalig, ohne daß andere Sünden vorausgegangen, gegen den Heiligen Geist sündigen?*

1. Der natürlichen Ordnung entsprechend bewegt man sich vom Unvollendeten zum Vollendeten. Und zwar ist dies offensichtlich bei den Guten, nach Spr 4, 18: „Der Pfad der Gerechten ist wie die Helle des Morgenlichtes, welches immer glänzender wird, bis zum vollen Tag.“ Bei den Bösen aber heißt vollendet der höchste Grad des Bösen (Aristoteles). Da nun die Sünde gegen den Heiligen Geist die schwerste Sünde ist, so scheint es, daß der Mensch erst auf dem Wege über mindere Sünden bis zu dieser Sünde kommt.

2. Gegen den Heiligen Geist sündigen ist sündigen aus vorsätzlicher Bosheit oder auf Grund von [bewußter] Wahl. Dies aber kann der Mensch nicht ohne weiteres, ehe er viele Male gesündigt hat. Aristoteles sagt nämlich: Wenn der Mensch auch Unrechtes tun kann, so kann er doch nicht sofort als ungerechter Mensch handeln, d. h.

#### QUAESTIO 14, 4

quidem semper in hac vita vertibile: tamen quandoque abjicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

#### ARTICULUS IV

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis

[2 Sent. dist. 43, art. 5; De charit., art. 13 ad 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. 4: „Justorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem.“ Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum: ut patet per Philosophum in 5 Metaphys. [cap. 16]. Cum ergo peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. PRAETEREA, peccare in Spiritum Sanctum est peccare ex certa malitia; sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus in 5 Ethic. [cap. 10], quod etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, scilicet ex electione.

1021 b  
17 sqq.

1134 a  
17 sqq.

auf Grund von [bewußter] Wahl. Es scheint also, man könne eine Sünde gegen den Heiligen Geist erst nach anderen Sünden begehen. 14, 4

3. Buße und Unbußfertigkeit betreffen den nämlichen Gegenstand. Buße nun gibt es nur über vergangene Sünden. Also auch Unbußfertigkeit, welche eine Art unter den Sünden gegen den Heiligen Geist ist. Demnach setzt eine Sünde gegen den Heiligen Geist andere Sünden voraus.

ANDERSEITS heißt es Sir 11, 23: „Es ist leicht in den Augen Gottes, einen Armen alsogleich zu Ehren zu bringen.“<sup>1</sup> Also ist es umgekehrt, vermöge der Bosheit des verführenden bösen Geistes, möglich, daß jemand alsogleich zur schwersten Sünde veranlaßt wird, wie es die Sünde gegen den Heiligen Geist ist.

ANTWORT: Gegen den Heiligen Geist sündigen besagt nach der einen Auffassung sündigen aus vorsätzlicher Bosheit (Art. 1). Aus vorsätzlicher Bosheit nun kann man auf zweifache Weise sündigen. Einmal aus dem Hang eines Gehabens, was nicht im eigentlichen Sinn Sünde gegen den Heiligen Geist ist. In dieser Weise aus vorsätzlicher Bosheit sündigen ist von Anfang an nicht möglich; denn es muß sündhaftes Tun vorausgehen, aus dem erst zur Sünde neigendes Gehaben entsteht.

Sodann kann jemand aus vorsätzlicher Bosheit sündigen,

#### QUAESTIO 14, 4

Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. PRAETEREA, poenitentia et impenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impenitentia, quae est species peccati in Spiritum Sanctum. Peccatum ergo in Spiritum Sanctum<sup>2</sup> praesupponit alia peccata.

SED CONTRA est quod „facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem“, ut dicitur Eccli. 11. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam daemonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur in peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo, ex inclinatione habitus: quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio: oportet enim actus peccatorum praecedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abjiciendo

<sup>1</sup> Hebräisch: reich zu machen.

<sup>2</sup> P add: scilicet quod dictum est impenitentia.

14, 4 indem er sich über dasjenige, wodurch der Mensch von der Sünde zurückgehalten wird, verächtlich hinwegsetzt, was im eigentlichen Sinne Sünde gegen den Heiligen Geist ist (Art. 1). Freilich auch dies setzt zumeist andere Sünden voraus; denn „der Gottlose, der tief in Sünden geraten ist, wird zum Verächter“ (Spr 18, 3). Jedoch kann es vorkommen, daß einer schon beim ersten sündhaften Tun durch Verachtung gegen den Heiligen Geist sündigt; bald einfach vermöge seines freien Willensentscheids, bald auch vermöge vieler vorausgehender Ansätze, oder auch infolge irgendeines heftigen Antriebs zum Bösen und schwacher Zuneigung zum Guten. Darum auch kann es bei *vollkommenen* Menschen kaum oder niemals geschehen, daß sie gleich im Anfang gegen den Heiligen Geist sündigen. Daher sagt Origenes: „Ich bin nicht der Auffassung, daß einer von denen, die auf der Stufe höchster Vollendung stehen, plötzlich versagt oder abstürzt; vielmehr sinkt er notwendig nur allmählich und Stufe um Stufe ab.“ — Und dieselbe Bewandnis hat es, wenn man die Sünde gegen den Heiligen Geist im Wortsinne als Lästerung des Heiligen Geistes versteht. Denn eine solche Lästerung, wie der Herr von ihr spricht, kommt stets aus böswilliger Verachtung.

Versteht man schließlich unter der Sünde gegen den Heiligen Geist nach der Auffassung Augustins die end-

#### QUAESTIO 14, 4

per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccato: quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata: quia sicut dicitur Proverb. 18. „impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit“. Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum: tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quod statim a principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes in 1 Periarch. [cap. 3]: „Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectionis<sup>1</sup> gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat: sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est.“ — Et eadem ratio est si peccatum in Spiritum Sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia de qua Dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impenitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem

<sup>1</sup> L: perfectoque.

gültige Unbußfertigkeit, so besteht die Frage überhaupt nicht; denn dann ist zur Sünde gegen den Heiligen Geist ein fortgesetztes Sündigen bis zum Lebensende erfordert. 14, 4

Zu 1. Im Guten wie im Bösen schreitet man gewöhnlich vom Unvollendeten zum Vollendeten voran, je nachdem der Mensch im Guten oder im Bösen Fortschritte macht. Dennoch kann beide Male der eine mit Größerem beginnen als der andere. Und so kann das, womit einer beginnt, der Gattung nach im Guten oder im Bösen vollendet sein, mag es auch in der Wachstumsordnung, in welcher der Mensch zum Besseren und Schlimmeren fortschreitet, noch unvollendet sein.

Zu 2. Jene Erwägung geht von der Bosheitssünde aus, die aus dem Hang eines Gehabens entsteht.

Zu 3. Nimmt man Unbußfertigkeit im Sinne Augustins, wonach sie ein Verharren in der Sünde bis zum Ende besagt, so ist es klar, daß die Unbußfertigkeit Sünden voraussetzt, wie auch die Bußfertigkeit. Meint man jedoch die Unbußfertigkeit als [eigenes] Gehaben, wie sie als Art der Sünde gegen den Heiligen Geist angenommen wird, so ist es eindeutig, daß Unbußfertigkeit bereits vor dem Sündigen möglich ist; es kann nämlich, wer noch nie gesündigt hat, den Vorsatz haben, Buße zu tun oder nicht zu tun, falls er sündigen sollte.

#### QUAESTIO 14, 4

non habet: quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a majori quam alius. Et ita illud a quo aliquid<sup>1</sup> incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in pejus proficientis.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

AD TERTIUM dicendum quod, si accipiatur impenitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impenitentia praesupponit peccata, sicut et poenitentia. Sed si loquamur de impenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel poenitendi vel non poenitendi, si contingeret eum peccare.

<sup>1</sup> I.: aliquis.

## DIE BLINDHEIT DES GEISTES UND DIE STUMPFHEIT DES SINNES

Nunmehr ist eine Betrachtung anzustellen über die der Wissenschaft und der Einsicht entgegengesetzten Laster. Da aber das Nichtwissen, als dem Wissen entgegengesetzt, bereits früher (I—II 76: Bd. 12) behandelt wurde, als es sich um die Ursachen der Sünde handelte, so ist an dieser Stelle nur noch zu fragen nach der Blindheit des Geistes und der Stumpfheit des Sinnes, die der Gabe der Einsicht entgegengesetzt sind.

Dazu ergeben sich drei Einzelfragen:

1. Ist Geistesblindheit Sünde?
2. Ist Stumpfheit des Sinnes eine andere Sünde als die Blindheit des Geistes?
3. Gehen diese Fehler auf Fleischessünden zurück?

## 1. ARTIKEL

*Ist Geistesblindheit Sünde?*

1. Was von der Sünde entschuldigt, ist offensichtlich nicht Sünde. Geistesblindheit aber entschuldigt von der Sünde. Denn es heißt Jo 9, 41: „Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde.“ Also ist Geistesblindheit keine Sünde.

2. Strafe ist etwas anderes als Schuld. Geistesblindheit aber ist eine Strafe, wie sich daraus ergibt, daß es Is 6, 10

## QUAESTIO XV

## DE CAECITATE MENTIS ET HEBETUDINE SENSUS

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui. Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quaeruntur tria: 1. Utrum caecitas mentis sit peccatum. — 2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis. — 3. Utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriuntur.

## ARTICULUS I

## Utrum caecitas mentis sit peccatum

[I—II, q. 79, art. 3 et 4]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed caecitas mentis excusat a peccato: dicitur enim Joan. 9: „Si caeci essetis, non haberetis peccatum.“ Ergo caecitas mentis non est peccatum.

2. PRAETEREA, poena differt a culpa. Sed caecitas mentis est quaedam poena, ut patet per illud quod habetur Is. 6:



heißt: „Mache blind das Herz dieses Volkes.“ Denn da es sich um ein Übel handelt, wäre es nicht von Gott, wenn es nicht eine Strafe wäre. Also ist Geistesblindheit keine Sünde. 15, 1

3. Jede Sünde ist nach Augustinus willentlich. Geistesblindheit aber ist nicht willentlich, denn, so sagt Augustinus, „alle lieben die Erkenntnis der leuchtenden Wahrheit“. Und Prd 11, 7 heißt es: „Süß ist das Licht, und es tut dem Auge wohl, das Sonnenlicht zu schauen.“ Also ist Geistesblindheit keine Sünde.

ANDERSEITS rechnet Gregorius die Geistesblindheit unter die durch die Unkeuschheit verursachten Laster.

ANTWORT: Wie leibliche Blindheit den Verlust dessen bedeutet, was dem leiblichen Sehen zugrunde liegt, so ist auch Geistesblindheit der Verlust dessen, was Grundlage des geistigen oder des verstandhaften Schauens ist. Diese Grundlage nun ist eine dreifache. Die eine ist die Leuchte der natürlichen Vernunft. Und da diese Leuchte zur Artwesenheit der vernünftigen Seele gehört, so wird sie der Seele niemals entzogen. Sie wird freilich bisweilen in der ihr eigenen Betätigung beeinträchtigt durch Hemmungen der untergeordneten Kräfte, deren der menschliche Verstand zur Einsicht bedarf, wie es bei Wahnsinnigen und Tobsüchtigen offensichtlich ist (I 84, 7. 8: Bd. 6).

Die zweite Grundlage verstandhaften Schauens ist ein als Gehaben zur natürlichen Leuchte der Vernunft hinzu-

#### QUAESTIO 15, 1

„Excaeca cor populi hujus“; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

3. PRAETEREA, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit [De vera relig. cap. 14]. Sed caecitas mentis non est voluntaria: quia ut Augustinus dicit 10 Confess. [cap. 23], „cognoscere veritatem lucentem omnes amant“; et Eccle. 11 dicitur: „Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem.“ Ergo caecitas mentis non est peccatum.

SED CONTRA est quod Gregorius 31 Moral. [cap. 45], caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria.

RESPONDEO dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in Primo dictum est.

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc

PL 34  
133 sq.

PL 32/794  
CSEL  
33/252 sq.

PL 76/621

15, 1 gegebenes Licht. Dieses nun wird der Seele zuweilen entzogen. Und eine derartige Entziehung ist Blindheit als Strafe, sofern die Entziehung des Gnadenlichtes als Strafe erfolgt. Daher wird Weish 2, 21 von gewissen Menschen gesagt: „Ihre Bosheit hat sie blind gemacht.“

Die dritte Grundlage verstandhaften Schauens ist irgendein verstandesmäßig erfaßbarer Ursatz, vermöge dessen der Mensch anderes einsieht. Diesem verstandesmäßig erfaßbaren Ursatz kann der Mensch sich zuwenden oder auch nicht. Daß er es nicht tut, ist auf zweifache Weise der Fall. Bisweilen, weil sein Wollen sich geflissentlich von der Erwägung des betreffenden Ursatzes abkehrt; nach Ps 36 (35), 4: „Er wollte nicht verstehen, damit er nicht etwa gut handle.“ Auf die andere Weise, indem der Geist sich mit anderen Dingen befaßt, die er bevorzugt und durch die der Geist von der Betrachtung jenes Ursatzes abgelenkt wird; nach Ps 58 (57), 9: „Es überfiel sie das Feuer“, nämlich der Begierlichkeit, „und so sahen sie das Sonnenlicht nicht“. Auf jede dieser beiden Weisen nun ist Geistesblindheit Sünde.

Zu 1. Die Blindheit, die von der Sünde entschuldigt, ist jene Blindheit, die aus natürlichem Gebrechen in dem vorliegt, der nicht sehen kann.

Zu 2. Jene Erwägung geht von der zweiten Blindheit aus, welche eine Strafe ist.

Zu 3. Wahrheitseinsicht ist an sich jedem Menschen

#### QUAESTIO 15, 1

quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. 2: „Excaecavit illos malitia eorum.“

Tertium principium visionis intellectualis est aliquid intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii: secundum illud Psalm. [35]: „Noluit intelligere ut bene ageret.“ Alio modo per occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur: secundum illud Psalm. [57]: „Supercecidit ignis“, scilicet concupiscentiae, „et non viderunt solem.“ Et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caecitas quae excusat a peccato est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

AD TERTIUM dicendum quod intelligere veritatem cuilibet

liebenswert. Tatsächlich jedoch kann sie jemandem has- 15. 2  
senswert sein, sofern nämlich der Mensch dadurch von  
anderem abgehalten wird, das er mehr liebt.

## 2. ARTIKEL

*Ist Stumpfheit des Sinnes eine andere Sünde als Geistes-  
blindheit?*

1. Zu einem steht nur eines im Gegensatz. Der Gabe  
der Einsicht aber steht, wie durch Gregorius erhellt, die  
Stumpfheit entgegen; und zu ihr steht auch die Geistes-  
blindheit im Gegensatz, denn Einsicht (= Verstand) be-  
sagt eine bestimmte Sehkraft. Also ist die Stumpfheit des  
Sinnes das nämliche wie Blindheit des Geistes.

2. Indem Gregorius von der Stumpfheit spricht, nennt  
er sie „Stumpfheit des Sinnes gegenüber der Verstandes-  
einsicht“. Stumpfsein gegenüber Verstandeseinsicht scheint  
aber nichts anderes zu sein als im Verstehen versagen,  
und dies gehört zur Geistesblindheit. Also ist Stumpfheit  
des Sinnes das nämliche wie Blindheit des Geistes.

3. Wenn sie sich in irgend etwas unterscheiden, dann  
scheinen sie sich vornehmlich darin zu unterscheiden, daß  
Geistesblindheit willentlich (Art. 1), Stumpfheit des Sin-  
nes aber ein natürlicher Mangel ist. Ein natürlicher Man-  
gel aber ist nicht Sünde. Demnach wäre Stumpfheit des

QUAESTIO 15, 2

est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui  
odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis  
quae magis amat.

### ARTICULUS II

Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a  
caecitate mentis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus  
non sit aliud a caecitate mentis. Unum enim uni est contra-  
rium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per  
Gregorium in 2 Moral. [cap. 49]; cui etiam opponitur caecitas  
mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum desi-  
gnat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas mentis.

PL 75/592

2. PRAETEREA, Gregorius in 31 Moral [cap. 45], de hebetu-  
dine loquens, nominat eam „hebetudinem sensus circa intelli-  
gentiam“. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud  
esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad men-  
tis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas  
mentis.

PL 76/621

3. PRAETEREA, si in aliquo differunt, maxime videntur in  
hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra dictum  
est, hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus  
naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sen-

15, 2 Sinnes keine Sünde. Dies aber steht im Widerspruch zu Gregorius, der sie unter die Laster rechnet, die auf die Gaumenlust zurückzuführen sind.

ANDERSEITS haben verschiedene Ursachen verschiedene Wirkungen. Gregorius aber sagt, Stumpfheit des Sinnes gehe auf die Gaumenlust zurück, Blindheit des Geistes auf die Unkeuschheit; dies aber sind verschiedenartige Laster. Also sind sie auch selbst verschiedene Laster.

ANTWORT: Das Stumpfe ist der Gegensatz zum Scharfen. Scharf aber heißt etwas, weil es durchdringend ist. Also heißt etwas stumpf, weil es abgestoßen ist und nicht mehr durchzudringen vermag. Vom leiblichen Sinne nun sagt man gleichnishaft, er durchdringe den Zwischenraum, insofern er aus der Ferne seinen Gegenstand erfaßt, oder insofern er gleichsam mit durchstoßender Kraft das Innerste eines Dinges zu erfassen vermag. Daher sagt man für den Bereich des Körperlichen von einem, er sei scharfen Sinnes, wenn er irgend etwas sinnlich Erfassbares sehend oder hörend oder riechend aus der Ferne zu erfassen vermag. Und entgegengesetzt sagt man, er sei abgestumpft, wenn er nur aus der Nähe und nur große sinnenfällige Gegenstände wahrnimmt.

Ähnlich dem leiblichen Sinn nun spricht man auch hinsichtlich der Verstandeseinsicht von einem Sinne, der irgendwelche „Erstheiten und Letztheiten“ (Aristoteles)

#### QUAESTIO 15, °

ibid sus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium, qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

PL 76/621

SED CONTRA est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius, 31 Moral., dicit quod hebetudo sensus oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria; haec autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.<sup>1</sup>

RESPONDEO dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum objectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando minima vel<sup>2</sup> intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquid ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum „primorum et extremorum“, ut dicitur in 6 Ethic. [cap. 12]: sicut etiam

1143 a  
35 sqq.

<sup>1</sup> L: luxuria, Ergo sunt diversa vitia.

<sup>2</sup> L om. minima vel.

erfaßt, wie auch die Sinneserkenntnis Sinnfälliges gleichsam als Urgründe ihres Erkennens erfaßt. Dieser Sinn nun, welcher der Verstandeseinsicht zugehört, erfaßt seinen Gegenstand nicht durch einen Zwischenraum in körperlichem Abstand, sondern durch gewisse andere Zwischenglieder; z. B. wenn er durch das Merkmal eines Dinges dessen Wesenheit erfaßt, und durch die Wirkung die Ursache. So nennt man einen hinsichtlich seiner Verstandeseinsicht scharfsinnig, wenn er ohne weiteres mit der Wahrnehmung eines Merkmals oder auch einer Wirkung die Natur des Dinges erfaßt und bis zur Anschauung der geringfügigsten Befindlichkeiten eines Dinges durchdringt. Der aber heißt in seiner Verstandeseinsicht stumpf, der nur durch vielerlei, das ihm auseinandergesetzt wird, zur Erkenntnis der Wahrheit eines Dinges gelangt und auch dann nicht bis zur vollkommenen Anschauung alles dessen hindurchdringt, was zum Wesensbild des Dinges gehört.

So besagt also Stumpfheit des Sinnes hinsichtlich der Verstandeseinsicht eine gewisse Schwäche des Geistes in der Erfassung geistiger Güter; Blindheit des Geistes aber den völligen Verlust ihrer Erkenntnis. Beides nun steht im Gegensatz zur Gabe der Einsicht, vermöge derer der Mensch die geistigen Güter erfassend erkennt und mit scharfem Verstande in ihr Innerstes eindringt. Es hat aber die Stumpfheit wie auch Geistesblindheit die Bewandnis der Sünde, sofern sie nämlich willentlich sind, wie dies

QUAESTIO 15, 2

*sensus est cognoscitivus sensibilibus quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum objectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media: sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem.*

*Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum: caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis: in quantum scilicet est*

- 15, 3 offensichtlich der Fall ist bei einem solchen, der, eingestellt auf Fleischliches, gegen scharfsinnige Beschäftigung mit Geistigem Widerwillen hat oder Gleichgültigkeit zeigt. Daraus ergibt sich die Antwort auf die Einwände.

### 3. ARTIKEL

#### *Gehen Geistesblindheit und Stumpfheit des Sinnes auf Fleischessünden zurück?*

1. Indem Augustinus die Stelle in den Selbstgesprächen: „Gott, der Du willst, daß nur die Reinen die Wahrheit erkennen“, widerruft, sagt er: „Man kann erwidern, daß auch viele Unreine manches Wahre erkennen.“ Unrein werden die Menschen aber vornehmlich durch Fleischessünden. Demnach werden Geistesblindheit und Stumpfheit des Sinnes nicht durch Fleischessünden verursacht.

2. Geistesblindheit und Stumpfheit des Sinnes sind Fehler des verstandhaften Teiles der Seele. Fleischessünden hingegen fallen unter die Verderbnis des Fleisches. Nun wirkt aber das Fleisch nicht auf die Seele, sondern vielmehr umgekehrt. Also verursachen nicht Fleischessünden die Blindheit des Geistes und die Stumpfheit des Sinnes.

3. Ein jegliches untersteht dem Einfluß eines Näheren mehr als dem eines Entfernteren. Näher aber liegen

#### QUAESTIO 15, 3

voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

### ARTICULUS III

Utrum caecitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus

[Infra 153, 5]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in libro *Retract.* [lib. 1, cap. 4], retractans illud quod dixerat in *Soliloquiis* [lib. 1, cap. 1], „Deus, qui non nisi mundos scire verum voluisti“, dicit quod: „Responderi potest multos etiam immundos multa vera scire.“ Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. PRAETEREA, caecitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius in converso. Ergo vitia carnalia non causant caecitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. PRAETEREA, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia

dem Geiste die geistigen als die fleischlichen Laster. 15, 3  
Geistesblindheit und Stumpfheit des Sinnes werden also  
mehr von geistigen als von fleischlichen Lastern verur-  
sacht.

ANDERSEITS sagt Gregorius, Stumpfheit des Sinnes  
hinsichtlich der Verstandeseinsicht gehe auf die Gaumen-  
lust zurück, Geistesblindheit auf die Unkeuschheit.

ANTWORT: Die Vollkommenheit verstandhafter Betäti-  
gung besteht im Menschen in einer gewissen Loslösung  
von den sinnlichen Vorstellungen. Je mehr sich also die  
Verstandeseinsicht des Menschen von derartigen Vorstel-  
lungen freimacht, desto mehr vermag er übersinnliche  
Dinge zu betrachten und alles sinnlich Wahrnehmbare in  
das rechte Verhältnis zu setzen. So hat auch Anaxagoras  
gesagt, die Verstandeseinsicht müsse unvermischt sein, um  
zu gebieten, und das Wirkende müsse Herr sein über den  
Stoff, um ihn bewegen zu können. Es ist nun offensichtlich,  
daß die Lustempfindung die Aufmerksamkeit auf solches  
einstellt, worin einer Lust empfindet. Daher sagt der Philo-  
soph, ein jeder betreibe das am besten, worin er Lust  
empfinde, das Entgegengesetzte aber gar nicht oder nur  
schwächlich [55]. Die fleischlichen Laster aber, nämlich  
Gaumenlust und Unkeuschheit, bestehen in Lustempfin-  
dungen des Tastsinnes, nämlich an den Speisen und im  
Geschlechtlichen, welche die stärksten unter allen körper-

QUAESTIO 15, 3

quam carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus magis  
causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod Gregorius, 31 Moral. [cap. 45], dicit  
quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cae-  
citas autem mentis ex luxuria. PL 76/621

RESPONDEO dicendum quod perfectio intellectualis opera-  
tionis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus  
phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit  
liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare  
intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia: sicut et Ana-  
xagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc  
quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam  
ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus in  
8 Physic. [cap. 5]<sup>1</sup>, Manifestum est autem quod delectatio  
applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur: unde  
Philosophus dicit in 10 Ethic. [cap. 5] quod unusquisque ea in  
quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam  
vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria,  
consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et vene-  
reorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales

256b  
24 sqq.

1175 a  
30 sqq.

<sup>1</sup> L om.: ut narrat Philosophus etc.

15, 3 lichen Lustempfindungen sind. Daher wird durch diese Laster die Einstellung des Menschen am meisten den körperlichen Dingen zugewendet, und in ihrem Gefolge erfährt die geistige Betätigung des Menschen eine Schwächung, mehr aber noch durch die Unkeuschheit als durch die Gaumenlust, in dem Maße, wie die Lust am Geschlechtlichen jene an den Speisen an Stärke übersteigt. Und so erwächst aus der Unkeuschheit Blindheit des Geistes, welche die Erkenntnis geistiger Güter sozusagen gänzlich ausschließt; aus der Gaumenlust aber Stumpfheit des Sinnes, welche den Menschen für derartige Erkenntnisgegenstände schwächt. Umgekehrt befähigen die entgegengesetzten Tugenden, Enthaltensamkeit und Keuschheit, den Menschen am meisten zu vollkommener geistiger Betätigung. Darum heißt es Dan 1, 17: „Diesen Knaben“, d. h. den enthaltsamen und beherrschten, „verlieh Gott Wissen und Verständnis für jegliche Schrift und Wissenschaft.“

Zu 1. Mögen auch einige, die fleischlichen Lastern verfallen sind, bisweilen dies und das aus der Erkenntniswelt scharfsinnig erschauen, dank ihrer trefflichen natürlichen Begabung oder eines darüber hinaus verliehenen Gehabens, so ist doch unvermeidlich, daß ihre Einstellung durch körperliche Lustempfindung gewöhnlich von dieser ihrer scharfsinnigen Beschauung abgelenkt wird. Und so können wohl Unreine einiges Wahre wissen, aber infolge ihrer Unreinheit erfahren sie darin eine Hemmung.

#### QUAESTIO 15, 3

delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia: magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit: ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. 1, quod „pueris his“, scilicet abstinentibus et continentibus, „dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia“.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.



Zu 2. Das Fleisch wirkt nicht in der Weise auf den verstandhaften Teil, daß es ihn beschaffenheitlich ändert, wohl aber, indem es auf die genannte Weise seine Betätigung hemmt. 15, 3

Zu 3. Je entfernter die fleischlichen Laster vom Geiste sind, desto mehr ziehen sie seine Absicht auf Entlegeneres ab. Daher hemmen sie in höherem Grade die Beschauung des Geistes.

QUAESTIO 15, 3

AD SECUNDUM dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam: sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

AD TERTIUM dicendum quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

DIE GEBOTE BEZÜGLICH DES GLAUBENS, DER  
WISSENSCHAFT UND DER EINSICHT

Nunmehr hat sich die Überlegung den Geboten zuzuwenden, die sich auf das oben Behandelte beziehen.

Dazu ergeben sich zwei Einzelfragen:

1. Die Gebote hinsichtlich des Glaubens.
2. Die Gebote hinsichtlich der Gaben der Wissenschaft und der Einsicht.

## 1. A R T I K E L

*Mußten im Alten Gesetz Gebote bezüglich des Glaubens gegeben werden?*

1. Ein Gebot gibt es über solches, was geschuldet und notwendig ist. Am notwendigsten aber ist es für den Menschen, daß er glaubt, nach Hebr 11, 6: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“ Also mußten vor allem Gebote über den Glauben gegeben werden.

2. Der Neue Bund ist im Alten wie das Versinnbildete im Sinnbild enthalten (I—II 107, 1 u. 3: Bd. 14). Im Neuen Bunde aber werden ausdrückliche Gebote über den Glauben aufgestellt, wie sich aus Jo 14, 1 ergibt: „Ihr glaubet an Gott: glaubet auch an Mich!“ Es scheint also, daß auch im Alten Gesetz irgendwelche Gebote über den Glauben gegeben werden mußten.

## Q U A E S T I O X V I

## DE PRAECEPTIS FIDEI, SCIENTIAE ET INTELLECTUS

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta.

Et circa hoc quaeruntur duo: 1. De praeceptis pertinentibus ad fidem. — 2. De praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

## A R T I C U L U S I

Utrum in veteri lege debuerint dari  
praecepta credendi

[I—II 100, 4 ad 1; infra, 22, 1; 3 Cont. Gent., cap. 118]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi. Praeceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat: secundum illud Hebr. 11: „Sine fide impossibile est placere Deo.“ Ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

2. PRAETEREA, novum Testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est. Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide: ut patet Joan. 14: „Creditis in Deum, et in me credite.“ Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

3. Es liegt im nämlichen Sinnbereich, die Betätigung der Tugend zu gebieten und die entgegengesetzten Laster zu verbieten. Nun stehen aber im Alten Gesetze viele Gebote, die den Unglauben verbieten; z. B. Ex 20, 3: „Du sollst keine fremden Götter neben Mir haben“; und wiederum wird Dt 13, 2 ff. angeordnet, nicht auf die Worte eines Propheten oder Träumers zu hören, der vom Glauben an Gott losreißen möchte. Also mußten im Alten Gesetz auch Gebote über den Glauben gegeben werden.

4. Das Bekenntnis ist ein Akt des Glaubens (3, 1). Nun werden aber im Alten Gesetze über das Bekenntnis und die Unterweisung im Glauben Gebote gegeben; so wird Ex 12, 26 ff. angeordnet, sie [die Israeliten] sollten ihren Söhnen, wenn sie danach fragten, über das Passahgebot Belehrung erteilen; und Dt 13, 7 ff. wird geboten, es solle getötet werden, wer eine Lehre im Widerspruch zum Glauben aussäe. Also mußte das Alte Gesetz Glaubensgebote enthalten.

5. Alle Bücher des Alten Bundes sind unter dem Alten Gesetze mitbegriffen; daher sagt der Herr, Jo 15, 25, im Gesetze stehe geschrieben: „Sie haben Mich ohne Grund gehaßt“, was doch im Psalm [69 (68), 5] steht. Sir 2, 8 hinwiederum heißt es: „Die ihr den Herrn fürchtet, glaubet Ihm!“ Also waren im Alten Gesetze Gebote über den Glauben zu geben.

ANDERSEITS nennt der Apostel, Röm 3, 27, das Alte

#### QUAESTIO 16, 1

3. PRAETEREA, ejusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem: sicut Exod. 20: „Non habebis deos alienos coram me“; et iterum Deut. 13 mandatur quod non audient verba prophetae aut somniatoris qui eos a fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt praecepta dari de fide.

4. PRAETEREA, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege: mandatur enim Exod. 12 quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deut. 13 mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

5. PRAETEREA, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur: unde Dominus, Joan. 15, dicit in lege esse scriptum: „Odio habuerunt me gratis“, quod tamen scribitur in Psalmo [34 vel 68]. Sed Eccli. 2 dicitur: „Qui timetis Dominum, credite illi.“ Ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

SED CONTRA est quod Apostolus, ad Rom. 3, legem veterem

16, 1 Gesetz „ein Gesetz der Werke“ und unterscheidet es vom „Gesetz des Glaubens“. Also waren im Alten Gesetz keine Gebote über den Glauben zu geben.

ANTWORT: Ein Gesetz wird von einem Herrn nur seinen eigenen Untertanen gegeben. Es setzen also die Gebote jedweden Gesetzes die Unterwerfung dessen, der das Gesetz annimmt, unter den voraus, der das Gesetz gibt. Die allererste Unterwerfung des Menschen aber unter Gott erfolgt durch den Glauben, nach Hebr 11, 6: „Wer sich Gott naht, muß glauben, daß Er ist.“ Demnach wird der Glaube zu den Geboten des Gesetzes vorausgesetzt. Daher wird Ex 20, 2 das, was zum Glauben gehört, den Geboten des Gesetzes vorausgeschickt, indem gesagt wird: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat.“ Und ähnlich geht Dt 6, 4 voraus: „Höre Israel, der Herr, dein Gott, ist *ein* Gott“, und dann beginnen sofort die Gebote. Weil aber im Glauben vieles enthalten ist in Hinordnung auf den Glauben, vermöge dessen wir glauben, daß Gott ist, was unter allen Glaubensdingen das erste und ursprüngliche ist (1, 1 u. 7), so können, vorausgesetzt den Glauben an Gott, durch welchen das menschliche Denken sich Gott unterwirft, über andere Glaubensdinge Gebote gegeben werden. So bemerkt Augustinus bei der Erklärung des Wortes „Dies ist mein Gebot“, über den Glauben sei uns sehr vieles geboten. Im Alten Gesetze aber brauchten die Geheimnisse des Glaubens dem Volke nicht auseinandergesetzt zu werden. Da-

#### QUAESTIO 16, 1

nominat „legem factorum“, et dividit eam contra „legem fidei“. Ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

RESPONDEO dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis: et ideo praecepta legis praesupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem; secundum illud Hebr. 11: „Accedentem ad Deum oportet credere quia est.“ Et ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et propter hoc Exod. 20 id quod est fidei praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur: „Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti.“ Et similiter Deut. 6 praemittitur: „Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est“: et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est; ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis: sicut Augustinus dicit, super Joan. [tract. 83], quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud: „Hoc est praeceptum meum.“ Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo,

her wurden im Alten Gesetze, den Glauben an den einen Gott vorausgesetzt, keine anderen Gebote über den Glauben gegeben. 16. 1

Zu 1. Der Glaube ist notwendig als Urgrund des geistigen Lebens. Daher ist er Voraussetzung zur Annahme des Gesetzes.

Zu 2. An dieser Stelle macht auch der Herr hinsichtlich des Glaubens eine Voraussetzung, nämlich den Glauben an den Einen Gott, indem Er sagt: „Ihr glaubet an Gott.“ Und etwas schreibt Er vor, nämlich den Glauben an die Fleischwerdung, vermöge deren ein und derselbe Gott und Mensch ist. Diese Entfaltung des Glaubens fällt aber unter den Glauben des Neuen Bundes. Daher fügt Er hinzu: „Glaubet auch an Mich!“

Zu 3. Die Verbote gehen auf die Sünden, welche die Tugend verderben. Die Tugend aber leidet Verderbnis infolge verschiedenartiger Verfehlungen (10, 5). Daher waren im Alten Gesetze, den Glauben an den Einen Gott vorausgesetzt, Verbote zu geben, durch welche die Menschen von diesen verschiedenartigen Verfehlungen abgehalten werden sollten, durch die der Glaube hätte verdorben werden können.

Zu 4. Auch das Bekenntnis oder die Lehrunterweisung im Glauben setzt die Unterwerfung des Menschen unter Gott durch den Glauben voraus. Daher konnten im Alten Gesetze eher solche Gebote gegeben werden, die sich auf

#### QUAESTIO 16, 1

supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lege data de fide.<sup>1</sup>

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

AD SECUNDUM dicendum quod ibi etiam Dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit: „Creditis in Deum“: et aliquid praecipit, scilicet fidem Incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti. Et ideo subdit: „Et in me credite.“

AD TERTIUM dicendum quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata quae corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo, praesupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

AD QUARTUM dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei praesupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinen-

<sup>1</sup> L: de credendis.

16, 2 das Bekenntnis und die Lehrunterweisung im Glauben beziehen, als solche, die sich auf den Glauben selbst beziehen.

Zu 5. Auch in dieser Stelle wird der Glaube vorausgesetzt, durch den wir glauben, daß Gott ist. Darum läßt sie vorgehen: „Die ihr Gott fürchtet“, was ohne Glauben nicht sein könnte. Wenn sie aber hinzufügt: „Glaubet Ihm!“, so ist dies auf gewisse besondere Glaubensgeheimnisse zu beziehen, und vornehmlich auf das, was Gott denen verheißt, die auf Ihn hören. Daher fügt sie bei: „Und euer Lohn wird nicht ausbleiben.“

## 2. ARTIKEL

*War es angemessen, daß im Alten Gesetze die Gebote bezüglich Wissenschaft und Einsicht gegeben wurden?*

1. Wissenschaft und Einsicht gehören der Erkenntnis an. Erkenntnis aber geht dem Handeln voran und leitet es. Also müssen Gebote über Wissenschaft und Einsicht den Geboten über das Handeln vorausgehen. Da nun die grundlegenden Gebote des Gesetzes die Zehn Gebote sind, so scheint es, daß die Gebote über Wissenschaft und Einsicht unter den Zehn Geboten gegeben werden mußten.

2. Lernen geht dem Lehren voran; denn ehe der Mensch

### QUAESTIO 16, 2

tia ad confessionem vel doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

AD QUINTUM dicendum quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides, per quam credimus Deum esse: unde praemittit: „Qui timetis Deum“, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit: „Credite illi“, ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa quae promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit: „Et non evacuabitur merces vestra.“

## ARTICULUS II

Utrum in veteri lege convenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem praecedet et dirigit actionem. Ergo praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima praecepta legis sint praecepta decalogi, videtur quod inter praecepta decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. PRAETEREA, disciplina praecedet doctrinam: prius enim

einen anderen belehrt, lernt er von einem andern. Nun werden im Alten Gesetze einige Gebote über das Lehren gegeben, sowohl eigentliche Gebote, wie Dt 4, 9: „Dies sollst du deine Söhne und Enkel lehren“, als auch Verbote, wie Dt 4, 2: „Ihr sollt zu dem Worte, das Ich zu euch spreche, nichts hinzufügen, noch etwas davon wegnehmen.“ Also, scheint es, mußten auch etwelche Gebote gegeben werden, um den Menschen zum Lernen anzuhalten.

3. Wissenschaft und Einsicht sind offensichtlich mehr für den Priester als für den König vonnöten; daher heißt es Mal 2, 7: „Die Lippen des Priesters bewahren das Wissen, aus seinem Munde sucht man Unterweisung.“ Und Os 4, 6: „Weil du die Erkenntnis verworfen hast, werde Ich dich verwerfen, daß du Mir nicht mehr Priester seist.“ Nun wird aber dem Könige befohlen, sich die Kenntnis des Gesetzes zu erwerben, wie sich aus Dt 17, 18 ff. ergibt. Noch viel mehr also mußte im Gesetz geboten werden, daß die Priester das Gesetz erlernen.

4. Das Nachdenken über Gegenstände der Wissenschaft und der Einsicht ist im Schlafe unmöglich. Ebenso wird es gehemmt durch äußere Beschäftigungen. Daher ist es unpassend, daß Dt 6, 7 die Weisung gegeben wird: „Denke darüber nach, in deinem Hause weilend und auf der Reise, im Schlafe und wenn du dich erhebst.“ Im Alten Gesetze werden demnach in unangebrachter Weise über Wissenschaft und Einsicht Weisungen gegeben.

#### QUAESTIO 16, 2

homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina: et affirmativa, ut praecipitur Deut. 4: „Docebis ea filios ac nepotes tuos“; et etiam prohibitiva, sicut dicitur Deut. 4: „Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.“ Ergo videtur quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. PRAETEREA, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi: unde dicitur Malach. 2: „Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus.“ Et Osee 4 dicitur: „Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi.“ Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis: ut patet Deut. 17. Ergo multo magis debuit praecipere in lege quod sacerdotes legem abdiscerent.

4. PRAETEREA, meditatio eorum quae ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter praecipitur, Deut. 6: „Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.“ Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

16, 2 ANDERSEITS heißt es Dt 4, 6: „Alle, welche diese Satzungen vernehmen, werden sprechen: Welch weises und einsichtiges Volk!“

ANTWORT: Bezüglich Wissenschaft und Einsicht kann man ein Dreifaches ins Auge fassen: erstens ihre Aneignung, zweitens ihre Anwendung, drittens ihre Bewahrung. Die Aneignung von Wissenschaft und Einsicht erfolgt auf dem Wege des Lehrens und Lernens. Und beides wird im Gesetze vorgeschrieben. Es heißt nämlich Dt 6, 6: „Diese Worte, die Ich dir vorlege, sollen in deinem Herzen sein“, womit das Lernen gemeint ist. Denn es geht auf den Lernenden, daß er sein Herz dem zuwende, was gesagt wird. Was aber anschließend gesagt wird: „Und du sollst sie deinen Söhnen künden“, bezieht sich auf das Lehren. — Die Anwendung von Wissenschaft und Einsicht besteht in der Betrachtung dessen, was einer weiß oder einsieht. Und in bezug darauf heißt es weiter: „Und denke darüber nach, wenn du in deinem Hause weilest“ usw. — Die Bewahrung schließlich erfolgt durch das Gedächtnis. Und in bezug darauf folgt: „Binde sie als Zeichen auf deine Hand, und sie sollen sein und sich bewegen zwischen deinen Augen, und schreibe sie auf die Schwelle und die Türpfosten deines Hauses.“ Mit all dem ist das dauernde Denken an die Gebote Gottes gemeint. Denn was ständig vor unsern Sinnen steht, sei es durch Berührung, wie das, was wir in der Hand halten, oder durch Sehen, wie das, was uns ständig vor Augen ist, oder

#### QUAESTIO 16, 2

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 4: „Audientes universi praecepta haec, dicant: En populus sapiens et intelligens.“

RESPONDEO dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari: primo quidem acceptio ipsius; secundo, usus ejus; tertio vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. 6: „Erunt verba haec quae ego praecipio tibi, in corde tuo“, quod pertinet ad disciplinam: pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quae dicuntur. Quod vero subditur: „Et narrabis ea filiis tuis“, pertinet ad doctrinam. — Usus vero scientiae vel intellectus est meditatio eorum quae quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur: „Et meditaberis sedens in domo tua“, etc. — Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit „Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuae.“ Per quae omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat: ea enim quae continue sensibus nostris occurrunt vel tactu, sicut ea quae in manu habemus, vel visu, sicut ea quae ante oculos sunt continue, vel ad quae oportet nos saepe re-



wozu wir oft zurückkehren müssen, wie die Tür des Hauses, kann unserm Gedächtnis nicht entfallen. Dt 4, 9 heißt es noch deutlicher: „Vergiß nicht die Worte, die deine Augen gesehen, und zeitlebens sollen sie nicht aus deinem Herzen weichen.“ — Noch ausführlicher liest man solche Weisungen im Neuen Testamente, sowohl in der Lehre des Evangeliums wie in der der Apostel.

Zu 1. Wie es Dt 4, 6 heißt: „Das ist eure Weisheit und eure Erkenntnis in den Augen der Völker“. Dadurch wird zu verstehen gegeben, daß Wissenschaft und Einsicht der Gläubigen Gottes die Gebote Gottes zum Inhalt haben. Demnach sind zuerst die Gebote des Gesetzes vorzulegen, und erst anschließend sind die Menschen zum Wissen derselben und zu ihrem Verständnis anzuleiten. Also brauchten die genannten Gebote nicht unter die Zehn Gebote eingereiht zu werden, welche den Anfang bilden.

Zu 2. Auch im Gesetze stehen Gebote, die sich auf das Lernen beziehen (Antwort). Ausdrücklicher jedoch als Lernen wird Lehren vorgeschrieben. Denn das Lehren obliegt den Oberen, die selbständig sind, weil sie unmittelbar dem Gesetze unterstehen, und in deren Hand die Gebote des Gesetzes gelegt werden müssen. Das Lernen aber betrifft die Untergeordneten, zu denen die Gebote des Gesetzes durch die Oberen gelangen müssen.

Zu 3. Die Kenntnis des Gesetzes ist so eng mit dem Amte des Priesters verbunden, daß unter der Betrauung mit dem

#### QUAESTIO 16, 2

*currere, sicut ad ostium domus, a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. 4 manifestius dicitur: „Ne obliviscaris verborum quae viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae.“ — Et haec etiam abundantius in novo Testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. 4, „haec est vestra sapientia et intellectus coram populis“: ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta decalogi, quae sunt prima.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen praecipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta: disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta legis per majores debent pervenire.

AD TERTIUM dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum inunctione officii intelligatur

16, 2 Amte zugleich auch die Verpflichtung zur Kenntnis des Gesetzes zu verstehen ist. Daher brauchten über die Unterweisung der Priester keine besonderen Anordnungen gegeben zu werden. Dagegen ist die Lehrunterweisung über das Gesetz Gottes nicht ebenso eng mit dem königlichen Amte verbunden; denn der König ist in weltlichen Dingen über das Volk gesetzt. Daher wird eigens angeordnet, der König sei durch die Priester darüber zu unterrichten, was zum Gesetze Gottes gehört.

Zu 4. Dieses Gebot des Gesetzes ist nicht so zu verstehen, als solle der Mensch im Schlafe über das Gebot Gottes nachdenken, sondern er solle schlafend, d. h. beim Schlafengehen über das Gesetz Gottes nachdenken; denn dann werden dem Menschen auch im Schlafe bessere Vorstellungsbilder kommen, insofern die Regungen der Wachenden auf die Schlafenden übergehen (Aristoteles). — Gleichermäßen wird auch anbefohlen, es solle einer bei jeder Handlung über das Gesetz nachsinnen, nicht als ob er stets ausdrücklich über das Gesetz nachdenken müßte, sondern er solle alles, was er tut, nach dem Gesetze einrichten.

#### QUAESTIO 16, 2

etiam et scientiae legis injunctio. Et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter praecipitur ut rex instruat de his quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

AD QUARTUM dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei: sed quod dormiens, id est, vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. [cap. 13]. — Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet; sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur.

1102 b  
9 sqq.

ANMERKUNGEN



[1] Zu S. 10. Der Artikel hat eine eigene geschichtliche und spekulative Bedeutung. Die geschichtlichen Angaben verdanken wir dem aufschlußreichen und gründlichen Artikel von M. D. Chenu O. P., *Contribution à l'histoire du traité de la foi, Commentaire historique de II—II 1, 2* (Bibl. Thom. III, 1923, 123—140). Dem äußeren Wortlaut nach vernimmt sich die Lehre des Artikels als ziemlich leicht faßlich. Es ist aber in den einfachen Worten die grundlegende Lehre ausgesprochen, daß und wie das Rationale, das Menschliche, das einen jeden unserer Erkenntnisakte begleitet, im Glaubensobjekt beschlossen ist. Im Kommentar sind wir näher auf die dogmatische Tragweite dieses Gedankens eingegangen.

Wenn das logische Gebilde, das rationale Gefüge mit Begriffen und Urteilen zum Wesen des Glaubensartikels gehört (wie Thomas hier behauptet), dann ergibt sich eine Schwierigkeit, die in diesem Artikel nicht mehr erkenntlich ist, jedoch in der Vorgeschichte stets mit dieser Frage verbunden wurde. Indem wir nämlich im Glauben sagen: „der Gottessohn ist Mensch geworden“, geben wir eine Zeitbestimmung an, die nicht immer so galt. Denn im Alten Bunde glaubte man, daß der Erlöser erst kommen werde. Demnach wäre der Glaube nicht einer bei allen Gläubigen von Anfang der Zeiten. Damit aber wäre eine These umgestoßen, die von fast sämtlichen Theologen als unverrückbar angenommen wurde. Die Frage wurde in dieser Form seit Petrus Lombardus heftig diskutiert. Sie geht auf einen Augustinustext (*De nuptiis et concupiscentia*, lib. II, c. 11; PL 44, 450) zurück, in welchem derselbe Glaube an den Erlöser als heilskräftig hingestellt wird sowohl für den Alten wie für den Neuen Bund, wobei jener an den kommenden Messias glaubte und dieser an den bereits unter uns erschienenen Messias glaubt. Hugo von St. Victor, der diesen Text eingehend erklärte, ging es allerdings zunächst nur darum, die fortschreitende Entwicklung des Glaubens gegen die Vertreter einer starren Statik zu verteidigen. Die Folgezeit aber sollte sich dieses Textes bemächtigen, um an ihm das Problem zu besprechen, ob die Aussage samt ihrer zeitlichen Bestimmung (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit) zum Glaubensobjekt gehöre (Glaubensobjekt = enuntiabile), oder nur der darunter enthaltene Inhalt in seiner rein sachlichen Wirklichkeit (Glaubensobjekt = res). Petrus Lombardus, der über allen zeitlichen Wandel hinweg die Einheit des Glaubens zu wahren sucht, macht, da er diese Unterscheidung noch nicht kennt, eine Anleihe beim Nominalismus, wenn er sagt, daß wohl die Worte und Zeitbestimmungen veränderlich seien, nicht aber der Glaube. Thomas nimmt gegen diese Ansicht ausdrücklich Stellung (I 14, 15 Zu 3: Bd. 2; vgl. *De verit.* 14, 12). Bereits bei Petrus von Poitiers findet man die Unterscheidung zwischen dem Inhalt an sich (res) und seiner logischen Formulierung (enuntiabile) angedeutet, wenn auch noch nicht ausgenützt. Schon deutlicher ist die Unterscheidung bei Robert von Melun in den *Quaestiones de Epistolis Pauli* zu bemerken. Wilhelm von Auxerre steht da-

für ein, daß die logische Formulierung wesentlich zum Glaubensgegenstand gehöre. Den Einwurf, daß damit die Glaubensartikel einer Veränderung unterliegen, löst er mit der reichlich billigen Antwort, daß zwar eine wesentliche Wandlung vorliege, nicht aber eine wirk- oder zielursächliche, d. h. nicht von Gott her, der die Offenbarung mitteilt, und nicht nach Ihm hin, auf den in der Liebe der Glaube hinsteuere. Philipp der Kanzler dagegen ist der Ansicht, daß die Glaubensartikel von der Zeitbestimmung losgelöst seien. Die Menschwerdung, das Leiden und der Tod des Gottessohnes seien in sich, in ihrer sachlichen Gestalt Gegenstand des Glaubens, nicht aber das zeitbestimmte Satzgebilde, in welchem diese Wahrheiten dargeboten werden. Die Zeitbestimmung rühre nicht vom Objekt, sondern vom gläubigen Subjekt her. Thomas, der in seinem Sentenzenkommentar (3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2) noch scharfe Worte gegen die Theorie Philipps hat, verdankt immerhin manches dessen Ausführungen, wie noch gezeigt wird. Die beiden Dominikanersentenziarier Hugo von St. Cher und Richard Fishacre übernehmen die Gedanken Wilhelms von Auxerre: die Glaubensartikel sind wesentlich etwas Komplexes, also logische Urteile. Zur Wahrung der Einheit des Glaubens bringen sie die neue Unterscheidung: Die Zeitbestimmung an sich ist zwar wesentlich in diesem Urteil enthalten, jedoch nicht nach ihrer konkreten Unterschiedenheit, d. h. eine Zeitbestimmung überhaupt gehört wesentlich zum Glaubensartikel, unwesentlich aber ist dabei, ob es nun die Zukunft, die Gegenwart oder die Vergangenheit sei. Abgesehen von einigen Kleinigkeiten bleibt dies die Lehre bei Albertus Magnus, Bonaventura, Petrus von Tarantasia. Auch Thomas steht in seinem Sentenzenkommentar noch auf dem Boden dieser Lehre, ohne allerdings die spitzfindige Unterscheidung seiner unmittelbaren Vorgänger anzuführen. Die Zeitbestimmung, so meint er, sei etwas Akzidentelles (3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 4). Eine Wandlung bringen seine späteren Werke *De veritate* und die *Summa theologica*.

In *De veritate* (14, 12) hält Thomas gegen Philipp den Kanzler und gegen seine eigene, im Sentenzenkommentar vertretene Ansicht die Zeitbestimmung für ein wesentliches Moment im Glaubensartikel, denn das Glaubensobjekt sei wesentlich etwas Aussagbares. Wir glauben nicht nur in abstrakter Weise an den Messias, sondern formen in unserer Erkenntnis das Urteil, daß Er bereits gekommen ist, wie der Alte Bund an Ihn glaubte, der kommen sollte. Thomas schaltet nun in diese Grundthese eine Unterscheidung ein, welche er dem Kanzler verdankt. Im Glaubensobjekt, so sagt er, läßt sich ein doppeltes Moment betrachten: sein sachlicher Bestand (*res credita*) und seine subjektbestimmte erkenntnismäßige Umprägung (*secundum quod est in acceptione nostra*). Unter dem ersten Gesichtspunkt spielt die Zeitbestimmung keine Rolle, wohl aber unter dem zweiten. Das Objekt in sich, als sachliche Wirklichkeit, ist es, worauf die Erkenntnis abzielt. Von ihm her wird darum auch die Entscheidung gefällt über Einheit oder vielfache Wandelbarkeit der Erkenntnis. Die göttliche Wahrheit aber, auf welche der Glaube sich stützt, ist unwandelbar und eine, darum muß auch der

Glaube einer sein bei allen, ob sie nun vor Christus gelebt haben oder nach Ihm leben oder leben werden. Dennoch ist die Zeitbestimmung nichts Akzidentelles, wie auch die logische Umkleidung nichts Zufälliges im Glaubensartikel ist. Aber sie ist nicht das beschaute Objekt im Glaubensobjekt, d. h. nicht der Gegenstand, den wir gläubig annehmen, sondern eben der subjektive — aber wesentlich subjektive — Teil, der aus der Schwäche der menschlichen Erkenntnis in das Glaubensobjekt als logische oder psychologische Form eingedrungen ist. „Der erkannte Inhalt wird als Gegenstand der Erkenntnis aufgefaßt, insofern er außerhalb des Erkennenden in sich selbst vorhanden ist, obwohl von einem solchen Inhalt eine Erkenntnis nur auf Grund dessen stattfindet, was von ihm im Erkennenden ist... Die göttliche Wahrheit also, einfach in sich selbst, ist Gegenstand des Glaubens. Doch erfafßt sie unsern Verstand nach seiner Art auf dem Weg über die Zusammensetzung...“ (De verit. 14, 8 ad 5). In der Summa theologica hat Thomas gegenüber De verit. sich nicht gewandelt, wie unser Artikel und die dazugehörigen Stellen beweisen (vgl. 4, 6 Zu 2; I—II 103, 4: Bd. 13; I—II 107, 1 Zu 1: Bd. 14). Philipp der Kanzler ist in unserem Artikel in etwa rehabilitiert, wenn Thomas in beiden Ansichten der ‚Alten‘ immerhin ein Korn Wahrheit findet, d. h. sowohl in der, welche mit Philipp einseitig die sachliche Bestimmtheit, wie in jener, welche mit Wilhelm von Auxerre einseitig die logische Seite im Glaubensobjekt betrachtet.

[2] Zu S. 11. Der in 2, 1 ausführlicher behandelte Gedanke, daß der Glaube zwischen dem Wissen und der Meinung den psychologischen Ort habe, geht auf die das 12. und 13. Jahrhundert beherrschende Definition des Glaubens zurück, die Hugo von St. Victor formuliert hatte: „Der Glaube ist eine Gewißheit des Geistes bezüglich nicht gegenwärtiger Dinge, eine Gewißheit, welche über der Meinung und unter dem Wissen steht“ (De sacramentis, lib. I, p. X, c. 2, MPL 176. 330; vgl. I—II 67, 3: Bd. 11; 3 Sent. d. 23, a. 1 ad 8; De verit. 14, 2).

[3] Zu S. 16. In der Anbetung, die wir dieser oder jener Hostie entgegenbringen, betätigt sich nicht einzig der Glaube, sondern auch die christliche Klugheit, die uns sagt, daß wir keinen ausreichenden Grund haben, an der gültigen Konsekration zu zweifeln (vgl. 3 Sent. d. 24, a. 1, sol. 3 ad 4). Anders aber verhält es sich mit jenen Wahrheiten des konkreten christlichen Lebens, welche die gesamte Kirche angehen, wie z. B. daß der augenblicklich regierende Papst gültig gewählter Papst, daß dieses oder jenes Konzil ein ökumenisches Konzil ist. Hier ersetzt die kirchliche Entscheidung die Stelle der persönlichen Klugheit des einzelnen.

[4] Zu S. 19. Die Lösung ist ebenso schwierig in der Deutung wie weittragend in ihrer Bedeutung. Es wird hier das heikle Problem von den Glaubwürdigkeitsgründen angerührt. Die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen, göttlichen Beweggrund des Glaubens und der rationalen Glaubwürdigkeit ist erst durch Petrus von Poitiers († 1205) angebahnt. Vorher hatte man

für die Glaubwürdigkeitsgründe noch keine Formel (vgl. G. Enghardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, Beitr. Bd. XXX, Heft 4—6, Münster 1933, 52 f.). — Thomas sagt, daß derjenige, der glaubt, auch von der Glaubwürdigkeit seines Gegenstandes überzeugt sei. Das Glaubensmotiv (die Urwahrheit) umschließt also zugleich oder hat zumindest als Begleitung die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe. Daß nach der Lehre des hl. Thomas das Glaubensmotiv sein Licht ausstrahlt bis hinein in die rationalen Voraussetzungen des Glaubens, ist unbestritten. Andererseits ist aber auch klar, daß nach Thomas die rationalen Glaubwürdigkeitsgründe auch ohne Gnade vernunftmäßig erfaßbar sind (vgl. Kommentar zu 5, 2). Es bedeutete ein Mißverständnis der vorliegenden Lösung, wenn man mit H. Lang (Die Lehre d. hl. Thomas v. Aq. von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 102 ff.) den Satz „auf diese Weise wird es von dem, der glaubt, gesehen“ dahin ausdeuten würde, als ob nur derjenige, der glaubt, die Glaubwürdigkeitsgründe erkennen könne. Gewiß, nur der Gläubige erkennt sie so, daß sie der endgültigen Zweckbestimmung, nämlich dem übernatürlichen Glauben, zugeführt werden. Aber auch der Ungläubige erkennt sie — wenn auch nicht so vollkommen — und glaubt doch nicht (vgl. hierzu A. F. Utz, Bulletin thomiste, Bd. VI, 1940—1942, S. 355 ff., wo weitere Literaturangaben zur strittigen Frage gemacht werden). Man kann auch nicht im Sinne von H. Lang die Lösung 3 dieses und die Lösung 1 des folgenden Artikels als Belege anführen, wie aus den zwei folgenden Anmerkungen hervorgeht.

[5] Zu S. 19. Das Schauen, das hier dem Glaubenslicht zugesprochen wird, ist nicht auf die rationalen Glaubwürdigkeitsgründe zu beziehen, sondern auf den Glaubensinhalt selbst. Der Begriff ‚Schauen‘ ist hier in reichlich analogem Sinne gebraucht für ‚überzeugt sein‘, ‚inhaltlich erkennen‘. Das Glaubensmotiv läßt den Gläubigen in den Inhalt eindringen, daß er davon Kenntnis nehme und ihn unterscheide von allem, was nicht zu glauben ist. Man kann also nicht behaupten, Thomas vertrete hier die Ansicht, als ob nur auf Grund der Glaubensgnade die rationalen Glaubwürdigkeitsgründe erkannt würden. Vgl. Anmerkung [4].

[6] Zu S. 22. Die Lösung ist, um sie vor Mißverständnis zu bewahren, genauestens mit dem Einwand in Einklang zu bringen. ‚Kenntnis haben von etwas‘ bedeutet: um es wissen. Thomas sagt nun, daß der Glaube sehr wohl Kenntnis habe von dem Inhalt des Glaubens und in diesem Sinne auch darum wisse, allerdings nicht auf Grund eines Wissens, das einsichtig ist, sondern eben auf Grund eines glaubensmäßigen Wahrnehmens. Die Lösung bezieht sich unmittelbar auf Zu 3, nicht auf Zu 2 in Art. 4, wie auch die Leonina-Ausgabe richtig angibt. Es ist also in keiner Weise von den rationalen Glaubwürdigkeitsgründen die Rede, wie etwa in der Lösung zum 2. Einwand im 4. Artikel. Man kann demnach auch aus dieser Stelle nicht



schließen, nach Thomas sei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe nur aus dem Glauben gegeben.

[7] Zu S. 24. Der Begriff des Glaubensartikels, der in dem Traktat über das Objekt des Glaubens bei Thomas eine besondere Rolle spielt, bedarf einer Darstellung in größerem Zusammenhang, d. h. im Rahmen der Fragestellung: *Reichweite und Gliederung des Glaubensgutes*. Wir geben sie in Anhang I zum Kommentar. Weil die Frage, um die sich die Theorie der Dogmengeschichte besonders bemüht, gerade im Hinblick auf die Lehre des hl. Thomas umstritten ist, soll dort möglichst der Text des Heiligen sprechen.<sup>1</sup>

[8] Zu S. 25. K. Barth (Die christl. Dogmatik im Entwurf, I, 1927, 123) sieht das Dogma in verschiedenen Abstufungen: als von Gott erkannte Wahrheit, als abgeschlossenes und erschöpftes Dogma, ferner als von der Kreatur erkanntes Dogma, und zwar: als endgültiger, eschatologischer Begriff in der *theologia comprehensorum* oder *patriae* (im Himmel) oder als „vorläufig irdisch-menschlich erkannte, geglaubte und bekannte Wahrheit“, als „Annäherungsversuch“ an das Dogma der *theologia patriae*. Barth (122) glaubt, diese letztere Auffassung auch bei Thomas, und zwar hier (II—II 1, 6 Andererseits) zu finden: „Kein anderer als Thomas von Aquin (S. Th. II—II 1, 6) definiert den Begriff des *articulus fidei*, also des einzelnen konkreten kirchlichen Dogmas, als *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*.“ Dabei übersieht aber Barth, daß Thomas hier nur einen Text des hl. Isidor zitiert, der in seiner Tragweite gar nicht übernommen wird, wie das in den Zitaten des ‚Andererseits‘ häufig der Fall ist.

[9] Zu S. 30. Bemerkenswert ist, daß Thomas unter den Begriffen ‚Sein‘ und ‚Vorsehung Gottes‘ *übernatürliche* Wirklichkeiten (Dreifaltigkeit und Heilsplan) eingeschlossen wissen will, so daß er den Text des hl. Paulus: „daß Gott ist und denen, die Ihn suchen, ein Vergelter ist“ im übernatürlichen Sinne versteht. Diese Deutung des Hebräertextes ist vor Augen zu halten in der Erklärung von 2, 7 Zu 3 (vgl. Kommentar zu 2, 3—8).

[10] Zu S. 31. Die Lehre vom *einschließenden Glauben* (*fides implicita*) gehört zu den Grundpfeilern der katholischen Glaubenslehre. Der einschließende Glaube vereint alle Gläubigen zu einer Glaubensgemeinschaft, und zwar nicht nur die innerhalb einer einzelnen Generation, sondern überhaupt alle Gläubigen im übernatürlichen Sinne, angefangen vom ersten Menschenpaar, das nach der Vertreibung aus dem Paradies die Verheißung gläubig hinnahm, daß ein Erlöser kommen sollte, bis in die letzten Tage dieser Erdenzeit, da man aus den Zeichen der Zeit das Eintreffen der apokalyptischen Weissagungen gläubig erahnt. Die Lehre vom einschließenden Glauben ist das einzige Mittel zur verständnisvollen gegenseitigen Begegnung

<sup>1</sup> Vgl. A. Lang, Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten, DThom (F), 20 (1942) 207—236, 335—346; 21 (1943) 79—97.

zwischen Katholiken und Protestanten und zur gerechten Beurteilung des Heilsweges der Heiden, welche von Christus nichts gehört haben. Ferner bietet diese Lehre den Schlüssel zum Verständnis der Dogmentfaltung im Laufe der Zeiten. Und nicht zuletzt weist sie dem praktischen Glaubensleben den Weg zur sicheren Überwindung des Glaubenszweifels. Eine eingehende Darstellung dieser Lehre findet sich in Anhang II.

[11] Zu S. 40. Der Begriff des Symbolum, wie er hier gebraucht wird (von den andern, namentlich den profanen Bedeutungen sei nicht die Rede), hat einen doppelten Sinngehalt. Einmal soll das, was Symbolum genannt wird, eine kurze, leicht verständliche und wesentliche Zusammenfassung der Glaubensinhalte sein (dies der Wortsinn). In diesem Sinne ist das Symbolum *Norm* oder *Wahrbild* des Glaubens (*regula fidei*). Dann aber soll das, was Symbolum heißt, nicht nur als Wahrbild zur Unterscheidung des zu Glaubenden von dem nicht zu Glaubenden dienen, sondern darüber hinaus Ausdrucksform der inneren Glaubensüberzeugung, also *Bekennnisform* sein. Im Deutschen sagen wir mit Rücksicht auf diese zweite Bedeutung für Symbolum *Glaubensbekenntnis*. Weil aber das Wort ‚Glaubensbekenntnis‘ philologisch mehr den *Akt* des Glaubens, nämlich des vernehmbaren Bekennens des Glaubens, als den *Inhalt* des Glaubens ausdrückt, wählen wir in der Übersetzung ‚Bekennnisform‘, wobei wir uns aber im klaren sind, daß wir nur den einen Teil der Doppelsinnigkeit des Wortes Symbolum, wie es hier gebraucht wird, übersetzen. Der Gebrauch des Wortes Symbolum in dieser Doppelbedeutung als Wahrbild und Bekenntnisform findet sich bereits bei Ambrosius, Rufinus und Augustinus.

[12] Zu S. 41. Thomas unterscheidet mit der Scholastik ein dreifaches Moment im Glauben: 1. Das Inhaltliche. In diesem Sinne glaubt man Gott oder an Gott. 2. Die Person, welcher man glaubt: (dem) Gott. 3. Die sittliche Zweck- oder Zielbestimmung, denn der Glaube muß als übernatürlicher sittlicher Akt eine entsprechende Zielbestimmung, nämlich zu Gott, zum ewigen Leben hin haben (vgl. zum Ganzen 2, 2). — Die Unterscheidung, die auf Augustinus zurückgeht und von Petrus Lombardus in der Sentenzenliteratur heimisch gemacht wurde, findet sich bereits bei Strabo und Abaelard (vgl. G. Englhardt a. a. O. 47 f.). ‚Der Glaube auf Gott hin‘ kommt nach Thomas nur jenem Glauben zu, der von der Gottesliebe die entsprechende Zielrichtung zum ewigen Leben erhalten hat, also dem sogen. geformten Glauben. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis betet die Kirche die Formel, welche nach der scholastischen Deutung alle drei Momente in sich begreift, also alle Forderungen eines sittlich wertigen Glaubens erfüllt: *credo in Deum*. In der landläufigen deutschen Übersetzung heißt es dafür: „Ich glaube an Gott.“ Nach der scholastischen Erklärung müßte man übersetzen: „Ich glaube zu Gott hin.“ Wir haben aber auch hier wie auch in Einwand und Lösung 5 um der Übereinstimmung mit dieser allgemein geltenden deutschen Formel willen das

„credere in Deum“ mit „Glauben an Gott“ wiedergegeben. In 2. 2 jedoch, wo die drei Blickrichtungen des Glaubensaktes ausführlich von Thomas besprochen werden, halten wir uns in der Übersetzung an die scholastische Erklärungsweise.

[13] Zu S. 50. Der Augustinustext, den Thomas hier seiner psychologischen Untersuchung des Glaubensaktes zugrunde legt und der seit Petrus Lombardus in der theologischen Spekulation eine bedeutende Rolle spielt, ist, wie der Zusammenhang bei Augustinus zeigt, nicht psychologisch, sondern im engen Betracht theologisch verstanden, d. h. Augustinus hatte an der genannten Stelle durchaus nicht die Absicht, den seelischen Ablauf des Glaubensaktes zu bestimmen, sondern seine Beziehung zur Gnade aufzuweisen. Es ging ihm darum, den Anfang des Glaubens, erst recht also den Glauben selbst, als eine von der Gnade getragene Tätigkeit zu erweisen. Glauben, so sagt er, kann man nur, wenn man vorher etwas denkt. Nun können wir aber nach Paulus aus uns selbst nicht einmal einen Gedanken fassen (cogitare in der Vulgata). Noch viel mehr bedarf es der Gnade zum Glauben selbst, da „der Glaube nichts anderes ist als ein mit Zustimmung gepaartes Denken“. In diesem Sinne wird der Begriff ‚cogitare‘ bei Thomas in I—II 109, 1, Einwand und Lösung 3 (Bd. 14), gebraucht. Hier dagegen nimmt Thomas den Begriff ‚cogitare‘ für jene psychologische Funktion, in welcher der Mensch denkt, ohne zur einsichtigen und beruhigten Erkenntnis zu kommen. Auch Augustinus kennt einen solchen, wenn auch nicht in jeder Weise gleichen psychologischen Gebrauch dieses Begriffes, wie die von Thomas (Antwort) zitierte Stelle aus De Trinit. beweist.

[14] Zu S. 56. Den vielfachen Wirklichkeiten in den zusammengesetzten Dingen entspricht auch eine Summierung von Erkenntnisinhalten. Diese Vielheit im Sein und Erkennen gestattet aber, daß man an der einen Wirklichkeit vorbeisehen oder sie sogar mißdeuten kann, unbeschadet der richtigen Erkenntnis, die sich auf eine andere Wirklichkeit desselben Dinges bezieht. So kann man sich z. B. über die physischen Bestimmungen des menschlichen Körpers ganz gut im klaren sein und dabei die geistige Beschaffenheit der Seele mißkennen. Zwar wird man den menschlichen Leib als Ganzes nur vollgültig werten, wenn man ihn als von einer geistigen Seele geformt anerkennt. Und doch sind im einzelnen die anatomischen Bestandteile und physiologischen Funktionen abseits vom Blick auf die geistige Seele erfassbar. Anders verhält es sich mit dem Seienden, das nur eine einzige, unendliche Wirklichkeit besagt. Hier kann man, wie Thomas, einen aristotelischen Gedanken aufnehmend, sagt, nur das Ganze ganz erfassen, oder man erfäßt es gar nicht. Darum gibt es nur entweder eine in allem richtige Gotteserkenntnis oder gar keine.

Und doch meint Cajetan in seinem Kommentar zu unserer Stelle, daß auch in unserer Gotteserkenntnis Wahres mit Falschem sich mengen könne. Denn wenn auch ‚sachlich‘ Gott nur immer Einer sei in einfacher Wesenheit und so vom Sein her

Sich nur ganz oder überhaupt nicht erkennen lasse, so ist Er doch erkenntnismäßig in uns nach Art von zusammengesetzten Wesenheiten, indem wir Ihm nämlich dieses und jenes im Urteil zuteilen. Darum könne, von uns her gesehen, die eine Erkenntnis Wahres, eine andere Falsches über Gott aussprechen.

Doch spricht Thomas hier absolut, ohne an diese Unterscheidung zu denken. Jede Einzelerkenntnis von Gott — und wir erkennen das Wesen Gottes stets nur durch sorgsames Sammeln von Einzelerkenntnissen — muß in Zusammenhang mit den andern gebracht werden, wenn sie eine wirkliche Erkenntnis von Gott sein soll. Und mehr als das, sie muß sachlich identisch erklärt werden mit den andern erkannten Inhalten von Gott. Die einzelne Erkenntnis mag also in sich bestehen können, wenn auch eine andere falsch ist. Sie ist aber eine Erkenntnis von Gottes Eigenschaften nur immer in der Verknüpfung mit den andern erkannten Eigenschaften. So aber steht der Gedanke des hl. Thomas zurecht: wer auch nur *einen* falschen Gedanken über Gott faßt, dem fehlt die Gotteserkenntnis überhaupt (vgl. auch 10, 3). Da nützt auch die einzelne Wahrheitserkenntnis nichts, es sei denn, man sage, er sei auf dem *Wege*, Gott zu erkennen, doch auch dies nur, sofern er bestrebt ist, die falsche Meinung über Gott auszutilgen.

[15] Zu S. 58. Die hier vertretene naturwissenschaftliche Ansicht, die längst überholt ist, tut dem theologischen Gedankengang keinen Eintrag, da diese Dinge nur als Beispiel angeführt werden. (Zu den astronomischen Auffassungen des hl. Thomas vgl. H. Braun O. P., *Der hl. Thomas und der gestirnte Himmel*, Ang 17 [1940], 32–76.)

[16] Zu S. 66. Thomas spricht hier von dem Gläubigen, der in der kirchlichen Gemeinschaft lebt. Darum die Formulierung, daß der Gläubige ausdrücklich um die Glaubensartikel wissen muß. Daß diese Kenntnis nicht zu jedwedem Heilsglauben erfordert ist, beweisen die Artikel 7 u. 8.

[17] Zu S. 69. Zur Überwindung des unfreiwilligen Irrtums in Glaubenssachen gibt der hl. Bonaventura den klugen Rat, man solle sich zunächst auf den einschließenden Glauben zurückziehen, den die Kirche allgemein hält, und sich auf die göttliche Erleuchtung stützen, auf das Gebet und die Belehrung derer, welche Kenntnis der Glaubensdinge besitzen (3 Sent. d. 25, q. 1, a. 4, sol. 2). Albert d. Gr. ist noch unsicher darin, wie sich z. B. eine alte Frau einem falschen Prediger gegenüber verhalten solle: beten um die Erleuchtung von seiten Gottes oder mit der Zustimmung warten, bis Klarheit bezüglich der kirchlichen Lehre erreicht ist (3 Sent. d. 25, a. 4 ad 8; vgl. R. Schultes O. P., *Fides implicita*, 1920, 134 f.). Sehr scharf hatte Wilhelm von Auxerre geurteilt, da er die Frau in dem Falle, daß sie irrtümlicherweise einem Prediger eine Häresie glaubt, einer Todsünde zeihet, weil niemand ohne schwere Sünde das Gegenteil eines Artikels glauben könne, und weil es ferner bezüglich des göttlichen Rechtes keine entschuldigende Un-

wissenheit gebe, zumal der Heilige Geist die Frau erleuchten würde, wenn sie dies nicht aus eigener Schuld verhindern würde. Wilhelm läßt also den Rekurs auf den einschließenden Glauben nicht gelten. Die spätere Scholastik ist, wie aus den angeführten Lehren des hl. Bonaventura und des hl. Albert und ebenso aus Thomas 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4 ad 3 ersichtlich ist, Wilhelm nicht gefolgt (vgl. R. Schultes a. a. O., 49, Fußn. 1). Thomas urteilt allerdings insofern immer noch streng, und zwar mit Recht, als er in den Dingen, die zum Heile notwendig sind, der Glaubenstugend eine immanente Kraft zuerkennt, die sich von selbst gegen jeden grundsätzlichen Irrtum aufbäumt, wenn dieser auch von einem kirchlichen Würdenträger gepredigt würde. „Wenn darum ein Mensch nicht allzuleicht jedwedem Geiste Glauben zu schenken geneigt ist, wird er seine Zustimmung, wo etwas Ungewöhnliches gepredigt wird, nicht geben, sondern anderswo Erkundigung einholen oder *sich Gott anheimstellen und sich weiter mit diesen Geheimnissen über die eigene geistige Verfassung hinaus nicht beschäftigen*“ (a. a. O.). Thomas empfiehlt also mit diesen letzten Worten den einschließenden Glauben.

[18] Zu S. 73. Die Lehre des hl. Thomas, daß der erste Mensch bereits vor der Sünde an Christus geglaubt habe, wirft einiges Licht auf seine christologische Auffassung bezüglich des Motives der Menschwerdung Gottes. In III 1, 3 lehrt der hl. Thomas, daß Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre. Die Skotisten haben mit ihrem Meister diese Ansicht angefochten, indem sie einen *unbedingten* Ratschluß Gottes bezüglich der Menschwerdung des Gottessohnes annahmen zum Zwecke der Krönung der Schöpfung. Die Salmantizenser haben sich die Mühe gemacht, beide Motive, das der Erlösung von der Sünde und jenes der Krönung der Schöpfung, von welchem Eph 1, 10 mit dem Begriff der *Anakephalaïosis* (= recapitulatio mundi) spricht, zusammenzubringen. Daß dem hl. Thomas auch der Gedanke der Krönung nicht fernlag, beweist unsere Stelle, wo er den Glauben des ersten Menschen auf Christus, den Vollender der Schöpfung, bezogen sein läßt. Damit ist das Grundmotiv der Menschwerdung, nämlich das der Erlösung, nicht ausgeschlossen, wengleich der Gedanke an Sünde und Erlösung dem Glauben des Paradiesesmenschen noch fernlag. Denn im Wissen und Willen Gottes konnte dennoch der Ratschluß der Erlösung von der bereits vorhergesehenen Sünde verborgen sein, ohne daß eine diesbezügliche Offenbarung an den Menschen zu ergehen brauchte. Es genügte, daß Gott dem Menschen, entsprechend der Seinsweise, in welcher er im Paradies lebte, das Christusgeheimnis kundtat: die Menschwerdung des Gottessohnes zur Vollendung der Herrlichkeit der Schöpfung.

Das Geheimnis der Krönung und Verherrlichung durchzieht das gesamte Heilswerk, so daß überall das Leben des Christen und der Christenheit von diesem doppelten Geheimnis beherrscht wird, eben von dem der Verherrlichung und Erlösung. Thomas deutet hier im Artikel darauf hin, wenn er sagt, daß bereits

der erste Mensch das Geheimnis der Ehe als ein Geheimnis zwischen der Kirche und Christus gläubig erfaßte, wobei vor der Sünde dies Geheimnis noch nicht als ein solches der Erlösung dastand. Daß dies Geheimnis auch in die Wirklichkeit der Erlösung eingetaucht ist, konnte dem Menschen erst nach der Sünde offenbar werden, wo die Ehe als ein Sakrament, das aus der geöffneten Seite Christi fließt, und wo die Kirche als die Gemeinschaft nicht nur einfach der Begnadeten, sondern der durch Erlösung Begnadeten offenbar wurde. Im übrigen gehören diese beiden Geheimnisse in *eine* Wirklichkeit zusammen, wenngleich sie vom Menschen her als zwei Gedanken Gottes unterscheidbar sind.

Für die Entwicklungsgeschichte der thomasischen Theologie ist wissenswert, daß Thomas im Sentenzenkommentar bezüglich des Menschen im Paradiese einfach den ausdrücklichen Glauben an Christus, den Erlöser, ausschließt, ohne auch nur im geringsten des andern Gedankens Erwähnung zu tun, daß Christus auch zur Verherrlichung gekommen ist: „Vor dem Stande der Sünde brauchte kein Mensch ausdrücklichen Glauben an den Erlöser zu haben, da die Knechtschaft noch nicht Eingang gefunden hatte. Sondern es genügte ein in der Erkenntnis Gottes eingeschlossener Glaube, sofern nämlich der Mensch glaubte, daß Gott für ihn Vorsorge treffe in dem, was zu seinem Heile notwendig sei“ (3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2).

[19] Zu S. 78. Thomas sieht an dieser Schriftstelle mit den Erklärern von damals in der Mehrzahl der Fürwörter („lasset *Uns* . . . nach *Unserem* Bilde . . .“) einen Hinweis auf das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Jedoch rührt die Pluralform von der hebräischen Sprechweise her und kann in keiner Weise als Offenbarung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses gedeutet werden.

[20] Zu S. 81. Thomas hebt hier besonders hervor, daß der von der Liebe geformte Glaubensakt selbst in seiner ganzen Wesensgestalt verdienstlich ist (vgl. Zu 2), wenngleich er es nur mit der Liebe zusammen ist. Er vergleicht diese Tatsache mit einem Geschehen in den Naturdingen. Beim Feuer z. B. sei es die Hitze, die erwärmt, wenngleich sie ihrerseits nur Bestand habe auf Grund der Wesensform des Feuers.

[21] Zu S. 82. Die Frage des Artikels hat ihre Veranlassung in dem im ersten Einwand angeführten Texte des hl. Gregor. Petrus Lombardus (Komment. zu Hebr. 10, 19; PL 192, 483) hatte unter „der menschlichen Vernunft, welche einen Beweis liefert“, die sinnliche Erfahrung verstanden, so daß der Sinn war: Der Glaube verliert sein Verdienst, wenn er sich auf sinnliche Erfahrung stützt, entsprechend dem Wort des Herrn zum Apostel Thomas (daran dachte auch Gregor): „Selig, die nicht sehen und doch glauben.“ Durch das Bemühen des Alanus und des Simon von Tournai wurde diese Auslegung allmählich überwunden. Unter dem Einfluß des letzteren lehrt Langton, daß dort das Verdienst des Glaubens, wie überhaupt der Glaube verlorengehe, wo unmittelbare Erfahrung oder demonstrativer Beweis,

nicht aber, wo theologische Schlußfolgerung das Geglaubte nahebringe (vgl. G. Enghardt, a. a. O. 70 f.).

[22] Zu S. 91. Die Übersetzung von ‚affirmativum‘ mit ‚tattfordernd‘ entspricht dem sinngemäßen Zusammenhang, in welchem dieser Begriff mit dem des ‚Gebotes‘ steht. Ein Gebot kann sich ablehnend zu einer Tat verhalten, und es kann eine Tat fordern. Es lehnt die böse Tat ab und fordert die gute. Der Lateiner setzt hierbei für das Ablehnende: negativum, für das Fordernde: affirmativum. Wörtlich müßte man übersetzen: ‚neinsagendes‘ und ‚jasagendes‘ Gebot. Doch beabsichtigen wir mit der Übersetzung zunächst und vordringlich eine dem Sinne, und erst in zweiter Ordnung, sofern dies die Verständlichkeit gestattet, eine der Etymologie entsprechende Übersetzung der Fachausdrücke, zumal die übersetzten Begriffe in das von der Übersetzung losgelöste philosophisch-theologische Denken Eingang finden sollen.

Das Gebot, das ein Tun verlangt, setzt keineswegs, wie im Folgenden des Artikels ausgeführt wird, voraus, daß die Tat anhaltend gesetzt werde, sondern nur zu dem entsprechenden Zeitpunkt und am entsprechenden Ort, während das ablehnende oder verneinende Gebot andauernd eingehalten werden muß, aus dem naturgemäßen Grunde, weil es die Enthaltung vom Bösen verlangt. Dennoch verpflichtet auch das tattfordernde Gebot immer, d. h. zu jedem Zeitpunkt, in welchem die Umstände für die durch das Gebot verlangte Handlung gegeben sind. Das ist ausgedrückt in dem Satze des hl. Thomas, daß das tattfordernde Gebot zwar immer, nicht aber für immer, d. h. nicht für jeden Augenblick, verpflichte.

[23] Zu S. 99. Das Wort ‚Substanz‘, das hier mit ‚Grundbestand‘ übersetzt wird, bezeichnet in der scholastischen Philosophie zunächst jenes kategoriale Sein, welches in sich selbst Bestand hat und dem Akzidens Träger ist. Weiterhin ist die Substanz ein transzendentaler Begriff, insofern man nur den ersten und wesentlichsten Inhalt, der in diesem Begriffe beschlossen liegt, ins Auge faßt: das In-sich-Bestand-haben, unter Ausschluß der zweitrangigen Eigenschaft, Träger des Akzidens zu sein. In diesem Sinne ist der Begriff sogar auf Gott anwendbar.

In der geschöpflichen Substanz besagt die Eigenart, Träger der Akzidenzien zu sein, auch die Aufgabe, die Akzidenzien in ihrem Wesen zu bestimmen und aus sich hervorfliessen zu lassen (wenngleich nicht wirkmächtig zu erzeugen). Einer jeden Substanz gebühren eigene Akzidenzien, der geistigen geistige (Verstand und Wille), der körperlichen körperliche usw. Die Substanz ist so der Beginn des ganzen Dinges. Nimmt man diese Note heraus und weitet man sie ins Analoge, dann kann man überall dort von Substanz oder Grundbestand sprechen, wo ein Entstehendes oder Werdendes in einem Prinzip enthalten ist. In diesem sehr analogen und reichlich aufgespaltenen Sinne läßt sich der Begriff ‚Substanz‘ oder ‚Grundbestand‘ auch von den *Beschaffenheiten* aussagen, sofern sie ein Beginnen darstellen,

aus dem sich wie aus einem Keim Größeres und Vollkommeneres entwickeln kann. In diesem Betracht wird der Glaube, der als Gehaben unter das Prädikament der Beschaffenheit fällt (I—II 49, 1: Bd. 11), Grundbestand genannt, Grundbestand dessen, was einstens Gegenstand der ewigen Seligkeit sein soll, ja Grundbestand der ewigen Seligkeit selbst, insofern die offene Schau Gottes im Jenseits mit dem Glaubensleben hier auf Erden bereits keimhaft beginnt (vgl. Kommentar).

[24] Zu S. 102. Während man zwischen Bonaventura und Thomas, was die psychologische Wesensart des Glaubensaktes betrifft, einen sachlichen Unterschied nicht auffinden kann (vgl. K. Zieschê, Verstand und Wille beim Glaubensakt, Jahrb. f. Phil. und spek. Theologie, Ergänzungsheft X, Paderborn 1909, 138), abgesehen davon, daß Thomas das Erkenntnishafte etwas mehr hervorkehrt, gehen die beiden in der Auffassung über das Gehaben des Glaubens auseinander. Während nach Bonaventura das eine einfache Glaubensgehabe in zwei Vermögen verwurzelt ist, kann es wie jede einfache Beschaffenheit nach Thomas nur in einem einzigen Vermögen seinen Sitz haben. Dieses Vermögen aber ist nach ihm der Verstand. Dabei gehört der Wille trotzdem wesentlich zum psychologischen Ablauf des Glaubensgeschehens. Auch in ihm ist eine entsprechende gnadenhafte Überhöhung. Diese aber ist — abgesehen von der gnadenhaften Erhöhung des Willens im liebebefornten Glauben — nicht Tugend. Sie gehört nur, allerdings wesentlich, zur Tugend des Glaubens (vgl. Bd. 11, 595). Thomas ist übrigens der erste in der Geschichte der Theologie, der die Tugend des Glaubens in den betrachtenden Verstand verlegt (4, 2 Zu 3).

[25] Zu S. 104. Seit Petrus Lombardus wurde von den meisten mittelalterlichen Theologen der Gottesliebe der Vorzug zuerkannt, Form der andern Tugenden zu sein. Schärfstens tritt dieser Ansicht Wilhelm von Auxerre entgegen, der seinerseits seine Vorgänger in Peter von Corbeil und jenen Magistern hat, nach welchen Gott unmittelbar die Tugenden formt (vgl. G. Englhardt, a. a. O. 255 ff. und 149 f.).

Die auf Aristoteles gründende Lehre, daß ein jedes Wesen nur *eine* Wesensform besitzen könne, ist auch hier in unserem Artikel nicht aufgegeben. Trotz der Beformung durch die Liebe bleibt der Glaube eine Wesenseinheit. Diese ist gewährleistet durch den einen Gegenstand, auf den der Glaube ausgerichtet ist: die göttliche Wahrheit. Dennoch kann wie jeder sittliche Akt (ausgenommen die Liebe)<sup>1</sup> auch der Glaube eine weitere Beformung aufnehmen, entsprechend der verschiedenen Schichtung der Ziele. Der Gegenstand ist jeweils das nächste Ziel, auf das eine jede Tugend ausgeht. Dieser aber kann wiederum dem Ziel einer höheren Tugend untergeordnet werden. Dabei behält die untergeordnete Tugend ihre volle Wesenheit. Dazu aber erhält sie noch die Zielrichtung der ihr übergeordneten Tugend. Diesen Tatbestand nennt man Beformung. Die Liebe nun, welche

<sup>1</sup> Die Liebe wird von Thomas in ganz anderem Sinne beformt genannt. Vgl. Anmerk. [41].



am unmittelbarsten mit dem letzten Ziel verbindet, gibt einer jeden christlichen Tugend die endgültige Ausrichtung und damit die höchste Beformung, die ihr notwendig ist, damit sie zum ewigen Leben führe.

[26] Zu S. 105. Die Frage des Artikels, die mit der Unterscheidung zwischen einem Glauben, der Tugend ist, und einem, der es nicht ist, zusammenhängt, findet sich bereits in der *Summa Sententiarum*<sup>1</sup>, welche nur *eine* Glaubensqualität annimmt, die durch die Gottesliebe vermehrt wird entsprechend dem Wort der Schrift (Lk 17, 5): „Mehre uns den Glauben“ (vgl. G. Enghardt, a. a. O. 45). Petrus Lombardus, der in seinen Sentenzen (3 d. 23, c. 5) derselben Ansicht ist, hat die Frage im Paulinenkommentar (vor 1143) noch unentschieden gelassen, indem er bemerkt, daß diese Frage nur durch ein göttliches Orakel gelöst werden könne (vgl. G. Enghardt, a. a. O. 47).

[27] Zu S. 112. Der göttliche Glaube hat wesentlich eine Beziehung zum Willen, wie aus der gesamten Glaubenslehre des hl. Thomas hervorgeht. Nicht anders verhält es sich darum auch beim ungeformten Glauben. Der Wille ist auch hier gnadenhaft zum göttlichen Gute hin bewegt (De verit. 14, 2 ad 10; vgl. Kommentar zu 6, 2). Dennoch ist dieses göttliche Gut vom Willen des Glaubenden in seiner eigentlichen Gestalt noch nicht erstrebt, wie dies der Fall ist bei einem Willen, der die Gnade der Gottesliebe besitzt. Es gilt also, daß im ungeformten Glauben die Beziehung zum Objekt des Willens noch nicht im eigentlichen Sinne, wie es sein sollte, ausgeprägt ist. Darum besteht die auf solche Feinheiten der Lehre hier nicht weiter eingehende Äußerung des hl. Thomas zurecht, daß die Hinordnung des Glaubens zum Gegenstand des Willens aus der Gottesliebe stamme.

[28] Zu S. 113. Die Theologie unterscheidet die Gnadengaben in Gaben, die über Gebühr geschenkt werden, und solche, welche dem Menschen zur Erreichung des ewigen Zieles gebühren. Nicht zwar, als ob die Berufung zum ewigen Leben dem Menschen gebühre. Sie ist freies Gnadengeschenk Gottes. Setzt man aber einmal diese Berufung durch Gottes Willen voraus, dann muß man alle Gnadenzuwendungen Gottes, die zur Erreichung dieses Zieles notwendig sind, als ‚gebührende‘ Gnadengaben bezeichnen.

Die erstgenannten Gnadengaben (z. B. die Prophetie) werden nur einzelnen Menschen mitgeteilt und dienen der gläubigen Gemeinschaft, nicht in erster Linie ihrem Träger. Die zweite Gruppe von Gnadengaben dagegen soll ihren Träger selbst vervollkommen und zum ewigen Leben führen. Sie sind es, welche

<sup>1</sup> Verfasser und Abfassungszeit sind ungewiß. Bis in die neueste Zeit wurde die *Summa Hugo* von St. Victor († 1141) zugeschrieben, doch gehört sie vielleicht einem nicht bekannten Magister Hugo Parisiensis an (M. Grabmann, *Die Gesch. der kath. Theol.*, 1933, 37). Bisher war die Abfassungszeit auf jeden Fall vor diejenige der Sentenzen des Lombarden (1147—50 od. 1150—52) gelegt worden. Neuerdings aber wurde sie von F. Pelster nach den Sentenzen des Lombarden angesetzt (vgl. die liter. Angaben bei G. Enghardt, a. a. O. 25).

den Menschen vor Gott wohlgefällig machen (*gratum faciens*). Im engeren Sinne allerdings bezeichnet man als Gnade, die vor Gott wohlgefällig macht, jene den Menschen zum Heil führenden Gnadengeschenke, die als dauernde gnadenhafte Gaben, d. h. als übernatürliche Gehaben dem Menschen mitgeteilt werden (heiligmachende Gnade und übernatürliche Tugenden), im Unterschiede zu den Anregungen und Erleuchtungen des Heiligen Geistes, welche als bewegende Gnaden im Menschen wirken.

Der ungeformte Glaube nun kann in keiner Weise jenen Gaben zugezählt werden, welche über Gebühr dem Menschen geschenkt werden, weil er allen Gliedern der Kirche mitgeteilt wird. Gewiß besitzen viele — und wir hoffen, die meisten! — nicht nur den unbeformten, sondern den beformten Glauben. Dennoch ist der unbeformte Glaube allen gemeinsam, insofern er wahrer Glaube ist, denn die Unbeformtheit gehört, wie Thomas sagt, nicht zu seiner, d. h. des Glaubens Wesenheit.

Außerhalb des Bereiches dieses allgemeinen Glaubensbegriffes kann man ‚Glauben‘ auffassen als besondere Standhaftigkeit im Glauben oder als Gott begnadete Rede aus dem Glauben, oder auch als Frucht des Heiligen Geistes, d. h. als höchste Auswirkung des übernatürlichen Glaubens im vollkommenen Christen, als vom Heiligen Geiste in besonderem Maße verliehenes Innenwerden der Glaubensgewißheit.

[29] Zu S. 119. Thomas vergleicht hier die Gewißheit des Glaubens mit Weisheit, Wissenschaft und Einsicht. Unter diesen dreien versteht er die aristotelischen Verstandestüchtigkeiten. Diese haben analog dieselbe Bewandnis im außersittlichen Bereich wie die Tugenden im sittlichen. Psychologisch sind sie ebenso gestaltet, d. h. sie sind ebenfalls Gehaben, die ihr Vermögen, in welchem sie ruhen, auf vollkommene Akte ausrichten. Unter diesen drei Namen verbergen sich aber vom theologischen Standpunkt aus auch theologische Inhalte: die Gaben des Heiligen Geistes der Weisheit, der Wissenschaft und der Einsicht. Diese drei Gaben sind nicht bloße Verstandestüchtigkeiten, denn sie sind *sittliche* Kräfte. Sie sind aber deswegen nicht Tugenden, weil sie Beigaben von Tugenden sind. Sie sind übernatürliche Vollkommenheiten, die den Tugenden für jenen Wirkbereich beigegeben sind, der engstens dem Einfluß des Heiligen Geistes untersteht. Sie stehen, was die Gewißheit angeht, unter der Tugend des Glaubens, wie Thomas am Schluß der Antwort kurz andeutet.

[30] Zu S. 122. Thomas sieht bereits im göttlichen *Autoritäts*-glauben eine alle Wissenschaft übersteigende sichere Erkenntnis, im Gegensatz etwa zu den Mystikern in der Glaubensauffassung wie Wilhelm von St. Thierry und Hugo von St. Victor, die, mit der Gewißheit des Autoritätsglaubens unzufrieden, nach einer Gewißheit hinstrebten, die ein praktisches Erfahren, ein Verkosten und Erleben der im Glauben schlicht angenommenen Wahrheiten gewährt. Auch Thomas kennt eine solche Gewißheit bezüglich der übernatürlichen Geheimnisse. Diese ersetzt aber

nach ihm nicht die Gewißheit des Autoritätsglaubens, d. h. der Tugend des Glaubens, sondern tritt zu ihr hinzu als eine Sicherheit, welche in einem ganz neuen Motiv begründet ist. Wie Thomas in der Lösung zum dritten Einwand eigens betont, kann sich die Gewißheit der Gaben nicht verselbständigen, sondern bleibt auf die Gewißheit des Autoritätsglaubens gegründet. Dieser Gedanke ist von größter Bedeutung für die Mystik, die auch in ihrer höchsten Beschauung (die mystische Beschauung besteht in der vollendeten Betätigung der Gaben des Heiligen Geistes, vgl. Bd. 11, 644) den Boden dunklen Glaubens nicht zu verlassen vermag.

Einer Aufhellung bedarf in diesem Artikel noch der Gedanke, daß der Glaube auf Grund seines objektiven Beweggrundes größere Gewißheit besitze als das natürliche Wissen, unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Gewißheit aber hinter diesem stehe. Soll das etwa heißen, daß der Glaube dem gläubigen Subjekt keine oder doch nur geringe Sicherheit biete? Wenn ja, dann fragt man sich mit Recht, was denn die objektive Gewißheit noch bedeuten soll, da sie keinen Boden im Subjekt mehr hat! Wenn nein, dann wird, so scheint es, der Gedanke hinfällig, daß das natürliche Wissen der subjektiven Gewißheit nach über dem Glauben stehe.

Gemäß der durchgängigen Gehabenlehre des hl. Thomas bedeutet jede Tugend (und die Tugend ist psychologisch ein Gehaben!) eine auf ein bestimmtes Objekt gesammelte Ausrichtung eines Vermögens, dessen Kraft an sich auf eine Vielzahl von gegensätzlichen Objekten zerstreut ist. Darum ist eine jede Tugend wesentlich mit einer subjektiven Sicherheit begabt, eben der Treffsicherheit des Vermögens auf ein bestimmtes Objekt hin. In diesem Betracht birgt also der Glaube als Gehaben auch rein vom objektiven Motiv her gesehen eine subjektive Gewißheit in sich. Wendet man aber den Blick einmal von diesem wesentlichen Gesichtspunkt, der von keinem Gehaben getrennt werden kann, ab auf die Ganzheit des jeweiligen Trägers des Gehabens, in unserem Falle auf die gesamte Spannung der Verstandeskraft, dann ist immer noch die Möglichkeit zur Unsicherheit gegeben, insofern die Empfänglichkeit des Verstandes noch nicht voll aufgefüllt ist. Denn der Verstand kommt naturgemäß erst zur Ruhe in der Einsicht. So objektiv stark also die Bindung des Verstandes an die göttliche Wahrheit auf Grund der göttlichen Autorität sein mag, vom ganzheitlichen Gesichtspunkt aus bleibt immer noch Raum für Zweifel und Unsicherheit. In dieser Hinsicht ist der Wissende besser dran, weil ihn das Objekt, mit dem er sich abgibt, gänzlich beruhigt. Dennoch ist unter dem umgrenzten Gesichtspunkt des Motives der Glaube stärker als das natürliche Wissen, weil die göttliche Autorität alles Menschliche, auch alle menschliche Einsicht unendlich übertrifft.

[31] Zu S. 129. Die Fragestellung geht auf Jak 2, 19 zurück, wo es heißt, daß „auch die bösen Geister glauben“. Augustinus hatte den Glauben der Dämonen und der schlechten Christen auf eine Stufe gestellt. Auch Lombardus setzt den Glauben der

Dämonen und den der Namenchristen in eins und meint, daß sogar der Glaube der Dämonen ein übernatürliches Gnadengeschenk sei (3 Sent. d. 23, c. 4; vgl. G. Englhardt, a. a. O. 46 f.). Die gegenteilige Ansicht wurde allerdings schon zur Zeit des Sentenzenmeisters vertreten. In ausführlicher Form wurde die Unterscheidung zwischen Dämonenglauben und Glauben des schlechten Christen von Wilhelm von Auxerre und Philipp dem Kanzler behandelt (vgl. J. Beumer S. J., *Et daemones credunt* [Jac 2, 19], Ein Beitrag zur positiven Bewertung der *fides in-formis*, Greg 22 [1941], 230—251).

[32] Zu S. 133. Die Lehre von der Notwendigkeit der äußeren Autorität für den Bestand des Glaubens gewinnt an Bedeutung, wenn man die aus der platonischen Anamnese-Theorie übernommene Ansicht des Wilhelm von Auxerre dagegenhält. Nach Wilhelm bedarf der Gläubige der äußeren Darlegung des Glaubensgegenstandes nur, um sich der bereits durch die Gnade in ihm befindlichen Glaubensgegenstände wieder zu erinnern. Nach Thomas, wie überhaupt nach der katholischen Lehre, ist die Autorität Gottes in der Autorität der Kirche inkarniert, wobei natürlich die Autorität der Kirche eine geschöpfliche bleibt, aber immerhin eine solche, „die von der Erstwahrheit ausgeht“.

[33] Zu S. 134. Gegen die verschwommene Ansicht von Robert von Melun, nach welchem der Glaube des Häretikers lediglich weniger nützt, vertritt Thomas hier mit klarer Unterscheidung zwischen bloß natürlichem und übernatürlichem Glauben den Standpunkt, daß der Häretiker in keiner Weise mehr übernatürlichen Glauben, erst recht keinen solchen, der zum Heile führt, besitzen kann (vgl. G. Englhardt, a. a. O. 139).

[34] Zu S. 138. Die Ursätze tragen in sich eine gewisse ‚Kraft‘, insofern aus ihnen Schlußfolgerungen gezogen werden können, die keimhaft bereits in ihnen lagen. Wer also die Schlußfolgerungen kennt, gewinnt damit in rückläufiger Bewegung eine tiefere Einsicht in die Ursätze.

[35] Zu S. 144. Seit Wilhelm von St. Thierry († ca. 1148) galt in der Gnadenlehre ein verengter Gnadenbegriff. Gnade im eigentlichen Sinne war nur, was des ewigen Lebens würdig macht. Damit schied der unbeformte Glaube aus dem Bereich der Gnade aus und fiel unter die natürlichen Güter (vgl. G. Englhardt, a. a. O. 150 f. mit den dortigen Literaturangaben). Ja, der Glaube ohne Liebe wurde nicht nur für wertlos für das ewige Leben, sondern sogar für schlimmer gehalten als der Glaube der Teufel, die glaubend immerhin noch zittern (PL 180, 367). Ähnlich vergleicht Robertus Pullus († 1153) den Glauben ohne Liebe mit dem der Dämonen (PL 186, 843). Petrus Lombardus spricht zwar vom unbeformten Glauben als einem Geschenk Gottes, meint aber, daß dieses Gottesgeschenk sich auch bei den Dämonen finden lasse. Bei Stephan Langton und Gaufried von Poitiers wird der unbeformte Glaube unter die natürlichen, näherhin unter die sogen. ‚politischen‘ Tugenden gerechnet (vgl. G. Englhardt, a. a. O. 152). Jedoch dringt bereits

bei ihnen wie auch bei den andern gleichzeitigen Autoren der Gedanke durch, daß der unbeformte Glaube um seines übernatürlichen Gegenstandes willen ein gnadenhaftes Gehaben sein müsse. Allerdings wird das Glaubensmotiv in seiner Übernatürlichkeit noch nicht untersucht und damit der unbeformte Glaube in seiner wesentlichen Übernatürlichkeit noch nicht ausreichend erkannt. Man hält noch dafür, daß dem Glauben die Übernatürlichkeit erst aus der Liebe erwachse (vgl. a. a. O. 153). Wilhelm von Auxerre jedoch macht das eigentliche Motiv des Glaubens, nämlich die Autorität Gottes, unabhängig von der Liebe. Andererseits ist er der Ansicht, daß dieses Motiv nur im ‚beformten‘ Glauben gegeben sei. Naturgemäß ist damit ein ganz eigener Begriff des ‚beformten Glaubens‘ geschaffen (vgl. a. a. O. 217—228). Der unbeformte Glaube glaubt nach Wilhelm von Auxerre auf rationale Beweisgründe hin, wobei aber eine vorläufige Erleuchtung von seiten Gottes nicht ausgeschlossen wird. Zur wesentlichen Gnadenhaftigkeit des unbeformten Glaubens vermochte aber Wilhelm nicht durchzudringen.

Nach Thomas dagegen ist der unbeformte Glaube dem Wesen nach derselbe wie der beformte. Beide haben dasselbe innere Motiv: die Autorität des offenbarenden Gottes. Um dieses übernatürlichen Beweggrundes willen ist der unbeformte Glaube ebenfalls wesentlich übernatürlich. Die Unbeformtheit ist ein Mangel, der nicht im Wesen des unbeformten Glaubens beschlossen liegt, sofern er als *Glaube* betrachtet wird. Daß dem Glauben an Gottes Wahrheit die Liebe fehlt, kommt aus der Sündigkeit des glaubenden Subjektes und hat mit dem Gehaben des Glaubens als solchem nichts zu tun. Gott kann daher auch den unbeformten Glauben als Gnadengeschenk mitteilen, ohne Sich in die Unvollkommenheit des Unbeformtseins auf seiten des Glaubens zu verwickeln, erst recht, ohne in einem sündigen Akt mitzuwirken.

[36] Zu. S. 145. Die Lösung geht auf die Unterstellung des Einwandes ein, als ob sündiger Akt und Akt des unbeformten Glaubens auf einer Stufe sittlichen Handelns ständen. Freilich kann Gott bei einem entstellten Akt — als solcher hat jede Sünde zu gelten — nicht mitwirken. Der unbeformte Glaube aber ist kein entstellter, sondern seinem ganzen Wesen nach ein guter Akt, da die Unbeformtheit sich außerhalb seines Wesens hält, wie in der Antwort gesagt wurde. Unbeformtheit ist nicht mit Falschheit des Glaubens in eins zu setzen (vgl. vorausgehende Anmerkung). Im sündigen Akt wirkt Gott nur insofern mit, als die Sünde ein Wirken menschlichen Vermögens ist, nicht aber insofern sie entstellter Akt ist, wie I—II, 79, 1 u. 2 (Bd. 12) eingehend dargestellt wird.

Die Lösung hat außerhalb des Glaubenstraktates noch ihre eigene Bedeutung, in der Frage nämlich, worin der Kernbestand, das sogenannte ‚constitutivum‘ der Sünde liege, ob in einem bloßen Mangel, einem Nicht-vorhanden-sein dessen, was im sittlichen Akte da sein müßte, oder in einer moralisch sozusagen greifbaren und wirklichen Entartung des sittlichen Aktes. Im zweiten Falle wäre die Sünde nicht nur ein entstellter Akt,

weil ihm etwas abgeht, sondern weil er in seiner ganzen sittlichen Gestalt verkümmert und verbildet ist. Anders lautet die Frage: Besteht das erste Wesensmoment der Sünde in der rein negativ betrachteten Abwendung vom göttlichen Gute (*aversio a Deo*) oder in der positiven Zuwendung zu einem ungeordneten Gute (*conversio ad bonum commutabile*)? Thomas sagt hier, daß die Entstellung des sittlichen Aktes in dem Mangel des geordneten Verhältnisses aller Umstände bestehe, die zum guten sittlichen Akt gehören. Danach also bestände die Sünde einfach in einem Fehlen von etwas, das sein müßte, also in einer reinen Verneinung, in der einfachen Abwendung vom Guten. Cajetan geht in seinem Kommentar (Nr. 1; vgl. auch zu 10, 5 Nr. 1) mit gewohntem spekulativem Geschick an die Frage, indem er darauf hinweist, daß die Sünde unter doppeltem Gesichtspunkt betrachtet werden kann: metaphysisch, d. h. ontisch, in ihrer seinshaft transzendenten Gestalt, und sittlich, insofern sie nicht irgendein Übel, sondern ein sittliches Übel ist. Unter dem ersten Gesichtspunkt, unter welchem die Sünde als ein ontisches Übel betrachtet wird, stellt die Sünde wie überhaupt das ontische Übel eine bloße Verneinung, also bloße Abwendung vom Guten dar. Unter dem zweiten Gesichtspunkt dagegen, d. h. insofern die Sünde ein *sittliches* Übel ist, besagt sie eine positive Unordnung, nicht nur ein Fehlen eines geforderten Seins. Wenn also Thomas am Anfang der Lösung den Mangel als Wesenskern der Sünde anspricht, dann sieht er die Sünde vom metaphysischen Standpunkte. Im zweiten Teil dagegen geht er auf den Wesenskern der Sünde ein, insofern diese ein sittliches Übel ist. — Allerdings ist auch in der ersten Betrachtungsweise das Gute, das fehlt, ein *sittliches* Gut. Dennoch ist der *Gesichtspunkt*, unter welchem dieses Fehlen des sittlichen Gutes betrachtet wird, ein Gesichtspunkt, der von der metaphysischen Transzendentalbetrachtung herübergewonnen ist, während der andere Gesichtspunkt ein typisch ethischer ist (vgl. unten Anmerkung [47]).

[37] Zu S. 147. Der Text ist, von außen besehen, von geringer Beweiskraft, insofern der Glaube der Dämonen überhaupt kein göttlicher Glaube ist. Es kann darum auch auf keine Wirkung der Tugend des Glaubens geschlossen werden. Und doch hat der Text insofern einiges Gewicht, als jede Furcht irgendeiner Erkenntnis eines drohenden Übels entspringt.

[38] Zu S. 147. Die Ableitung der Furcht als Folge des Glaubens beruht auf dem bereits in der vorausgehenden Anmerkung angedeuteten allgemein philosophischen Gedanken der natürlichen Psychologie, daß sich aus jeder Erkenntnis eines drohenden Übels die Furcht als Gemütsverfassung ergibt. Diese mag durch Starkmut überwunden werden. Sie ist aber doch zunächst als seelisches Empfinden vorhanden. Es wäre aber gefährlicher Naturalismus, wollte man diese natürliche Psychologie einfach auf die Übernatur übertragen, ohne des in der übernatürlichen Psychologie grundlegenden Gesetzes zu gedenken, daß bei allem zum Heil führenden Denken, Handeln

und Empfinden die göttliche Gnade die Triebfeder abgibt. Die Furcht folgt zwar dem Glauben, ja ist aus ihm verursacht. Und dennoch muß sich ein neuer Gnadenstrom in die Seele ergießen, damit diese Furcht eine übernatürliche und heilskräftige sei (vgl. auch Anmerkung [40]).

[39] Zu S. 148. Der Gedanke, daß der Glaube an einige wenige Glaubensartikel Ehrfurcht vor der göttlichen Erhabenheit zeuge und durch diese weiterhin den Glauben an alle übrigen Glaubensartikel, ist im Rahmen des gesamten Glaubensartikels des hl. Thomas zunächst reichlich befremdend. Denn nach der Lehre von 5, 3 kann man nur an alle Glaubensartikel glauben, oder man glaubt an keinen im Sinne des übernatürlichen Glaubens. Es kann aber hier an unserer Stelle auch nicht ein rein natürlicher Glaube gemeint sein, etwa, daß man natürlicherweise an einige Artikel glaube und durch diesen Glauben eine heilige Ehrfurcht vor Gottes Erhabenheit in sich wecke, die dann in der Folge den Glauben an alle Glaubensartikel zeugen würde. Gewiß, diese Erklärung hätte insofern einen Sinn, als der natürliche Glaube an einen Artikel immerhin von ganz ferne eine schwache natürliche Grundlage abgibt für die gnadenhafte Bereitung des Glaubens, wie ähnlich die natürliche Gotteserkenntnis ein natürliches Vorfeld für den Empfang des gnadenhaften Glaubens abgibt. Doch scheint Thomas hier nicht vom natürlichen Glauben zu sprechen, sondern von dem übernatürlichen im Sinne der göttlichen Tugend des Glaubens, so daß der Sinn ist: Indem der gläubige Christ seinen ganzheitlichen(!) Glauben ausdrücklich und mit innerer Sammlung *einem* Glaubensartikel zuwendet, stärkt er in sich das Motiv des Glaubens überhaupt, d. h. die Unterwerfung unter die göttliche Autorität. Damit aber gibt er seinem Glaubensleben auch im Hinblick auf die andern Glaubensartikel neuen Antrieb und tiefere Verinnerlichung, wie ähnlich im gesamten sittlichen Leben die Übung in einer Tugend zugleich das Wachstum in den andern hervorruft.

[40] Zu S. 148. Was von der Furcht als Wirkung des Glaubens gesagt wurde (vgl. Anm. [38]), gilt ähnlich auch von der Hoffnung. Auch sie ist zwar eine vom Glauben verursachte Folge im *natürlichen* Seelenleben. Wir wissen aber, daß der Glaube die Hoffnung nicht unmittelbar zeugt, sonst könnte man die Hoffnung nicht verlieren und dabei den Glauben bewahren. Die Formulierung „Der Glaube zeugt die Hoffnung“ geht auf einen den Scholastikern bekannten Text der Glossa interlinearis zurück, den auch Thomas kennt und gebraucht (vgl. I—II 65, 4 Anders.: Bd. 11). In der thomasischen Theologie ist dieser Gedanke, wie bereits an anderer Stelle (Bd. 11, 622) gesagt, abgeschwächt. Der übernatürliche Glaube kann sich der übernatürlichen Hoffnung gegenüber nur vorbereitend verhalten, indem er die notwendige Grundlage für dieselbe abgibt; er bringt sie aber nicht hervor. Die Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Psychologie ist daher im theologischen Beweisverfahren nur mit großer Vorsicht zu verwenden. Man würde

Thomas Unrecht tun, wollte man seine Moralthologie als bloßen Abklatsch der aristotelischen Psychologie und Ethik betrachten, so sehr einzelne Artikel seiner Summa, von außen besehen, einen solchen Gedanken nahelegen. Im Anschluß an Augustinus hat Thomas die Analogie aus der natürlichen Psychologie sogar in der Darlegung des trinitarischen Geheimnisses verwandt. Auch dort ist kein Beweis aus Analogie, sondern nur eine Erklärung beabsichtigt.

[41] Zu S. 150. Thomas spricht hier von einer ‚beformten Liebe‘, nicht als ob es auch eine unbeformte Liebe gäbe, wie es einen unbeformten Glauben und eine unbeformte Hoffnung gibt. Die Liebe ist beformt im Hinblick auf die heiligmachende Gnade, welche die Seelensubstanz vervollkommnet. „Da aber das Übergeordnete als Vollkommeneres sich zum Untergeordneten wie die Form verhält, ist das, worin das Untergeordnete am Höheren teilhat, das Formgebende“ (3 Sent. d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3 ad 2). Nun verhält sich aber die Liebe zur heiligmachenden Gnade wie in der natürlichen Ordnung die Seelenvermögen zur Seelensubstanz. So wenig der Wille Bestand hat ohne die geistige Seelensubstanz, ebensowenig die göttliche Liebe ohne heiligmachende Gnade. Sie ist darum immer beformt, nämlich von der heiligmachenden Gnade (vgl. a. a. O.).

[42] Zu S. 162. Unter ‚Gabe der Liebe‘ versteht Thomas nicht etwa eine von der Tugend der Gottesliebe verschiedene Gabe des Heiligen Geistes, sondern eben diese göttliche Tugend selbst. Sie besitzt bereits als Tugend die Vollkommenheit, die der Gabe des Heiligen Geistes sonst zugeteilt wird (vgl. Bd. 11, 635).

[43] Zu S. 172. Damit will Thomas nicht sagen, daß die Gabe der Einsicht die Leuchte wäre, welche zur Schau Gottes im ewigen Leben befähigt. Diese ist das sogen. Glorienlicht, wovon I 12, 5 (Bd. 1) die Rede war. Thomas will im Gegenteil nur sagen, daß die Gabe der Einsicht ihre *vollkommenste* Tätigkeitsweise, nämlich die des ‚Inwendig-sehens‘ erhalten wird, wenn der menschliche Verstand mittels des höheren Lichtes unmittelbar Gott schaut.

[44] Zu S. 175. Es ist hier von einer Einsicht die Rede, die der Glaubenzustimmung vorausgeht. Ist diese Einsicht das bloße natürliche Verständnis des rationalen Teiles der im Worte Gottes verwandten Begriffe, oder ist es eine höhere göttliche Erfassung des Tiefinneren und Geheimnisvollen? Vom Objekt her gesehen, stellt sich die Frage in dieser Weise: handelt es sich um die Erkenntnis der Seinsanalogie oder um die der Glaubensanalogie? Daß die Seinsanalogie, also der rationale Teil des Wortes Gottes naturgemäß vorher erfaßt sein muß, bevor man den göttlichen Kern, der auf Grund der Offenbarung darin verborgen liegt, sucht, ist so selbstverständlich, wie es klar ist, daß zum Glauben der Gebrauch der Vernunft verlangt wird. Es kann nur der *intellectus fidei* gemeint sein, welcher die in die Seinsanalogie hinein verlegte Glaubensanalogie, d. h. den



höheren Sinnwert des Offenbarungswortes als solchen zu erfassen imstande ist. Hier eigentlich liegt die Lösung des Problems, das K. Barth mit seiner einseitigen Betonung der *analogia fidei* aufgeworfen hat. Der Glaube geht unmittelbar auf die *analogia fidei*, beruht also unmittelbar auf dem *intellectus fidei*, doch nicht ohne Grundlegung in der *analogia entis* und damit im *intellectus* als solchem. Allerdings kannte Thomas diese moderne Problemstellung noch nicht. Man wird darum, wie P. Wyser O. P. (DThom[F] 19 [1941] 339) bemerkt, bei Thomas auch keine eigentliche Theorie der *analogia fidei* und des *intellectus fidei* suchen dürfen, obwohl eine solche sich aus seiner Lehrsubstanz entwickeln läßt (vgl. Kommentar zu 2, 2 u. 3).

[45] Zu S. 180. Die Bestimmung eines jeden Dinges hat so zu geschehen, daß Bestimmung und Bestimmtes zusammenfallen oder, nach der Ausdrucksweise des hl. Thomas, vertauscht werden können. Das Entscheidende für die Möglichkeit einer solchen Vertauschung der Glieder ist aber die Angabe des Eigentümlichen, das dem zu Bestimmenden zukommt. Diese Angabe des Eigentümlichen geschieht nun auf die vollkommenste Art durch die Bezeichnung des Wesens oder der Washeit des Dinges (Wesen oder Washeit ist auch etwas Eigentümliches im Ding). Dennoch ist dieser Name ‚das Eigentümliche‘ einer andern Art von Bestimmung zugewiesen, nämlich der weniger vollkommenen, welche nur die wesentlichen Eigenschaften, die dem Wesen anhaften, angibt. Somit erklärt sich der Gedanke des hl. Thomas, daß in den Bestimmungen, in welchen die beiden Glieder vertauschbar sind, diejenige, welche die vollkommenere Eigentümlichkeit, nämlich die Washeit oder Wesenheit ausdrückt, einen eigenen Namen erhält, nämlich den der Wesensbestimmung, während jene, welche nur die Wesenseigenschaften angibt, nach dem an sich beiden Bestimmungen zukommenden Namen, d. h. nach dem ‚Eigentümlichen‘ benannt wird.

[46] Zu S. 192. Mit Recht weist K. Eschweiler (Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926, 272 f.) darauf hin, daß hier die Lehre vom *desiderium naturale*, dem natürlichen Begehren nach der Anschauung Gottes berührt wird. Nach Thomas ist, wie die Stelle beweist, das natürliche Begehren nach der Anschauung Gottes nicht ein reines ‚Noch-nicht‘, sondern eine positive Seinsheit, die tatsächliche und wirkliche Seinsverfügbarkeit, die dauernd dem Anruf Gottes gegenüber seinsmäßig offensteht. Darum auch die tiefe Verwurzelung des Glaubens in der natürlichen Erkenntnis. „Thomas und mit ihm alle Meister vom zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert sind einmütige Augustinisten, insofern sie den Bereich der natürlichen Vernunft-erkenntnis nicht als abgeschlossene und in sich schwingende Weltkugel, sondern als Bestandteil eines übergreifenden Ganzen sehen. Der natürliche Mensch und der durch die Gnade erhöhte Christ sind nicht zwei nebeneinander konkurrierende Wesenheiten. Das Wirken und die Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist vielmehr das höhere und darum umfassende Prinzip der natürlich geschöpften Wirklichkeit — ähnlich wie im

Leben der Pflanze die Vitalität das höhere und umfassende Prinzip des mechanischen Stoffwechsels ist“ (a. a. O. 39).

[47] Zu S. 203. Das Übel der Sünde ist unter sittlichem Gesichtspunkt — und die Sünde ist in ihrem Wesen vorab als sittliches Übel zu betrachten — nicht nur ein Fehlen sittlicher Gutheit, sondern ein vom freien Willen gesetzter unordentlicher Akt. Unter diesem Gesichtspunkt besagt dieser die Hinwendung zu etwas Verbotenem, zu einem ungeordneten Objekt, verfolgt also eine Absicht, wie jeder sittliche Akt überhaupt. In diese Hinwendung zum Verbotenen ist freilich als Wesensfolge (!) eingeschlossen die Abwendung vom Guten und Gebotenen, und damit der Mangel, das Fehlen des sittlichen Guten. Ein doppeltes Übel macht darum, wie schon Anmerkung [36] angedeutet, die Sünde aus: ein sittliches, das in der Hinwendung zur Unordnung besteht, und ein metaphysisches, das in dem Mangel oder Fehlen des (sittlich) Guten besteht. Da die Philosophie unter dem Eindruck der metaphysischen Betrachtung gewöhnlich das Übel als einen Mangel des Guten bestimmt, nimmt Thomas auch in der Lösung zum ersten Einwand diese Sprechweise auf und sagt, daß unter dem Gesichtspunkt des ‚Übels‘ die Sünde in der Abwendung vom Guten bestehe.

Betrachtet man nun die Sünde des Unglaubens unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Übels, insofern sie ein sittlich ungeordnetes Tun darstellt, dann bedeutet sie die Hinwendung zur falschen Meinung über Offenbarungswahrheiten. Unter diesem Gesichtspunkt ist es möglich, verschiedene Wesensarten von Unglauben aufzudecken. Allerdings geht es nicht an, einfach nur verschiedene Irrtümer in Betracht zu ziehen, die zum Verlust des Glaubens führen. Denn deren sind es unendlich viele, so viele wenigstens, als es Offenbarungswahrheiten gibt. Die Hinwendung zum Irrtum muß unter dem wesentlichen Gesichtspunkt gesehen werden, unter welchem sie Sünde ist, d. h. vom Willen her aktivierte Setzung eines der Offenbarung widerstreitenden Irrtums. „Nicht nach der Mannigfaltigkeit der dem Glauben gegensätzlichen Meinungen in sich betrachtet, sondern nach der Mannigfaltigkeit, gemäß welcher die willentliche Gegenmeinung abgewandelt werden kann“, hat die Unterscheidung zu erfolgen (Cajetan im Kommentar zu unserem Art., Nr. II).

Diese gewollte Irrtumssetzung ist aber zunächst zweifach möglich: erstens, indem sie einer Glaubensgnade entgegengehalten wird, die bisher noch nicht in willentlichem Entschluß zu persönlichem Besitz geworden war, und zweitens, indem sie einer Glaubensgnade zuwiderläuft, welche bereits als Eigengut des Menschen zu gnadenhaftem Glauben geworden war.

Diese letztere Möglichkeit läßt wiederum eine Teilung zu, insofern der willentlich vertretene Irrtum dem im *Vorbild* (Altes Testament) oder dem in der offenkundigen Erfüllung (Neues Testament) übernommenen Glauben widerstreitet.

So ergeben sich drei Arten von Unglauben: Heidentum, Judentum und Häresie.

Betrachtet man aber die Sünde des Unglaubens rein unter

dem Gesichtspunkt des metaphysischen Übels, insofern sie ein Fehlen an Glaubensentscheidung bedeutet, so läßt sich überhaupt keine wesentliche Einteilung finden, da in dieser Form der Unglaube der Mangel jeglichen Wesens ist.

Die Einteilung ist also, wie aus dem Wesen der Sünde gefolgert wird, nur möglich aus dem Gesichtspunkte, der die Hinwendung des Subjektes auf ein ungeordnetes Objekt betrachtet. Diese Gliederung des Unglaubens, die mit dem Blick auf das Objekt geschieht, kann aber nur dann eine wesentliche Gliederung sein, wenn man das Objekt in seiner Beziehung zum *sittlichen* Akt der Sünde des Unglaubens betrachtet, d. h. insofern es mit dem *Willensentscheid* in Beziehung gesetzt wird, welcher die dem Glauben widerstreitende Meinung beeinflusst. Dieser Wille ist, wie gesagt, in dreifacher Gestalt aufweisbar. Dagegen ist eine Gliederung des Unglaubens von seiten der mannigfachen Wahrheiten eine Betrachtungsweise, die streng genommen nicht die *Sünde* des Unglaubens, sondern irrtümliche *Glaubensmeinungen* unterscheidet.

Die Apostasie fällt mit erschwerendem Umstand unter die Sünde des Unglaubens. Der Unterschied zwischen Häresie und Apostasie wird gewiß vom Objekt her genommen, jedoch vom Objekt in seiner vom eigentlich Sittlichen losgelösten Betrachtung, wonach es, wie gesagt, unzählige Arten von Unglauben gibt. Die Apostasie bedeutet als völlige Absage an die Offenbarung die schlimmste Form von Unglauben. Doch ist vom übernatürlichen Gesichtspunkte aus betrachtet auch die Häresie eine völlige Absage, da mit der Leugnung eines einzelnen Glaubensartikels die gesamte Glaubensgnade zurückgewiesen wird. Daß dies die Lehre des hl. Thomas ist, ergibt sich eindeutig aus unserem Artikel zusammen mit 12, 1, Einwand und Lösung 3.

[48] Zu S. 214. Allerdings besteht doch ein Unterschied zwischen einem Gelübde und der Annahme des Glaubens. Zum Gelübde ist niemand verpflichtet, es wird dazu nur geraten. Zum Glauben aber besteht für alle, auch für den, der noch nicht gläubig ist, eine Verpflichtung. Der Mensch hat die Anrede Gottes, die in der Offenbarung an alle Menschen ergangen ist, gläubig zu vernehmen. Dennoch ist der Glaube, von der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft her gesehen, der Verantwortung des einzelnen überlassen, denn zum Rechtsbereich der Kirche gehört erst, wer den Glauben an sie übernommen hat. Vorher hat die Kirche über ihn keine Gewalt, wengleich er dem Gericht Gottes nicht entgehen wird. Unter diesem Betracht hat also der Vergleich mit dem Gelübde seine Berechtigung.

[49] Zu S. 222. In der Lehre des Artikels ist das Zeitgeschichtliche scharf vom Grundsätzlichen zu unterscheiden. Zeitgeschichtlich ist alles, was sich auf die im Mittelalter anerkannte weltliche Machtstellung der Kirche bezieht. Darunter fällt, was Thomas eingangs über etwa neu zu errichtende obrigkeitliche Gewalt von Heiden über Christen sagt. Die Kirche kann rechtmäßig solche Gewalt auf direktem Wege nur unterbinden, wenn sie die *weltlichen* Rechtsmittel zur Hand hat. Unter das Zeitgeschichtliche fällt ferner, was Thomas über die direkte

Aufhebung bereits bestehender Rechtsverhältnisse durch die kirchliche Autorität sagt.

Grundsätzlich aber ist die Lehre des Artikels, wonach die Kirche da, wo religiöse Belange vordringlich sind, wo die Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens in den Gläubigen es verlangt, göttlich rechtmäßig eingreifen kann, selbst wenn sie jeglicher irdischen Machtstellung über die Ungläubigen bar wäre. Wenn ihr die irdischen Hilfsmittel fehlen, um zum Ziele zu gelangen, so steht ihr doch das sittliche Mittel zur Verfügung, vom Gehorsam zu entbinden, zunächst in dem Punkte, der unmittelbar das religiöse Leben betrifft, d. h. bezüglich jener von der weltlichen Autorität erlassenen Gebote, die in sich schon Sünde gegen Glaube oder Sitte sind. Aber auch weiterhin kann die Kirche *vorgreifend* das Untertanenverhältnis des Gläubigen unter die ungläubige Autorität lösen, wenn die Gewissensfreiheit und die freie Betätigung in religiösen Dingen in dem Botmäßighkeitsverhältnis ausgeschlossen sind (etwa im vollendeten Sklaventum), auch falls ein solches Eingreifen von seiten der heidnischen Herrschaft noch nicht erfolgt ist, denn „die Kinder Gottes sind frei“, wie Thomas hier sagt. Ein solches Botmäßighkeitsverhältnis widerspricht nämlich bereits in der Wurzel dem Rechte der neuen, in Christus gegründeten göttlichen Ordnung. Wo jedoch die ungläubige Herrschaft ihren Totalanspruch nicht geltend macht, kann die Kirche ihrerseits verzichten, ihr Recht auszuüben, „um keinen Anstoß zu erregen“.

Um die dargestellte Lehre vor dem so oft fälschlich ausgesprochenen Fluch gegen den sogen. mittelalterlichen ‚Klerikalismus‘ zu bewahren, sei zur Klarlegung nochmals hervorgehoben, daß dieses Recht des Dazwischentretenens, das der Kirche in jedem Falle zusteht, auch wo das Glaubensleben ihrer Glieder von seiten der ungläubigen Gewalt nicht gerade bedroht ist, nur da göttlich begründet ist, wo es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis des Gläubigen vom Ungläubigen im gesamten Leben, äußeren und inneren, handelt. Unter dem ‚dominium‘ versteht Thomas nämlich hier die Herrschaft, wie sie der Herr über seinen Sklaven ausübt (vgl. Zu 3). Insofern greift diese grundsätzliche Lehre doch wieder in das Zeitgeschichtliche über, da wir heute das Sklaven-Verhältnis nicht mehr oder doch nur in seltenen Fällen kennen. Immerhin ist diese Art von dominium als Entartung auch in der modernen Zeit möglich, insofern weltliche Gewalt die freie Religionsausübung der Gläubigen zu beschneiden wagen kann.

Die rein bürgerliche Unterordnung unter heidnische Gewalt ist, wie Thomas (Zu 3) an dem Beispiel des Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer darlegt, durch die Offenbarung nicht berührt. In diesen Dingen untersteht der Christ mit der gesamten Verantwortung seines Gewissens (!) jeder, auch der ungläubigen Obrigkeit, wie aus Röm 13, 1—7 mit Klarheit ersichtlich ist, und wie auch Thomas betont: „Gegen die Tugend handelt, wer immer sich der Obrigkeit widersetzt in dem, was zum Bereich ihrer Gewalt gehört“ (in Rom. c. 13, lect. 1). Hier gilt uneingeschränkt, was Thomas in unserem Artikel sagt: „Das göttliche Recht, das aus der Gnade stammt,

hebt das menschliche Recht, das aus der menschlichen Vernunft stammt, nicht auf.“

Das Beispiel, das Thomas am Schluß der ‚Antwort‘ zum Erweis der grundsätzlichen Freiheit der Kinder Gottes gegenüber heidnischer Obrigkeit aus Mt 17, 24 ff. anführt, berührt allerdings an sich rein bürgerliche Belange. Doch will damit Thomas offenbar nur einen Beleg dafür bringen, daß die Gewalt Jesu Christi sich über menschliche Einrichtungen hinwegsetzen kann, daß aber auch Christus auf dies sein Recht verzichtete, um Anstoß zu vermeiden. Anders ausgelegt, stände das Beispiel im Widerspruch zur sonstigen Lehre des hl. Thomas.

[50] Zu S. 230. Thomas ist, wie die Stelle zeigt, keineswegs als Gewährsmann der unter Führung von Cajetan und Bianchi vertretenen Theorie zu nennen, nach welcher der Glaube, bzw. das stellvertretende Glaubensbekenntnis oder das Gebet der Eltern einen Ersatz leisten könnte für die Taufe des Kindes, das durch natürliche Umstände am Empfang der Taufe gehindert ist (vgl. J. Bellamy, DThC II, 364 ff.).

[51] Zu S. 251. Der Wille wird hier nicht etwa als leibliches Organ oder Glied betrachtet. Daß er an letzter Stelle genannt wird, rührt daher, weil die Aufzählung von außen nach innen schreitet bis zur Triebfeder aller Bewegungen, eben der geistigen Kraft des Willens.

[52] Zu S. 251. Die Apostasie oder der Abfall vom Glauben ist als sündhaftes Tun ähnlich sonstigen Bewegungen zu betrachten, d. h. sie ist bestimmt von zwei Seiten her, erstens vom Gegenstand oder vom Ziele her, worauf sie sich richtet, und zweitens vom Ausgangspunkt her, von dem sie sich fortbewegt. Die Sünde umfaßt nämlich, wie bereits Anmerk. [36] und [47] gesagt, den doppelten Gesichtspunkt der Hinwendung zu etwas Verbotenem und der Abwendung von einem gebotenen Gute. Häretiker und Apostat bewegen sich aber beide vom christlichen Glauben weg zum Unglauben. Daß der eine mehr, der andere weniger den Glauben verleugnet, ist rein äußerlich. In Wirklichkeit versagen beide in der christlichen Glaubenstugend. Der Unterschied der Apostasie von der Häresie kann daher nur in einer Erschwerung der Sünde, nicht in einer Wesensverschiedenheit erblickt werden (vgl. die genannten Anmerkungen).

[53] Zu S. 253. Unter dem „bei allen Völkern maßgeblichen Recht“ (jus gentium) ist nicht etwa das sogen. Völkerrecht zu verstehen, das durch allgemeine Übereinkunft eingeführt wird und auch wieder durch eine solche Vereinbarung abgeändert oder abgeschafft werden kann. Das bei allen Völkern maßgebliche Recht verdankt sein Dasein nicht einer freien Vereinbarung, sondern der Notwendigkeit, die aus der Verderbtheit der menschlichen Natur stammt. Es ist also ein Recht, das nicht, wie das Völkerrecht, auch anders oder nicht sein könnte, sondern das so sein muß, weil sonst Gerechtigkeit unter den Menschen überhaupt nicht bestehen könnte. So droht durch

den leidenschaftlichen Hang des Menschen nach irdischen Gütern dem Mitmenschen eine Verkürzung der Lebensverhältnisse. Diese Gefährdung wird nur behoben durch das Recht des Privateigentums. Dies wäre nicht notwendig gewesen, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, weil dann von selbst eine gerechte Nutzung der irdischen Güter erfolgt wäre. Ähnlich verhält es sich mit der Herrschergewalt. Gewiß wäre auch im Zustand der reinen und unverdorbenen Natur Privatbesitz nicht ausgeschlossen und wäre auch die Unterscheidung in Übergeordnete und Untergeordnete zur Gliederung der menschlichen Gesellschaft von Nutzen gewesen. Aber die Notwendigkeit einer solch krassen Scheidung der Rechtsbereiche, wie sie das Privateigentum und die Herrschaftsstellung mit sich bringen, wäre nicht notwendig gewesen. Das bei allen Völkern maßgebliche Recht ist also einerseits in der menschlichen Natur grundgelegt, andererseits aber erst wirklich geworden auf Grund menschlichen Eingriffes. Es ist nicht willkürlich, d. h. nicht durch bloße Vereinbarung gesetzt und dennoch vom Menschen eingeführt, dies allerdings notgedrungen, im Unterschied zum sogenannten Völkerrecht, das auf freier Vereinbarung beruht. Das bei allen Völkern maßgebliche Recht dient nicht irgendwelcher Nützlichkeit unter den Völkern, sondern ist durch die Macht der menschlichen Natur selbst gefordert, allerdings — im Unterschied zum Naturrecht — nicht durch die Natur an sich, sondern durch die Natur, wie sie nun einmal durch die menschliche Sünde geworden ist. Das bei allen Völkern maßgebliche Recht ist somit ein gemischtes Recht, eine Verbindung von Naturrecht und menschlicher Satzung. Vordringlich aber ist doch der Gesichtspunkt, daß es menschlich eingeführtes Recht ist, insofern erstens die menschliche Sündigkeit — und zwar zunächst die der Natur im allgemeinen (Erbsünde) — diese Rechtsregelung notwendig macht, und zweitens, insofern die menschliche Vernunft dieses Recht erschließen muß (vgl. I—II 95, 4: Bd. 13). Dieser zweite Grund ist bei Thomas maßgebend.

[54] Zu S. 259. Eine Sünde ist der Gattung oder — was dasselbe ist — der Art nach Todsünde, wenn sie vom Gegenstand her, also von dem her, was das Wesen ausmacht, schwere Sünde ist. Eine Minderung der Sündhaftigkeit ist dabei nur auf Grund einer subjektiven Bedingung möglich, daß etwa das Erkennen, die Aufmerksamkeit oder das Wollen irgendwie in der Hinwendung auf den Gegenstand beeinträchtigt ist.

[55] Zu S. 291. Unter ‚Lustempfindung‘ braucht man sich nicht von vornherein eine sinnliche Freude vorzustellen. Ganz allgemein besteht das Gesetz zurecht, daß die Freude, ob in der Erinnerung an Vergangenes oder in der Hoffnung auf Zukünftiges, ob geistig oder nicht geistig, unseres Wollens stärkste Triebfeder ist. Soweit die geistige Freude am Besitz des Guten in Frage kommt, ist damit nichts anderes angerührt als der für die Ethik, vorab die christliche Ethik grundlegende Gedanke der Eudaimonie (vgl. A. F. Utz, Die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung, ZAM 19 [1944] 29—39).

## K O M M E N T A R





## DER SITTICHE KRÄFTEKOSMOS DES CHRISTEN

(Zum Vorwort des zweiten Teiles des zweiten Buches)

Prolog

Die Beschäftigung mit der Wahrheit, wie die Wissenschaft sie pflegt, als lebensfremdes, müßiges Spiel zu bezeichnen, wäre ein unbedachtes, freventliches Urteil und gegen den Sinn des menschlichen Lebens selbst. Das Höchste und Beglückendste, was dem Menschen nächst der (übernatürlichen) Gottesliebe geschenkt wurde, ist die Erkenntnis der Wahrheit. Diese Erkenntnis *dient* nicht nur dem Leben, sondern *ist* Leben, Entfaltung einer der vornehmsten menschlichen Wesensanlagen, Erfüllung des Menschseins, das sich im Jenseits vollendet in der unverlierbaren Schau Gottes selbst.

Aber es gibt auch ein Wissen, das zu *dienen* hat, und zwar dem Leben, das wir das tätige oder praktische heißen. Man nennt darum solche Wissenschaften ‚praktische‘ Wissenschaften im Gegensatz zu jenen, die nur der Schau (griech. *theoria*) wegen da sind.

Zu den praktischen Wissenschaften gehören auch Ethik und Moralthologie. Sie beschäftigen sich unmittelbar mit dem, was den Menschen in der für sein Heil entscheidenden ‚Praxis‘ angeht, im sittlichen Tun.

Solch praktischer Wissenschaft ist die Aufgabe gestellt, so weit wie nur möglich in die Normen des sittlichen Tuns einzudringen. Das sittliche Tun, die menschlichen Handlungen aber „gehen ins einzelne“, wie Thomas im Vorwort sagt. Langsam, Schritt für Schritt hat sich der Mensch durchzuringen durch die Schwierigkeiten seines Daseins. Dazu aber muß er zuallererst klare Zielrichtung behalten, stets wissend, daß alles, was durch ihn geschehen soll, um eines ewigen Zieles willen zu geschehen hat. Und ebenso bedarf er der Klarheit und Sicherheit in der Wahl der Mittel, um zu diesem Ziel zu gelangen.

Eine nur allgemeine Betrachtung der sittlichen Wirklichkeit aber böte weder die klare Zielrichtung noch die Bestimmtheit in der Auswahl der Mittel, wäre daher nicht praktische Wissenschaft und könnte selbst als Erkenntnis den menschlichen Verstand nicht befriedigen, weil sie nicht zu Ende gedachtes Wissen wäre.

Mit Recht also, ja aus innerer Notwendigkeit, um des Drängens des Gegenstandes willen, welcher in der Moralthologie zu behandeln ist, bietet Thomas im zweiten Teil des zweiten Buches eine bis ins einzelne gehende Analyse des sittlichen Sollens.

Wie behält der Mensch im einzelnen, in jedem Augenblick seines irdischen Daseins den Blick offen für sein ewiges Ziel? Diese Frage ist als erste gestellt. Sie wird beantwortet in dem großangelegten Traktat über die drei göttlichen Tugenden (Fr. 1—46). *Sie bilden Fundament und Krone des christlichen Lebens.* Als Kräfte, die den Menschen wirksam auf das

Prolog übernatürliche Ziel, die ewige Seligkeit in Gott, ausrüsten, nehmen sie an der Wesenheit des Zieles selbst teil, nämlich *Erstes und Letztes einer jeden Bewegung zu sein*, Antrieb und Ruhepunkt zugleich.

Allerdings werden Glaube und Hoffnung einmal einer vollkommeneren Betätigung Platz machen, dem Schauen und dem Besitz. *Eigentliches Ziel der sittlichen Bemühung ist daher die Liebe*, „die niemals aufhört“. Doch kann diese hier auf Erden nicht bestehen ohne Glaube und Hoffnung. „Wie einer mit einem andern keine Freundschaft haben könnte, wenn er ihm mißtraute oder daran verzweifelte, je irgendwelche Gemeinschaft oder herzlichen Verkehr mit ihm haben zu können, so kann man auch keine Freundschaft mit Gott haben — denn darin besteht die Gottesliebe —, wenn man nicht den Glauben, kraft dessen man an eine solche Gemeinschaft und einen solchen Verkehr mit Gott glaubt, und die Hoffnung hat, zu dieser Gemeinschaft zu gehören“ (I—II 65, 5: Bd. 11, 303). Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei verbinden sich so zu *einem* gotthaften Leben, aus dem *alles* christliche Handeln fließt und in das es wieder zurückfließt. Das sittliche Bemühen des Christen in Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Maßhaltung — den sogen. Kardinaltugenden — empfängt vom Glauben sein Licht, von der Hoffnung seine Festigkeit, von der Liebe seine opferfreudige Hingabe an das Gute. Die drei gotthaften Tugenden bilden so das Kernstück der christlichen Sittenlehre. Sie ins einzelne zu kennen ist daher dem christlichen Ethiker ein dringendes Anliegen.

Naturgemäß schließt sich an die Betrachtung der Wurzeln des christlichen Lebens die der Verzweigung in die einzelnen sittlichen Bereiche an: die Untersuchung über das christliche Leben im Umgang mit dem, was nicht Gott ist, aber doch um Gottes willen da ist und gebraucht werden soll, mit den Dingen dieser Welt (Fr. 47—170). Die göttlichen Tugenden bleiben zwar durchaus nicht im Untergrund des sittlichen Lebens verborgen. Wenngleich sie als göttliche Kräfte sich in erster Linie an den Urquell des Daseins halten, an Gott als das ewige Licht, die unüberwindbare Kraft, die alles übersteigende und jeden Wert begründende Gutheit, so umgreifen sie doch auch das Irdische, das Sein dieser Welt, das eigenpersönliche Dasein des Christen, seine Umgebung, die belebte wie unbelebte Natur. Aber überall ist es einzig das Göttliche, was sie suchen und finden. Der *Glaube* sieht diese Welt und die in der Welt sich abspielende Erlösung als ein in der göttlichen Dreiheit von Ewigkeit her beschlossenes Geheimnis, das niemandem offenkundig wurde als nur jenem, dem Sich Gott selbst eröffnete; die *Hoffnung* sehnt sich nach dem Besitz diesseitigen Glückes nur um des endgültigen Gottesbesitzes willen; die *Gottesliebe* neigt sich zu den Geschöpfen, vor allem zum Nebenmenschen, nur um der ewigen Gutheit willen, die ihr überall in irgendeiner Form, wenn auch nur verschleiert und oft — wie im Sünder — fast unkenntlich, erscheint. So sehr sich also die gotthaften Tugenden mit irdischem Sein abgeben, so tun sie es im Grunde

nicht um dieses selbst willen, sondern um eines erhabeneren Seins, einer reineren Wahrheit, eines köstlicheren Besitzes, eben um Gottes willen, der auch dem Irdischen nahe ist, näher als dieses sich selbst.

Wo aber liegen die Kräfte, die dem Diesseitigen gegenüber die rechte christliche Haltung vermitteln aus der Überlegung heraus, daß alles, was geschaffen ist, auch in sich einen gewissen Eigenwert besitzt? Denn die Dinge dieser Welt, wozu auch der Mensch gehört, sei es das eigene, sei es das fremde Ich, sind nicht nur gut zu benennen, weil sie aus Gottes Hand hervorgegangen sind, sondern auch, weil sie in sich gut sind. Deshalb heißt es am Schluß des Schöpfungsberichtes Gn 1, 31: „Und Gott sah alles, was Er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“ Das war nicht nur Ausdruck der Freude am Schaffen, sondern auch am Geschaffenen, am Werk selbst, an dessen eigener Schönheit, Anmut und Größe. Zwar hat diese immanente Gutheit der Dinge keinen Bestand ohne göttliche Gutheit, Aber zu der Verursachung, zu dem Aus-Gott-stammen tritt die Tatsache des Seins, wenn auch des Aus-Gott-Seins, aber doch des wahrhaftigen Seins.

Hier macht sich ein bedeutender, oft vernachlässigter Gedanke der Analogie des Seins geltend. Platonischem, bzw. neuplatonischem Gedanken folgend könnte man die Ansicht vertreten, als sei die Welt nur gut, insofern sie in Beziehung zu Gott als ihrem Urgrund steht, gleich, als ob ihr jedwede eigene, innere Gutheit abgehe. Von ihrer Gutheit gelte daher nicht mehr als etwa entsprechend vom Gesundsein, das von der frischen Farbe des menschlichen Antlitzes ausgesagt wird; denn niemand wird behaupten, die Farbe selbst mache die Gesundheit des menschlichen Körpers aus; sie ist nur ‚gesund‘ als ‚Ausdruck‘ der inneren, seinsmäßigen Gesundheit. In ähnlichem Sinne würde in dieser Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht eine Analogie von Sein zu Sein bestehen, sondern einzig von Bewirktem zu Wirkendem, wobei die innere Formung des Bewirkten nichts aufweisen würde, was auf das Wesen des Bewirkenden einen Schluß erlaubte.

Wenn dem so wäre, würde das Geschöpf lediglich die Existenz eines göttlichen Verursachers beweisen, niemals aber auf das Wesen und Leben des Weltenbaumeisters hindeuten. Damit aber würde die Gesamtheit unserer Begriffe unfähig, Träger der göttlichen Offenbarung zu werden, eine Folgerung, die dem christlichen Denker ohne weiteres zeigt, daß ihre Voraussetzung falsch sein muß. Die Welt besitzt durchaus ein eigenes, wahres Sein, wohl ein verursachtes Sein, aber nicht nur das Verursachtsein (vgl. hierzu I 6, 4; Bd. 1: Sind alle Wesen nur gut auf Grund der Gutheit Gottes? mit Anmerk. [98]).

Alles Geschöpfliche, im besonderen das geistige, besitzt demnach eine gewisse, wenn auch im Grunde des Seins von Gott abhängige Eigenständigkeit, die es in eigene Beziehung zu sich und seiner Umwelt bringt. Der Christ sieht daher in seinem Mitmenschen nicht nur das Mitgeschöpf, das wie er als

**Prolog** Geschöpf oder Gotteskind seinen Wert von der Güte Gottes erhalten hat, sondern auch das von Gott bewirkte Mensch-sein, auf Grund dessen ihm jener als ein mit persönlichen Rechten ausgerüsteter Mit-mensch begegnet. Diese natürliche Beziehung von Mensch zu Mensch wird aber nicht unmittelbar durch die Gottesliebe, sondern durch die Gerechtigkeit geordnet, die den Ausgleich sucht und schafft zwischen zwei Rechtsbereichen, dem des Ich und jenem des Du, dem Mein und dem Dein. Die Liebe mag hierbei der Gerechtigkeit die nicht zu entbehrende Entschiedenheit im Handeln verleihen, sie mag wirksamer Antrieb zum gerechten Wollen sein, sie selbst aber vollzieht nicht das gerechte Wollen, sondern bedient sich hierzu einer neuen Kraft, eben der Gerechtigkeit. Die Liebe ist Quellgrund der Gerechtigkeit, weil sie mehr ist als diese, nämlich Wohlwollen ohne Rücksicht auf das eigene Recht und Wohlergehen, opferfreudige Hingabe seiner selbst an den Nächsten um Gottes willen.

Es bedeutete also für die Liebe eine gewisse Herabsetzung ihres gotthaften Wertes, würde man den Bereich des Rechtes als ihr erstes und ureigenstes Tätigkeitsfeld bezeichnen. Sie verzichtet, wie Gott selbst in Seiner Erlösung und Selbstmitteilung, auf die Abmessung nach Forderung und Gegenforderung und schenkt im Übermaß, wo die Gerechtigkeit um des Ausgleichs willen einhalten würde. In fast erschreckendem Wort hat der Gottmensch dieses Gesetz der Liebe ausgesprochen: „Schlägt dich jemand auf die eine Wange, so halte ihm auch die andere hin! Nimmt einer dir den Mantel weg, alsdann versage ihm auch nicht den Rock!... Wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück“ (Lk 6, 29 f.). Paulus steht mit diesem Herrenwort ganz in Einklang: „Es ist überhaupt schon ein Fehler an euch, daß ihr Streitigkeiten miteinander habt. Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum laßt ihr euch nicht lieber übervorteilen?“ (1 Kor 6, 7)

Wie das immanent Menschliche im Nebenmenschen (im Gegensatz zu seiner Beziehung zu Gott) nicht unmittelbar der Gottesliebe, sondern der Gerechtigkeit unterstellt ist, so auch jenes sittliche Streben, das zueigenst das Menschliche im Träger der Gottesliebe selbst angeht: das Leben, das sich um das eigene Ich bekümmert, um seine Existenz, seine Selbstbehauptung, seine persönlichen Freuden, den inneren Ausgleich seiner Kräfte. Wie das fremde, so besitzt auch das eigene Ich seine besonderen Werte, die in ihrer inneren Gestalt auch ohne unmittelbare Einbeziehung ihrer innigen Gottbezogenheit gesehen und abgewogen werden können. Denn in die Natur des Menschen selbst sind die Grundgesetze einer geregelten Sittlichkeit eingegraben, wie schon die Stoa richtig erkannt hat, wenn sie, allerdings übertreibend, *nomos* und *physis*, Gesetz und Natur, für eins erklärte.

Die sittlichen Kräfte nun, die den Menschen in seiner Beziehung zu sich selbst aufbauen und zum vollkommenen Wesen gestalten, werden *Starkmut* und *Maßhaltung* genannt. Ihnen wie auch der Gerechtigkeit leuchtet als klares und helles Licht die Klugheit, die alles andere ist, als was man gewöhnlich unter

ihr begreift, die nichts zu tun hat mit Schlauheit, sondern dem sittlichen Streben in Gerechtigkeit, Starkmut und Maßhaltung das bedeutet, was dem Leibe das Auge, nämlich durchdringendes Sehen und Werten aller zum Endziel unseres Lebens führenden Wege, aller dem vollendeten Mensch- und Christsein dienenden Mittel.

So unterscheiden sich die göttlichen Tugenden klar von den sogenannten sittlichen (Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Maßhaltung), wie sich das Ziel von den Mitteln, Göttliches vom Irdisch-Menschlichen, Ewiges vom Zeitlichen unterscheidet.<sup>1</sup>

Zwar beschäftigen sich auch die göttlichen Tugenden, wie gesagt, mit dem Irdischen — der Glaube nimmt auch Zeitliches wahr, die Hoffnung verzichtet nicht ganz auf das Glück im Diesseits, die Liebe bewährt sich gerade in der treuen Sorge um den Mitmenschen —, doch tun sie es einzig, weil sie das Göttliche suchen: der *Glaube*, indem er in *allem* irdischen Geschehen den Blick auf den ewigen Ratschluß Gottes wendet, die *Hoffnung*, indem sie im Verlangen nach einem glücklichen Erdenleben die Sehnsucht nach dem Ewigen nährt, die *Liebe*, indem sie im Dienst am Nächsten den Willen des Vaters im Himmel erfüllt, der alle zu Sich an den gemeinsamen Tisch geladen hat.

Dem Praktiker, der sittliche Einsichten in unmittelbarer Verwendungsbereitschaft haben möchte, liegt dieses Unterscheiden der Tugenden etwas fern. Im Leben, in der praktischen Nachfolge Christi überlegt man nicht im einzelnen, aus welcher sittlichen Kraft oder Tugend die Schwierigkeiten zu meistern sind. Man handelt einfach im Anblick Christi, der zu jedem spricht und alle mit sicherer Hand zu führen versprochen hat: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28, 20). Zudem erweist sich der einzelne Fall oft genug als so verwickelt, daß er den gesamten sittlichen Organismus des Christen in Anspruch nimmt und für eine Scheidung der Sachbereiche der einzelnen Tugenden keine Zeit läßt.

Aus solchen praktischen Erwägungen heraus haben darum die meisten Moraltheologen die christliche Sittenlehre nach den Geboten eingeteilt, andere wieder haben den Wirk- und Aufgabenbereich des Christen nach einzelnen Gebieten aufgeteilt, indem sie von den verschiedenen Pflichten des Christen Gott, dem Mitmenschen, dem eigenen Sein gegenüber sprachen. Dabei war ihnen aber nicht der *Gesichtspunkt* maßgebend, unter dem die verschiedenen Gegenstände unseres sittlichen Tuns betrachtet werden können, sondern einfachhin der Gegenstand in sich. So behandelten sie in dem Traktat von den Pflichten gegenüber dem Mitmenschen sowohl das, was dabei der Gerechtigkeit, als auch jenes, was der Liebe als Aufgabe zufällt.

Nun ist die Moraltheologie zwar eine praktische Wissen-

<sup>1</sup> Eigentlich sind auch die göttlichen Tugenden ‚sittliche‘. Daß der Begriff des Sittlichen auf die Kardinaltugenden (und zum Teil sogar auf Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung) eingeschränkt wird, hat seinen Grund in der Abhängigkeit von Aristoteles, der selbstverständlich von den göttlichen Tugenden keine Kenntnis hatte. Vgl. Bd. 11, 534, Fußn. 2

Prolog schaft, weil sie es mit dem Leben zu tun hat. Doch geht es nicht an, dabei jenes Moment in ihr, das man Wissenschaft nennt, zu übersehen. Solange die *Gesichtspunkte* eines Gegenstandes nicht geordnet sind, behält dieser seine stoffliche Ungeklärtheit. Es ist, als schwebte der sichtigende und untersuchende Menscheng Geist noch nicht über ihm. Mit Recht sagt aber Thomas, daß sowohl die Unterscheidung der Wissenschaften von einander als auch die Gliederung der einzelnen Wissenschaft in sich dem formgebenden Gesichtspunkt, nicht der stofflichen Gegebenheit zu folgen habe.

Darum ist die Aufteilung der christlichen Sittenlehre, wie Thomas sie hier im Vorwort bietet, von der Sache her gerechtfertigt, was eine Beeinflussung durch den Philosophen Aristoteles, von dem er das System der Kardinaltugenden übernommen hat, nicht ausschließt.

Die Moraltheologie erhält so ihre Kennmale ganz von den Tugenden und entfernt sich in befreiendem Maße von dem un erfreulichen Sünden katalog, als den man sie sonst darstellt, oder von den beengenden Vorsichtsmaßregeln und dem belastenden ‚Du sollst‘, wie es die Behandlung nach den Geboten unvermeidlich mit sich bringt. Als Tugendlehre ist sie das Bild des vollkommenen Menschen und Christen, des sittlichen Kräftekosmos, den Natur und Gnade dem Menschen geschenkt haben. So wird die Moraltheologie zur freudigen Aufmunterung, das Leben mit seinen Hemmnissen und Gefahren tüchtig (= mit Tugend!) in Angriff zu nehmen und im Sinne Christi zu meistern, zumal sie als christliche Tugendlehre vornehmlich jene gotthaften Kräfte als zum sittlichen Kräftekosmos eines Christen gehörend darstellt, die den Menschen mit göttlicher Ursprünglichkeit zum Handeln befähigen: *die Gaben des Heiligen Geistes*.

*Die Gebote* kommen also erst zur Sprache, nachdem von den Mächtigkeiten die Rede war, die zur Erfüllung befähigen. Darum behandelt Thomas jeweils im Anschluß an die Belehrung über die Tugend das Gebot, das dieser entspricht.

*Die Sünde* und *das Laster* aber finden in einer Moraltheologie von solcher Auffassung ihre Stelle gleichsam nur am Rande. Ihre Behandlung mag zwar manchmal umfangreiche Maße annehmen, inhaltlich jedoch werden sie in den Rahmen des Ganzen wissenschaftlich dort eingereiht, wo sie als ‚monstra‘ des sittlichen Lebens hingehören. Wie das monstrum, das als Zufallswesen der Unvollkommenheit des Stoffes sein Dasein verdankt und daher auch nur zufällige Beachtung, nämlich im Anschluß an das vollkommene Wesen erfährt, so finden auch Sünde und Laster in der vom Geiste der Gnade und des Heiligen getragenen Moraltheologie nur Erwähnung und Behandlung ‚per accidens‘, als zufälliges und betrübliches Anhängsel.

Nun ist aber mit der Betrachtung der göttlichen und sittlichen Tugenden, der Gaben des Heiligen Geistes, der Gebote, der Sünden und Laster die christliche Sittenlehre noch nicht am Ende. Mögen die einzelnen Kräfte des sittlichen Organismus mit den ihnen entsprechenden Aufgaben bis ins einzelne dargestellt sein, so kann diese mehr oder weniger ins Besondere

gehende Untersuchung immer noch verengt werden. Es gibt Gnadenstände und damit auch Aufgabenbereiche, die mit den Tugenden als solchen noch nicht unmittelbar berührt sind. Der Priester- und der Ordensstand sind in der Kirche mit neuen Pflichten belegt, die zu betrachten die Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes nicht ohne weiteres Anlaß geben, wenngleich diese zusammen mit der zur Erfüllung dieser Berufspflichten bewegenden und antreibenden Gnade, der sogenannten Standesgnade, ausreichende Kraft vermitteln. Dasselbe gilt auch von dem heiligen Stand der Ehe. Auch das rein beschauliche Leben bedeutet eine Betätigung des sittlichen Kräftekosmos des Christen, die nicht notwendig mit diesem verbunden ist, zu der man sich vielmehr aus freien Stücken entschließt. Und um es richtig zu werten, bedarf auch sein Gegenstück, das tätige Leben, einer entsprechenden Betrachtung und Wertung.

Schließlich weist die christliche Wirklichkeit Tatsachen auf, die nicht zum eigentlichen Gnadenleben des Christen gehören und doch mit zum Ganzen des in der Kirche sich bewegenden Christenlebens gerechnet werden müssen, weil sie zur Weckung und Förderung der Nachfolge Christi dienen, wie Weissagung, Einsicht in die Herzensgeheimnisse anderer, Sprachengabe usw.

Dies alles ist in eigenem Traktat zu behandeln, der dem der Tugenden folgt (Fr. 171—189, vgl. Vorwort zu Fr. 171). Vieles allerdings hat Thomas hier übergangen, weil davon in dem Abschnitt über die Gnadenmittel die Rede ist. Nach christlicher Anschauung kann über das Leben in der Ehe nur gesprochen werden in engem Zusammenhang mit dem Sakrament, von dem es seine göttliche Gültigkeit empfängt. Ähnliches gilt bezüglich des Priesterstandes (vgl. III. Buch; Bd. 32—34).

Übrigens trifft diese enge Verknüpfung des sittlichen Lebens mit den Sakramenten nicht nur die Standespflichten, sondern das gesamte christliche Leben, da Gnade und Tugend im normalen Ablauf des übernatürlichen Lebens engstens an die Sakramente gebunden sind. Vor allem gilt das von der Gottesverehrung, die ihren erhabensten Ausdruck im würdigen Gebrauch der Sakramente findet (vgl. Vorwort zu Fr. 89).

So ist die sittliche Dynamik innig mit der dogmatischen verkettet. Sinnvoll ist das zum Ausdruck gebracht, wenn Thomas seine Moralthologie zwischen die beiden großen dogmatischen Traktate von Gott (I. Buch) und Christus (III. Buch) hineinstellt.

# Der Glaube

## Erster Abschnitt DAS WESEN DES GLAUBENS

(Fr. 1—7)

### Erstes Kapitel DER GLAUBENSINHALT

(Fr. 1)

Die Philosophie hat die schon dem vorwissenschaftlichen Denken geläufige Erkenntnis, daß alles seelische Tun und Sichbeschäftigen vom Gegenstand her, mit dem es sich abgibt, betrachtet werden muß, zum Grundsatz ihrer Arbeitsweise in Psychologie und Ethik gemacht. Die Einstellung eines Menschen erkennt man an seinem Gebaren und Tun, dieses aber aus dem Gegenstand, worauf es sich richtet und woran es sein Ergötzen findet. Demnach ergibt sich die notwendige Folge der wissenschaftlichen Betrachtung: Gegenstand, Tun, seelische Haltung; fachwissenschaftlich ausgedrückt: Objekt, Akt, Gebaren (habitus). Nicht anders schreitet auch die theologische Betrachtung vor. So hat denn der Aufbau eines Glaubens-traktates der einer jeden ethischen und psychologischen Betrachtung menschlichen Tuns vorgezeichneten Gedankenfolge nachzugehen: Gegenstand = Glaubensinhalt (Fr. 1), Tun = Glaubenstat (Fr. 2 u. 3), Seelenhaltung = Tugend des Glaubens (Fr. 4—7).

Der Beginn mit dem Objekt entspricht in besonderer Weise der sowohl philosophisch wie theologisch typischen Geistes-einstellung des scholastischen Denkens. Nicht der psychologische Ablauf, nicht das Subjekt, sondern das Dingliche, das in der Wirklichkeit wesende Was ist für dieses am Sein orientierte Denken maßgebend. In der Philosophie ist es die Realität der Welt Dinge, aus deren Hintergrund das wirkliche Dasein und Wesen Gottes matt hindurchscheint, in der Theologie ist es die allem Geschaffenen transzendente, in der einen Gott-natur wesende göttliche Dreiheit, von der alles theologische Forschen und Suchen ausgeht.

#### I. Die ungeschaffene Wahrheit

(Artikel 1)

- 1, 1 1. Die Urwahrheit als das Wodurch und das Was der Glaubenserkenntnis. — Unendliches kann nur von Unendlichem bewältigt werden. Dem Endlichen ist stets nur das Endliche zur Betätigung überlassen oder aufgetragen. Dem geschöpflichen Geiste kann von Natur nur das Geschöpfliche unterstellt sein. Und weiterhin ist dem mit dem Körper zu einem Wesen und Sein verbundenen Geiste nur das ins Körperliche eingesenkte Wesen zu erkennen gegeben. Darum hält sich menschliches Denken immer an die *essentia rei materialis*, wie Thomas zu wiederholten Malen in seinen verschiedenen Werken sagt, an die Wesenheit des körperlichen



Seins, auch dann, wenn es rein geistigen Dingen nachgeht, etwa dem geistigen Erkennen und Wollen, der geistigen Seele oder gar dem unsichtbaren Urheber der sichtbaren Welt, Gott. Auch das Sprechen über Göttliches klingt fast wie ein Sprechen über Kreatürliches, insofern Gott von unserem Verstande, wie die Scholastik sagt, nur in obliquo, nur in abgeleitetem Sinne ins Begreifen gefaßt wird. Denn, wenn der menschliche Verstand an Göttliches denkt, dann steigt er nicht auf zur Unendlichkeit, um dort das Licht im Lichte zu sehen, sondern steigt hinab auf den Grund des Kreatürlichen, um dort Dessen zu gedenken, der zuinnerst den Geschöpfen nahe ist — und doch über ihnen thronet, als ihr schaffender und formender Urheber. Darum ist die natürliche und verstandesmäßige Wissenschaft von Gott, die Theodizee, keine von der Metaphysik, von der Lehre vom Sein überhaupt getrennte Wissenschaft, sondern mit ihr eins als einer — wenn auch der vornehmste — ihrer Teile, weshalb die Metaphysik bei Aristoteles nicht nur den Namen ‚erste Philosophie‘, sondern auch ‚göttliche Wissenschaft‘ trägt. Darum ist auch die Religionsphilosophie „keine in sich ruhende Wissenschaft, sondern ein inneres Moment der allgemeinen Metaphysik selbst, der allgemeinen Ontologie“ (K. Rahner, Hörer des Wortes, 1940, 15), weil eben Gott als Schöpfer des Seienden immer nur das ‚Woher‘ des Gegenstandes einer menschlichen Wissenschaft, nicht deren eigener und erster Gegenstand selbst sein kann.

Im Gegensatz hierzu ist der christliche Glaube ein Funke vom Wissen Gottes, eine Offenbarung von oben.

Nun ist allerdings alles Wissen, wie der Platoniker Numenios (2. Jahrh. n. Chr.) sagt, nichts anderes als ein Sich-entzünden des kleinen Lichtes am großen, das die gesamte Welt erleuchtet. Justinus Flavius, der Märtyrer, meint daher nicht ganz mit Unrecht, daß die Philosophie des Hellenismus eine Offenbarung Gottes sei, wenngleich sie mit der christlichen, welche alles Wissen in sich birgt, als der höchsten Philosophie in keinen Vergleich treten könne.

Doch gefährdet solche Redeweise den Besitz der Wahrheit, wenn man nicht stets das Augenmerk auf den täuschenden Wechsel der Begriffe richtet. Wie alle menschlichen Begriffe, so schillert auch der der Offenbarung in vielfacher, analoger Bedeutung. Alle Wahrheit, auch die des Geschöpflichen, ist zwar im Grunde Wahrheit von der Ersten Wahrheit und damit eine Offenbarung Gottes. Und doch spricht nicht in jeglichem Erkennen die Urwahrheit selbst, wie es in der christlichen Offenbarung geschieht. Wenn Christus, der Gottmensch, vom Vater Zeugnis ablegt, so ist Sein Zeugnis das des Vaters selbst, da Er und der Vater eins sind. Nicht so in der Offenbarung des Geschöpfes, die der Mensch im natürlichen Wissen aus beweisbaren Gründen vernimmt. Hier zeugt das Geschöpf zunächst von seinem eigenen geschöpflichen Sein, und erst dann — weil es das Sein von Gott empfangen hat — auch von Gott.

Zum Unterschied von aller Erkenntnis aus Geschöpflichem beginnt der christliche Glaube beim Ungeschaffenen. Es ist

1, 1 darum eine bedeutungsvolle und weise Belehrung, wenn das Vatikanische Konzil gleich zu Anfang des eigentlichen Abschnittes über den Glauben auf die völlige Unterworfenheit der geschaffenen Vernunft unter die ungeschaffene Wahrheit hinweist (Constit. de fide cathol. c. 3, Dz 1789). Dem menschlichen Geiste ist zunächst die geschöpfliche Wahrheit anheimgestellt; aber zugleich ist er der unerschaffenen Wahrheit unterstellt und von Gott berufen auf neuem, ganz anderem Wege vom Ungeschaffenen Kenntnis zu erhalten. So ist es nicht mehr die erforschte, sondern die offenbarte Wahrheit, die der Mensch im Glauben zu erkennen befähigt wird, wobei sowohl die Wahrheit selbst wie auch der Weg zu ihrem Besitz menschliche Kraft übersteigen. Im Glauben finden wir Zugang zur Urwahrheit, und das nicht durch irgendeine irdische Wahrheit oder Aussage, sondern einzig durch die Irwahrheit selbst.

Während der Gott der logischen Beweise oder der inneren natürlichen Erfahrung und Ergriffenheit immer ein fremder Gott bleibt<sup>1</sup>, ist der Gott des Christen, des Gläubigen, der nahe Gott. Darum spricht der Christ von jener „geheimnisvollen Weisheit, die verborgen war, die Gott vor den Weltzeiten zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat“ (1 Kor 2, 7), von der Weisheit Gottes selbst, Seinem Wesen, Seinem Sein und Seinen ewigen Absichten. Es ist dies kein Sprechen mehr über Gott ‚in obliquo‘, auf dem Weg über ein Zweites oder Drittes, sondern unmittelbar aus Gott selbst, aus Seinem Wissen, Seinem eigenen Sprechen. *Darum ist alles christliche Glauben eine Sendung des Logos in den Menschen* (I 43, 5: Bd. 3; vgl. Bd. 7, 319 f.). Die Stufenfolge des christlichen Glaubens nimmt denselben Weg, den der Logos selbst gegangen ist in Seiner Menschwerdung: von oben nach unten, von der Urwahrheit zur zweiten, vom Schöpfer zum Geschöpf, von Gott zum Menschen, vom Ewigen ins Zeitliche, vom Unveränderlichen zum Veränderlichen und Wandelbaren. Von Göttlichem reden wir Christen auch, wenn wir von der Welt sprechen, und das nicht „in Worten, wie menschliche Weisheit, sondern wie der Geist sie lehrt. Wir erklären damit Geistiges denen, die geistig sind. Der bloß natürliche Mensch erfaßt nicht, was vom Geist Gottes kommt. Es gilt ihm für Torheit, und er kann es nicht verstehen, weil es geistig verstanden sein will. Der geistige Mensch dagegen ergründet alles, er selbst aber wird von niemandem ergründet. ‚Denn wer erkennt den Sinn des Herrn, daß er Ihn belehren könnte?‘ Wir aber haben den Sinn Christi“ (1 Kor 2, 13 ff.).

Thomas von Aquin hat sich damit begnügt, die göttliche Formung unserer Glaubenserkenntnis zu kennzeichnen, indem er sowohl als das Was als auch als das Wodurch dieser Erkenntnis die *U r w a h r h e i t* angab. Die spätere Scholastik glaubte sich damit nicht mehr zufrieden geben zu können. Mit übertriebener Genauigkeit suchte sie weiter, ob die Urwahrheit, die dem Glauben als Erkenntnismittel dient, in ihrer ewigen, unveränderlichen Geschlossenheit aufgefaßt werden müsse, etwa als die Urwahrheit im Sein, oder in Ihrer göttlichen, nach außen

<sup>1</sup> Vgl. A. F. Utz, Wesen und Sinn des christl. Ethos, 1942, 81 ff.

sich gebenden Mitteilsamkeit, als die Urwahrheit im Sich-er- 1, 1  
öffnen und Sprechen.

Da die Grundvoraussetzung für den übernatürlichen Glauben die Offenbarung, also das Sprechen Gottes ist und nur durch sie der Glaube überhaupt Sein und Bestimmtheit erhält, ist die Frage schon entschieden, ohne daß man sich in müßigem Disputieren und Zergliedern aufhält. Auch hätte man die Frage nicht so ins einzelne zerstückelt, wäre man sich beim Reden über den Glauben bewußt geblieben, daß Glauben nicht nur ein Gegenstand der Theorie, sondern vor allem der Praxis, ja die christliche Praxis darstellt.

Wichtiger und heilsamer wäre es gewesen, über die Bedeutung Christi für unseren Glauben zu sprechen. Aber darüber hat eben diese Spätscholastik mehr oder weniger geschwiegen.

2. Christus in der Glaubenserkenntnis. — Daß die Person und das Leben Christi zum Was unseres Glaubens gehören, ja ein Grunddogma im christlichen Denken darstellen, konnte allerdings nie übergangen werden. Der Erlöser und Sein Werk bedeuten von jeher, seit die Evangelisten Gesehenes und Gehörtes aufgeschrieben, ein Kernstück theologischen Denkens. Aber die Darlegung, wie näherhin Christus ins sittliche Leben des Christen eingreift, wie innig Er sich mit jeglichem Streben und Wollen des Gerechten verbindet, das ‚per Christum‘ und ‚in Christo‘ im sittlichen Verhalten, im Glauben, Hoffen und Lieben des Christen — fachwissenschaftlich ausgedrückt: die Einbeziehung der Lehre über Christus, den Erlöser, in die Moraltheologie —, das vermissen wir heutige Christen allzusehr in den scholastischen Abhandlungen, auch hier im II. Buch der theologischen Summe des hl. Thomas (vgl. Fr. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi, 1934, 5 ff., jedoch ebenso die kritischen Bemerkungen in Bd. 11, 603 ff.).

Uns berührt im Augenblick allerdings nicht jenes innige und beseligende Zusammengehen von Christus und Christ, das sich in der gemeinsamen gnadenhaften Lebenseinheit vollzieht, d. h. wir fragen im Augenblick nicht, welche Verbindung das Glaubensleben mit Christus dem Erlöser schaffe, wir sprechen nicht über jenen an sich jedem Christen naheliegenden Gedanken der Glaubenslehre, daß, wie Paulus sagt, durch den Glauben Christus in uns wohne (vgl. hierzu Th. Soiron, Glaube, Hoffnung, Liebe. Regensburg 1934, 25—111). Es soll jetzt nicht vom Glaubensleben, sondern vom Glaubensgegenstand die Rede sein, und hierbei nicht einmal von jenem Gegenstand, der als das geglaubte Dogma, als die Wahrheit, an der man festhält, gilt, sondern von jenem Gegenständlichen, *wodurch* das Göttliche erst zum Inhalt unseres Glaubens werden kann, vom Formgrund eines jeden Glaubensinhaltes, vom Beweggrund, dem Motiv.

Dieser Beweggrund ist in oberster Linie, wie gesagt, die Urwahrheit als das Licht, das durch sein Leuchten den Glaubensinhalt erst sichtbar macht. Wir glauben auf Grund der Offenbarung Gottes. ‚Licht‘ ist durchaus als etwas Gegenständ-

1, 1 liches aufzufassen, nicht zwar als Glaubensinhalt selbst, aber als etwas am Glaubensinhalt — und außerdem, wie das später (S. 365 f.) erläutert wird, selbst wieder etwas Mit-Geglaubtes. Es ist nämlich bei diesem Licht nicht an jenes Leuchten gedacht, das als Gnade unseren Verstand innerlich führt und stützt, damit er fähig sei, zu glauben. Allein von jener Helle ist die Rede, welche am Gegenstand selbst haftet, wie etwa, volkstümlich gesprochen, die Helle des Körpers den Körper selbst sichtbar macht, wenngleich vom schauenden Subjekt her gesehen zur Sichtbarmachung noch ein eigenes Vermögen, das Sehvermögen, erforderlich ist, dem im übernatürlichen Bereich die Gnade des Glaubens entspricht.

Jene Erste Wahrheit also, welche durch ihr Zeugnis, in der Sie von Sich selbst zeugt, die Helle unseres Glaubensinhaltes ausmacht, hat in Christus menschliche Natur angenommen. Die Offenbarung Gottes erging nicht aus unsichtbarem Himmel, sondern aus dem Munde eines Menschen, und zwar des Gottmenschen. So wird Christus zum eigentlichen Zeugen der Wahrheit Gottes. Und das ist bedeutungsvoll. Darum ist Er das Licht unseres Glaubens in ähnlichem Sinne, wie wir sagen, die Urwahrheit sei uns zum Lichte geworden. „Ich bin das Licht der Welt“, konnte Christus von Sich sagen, weil Er die Inkarnation des Ersten Lichtes war. „Wer an Mich glaubt, ...“ wiederholt Er immer wieder im Sinne, wie die Urwahrheit es von Sich sagen kann. So wird übernatürlicher Glaube notwendig zum christlichen Glauben. Und wer immer wahren, heilbringenden Glauben besitzen will, muß glauben um Christi willen. In irgendeiner Form ist der Glaube an Christus unumgänglich, so daß niemand gerettet wird, er glaube denn an Christus, nicht nur an das Dogma von Christus, sondern auch in dem Sinne, daß er Christus Glauben schenke wie Gott.

Daß Christus zum Licht unseres Glaubens geworden ist, hat noch eine eigene Bewandnis. Wie nämlich der Dreifaltige Gott, der das Prinzip der Offenbarung geworden ist, in erster Linie von Sich selbst spricht, von Seinem ewig-göttlichen Leben, Seinem unsagbar seligen Sein in drei Personen, so ist entsprechend das zweite Licht, welches das erste vermittelt, Jesus Christus, mit dem Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit in innigster Weise wie zu *einem* Dogma verbunden. Allerdings ragt das Dogma vom inneren, dreifaltigen Leben Gottes in der metaphysischen Wertstufung weit über das der Menschwerdung des Gottessohnes hinaus. Und doch ist in psychologisch-pädagogischer Hinsicht, d. h. in der Ordnung der Darbietung und des dieser entsprechenden Hörens, das Geheimnis des Gottmenschen von vordringlicher Bedeutung. Erst durch die Erkenntnis der göttlichen Person des Gottmenschen Jesus Christus ist uns der Zugang nach oben zum Vater und zum Heiligen Geist bereitet, wie in entgegengesetzter Richtung, nach unten, erst durch die Erkenntnis der geheiligten Menschheit Jesu Christi der Weg offen steht zum Verständnis des gesamten Heilsgeschehens, der Erlösung, der Sakramente, der Gemeinschaft der Gläubigen hier und drüben.

Daraus aber, daß Jesus Christus zum nicht zu übergehenden

Glaubensgegenstand, zum Schlüssel der Geheimniswelt Gottes geworden ist, erwächst dem Theologen ein neues Problem, das einen jeden tief bewegen und aufrütteln muß, der an die unübersehbare Zahl von Heiden denkt, denen die Predigt Christi durch äußeres Mißgeschick unzugänglich bleibt, die Frage nämlich, wie sich denn im Einzelnen der Glaube an Christus und in der Folge der an die allerheiligste Dreifaltigkeit gestalte. Thomas bespricht dieses Thema am rechten Ort, dort, wo von der Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens die Rede ist (2, 7. 8). 1, 1

3. Die Kirche als Zeugin des Glaubens. — Mit dem Erlöschen des Lebens Christi am Kreuze mußte ein neuer sichtbarer Träger des Lichtes Gottes bestellt werden. In treuer Sorge um die Menschheit hat darum Christus Seiner Kirche aufgetragen, Seine Zeugin zu sein und durch Ihn auch Zeugin des Vaters, des Ersten Lichtes.

Als Hüterin und Verkünderin des Glaubensgutes ist die Kirche nicht selbst das offenbarende Licht. Darum glauben wir nicht eigentlich um der Kirche willen, sondern um der Offenbarung des sprechenden Gottes willen. Von der Kirche gilt daher, was vom Täufer der Evangelist Johannes sagt: „Er war nicht das Licht, sondern sollte nur Zeugnis geben vom Lichte“ (1, 8). Gegenüber dem Wort, das aus dem Munde des offenbarenden Gottes kommt, tritt das Zeugnis der Verkünderin der ewigen Botschaft, der Kirche, weit zurück.

Und doch bedeutet die Vorlage durch die Kirche nicht nur eine mehr oder minder entbehrliche Handreichung für unsern göttlichen Glauben. Die Kirche selbst hat Anteil am Lichte, wengleich sie nicht das Licht ist. Sie offenbart nicht, aber sie bereitet den Gläubigen den Weg zum Verständnis des Geoffenbarten. Ohne selbst das Licht der Offenbarung zu sein, ist sie Leuchte zur Offenbarung hin, und zwar nicht etwa zu einer neuen, sondern zu jener bereits in Christus und den Aposteln vollzogenen. In der Vorlage durch die Kirche erhält das Glaubensgut erst jene Helle, deren es bedarf, um in seiner überzeugenden Kraft dem Menschen *menschlich* nahe zu sein. Wenigstens ist es so der Wille des offenbarenden Gottes, dem es freisteht, Wege und Weisen zu bestimmen, auf denen Er den Menschen nahezukommen wünscht.

Es ist innerhalb der katholischen Theologie viel gestritten worden über die Stellung der Kirche zu unserem göttlichen Glauben. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Behandlung des Offenbarungsgutes hat man sich gefragt, ob z. B. ein Theologe, der auf Grund seiner philosophisch-theologischen, seiner historischen und exegetischen Erkenntnisse eine Wahrheit als im Offenbarungsgut enthalten einsieht, auch ohne die ausdrückliche dogmatische Verkündung und Entscheidung der Kirche mit göttlichem Glauben diese Wahrheit ergreift, oder ob ihm dies erst möglich ist, nachdem die Kirche in irgendeiner Form gesprochen hat. Nehmen wir das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Haben die Theologen, die vor und auf dem Vatikanischen Konzil für die Dogmatisierung eintraten, bereits aus

1, 1 jenem göttlichen Glauben, mit dem sie an die Gottheit Christi, an die Unfehlbarkeit der Kirche als solcher glaubten, die päpstliche Unfehlbarkeit verteidigt, oder war es eben doch nur ihre theologische Ansicht und Meinung, die als solche noch nicht mit ihrem göttlichen Glauben in eins zu setzen war? Es geht also um die Frage, ob der göttliche Glaube eines Katholiken (von diesem allein ist die Rede) sich in seinem Entscheid stets auf das kirchliche Lehramt zu stützen hat, also nur das zu glauben vermag, was die Kirche zu glauben vorstellt und vorgestellt hat, oder ob er etwas als von Gott geoffenbart glauben kann, bevor die Kirche ihm den Gegenstand als geoffenbart vermittelt hat. Auf den ersten Blick erscheint die Frage stark vom analytischen Geist der Spätscholastik infiziert. Und doch gibt ihre Beantwortung ein tieferes Verständnis für die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes hinsichtlich unseres Glaubensgegenstandes.

Ohne die Notwendigkeit der Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Glaubenswahrheiten zu verkennen, haben doch bedeutende Theologen, wie Vazquez, Suarez, Ripalda, Franzelin, sich dafür ausgesprochen, daß die Theologie allein schon genüge, um auch ohne kirchlichen Urteilsspruch eine Wahrheit als im Offenbarungsgut enthalten und als göttlich glaubwürdig zu erkennen und daher mit göttlichem Glauben zu ergreifen. Die theologische Erkenntnis führt also nach dieser Ansicht aus sich unmittelbar zu göttlichem Glauben. Wenn dann die kirchliche Lehrentscheidung erfolgt, dann bestätigt sich dieser göttliche Glaube zugleich als sogen. katholischer Glaube.<sup>1</sup>

Beim hl. Thomas wird man Auskunft hierüber umsonst suchen, da das gesamte Problem über Glaube und Theologie von anderer Sicht her, vom Akt, nicht vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus behandelt ist (vgl. Anhang I zu 1, 6). Die folgenden Darlegungen gehen daher über den Rahmen einer strengen Thomaserklärung hinaus. Allerdings war Thomas der Ansicht, daß Wahrheiten, die mit dem Glaubensgegenstand in Zusammenhang stehen und in ihrer Beziehung zum Glauben erkannt sind, zur Wahrung des Glaubens festgehalten werden müssen, gleichviel, ob nun die Kirche oder die Theologie diesen Zusammenhang aufgedeckt hat. Doch bleibt es bei Thomas noch dahingestellt, ob dieses Fürwahrhalten aus göttlichem Glauben selbst geschieht oder aber etwa nur aus Theologie um des Glaubens willen (vgl. die erwähnte Anmerkung).

Zunächst ist klar, daß nur das zum göttlichen Glauben gehören kann, was geoffenbart, bzw. in dem Offenbarungsschatz enthalten ist. Ferner bedarf der göttliche Glaube irgendwie der göttlichen Autorität, die ihm das Glaubensgut als solches vorstellt. Wenn daher auch eine durch theologische Bemühung gewonnene Erkenntnis wirklich im Offenbarungsgut enthalten

<sup>1</sup> Zur Begriffserklärung sei kurz erwähnt: katholischer Glaube ist der göttliche Glaube, insofern er seinen Gegenstand (das Offenbarungsgut) durch das kirchliche Lehramt empfängt. Im Unterschied hierzu steht der kirchliche Glaube, der sich auf jene Wahrheiten bezieht, die nicht zum Offenbarungsgut selbst gehören, aber doch zu ihm in Beziehung stehen und vom unfehlbaren kirchlichen Lehramt als zu glauben vorgeschrieben sind. Ob diese Annahme eines kirchlichen Glaubens eine Berechtigung hat oder nicht, sei dahingestellt.

ist, dann fehlt zur Annahme durch den göttlichen Glauben 1, 1 noch die göttliche Autorität, welche diese Lehre als geoffenbart kennzeichnet. Diese Autorität aber ist die Kirche und nur sie. Würde die Theologie hierzu genügen, dann schwände ihr grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Unterschied vom Glauben.

Cajetan<sup>1</sup> hat diese Bedeutung der Kirche herausgehoben, wenn er die kirchliche Vorlage als zur *Integrität unseres göttlichen Glaubens* gehörig erklärt. Gewiß bleibt als eigentliches Motiv und eigentlicher Erkenntnisgrund die göttliche Offenbarung, das Sprechen Gottes. Aber die Kirche übernimmt in unserem Glauben, d. h. im Glauben des Katholiken, das Amt, diesen Erkenntnisgrund zu tragen und zu halten. Sie steht daher nicht nur in der Reihe der vielen Dogmen, an denen wir mit göttlichem Glauben festzuhalten verpflichtet sind, sondern dringt selbst bis an den Erkenntnisgrund unseres Glaubens heran als unabweisbare Bedingung seiner Existenz, als die Pforte, durch die wir eintreten müssen, um zum Erkenntnisgrund zu gelangen. Der Glaube an die Kirche ist insofern Gewißheitsstütze unseres göttlichen Glaubens, nicht zwar sofern unser Glaube *göttlich* ist, sondern sofern er *unser* Glaube, d. h. der Glaube des Katholiken ist. Darum auch fassen wir unser Glaubensbekenntnis nicht einfach in die Worte: „Ich glaube, weil Gott es geoffenbart hat“, sondern: „Ich glaube, weil Gott es geoffenbart und durch Seine Kirche zu glauben vorgestellt hat“.<sup>2</sup>

Eine — allerdings etwas verschobene — Analogie aus dem natürlichen Erkenntnisleben vermag das Gesagte vielleicht zu beleuchten. Ein jedes geistige Erkennen, also auch das menschliche, hat zum eigentlichen Gegenstand das Sein schlechthin. Und doch tritt DAS Sein, das alle Seinskategorien überragende Sein, dem menschlichen Erkennen nur durch das kategoriale, und zwar nur durch das stoffliche Sein entgegen. Der Gegenstand des menschlichen Erkennens ist die ins Stoffliche eingebettete Wesenheit, wohl die Wesenheit und das Sein an sich, jedoch in stofflicher Gebundenheit. *Ähnlich* verhält es sich nun mit unserem Glaubensobjekt. Gegenstand und Motiv des göttlichen Glaubens ist die göttliche Wahrheit selbst. Und doch bietet sich diese unserm Glauben in menschlichen Begriffen dar, und nicht nur das, auch das *Zeugnis* dieser Wahrheit, durch das uns der Glaubensinhalt erst glaubhaft erkennbar wird, ist umkleidet vom Menschlichen, von der Autorität der in Christus, dem Gott-Menschen, gründenden Kirche. Wie kein menschlicher Verstand zum Verständnis des Seins überhaupt durchdringt, ohne durch das Stoffliche hindurchzugehen, so vernimmt der Glaube des Katholiken niemals die Stimme des Offenbarenden ohne aufmerksames Hinhorchen auf die Kirche, die zum Sprach-

<sup>1</sup> Kommentar zu II—II 1, 1 u. 5, 3; ähnlich sprechen die Kommentatoren Bañez, Joh. a St. Thoma, Gonet, Contenson, die Karmeliter-schule von Salamanca, Kardinal Gottl.

<sup>2</sup> Vgl. F. Marin-Sola O. P. (L'évolution homogène du dogme catholique, Fribourg 1924. Bd. 1, 210 ff., Nr. 143—156), der mit Recht ebenfalls diese Ansicht vertritt, wengleich er zu weit geht, wenn er sie aus dem Text des hl. Thomas herauslesen zu können glaubt.

1, 1 rohr der Heilsbotschaft bestellt ist. Damit ist die Vorlage durch die Kirche für den Katholiken, sowohl für den Theologen wie für den Nicht-Theologen, für den Weisen wie für den Einfältigen unumgängliche Bedingung jeglicher göttlichen Glaubenszustimmung.

Gleiches gilt von der erlebnismäßigen Erkenntnis des Frommen und Mystikers. Aus innerer Erfahrung vermag ein jeder, der aus dem Geiste Gottes lebt, die Tiefen des Evangeliums zu berühren, und doch fehlt solchem Erkennen, solange die Kirche nicht gesprochen hat, die im Objekt gegründete Sicherheit. Es ist noch kein Glaube, der sich auf das göttliche Wort stützen kann, denn dieses dringt zum gläubigen Katholiken einzig auf dem Weg über das unfehlbare Lehramt der Kirche. Mit seinem Glaubensinstinkt allerdings vermag er den Sinn, nach welchem die kirchliche Lehre hinstrebt, abzutasten und zu erfüllen. Aus seinem religiösen Erlebnis heraus mag er etwa vorfühlend wahrnehmen, daß Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen und dort als Vermittlerin der Gnade wirksam sein muß. Und doch urteilt er eben nur aus seinem, wengleich von der Gnade gespeisten, eigenpersönlichen Erlebnis. Um aber mit gotthaftem Glauben zu dieser Wahrheit zu stehen, bedürfte er des Zeugnisses der Kirche, welche allein die Instanz ist, die Offenbarung und deren Sinn unfehlbar zu bestimmen. Ohne das kirchliche Lehramt fehlt dem Glaubensinstinkt des Katholiken noch die unabweisbare Vorlage des Glaubensobjektes, damit aber zugleich die unentbehrliche Voraussetzung für eine gotthafte Glaubensentscheidung. Jedes andere Wahrheitskriterium, sei es das der Theologie oder der religiösen Erfahrung (von der Privatoffenbarung sehen wir hier ab), ist unsicher, fehlbar, trotz stärkster subjektiver Überzeugung aus der Vernunft oder der Liebe Gottes.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei nochmals betont, daß hier nur vom gläubigen *Katholiken* die Rede ist. Daß Gott auch auf anderem Wege Seine Offenbarung zugänglich machen kann, daß Er in Seiner Weisheit unzählige Wege kennt und aus Erbarmen auch wählt, um den Menschen zum Glauben zu führen, darüber ist sich jeder Theologe im klaren und beweist auch die kirchliche Lehre vom einschließenden und verhüllten Glauben (vgl. Kommentar zu 2, 3—8). Allerdings fehlt solchem gotthaften, das kirchliche Lehramt entbehrenden Glauben jene beruhigende und sichernde Orientierung, die das Glaubensleben des Katholiken bestimmt. Der Katholik ist sich seinerseits bewußt, daß an diese unschätzbare Auserwählung zur Gnade des katholischen Glaubens auch die gesteigerte Verpflichtung geknüpft ist, dem kirchlichen Lehramt jenes Vertrauen entgegenzubringen, das die Wahrhaftigkeit Gottes selbst zu fordern das Recht hat.

Dabei ist nicht zu befürchten, daß der Glaube an Gott, die ungeschaffene Erste Wahrheit, im Katholiken zum Glauben an eine geschöpfliche Institution herabgedrückt würde und damit die alles Menschliche übersteigende gotthafte Gestalt verlöre. Die Kirche ist auch in dieser Sicht nicht selbstleuchtendes Licht und Helle aus eigener Kraft, sondern Vermittlerin und



Trägerin des Lichtes Christi und Gottes. Alle Würde und Kraft 1, 1  
kommt ihr aus der göttlichen Offenbarung. Niemals tritt sie selbstmächtig auf, sondern stets nur in der Macht Christi, der ihr nicht die Macht zu offenbaren, sondern nur die des Hüters und Erklärens bezüglich des Offenbarungsinhaltes verliehen hat.

Die enge Bindung unseres gotthaften Glaubens an Christus und vor allem an die Kirche hat für unsere moderne Theologie grundlegende Bedeutung.<sup>1</sup> In dieser Bindung nämlich nimmt die Offenbarung Gottes historisch-soziale Gestalt an, die von protestantischen Theologen stark angegriffen wird. Die protestantische Theologie sieht Offenbarung nur da, wo einem bestimmten Menschen etwas offenkundig wird, wo aus diesem Blinden ein Sehender wird. Es will ihr daher nicht einleuchten, daß die göttliche Offenbarung sich in der Anvertrauung der ewigen Wahrheit an die Menschheit als solche betätige, wie das in der Vorlage durch die Kirche geschieht. Was soll die äußere Formulierung der ewigen Wahrheiten in menschlichen Begriffen, wenn kein Erkennender da ist, wenn niemand zu hören imstande ist, wenn Gott nicht selbst einem jeden die Wahrheit sichtbar macht in Seinem eigenen, an die Person des einzelnen gerichteten Sprechen und Offenbarmachen? Hat nicht auch Christus gesagt, daß die Pharisäer hören und doch nicht hören, sehen und doch nicht verstehen?

Tatsächlich ist das eine neuplatonische Auffassung der Offenbarung. Auch bei Plotin, dem Begründer des Neuplatonismus, fehlt die lebendige Verknüpfung zwischen Offenbarung und Gemeinde und damit auch die Bindung an eine in Zeit und Geschichte eingreifende Autorität. Ihm ist Offenbarung eine unmittelbare Erleuchtung des Einzelmenschen durch die Gottheit, erzeugt durch unmittelbare Berührung mit Ihr unter Ausschluß jeder an die Allgemeinheit als solche gerichteten historischen und autoritativen Offenbarung. Und wenn auch die protestantische Glaubenstheologie von der Bindung an die Gemeinde spricht, dann geschieht das doch immer nur unter Betonung der subjektiv erfahrenen Offenbarung.

Nach katholisch-christlicher Auffassung hat die Urwahrheit nicht in tausendfach verzweigter Privatoffenbarung, sondern in einmaligem, endgültigem Spruch, nämlich in der Predigt und im Leben Jesu zur Menschheit von Göttlichem geredet und damit Ihr Wort in den geschichtlichen Ablauf der Welt hineingesprochen, so daß dieses Wort eine zeitlich bestimmbare Tatsache und in dieser Hinsicht nachweisbar und überprüfbar wurde mit den Mitteln geschichtlicher Forschung. Durch die kirchliche Vorlage, die entsprechend den Bedürfnissen der Zeiten den einen unabänderlichen Sinn der Worte Christi dem Verständnis der Menschen nahebringt, erhält die einmalige Tatsache der Offenbarung ihre dauernde und ununterbrochene Fortführung bis ans Ende der Zeiten, so daß die Offenbarung nicht nur zur einmaligen geschichtlichen Tatsache, sondern darüber hinaus selbst Geschichte wird, nicht zwar so sehr im strengen Sinne als Offenbarung, sondern vielmehr als v o r g e-

<sup>1</sup> Vgl. dazu: Grabmann M., Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.

1, 1 legte, erläuterte und entfaltete Offenbarung. Diesen Prozeß des langsam sich vor dem Auge des Menschen entrollenden und entfaltenden Glaubensinhaltes nennen wir Dogmenentwicklung. Durch die vor dem Angesicht der gesamten Menschheit erfolgte Offenbarung und ihre in der Menschheitsgeschichte sich stets fortentwickelnde kirchliche Vorlage aber erhält das christliche Glaubensgut notwendig die Eigenheit eines sozialen Gutes, das zunächst allen in gleicher Weise gehört, auch denen, die noch nicht gläubig sind. Wie Christus durch Seinen Tod zunächst die Menschheit als soziales Ganzes erlösen wollte und dann erst in dieser den einzelnen durch Zuwendung Seiner Verdienste, so wollte Er auch durch Sein Wort der menschlichen Unwissenheit im Gesamten Licht und Erleuchtung spenden und dann durch die Hüterin dieses Gotteswortes, die Kirche, dem einzelnen. (Über Dogmenentwicklung vgl. Anhang III).

Allerdings erfüllt sich der Sinn der Offenbarung Gottes erst dann, wenn die Glaubenswahrheiten persönlicher Besitz der Gläubigen geworden sind. Offenbarung will immer an jemanden, an einen Hörenden ergehen. Dieser Hörende ist aber zunächst, wie der katholische Theologe mit Fug hervorhebt, die ganze Menschheit. Darum eben die einmalig zeitliche Darstellung des Offenbarungsgeheimnisses. In der Folge und endgültig dient dann die objektiv an die Gesamtheit ergangene Offenbarung dem einzelnen als heilspendende Eröffnung des Lebensgeheimnisses Gottes im Grunde seines Erkennens oder, vom Menschen her gesehen, als gläubige Aufnahme des Wortes Gottes in persönlicher Entscheidung und Hinwendung zu Gott.

Die Stimme der Kirche hat dabei nicht den Klang jener geheimnisvoll zurendenden Stimme, die eindringlich und wirksam im Innern des Gläubigen spricht. Diese ist allein Gottes, nicht des offenbarenden, aber des erleuchtenden, lockenden und ziehenden, der Sein in Christus und der Kirche an die Welt ergangenes Wort den einzelnen Menschen mit sanftem, aber bestimmtem und unfehlbarem Gnadenantrieb aufleuchten läßt. So spricht Gott, der in geschichtlich sozialem Geschehen zur gesamten Menschheit bereits gesprochen hat, jeweils auch zu den einzelnen. Es ist sogar, als ‚offenbare‘ Er von neuem Sein inneres Leben dem Menschen, der auf Ihn hört, wie es Christus gesagt hat: „Wer Mich liebt, der wird von Meinem Vater geliebt werden, und auch Ich will ihn lieben und Mich ihm offenbaren“ (Jo 14, 21). Und doch ist das vom Inhalt her gesehen keine Offenbarung mehr, sondern nur ein — allerdings für den einzelnen entscheidendes — durch die Kraft der Gnade bewirktes Öffnen und Weiten der persönlichen Sehkraft. In der Predigt Jesu ist das Geheimnis Gottes bereits offenbar geworden, wengleich es nur jenen, denen es Gott in gnadenhafter Erleuchtung eröffnet, offenkundig wird: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen“ (Mt 13, 11).

## II. Das Menschliche im Gottesglauben

(Artikel 2—10)

1. Der menschliche Begriff in der Offenbarung (Art. 2 u. 3). — In der Lehre, daß die Erste Wahrheit das Was und das Wodurch unserer Glaubenserkenntnis ist, verbirgt sich ein Gedanke, der in seiner aufrichtenden Wahrheit nie genug Erlebnis werden kann, daß nämlich der Glaube trotz aller unterscheidenden Merkmale von der ewigen Anschauung nicht gar zu weit absteht, ja als geradliniger Weg zu dieser hinführt, während vom nur-menschlichen Wissen zum gotthaften Glauben, von der reinen Logik zur wahren Gnosis keine Brücke ist. Das menschliche Wissen bleibt diesseits, das gotthafte Glauben jenseits der menschlichen Vernunftgründe. Wohl sind auch Glaube und ewige Schauung unvereinbar, denn die Schau löst den Glauben ab. Immerhin aber liegen beide jenseits des Stromes, so daß man nur einmal hinübergehoben sein und den einen erlangt haben muß, um die andere in Bälde zu besitzen. Menschliches Wissen kann zwar gut zusammengehen mit gotthaftem Glauben, niemals aber aus eigener Kraft und Bewegung zu ihm hinführen.

Und doch ist die christliche Gnosis nicht in jeder Hinsicht losgelöst von allem irdischen Wissen. Die Erste Wahrheit hat ihr Licht eingehüllt in die Grundelemente unseres natürlichen Erkennens. Jesus bediente sich in Seiner Predigt unserer menschlichen Begriffe, unserer schon für die natürliche Einsicht oft unzulänglichen Sprache. Dabei verzichtete Er mit Absicht auf die verfeinerte Philosophensprache und wählte die alltägliche Ausdrucksweise der einfachen Menschen.

Weil nun das Dogma ein nach außen hin so schlichtes, rationales Antlitz trägt, glaubt rein rationales Forschen sich seiner bemächtigen zu dürfen, um es nach eigener Arbeitsweise im Wesen und Werden darzustellen. Man denke nur an die vielen rationalistischen Dogmengeschichten, vorab an das bekannte „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ von A. v. Harnack. Doch gibt es kein vergeblicheres Reden auf der Welt als dieses. Dem rationalistischen Forschen bleibt der Sinn des Dogmas wesentlich verschlossen. Dem katholischen Dogma ergeht es nicht anders als den Gleichnissen des Herrn, sie sind gesprochen vor der ganzen Welt, vor Gläubigen und Ungläubigen, vor den Gläubigen, damit sie den Sinn des Reiches Gottes erfassen, vor den Ungläubigen, „damit sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen“ (Lk 8, 10).

Innerhalb des deutschen Katholizismus ist zur Zeit die Gefahr der rationalistischen Veräußerlichung des Dogmas ziemlich überwunden. Was man heute erstrebt, ist ein vertieftes Eindringen in das Geheimnis, ist die Gnosis des Christentums. Man sucht im Dogma jenen Kern, der lange mißkannt war. Man will in die Tiefe der Weisheit Gottes hinabsteigen, die alle Logik und Weisheit der Menschen zu Schanden macht.

Solange man dieses Begehrt im Sinne Möhlers (vgl. Einheit in der Kirche) zu verwirklichen sucht, kann man dem katholischen Dogma nur nützen. Erniedrigt man aber das Mensch-

1, 2/3 liche, in dem sich das Dogma uns vorstellt, zu einer billigen Schale, die dem Dogma artfremd bleibe, dann untergräbt man die katholische Lehre.

Genau betrachtet, sind die menschlichen Begriffe und Worte mehr als nur Schale. Sie sind in solcher Weise mit dem Offenbarungsinhalt selbst verschmolzen, daß eine Trennung beider niemals zur Erkenntnis führen würde. Wie es nicht angeht, die Form des Dogmas zu sehen, ohne mit Hilfe des Glaubens und des Heiligen Geistes den göttlichen Wahrheitsgehalt zu betrachten, so ist es gottwidrig, nach dem Kern des Dogmas zu fragen unter Verzicht auf die Form, in der Gott es uns darreicht. So sehr nämlich der Glaubensgeist seine Stärke beweist, indem er durch die Form, das sprachliche und symbolhafte Gefäß, zum innersten Wahrheitsgehalt durchzudringen sucht, so wird er doch niemals dem überheblichen Mystizismus verfallen, der da wähnt, das Begriffliche sei nur ein lästiges Angebinde des Dogmas, das der Gläubige überwinden müsse, um so seine die nur-menschliche Logik übersteigende Gnosis zu bewähren. Die Idee, das Logische ist nichts Artfremdes im Dogma. Gewiß wird Göttliches durch die menschliche Idee und Logik nie rein ausgesprochen. Aber das ist nun einmal die uns von Gott als Opfer auferlegte Unvollkommenheit des Glaubens, mit der sich der Gläubige abfinden muß, Göttliches im menschlichen Gewande entgegenzunehmen, die Wahrheit eingefaßt in menschliche Doktrin und Begriffsweise, die Gnade eingesenkt in die sichtbaren Gefäße der Sakramente. Göttliche Wahrheit und menschliche Fassung bilden zusammen das Dogma, wie Form und Materie das Wesen der uns umgebenden Dingwelt ausmachen. Die ewige Wahrheit wird uns, solange wir auf Glauben angewiesen sind, nur in der Verschmelzung mit dem menschlich Ideellen zur wahren Erkenntnis.

Das Gesagte sei kurz verdeutlicht durch die Kritik an einer neuerdings geäußerten Auffassung vom Dogma. Der Verfasser des Abschnittes über das Dogma in Menschings Buch<sup>1</sup> betont mit Nachdruck die Mehrschichtigkeit des Dogmas. Ohne sie, so meint er, sei die Problematik des Dogmas nicht zu überwinden. Er unterscheidet drei Schichten im Dogma: die verbale, die rationale und die religiöse. Die verbale bildet nichts anderes als die äußere Formulierung, das Wortgefüge, in das Begriff und Sinn des Dogmas gefaßt sind. Diese kann sich ändern entsprechend dem Wort und der Sprache. So wandelt sich die verbale Schicht, wenn man das griechische Wort ‚Hypostasis‘ mit dem lateinischen ‚persona‘ oder dem deutschen ‚Person‘ wiedergibt. Die Bedeutung, der Begriffsinhalt, der sich im Worte ausdrückt, soll die zweite, die rationale Schicht des Dogmas bilden. „Sie ist das, was in den Begriffsworten enthalten ist und darin zum Ausdruck kommt“ (S. 111). Die letzte und tiefste Schicht ist die religiöse. „Damit ist der religiöse Gehalt des Dogmas gemeint, d. h. also das religiöse Erlebnis, aus dem es geboren ist, der religiöse Wert, der hinter ihm steht, den die rationale Form meint, den sie aber nicht aus-

<sup>1</sup> G. Mensching, Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien, Leipzig 1937. S. 107 ff.

zuschöpfen, sondern nur anzudeuten vermag. Er entzieht sich allem menschlichen Verstandeszugriff. Er ist irrationaler Natur, dem Verstande letzten Endes verschlossen und nur der religiösen Erfahrung zugänglich. Er ist das Unwandelbare und Ewige am Dogma, das, was seinen Ewigkeitswert ausmacht“ (S. 111).

Die Schichtung hat viel Verlockendes an sich. Es ist richtig: die verbale Seite, das reine Wortgefüge ist nicht der Kern des Dogmas. Es kommt auf den Sinn der Worte an. Dieser Sinn aber ist doppelt, zunächst rein natürlich, entsprechend dem Sprachgebrauch des alltäglichen Lebens. So haben alle Worte, ehe sie in der Offenbarung von Gott gebraucht werden, von vornherein einen ganz bestimmten Sinn, den *wir* ihnen gegeben haben. Wenn z. B. von Zeugung die Rede ist, dann weist dieses Wort zunächst auf den biologischen Vorgang hin, den wir alle im Bereich des animalischen Lebens kennen. Wenn aber die menschlichen Begriffe im Zusammenhang der Offenbarung stehen, erhalten sie einen neuen Sinn. Wenn von der Zeugung des Ewigen Wortes die Rede ist, dann wissen wir, daß ein unendlich geistiger Vorgang damit gemeint ist, der alles menschliche Begreifen übersteigt. Das ist dann eigentlich der religiöse, der offenbarte Sinn. Es ist aber falsch, den religiösen Sinn nur in das Erleben zu versetzen. Nein, dieser ist ein wahrhaftiger Sinn, etwas Erkennbares, allerdings nur erkennbar aus Glauben und übernatürlicher Erleuchtung. Gewiß wird dieser Sinn in seiner tiefsten Tiefe erlebnismäßig durch die Gaben des Heiligen Geistes erfaßt. Und doch bleibt bestehen, daß er nicht nur ein Wert, nicht nur ein Gut, sondern etwas unerhört Erkenntnishaftes ist; allerdings — und darin geben wir wiederum der genannten Auffassung recht — etwas mit Worten und Begriffen in letzter Tiefe Unfaßbares, also etwas Irrationales, aber irrational Erkenntnishaftes. Darum verbindet sich mit dem religiösen Erleben der geoffenbarten Wahrheiten stets auch die innere Erleuchtung durch die intellektuellen Gaben des Heiligen Geistes, nämlich die des Verstandes (der Einsicht), der Wissenschaft und der Weisheit.

Zum Dogma gehört aber, und das ist im Zusammenhang besonders wichtig und eigentlich intendiert, nicht nur das Übernatürliche (der Ausdruck ‚religiös‘ betont zu einseitig das Erlebnismäßige), sondern ebenso das Rationale, d. h. der Begriff mit dem Wort. Der Begriff hat allerdings, weil er auf neuer Erkenntnisebene steht, ein anderes Gepräge, so daß man von einer natürlich rationalen Schicht nicht mehr gut reden kann, ohne die Ergänzung anzubringen, daß der Begriff überhöht und überformt worden ist. Dementsprechend hat auch das äußere Wort in seiner Zeichenfunktion zum Begriff hin eine andere Richtung erhalten.

Ein Beispiel mag das Gesagte erläutern. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch übernatürlich überformt, wird zum Kind Gottes. Obwohl die Gnade vom Menschen an sich trennbar ist (denn man kann sie verlieren), so kann man sie doch nicht von dem einmal begnadeten Menschen in der Weise trennen, daß man sagt: hie Mensch, hie Gotteskind.

1, 2, 3 Nein: dieser Mensch ist Gotteskind. Damit aber erhält auch das Menschsein eine neue Daseinsweise, eben die des Gotteskindes, obwohl dieses nicht aufhört, Mensch zu sein. Ähnlich ist das Zusammenwirken von Offenbarung und menschlichem Begriff, von übernatürlicher Wahrheit und Rationalem. Ohne aufzuhören, etwas Menschliches und Diesseitiges zu bezeichnen, sind doch die menschlichen Begriffe ins Transzendente des Dreifaltigen Gottes hinaufgehoben.

Die Kontroverse über das Wesen des Dogmas ist seit den Tagen des Modernismus ins Subtile hineingetrieben worden. Der Modernismus hatte klar und unmißverständlich die menschliche Begriffswelt der dogmatischen Formulierungen als reine Symbole, als nicht zum Dogma gehörig bezeichnet. Die neueren von der Kirche verworfenen Auffassungen des Dogmas, wie sie in Menschings Buch, bei Koepgen und Mulert<sup>1</sup> vertreten sind, wollen diesen Symbolismus ausdrücklich vermeiden. Sie bewegen sich zwischen der kirchlichen und der modernistischen Auffassung, indem sie das Begriffliche nicht ganz aus dem Dogma verweisen, ihm jedoch eine so geringe Rolle zuweisen, daß damit der erkenntnishafte Charakter des Glaubens, wie er vom Tridentinum ausgesprochen worden ist, verwischt wird. Dadurch, daß die rationale, lehrhafte Formulierung des Dogmas als eine rein irdische und menschliche Angelegenheit angesehen wird, die sich mit den alten Formeln von selbst überholt (Mensing, 112), wird der eigentliche Begriff des Dogmas auf jenen transzendenten göttlichen Ideengehalt eingeschränkt, der von Ewigkeit in Gott war, bevor es eine Offenbarung gab. Das Gotteskind wird vom Menschen getrennt! Das Dogma bleibt so, und damit nähert sich diese Meinung dem Modernismus, im Grunde unformulierbar und unlehrbar. Dadurch aber wird zugleich die Lehrautorität der Kirche in ein Nichts verflüchtigt.

Mit theologischem Scharfblick hat Thomas der Lehre vom Rationalen im Glauben (Art. 2) unmittelbar die Frage folgen lassen, ob etwa auch dem Glauben wie dem Rationalen etwas Falsches unterlaufen könne (Art. 3). Mit seiner Antwort hat er zugleich die modernen Einwürfe getroffen, die den rationalen Teil des katholischen Dogmas zum wandelbaren und mit der Zeit abgenutzten Instrument der Offenbarung absinken lassen: Der Erkenntnisgrund des Glaubens ist die unfehlbare und untrügeliche Urwahrheit. Was darum im Glauben beschlossen ist — auch der rationale Teil, wovon Art. 2 gesprochen hat —, ist wahr und von ewigem Wert.

Nochmals sei hervorgehoben, daß auch nach der katholischen Lehre die menschlichen Begriffe, so geistig sie sein mögen, das ewige und unendliche, alles Menschliche übersteigende Sein Gottes niemals zu umgreifen vermögen, sie sind „lauter Schüchternheiten, die sich gern an Gott anschmiegen möchten und Ihn doch nur aus weiter Ferne grüßen können“ (Lippert, Gott; Freiburg 1916, 62). Immerhin sind diese Begriffe und

<sup>1</sup> G. Koepgen, Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939. — H. Mulert, Der Katholizismus der Zukunft, Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien, Leipzig 1940.

Namen Richtweiser auf Gott hin. Und das um so mehr, nachdem sie in der Offenbarung mit dem hellstrahlenden Licht Gottes übergossen sind. Sie tragen uns hin zum Ewigen und Unveränderlichen, das in Gott war, ehe sie auserkoren waren, Träger Seiner Gedanken zu sein. In gewissem Sinne allerdings streifen wir sie ab, um in das Geheimnis einzutreten, dessen Träger sie nach der Wahl Gottes geworden sind. Doch können wir sie niemals ganz verlassen. Jeder Aufstieg in der mystischen Erkenntnis kann nur eine Reinigung von Unvollkommenheiten und Menschlichkeiten unserer Begriffe bedeuten. Stets aber müssen wir unsern Fuß auf ihnen stehen lassen als den festen Grundlagen einer vertieften mystischen Erfassung der in Gott verborgenen Geheimnisse. Der Glaube mit all seinem Menschlichen wird endgültig überwunden in der unmittelbaren Anschauung Gottes im Himmel. Er selbst aber kann sich der menschlichen Begriffe niemals entledigen, wie man sich eines Mittels entledigt, wenn man zum Ziel gelangt ist, er bedarf ihrer zu seinem eigenen Bestand, ist innerlich mit ihnen verwachsen, so daß er ohne sie das Nichts zum Objekt hätte.

Selbstredend könnte die Offenbarung auf die Analogie zur leiblich-seelischen Zusammensetzung der menschlichen Natur auch verzichten. Denn Gott, der die Macht hat, Sich uns über unser Vermögen hinaus zu offenbaren, steht es frei, neue Wege und Weisen zu schaffen, mittels deren Er sich uns nähert. Nun hat Er es aber so bestimmt, daß die Offenbarung menschliche Gestalt annehme, wie Er ja auch selbst als das *Mensch* gewordene WORT die Frohbotschaft verkünden wollte und als Hüter Seiner Offenbarung eine menschlich-göttliche Gemeinschaft gegründet hat, die Kirche. Wer darum in den Dogmen die Doktrin, die leiblich vernehmbare Formulierung als nicht dogmatisch abtun (Modernismus) oder auch nur abschwächen möchte, kritisiert nicht nur irgendeine theologische Richtung, sondern das unfehlbare Lehramt der Kirche, und darüber hinaus Christus, den Gottmenschen selbst.

2. *Analogia entis et fidei*. — Das Mißverstehen der Wesensstruktur des katholischen Dogmas durch die Modernisten, Semimodernisten, wie auch durch K. Barth, hat seinen tiefsten Grund in einer völligen Mißkennung der *analogia entis* zu Gunsten einer falsch verstandenen *analogia fidei*.

Im Anschluß an Röm 12, 6 bestimmt K. Barth (Die kirchl. Dogm. I, 1, 1932, 257) die *analogia fidei* als „die Entsprechung des Wortes Gottes im gedachten und gesprochenen Menschenwort“. Die Bestimmung hat in dieser Form grundlegende Bedeutung. Dabei muß aber bedacht werden, daß die Entsprechung zwischen menschlichem Denken über das Wort Gottes und dem Worte selbst, das aus dem Munde Gottes in der Offenbarung kommt, wesensnotwendig schon in der Urbedeutung des menschlichen Wortes eine Anlage in Richtung zu der neuen Sinngebung voraussetzt, sonst ist das menschliche Sprechen über die Inhalte der Offenbarung gleich sinnentleertem Hervorbringen von Urlauten, denen Gott von Sich aus vielleicht einen Sinn beigeben mag, jedoch nur für Sich, nicht

1, 2/3 für den Menschen. Wo aber ist dann noch die Offenbarungsmachung?

Die Anlage aber, Träger des Gotteswortes sein zu können, rührt nur von der *analogia entis*, kraft deren das menschliche Wort von Natur aus eine Entsprechung zum Göttlichen überhaupt hat. Wenn die Begriffs- und Vorstellungswelt der Offenbarung als ein ganz anderes, und mehr als das, als ein völlig fremdes Gebilde über allem menschlichen Denken und Sprechen schwebt, wenn das Geheimnis Gottes überhaupt keine Vergleichspunkte in unserer Welt findet, wie Barth meint, dann freilich mag es wahr sein, daß das Glaubensleben sich energisch gegen die dargestellte katholische Fassung von Offenbarung und Dogma verwahren muß. Nun aber ist gerade die menschliche Begriffswelt in ihrer Geistigkeit so umfassend und inhaltstief, daß sie weit über die Grenzen des stofflich gebundenen Erkennens, ja überhaupt über jegliche natürliche Denkwelt hinaus ins göttlich Übernatürliche gespannt werden kann. Allerdings weiß der katholische Theologe gar wohl, daß diese *analogia entis* aus sich niemals die Wolken zu durchstoßen vermag, die Übernatur und Natur scheiden. Und doch behauptet er, daß das Menschliche eine heilige Vermählung mit dem Worte Gottes eingeht, wenn Gott es dazu beruft. Oder soll etwa der Begriff der Zeugung durch seinen Eintritt in den Wortschatz der Offenbarung seinen ganzen natürlichen Sinn verlieren, um im Zusammenhang der Geheimnisse Gottes, also in der *analogia fidei* einen total anderen, artfremden Sinn zu empfangen? Dann freilich wäre es besser gewesen, Gott hätte niemals menschliches Wort zur Dienstleistung der Offenbarung angenommen. Dann allerdings wäre die *analogia entis* in Wahrheit eine Erfindung des Antichrist (K. Barth, a. a. O. VIII). Aber freilich wäre dann auch wahr, daß der Mensch nicht erlöst ist, sondern zusammenhanglos ein von Grund auf neues Wesen geschaffen wurde in einer sogenannten „Erlösung“.

Die ungeahnte und menschlich unerreichbare Sinnfülle ist gewiß etwas Neues, und doch wiederum nicht in dem Betracht, als wäre sie heterogen zum menschlichen Denken. Darin liegt zutiefst das Mißverständnis der Barthschen Auffassung von der Offenbarung (und auch der von katholischer Seite aus nach Gnosis rufenden Theologen), daß sie die ineinandergreifende Schichtung der Analogien, der des Seins und jener des Glaubens, mißkennt. Ohne *analogia entis* ist die von Barth geforderte *analogia fidei*, d. h. „die Entsprechung des Wortes Gottes im gedachten und gesprochenen Menschenwort“, ein ätherisches Gebilde, dem es niemals vergönnt ist, seine Füße auf den Boden des menschlichen Daseins zu stellen. Offenbarung ohne Verknüpfung mit dem durch die menschliche Erkenntnis erfaßten Sein und damit mit der rationalen Struktur unseres Denkens kann vielleicht göttliches Sprechen sein, aber ein solches ohne menschlichen Hörer. Die *analogia fidei* ist darum auch keine von der *analogia entis* völlig getrennte *analogia*, sondern die in die Seinsanalogie eingepflanzte göttliche Sinn-tiefe, die mit der *analogia entis* zusammen die Entsprechung des gläubigen Menschenwortes zum Worte Gottes, also die ana-



logia fidei ausmacht. Darum auch, und nur darum ist rationales Denken, d. h. die Erforschung der analogia entis ein so fruchtbares Bemühen um den Sinn des Geheimnisses (vgl. Dz 1796). In ihrer Isolierung aber ist die analogia entis und mit ihr auch das rein rationale Denken unfähig, auch nur einen Hauch des Geheimnisses anzudeuten.

In einer anderen Weise spricht man von der analogia fidei, indem man damit die Zuordnung und Entsprechung der Offenbarungsgeheimnisse unter sich und zum Endziel des Menschen bezeichnet. Im Ganzen der Offenbarungsgeheimnisse, die zusammen und im Hinblick auf die endgültige Berufung des Menschen ein gewaltiges Mosaikbild ergeben, gewinnt nämlich das einzelne Geheimnis — allerdings nur im Glauben, darum analogia fidei! — eine innere Logik und Begründung eigener Art, so daß es dem Beschauer erscheint, als könne es um der angrenzenden Wahrheiten willen nur so sich verhalten, wie es die Offenbarung lehrt (vgl. Dz 1796).

Eine dritte Sprechweise meint mit der analogia fidei alle jene Vergleiche, welche die Offenbarung selbst zur bildlichen Darstellung gebraucht. So spricht die Hl. Schrift vom Hervorgang des Sohnes durch Zeugung, vergleicht das Reich Gottes mit einem Samenkorn, das aufgeht und zum Baume wird, in welchem die Vögel des Himmels nisten, nennt die Kirche den Leib Christi usw. Im einzelnen wird dabei der Begriff der Analogie auch auf die Metapher, das rein Bildliche ausgedehnt.

Diese dritte Art der analogia fidei kommt der zweiten sehr nahe, da beide einzig aus dem Geiste des Glaubens ein Klarwerden der Geheimnisse suchen. Einem gläubigen Sinne drängt sich die Ergründung und Aufhellung der Glaubensgeheimnisse aus dieser doppelten (der 2. u. 3.) analogia fidei wohl von selbst auf, da hierin der reine Geist des Glaubens aus ausschließlich urchristlichen Prinzipien sich betätigen kann. Dabei verblaßt natürlich die philosophische und rationale Denkweise. Augustinus und Bonaventura werden von katholischer Seite als die typischen Vertreter solcher Geisteshaltung gepriesen.<sup>1</sup>

Thomas kann demgegenüber nicht als Vertreter ‚wesentlich‘ anderer Geistesrichtung gekennzeichnet werden, ohne daß man Gefahr läuft, sich in den Barthschen Offenbarungsbegriff zu verirren. Es kann sich hier nur um eine graduelle Verschiedenheit handeln. Denn wenn auch Thomas mehr um die natürliche Grundlage, die analogia entis, besorgt ist, so sucht er doch nicht weniger einen Ausbau der analogia fidei, weil für ihn die analogia entis im *theologischen* Denken kein Sonderdasein führt, so sehr sie, in sich betrachtet, im rationalen Raum es zu führen imstande ist. Der Theologe Thomas geht stets als gläubiger Mensch an die analogia entis, indem er im natürlichen Sein nach geeigneten Vergleichen sucht, um die einmal gläubig erkannte Wahrheit menschlich nahezubringen. Sollte

<sup>1</sup> Vgl. hierzu G. Söhngen, Bonaventura als Klassiker der analogia fidei, WissWeish. 2 (1935) 97—111; ebenso die entsprechenden Veröffentlichungen von G. Söhngen: Analogia fidel, Cath 3 (1934) 113—136, 176—208; Natürliche Theologie und Heilsgeschichte, Cath 4 (1935) 97—114; Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, 1938; Analogia entis oder analogia fidei? WissWeish 9 (1942) 91—100.

1, 2/3 etwa die Welt der Analogien durch die Hl. Schrift schon erschöpft sein? Auch Augustinus hat zur Darstellung des trinitarischen Geheimnisses die menschliche Psychologie herangezogen, in der Zuversicht, zwar keine einsichtige Erklärung, aber doch eine menschlich zugängliche Verständlichmachung des Geheimnisses zu erzielen. Gerade darin ist Thomas groß, daß er es versteht, die Analogie des Seins so zu reinigen, daß sie nicht nur ein Beispiel, nicht nur ein von schiefer Ebene verschwommen hindeutendes Bild, sondern eine wahrhaftige Analogie sei, die ein wirkliches Sein auf der andern Seite, wenn auch nur von ferne und unter Wahrung des unendlichen Abstandes angibt. Auch bei Thomas ist die Philosophie, die bloße *analogia entis*, nicht Braut, sondern nur Magd der Theologie. Diesen Magddienst muß sie allerdings in der thomasischen Theologie beinahe bis zur Erschöpfung leisten. Insofern aber diese Analogie gefüllt wurde mit der göttlichen Kraft des Heiligen Geistes, ist sie zur Braut des WORTES Gottes geworden, nämlich zum Gotteswort der Offenbarung selbst im katholischen Dogma. Wie es nicht gerade ein typisches Merkmal echt frommer Schriftauslegung ist, über den Wortsinn des hl. Textes hinweg nach dem mystischen zu fahnden, so ist es ähnlich kein Beweis veredelter Theologie, sich um die *analogia fidei* zu bemühen und dabei die *analogia entis* zu vergessen. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß gerade die unbefangene Art, mit welcher Thomas die *analogia entis*, zwar nicht qualitativ, so doch quantitativ, in den Vordergrund seines theologischen Betrachtens zieht, ein Zeichen seiner von Grund auf gesund gläubigen Auffassung ist, daß, wie der gesamte Seinsbereich erlöst wurde, um Gott in Menschengestalt zu dienen, so auch die *analogia entis* in ihrer ganzen Breite und Tiefe berufen ist, das Wort Gottes dem Worte des Menschen zuzuführen. Wer Thomas einen Rationalisten schelten will, verkennt die Grundstruktur der *analogia fidei*, wie sie unter der ersten Fassung dargestellt wurde und wie sie auch die Wesensgestalt des katholischen Dogmas ausmacht, und übersieht außerdem, daß die zweite und dritte Art des Sprechens über *analogia fidei* überhaupt keinen Boden hat ohne die erste, im rechten, katholischen Sinne verstandene.

3. Dogma und Philosophie. — Allerdings ist es nicht ausgemacht, daß die Kirche eine bestimmte Philosophie, etwa den Platonismus oder den Aristotelismus, taufe und zur Magd der Lehrverkündigung mache. Christus und die Apostel kamen in ihrer Predigt auch ohne Plato und Aristoteles aus. Und doch gehören jene Begriffe, die einmal das unfehlbare Lehramt aufgenommen hat, mit zum Gehalt des Dogmas. Die dogmatischen Formulierungen, nicht ausgenommen jene, die sich sehr fühlbar an die aristotelische Begriffswelt anschließen, stehen über allen Schulstreitigkeiten und scholastischen Spitzfindigkeiten; sie können von einem jeden, der sich mit einiger Anstrengung in die Geschichte der Konzilien einarbeitet, leicht verstanden werden. Es ist daher mehr als übertrieben, wenn E. Le Roy (*Dogme et critique*, Paris 1907, 11 f.) meint, daß das Dogma

für viele moderne Geister unzugänglich sei, weil seine Formulierungen sehr oft einer unerträglichen philosophischen Sprache entnommen seien, die nichts besagten oder vielmehr einem bereits weit überholten Stadium in der Entwicklung des menschlichen Geistes angepaßt seien. Mit erneuter Schärfe sind diese Gedanken vertreten worden durch die Scheidung, und nicht nur das, sondern sogar Trennung zwischen Religion und Philosophie, d. h. zwischen Glaube und Metaphysik (G. Mensching, a. a. O. 64 ff.). Man findet die in das Dogma verwobene Philosophie wegen der Fremdheit der Ausdrücke nicht nur unverständlich für einen modernen Geist, sondern auch inhaltlich und sachlich in allen ihren Grundlinien überholt und falsch. Man hält die Vernichtung des metaphysischen Weltbildes, das augenblicklich die katholische Theologie beherrscht, für ebenso sicher wie diejenige des naturwissenschaftlichen durch den Kampf Galileis.

Es ist nun tatsächlich wahr, daß viele philosophische, d. h. metaphysische Begriffe und Anschauungen so eng mit dem Dogma verbunden worden sind, daß sie ohne Schädigung des Dogmas selbst nicht verworfen werden können. So bringt z. B. das Dogma der Transsubstantiation notwendig die philosophische Anschauung mit, daß Substanz und Akzidens in den körperlichen Dingen trennbar seien, sonst könnten die Gestalten von Brot und Wein nicht bleiben, während doch der innere Seinskern, die Substanz, sich unter dem Wort des Priesters in die Substanz des Leibes und des Blutes Christi verwandelt. Eine ähnliche Verknüpfung mit dem katholischen Dogma haben u. a. die aristotelischen Begriffe ‚Potenz‘ und ‚Akt‘, ‚Materie‘ und ‚Form‘, ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘, ebenso der erkenntnistheoretische Standpunkt des gemäßigten Realismus erfahren. Die Kirche hat diese philosophischen Anschauungen nicht etwa bloß zur Illustration ihrer Dogmen aufgenommen, ohne über ihre reale Gültigkeit zu befinden. Zum Schutze des Dogmas und der wahren Theologie wurde in der Enzyklika ‚Pascendi‘ mit eindringlicher Mahnung der Anschluß an die Lehre des hl. Thomas verlangt, von welcher in metaphysischen Fragen abzuweichen der echten und unverfälschten Theologie großen Schaden einbringen würde.

Wie wenig jedoch ausgefeilte Schulmeinungen der Scholastiker in das Dogma aufgenommen worden sind, zeigt die verschiedene Deutung, welche die dem katholischen Dogma einverleibten philosophischen Begriffe durch die Theologen erfahren haben. Allerdings bleibt bei allen *eine* Grundeinstellung, die zum großen Teil der Theologie und Philosophie des heiligen Thomas entstammt. Diese Grundeinstellung aufzugeben, würde eine Beeinträchtigung des Dogmas mit sich führen, ohne daß damit auch behauptet sein soll, alle Thesen der Philosophie und Theologie des hl. Thomas seien von ewigem Bestand. Wie sehr Thomas selbst im Flusse der geistigen Entwicklung stand, weiß jeder Kenner und Bekenner seiner Philosophie in Rechnung zu ziehen. Doch bleibt bei aller Wandlungsfähigkeit ein Grundstock von Begriffen und Anschauungen, die seine Philosophie zu einer wahren Philosophia perennis machen. Der

1, 2/3 Fortschritt in der Metaphysik vermag wohl eine Entwicklung, nicht aber eine Umformung des Dogmas herbeizuführen, in dem Sinne, daß die von der Kirche einmal formulierten Dogmen einer Korrektur unterständen. Pius X. hat durch das Dekret des hl. Officiums „Lamentabili“ vom 3. Juli 1907 die Ansicht, daß „auf Grund des Fortschrittes der Wissenschaften die Begriffswelt der christlichen Lehre über Gott, Schöpfung, Offenbarung, die Person des fleischgewordenen Wortes und die Erlösung reformiert werden müsse“, zurückgewiesen (Dz 2064, vgl. auch Dz 2114). Gewiß kann die eine allen Zeiten geltende katholische Wahrheit einer kommenden Zeit in anderen Formen dargeboten werden, entsprechend den neuen Bedürfnissen ihres geistigen und religiösen Lebens. Und doch läßt sich hieraus noch nicht das Recht ableiten, etwas, und wäre es auch nur das Mindeste, an den bereits der Christenheit verkündeten Dogmen oder auch nur an deren Form zu kritisieren. Sie bleiben nicht nur wahr, sondern ebenso heilig und unantastbar, so daß sie genau so gut jene unbekanntere spätere Zeit ansprechen können, wie sie uns oder eine vergangene Zeit angesprochen haben. Die Trennung von Religion und Philosophie, von Dogma und Metaphysik gehört zu den Lehren, die christlich anmuten, aber im Grunde wegen ihres verkappten Mystizismus und Quietismus so unchristlich sind, daß sie zur Auflösung des Glaubens drängen.

Daß Formulierungen der kirchlichen Dogmen manchem weniger geschulten Geiste schwer verständlich sind, hindert nicht ihre allgemeine Bedeutung für alle Gläubigen, denn die kirchliche Lehre darzustellen und in allgemein verständlicher Weise zu erklären, ist Aufgabe des ordentlichen Lehramtes der Kirche. Wem das eine oder andere Dogma unerklärt bleibt, der verfehlt deshalb sein Heil nicht, da er in seiner Glaubensentscheidung zum kirchlichen Lehramt steht und damit alle Dogmen umfaßt, die dieses als solche kundgibt (vgl. die Lehre vom einschließenden Glauben in Anhang II). Die wichtigsten Dogmen sind einem jeden Gläubigen zugänglich, so daß kein Grund zur Klage besteht, die Dogmen seien Barrikaden auf dem Wege zum Glauben, zumal die göttliche Vorsehung mit ihrer Gnade Ihr Licht und Ihren sanften und doch mächtigen Antrieb keinem Gläubigen vorenthält in den Dingen, die zum Heile unbedingt erforderlich sind (De verit. 14, 11 Zu 1).

In engem Zusammenhang mit diesen Gedanken steht die Lehre von der verstandhaften, vor allem auch theoretischen Bewandnis der Glaubenstat (vgl. Komm. zu 2, 1 und 4, 2), wie auch jene vom ‚ungeformten Glauben‘ (vgl. Komm. zu 4, 4). Wenn man mit Schleiermacher (1768—1834), der, beeinflusst von Kant und Hegel, die Religion lediglich als Gefühl der Abhängigkeit von Gott oder als Erlebnis engen Verbundenseins mit Ihm ansieht, dem Glauben den Charakter einer verstandhaften, aufnehmend und urteilend verarbeitenden Erkenntnis abstreitet, dann allerdings bleibt für den objektiven Wert der Dogmen, vor allem für ihre menschlich begriffliche Darstellbarkeit kein Raum. Dasselbe gilt für alle Wandlungen des religiösen Subjektivismus, wie er in den Lehren von A. Ritschl

(1822—1889), A. Sabatier (1839—1901) und des Modernisten 1, 2/3  
A. Loisy (geb. 1857) Gestalt angenommen hat.

Es ist auch nicht so, als ob das Dogma nur einen negativen Zweck erfülle, indem es die Irrlehre zurückweise, wie Koeppen (a. a. O. 38) bezüglich der Definitionen der Dogmen meint, sondern es dient darüber hinaus einer positiven, aufbauenden, zur kirchlichen Lehrverkündigung wesentlich gehörenden Aufgabe, nämlich der gotthaften Erkenntnis selbst, und zwar nicht etwa nur mittelbar über die Abgrenzung gegen falsche Lehren, sondern unmittelbar durch die festgefügte Form, welche wie ein Gefäß — und mehr als das! — die göttliche Wahrheit unserem vom Glauben erleuchteten Denken darreicht.

Ein heilswichtiger Sinn verbirgt sich in der rationalen Gestalt des katholischen Dogmas, ähnlich jenem, den Gott in die Menschwerdung des ewigen WORTES hineingelegt hat. In menschlich greifbarer und formulierbarer Klarheit tritt uns im Dogma das Wort Gottes entgegen. Nicht das wechselvolle religiöse Erlebnis, das von Stimmungen, Lust und Neigungen nie ganz unbeeinflusst bleibt, nicht die Lehrströmungen ganzer Jahrhunderte, nicht das unbemerkte, kaum bemerkbare falsche Apriori ganzer Generationen, sondern das, wenn auch irrationale, so doch erkenntnishaft klar bestimmbare und bestimmte Dogma führt den Gläubigen auf dem Weg durch die tausendfältigen Irrungen des menschlichen Geistes hindurch zur Erfassung dessen, was Gott ihm in seiner Zeit aufgetragen hat. Zugleich ist die festgefügte, von der Lehrautorität der Kirche gehütete Form des katholischen Dogmas ein unzerreißbares Band, das alle Gläubigen verbindet zur umspannenden Gemeinschaft der Welt- und Gottesschau, wie wir sie in der katholischen Kirche bewundern und verehren. Und nicht zuletzt ist in der menschlichen Gestalt des Dogmas der Grund gelegt für eine allen Zeiten aufgetragene Entwicklung des katholischen Gedankens.

Im Gott-Menschen hat die unbegreifliche Weisheit Gottes uns menschlich faßbar angesprochen, in des Gott-Menschen Blut wurde die heilige Gemeinschaft gegründet, die wir die katholische Kirche nennen, Er selbst, der Gott-Mensch, wurde zum Samen eines nie endenden Lebens in der Kirche. So sprechen wir, da wir von der menschlichen Gestalt des Dogmas reden, im Grunde von nichts anderem als von jener weltgeschichtlich bedeutsamen Wahrheit, die der inspirierte Schreiber in die ebenso gewaltigen wie schlichten Worte faßte: „Und das WORT — [die Wahrheit in Person] — ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“

#### 4. Das Geheimnis im Gottesglauben (Art. 4 u. 5).

a) *Glaube und Schau.* — Bei allem innigen Bezug des Wortes Gottes zum gläubigen Menschen bleibt doch die katholische Wahrheit, die das vierte Laterankonzil (1215) gegen Abt Joachim feierlich erklärt hat: „Es kann zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine solche Ähnlichkeit aufgezeigt werden, daß nicht zwischen ihnen eine noch größere Verschiedenheit zu vermerken wäre“ (Dz 432). Das gilt auch für die Gnadenord- 1, 4/5

1, 4/5 nung, in der Gott und Mensch zur Gemeinsamkeit des Einen ungeschaffenen Lebens zusammenkommen. Selbst in jenem Endzustand, da der gekrönte und beseligte Mensch Gott mit unverhülltem Blick schaut, verliert dieses metaphysische Gesetz der unendlichen Distanz im Sein und Handeln seine Geltung nicht. Auch der vom Lichte Christi überstrahlte Verstand des Menschen muß sich stets in dem Bekenntnis bescheiden, daß er im gnadenhaften Glauben im Grunde doch nur einen Schatten Gottes wahrnehme. Diese Tatsache wird ihm um so mehr zum Erlebnis, je tiefer er in den Sinn der Lehrverkündigung Christi eindringt. Der Mensch, dem Christus, das LICHT, zum Leben geworden ist, weiß, daß Gott gerade im Dunkel der mystischen Nacht gefunden wird.

Die Scholastik hat dafür im Anschluß an Hebr 11, 1, wo der Glaube „die Überzeugung von den Dingen, die man nicht sieht“ genannt wird, gesagt, der Glaubensgegenstand sei weder ‚geschaut‘ noch ‚gewußt‘. Trotz aller Nähe Verborgenen, trotz allen Lichtes Dunkelsein gehört mit zum Gegenstand der Glaubenserkenntnis, der eben nicht einfachhin die Veritas Prima ist, sondern Veritas Prima obumbrata, die mit Dunkel umhüllte Urwahrheit. Und zwar wird dieses Dunkel nicht einzig durch die unendliche Distanz zwischen Gott und Geschöpf erzeugt, auch nicht nur durch die menschlichen Begriffe und Urteile, die von Gott als Träger göttlicher Offenbarungswahrheiten bestimmt wurden, sondern vor allem dadurch, daß in der Glaubenserkenntnis die Aussage und das, wovon ausgesagt wird, sich für den Verstand inhaltlich nur durch die den Glauben fordernde Autorität zusammenfügen, also durch das, was gerade den Glauben an sich ausmacht. Diese einem jeden Glauben wesentliche Dunkelheit, die ein Fehlen der inneren Einsicht bedeutet, ist unleugbar die schwerst erträgliche. Sie verlangt vom Christen ein Lebensopfer, das Wagnis nämlich, unter Hintersetzung der Gewißheit des Diesseitigen und menschlich Nahen sich nach menschlich Ungewissem auszustrecken. Sie bleibt unaufhellbar auch im höchsten mystischen Grade christlichen Lebens, wo die Gaben des Heiligen Geistes von anderer Seite, vom Grunde der Seele, vom Erlebnis der Liebe her, einen Ausgleich schaffen (vgl. Bd. 11, 633 f.). Sie wird erst abgelöst im beseligenden Besitz des Ewigen Lebens durch die unmittelbare Schau. Indem aber der Gläubige sie übernimmt und trägt, vollbringt er ein Werk sittlicher Höchstleistung, um dessentwillen ihm auch das Höchste verheißen ist: „Selig, die nicht sehen und doch glauben!“ (Jo 20, 29).

In diesem Betracht entbehrt das dem Montanisten Tertullian zugeschriebene „credo, quia absurdum“ nicht jeden Sinnes Gewiß ist nicht eine vermeintliche Gefülltheit von Widerspruch und Widersinn der Grund unserer Glaubenzustimmung, im eigentlichen Sinne auch nicht das Entrücktsein des Glaubensgegenstandes aus der Reichweite jeder rationalen Bewegung unseres Denkens, denn eigentlicher Beweggrund ist die Urwahrheit, die im Offenbarungswort Ihr Geheimnis eröffnet hat. Und doch gehört das von Geheimnissen umhüllte Dunkel zum Glaubensgegenstand so sehr, daß wir nicht mehr glauben könnten,

sondern wissen würden, wäre uns das Wort Gottes zur unmittelbaren Einsicht vorgestellt. Und so wäre der Sinn jenes aus Tertullian angeführten Wortes: *Credo, quia paradoxon.* 1, 4/5

b) *Glaube und Verheißung.* — Der soeben berührte Gedanke der „Seligkeit“, die mit dem Glauben verbunden ist, führt uns noch tiefer in seinen Gegenstand hinein. Wenngleich nämlich die göttliche Wahrheit, weil sie nur erfaßt wird in der bereitwilligen Unterwerfung unter die Autorität, die ein unmittelbares Erfassen des Gegenstandes ausschließt, dem Verstande in das Dunkel des menschlich Ungewissen entrückt wird, so kommt sie doch dem glaubend Erkennenden auf anderem Wege wiederum näher: über das Strebevermögen; wir würden heute sagen: über das persönliche Erlebnis oder das geistige Gefühl und Empfinden. Denn der Gegenstand des übernatürlichen Glaubens ist nicht wie bei jedweden sonstigen Autoritätsglauben einfachhin eine als Tatsache berichtete Wahrheit, sondern eine den Glaubenden selbst angehende, ihn berührende, erfüllende und zu endgültig seligmachendem Besitz verheißene Wahrheit. Wir glauben nicht nur, was wir nicht sehen, sondern darüber hinaus auch, was uns verheißt ist. Wie noch näher dargelegt werden soll, bewegt sich der christliche Glaube nicht nur in jenem Teil des menschlichen Daseins, den wir Verstand nennen, dessen Betätigung das nüchterne Erkennen von Sein und Tatsachen ist, sondern auch, und zwar ebenfalls wesentlich, im strebenden und liebenden Wollen, das sich erfreuen und sich selbst schenken will. Wenngleich der christliche Glaube an sich ohne das gotthafte Hoffen und Lieben bestehen kann, so kann er doch niemals ohne irgendwelches gotthafte liebendes und hoffendes Streben zustandekommen. Würde die Urwahrheit nicht auch unserem ganzen Personsein, unserem Sein in der letzten und endgültigen Seligkeit etwas bedeuten, wir kämen niemals zum Glauben. Gegenstand des Glaubens ist, wie Newman<sup>1</sup> nachdrücklich hervorhebt, die Heilswahrheit. In die Bestimmung des Glaubensgegenstandes, wie wir sie bisher gegeben haben, als der ‚*Prima Veritas obumbrata*‘, der geheimnis-voll verhüllten Urwahrheit, tritt daher noch jenes Moment, das unseren Willen anspricht, das der Verheißung. „Was wir nämlich über die Dreifaltigkeit glauben, das hoffen wir zu sehen“, sagt Thomas (Art. 5). Nach der nicht mißzudeutenden Ansicht des heiligen Lehrers gehört zum Wesen des Glaubens die Verheißung von seiten Gottes und die dieser entsprechende Erwartung: „Der Glaube geht in erster Linie auf das, was wir in der Heimat zu sehen hoffen“ (Art. 6, Zu 1, vgl. auch Art. 8). Christus hat uns nicht irgendeine für uns belanglose Wahrheit gebracht, Er hat uns jenes Geheimnis kundgetan, das uns zugleich Auferstehen und Leben für eine Ewigkeit bedeuten soll. Darum sagt wiederum Thomas (2, 5): „Wesentlicher Gegenstand des Glaubens ist das, wodurch der Mensch selig wird.“

So muß der Vorwurf gegen den Glaubensbegriff des hl. Tho-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu A. Karl, *Die Glaubensphilosophie Newmans. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie*, H. 19, Bonn 1941.

1, 4/5 mas verstummen, der ihn intellektualistisch und rational findet. Allerdings ist Thomas Intellektualist, wenn man die enge Bindung der Glaubenstat an die objektiv, geschichtlich gegebene und begrifflich formulierbare Wirklichkeit als intellektualistischen Glauben abtun und mit Schleiermacher nur das innere Erleben einer höheren Wirklichkeit als Glauben anerkennen will. Hinter diesem Einwurf verbirgt sich, selbst wenn er von katholischer Seite kommt, ein geheimer Agnostizismus, der das Übervernünftige, das Übernatürliche mit dem Undenkbaren verwechselt, dessen überweltlicher Entrücktheit von unserer Seite höchstens durch ein seelisches Erleben und Gefühl entsprochen werden könnte.

Darin, daß der Glaubensgegenstand zugleich erhofft wird, offenbart sich auf eine neue Weise die Eigenschaft, die ihn zum Mysterium macht, die Dunkelheit, das Entrücktsein. „Wie soll einer etwas, was er schon sieht, noch erhoffen?“ (Röm 8, 24). Wenn auch die christliche Hoffnung den Glauben auf dem Wege zur seligen Schau um ein Stück weiterbringt, so ist sie ihrerseits doch untrennbar mit dem Dunkel des Glaubensgeheimnisses wie zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengekettet. Es ist darum in diesem Betracht dasselbe, zu sagen, der Gegenstand des Glaubens sei das Mysterium, und zu sagen, er sei das Erhoffte.

*c) Glaubensbegründung.* — Der Charakter des Mysteriums durchdringt die Glaubenserkenntnis bis in die tiefsten Tiefen, so daß man auf keiner Stufe von einer Glaubensergründung sprechen könnte, im Sinne einer vom Zeugnis der Urwahrheit geradlinig in die menschliche Logik hineinführenden, oder umgekehrt von dieser zu jenem hinaufführenden rationalen Gedankenfolge. Daß der Glaube vernunftgemäß und darum nicht in jeder Hinsicht blind ist, sondern eine rationale, allerdings nur außenbleibende und mit viel Wahrscheinlichkeit operierende Begründung zuläßt, ja weitgehend sogar fordert, davon wird noch die Rede sein. Aber in jenem Teil, der das eigentliche Glauben, die Herzkammer des übernatürlichen, christlichen Glaubens ausmacht, verstummt jedes rationale Suchen nach Gründen und Beweisen oder auch nur beweisähnlichen Belegen. Mit seiner Hingabe an die Autorität des sprechenden Gottes hat der Gläubige den letzten Zoll seiner Lotschnur verausgabt. Darin ruht der Glaube. Von da aus weiterzufragen, brächte Unsicherheit, Zweifel und Bangigkeit. Wozu soll man diesen ausreichend sichernden Erkenntnisgrund weiter aufzurollen versuchen? Die Urwahrheit Gottes bürgt genug.

Wie aber, so fragt der moderne Erkenntniskritiker, wird für den Gläubigen die Erkenntnis gesichert, daß Gott in der Offenbarung wirklich zu uns gesprochen hat? Suarez war im Bestreben, den Glauben nicht in eine rationale Funktion aufzulösen, der Ansicht, daß der Erkenntnisgrund des Glaubens, d. h. die Wirklichkeit der Offenbarung, selbst wieder geglaubt werde. Soweit allerdings geht der Prozeß nicht, denn sonst müßte man für dieses Geglaubte wiederum einen Erkenntnisgrund suchen und verstiege sich ins Unüberprüfbare eines unendlichen Progresses.



Das Wodurch einer Erkenntnis kann nicht zum Was werden. Und doch ist etwas Wahres in der Ansicht des großen Jesuiten, das nämlich, daß man über den Glauben hinaus keine Rücksicherung für die Richtigkeit des übernatürlichen Erkenntnisgrundes finden kann. Doch wird der Erkenntnisgrund des Glaubens, d. h. das Motiv der Offenbarung Gottes nicht geglaubt, es wird aber im Glauben miterfaßt, nicht als Was, sondern eben als Wodurch. Kein Logiker wird, sofern er sich der Grenzen der Denkgesetze bewußt ist, über die ersten Vernunfturteile und Prinzipien hinaus nach einer tiefer gegründeten Logik suchen, um die seine, nach der er bisher gedacht hat, zu beweisen. Das Licht erhellt sich selbst, ohne einer andern Leuchte zu bedürfen. Indem der offenbarende Gott im Menschen spricht, glaubt dieser, sofern er das Licht Gottes annimmt. Warum da noch nach einem weiteren Erkenntnisgrund suchen, um zu beweisen, daß er sehe und ergreife? Ein gläubiger Christ kann dem ihn Fragenden, woher er wisse, daß Gott ihm Sein Licht geschenkt habe, nur mit dem Worte Platons antworten: „Wer so fragt, dem fehlt ein Auge.“ Pascal hat ganz richtig gefühlt, daß dem Glauben über alles logische Denken hinaus eine intuitive Erkenntnisweise, der *esprit de finesse*, eigen ist, wenngleich er — der sonst ungestüme Vorkämpfer der Gnade — sich in der Annahme getäuscht hat, daß dieser in sich selbst ruhende Geist der intuitiven Glaubensbegründung von der menschlichen Vernunft und nicht von der göttlichen Erleuchtung her stamme.<sup>1</sup>

Thomas bekennt sich hierin unumwunden zur sogen. Illuminationstheorie.<sup>2</sup> Ihm ist der Glaube im Wesen Erleuchtung von oben. Zu dieser Auffassung drängt ihn nicht nur die Sorge um den reinen Namen des Glaubens als göttlicher Tugend, etwa der abstrakte theologische Schluß, daß der Glaube, wenn er als göttliche Tugend bezeichnet werden soll, nur Göttliches zum Motiv haben könne, sondern vorab die von Grund auf katholische und im Evangelium begründete Ansicht, daß das ganz Neue, allem Natürlichen wesentlich Entrückte, das Geheimnis des dreifaltigen Gottes einen Erkenntnisgrund verlangt, der *nur* göttlich ist, wie ähnlich drüben in der ewigen Gottschau fern von allem Rationalen nur das Licht Gottes ausreicht, der Erkenntnis des seligen Geistes zu leuchten.

Dagegen kann man nicht geltend machen, „daß unter den Millionen Katholiken, die von dieser Theorie nichts gehört haben, kein einziger auf die Frage, warum er unerschütterlich die von der Kirche ihm vorgelegten Wahrheiten glaube, antworten wird, er fühle in sich eine auf natürliche Weise unerklärbare innere Erleuchtung, die ihm die Gewißheit gebe, daß

<sup>1</sup> Vgl. K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 1923, 44—57.

<sup>2</sup> Geschichtliches hiezu vgl. bei G. Enghardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalt. XXX, 4/6). 1933, 166—177; 217—250; 294—311; 344—378. — Für das 14. Jahrh.: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh. (ebd. XXX, 1/2, 1930).

1, 4/5 diese Wahrheiten von Gott geoffenbart seien“.<sup>1</sup> Denn wie überhaupt das gesamte Leben Gottes in uns, so entgeht auch die Glaubensgnade der experimentellen Überprüfung. Das Motiv des Glaubens ist nicht das Empfinden, daß Gott uns etwas geoffenbart hat, sondern die Offenbarung Gottes selbst.

Auch kann man nicht sagen, daß damit der christliche Glaube der Lehrautorität der Kirche genommen und dem subjektiven Empfinden preisgegeben sei. Dem kirchlichen Lehramt verbleibt unbestritten der Vorrang des Hüters und Verkünders des Glaubensgutes. Das Glaubenslicht erhellt im Gläubigen das, was er durch die Kirche als Offenbarungsgut empfängt. So wenig die Vorlage durch die Kirche etwas an der Tatsache ändert, daß Gott der einzige Offenbarende ist und bleibt, ebenso wenig beeinträchtigt die Annahme des Glaubensgutes aus der Hand der Kirche das innerste Motiv des Glaubens, nämlich das „weil Gott es geoffenbart hat“.

Wie aber ist es zu erklären, daß es so viele im Grunde gläubige Menschen gibt, die doch trotz des Glaubenslichtes, das ihnen die Offenbarung nahebringt, in Irrtum verstrickt sind? Wo bleibt da die Wirkung des Glaubenslichtes bei all denen, die nicht zur katholischen Kirche gehören und doch im Innern den christlichen Glauben nähren? (Vgl. Stufler a. a. O.)

Doch rührt dieser Einwurf eigentlich ein anderes Thema an, die Frage nämlich, ob sich mit dem Glauben überhaupt eine irrige Meinung in Glaubenssachen verbinden könne. Auch angenommen, ja gerade wenn angenommen, daß irgendwelche rationale Glaubwürdigkeitserweise zum Glaubensmotiv gehören, etwa die rationale Begründung der Autorität der Kirche, dann muß sich der Katholik immer noch die Frage stellen, ob es unter sogen. Häretikern ebenfalls noch wahren Glauben gebe. Und er kann diese Frage nur bejahen (vgl. Kommentar zu 2, 3—8). Auch in ihnen leuchtet das Glaubenslicht, wenn es auch nicht durchdringt bis in die letzte Verzweigung des Denkens, wie das bei den allermeisten Christen, gleich welchen Bekenntnisses, der Fall sein dürfte. Aber ein Grundbestand übernatürlicher Wahrheiten ist diesem Glauben zum unverfälschten Gegenstand gegeben, so daß nicht der Irrtum, sondern die unwandelbar göttliche Wahrheit das Feld ist, auf dem sich dieser ‚Rumpfglaube‘ betätigt (vgl. Darlegung a. a. O.). Wenn sich ein solcher Gläubiger, der in vielem in Irrtum verstrickt ist, sich auch für seinen Irrtum auf die Offenbarung und das in ihm leuchtende Licht Gottes beruft, dann können wir nur sagen, daß eben darin sein Irrtum besteht, den er neben seinem echten Glauben noch ungewollt nährt. Und das können nur wir sagen, die wir im Lichte des offenbarenden Gottes die ganze Wahrheit glaubend zu erfassen das Glück haben, die wir vor allem glaubend die Verkünderin der Wahrheit kennen, die katholische Kirche. Und wir sagen es, streng genommen, nicht um der rationalen Begründung unseres Glaubens willen, sondern aus unserem umfassenden Glauben, in welchem wir aus dem Lichte Gottes die Höhe, Breite und Tiefe der Offenbarungsgeheimnisse erkennen. Daß solch ausgefüllter Glaube auch eine entsprechend vollendete

<sup>1</sup> J. Stufler S. J., Zur Analyse des Glaubensaktes, ZkTh (1942), 185.

rationale Begründung hat, steht außer Zweifel. Diese gehört aber niemals, auch nicht in zweiter Ordnung, zum Glaubensmotiv selbst. 1, 4/5

Auch bei dieser rein göttlichen Auffassung vom Glaubensmotiv sind der menschlichen Vernunft nicht die Augen verbunden. Wie die Wahrheiten, die Gott über das menschliche Fassungsvermögen hinaus offenbart, niemals den natürlichen Gegebenheiten widerstreiten, sondern sie im Tiefsten erfüllen und neu erhellen, so kann auch die Glaubensstat, in der wir uns die Offenbarung zu eigen machen, niemals unser natürliches Wissen und den Drang nach Begreifen unterbinden. Da alles menschliche Tun, auch das übernatürliche und gnadenhafte, in der Natur des Menschen verankert sein muß, da in allem, was der Christ vollbringt, auch der *Mensch* mittätig ist, muß in der Glaubensstat auch das natürliche Denken sich mitbeteiligen. Das aber heißt, daß es seine Befriedigung finden will, wenn auch nicht bis zum Wissen, so doch in der Form, daß es mit Verantwortung den Offenbarungsinhalt glaubend hinnehmen kann. Die Glaubenszusage muß immer eine ‚kluge‘, bedachte, d. h. dem natürlichen Denken und Gewissen entsprechende Tat sein. Diese Forderung der Rechtfertigung vor der Vernunft gilt in offenbarster Weise dort, wo der Glaube in der Weise einer Bekehrung zum erstenmal bejaht wird. Die Bekehrung zur christlichen Religion muß gewissermaßen auch vor dem natürlichen Gewissen verantwortet werden können. Aber auch für den mit der Glaubensgnade bereits seit Kindheit beschenkten Menschen ergibt sich die Notwendigkeit des rationalen Ausgleiches und der Verankerung in der Natur, sobald diese zum Gebrauch der Vernunft geweckt ist. Die Gnade setzt die Natur voraus und vervollkommnet sie. Die Glaubensentscheidung ist daher, wie das Vaticanum betont, kein blindes, sondern ein der Vernunft angemessenes sittliches Tun des Menschen (Dz 1790 f.). Gott hat darum dem menschlichen Geiste Hinweise gegeben, die dem natürlichen Verstande die Tatsache der Offenbarung klarlegen.

In mannigfacher Weise begleiten solche Hinweise auf die Nähe des sprechenden Gottes die Offenbarung, bzw. den Verkünder der Offenbarung. Durch Wunder und Weissagungen wurden die Worte Christi und der Apostel bestätigt, so daß jeder, der guten Willens war, sie zu deuten vermochte. Zugleich war damit auch das Werk Christi, Seine Kirche, vor den Augen der Kritik ausreichend geschützt. Zudem behütet Christus Sein Werk durch besondere Zeichen, die deutlich den göttlichen Werkmeister erkennen lassen. Er verhalf Seiner Kirche zu der wunderbaren Ausdehnung über alle Länder und Völker, die auch ein Heide bestaunen muß, half ihr die schwersten Widerstände sieghaft überwinden sowohl nach innen wie nach außen, wies ihr ein sittliches Ideal an, in dem die Natur ihre unausdenkliche Vervollkommnung finden sollte, und gab ihr zugleich mit diesem Ideal die heroischen Gestalten, in denen das gotthafte Ziel in greifbare Nähe gerückt wurde, Er schmiedete sie zu unzersprengbarer Einheit zusammen, errichtete in ihr einen

1, 4/5 Altar, an dem ein Gottesdienst von erhabener Würde sich vollzieht, verlieh ihr in straffer Traditionstreue, vorab aber durch Seinen eigenen Schutz feste Beständigkeit, so daß auch die mächtigsten Geister der Unterwelt wider sie nichts vermögen, und ließ aus ihr wie aus einer unversieglichen Quelle die höchsten Kulturgüter der Menschheit hervorfleießen. So steht die Kirche selbst da als „ein machtvoller und stetiger Beweggrund des Glaubens an sie und als ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung“ (Vaticanum, Dz 1794).

Darüber hinaus sind diese objektiven Zeichen im eigenen Innern des Gläubigen bestätigt von der geistigen, rational vielleicht nicht ergründbaren, aber doch die Natur der Vernunft tief berührenden Genugtuung, das menschlich Rechte und Vernünftige gefunden zu haben und zu besitzen. Doch tritt diese subjektive Glaubensbegründung in Form des eigenpersönlichen Erlebnisses weit hinter die objektiven, an der Kirche selbst sichtbaren Zeichen zurück. Die Kirche selbst will gegenüber den vom Protestantismus einzig berücksichtigten Erlebnismotiven in erster Linie diese objektiven Momente betont wissen. Sie gibt damit ihre dem aristotelischen Realismus verwandte GeistesEinstellung kund, die zuerst das Objekt, dann erst, von diesem her die subjektive Bewegung des Geistes wertet. Hätte der Protestantismus mit der Scholastik nicht zugleich diesen Realismus, der bei weitem keine dem Erleben des Subjektes ferne Abstraktion ist, verworfen, er wäre der Kirche näher geblieben.

Allerdings kann es sehr wohl geschehen, daß im Einzelfall der Bekehrung das persönliche Erlebnis gegenüber der objektiven Begründung überwiegt, wie überhaupt die rationale Glaubensbegründung sich in den einzelnen Gläubigen entsprechend der individuellen Begabung und Geistesschärfe verschieden gestaltet. Daraus erstet aber kein stichhaltiger Grund gegen die grundsätzliche Vorrangstellung der allgemein zugänglichen und jedem denkenden Menschen sichtbaren Zeichen, welche die Offenbarung begleiten. Diese sprechen mit solcher Eindringlichkeit und Klarheit, daß selbst die Dämonen zitternd glauben müssen, nicht zwar mit dem gotthaften Glauben des Christen, der um der Urwahrheit willen in die Geheimnisse Gottes eindringt, aber doch mit rationalem Gespür, mit geschöpflichem, den Geheimnissen allerdings stets außenbleibendem, die Wahrheit niemals kostendem Glauben, daß das, was Gott in Christus, den Aposteln und der Kirche verkündet hat, wahr sein muß, weil die Begleiterscheinungen untrüglich die Nähe des Allweisen und Allgerechten verkünden (vgl. 5, 2).

Nur nebenbei sei erwähnt, daß das subjektive Erleben an sich doppelter Art sein kann, natürlich und gnadenhaft. Es ist hier nur von dem natürlichen Erleben die Rede, das den Glaubensakt begleitet und diesen als ein der tiefsten Anlage und Sehnsucht der Vernunft entsprechendes Tun bestätigt. Das übernatürliche, gnadenhafte Erleben ist in die Glaubenstat selbst eingeschlossen als eine ihr wesentliche Eigenschaft und fällt mit der Gewißheit und Sicherheit des Glaubens zusammen (vgl. 4, 8). Es kann daher nicht die Stelle der *rationalen* Glau-

bensbegründung vertreten, da es zum Glauben und nicht zu dessen Begründung gehört. Aber es kann durch seine Ruhe und Friede spendende Segnung auch die Natur in den Wurzeln des Seins ergreifen, auf daß diese voll Staunen und ohne Widerrede das Opfer des Glaubens leiste, als sei es nicht Verzicht, sondern Beglückung. Denn in der Glaubenstat finden sich Vernunft und Offenbarung zu einem gemeinsamen Tun zusammen, wobei die Vernunft mehr empfängt, als sie selbst von sich aus opfernd gibt: die Gnade vervollkommnet die Natur.

So eindringlich das innere Erleben und vor allem die äußeren Zeichen der Offenbarung davon Zeugnis ablegen, daß Gott wirklich Sein Wort in den Mund Christi, der Apostel und der Kirche gelegt hat, so vermögen sie doch niemals zu jener Beweiskraft aufzusteigen, die uns zur übernatürlichen Annahme der Offenbarung zwingen könnte. Unmittelbarer und nächster Beweggrund des christlichen Glaubens sind nicht die Zeichen der Offenbarung, sondern das Sprechen der Urwahrheit selbst, das durch keine innere Begründung bewiesen wird, durch keine Wunder und Prophezeiungen als erfahrbare Tatsache vor unser Bewußtsein tritt. Die Zeichen bleiben stets an der Schwelle der Offenbarung stehen, als seien sie nur Türhüter, denen der Eingang ins Heilige selbst verwehrt ist. „Sie bestimmen zum Glauben, ohne ihn selbst innerlich in seinem Wesen zu bestimmen; sie stützen den Glauben, ohne ihn innerlich zu tragen, sie bahnen ihn an, ohne ihn aus sich zu erzeugen“ (Scheeben, in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 5, 1888, 649). Darum bedarf es zum Glauben mehr als nur der Einsicht und Schärfe des Verstandes, mehr als der natürlichen Tiefe des Gemütes, es bedarf guten Willens, und nicht nur das, es bedarf der Gnade, mit deren Hilfe das Licht der Urwahrheit in uns einfließt. Wer nur Zeichen wünscht, ohne den guten Willen zum Glauben, die Empfänglichkeit zur Gnade mitzubringen, dem gilt der Tadel Christi: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht begehrt ein Zeichen“ (Mt. 12, 39). Mit diesem Verdammungsurteil Christi ist nicht nur das ungläubige Judentum, das in der skeptischen Haltung der Pharisäer charakterisiert ist, sondern sind alle rationalistischen Bestrebungen von den gnostischen Richtungen der ersten christlichen Jahrhunderte an bis auf heute gerichtet.

Der Glaube geht immer über die Einsicht hinaus, nicht zwar in dem Sinne, als müsse man in der Glaubenszusage auch die Möglichkeit eines Irrtums in Kauf nehmen, sondern in der Weise, daß sich der Gläubige über die Logik und Begründung hinaus auf eine neue Ebene stellen, sich der leuchtenden und führenden Gnade Gottes überlassen muß. Darum auch finden die Glaubenszweifel ihre Lösung nur in der stets neuen Be-teuerung des Gläubigen, sich dem Lichte und der Inspiration des offenbarenden Gottes hingeben zu wollen. Dabei mag zur Beruhigung der Vernunft eine neue Vergegenwärtigung und sorgfältige Vertiefung der rationalen Glaubwürdigkeitsgründe der Offenbarung manches, sogar viel beitragen. Wesentlich und entscheidend aber bleibt die im Raume Gottes vollzogene Glaubenszustimmung. Erst recht ist es abwegig und unkatholisch,

1, 4/5 die Überwindung des Glaubenszweifels auf dem Wege einer vorläufigen Aussetzung der Glaubenszustimmung zu suchen, wie etwa Georg Hermes, der Theologe der kritischen Vernunft, verfuhr und nicht wenige Apologeten seines Jahrhunderts.<sup>1</sup> Glauben heißt, menschlich gesprochen, stets ein Sprung ins Dunkle und Unbegreifliche, christlich gedacht allerdings das mutige Überschreiten menschlicher Enge in die göttliche Freiheit. Hier gilt das Wort Eckharts: „Dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen.“

Man hat darüber gestritten, ob die menschlichen Handreichungen, die Gott durch die natürliche Erkennbarkeit Seiner Offenbarung dem geschöpflichen Geiste gewährt hat, als wesentliche und unentbehrliche Voraussetzungen des übernatürlichen Glaubens aufzufassen oder ob der Glaubensakt, wenngleich nur vorübergehend, auch ohne die rationale Begründung zu denken sei.

Der Erwachsene, der sich in suchender Überlegung zum Christentum bewegt, wird allerdings in der Regel nur von diesen Vorposten des Glaubens geführt zur Glaubensentscheidung kommen, da sein Glaubensentscheid in Wahrheit eine aus seinem Gewissen getätigte Umkehr oder Hinwendung zu etwas unerhört Neuem ist. Es ist aber Gott anheimgestellt, in besonderer Begnadung den Menschen durch Sein Licht unmittelbar zur gnadenhaften Wahrheitserkenntnis zu führen und ihm kraft dieses Lichtes auch den Weg zur natürlichen Glaubensbegründung zu weisen. Dieser Weg wird dann spielend bewältigt, da er nicht erst lange tastend gesucht werden muß, sondern dem, der bereits im festen Besitz der Wahrheit ist, wie auf offener Karte vorgezeichnet ist. Zu unzähligen Malen wiederholt sich dieses gnadenvolle Wirken Gottes in jenen Menschen, die in frühester Kindheit die Glaubenskraft in der Taufe empfangen haben.

Uneinig ist man unter den Theologen, vorab unter Thomas-erklärern, darüber, ob die Glaubwürdigkeitsgründe, z. B. die Wunder, schon der reinen Vernunft oder nur einer gläubigen Vernunft als solche offenbar seien.<sup>2</sup> Wie in so vielen Fragen, in denen man sich auf Thomas beruft, so ist auch hier die präzise Unterscheidung von Thomas nicht gefällt. Für ihn ist wichtig, daß der Gläubige auch seiner Vernunft gegenüber für die Echtheit der Offenbarung einzustehen imstande ist, und zwar mit Hilfe von irgendwelchen augenfälligen Zeichen. Unter diesen Zeichen nennt er (S. c. G. I, 6) wunderbare Krankenheilung, Totenerweckung, wunderbare Erscheinungen am Himmel, die Sprachengabe, wie sie das Pfingstereignis aufwies. Ob aber bei dieser Rechtfertigung vor der Vernunft nur diese selbst das Wort führt, oder ob auch der Geist des Glaubens oder sonst welche Gnadenhilfe mitspricht, darüber äußert sich Thomas nicht (vgl. auch Anm. [4] zu 1, 4 Zu 2). Die Frage lag für

<sup>1</sup> Vgl. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926, 125 ff.

<sup>2</sup> Die Hauptvertreter (R. Garrigou-Lagrange O. P. auf der einen Seite, P. Rousselot S. J., J. Iluby S. J. und H. Lang O. S. B. auf der anderen Seite) sind bei A. Stolz (Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Th. v. A., Studia Anselmiana I, Rom 1933, 8 ff.) zusammenfassend charakterisiert.

Thomas auch nicht nahe. Nach der thomasischen Theologie, in der das Glaubensgeschehen bis in die Vorbereitung hinein der weisen Gnadenlenkung Gottes untersteht, ist es klar, daß auch die Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft der Gnadenführung Gottes nicht entzogen ist. Trotzdem kann man ganz deutliche Anklänge finden, daß nach Thomas auch eine rein rationale Erfassung der Zeichen, welche die Offenbarung begleiten, möglich ist (vgl. Kommentar zu 5, 2 über Dämonenglauben).

Mit dieser Lösung ist auch die vielbesprochene Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Apologetik in eine bestimmte Richtung gewiesen.<sup>1</sup> Wenn nämlich die rationale Glaubensbegründung — wir sprechen davon nur mit den gemachten Vorbehalten! — auch einem nicht/ gläubigen Geiste an sich, obgleich erschwert, möglich ist, kann man der Apologetik einen selbständigen Platz als Wissenschaft einräumen, obwohl sie ihre Entstehung der Theologie verdankt und von dieser ihre Aufgabe empfängt und auch zielhaft auf sie hingeeordnet ist. Dabei ist unter dem Begriff der Apologetik nicht die Verteidigung einzelner Glaubenswahrheiten (auch nicht die Analyse des Glaubensaktes, die ein moraltheologisches Anliegen ist) gemeint. Diese besorgt die Theologie selbst, die, wie ähnlich die Metaphysik, die Verteidigung ihrer Prinzipien keiner andern Wissenschaft überlassen kann. Apologetik besagt hier die allgemeine Verteidigung der rationalen Voraussetzungen des Glaubens, von welchen bisher die Rede war. Unter Voraussetzung der Tatsache der Existenz Gottes, die in der speziellen Metaphysik, der Theodizee, erwiesen wird, übernimmt die Apologetik als ihre erste Aufgabe den Aufweis der Möglichkeit einer Offenbarung von seiten Gottes, insofern sie wenigstens negativ abwehrend zeigt, daß es Geheimnisse geben kann, die dem Menschen an sich unzugänglich sind, aber einen möglichen Gegenstand für eine Selbsterschließung Gottes durch Offenbarung abgeben. Sodann begibt sie sich an ihr Hauptwerk, an den Erweis, daß der Mensch für diese Offenbarung Gottes ein Ohr hat, das zwar nicht aus sich, aber doch in passiver Empfänglichkeit die Möglichkeit besitzt, das Sprechen Gottes zu vernehmen, daß also der Mensch einerseits kraft seines geistigen Wesens für eine Erweiterung seines Wissens durch das göttliche Sprechen aufnahmefähig sein kann, ohne daß andererseits diese Erweiterung selbst schon grundsätzlich die notwendige Erfüllung seiner natürlichen Geistigkeit wäre. Hernach kommt zur Sprache, daß der offenbarende Gott sich eines Offenbarungsträgers bedienen kann, den er durch Wunder beglaubigen kann, so daß schließlich nach der Besprechung der verschiedenen Möglichkeiten die in der Geschichte vollzogene Tatsache der Offenbarung ins Auge gefaßt wird, indem die Zeichen, welche die Predigt Christi und das Lehramt der Kirche als Träger und Verkünder der Offenbarung ausweisen, von der menschlichen Vernunft gewürdigt werden.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Die reiche Literatur zu diesem Thema ist vom Verfasser dieses Kommentars besprochen im Bulletin Thomiste VI (1940—1942), S. 355 ff.

<sup>2</sup> Die hier besprochenen Gedanken sind dem philosophisch tiefgründigen Buch K. Rahners entnommen: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1940, 27 ff.

5. Der lebendige Organismus der Glaubenswahrheiten (Art. 6—10). — Vielgestaltig dringt das Licht der Ersten Wahrheit durch die menschlichen Begriffe und Urteile in den gläubigen Menschen ein. Und doch ist es kein buntes Vielerlei, sondern ein zu einem Organismus verwobenes Vieles, das uns im Reichtum der Dogmen dargeboten wird. Das Licht, die Urwahrheit, hält alle zusammen, daß keines sich lostrenne vom Ganzen. Und wo ein gläubiger Mensch es wagt, eines der vielen Dogmen herauszunehmen und aus dem Ganzen der Glaubenswahrheiten zu streichen, da bringt er in sich auch das Licht der Urwahrheit zum Erlöschen, er verliert seinen Glauben überhaupt.

Aber es ist nicht nur das Zeugnis des offenbarenden Gottes, das die Dogmen zusammenhält, auch besondere Gesichtspunkte fügen das eine näher zum andern. So bildet die Dreipersönlichkeit Gottes in Einem Wesen den Brennpunkt einer Reihe von Glaubenswahrheiten, wie der Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes, der gegenseitigen Beziehungen der drei göttlichen Personen, ihrer Benennungen usw. Wäre eine solche innere Gruppierung der einzelnen Dogmen nicht möglich, so könnte die Theologie kein systematisches Gebäude der Dogmatik errichten, es gäbe nur Einzelwahrheiten, wie sie nacheinander im historischen Zusammenhang der heiligen Schriften erscheinen. Die einzige Form der Theologie wäre die Schrift-erklärung.

Außer der wissenschaftlichen und systematischen Gliederung unseres Glaubensgutes gibt es auch eine Gruppierung, welche mehr praktische Zwecke im Auge hat: die Gliederung in Glaubensartikel. Dabei ist an den gläubigen Menschen gedacht, der den Dogmen gegenübersteht und sie zu glauben gewillt ist. Sie sucht in den Dogmen nach dem unentbehrlichen Wert für das Glaubensleben, während der Theologe mehr den Geheimnischarakter ins Auge faßt, auf Grund dessen dem Menschen der Glaubensentscheid zum besonderen Opfer und Verzicht wird (vgl. Art. 6 mit Anm. [7] u. Anhang I).

Es ist nicht etwa die Sucht, den Gläubigen Opfer aufzulegen, oder die Freude am Formulieren, was die Kirche treibt, die Offenbarungswahrheiten in klar umrissenen Sätzen, in Glaubensartikeln vorzulegen, sondern ihre Sorge um die Bestimmtheit und die Reinheit des Glaubens, der keinen Bestand hätte in einem nebelhaften religiösen Empfinden, sondern seine erste Wesenserfüllung in der verstandhaften Zusage an die in menschlichen Worten und Urteilen dargebotenen Offenbarungswahrheiten findet. Es ist allerdings nicht so, als ob die durch das kirchliche Lehramt vorgenommenen Formulierungen der Glaubenswahrheiten das Non-plus-ultra des christlichen Lebens wären. Sie sind das Alpha, insofern bei ihnen der Glaube beginnt, in ihnen seine feste Stütze findet und immer wieder auf sie zurückgreift, sie sind aber nicht auch das Omega in dem Sinne, als wären sie ein vollwertiges Abbild der im Bilde nie ganz erfaßten Wahrheit Gottes. Von ihnen geht der Weg ins Unendliche Gottes. Ihr Sinngehalt ist tief genug, um niemals erschöpft zu werden in der Präzision



logischer Formulierungen. Darum auch kann entsprechend den Bedürfnissen, den Fragen, Irrtümern und Angriffen einer jeden Zeit der Inhalt in neuen Umschreibungen zu neuer, reicherer Erkenntnis dargeboten werden, so daß das katholische Dogma gleich einem lebendigen Organismus wächst, ohne jemals seine Substanz zu ändern (Art. 7).

Über die wenigen Angaben hinaus, die der hl. Thomas zum Thema der Dogmenentwicklung macht, hat die spätere Theologie den Vorgang und das Ausmaß dieses Wachstums näher zu bestimmen gesucht. Dabei ging der Streit in der Hauptsache darum, ob auch die theologischen Folgerungen, vor allem die im engsten Sinne verstandenen, mit in die Entwicklung des Offenbarungsgutes einbegriffen seien. Wie wir in Anhang I zeigen werden, hat der hl. Thomas dieser Frage noch nicht die Aufmerksamkeit schenken können, welche die Theologen der beiden Hauptrichtungen bei ihm zu finden vermeinen.

Die wichtigsten und bedeutendsten Formulierungen der Glaubenswahrheiten haben ihre Zusammenfassung in den Glaubensbekenntnissen, den sogen. Symbola, erhalten, die in verschiedenen Formen auf uns gekommen sind (Art. 8 u. 9; zum Begriff des Symbolums vgl. Anm. [11]).

Autorität in der Aufstellung von Glaubensartikeln, wie überhaupt in der Formulierung von Dogmen ist das kirchliche Lehramt, vorab der Papst (Art. 10). Es steht außer Zweifel, daß Thomas eindeutig für die Unfehlbarkeit des Papstes eintritt.<sup>1</sup> Und zwar ist — dies sei gegen Bossuets und des Alexander Natalis O. P. Auslegung gesagt — eine Unfehlbarkeit gemeint, die dem Papst auch ohne allgemeines Konzil zukommt. Der Streit um die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Unfehlbarkeit des Papstes wurde besonders verwickelt wegen des Opusculums „Gegen die Irrtümer der Griechen“. In dieser auf Geheiß Urbans IV. (1261—64) für die Zwecke der Wiedervereinigung der griechischen Kirche verfaßten Schrift entnimmt Thomas aus einem ihm zur Verfügung gestellten „Büchlein über den Hervorgang des Heiligen Geistes“ Stellen griechischer Väter über den Primat, die — namentlich kommen angebliche Zitate aus Cyrill von Alex. in libro thesaurorum in Betracht — auf Fälschungen beruhen.<sup>2</sup> Die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit auf katholischer Seite, vor allem Janus (Döllinger), hatten das Opusculum des hl. Thomas dafür verantwortlich gemacht, daß die päpstliche Unfehlbarkeit in die Dogmatik und damit in die kirchliche Lehre eingeführt worden sei, und das noch auf dem Wege über eine Fälschung von Dokumenten. Daß Thomas dabei keine Schuld traf, darüber war man sich allgemein klar und steht auch außer Zweifel. Daß aber der heilige Lehrer seine Ansicht über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes einzig oder überhaupt auf diese falschen Belege stütze, diese Behauptung widerspricht nicht nur seiner in andern Werken vertretenen Auffassung, sondern auch der Grundeinstellung seines Opusculums „Gegen die Irrtümer

<sup>1</sup> Vgl. auch 11, 2; Opusc. contra errores Graecor. (gegen Schluß); De pot. 10, 4 ad 13; CG 4, 25; Quodl. 9, a. 16.

<sup>2</sup> M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas v. Aqu., 1931, 285.

1, 6-10 der Griechen“ selbst. Da werden nämlich nicht irgendwelche aus Väterstellen gewonnene Erkenntnisse wiedergegeben, da wird vielmehr das Dogma vom Primat in seine notwendigen Bestandteile zerlegt, wobei die aus dem „Büchlein über den Hervorgang des Heiligen Geistes“ entnommenen Väterstellen der eigenen, völlig freistehenden, durch theologische Folgerung gesicherten Ansicht eingeordnet werden.<sup>1</sup>

## Zweites Kapitel DER AKT DES GLAUBENS

(Frage 2—3)

2, 1/2 1. Der inner-seelische Ablauf des Glaubensaktes (Fr. 2, Art. 1 u. 2).

a) *Natur und Gnade des Glaubensaktes.* — Die tausendfältigen Deutungen und Mißdeutungen jenes seelischen Tuns, das man gemeinlich im Leben als Glauben bezeichnet, verdanken ihr Dasein eigentlich nur dem mißlichen Geschick, daß man die Psychologie des Glaubens nicht im allgemeinen noetischen Bereich, sondern gleich im religiösen Erleben suchte und damit, bewußt oder unbewußt, die eigene Zuneigung oder Abneigung, Scheu oder gar Abscheu in die Wesensbestimmung des Glaubens hineinbezog. So wird des Streitens der Philosophen über die innere Gestalt des Glaubensgeschehens kein Ende sein.

Und doch weiß bereits das rein profane Erkenntnisleben um einen Glauben. Aristoteles spricht im dritten Buche seines Werkes ‚Über die Seele‘ (3, 428 a 24) vom Glauben als von einem erkenntnismäßigen Tun, das der ‚Meinung‘ folge. In der Topik (IV, 5; 126 b 18), einem logisch-erkenntnistheoretischen Werke, nennt er den Glauben eine verstärkte Meinung (Boethius: opinio vehemens, PL 64, 950).<sup>2</sup> Es liegt diesen Angaben jener Gebrauch des Begriffes ‚Glauben‘ zugrunde, in welchem wir unsere, wenn auch nicht beweisbare, so doch innerlich feste und mit Energie vertretene Ansicht oder Meinung kundtun. In ähnlicher Weise sagt Kant, daß wir im Glauben etwas für wahr halten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, subjektiv aber zureichend ist.<sup>3</sup>

Nach Thomas ist der Glaube schon im natürlichen Leben im wesentlichen ein verstandhaftes Fürwahrhalten einer Aussage um der Autorität dessen willen, der die Aussage macht, also ungefähr das, was Kant den statutarischen Glauben genannt hat. Dieser statutarische Glaube ist aber — wenigstens in der Regel — getragen von einer persönlichen Zuneigung des Glaubenden entweder zum Sachverhalt, um den es geht, oder zur Person, die über den Gegenstand belehrt. Diese vom Gefühl oder vom Willen her bestimmte Eigenart beinahe jeden Glaubens läßt eine reichhaltige Stufung zu bis hinauf zu dem aus

<sup>1</sup> Vgl. X. Leitner, Der hl. Thomas von Aqu. über das unfehlbare Lehramt des Papstes, Freiburg 1872, 108.

<sup>2</sup> Vgl. auch Aristoteles, Post. Anal., lib. 1, c. 33; 88 b 30 ff.

<sup>3</sup> Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, 1800, 101 f.; vgl. auch Kl. Schriften zur Logik und Metaph., 1905, 156 ff.

gesamtpersönlichem Erleben und Empfinden entspringenden 2, 1/2  
Vertrauen auf die Person, die zum Glaubenden spricht.<sup>1</sup>

Schon im natürlichen Bereich ist also der Begriff des Glaubens vielgestaltig. Um so weiter spannt sich die Analogie, wenn man den Glaubensbegriff ins Übernatürliche hineinträgt (vgl. De verit. 14, 9 ad 4).

Welche seelische Struktur zeigt nun dieser übernatürliche Glaube, der von Christus als zum Heile notwendig gefordert wird? Auch zu dieser Frage folgte Meinung auf Meinung. Die katholische Theologie ist sich auch in den verschiedensten Richtungen darin einig geblieben, daß sie den Glauben zumindest *auch* dem Verstande zuerkannte, und zwar unter nicht unwesentlichem Gesichtspunkte, wengleich dieses Verstandhafte im Glauben entsprechend den einzelnen Deutungen nur mehr oder minder in den Vordergrund trat. Aber gerade diese im großen und ganzen einheitliche Bestimmung gab Anlaß zu heftigster Bestreitung von seiten nichtkatholischer Theologen. Dabei kehren sozusagen alle Auffassungen der rein rationalen Religionspsychologie wieder.

Es wäre voreingenommen, wollte man den natürlichen Glaubensbegriff auf die Übernatur übertragen, ohne die Offenbarungsquellen sprechen zu lassen. Aus demselben Grunde erhebt die Theologie dagegen Einspruch, wenn die Religionsphilosophie aus sich jenen Glauben bestimmen will, der wahre Religion erst zu begründen imstande ist. Warum sollte z. B., wie Kant meinte, der statutarische Glaube zur Religionsbegründung unfähig sein, wo doch der Bewegter und Gesetzgeber aller religiösen Gefühle, Gott selbst, zu sprechen sich herabließ und damit den echten religiösen statutarischen Glauben forderte von dem, der sich Ihm nahen will? Oder warum soll man mit Schleiermacher den religiösen Glauben von vornherein als ein Abhängigkeitsgefühl des Menschen von Gott bezeichnen? Führend auf der Suche nach dem echten, von Gott bestimmten Glaubensbegriff kann nur die Hl. Schrift sein, deren Auslegerin nach katholischer Auffassung die katholische Kirche ist. Allerdings entbrennt gerade auf dem Boden der Schrifterklärung der Kampf um den unverfälschten göttlichen Glaubensbegriff. Daß bei der Herauslösung des christlichen Glaubensbegriffes aus den Texten der Hl. Schrift eine klare philosophische Begriffsbestimmung des Glaubens als solchen unentbehrliche Dienste zu leisten imstande ist, gilt allerdings für einen Katho-

<sup>1</sup> St. v. Dunin-Borkowski S. J. (Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung, StZ 55. Jhrg., Bd. 108 [1925] 433—477) sucht dieses ganzheitlich menschliche Element gegen jede nur intellektuelle Fassung als ein wesentliches Kennmal schon des natürlichen Glaubens herauszustellen.

Es ist schwer zu entscheiden, ob Thomas die Bewegung von seiten des Willens zu jedwedem Glauben im natürlichen Bereich verlangt oder nicht. Aus der Tatsache, daß Thomas beim Dämon von einem Glauben spricht, dem jede willentliche Geneigtheit zum Gegenstand oder zur sprechenden Person nicht nur abgeht, sondern von innen her widerspricht (vgl. die Texte im Kommentar S. 399, Fußnote 1), möchte man annehmen, daß bei Thomas der Affekt nicht zum Glauben schlechthin gehört. H. Lang (a. a. O. 123, 143) vertritt allerdings die gegenteilige Ansicht in der Auslegung der Texte.

2, 1/2 liken, nach dessen Anschauung Glaube und Vernunft zu inniger Lebensgemeinschaft zusammenkommen, als eine Selbstverständlichkeit.

Ohne Zweifel kennt die Hl. Schrift, sowohl die Evangelien wie auch die Apostel-, vor allem die Paulusbriefe, jenen Gebrauch des Begriffes Glauben, in welchem dieser als die Wurzel alles religiösen Tuns und sittlichen Handelns, als die Antwort aus totalmenschlichem Erlebnis, aus Verstand, Wille und Gemüt, auf den weckenden Anruf Christi angesehen wird. Man kann mit der lutherischen Theologie darin übereinstimmen, daß der christliche Glaube nach der Bibel etwas Existenziales für den Menschen bedeutet, daß er diesen im Tiefsten seines Seins und seiner Person aufrüttelt und wachruft und ihn, um in der Ausdrucksweise K. Barths zu reden, vor Gott erschüttert haltmachen läßt. Gewiß sprechen die heiligen Bücher sehr oft in diesem intensiven Sinne vom Glauben als einem von seelischen Empfindungen und Strebungen geballten religiösen Erlebnis. Unter den vielen neutestamentlichen Stellen, an welchen von *pistis*, und an den ungefähr ebenso vielen Stellen, an welchen von *pisteuo* die Rede ist, sind aber auch solche, und nicht allzuwenige, die den Glauben in betonter Weise als ein intellektuelles Hören und zustimmend Erkennendes und anerkennendes Entgegennehmen des Wortes Gottes bezeichnen, d. h. als zustimmende Antwort auf die Vorlage der Wahrheiten Gottes. Wenn aber Wahrheit, warum denn nichts Erkenntnishaftes? Wobei noch nichts ausgemacht ist über eine der kirchlichen Lehre unterstellte nur-erkenntnismäßige Auffassung des christlichen Glaubens. Sollte es dem Theologen, der auf Grund scharfsinniger, doch pietätvoller Analyse und Synthese zu einer Ganzheitsschau des Offenbarungsgutes zu kommen sich abmüht, nicht erlaubt sein, einen für sehr komplexe Realitäten gebrauchten Begriff auf *eine* Wirklichkeit zuzuspitzen, ohne damit die andern Wirklichkeiten und vor allem die lebendige Verknüpfung der von ihm herausgelösten Wirklichkeit mit dem gesamten christlichen Gnadenleben in Abrede zu stellen? Auch ohne Philosophie, rein textanalytisch, kann der Theologe zu der Meinung stehen, daß Glauben ein *intellektuelles* sittliches Verhalten der Offenbarungswahrheit gegenüber bezeichnet. Dabei braucht es nicht verhehlt zu werden, daß die aristotelische Denkweise zur theologischen Herausschälung des sogenannten intellektuellen Glaubensbegriffes manche Dienste geleistet hat. Doch ist in der katholischen Auffassung vom Glauben der aristotelische Intellektualismus weitgehend abgestreift. Von einer bloßen gefestigten Meinung ist darin nichts mehr zu entdecken.<sup>1</sup> Es ist hier von einem sittlichen Akt die Rede, dessen Stärke im Willen, und zudem im freien Willen liegt (vgl. 4, 1). Ganz im Einklang mit den vielen Einladungen Christi zum Glauben

<sup>1</sup> Vgl. De verit. 14, 2, wo Thomas sich ausdrücklich von der aristotelischen Auffassung entfernt: „Dadurch, daß er (der göttliche Glaube) Bestand dessen, was man erhofft, Beweis für Dinge, die man nicht sieht“ (Hebr. 11, 1) genannt wird, unterscheidet er sich vom Glauben im gewöhnlichen Sinne, demzufolge, wie man sagt, wir das für wahr halten, was wir in fester Meinung annehmen.“ Ähnlich in II-II 129, 6, wo der Glaube als gefestigte Meinung offensichtlich nicht als die göttliche Tugend des Glaubens angesehen wird.

und Seinen Drohungen gegen den Unglauben appelliert die kirchliche Glaubensverkündigung an das *Glaubenwollen*. Und doch wird in der kirchlichen Wesensbestimmung des Glaubens das Verstandhafte hervorgekehrt.

Es bedarf aber nicht einmal aristotelischer Gedankengänge, um die grundsätzlich intellektuelle Wesensgestalt des christlichen Glaubens darzutun, es genügt schon die allgemeine, jedem Laien in unserer Frage, ja dem primitivsten Denken zugängliche Feststellung, daß Erkennen und Wollen zwei verschiedene seelische Funktionen sind und daß man ebenso unabweisbar zuerst erkennen und denken muß, bevor man wollen kann, daß man also, um mit seinem Willen das Sein und die Person dem Erlöser Jesus Christus anheimzugeben, Ihm zuerst das Denken gefangengebend muß, und zwar in der Weise, daß man Seinem Worte die Wahrheit zuspricht, Ihn irgendwie im *Erkennen* als den Sohn Gottes an-erkennt. Man mag ‚Glauben‘ mit vielen Stellen der Hl. Schrift als eine total-existentielle Antwort unsererseits an Christus bezeichnen, man wird, sofern man diesen komplexen seelischen Vorgang des Sich-Hingebens in seine einzelnen Phasen analysiert, an den Anfang des ganzen Werdens eine Erkenntnistat setzen müssen, die ihrerseits allerdings gar wohl wiederum verbunden sein kann (und auch soll) mit einer Hingabe der gesamten Persönlichkeit. Daß diese Erkenntnistat nur in einer der überragenden Autorität des sprechenden Gottes sich beugenden Annahme der geoffenbarten Wahrheit bestehen und keiner unmittelbaren Intuition gleichkommen kann, ist klar und erhellt auch aus den Schriftstellen selbst.

Auf diese, im übrigen willentlich beeinflusste und damit sittliche Erkenntnistat den Begriff des Glaubens anzuwenden, ist nicht Willkür, weil erstens der natürliche Inhalt des Begriffes einen solchen Gebrauch einschließt, *und* weil zweitens — dieser Grund gibt erst den Ausschlag — damit in der christlichen Lebensordnung tatsächlich eine bestimmte Wirklichkeit bezeichnet wird, wenngleich diese an vielen Stellen der Hl. Schrift mit anderen seelischen Vorgängen zusammen unter dem Worte Glauben gefaßt wird. So soll auch nicht bestritten werden, daß man, wie z. B. Luther es tut, das Vertrauen auf die erhaltene Verzeihung mit Glauben bezeichnen kann. Dabei ist aber zu bedenken, daß ein solcher Glaube entweder auf einer Privatoffenbarung über das erlangte Heil aufruhend muß oder aber dem gleichkommt, was die katholische Theologie als Hoffnung bezeichnet. Die erste Bedingung ist aber nur als Ausnahme erfüllbar, kann also für eine Wesensdefinition des allgemein gültigen Heilsglaubens nicht in Frage kommen. Im zweiten Falle aber stehen wir wiederum vor dem Postulat eines intellektuellen Glaubens im Sinne des Autoritätsglaubens (vgl. 17, 7: Bd. 16).<sup>1</sup>

Es ist Thomas als besonderes Verdienst anzurechnen, das Erkenntnishafte nicht an die Evidenz gebunden und damit dem

<sup>1</sup> Die andere protestantische Auffassung, welche wohl auch einen Autoritätsglauben annimmt, ihm aber im Prozeß der Rechtfertigung die ihm nach katholischer Auffassung zustehende Stellung abspricht, ist eine willkürliche Konstruktion. Vgl. I—II 113. 4: Bd. 14.

2, 1/2 Theologen das Rüstzeug in die Hand gegeben zu haben, den Autoritätsglauben als eine wirkliche Erkenntnis zu sehen. Den Ausgleich für die fehlende Evidenz fand Thomas eben im sittlichen Antrieb, der aus dem Willen stammt.<sup>1</sup>

Dabei bleibt in der Ordnung der Erkenntnis stets ein inneres Drängen nach Vervollkommenheit. Der Gläubige bleibt trotz der Beglückung durch die Offenbarung ein Suchender, bis er endgültig gefunden hat in der hellen Einsicht der ewigen Schau. Die Bewegung des gläubigen Verstandes ist, wie Thomas (De verit. 14, 1) sagt, „noch nicht zur Ruhe gekommen, sondern sucht immer noch und forscht nach über das, was er glaubt“. Thomas ist Realist genug, um diese Unvollkommenheit des Glaubens geradezu als zum Wesen des Glaubens gehörig zu unterstreichen (vgl. I—II 67, 3: Bd. 11). Er braucht nicht, wie sein Zeitgenosse Wilhelm von Auvergne, die Gehorsamsleistung, die im Glauben enthalten ist, zu übersteigern, um damit von der im Glauben wesentlich beschlossenen Unvollkommenheit abzulenken. Ihm ist der Glaube immer, auch in seinem vollendetsten Zustande, „ein von Zustimmung begleitetes suchendes Denken“ (Augustinus). Mit staunenswertem Geschick hat es Thomas verstanden, diese von Augustinus gegebene Bestimmung des christlichen Glaubens — allerdings nicht ohne Zuhilfenahme der aristotelischen Erkenntnislehre — zu deuten. Der Glaube ist Zustimmung, d. h. Festigkeit im Urteil. Dafür bürgt die Autorität Gottes selbst. In dieser Unerschütterlichkeit unterscheidet sich der Glaube vom bloßen Meinen und erhebt er sich weit über das wankende und unentschiedene Zweifeln. Trotzdem bedeutet er zugleich ein nie beruhigtes Sich-sehnen nach der hellen Einsicht, deren sich die Schau Gottes erfreut. So ist auch das gläubige Erkennen von jener geheimnisvollen Unruhe bewegt, von der das berühmte Wort des hl. Augustinus spricht (Confessiones, lib. 1, c. 1).

In der thomasischen Psychologie des Glaubens, die sich das Tridentinum angeeignet hat, wird der christliche Glaube ohne philosophische Voreingenommenheit tief in die natürliche Psychologie des Menschen eingebaut. Auch hier scheint wie in der gesamten Lehre von der Gnade und Rechtfertigung die katholische Grundauffassung durch, daß der natürliche Mensch trotz der Erbsünde die ihm von Natur zukommende Aufnahmefähigkeit für die Gnade behalten hat, daß auch im Zustand der Sünde das Grundgesetz der Gnade „Die Gnade setzt die Natur voraus“ seine Geltung behält.

Diese Lehre liegt weit ab von der dialektischen Theologie K. Barths, in welcher der gläubige und hörende Mensch nicht das eigentlich erkennende und hörende Subjekt ist, sondern lediglich der auserkorene Schauplatz, der „anthropologische Ort“, an welchem Gott selbst Sein Wort spricht und auch selbst

<sup>1</sup> Zum Verhältnis von Glaube und Wille vgl. auch Bd. 11, 541 f. — Man kann die Lehre von der erkenntnishaften Gestalt des Glaubens nicht hoch genug einschätzen. Dieser Punkt ist in dem umfangreichen Werk von R. Aubert (Le probleme de l'acte de foi, Louvain 1945) völlig mißkannt und übrigens auch unrichtig dargestellt (vgl. die kritischen Bemerkungen von Th. Deman O. P. in DTh (F) 24 (1946), 214—235). Vgl. auch Anm. [24].

für uns und an unserer Stelle hört.<sup>1</sup> Nach Barth ist die Vermählung des Wortes Gottes mit dem Worte des Menschen ein Unding. In der Bibel steht sündiges Menschenwort. Nur wenn Gott dieses Wort zu dem Seinen macht, indem Er es im gläubigen Menschen (doch zu Sich selbst!) spricht, dann erst ist es Gottes Wort. Der Mensch jedoch liest und hört in der Bibel nur die Stimme der Hölle. Nicht minder eitel ist die Meinung der Gemeinde, der Kirche, mit ihren Dogmen auch nur einen schwachen Schimmer des Lichtes Gottes zu erhaschen. Ist doch das Dogma in der Barthschen Theologie nicht mehr als eine „Kodifizierung des Irrtums und der Lüge“. Und doch redet wiederum nach Barth der Heilige Geist in der Gemeinde. Aber auch hier ist Er selbst der Hörende der Verkündigung. So unendlich entrückt ist Gott in der Offenbarung, daß Er im Grunde doch keinem der sündigen Geschöpfe offenbar wird, weil keines amstande ist, Sein Wort zu vernehmen, auch nicht nachdem der Heilige Geist in ihm Wohnung genommen hat. Es wird in dieser Theologie mit dem Pauluswort „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20) unerbittlicher, ja übersteigerter, ans äußere Wort verketteter Ernst gemacht, mit seinem Sinn und seiner Wahrheit allerdings grober Mißbrauch getrieben. Aus dem sündigen Menschen wird nicht eine neue Kreatur durch die Erlösung, so daß dieser Mensch, der jetzt sündig ist, nachher sagen dürfte, *ich*, ich mit dieser meiner Vergangenheit, mit diesem meinem bisherigen Lebenswandel, mit meiner ehemaligen Gottferne, ich bin nun neu geworden, indem ich mit der Gnade des Heiligen Geistes durchglüht und dadurch von meinen Sünden gereinigt wurde, nein, ein neues Ich ist in mir entstanden, aus dem Nichts geschaffen worden, eben das Ich Jesu Christi, des Erlösers, das in mir den alten Menschen, das verdorbene Ich zum Ersterben bringt. So lebe nicht mehr ich, sondern Christus in mir. Das eigene Ich wäre unfähig, eine solche Umwandlung durchzumachen.

Bin dann aber ich, der ich als sündiger Mensch in die Welt gekommen bin und in der Welt lebe, erlöst? Bin ich, der ich in der Dunkelheit der Gottferne geboren wurde, erleuchtet? Im Grunde stehen wir vor der alten, bald abgeschliffenen Frage, die schon immer als Streit zwischen mystisch überspitzten und theologisch durchdachten Formulierungen ausgefochten wurde, vor der Frage nämlich um das Geschaffensein der göttlichen Gnade, auch der Gnade des Glaubens (vgl. Utz, Wesen und Sinn des christl. Ethos, 219 ff., Anm. 36). Das Verhängliche in der Barthschen Theologie von der Transzendenz Gottes ist nicht die unterstrichene Betonung der Notwendigkeit, daß Gott Sich selbst offenbaren, Seinen Heiligen Geist senden muß, wenn jemals ein vernunftbegabtes Geschöpf von Ihm Kenntnis erhalten soll. Daran glauben wir alle, daß allein der Sohn, der den Vater gesehen hat und sieht, uns vom Vater Zeugnis geben kann. Das Verhängnisvolle in Barths dialektischer Theologie ist die Mißerkennung der Spannweite der Analogie des Seins

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Arbeit von J. Fehr, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie, Freiburg (Schw.) 1939.

2, 1/2 und der Geistigkeit des menschlichen Erkennens, als sei weder der Gegenstand der menschlichen Erkenntnis noch die Erkenntniskraft selbst fähig, die göttliche Einwirkung, das Offenbarungswort aufzunehmen. Dagegen verteidigt die katholische Theologie, daß das Wort Gottes sich mit dem des Menschen zu einem heiligen Bunde vereinigt, und zweitens, daß der menschliche Verstand bereits von Natur zwar nicht begabt, die Offenbarung zu erkennen, aber doch so geformt ist, daß er die göttliche Gnadeneinwirkung zu empfangen — in seinem naturhaften Sein zu empfangen — imstande ist.

Auch Thomas ist zwar der übernatürliche Glaube etwas das menschliche Vermögen steil Überragendes. Doch wird nach ihm das menschliche Erkenntnisvermögen durch die Gnade der Erleuchtung ‚erhoben‘, und zwar nicht nur, wie E. Brunner<sup>1</sup> meint, in Form einer Wiederherstellung der natürlichen Vollendung, sondern darüber hinaus ins Übernatürliche, in die göttliche Erkenntnis. Kraft dieser Erleuchtung und der den Willen bewegendes Gnade aber er-greift, wenn auch nicht be-greift, das menschliche Erkennen wirklich das Wort Gottes. Barths Glaubenspsychologie widerspricht übrigens dem, was die Hl. Schrift darüber weiß, wengleich seine Erklärung den Wortgehalt auszuschöpfen vermeint. Denn so sehr die Hl. Schrift den Glaubensvorgang als ein gnadenhaftes und gotthaftes Geschehen darstellt, so sieht sie ihn doch zugleich als ein vom Gläubigen selbst hervorgebrachtes Tun an, wengleich im Wirkfeld der Gnade. Wie alles natürliche, so ist auch und in noch gesteigertem Maße das übernatürliche Tun ganz Gottes, ohne jedoch aufzuhören, des Menschen zu sein.

*b) Die metaphysische Grundlegung der Glaubenspsychologie im Objekt.* — Daß aber dieses unverfälscht menschliche Wirken im christlichen Glauben seinem Wesenskern nach übernatürlich, also gnadenhaft ist, beweist die Theologie des hl. Thomas aus der übernatürlichen Wesenheit des *Gegenstandes*, aufbauend auf dem von Aristoteles übernommenen, auch für die gesamte theologische Psychologie geltenden Prinzip, daß die seelischen Tätigkeiten und Kräfte in ihrem Wesen vom Gegenstand her bestimmt sind. Dieses Gegenständliche hinwieder, das sich selbst in allem erkennenden wie wollenden und schaffenden Tun des Menschen abbildet, ist aber nicht das unbesehene Was der dinglichen Wirklichkeit; denn mit dem einen und selbigen Was geben sich die verschiedensten Tätigkeiten ab, ohne je eins zu sein. Sondern es ist dasjenige im Was, wodurch es erst Gegenstand wird, der Gesichtspunkt oder Beweggrund, das Wodurch. Der eine nimmt sich das Holz zum Gegenstand, insofern es verarbeitet werden kann durch Säge und Hobel, und

<sup>1</sup> Nach E. Brunner ist die gesamte Gnadenordnung keine zur Natur hinzugeschenkte Gabe: „Das Wesen des Menschen ist einheitlich aus der Gottesbeziehung zu verstehen, ohne Unterscheidung von Natur und Übernatur“ (Der Mensch im Widerspruch, Die christl. Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, 1937, 530 f.). Zur Auffassung des Glaubens bei Emil Brunner vgl. L. Volken, Der Glaube bei Emil Brunner, Studia Frib., Neue Folge, Heft 1, Freiburg (Schw.), 1947.



wird dadurch zum Schreiner. Der andere, der Physiker und Chemiker, hat es zum Gegenstand, insofern es sich untersuchen läßt nach seinen physischen und chemischen Bestandteilen. Wieder ein anderer sucht in ihm das Sein schlechthin und wird so zum Ontologen oder Metaphysiker. Ähnlich ist auch der Gegenstand unseres Glaubens bestimmend für die Erkenntnis-kraft, die sich auf ihn richtet, und zwar nicht in seinem bloß logischen Bestand, etwa als Satzgebilde, als Urteil, denn als solches steht es unter den vielen natürlichen Gebilden menschlichen Denkens, sondern in seinem Geheimniswert, als von Gott geoffenbartes Wahres, insofern in ihm das helle Licht Gottes aufleuchtet. In diesem Betracht allein vermag dies unscheinbare Satzgebilde „Gott ist dreifaltig“ den menschlich nicht zu fassenden Sinn auszudrücken, den das innere Leben Gottes selbst in Sich beschließt. So aber ist der Glaubensgegenstand etwas alles natürliche Leben schlechthin Überraschendes, so daß niemals eine Kreatur, auch nicht die vollendetste und göttlichste, hin zu greifen imstande wäre, es sei denn, Gott gebe ihr zum Geschaffensein das Neugeschaffensein, zum Geborenssein das Neu- oder Wiedergeborenssein aus Ihm selbst, die göttliche Gnade, wenigstens die gotthafte Gnade und das göttliche Licht des Glaubens. Das ist der viel mißverständene Sinn des hier angewandten Axioms, zu dem sich die Theologie des hl. Thomas auf allen Seiten bekennt, daß nämlich die wesentliche Über-natürlichkeit des Glaubens wie überhaupt jeder christlichen Tugend nur durch die Übernatürlichkeit des Gegenstandes erkannt werden könne.<sup>1</sup>

Man hat allerdings die thomistische Ausdeutung dieses Axioms eines Fehlschlusses beschuldigt. Denn es sei ein Unding, zu sagen, der Glaube sei übernatürlich, weil sein Objekt über-natürlich sei, wo man doch mit Thomas (!) das Übernatürliche gerade von der entgegengesetzten Richtung aus bestimmen müsse, nicht vom Objekt, sondern vom menschlichen Vermögen und Können her. Denn das sei übernatürlich, was die natürlichen Kräfte übersteige.<sup>2</sup>

Es ist nun wahr, daß Thomas das Übernatürliche, das die christlichen Tugenden zum Gegenstand haben, durchweg als das bestimmt, was das Leistungsvermögen der natürlichen Kräfte übersteigt. Und doch geht der Gedankengang von da aus weiter — und zwar ganz im Sinne, wenn auch nicht den ausdrücklichen Worten des hl. Thomas nach — zur Bestimmung dessen, was nun genau jenseits des natürlichen Fassungsvermögens liegt. Gibt es Wahrheiten, die niemals Gegenstand eines natürlichen Vermögens werden können? Diese Frage ist doch sicherlich berechtigt. Damit aber steht der Fragende vor dem Erweis *des Übernatürlichen an sich und überhaupt*. Er begibt sich hiermit an die Benennung des ersten und wesentlich Übernatürlichen, ohne allerdings den Blick ganz vom Sub-

<sup>1</sup> Die verschiedenen Texte des hl. Thomas vgl. bei R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione* I, 1918, 469 ff.

<sup>2</sup> A. Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. Aquin*. *Studia Anselm.* Fasc. I, 1933, 41; *Manuale theol. dogm.* Fasc. I, 1941, 41. Vgl. dagegen die treffende Antwort von R. Garrigou-Lagrange, *La foi infuse est-elle surnaturelle par son object formel?* *Ang* 19 (1942), 312—319.

2, 1/2 jekt, dem natürlichen Vermögen abzuwenden. Als das Übernatürliche überhaupt und an sich bezeichnet die thomistische Theologie das innergöttliche Leben, und zwar — auch hier wiederum im Hinblick auf die natürliche Fassungskraft — deshalb, weil Gott kein Geschöpf hervorzubringen vermag, das mit seinen natürlichen Kräften sich das innergöttliche Leben zum Objekt der Erkenntnis oder Liebe machen könnte. Damit also stehen wir vor einem übernatürlichen Wesen, das immer und überall, wo es einem Geschöpf begegnet, unerreichbar bleibt, handle es sich nun um einen Menschen oder einen Engel, auch mit der denkbar vollendetsten, aus der Substanz des Geschöpfes sich ergebenden Ausstattung. Somit kann und muß man schon, vom *Objekt* her urteilend, sagen, daß eine jede Tätigkeitskraft, wenn sie dem innergöttlichen Leben begegnen will, über die eigene Natur hinaus, also übernatürlich begabt, d. h. begnadet sein muß. Wo ist da ein Zirkelschluß, wo eine Tautologie? Das Mißverständnis ist nur möglich, wenn man sich 1. der Korrelation, d. h. der *gegenseitigen* Bezogenheit von Gegenstand und Vermögen nicht mehr bewußt ist, und man 2. die thomistische These leugnet, daß Gott niemals, auch nicht in Auswertung der letzten Möglichkeit Seiner allgewaltigen Macht, ein Geschöpf ins Dasein rufen kann, das bereits als geschaffene Substanz befähigt wäre, sich Gott zum Gegenstand des Erkennens und Liebens zu nehmen, so wie Er als Dreipersonlicher in Sich lebt. In diesem Zusammenhang ist das theologische Bekenntnis des hl. Thomas zu verstehen: „Ich halte dafür, daß alles, was unter den Glauben fällt, über die naturgemäße Erkenntnis des Engels (nicht nur des Menschen) geht; darum auch heißt es Eph 3, 9, daß die Geheimnisse des Glaubens von Ewigkeit in Gott verborgen waren“ (4 Sent. d. 10, q. 1, a. 4, sol. 4; vgl. 3 Sent. d. 23, q. 3, a. 2).

2, 3-8 2. Die Glaubensnotwendigkeit (Fr. 2, Art. 3—8). — Wenn Schelling schon von der Philosophie sagt, daß sie den Glauben als ein wesentliches Element einschließe, ja daß alle Wissenschaft aus Glauben entstehe, dann wird man es doppelt verstehen, daß um eines ewigen, menschlichem Denken und Willen entrückten Zieles willen Glauben gefordert wird (Art. 3). Mehr noch: Wer die Unsicherheit des menschlichen Verstandes in weltanschaulichen Fragen bedenkt, muß zugeben, daß der christliche Mensch auch jene Dinge im Glauben für wahrzuhalten sich nicht zu scheuen braucht, die an sich auf dem Vernunftwege erreichbar wären, aber es nun einmal tatsächlich im allgemeinen nicht sind (Art. 4). Er folgt darin dem Rate des hl. Augustinus, es solle, wer die Existenz Gottes beweisen wolle, zuerst an sie glauben.

Nun sind allerdings der Glaubenswahrheiten viele, der Glaube soll sie aber alle erfassen; denn nur ein ganzheitlicher Glaube führt zur Rechtfertigung. Wenn nun schon ein Theologe eine Kenntnis aller Glaubenswahrheiten vergeblich erstrebt, wieviel weniger ist das einfache Volk, das man gerne die hörende Kirche nennt, dazu imstande!

Drückender noch wird das Problem bei dem Gedanken an

die Milliarden von Heiden, zu denen nie die Botschaft des Heiles gedrungen ist. Hier erhebt sich eine Frage von erschütterndem Ernst. Aus ergriffener Überzeugung von der den Sünden aller Menschen geltenden Sühnetat des Gottessohnes haben alle großen Theologen, angefangen von dem Apologeten Justinus, über Klemens von Alexandrien, Athanasius, Origenes, Augustinus usw. sich mit dieser Frage beschäftigt und eine den Heiden verständnisvoll begegnende Antwort gesucht. Auch die Scholastik hat, wie Art. 7 und 8 unserer Frage und die Parallelstellen dazu (vorab De verit. 14, 11) beweisen, dem Problem ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Die Stellungnahme des hl. Thomas, die auf den ersten Blick hart erscheint, hat die spätere Scholastik zur eingehenden Behandlung der Frage angeregt, die dann durch die moderne Religionswissenschaft noch mehr in den Mittelpunkt der theologischen Erörterung gerückt worden ist. Auch von dieser Seite hat man in Thomas einen Gewährsmann gesucht.<sup>1</sup> Eine Klarstellung der Lehre des Heiligen, vor allem aus dem theologischen Sinngehalt seiner Grundsätze, wird daher, wenn irgendwo, dann im Rahmen eines Kommentars gefordert sein.

Zunächst bedarf dabei der Begriff der *Notwendigkeit* der Klärung. Ist der Glaube etwa nur gefordert, weil Gott es so verlangt, wobei es Ihm als dem Gesetzgeber freisteht, ohne Umstoßung der grundsätzlichen Ordnung von der Forderung abzugehen, wann und für wen es Ihm beliebt? Oder ist das Heil unabdinglich an den Glauben gebunden?

Gewiß könnte Gott einen Menschen schaffen, dem Er den Weg der Bewährung im Glauben von vornherein abnimmt, indem Er ihn, ohne freie Wahlentscheidung seinerseits, in den Stand der ewigen Herrlichkeit erhebt. Aber von einer wirklichen Ausübung dieser göttlichen Machtvollkommenheit wissen wir nichts. Wir wissen nur so viel, daß in der tatsächlich bestehenden Ordnung ein jeder seiner Vernunft mächtige Mensch — nur um diesen geht es hier — zuerst in den Stand der Pilgerschaft versetzt wird, sich also sein Heil auf dieser Welt in persönlicher Bewährung erwirken muß, wenngleich nicht ohne Gnadenbeihilfe von seiten Gottes, selbst die Mutter des Herrn nicht ausgenommen, die durch göttliche Bevorzugung vor der Erbschuld bewahrt wurde. Wie ein jedes Naturding, so hat auch das sittliche Wesen, in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung, sich in stetem Streben nach dem Endziel hinzubewegen. Diese Hinbewegung zur Heimat, wo wir Gott schauen, vollzieht sich aber ihrem Beginne und dem weiteren Vollzuge nach im Glauben.

Mit noch unnachgiebigerer Notwendigkeit ist der Glaube verlangt unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung, der Befreiung aus der Verstrickung in die vom ersten Menschen ererbte und durch eigenpersönliche Verfehlung vermehrte Schuld. Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams erwecken, Er vermag aus Sündern die Bevorzugtesten Seines Reiches auszuwählen, Er wird aber niemals einen sündigen Menschen begnaden kön-

<sup>1</sup> Vgl. O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, 1936, 212.

2, 3-8 nen, solange dieser in seiner Verkehrtheit verharret. Die erste Wendung zum Gott der Gnade aber geschieht im Glauben (Näheres darüber in I—II 113, 4: Bd. 14), dem *Beginn* des neuen Lebens.

Daß der hl. Thomas für den Glauben eine solche unumgängliche, in der Natur der Sache begründete Notwendigkeit verteidigt, darf als eindeutig gelten. Mit ihr steht und fällt seine gesamte Rechtfertigungslehre, die sich deckt mit der Lehre der Kirche (Tridentinum, Dz 801). Der Glaube ist das seinshaft Erste in der Rechtfertigung, demnach seinshaft unumgänglich, nicht nur gottgeboten. Die Ansicht, die der sonst beachtenswerte Franziskanertheologe Andreas Vega (gest. 1557) und anfangs auch der Dominikaner Dominicus Soto (gest. 1560) vertraten, es könne ein Mensch, zu dem die Predigt des Evangeliums nicht gedrungen sei, um seines Lebens nach dem bloß natürlichen Sittengesetze willen für das ewige Heil gerettet werden, ist nicht haltbar, ohne daß sich ihre Vertreter in offenen Konflikt mit kirchlichen Entscheidungen verwickeln.<sup>1</sup>

Aber das Problem, das in der Notwendigkeit des rechtfertigenden Glaubens liegt, setzt eigentlich erst dort ein, wo es um die Bestimmung des Glaubens selbst geht, der als notwendig bezeichnet wird. Gibt es nicht verschiedene Stufen des Glaubens, wie man auch von einer Begierde-, einer wirklichen Taufe und einer Blut-Taufe spricht? Sollte es nicht genügen, den Glauben der Vorbereitung nach zu besitzen, indem man von sich aus alles getan hat, was man natürlicherweise tun konnte? Sagt man nicht, daß im unverbognen Menschen eine natürliche Sehnsucht nach Gott rufe, und ist nicht die Seele schon ihrer Natur nach etwas Christliches gemäß dem Tertullianisch-Augustinischen Wort von der „*anima humana naturaliter christiana*“? Namentlich der Religionswissenschaftler drängt nach einer solchen Lösung der Frage, da er in der Fülle primitiver religiöser Vorstellungen mit bestem Willen und vortrefflichstem Spürsinn eine typisch christliche Idee nicht zu entdecken vermag, während doch der Theologe ihm versichert, daß es auch unter den ‚Heiden‘ christlich Glaubende geben müsse.

Gewiß ist jede gute ethische Tat, bewußt oder unbewußt, gottbezogen (vgl. Utz, a. a. O. 44—54). Diese Gottbezogenheit ist aber noch nicht der christliche Glaube. Von einer natürlichen ‚Sehnsucht‘ nach dem Gott der Übernatur zu sprechen, ist überhaupt ein Wagnis; höchstens kann von einer passiven Aufnahmefähigkeit die Rede sein, so wie eine genaue theologische Formulierung nicht von einem wirklichen *desiderium naturale*, einem natürlichen Verlangen nach ewiger Anschauung spricht, sondern nur von der Offenheit der Natur jenen Kräften gegenüber, welche uns zur Anschauung Gottes befähigen. Eine wirk-

<sup>1</sup> Vgl. auch I—II 113, 4 Zu 2 (Bd. 14): „Auf Grund der natürlichen Erkenntnis wird der Mensch nicht nach Gott hin gekehrt, insofern Er Gegenstand der Seligkeit und Ursache der Rechtfertigung ist. Es genügt also eine solche Erkenntnis zur Rechtfertigung nicht.“ Einen gedrängten Überblick über die Stellungnahme der hauptsächlichsten Scholastiker gibt R. M. Martin O. P. (*De necessitate credendi et credendorum seu de fide salutari*, Löwen-Paderborn 1906, 18 ff.).

same, heilbringende Sehnsucht nach dem Gott der Offenbarung kann nur ein sittlicher Akt aus *übernatürlichen*, gnadenhaften Prinzipien sein. Dazu ist aber wiederum ein *übernatürliches* Tun von seiten des Verstandes vorausgesetzt.

Theologisch betrachtet, entstammt der rechtfertigende Glaube stets der Offenbarung. Der Begriff eines sogenannten ‚allgemeinen Glaubens‘, der von einer Offenbarung im eigentlichen Sinne absieht und in dieser Form von einer Reihe ansehnlicher Theologen (Martinez de Ripalda S. J., im Anschluß an ihn von C. Gutberlet<sup>1</sup> und anderen) vertreten wird, ist nicht haltbar. Zwar kann man über die Reichweite der von Innozenz XI. (Dz. 1173) ausgesprochenen Verwerfung des im weiteren Sinne genommenen Rechtfertigungsglaubens, der sich bloß auf das Zeugnis der Schöpfung oder einen ähnlichen Beweggrund stützt, im Zweifel sein, wie Gutberlet (a. a. O. 494) wohl mit Recht bemerkt. Aber die Theologie kann von dem umfassenden Gesetz, daß zu einem *übernatürlichen* Wirken immer auch ein entsprechender *übernatürlicher* Gegenstand gehört, nicht absehen. Vollends wäre eine Berufung auf Thomas von Aquin ausgeschlossen.

Die Lösung unseres Problems hat auszugehen von der bekannten Unterscheidung zwischen ausdrücklichem und einschließendem oder verhülltem Glauben. Diese Unterscheidung, die ihr Augenmerk auf den *Gegenstand* des Glaubens richtet, gründet auf der inneren Verbundenheit aller Offenbarungswahrheiten, besonders auf deren gemeinsamer Verwurzelung in zwei Grundwahrheiten, nämlich der des dreifaltigen Lebens Gottes und jener der Menschwerdung des Sohnes Gottes um der Erlösung der Menschheit willen. An die Menschwerdung des WORTES reihen sich dann alle andern Geheimnisse des Seins und Lebens und auch des Werkes Jesu Christi.

Jede Gnadenzuwendung und Auserwählung, wem sie auch immer gelte, die Setzung jeglichen Heilmittels wie der Sakramente, die Begründung der Gemeinschaft der Heiligen, wie wir sie in der dreifach gegliederten Kirche, der streitenden, leidenden und triumphierenden, verwirklicht finden, all das geschieht durch Jesus Christus und um Jesu Christi willen, in dem und für den wir berufen und auserwählt sind. So muß einer, wenn er zu Gott kommen will — und es kommt einer zu Ihm nur, wenn er durch den Glauben die rechtfertigende Gnade empfängt —, an die Grundwahrheit des Christentums glauben, an Christus, den menschengewordenen Gottessohn. An den Gottessohn in Menschengestalt glauben heißt aber an das Geheimnis des dreifaltigen Lebens Gottes glauben. So kommt es, daß die alten Theologen durchweg und mit ihnen der hl. Thomas als *urchristliche* Wahrheiten diese beiden, die Dreipersönlichkeit Gottes und die Menschwerdung des WORTES, bezeichnet haben.

Die konkrete Bestimmung dieses Glaubensbekenntnisses ist allerdings verschieden entsprechend der Zuwendung der Gnade, welche ihrerseits die natürlichen Bedingungen des Menschen mitberücksichtigt.

<sup>1</sup> In: J. B. Heinrich — C. Gutberlet. Dogmatische Theologie, Bd. 8, Mainz 1897, 491 ff.

2, 3-8 Für den mit vielen Privilegien ausgestatteten Menschen im Urzustand nimmt Thomas eine klare Glaubenserkenntnis an bezüglich der beiden Grundgeheimnisse, wobei allerdings der Glaube an Christus noch nicht den Erlöser umfaßte, sondern nur die endgültige Herrlichkeit im Gottmenschen, dem König der Natur und Gnade, da vor dem Sündenfall die Welt noch keines Retters und Heilbringers bedurfte (vgl. hierzu Anm. [18]). Nach dem Sündenfall war der ausdrückliche Glaube an die allerheiligste Dreifaltigkeit und den gottmenschlichen Erlöser nur den Lehrern und Propheten heilsnotwendig, während — stets nach Thomas — die Masse des auserwählten Volkes mit einem verhüllten Glauben an diese Offenbarungswahrheiten auskommen konnte. Nach dem heutigen Verständnis des Literalsinnes der heiligen Bücher kann freilich von einer ausdrücklichen Kenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes keine Rede mehr sein. Und auch das Bekenntnis des Gottessohnes in Menschengestalt findet sich nicht in so ausgeprägter Form, wie die scholastische Schriffterklärung angenommen hat. Wichtig und bedeutungsvoll für die weitere Fortführung unseres Problems ist aber die Lehre des hl. Thomas, daß für das gläubige Volk im Alten Bunde ein *verhüllter* Glaube an die Menschwerdung Gottes (wie erst recht an Sein dreipersönliches Leben) zur Rechtfertigung ausreichte.

In welche Form aber war dieser Glaube gekleidet? Das Geheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes war beschlossen im Glauben an das Geheimnis des Gottessohnes in Menschengestalt (vgl. Art. 8), und dieses wiederum, so sagt Thomas (Art. 7), in dem Glauben an die ‚göttliche Vorsehung‘ (Art. 7; De verit. 14, 11). Diese göttliche Vorsehung begriff aber nicht nur jene göttliche Lenkung und Ordnung der irdischen Dinge in sich, von der auch der Heide aus bloß menschlichem Erkennen spricht. Es war vielmehr der Glaube an ein das natürliches Geschehen überragendes Walten Gottes, der in erbarmender Sorge für das ewige, durch die Verstoßung aus dem Paradiese verlorene Heil Seine allmächtigen und allweisen Anordnungen getroffen hat. Seinen Glauben an diese im wahren Sinne übernatürliche Vorsehung Gottes drückte das auserwählte Volk aus durch seine Teilnahme an den heiligen Opfern, die ihren tiefen Sinn aus der Hindeutung auf den Opfertod des kommenden Messias empfangen (Art. 7; 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2).

Für den Neuen Bund verlangt Thomas von allen Gläubigen der katholischen Kirche ausdrückliche Kenntnis der Geheimnisse von der allerheiligsten Dreifaltigkeit und vom göttlichen Erlöser. Allerdings ist auch hier eine Unterscheidung zulässig und angebracht, insofern ein jeder entsprechend seiner Aufgabe, die ihm im Leibe Christi zugeteilt ist, für das Wort Gottes zu mehr oder minder tiefem Einblick in diese Geheimnisse verpflichtet ist. Für den einfachen Gläubigen gilt als Mindestmaß die Kenntnis dessen, was das allgemeine Glaubensbekenntnis von Gott und Christus sagt, oder was die Kirche in ihren Festgeheimnissen darüber lehrt (Art. 7; De verit. 14, 11).

Wie verhält es sich aber nun mit dem Heiden, dem kein Glaubensbekenntnis vorgelegt, keine Gelegenheit zur Teilnahme

am kirchlichen Gottesdienst oder auch nur einem auf Christus bezogenen Opfer vergönnt ist? Thomas scheint auch hier eine Unterscheidung anzubringen. Für den vorchristlichen Heiden genügte nach ihm jener verhüllte Glaube an den Erlöser, der in der religiösen Überzeugung beschlossen ist, daß Gott ein überreicher Vergelter und Spender des Guten sei.<sup>1</sup> Gewiß ist damit nicht ohne weiteres ein Glaube an eine übernatürliche Offenbarung ausgesprochen. Und doch mußte sich dem Heiden, der gerechtfertigt wurde, diese Überzeugung unter der Einwirkung der Gnade zum Glauben an eine geheimnisvolle, menschlichem Begreifen und Ahnen unzugängliche heilvolle Mitteilung von seiten Gottes ausweiten. Ähnlich wies die Gnade den Glauben des Heiden an die Existenz Gottes hinein in das Geheimnis des dreifaltigen Lebens Gottes. Nicht also, als ob auch hier schon das einfache Bewußtsein des Daseins eines Schöpfers genügte, um als geeigneter Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens zu dienen.<sup>2</sup> In mystisch inniger Erfahrung spannte sich dem Heiden die Überzeugung, daß ein Gott lebt und in allem west, zu dem unbeschreibbaren, mit Worten nicht zu fassenden Glauben an die unerhörte Lebens- und Wertfülle Gottes, die durch keine geschöpflichen Wesen dargestellt oder auch nur angedeutet werden könnte. In diesem von der Übernatur her beleuchteten Sinne deutet Thomas das Pauluswort (Hebr 11, 6): „Wer Gott nahen will, muß glauben, daß Er ist und denen, die Ihn suchen, ein gerechter Vergelter (= Heilbringer) ist.“<sup>4</sup> Wie immer der inspirierte Schreiber diese Glaubensforderung an die Existenz und fürsorgende Wirksamkeit Gottes verstanden haben mag, ob nur als Voraussetzung für den eigentlich rechtfertigenden Glauben oder als Grundbedingung für die Erlangung der Rechtfertigung und des ewigen Heiles, also im Sinne des rechtfertigenden Glaubens an die Grundwahrheiten des christlichen Erkenntnisbereiches, Thomas und mit ihm die Scholastik und viele Moderne<sup>3</sup> verstehen das Pauluswort in diesem zweiten Sinne als die Mindestforderung an übernatürlichen Wahrheiten zum Bestand des rechtfertigenden Glaubens. Dann aber ist in diesen beiden Wahrheiten, daß nämlich Gott wahrhaftig existiert und ein gerechter Vergelter und Heilbringer ist, mehr enthalten, als eine natürliche Theologie je von Gott zu verkünden vermag. Einzig also in diesem Sinne kann der Glaube an Gott und dessen Vorsehung dem Menschen zur Rechtfertigung werden. Zu den nicht zu erschütternden Grundsätzen der thomasischen Glaubens-theologie gehört der Leitsatz, daß „der Glaube sich nur betätigen kann, wenn er *etwas* von dem, was zum Glauben (also zu den Offenbarungswahrheiten) gehört, in bestimmter und ausdrücklicher Form erkennt. Darum muß jeder, der zum Ge-

<sup>1</sup> Art. 7 Zu 3; 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 3; De verit. 14, 11 ad 5.

<sup>2</sup> Daß Thomas, wenn er vom Glauben an den Einen Gott als vom Grundstock des übernatürlichen Glaubens redet (vgl. 1, 7; 16, 1), nicht einfach an den Einen Gott denkt, von dem auch die Philosophie zu sprechen imstande ist, beweist die Ineinssetzung von eben diesem Grundgegenstand des Glaubens mit dem Gegenstand der ewigen Seligkeit (1, 7).

<sup>3</sup> Vgl. auch M. J. Scheeben in Wetzler und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 5, 1888, 673 f.

2, 3-8 brauch der freien Wahlentscheidung gekommen ist, um seines Heiles willen bezüglich irgend etwas ausdrücklichen Glauben haben“ (3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, sol. 1).

Über dieses religionsgeschichtlich unüberprüfbare, sogar dem gläubigen Heiden selbst reflektiv unfaßbare Gottes- und Erlösererlebnis hinaus nimmt Thomas ein weitgehendes offenbarendes Eingreifen Gottes in die Gedankenwelt des Heiden an. In diesem Sinne deutet er die sibyllinischen Verse wie überhaupt die vielen heidnischen Vorahnungen und Orakel, die von einem kommenden Heilbringer sprechen.<sup>1</sup> Bezeichnend für die historisch unkritische Einstellung des hl. Thomas ist dabei die bereitwillige Aufnahme der noch von Baronius übernommenen Erzählung, man habe zur Zeit Konstantins (nach Baronius des VI., nicht des I., wie Thomas schreibt) einen aus vorchristlicher Zeit stammenden Leichnam mit einer goldenen Tafel auf der Brust vorgefunden, auf welcher ein feierliches Bekenntnis zu Christus, dem Sohn der Jungfrau Maria, niedergeschrieben war (vgl. Art. 7 Zu 3; 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 3).

In jedem Falle gründet in der thomasischen Theologie der rechtfertigende Glaube (auch der des Heiden) auf dem Beweggrund der Offenbarung. Diese Offenbarung braucht aber nicht notwendig das zu sein, was Thomas in jener außerordentlichen göttlichen Enthüllung sieht, die an einzelne auserlesene Heiden ergangen sei. Die göttliche Offenbarung kann eingebettet sein in das unbestimmbare Erlebnis des in der Tiefe der Seele sich vollziehenden göttlichen Wirkens, so daß sie dem Gläubigen selbst nicht einmal bewußt zu werden braucht, sondern in einem dunklen Ahnen der unendlichen Seinsfülle und der alle Erwartungen übertreffenden Erbarmung Gottes beschlossen liegt.<sup>2</sup> Dieser Glaube an die Offenbarung konnte sich nach Thomas auch in der Weise betätigen, daß der Heide glaubte, was er von den auserkorenen und nach seiner Meinung göttlich bestätigten Lehrern als geoffenbart vernahm, wie auch der Jude des Alten Bundes das für wahr hielt, was ihm durch die Propheten als Gottes Wort verkündet wurde.

Von dem nachchristlichen Heiden scheint Thomas wirklich — darin ist offenbar der strengen thomistischen Auslegung der Vorzug zu geben<sup>3</sup> — mit Rücksicht auf das nun der Welt in enthüllten Worten verkündete Evangelium eine *ausdrückliche* Kenntnis der christlichen Grundgeheimnisse zu verlangen. Danach ist Gottes Heilsbeschluß erbarmend und vorsorgend genug, um selbst einem in fern entlegener Wildnis lebenden Heiden, der guten Willens ist, entweder einen Prediger zu senden oder ihm die christlichen Grundwahrheiten durch eine besondere, zwar innere, aber doch ausdrücklich wahrgenommene Offen-

<sup>1</sup> Art. 7 Zu 3; 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 2; De verit. 14, 11 ad 5.

<sup>2</sup> Vgl. De verit. 14, 11: „Einschlußweise glaubten sie (an den Erlöser durch ihren Glauben) an die göttliche Vorsehung, insofern sie nämlich glaubten, daß Gott für die, welche Ihn lieben, in allem zum Heile Notwendigen Sorge tragen werde.“

<sup>3</sup> Die Lehre des hl. Thomas ist in der bereits genannten Arbeit von R. M. Martin O. P. gut dargestellt, allerdings auch dem Buchstaben gemäß gegen alle religionsgeschichtlichen Ergebnisse verteidigt.



barung zuteil werden zu lassen.<sup>1</sup> Menschlich betrachtet mag diese theologische Meinung des Heiligen hart und unnachgiebig klingen. Doch ist diese Stellungnahme ein Bekenntnis zu der alle menschlichen Hemmnisse überwindenden Gewalt der Gnade des Neuen Bundes, die, nachdem sie einmal in Jesus Christus offenbar geworden, auch den außerordentlichen Weg eines Wunders nicht scheut, wenn es um einen Menschen geht, der guten Willens ist. Thomas mag dabei an das Wort gedacht haben, Gott könne aus den groben und unförmigen Steinen des Wegrandes Kinder Abrahams erstehen lassen (Mt 3, 9), oder an die Lehre des Pseudoareopagiten, nach welcher Engel dem Menschen den Weg zum Heile weisen (vgl. 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2), oder an die in der Apostelgeschichte (8, 26 ff.) geschilderte Begebenheit mit dem Schatzmeister der Königin von Äthiopien. Sicher dachte er an die Sendung des Apostels Petrus zum heidnischen Hauptmann Kornelius (Apg 10) und an das an Paulus ergangene Geheiß, zu den Mazedoniern zu gehen (Apg 16, 9).<sup>2</sup> Nicht zuletzt allerdings wurde durch seine der damaligen Zeit entsprechende unkritische Haltung gegenüber angeblichen Christus-Weissagungen aus altheidnischer Zeit seine Ansicht gefördert, daß im Bunde der offenkundigen Gnade die außerordentlichen Mittel der Christusverkündigung noch vermehrt anzunehmen seien.

Der Religionswissenschaftler ist derartigen Offenbarungen über Christus in christlich unbeeinflussten Religionen bislang nicht begegnet. Ohne die hehre Gestalt des Erlösers und die göttliche Gewalt der Gnade zu mißkennen, kann er sich nicht mit dem Gedanken befreunden, daß im Neuen Bunde der ausdrückliche Glaube an die christlichen Grundwahrheiten unnachgiebig und ausnahmslos von allen gefordert sei. Mit staunenswertem Geschick hat es Thomas verstanden, die Rechtfertigung des vorchristlichen Heiden ohne den Notbehelf eines Deus ex machina, eines alle natürlichen Seinsbedingungen überspringenden Wunders zu erklären. Hätte er gewußt, daß der Heiden, die fern von der christlichen Glaubenspredigt „in entlegenen Wäldern“ leben, seit Christi Geburt Milliarden sind und noch sein werden, es wäre ihm eine Selbstverständlichkeit gewesen, die Annahme einer wunderbaren Mitteilung des Wortes Gottes zurückzustellen zugunsten der Lehre vom einschließenden und verhüllten Glauben. Wenigstens legt diesen Gedanken seine Deutung des Pauluswortes nahe: „Wer Gott nahen will, muß glauben, daß Er ist und denen, die Ihn suchen, ein gerechter Heilbringer ist.“<sup>3</sup>

Wie unscheinbar und wie wenig religionsgeschichtlich greifbar dieses Minimum an übernatürlicher Wahrheit ist, darüber

<sup>1</sup> 2 Sent. d. 28, a. 4, ad 4; 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 1, ad 2; ibid. a. 2, sol. 2; De verit. 14, 11 ad 1; ad Rom. c. 10, lect. 3.

<sup>2</sup> 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 1; De verit., 14, 11 ad 1; ad Rom. c. 10, lect. 3.

<sup>3</sup> Th. Ohm O. S. B. (Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas v. Aqu., Münster 1927, 275) glaubt, daß nach der späteren Auffassung des hl. Thomas von den Heiden der nachchristlichen Zeit nicht mehr Glaubenserkenntnis verlangt sei als von jenen der vorchristlichen Zeit. Doch sind die (a. a. O. S. 280) zitierten Stellen dafür nicht beweiskräftig.

2, 3-8 wurde bereits gesprochen. Die These Ripaldas, Gutberlets und anderer ist daher psychologisch wohl verständlich, theologisch und in Wirklichkeit aber nicht zu halten. Praktisch, d. h. in der äußeren, religionswissenschaftlich faßbaren Erscheinung allerdings unterscheidet sich der rechtfertigende Glaube in der Erklärung Gutberlets kaum von der thomistischen Theologie, da der äußeren Formulierung und auch der reflektiven Erfahrung nach der Glaube des Heiden sich stets nur in dem durch und durch natürlich erscheinenden (aber nur erscheinenden!) Bekenntnis ausspricht, daß Gott wahrhaftig existiere und denen, die ihn guten Willens suchen, ein gerechter Vergelter und Heilbringer sei.

Von diesem Minimum an ausdrücklicher übernatürlicher Glaubenserkenntnis bis zu jenem menschlich gesprochen vollendeten Maße, das dem Theologen und Heiligen beschieden ist, führt eine vielstufige Leiter. Gott ist es in Seiner unnachdenkbaren Weisheit anheimgestellt, wie weit Er dem einzelnen die Geheimnisse der Predigt Christi sichtbar machen will. Und so ist es vielen, die um Christus aus gnadenhaftem Glauben wissen, vorenthalten, Ihn in der sicheren Nähe der Kirche und der Sakramente zu sehen. So ist es denn auch sehr wohl denkbar, daß sich mit dem wahren Glauben ein Irrtum verbinde, wenn auch der Glaubende als Glaubender grundsätzlich mit dem Irrtum gebrochen hat. Und aus dem nämlichen Sachverhalt erklärt sich die Möglichkeit theologischer Streitigkeiten unter Gläubigen ein und desselben Bekenntnisses. Denn ohne Ende wächst in dieser Zeitlichkeit das katholische Dogma entsprechend der unerschöpflichen Sinnfülle des Offenbarungsgutes.

2, 9/10 3. Das Verdienst des Glaubens (Fr. 2, Art. 9 u. 10). — Die großen Geheimnisse, welche die Offenbarung der Vernunft bietet, und die menschlich unbegreiflichen Opfer, welche die ethischen Offenbarungswahrheiten den natürlichen Trieben und Leidenschaften auferlegen, geben das Feld ab, auf dem die menschliche Freiheit sich im Gehorsam gegen den ewigen Logos, der in Christus offenbar geworden ist, zu bewähren hat. Dieser freie Wille würde aber seinen Dienst an der Glaubensstat versagen, würde ihn nicht die ewige Gutheit locken, die im Glaubensgegenstand aufleuchtet. Derselbe freie Wille nun ist es auch, der die Grundlegung der Verdienstlichkeit des Glaubens mit abgibt. Allerdings braucht es hierzu noch etwas mehr als den nackten freien Willen. Um für das ewige Leben etwas zu nützen, muß die Glaubensstat von jener göttlichen Kraft gegeistet werden, die dem gesamten übernatürlichen Ethos erst das Gepräge gibt, von der göttlichen Liebe.

Der Glaube ist *frei* um des sittlichen Anteiles willen, der in ihm wesentlich beschlossen liegt, und er ist *verdienstvoll*, insofern die bereitwillige und völlige Hingabe an die göttliche Dreiheit, das heißt die gotthafte Liebe, den sittlichen Anteil im Glauben übernimmt.

Man möchte fast annehmen, Thomas habe seine Abaelard und dessen rationalistischen Gefährten geltende Mahnung (Art. 10) auch an unsere kritische Einstellung in Sachen des Glaubens

gerichtet, daß nämlich die Sucht, den Glauben durch Vernunftgründe zu entlasten, das Glaubensverdienst nur mindere, daß hingegen der Drang, der unter dem Primat des Glaubensgeistes Einblick in die philosophisch-theologischen Begründungen der Offenbarungswahrheiten suche — soweit man von solchen sprechen kann —, ein Zeichen vermehrten Glaubenswillens und damit auch größeren Glaubensverdienstes darstelle. Zwar setzt die Untersuchung der Praeambula fidei, d. h. alles dessen, was dem Glauben als natürlich theologische Grundlage dient, in diesem Vorfeld an Stelle des Glaubens das Wissen. Und doch wächst bei dieser Untersuchung das Verdienst des Glaubens, sofern der sittliche Antrieb aus Liebe zu vertieftem und begründeterem Glauben den forschenden Geist aufgeweckt hat (Art. 10 Zu 2). Eben dieses liebenden Wollens wegen, das die Wurzel des Glaubensverdienstes ausmacht, kann sich auch der schlichte Gläubige, dem die rationale Begründung des Glaubens nicht in solchem Maße geschenkt ist wie dem Theologen, desselben und noch größeren Glaubensverdienstes erfreuen: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Jo 20, 29).

4. Das Bekenntnis des Glaubens (Fr. 3, Art. 1 3, 1/2  
u. 2). — Von jeher hat die Christenheit das äußere Glaubensbekenntnis mit zum Glaubensakt selbst gerechnet. Das äußere Bekenntnis ist nichts anderes als ein Zeichen der inneren Überzeugung, wenigstens in normalen Fällen, solange der Mensch ehrlich ist (vgl. 12, 1 Zu 2). Allerdings kann bei äußerer Glaubensverleugnung die innere Überzeugung und Glaubensgnade fortbestehen, doch nicht ohne schweres Vergehen gegen das Gebot der Glaubenstreue auch nach außen vor der Umwelt. Wenn ein solcher Abtrünniger auch nicht innerlich zum Glaubenslosen wird, so gilt er als dieser doch vor der Kirche, die als menschliche Gemeinschaft das äußere Gebaren zur Richtschnur ihres Urteils nimmt (vgl. II—II 94, 1 Zu 1: Bd. 19; Cajetan zu II—II 12, 1, nr. VII).

In der praktischen Wirklichkeit stellt die Forderung des Bekenntnisses den Christen oft vor schwerwiegende Entscheidungen und oft genug vor die Notwendigkeit des persönlichen Lebenseinsatzes. Wann nun ist das Bekenntnis des Glaubens auch unter Gefährdung einer gesicherten Lebensstellung, des eigenen Wohlergehens, ja der Existenz auf dieser Welt gefordert? Darf man überhaupt je seine Glaubensgesinnung verschweigen oder durch ausdrückliche Leugnung verbergen? Thomas (Art. 2) gibt auf diese Fragen die zwar nur allgemeine, aber klar umrissene Antwort, die im heutigen Rechtsbuch der Kirche in ähnlicher Formulierung steht (c. 1325, § 1), daß nämlich das unumwundene und offene Bekenntnis unseres Glaubens um unseres Heiles willen, also aus der Natur der Sache, nicht etwa bloß um eines Gebotes der Kirche willen, gefordert ist, wenn die Verschweigung oder Leugnung Gott die gebührende Ehre rauben oder den Mitmenschen Ärgernis geben würde.

## DER GLAUBE ALS TUGEND

(Frage 4—7)

## I. Wesensbetrachtung der Tugend des Glaubens

(Frage 4)

Es ist schon gesagt worden, daß alles sittliche Tun sein inhaltliches Was vom Gegenstand empfängt. Darüber hinaus fällt aber an diesem Tun noch in die Betrachtung die Straffheit und Innerlichkeit des Wirkens nach dem Guten. Diese aber entstammt dem Wirkprinzip, der Tugend. Von hier aus erst wird die gute Tat vollendet, so daß das Wirken gut ist nicht nur um des Gegenstandes, sondern auch um der Wirkweise, der Leichtigkeit, Raschheit und Sicherheit willen. Die Betrachtung der *Glaubens-Tugend* als der im Menschen liegenden Wirkquelle des Glaubens gibt darum dem Traktat über das Wesen des christlichen Glaubens die letzte Abrundung. Die weiteren Themen, die Thomas behandelt (Fr. 8 ff.), besprechen streng genommen bereits Außerwesentliches.

1. Die Wesensbestimmung der Tugend des Glaubens nach Hebr 11, 1 (Art. 1). — Hätte Thomas nach dem Vaticanum gelebt, er hätte vielleicht dessen Definition der Tugend des Glaubens an den Kopf dieses Artikels gestellt, da sie sich mühelos in die bisherige Betrachtung über Gegenstand und Akt des Glaubens einfügen läßt, gewissermaßen als spielende Zusammenfügung der bisher gefundenen Elemente: „Die Kirche lehrt, daß dieser Glaube, welcher der Anfang des menschlichen Heiles ist, eine übernatürliche Tugend ist, durch die wir unter Anregung und mit Hilfe der Gnade Gottes dessen Offenbarung für wahr halten, nicht auf Grund natürlicher Vernunftinsicht in den inneren Wahrheitsgehalt des Gegenstandes, sondern um der Autorität des offenbarenden Gottes selbst willen, der keiner Täuschung unterliegt und keiner Täuschung fähig ist“ (Dz 1789).

Die theologische Tradition hatte dem Fürsten der Scholastik eine andere, göttlich beglaubigte Definition an die Hand gegeben, die viel zitierte und auch viel umstrittene aus Hebr. 11, 1: „Der Glaube aber ist der Wesensbestand dessen, was man erhofft, ein Erweis für Dinge, die man nicht sieht.“ Das entsprechende griechische (*hypostasis*) und das lateinische (*substantia*) Wort für ‚Wesensbestand‘ bereitet der Übersetzung dieser Stelle Schwierigkeiten. Gewöhnlich liest man dafür ‚Zuversicht‘. Für den Scholastiker dagegen ist *substantia* hier, ähnlich — allerdings nur ähnlich (vgl. 3 Sent. d. 23, q. 2, a. 1 ad 1) — dem Selbstand der Wesenheiten und Träger allen Werdens, der seinsmäßige Grundbestand des zukünftigen, wie überhaupt des übernatürlichen Lebens, der Seinskern, der bereits alle Eigenheiten und Entwicklungsphasen keimhaft in sich schließt (vgl. De verit. 14, 2 ad 1). Der Glaube eröffnet jenes unabsehbare Feld von Wahrheiten, die einstens Gegenstand des un-

mittelbaren Besitzes in der Anschauung Gottes werden sollen. 4, 1  
Und noch mehr: er ist bereits das erste Ergreifen, der Beginn  
des in der Ewigkeit sich erfüllenden Lebens. Er ist dem Funda-  
ment eines Gebäudes gleich, dem Kiel eines Schiffes, das auf  
Stapel gelegt wird. Thomas steht mit diesen Gedanken ganz  
im Anschauungskreis der griechischen Väter einschließlich des  
hl. Chrysostomus, die im Glauben eine *Vorwegnahme* des ein-  
stigen Besitzes, eine *Sicherung* des ewigen Lebens erblickten,  
nicht weniger aber der lateinischen Väter, die den Begriff  
Substanz bereits im Sinne von Besitz deuteten,<sup>1</sup> in Übereinstim-  
mung mit dem Worte des Herrn: „Wer an den Sohn glaubt,  
*hat* ewiges Leben“ (Jo 3, 36). Als beginnender Besitz und vor-  
wegnehmende Teilhabe aber ist der Glaube nichts Vorüber-  
gehendes nach Art eines augenblicklichen Tuns, sondern etwas  
Bleibendes nach der Weise eines Gehabens oder Zustandes,  
einer sittlichen Haltung, d. h. einer *Tugend* (zum Begriff ‚Sub-  
stanz‘ in seiner Anwendung auf den Glauben vgl. auch  
Anm. [23]).

Während also in dem ersten tragenden Begriff der paulini-  
schen Glaubensbestimmung die Beziehung des Glaubens zum  
Endziel unseres Daseins ausgedrückt ist, kommt in dem zweiten  
die dem Glauben wesenhaft eignende erkenntnishafte Bewand-  
nis zur Sprache: „Ein Erweis dessen, was man nicht sieht.“ Es  
ist darin, wie Thomas sagt, das nicht zu erschütternde Über-  
zeugtsein der Glaubenzustimmung berührt, jene Seite des  
Glaubens, die ihm als einem verstandhaften Tun im Hinblick  
auf die Erste Wahrheit zukommt, wovon in den beiden ersten  
Fragen die Rede war.<sup>2</sup>

Als *Tugend* ist der Glaube ein dauerhaftes, bleibendes Tätig-  
keitsprinzip zu sittlich gutem Handeln, als *göttliche* Tugend ein  
solches, das uns mit dem endgültigen Ziel verbindet. Spezifisch  
als Tugend des *Glaubens* ist er ein Prinzip zu verstandhaftem  
Wirken auf Grund unerschütterlicher Gewißheit. Alle diese ein-  
zelnen Momente sieht Thomas in der paulinischen Formulie-  
rung, wenn auch nicht in logischer Form, so doch als adäquate  
Definition ausgesprochen.

2. Die verstandhafte Bewandnis der Tugend 4, 2-1  
des Glaubens (Art. 2—4). — Mit Aristoteles unterscheidet  
Thomas in der Tugend ein Doppeltes: erstens die bleibende,  
seinsgemäße Bereitschaft zum Handeln, das ausgebildete Kön-  
nen, das man gewöhnlich mit *Habitus*, *Gehaben* bezeichnet,  
zweitens die Gutheit, um derentwillen diese Kraft erst zur wert-  
geladenen Tüchtigkeit wird. Unter diesem zweiten Gesicht-  
punkt erst wird das *Gehaben* zur Tugend im Unterschied vom  
Laster.

Die Annahme eines Gehabens für den christlichen Glauben  
ist keine absolute Denknöwendigkeit. Die alle menschliche Un-  
zulänglichkeit ergänzende und aufwiegende Gnade Gottes ist  
nämlich auch ohne entsprechenden in uns ruhenden, uns zu

<sup>1</sup> Vgl. M. Schumpp O. P., Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und  
seine Deutung durch den hl. Thomas von Aquin, DTh (F) 11 (1933), 405.

<sup>2</sup> Die philologische Erklärung des griechischen Ausdruckes für „Er-  
weis“ vgl. bei M. J. Scheeben, Handb. d. kath. Dogm. I, 285 f., nr. 662.

4, 2-4 dauerhaftem Besitz geschenkten Tätigkeitsquell imstande, den Glauben in uns wachzuhalten durch stets wiederholten Antrieb und unermüdet geleistete Hilfe. Und doch sagt uns das an der Natur gebildete Denken, daß solches Gnadenwirken nicht restlos vollendet wäre. Es fehlte ihm immer noch die Tiefe, das Verwurzelte sein in unserem Wesen und Sein. Des begnadenden Gottes Sorge steht der des schaffenden nicht nach. Wie aber die Natur in allem auf Grund von seinmäßigem, dauerhaftem, dem Wesen innebleibendem Können tätig ist — denn immer handelt das Wesen auf Grund *seiner* Natur —, so versagt auch die Übernatur dem Erlösten die seinhaften, innebleibenden Grundlagen zum neuen Wirken in Christus nicht. Daß des Heiligmachers Sorge die des Schöpfers sogar in ungeahntem Maße übertrifft, bekennt die Hl. Schrift, sooft sie in geradezu überschwenglichen Worten vom Kind-Gottes-Sein spricht, vom Wohnen des Dreifaltigen im Erlösten, von der Waffenrüstung, die dem Gläubigen zum Kampf für das Heil verliehen wurde. So bleibt um der Freigebigkeit willen, in welcher der Spender der Gnaden den Erlösten mit allen notwendigen Hilfsmitteln zum vollendeten übernatürlichen Wirken beschenkt, auch die bleibende Gnadenkraft für das Glaubenswirken nicht aus, welche der Theologe mit dem Begriff des Gehabens des Glaubens belegt.

Allerdings gibt gerade diese Tatsache dem Theologen die Frage auf, welches natürliche Vermögen nun eigentlich diesen neuen Tätigkeitsquell aufnimmt, der Verstand oder der Wille (Art. 2). Denn ohne Zweifel gehören beide zum Glauben. Und doch können nicht beide in gleicher Stärke am Bestand der Tugend Anteil haben (I—II 56, 2: Bd. 11). Die Frage ist schon gelöst, wenn man sich des Grundgesetzes erinnert, nach welchem Seelenkräfte erkannt werden, daß nämlich die Kraft aus dem Tun erfaßt wird wie dieses aus dem Gegenstand, auf den es sich bezieht. Entsprechend der verstandhaften Bewandnis des Glaubensvorganges ist daher das Gehaben des Glaubens eine verstandhafte Kraft, die jedoch ihre wesensgemäße Basis in der Begnadung des Willens hat (vgl. Anm. [24]).

Diese Begnadung des Willens hat aber ihre Abstufung. Im ordentlichen Aufbau des übernatürlichen Lebens ist sie eine eigene Tugend, nämlich die gotthafte Liebe (Art. 3). Diese übernimmt, wie schon gesagt, den sittlichen Anteil im Glaubensgeschehen, indem sie die Gutheit des Glaubensobjektes bejaht und dem Gläubigen eindringlich und lebendig zum Erleben bringt. Und da Gutheit und Schlechtheit allen sittlichen Tuns gemessen wird nach der Nähe zum oder der Entfernung vom Endziel des menschlichen Lebens, der ewigen Gottschauung, die Liebe aber die einzige wirksame Strebekraft nach diesem Ziele ist, so vermittelt sie, wie jedem sittlichen Tun, auch dem Glauben die vollendete Gutheit oder, wie die Scholastik sich ausdrückt, die endgültige *Form* (Art. 3), ein Gedanke, der erneut beweist, wie sehr sich Thomas von dem sogenannten aristotelischen Intellektualismus entfernt und ganz auf den Boden der Hl. Schrift stellt (zur Liebe als ‚Form‘ der Tugenden vgl. Anm. [25]).

Doch ist zum Wesensbestand der Tugend des Glaubens die gotthafte Liebe nicht unbedingt erforderlich, wenngleich Glauben als sittlicher Entscheid stets mit irgendeinem Lieben verbunden ist (Art. 4). Die Scholastik hat mit gutem Recht im Hinblick auf die verschiedenen Strebungen des Willensvermögens den Namen ‚Liebe‘ jener willentlichen Regung vorbehalten, welche die Hingabe der Seele und aller ihrer Kräfte darstellt (vgl. 3 Sent. d. 23, q. 2, a. 5, ad 5). Die Analyse der eigenen Erfahrung vermag einen langen Weg aufzuzeigen, der von der ersten Strebung, dem ersten Wohlgefallen an einem andern Wesen bis zu der von allen selbstischen Beweggründen freien Hingabe um des andern willen führt. In der Gnadenordnung ist diese Stufung nicht aufgehoben. Nicht jedwedes Vergehen gegen Gott, durch das die Liebesgemeinschaft mit Ihm unterbrochen wird, zerstört auch die im Glauben sich vollziehende, auch willentliche Zusage an Seine Offenbarung (Dz 808). Erst in der Lossagung von der göttlichen Zeugenschaft schwindet die Glaubensgnade gemäß dem Gnadengesetz der göttlichen Güte, nach welchem sich Gott nur so weit dem Menschen entzieht, als dieser sich Ihm verschließt. Die Formung durch die gotthafte Liebe bedeutet daher für den Glauben keine eigentliche Wesensgrundlage, sondern nur eine in gerader Linie sich vollziehende Vervollkommnung, wenngleich im Hinblick auf das ewige Ziel der Glaube ohne Liebe auch ohne eigentlichen Wertgehalt bleibt (vgl. Dz 838, 1302). Und doch ist auch dieser des Hauches des Geistes der Liebe entbehrende Glaube in anderer Ordnung nicht allen Wertgehaltes bar. In ihm leuchtet immerhin mit untrüglichen Lichte die Wahrheit Gottes und glimmt noch ein, wenn auch schwacher Funke gotthaften Willens.

3. Der Tugendcharakter des Glaubens (Art. 5 bis 8). — Für die christliche Ethik, die im Gegensatz zur immanenten Ethik des Naturalismus das menschliche Wirken nur *sub specie aeterni* sieht und wertet, kann Tugend nur jene Wirkkraft genannt werden, die durch ihre Ausübung an dem ewigen Heil wirksam bauen hilft. Thomas hat seine Ethik ganz auf diese Zielhaftigkeit eingestellt, wie die erste Frage des zweiten Buches (Bd. 9) beweist. Der Glaube ist ihm daher nur insofern Tugend, als er den Gläubigen durch verdienstliches Wirken dem Endziel näher bringt. Dazu aber befähigt einzig ein Glauben aus Liebe. Es kann daher nicht überraschen, wenn Thomas dem ungeformten Glauben, ohne ihm die Gestalt wahren übernatürlichen Glaubens abzustreiten, den Ehrennamen der Tugend im strengen Sinne versagt. Nach der kirchlichen Lehre allerdings scheint man dem ungeformten Glauben diesen Namen nicht nehmen zu dürfen. Doch könnte dann von einer Tugend nur in begrenztem Sinne die Rede sein als einer Wirkkraft, die physisch für ihr unmittelbares Tun genügend ausgerüstet ist, wobei dahingestellt bliebe, ob dieses Wirken für das ewige Leben einen Wert hat. Die Verschiedenheit der Begriffe beruht auf einer Verschiedenheit der Gesichtspunkte, ob man nun mit konsequent ethischem Blick die Erreichung des letzten Zieles oder eben nur die Ausrichtung auf den aller-

4, 5-8 nächsten Gegenstand, nämlich die Offenbarung, betrachtet. Es ist klar, daß Thomas dem ungeformten Glauben die Wirkkraft zum guten Tun nicht abstreiten will und damit auch nicht in jeder Hinsicht den Begriff der Tugend, wie an anderer Stelle (Bd. 11, 691 ff.) nachgewiesen wurde (zum Begriff der unvollkommenen Tugend vgl. Bd. 11, 614 ff., 621 f.).

Nicht anders ergeht es übrigens dem Begriff des Lebens in seiner Anwendung auf die übernatürliche Ethik. Die kirchliche Verkündigung sagt allgemein, daß der Glaube ohne Liebe tot sei, nicht nur im Sinne von Jak 2, 14, weil er die Werke zu schaffen unfähig ist, die das christliche Leben erst kennzeichnen, sondern auch, weil er, wie gesagt, das in letzter Entscheidung notwendige ‚Werk‘ nicht zu leisten imstande ist, die wirksame Gottgerichtetheit des Gläubigen in der Gotteskindschaft und Rechtfertigung. Und doch ist auch er noch Leben als von der Gnade und dem freien Willen erzeugtes Tun unseres Ich. In ihm vollzieht sich immerhin die Vereinigung des menschlichen Logos mit dem göttlichen, wenngleich dieser als *Verbum spirans amorem* (vgl. I 43, 5 Zu 2: Bd. 3), als der die Liebe hauchende Logos der menschlichen Härte wegen Sein Geisteswirken im Gläubigen nicht zur Vollendung führt.

Die kirchliche Verkündigung, welche die Möglichkeit dieses schwachen, aber im Wesen nicht verletzten Glaubens ohne Liebe um der erkenntnishaften Grundstruktur des Glaubens willen mit Entschiedenheit verteidigt, ist sich anderseits in ihrer Auffassung vom ‚toten‘ Glauben gar wohl bewußt, daß dieser Glaube nur ein Ansatz sein kann. Die sozusagen bloß intellektuelle Aufnahme der Offenbarung ist keine dem menschgewordenen Logos, der nicht nur belehren, sondern auch erlösend beleben will, entsprechende Antwort. Die Kirche geht darin mit der Auffassung der protestantischen Theologie<sup>1</sup> überein, daß die Aufnahme der Offenbarung Leben ist, wie die aktive Offenbarung in Christus nicht nur Lehre, sondern auch Leben war. Anderseits aber zeigt die kirchliche Lehre vom ungeformten Glauben, wie sehr der Glaube im Wesen etwas Erkenntnishafte ist, wenngleich er so, sittlich gesehen, nur ein Torso bleibt. Wie in dem natürlichen Seelenleben am Anfang allen Wirkens das Erkennen steht, so beginnt auch, wie schon gesagt, in der übernatürlichen Ordnung das Leben Gottes in uns mit einer erleuchteten Erkenntnis, eben dem verstandhaften Glauben an die Offenbarung. Der Glaube ist daher die erste aller Tugenden, wenn auch nicht der Wertfülle, so doch der Funktion nach (Art. 7).

Mit diesem Gedanken von der Priorität der Tugend des Glaubens sind wir vom Wesen desselben bereits zu seinen Eigenschaften übergegangen, denen Thomas die Art. 6—8 widmet. Während in 1, 7 die Rede war von dem bei stetem Wachstum sich doch im Wesen gleichbleibenden Dogma, wird hier in Art. 6 entsprechend dem Gegenstand die individuelle Vielheit und doch spezifische Einheit der Glaubensgnade und Glaubens-

<sup>1</sup> Vgl. L. Fendt, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas, 1921, 8 ff.



tugend besprochen. Wie die Offenbarung, die an die ersten Menschen ergangen war, alle folgenden Offenbarungen, und wie die in Christus erfolgte Endoffenbarung alle einzelnen Dogmen der Kirche keimhaft in sich beschließt, so daß es im Grunde nur eine Offenbarung und nur ein Dogma gibt, das dem rechtfertigenden Glauben zu allen Zeiten zugrunde liegt, so ist es trotz persönlicher Verschiedenheiten wesentlich nur eine Tugend, die alle Gläubigen der Erde und die Gläubigen aller Zeiten vereint zu einer Gemeinschaft von Glaubenden und somit Begnadeten und Heiligen. Der verschiedene zeitliche Abstand, in dem die einzelnen zu dem historischen Christus stehen, fällt dabei so wenig ins Gewicht, wie der Ablauf der Jahrtausende der stets sich gleichbleibenden Gegenwart Gottes Eintrag tut (vgl. Art. 6 Zu 2). Mit treffendem Bild ist diese Zeit und Raum überspannende Einheit in Glaube und Gnade von Christus selbst ausgedrückt worden: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Rebzweige“ (Jo 15, 5).

Die für das persönliche Leben praktisch wichtigste Eigenschaft des Glaubens, die *Gewißheit*, durfte auch von dem mittelalterlichen Theologen nicht unerwähnt bleiben (Art. 8), wenngleich bei ihm dieses Thema nicht den breiten Raum einnimmt wie in der neueren Theologie. Während die Modernen dieses Thema hauptsächlich im Rahmen der natürlichen Glaubensbegründung behandeln, spricht Thomas davon bezeichnenderweise mitten im Glaubenstraktat, wo er die übernatürliche Wirkkraft, die Tugend des Glaubens behandelt. Die Gewißheit des Glaubens ist nämlich nach Thomas ganz und gar — in der Regel selbst jene nicht ausgenommen, welche der rationalen Begründung entspringt — ein Werk der Gnade. Sein letztes Sicherheitsmotiv ist immer der wahre Gott, dessen Zeugnis dem einzelnen nur aufgeht im Lichte und im Wehen des Heiligen Geistes.

Dabei hat der Glaube selbst vor dem Wissen den Vorrang, um des Wortes Gottes willen, dem er sich ausliefert, denn „eine größere Gewißheit hat der Mensch bezüglich dessen, was er von Gott vernimmt, der nicht irren kann, als bezüglich dessen, was er sieht mit eigener Vernunft, welche der Täuschung unterworfen ist“ (Art. 8 Zu 2).

Allerdings ist mit dieser objektiven Sicherung des Glaubensinhaltes noch nicht das entsprechende innerseelische Gewißheitsbewußtsein, das Gewißheitserlebnis gewährleistet. Der Glaubensinhalt wird dem Erkenntnisvermögen des Gläubigen nicht so einprägsam nahegebracht wie die natürlich erkennbare Wahrheit. Es fehlt ihm die Einsichtigkeit, die die Voraussetzung für eine vollgültige Besitznahme einer Wahrheit durch unser Erkennen ist. Der Glaube ist, psychologisch gesehen, wie Thomas mit Augustinus sagt, ein zwar festes, aber doch suchendes Zustimmen zur Wahrheit (vgl. 2, 1).

Wir Modernen sind geneigt, die Glaubensgewißheit mehr oder sogar einzig von der subjektiven Seite her zu sehen. Und doch muß für unsern wesentlich dem Objekt zugekehrten Verstand das objektive Wahrheitskriterium erste Sorge sein. Und

4, 5-8 wenn das Gewißheitsbewußtsein dem Geist des Zweifels und Zagens Raum gibt, so ist der Gläubige gegen diesen Widerspruch in seinem eigenen Ich gefeit auf Grund jenes Wesenselementes seines Glaubens, das den affektiven und sittlichen Teil ausmacht. Die den Willen treibende Gnade Dessen selbst, der uns im Glauben objektiver Beweggrund ist, verleiht unserem Glauben eine subjektive Festigkeit, die sogar das blutige Bekenntnis des Martyriums leistet. Über diese sozusagen rein affektive Stärkung<sup>1</sup> unserer Glaubensgewißheit hinaus wird auch auf intellektuellem Wege die Glaubensüberzeugung genährt durch neue, allerdings nur dem in der Liebe tätigen Glauben hinzugeschenkte, verstandhafte Kräfte, die intellektuellen Gaben des Heiligen Geistes, der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit (Fr. 8, 9 u. 45; vgl. Kommentar zu Fr. 8 u. 9). Sie bringen den der Tugend des Glaubens immer noch fremden Inhalt in naturinnere, erlebnismäßige Verbundenheit mit dem gläubigen Geiste und ersetzen ihm so in nahezu vollgültigem Maße die Gewißheit des Besitzes der Wahrheit, die sonst die Evidenz leistet. (Weiteres über die Gewißheit des Glaubens im Kommentar zu 10, 1—3; vgl. ebenso Anm. [30].)

## II. Die Gläubigen.

(Frage 5)

5, 1-4 Als Weg zum Heile ist der Glaube auch den Engeln und dem paradiesischen Menschen notwendig gewesen, so daß die Gemeinschaft der Gläubigen sich erstreckt vom Anfang bis zum Ende der Zeiten, vom Jenseits, wo Chöre von Geistern in einmaliger Glaubensentscheidung sich der offenbarenden Autorität Gottes beugten und damit ihre Seligkeit erwirkten, bis auf die Erde, wo Menschen sich unablässig in standhaftem Glaubensbemühen zum Reich der Seligen hinbewegen. Daß wir Nachkommen des ersten sündigen Menschenpaares und Erlöste in Christus einen besonderen Inhalt zum Gegenstand unseres Glaubens haben, tut der Gemeinsamkeit und Einheit im Glauben keinen Eintrag, da alle, die je glaubten und noch glauben und glauben werden, an das Offenbarungswort des heilschaffenden Geistes Gottes glauben (Art. 1).

Die Lehre von dieser Welt und Überwelt umfassenden Einheit im Glauben setzt allerdings zwei theologische Annahmen voraus: 1. daß der Engel nicht unmittelbar als seliges, Gott schauendes Wesen, 2. daß der erste Mensch nicht nur als Mensch, sondern von Anfang an als Gotteskind, das sich den Weg zum endgültigen Besitz Gottes noch suchen mußte, geschaffen worden ist. Die beiden Fragen werden von Thomas als gelöst betrachtet (vgl. I 60, 3: Bd. 4 und 95, 1: Bd. 7).

Sogar die Dämonen, die zum ewigen Verlust des Reiches Gottes verurteilten Geister, glauben (Art. 2). Die durchdringende Kraft ihres Erkenntnisvermögens, mittels der sie die bestätigenden Zeichen der Offenbarung als von droben kommend erkennen, läßt ihnen nicht die Möglichkeit, die Offen-

<sup>1</sup> Vgl. 5, 4, am Schluß der ANTWORT.

barung als solche zu leugnen. Sie glauben, weil sie nicht anders können, jedoch ohne Gnade und damit ohne Verdienst, auch ohne den Glaubensinhalt sich zum beglückenden Besitz ihres Erkennens zu machen; sie glauben aus reiner intellektueller Notwendigkeit an die Tatsache der Offenbarungswahrheit, jedoch so, daß ihr Wille jede Mitwirkung versagt, wenigstens in der Weise, daß er an der Wahrheit keine Freude, sondern nur Widerwillen gegen sie zeigt.<sup>1</sup>

An sich wäre diese Frage, was den Dämonenglauben angeht, belanglos, wenn nicht durch sie gerade auf den Glauben als solchen manches Licht fiel. Denn damit ist grundsätzlich die Möglichkeit eines intellektuellen Glaubens bejaht und, was den christlichen Glauben unmittelbar angeht, ein rein natürlicher Glaube an christliche Geheimnisse aufgewiesen. Es ist also danach keine Ungeheuerlichkeit, wenn jemand durch die Wolken von Zeugen und Wundererweisen vor die verstandhafte Notwendigkeit versetzt würde, die Wahrheit der Menschwerdung des Gottessohnes und damit auch das zentrale christliche Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit anzunehmen, ohne daß auch nur im geringsten vom Affekt her, erst recht nicht durch die Glaubensgnade oder das Glaubenslicht, ein Antrieb geleistet werden müßte, der eine etwaige Unentschiedenheit der Erkenntnis auszugleichen hätte. Wir hätten damit also einen bloßen wissenschaftlichen Glauben an christliche Wahrheiten, der allerdings aus noch darzulegendem Grunde als Erkenntnis ein Monstrum bleibt. Eindeutig hat sich Thomas für einen solchen Glauben bei den Dämonen ausgesprochen. Von da aber ist nur ein leichter Schritt bis zu der Annahme eines entsprechenden intellektuellen natürlichen Glaubens auch beim Menschen. Sollte nicht auch der Mensch 'überführt' werden können von den Begleiterscheinungen der übernatürlichen Offenbarung und so an die Tatsache der Offenbarung glauben müssen, nicht eigentlich aus dem sich hingebenden Willen an den Zeugen, sondern aus verstandhafter Notwendigkeit? Thomas scheint in der Tat diese Möglichkeit ebenfalls anzuerkennen.<sup>2</sup> Allerdings ist ebenso klar, daß eine solch durchdringende Gewißheit über die Tatsache der Offenbarung dem Menschen niemals so möglich ist wie dem Dämon. Denn immer findet der Kleinste unter den Geistern, als welcher der Mensch unbedingt zu gelten hat, Ausflüchte in Zweifeln, ob nicht doch irgendwo ein Trugschluß vorliegt, sei es, daß die Zeugen nicht durchsichtig genug sind, sei es, daß die Wunder als solche nur erscheinen vor einer Erkenntnis, die noch nicht das ganze Geheimnis der Natur entschleiert hat. Trotzdem liegt die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Glaubens auch für den Menschen nahe, wenn auch

<sup>1</sup> Vgl. I 64, 2 Zu 5 (Bd. 4); III 76, 7 (Bd. 30); 3 Sent. d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1; De verit. 14, 9 ad 4.

<sup>2</sup> Vgl. auch 3 Sent. d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1. In diesem Punkte ist der Thomasauslegung von A. Stolz O. S. B. (Glaubenslicht und Glaubensgnade nach Thomas von Aquin, Studia Anselm., Fasc. 1. 1933. 21—28) gegen H. Lang O. S. B. (Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Gewißheit des übernatürl. Glaubens, 1929, 120—152) beizupflichten, wengleich Stolz in seinen Folgerungen, namentlich in der grundsätzlichen Erörterung über das Prinzip der Wesensbestimmung des christlichen Glaubens aus dem Gegenstand (36—48), die Lehre des hl. Thomas verfehlt hat.

5, 1-4 nicht mit dem Gewißheitsgrad, der dem Dämon vergönnt ist, so doch mit ausreichenden, den Verstand lockenden und ziehenden Wahrscheinlichkeitsgründen, die, im ganzen betrachtet, den Zweifel weithin zurückdrängen. Wir haben dann die psychologische Struktur des Glaubens, den Thomas mit Aristoteles eine gefestigte Meinung genannt hat, und dies nun in Verbindung mit einer Wahrheit, die sonst einzig aus der Offenbarung stammt.

Geradezu zur Regel und alltäglichen Erscheinung wird dieser rein rationale Glaube an Geheimnisse der Offenbarung beim formellen *Häretiker*. Wenngleich dieser nämlich durch die Leugnung eines der Dogmen die ganze Glaubensgnade und das ganze Glaubenslicht, die immer nur in ihrer einfachen Wesenheit von Gott geschenkt werden, verliert (Art. 3), so hält er doch mit zäher Treue an der Offenbarungstatsache und darum auch an dem Großteil der Dogmen fest. Wer von ihm Rechenschaft verlangt über den in ihm noch verbliebenen Glauben, wird ebenso wie beim katholischen Christen die überraschende Antwort vernehmen, daß er mit begründeter Überlegung an die Offenbarung Jesu Christi glaube. Allerdings ist dieser rationale Glaube nicht in diesem Sinne rational, daß er jeder Willensanteilmahme entbehrte. Da der Wechsel vom übernatürlichen zum natürlichen Glauben nur auf dem Wege über die Sünde möglich ist (wenigstens gilt dies mit Sicherheit vom Verlust des katholischen Glaubens, wie im Kommentar zu 10, 1—3, noch gesagt wird), so ist der Wille in Form von Eigenwille beim formellen Häretiker stets und wesentlich mitbeteiligt (vgl. 5, 3 Zu 1). Immerhin aber ist es ein Glauben auf rationaler Grundlage aus rein natürlichen Beweggründen des Denkens und Wollens, und das, wie gesagt, an übernatürliche Wahrheiten.

Und doch wird die christliche Wahrheit von keinem auch noch so begründeten natürlichen Glauben als christliche und übernatürliche Wahrheit erfaßt. Der Verstand gibt sich mit ihr ab, ohne sie sich entsprechend anzueignen und zu besitzen. Garrigou-Lagrange (*De Revelatione*, 1921, I 448) vergleicht den Menschen, der sich mit einem Glauben dieser Art, d. h. mit bloßer Vernunft an die Lesung der Hl. Schrift begibt, mit einem musikalisch Ungeschulten und Ungebildeten, der sich eine Symphonie anhört, dabei aber die künstlerische Komposition nicht vernimmt. Ähnlich vernimmt auch der Häretiker Gottes Botschaft nach ihrem Außen, ohne sie im Erkennen als wesensgleiche Wahrheit und damit überhaupt zutiefst als Wahrheit, die sie ist, zu vernehmen. Es nützt nichts, sich dieser theologischen Tatsache mit dem Hinweis auf sichere Erfahrungen zu verschließen. Es fruchtet wenig, zu sagen, daß der Häretiker genau so gut überzeugt sein, genau so viel, ja oft noch mehr verstehen könne von dem, was er glaubt, als mancher aus Gnadenhilfe glaubende Katholik. Es geht hier um metaphysische Wesenheiten und Unterschiede, die in voller Wirklichkeit da sind, ohne daß man sie unmittelbar erfahren kann. Zudem tritt dieser Unterschied wenigstens in etwa auch in die erfahrbare Wirklichkeit, dort nämlich, wo die höchste Form, die vollendete Gestalt christlichen Glaubens in Betracht und

Vergleich gezogen wird, nämlich die des Heiligen. Welcher einem jeden, auch dem ungeschärftesten Auge offensichtliche Unterschied herrscht doch zwischen einem gläubigen Christen, den das Glaubenslicht und die Glaubensgnade zum mystischen Erleben und heiligen Kosten der Geheimnisse geführt haben, und dem Philologen, der sich mit der Sonde der Grammatik und Historie um den Sinn des Gotteswortes müht! Zu Unrecht hat man (H. Lange S. J., *De gratia*, 1929, 220, Nota 1) diesen Vergleich angegriffen, mit der Begründung, er verschiebe die Parallele, da es doch nicht darum gehe, den Unterschied zwischen dem Glauben eines Heiligen und dem eines gnadenlos Glaubenden festzustellen, sondern vielmehr um einen Wesensunterschied zwischen gnadenhaftem und gnadenlosem Glauben überhaupt, der auch dann noch sichtbar werden müsse, wenn die geringste und unvollkommenste Form eines gnadenhaften Glaubens, etwa die des ungeformten Glaubens im Sünder, in Anschlag gebracht werde gegenüber der höchsten Ausprägung eines natürlichen Glaubens. Es mag richtig sein, daß, verglichen mit dem übernatürlichen ‚Rumpfglauben‘ eines Sünders, in der *experimentellen* Ordnung der Philologe den Vergleich wohl auszuhalten imstande ist. Warum soll aber eine metaphysische Sicht in das *Sein* nicht ausreichen, auch wenn das Experiment versagt? Das Experiment glückt erst da, wo man die vollendetste Erkenntnisweise auf beiden Seiten (oder zumindest auf seiten des übernatürlichen Glaubens) in Betracht zieht, wie der Botaniker auch oft genug die Verschiedenheit zweier Samen erst feststellt, wenn sie aufgekeimt und zum vollständigen Gewächs mit Zweigen, Blättern und Blüten herangewachsen sind. Was aber der Heilige in vollendeter, sogar erfahrbarer Weise besitzt, das ist, wenn auch nur in samenhafter Anlage, so doch wirklich und tatsächlich schon im geringsten gnadenhaften Glauben beschlossen. In jedem übernatürlichen Glauben vermählt sich die geoffenbarte Wahrheit mit der unter dem Gnadensegen stehenden Erkenntniskraft, während in einem — auch noch so entwickelten — gnadenlosen Glauben solches Ineinandergreifen von Gegenstand und Psyche, das im Heiligen zum mystischen Innwerden des Göttlichen wird, niemals, unter keinen Umständen möglich ist.

Dieser metaphysische Unterschied zwischen natürlichem und gnadenhaftem Glauben an christliche Wahrheiten besteht auch dann noch, wenn man den natürlichen Glauben nicht bloß als verstandhafte, auf Wunder und Zeichen sich stützende Erkenntnisfunktion auffaßt, sondern dazu noch das affektive Moment hineinmischt. Wenngleich der Häretiker mit der treibenden und hochstrebenden Kraft seiner natürlichen Liebe zu Wahrheit und Offenbarung sich in den Sinn der heiligen Gottesworte hineinzuleben bemüht, so wird er sich eben doch niemals in wesensgleicher Gemeinsamkeit mit seinem Objekt zusammenfinden. Und darum bleibt ihm das Gotteswort, insofern man den Seinswert, nicht die experimentelle Seite solcher Erkenntnis in Betracht zieht, ein im Grunde unverständliches Fremdwort, und er damit selbst fern von der Wahrheit und dem erkennenden Erlebnis des Offenbarungsgottes.

5, 1-4 Zur richtigen Beurteilung des erworbenen Glaubens bei Thomas und vor allem zur klaren Unterscheidung gegen die entsprechende Lehre des Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, des (Pseudo-)Alexander von Hales, vor allem des Franziskanertheologen Duns Scotus ist zu beachten, daß bei Thomas der übernatürliche Glaube sich vom erworbenen nicht nur durch die in das subjektive Geschehen eingreifende Gnade, sondern vor allem dem Objekt, und zwar sowohl dem Wodurch (Formalobjekt) wie auch dem Was (Materialobjekt) nach unterscheidet. Bei Thomas wird der erworbene Glaube nicht einfach durch göttliche Erleuchtung übernatürlich, sondern mit dieser wird ein ganz neuer Glaube geboren, der Glaube an die übernatürliche Wahrheit um der übernatürlichen Wahrheit Gottes willen. In ganz anderem Sinne ist darum auch die Illuminationstheorie bei Thomas zu verstehen als etwa bei seinen augustinischen Vorgängern.<sup>1</sup> Thomas ist auch hier dem metaphysischen Prinzip, das sich durch seine gesamte Tugendlehre zieht, treu geblieben, daß nämlich Gegenstand und psychologische Struktur allen Handelns wie auch aller Prinzipien des Handelns aufeinander ontisch bezogen sind, so daß verschiedenen Objekten auch verschiedenes Tun und verschiedene Prinzipien des Tuns entsprechen und umgekehrt. Die Lehre des hl. Thomas vom erworbenen Glauben ist demnach mißverstanden, wenn man mit A. Stolz<sup>2</sup> glaubt, damit sei die Gültigkeit des Axioms von der Spezifizierung der Tugenden durch das Objekt bedeutend eingeschränkt.

Die Feststellung, daß der christliche Glaube als eine in sich geschlossene, *eine* Wesenheit metaphysisch vom Glauben des Dämons und des Häretikers unterschieden ist, führt Thomas weiter zur Frage, ob und inwieweit dieser eine, übernatürliche Glaube an das Wort Gottes noch unterscheidbar sei.

Die noch mögliche und auch wirkliche Differenzierung liegt, wie Thomas (Art. 4) ausführt, im Bereich der individuellen Ausprägung der Glaubenstugend. Denn einmal unterscheiden sich die Gläubigen in ihrer sittlichen Treue zum Worte Gottes und dann auch in ihrer inneren Erleuchtung, kraft deren der eine überzeugter glaubt als der andere, ganz abgesehen von der verschiedenen Ausprägung des Glaubensinhaltes, der dem einen mehr eröffnet ist als dem andern, entsprechend dem Grad der ausdrücklichen Glaubenserkenntnis.

### III. Der Glaube als göttliches Geschenk (Frage 6)

6, 1/2 Entsprechend der Übernatürlichkeit und Gnadenhaftigkeit der Offenbarung ist auch die persönliche Anstrengung, sich die einmal erfolgte Offenbarungswahrheit mit menschlichen Kräften anzueignen, eitel (Art. 1). Thomas spricht damit ganz im Sinne des Trienter Konzils, das jeden pelagianischen oder semipelagianischen

<sup>1</sup> Zum Geschichtlichen des erworbenen Glaubens vgl. M. D. Chenu O. P., *Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia thomistica*, Rom 1925, III, 297–307.

<sup>2</sup> A. a. O. 15 f. Weitere Literaturangaben vgl. in dem gen. Buch.

gianischen Naturalismus treffen wollte, wenn es jedwedes Glauben, Hoffen und Lieben oder Bereuen ohne zuvorkommende Erleuchtung und Hilfeleistung von seiten des Geistes Gottes als zum Heil unwirksam bezeichnet (Dz 813).

Nicht ohne Grund betont Thomas (Art. 2), daß auch der ungeformte Glaube ein wahres Geschenk Gottes sei. Man könnte nämlich auf den Gedanken kommen, daß es des göttlichen Gnadenwirkens unwürdig wäre, einen Glauben zu schaffen, dem die Lebendigkeit abgeht. Doch ist der ungeformte Glaube nichts Unförmliches im Sinne der Mißgestalt des sündhaften Seelenzustandes. In seinem Wesen ist der Glaube ohne Liebe wirklicher Glaube. Allerdings bleibt ohne Liebe die Willensrichtung gottabgewandt. Das hindert aber nicht, daß die Gnade Gottes wenigstens einen Schimmer des Guten im sündigen Willen entdeckt, an den sie anzuknüpfen vermag, indem sie dem Wollen das Anfangsstreben nach jenem im Glaubensinhalt „in Aussicht gestellten Gute“ (De verit. 14, 2 ad 10) eingibt. Trotz allem ist darum der ungeformte Glaube ein unbescholtenes Werk göttlicher Gnadenwirksamkeit, ein Beginn vollendeteren Lebens mit Gott, ein letzter Halt für den, der durch schweres Vergehen sich der Gotteskindschaft unwürdig gezeigt hat.

#### IV. Die Wirkungen des Glaubens

##### (Frage 7)

Die sokratische Ansicht, daß das Erkennen des Guten die gute Tat bereits sicherstelle, hat im christlichen Erkenntnisleben da ihre Richtigkeit, wo der Glaube von der Liebe geformt ist. Die Wirkung des vollendet gnadenhaften Glaubens ist wirkliches Leben und Tun in Christus. Und so vielgestaltig dieses Leben und Tun in Christus ist, ebenso vielseitig ist darum auch die Wirkung des Glaubens zu nennen. Gerade die Furcht (Art. 1) und die Reinigung der Seele (Art. 2) als Wirkungen des Glaubens herauszugreifen, dazu veranlaßten verschiedene Fragestellungen der theologischen Umwelt, vor allem aber diesbezügliche Hinweise der Hl. Schrift.

Der Drang ins Religiöse ist in den Naturreligionen vielfach von den starken Federn der Angst und Furcht getrieben. Aber selbst die spanische Mystikerin Theresia hat gestanden, daß es in ihrem Leben Augenblicke gegeben habe, in denen sie der Versuchung zum Bösen — und dieses hatte für sie nach durchaus christlicher Anschauung etwas Antireligiöses an sich — nur aus Furcht und Angst im Gedanken an die Strafe Gottes mit Entschiedenheit widerstanden habe. Unleugbar ist die Furcht im ethischen Bewußtsein auch des Christen ein starkes Moment, nicht nur praktisch in der sittlichen Haltung des gläubigen Volkes, sondern auch theoretisch in der Theologie. Aber weder wertmäßig noch genetisch steht sie in der christlichen Ethik an erster Stelle. Ihre Werthaftigkeit erhält sie allein von der gotthaften Liebe. Die natürliche Furcht mag bisweilen eine entfernte Bereitung zum Christlichen, weil zum Religiösen überhaupt sein, sie ist aber auf dem eigentlich christlichen Boden nicht das erste. Denn allem übernatürlichen

7, 1/2 Geschehen geht das Licht des übernatürlichen Kräftekosmos, der Glaube, voran. Dieser erst lehrt die neue, christliche Furcht, die Furcht nämlich vor dem gerechten, nach dem in Christus niedergelegten Gesetze vergeltenden Gotte. Durch den Glauben aber, der in der gotthaften Liebe tätig ist, wird die vielleicht noch stark selbstische Furcht um Gottes willen veredelt zur sorgenden Bekümmernis, von Ihm, der in der Begnadung der Freund des Gläubigen geworden ist, getrennt zu werden, zur heiligen Ehrfurcht vor Dem, der in Christus uns zum Vater geworden ist (Art. 1. Weiteres zur christlichen Auffassung der Furcht vgl. im Kommentar zu Fr. 19: Bd. 16).

Die zweite Wirkung des Glaubens, die Thomas (Art. 2) behandelt, erinnert an einen Gedanken, der schon der griechischen Philosophie vertraut war. Die Pythagoräer sprachen von der Reinigung (Katharsis), welche die Seele erfährt in dem Augenblick, da sie im Tod von den Fesseln des Körpers befreit wird. Platon erwähnt dazu noch die Reinigung der Seele von sinnlichen Leidenschaften. Und Plotin sieht den Aufstieg des menschlichen Geistes in der steten Losschälung und Reinigung der Seele bis zur vollendeten Vereinigung mit dem reinen Geiste (Nous). In ähnlicher Weise reinigt der Glaube den Menschen vom Irrtum, der dem sittlichen Streben verhängnisvolle Hindernisse in den Weg zu legen imstande ist, und im weiteren Fortschritt auch noch von den derben menschlichen Vorstellungen, die der gläubige Geist mit den menschlichen Begriffen, in welche die Offenbarung sich kleidet, allzuleicht verbindet, und darüber hinaus in weitgehendem Maße — soweit dies mit dem Wesen des Glaubens verträglich ist — in der passiven Reinigung des mystischen Erlebnisses vom Menschlichen überhaupt (vgl. 8, 7 und Bd. 11, 658). Die Reinigung der sinnlichen Triebe geht dieser intellektuellen Reinigung z. T. als aszetische Bereitung voraus, z. T. folgt sie ihr als Frucht reinerer und geistigerer Erkenntnis Gottes (a. a. O.).

Trotz der engen Berührung des thomasischen Gedankens mit dem griechischen, vor allem dem neuplatonischen, unterscheidet sich Thomas grundsätzlich von dem antiken Vorbild. Während das platonische Denken, in dem auch Johannes von Damaskus noch befangen ist, in der Tugend eine fertige — wenn auch vom göttlichen Geiste stammende — Naturerscheinung sah, die nur von dem sie bedeckenden und bindenden Unrat zu befreien ist, ist für Thomas Tugend schon in der natürlichen Ethik ein gesteigertes Können, gesteigert nicht nur als Freiheit von Hemmungen im platonischen Sinne, sondern in erster Linie auf Grund der persönlichen Erziehung und Anstrengung, in der übernatürlichen Ethik sogar ein neues Können überhaupt, in unserem Falle die Mächtigkeit zu gotthaftem Glauben. Erst in zweiter Linie, eben als Wirkung dieses Könnens, folgt dann die Reinigung (vgl. Bd. 11, 545).



## DIE GEISTESGABEN DES GLAUBENS

(Frage 8 und 9)

Über die unmittelbare Führung durch den Heiligen Geist, der durch Erleuchtung und Anregung das sittlich-religiöse Leben des Begnadeten beeinflusst, kann nach der Hl. Schrift kein Zweifel bestehen. Das gesamte Neue Testament ist ergriffen vom Gedanken, daß uns der Geist Christi verliehen ist, um zu uns zu sprechen und uns zu führen. -Ja, dieser Geist ist uns zu dauerndem Besitz geschenkt, was Thomas in philosophischer Sprache dadurch ausdrückt, daß er sagt, die Gabe des Heiligen Geistes sei uns als Gehaben (*habitus*) geschenkt. Daß diese Geistesgaben mehr sein müssen als bloße Tugenden, ist aus dem Wesensbegriff der übernatürlichen Tugend ersichtlich. Es ist nämlich deren Wesensart, uns zu einem, wenn auch gnadenhaften und göttlichen, so doch mehr der Natur angeglichenen Tätigsein zu befähigen, das noch überlegend schrittweise vorgeht. Zum spontanen, dem Irdischen vollends entrückten und mystischen Tätigsein aus Gott aber, wie es dem in letzter Vollendung eigentlich gebührt, der aus Gott geboren ist, sind neue gnadenhafte Kräfte vonnöten. Es gehört eine bis in die kleinsten Feinheiten hineinreichende Kenntnis der Metaphysik der Seele dazu, um die Gaben des Heiligen Geistes von den Tugenden unterscheiden zu lernen. Thomas hat, allerdings nicht ohne Vorbilder, diese Aufgabe meisterhaft geleistet.<sup>1</sup> Aber es ist Thomas nicht gelungen, eine befriedigende Einteilung und Gliederung der Geistesgaben durchzuführen. Thomas selbst fühlte bei Behandlung dieses Gegenstandes eine gewisse Unsicherheit. Schuld daran war eine etwas unliebsame geschichtliche Entwicklung der theologischen Frage. Einseitig wurde der Theologie der Gaben als Kronzeugnis der Heiligen Schrift die bekannte Stelle bei Is 11, 2f. beigegeben. Die Siebenzahl, die nach dem hebräischen Text nicht einmal zu Recht besteht, und die Namen, welche in die Lehre von den übernatürlichen Tugenden nicht so recht passen wollen,<sup>2</sup> dazu noch das stark von der aristotelischen Noetik und Ethik abhängige Denken haben die Scholastik zu jener unausgeglichenen Gliederung verleitet, die wir auch noch in der Summa des hl. Thomas beobachten (vgl. z. B. die Verbesserung, die Thomas in 8, 7 gegenüber I—II 68, 4 vornimmt). Dementsprechend fehlt natürlich auch eine streng unterscheidende Darstellung der Eigenaufgaben, die einer jeden dieser Gaben wesensgemäß zufallen müßte. Hätte man die Siebenzahl im Sinne der meisten griechischen Väter mehr als Symbol der Fülle genommen und überhaupt einen größeren Abstand von der Stelle bei Isaias gewonnen, die Lehre von der Gliederung der Gaben hätte eine ebenso gradlinige Entwicklung durchgemacht wie

<sup>1</sup> Vgl. Bd. 11, 631. Mit Rücksicht auf den Kommentar in Bd. 11 (S. 630—651) beschränkt sich der Kommentar hier nur auf wenige Hinweise.

<sup>2</sup> Z. B. die Furcht als Beigabe zur Tugend der Maßhaltung (I—II 68, 4) oder der Hoffnung (II—II 19, 9 Zu 1).

Fr. 89 jene von der Unterscheidung zwischen Tugend und Gabe, ohne daß man damit den Boden der Hl. Schrift hätte verlassen müssen.

Die Lehre von der Unterscheidung von Tugend und Gabe, die Thomas abschließend geboten hat, weist von selbst den Weg, den eine gesunde Weiterführung der Theologie von den Gaben zu beschreiten hat und den auch Thomas entsprechend der gesamten Anlage seiner Theologie der Geistesgaben beschritten hätte, wäre ihm nicht durch die Tradition das Schema des Isaiastextes als Kanon für die Gliederung und Einteilung der Gaben gegeben gewesen. Die Gaben des Heiligen Geistes sind notwendig, wie Thomas (I—II 68, 2: Bd. 11) ausführt, als Ergänzung dessen, was die Tugenden nicht zu leisten imstande sind (vgl. Bd. 11, 631—646). Die Tugend des Glaubens, um die es sich in unserem Falle handelt, ist, ganz abgesehen von der hier auf Erden nie zu behebenden Dunkelheit, mit einer Reihe von Menschlichkeiten behaftet, die überwunden oder ausgeglichen werden müssen durch weitere Erkenntniskräfte, eben die entsprechenden Gaben, wenn der Christ sich mit der von innen quellenden Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit in der übernatürlichen Erkenntnisordnung bewegen soll, wie er es bereits im Raum dieser Welt auf Grund seiner natürlichen Begabung vermag. Kraft der Geistessendung in den Gaben ist es dem gläubigen Verstande vergönnt, wie aus eigenem Erleben das göttliche Wahrheitsgut und aus ihm auch das irdische Geschehen zu beurteilen. Er hat in vollendeter Fülle den Sinn Christi empfangen, von dem Paulus 1 Kor 2, 16 spricht, den Geist, der ihn vom irdisch und menschlich Gebundenen löst und in die Tiefen Gottes führt (a. a. O. 10), so daß er alles beurteilt, selbst aber von niemandem beurteilt wird (a. a. O. 15). In diesem Geiste überführt er mit sicherem Gespür die Welt ihres Irrtums und Unglaubens, wenigstens insoweit, als damit die Sicherung seiner eigenen Glaubenserkenntnisse in Frage steht.<sup>1</sup>

Ob nun eine oder mehrere Gaben im gläubigen Geiste zur Bewältigung dieses Werkes des Geistes anzunehmen sind, ist im Grunde belanglos. Thomas nennt die drei intellektuellen Gaben aus dem Katalog der Isaiastelle: Einsicht (Verstand), Wissenschaft und Weisheit.<sup>2</sup> Die Namen haben selbstverständlich in der Hl. Schrift nicht den aristotelischen Sinn, den Thomas ihnen gibt. Immerhin aber scheint es wie ‚durch Zufall‘, daß sie, aristotelisch ausgelegt, in etwa wenigstens den weiten und unabsehbaren Bereich abstecken, innerhalb dessen die unmittelbare göttliche Eingebung auf unsern Verstand einwirkt. Die übernatürliche Erkenntnis nämlich verhält sich analog zur natürlichen, da trotz aller Göttlichkeit der Inspiration es doch immer der menschliche Verstand sein muß, der

<sup>1</sup> Die Unterweisung anderer ist der charismatischen Gabe überlassen (vgl. Bd. 11, 645).

<sup>2</sup> Die Gabe der Weisheit ist ebenfalls wesentlich dem Glauben zugeordnet, wenngleich sie Thomas um ihrer besonders ausgeprägten Beziehung zur göttlichen Liebe willen, mit der übrigens auch die andern Gaben zusammenhängen, im Traktat über die Liebe behandelt (Fr. 45: Bd. 17; vgl. Bd. 11, 634 u. 649).

tätig ist. Der menschliche Verstand aber erfüllt seine Wesensaufgabe in dem einfachen Aufnehmen und Schauen (Einsicht = intellectus), ferner im Urteilen, bzw. Beurteilen, und zwar von einem doppelten Grunde her, von einem näherliegenden (Wissen = scientia) und dem letzten (Weisheit = sapientia). Dementsprechend kann man die weitere Vertiefung des Erkennens im Bereich des göttlichen Glaubens durch eine dreifache Hilfe von seiten des Heiligen Geistes annehmen: durch die Gabe der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit. Ob diese Gaben nun drei im Sein verschiedene Gaben sind oder nur Namen für die hauptsächlichsten und allgemeinsten Funktionen, bei welchen der Geist Gottes uns durch eine oder vielleicht eine Fülle von Gaben hilft, ist nicht auszumachen. Auf jeden Fall, so viel vernehmen wir aus dem ganzen Tenor der heiligen Schriften, segnet der Heilige Geist den Gläubigen in reichstem Maße mit göttlichen Kräften, die den Gläubigen in standsetzen, die über alles Erwarten vielfachen und verschiedenartigen göttlichen Einsprechungen aufzunehmen, ob nun diese Erleuchtungen die Größe des Göttlichen oder das Niedere des Menschlichen aufdecken, ob sie das Urteil über Offenbarungswahrheiten festigen und vertiefen oder die Fähigkeit schärfen sollen, das Gute vom Bösen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden.

Mehr als das genaue Wieviel muß den Theologen die klare Sicht in die vom schlichten Glauben grundsätzlich unterschiedene Erkenntnisweise der Gaben kümmern. Während Glauben ein dem Gegenstand immer noch fernes Erkennen ist in Form der Zustimmung zur göttlichen Zeugenschaft, bringt die Gabe des Heiligen Geistes das menschliche Erkennen in unmittelbare Berührung mit dem Gegenstand selbst, ohne ihn freilich förmlich einsichtig zu machen, aber doch so nahe, daß es in erlebnismäßiger Verbundenheit mit ihm steht. Die Gabe selbst gibt nicht das Objekt. Dieses kommt durch den Glauben und vom Hören. Sie hilft aber das Objekt ergründen, allerdings nicht aus irgendwelchen wissenschaftlichen Gründen, sondern eben aus dem Versuch, der Erfahrung und dem Kosten der Wahrheit in der Tiefe seelischen Erlebnisses. Darum kann diese mystische Erkenntnis gar wohl hier auf Erden mit der Dunkelheit des Glaubens zusammengehen und drüben in gleicher Weise mit der Schau (I—II 68, 5: Bd. 11).

## DIE SÜNDEN WIDER DEN GLAUBEN

(Frage 10—15)

## I. Der Unglaube

(Frage 10—12)

1. Das Sündhafte im Unglauben (10, 1—3). — Im christlichen Lebensbereich ist der Glaube die sittlich verstandhafte Antwort auf einen Gnadenruf Gottes, dem wir unsere Gedanken um Seiner eigenen Zeugenschaft willen gefangen geben. Dementsprechend ist Unglaube das eigenmächtige Nein gegen den göttlichen Gnadenantrieb zum Glaubensgehorsam und somit Sünde (10, 1). Der Einwand, die Annahme der Offenbarung stehe als reines Gnadengeschenk Gottes jenseits jeder der Natur auferlegten Verpflichtung, ist eitel, da das Gesetz, dem inneren Gnadenantrieb Gottes, der mit der äußeren Verkündigung zusammenwirkt, folgsam zu entsprechen, in die Natur des menschlichen Geistes selbst eingegraben ist, so daß es Sünde auch gegen die Natur ist, der Offenbarung durch Unglaube das Ja zu versagen (10, 1 Zu 1).

Wer allerdings von Christus und Seiner Offenbarung noch nichts vernommen hat — weder von außen durch das Wort, noch von innen durch göttliche Inspiration —, kann nicht glauben. Und auch wenn er davon schon gehört haben sollte, wenn ihm aber das Licht noch nicht geleuchtet hat, das einzig zum Glauben führt — denn „niemand kommt zum Sohne, wenn ihn der Vater nicht zieht“ (Jo 6, 44) —, ist er ohne Schuld. Freilich steht auch hinter diesem persönlich unverschuldeten Unglauben, oder besser Nicht-glauben, eine Schuld, nämlich jene, die überhaupt den Verlust der Gnade für die gesamte Menschheit gebracht hat, die Sünde des ersten Menschen, deren Spuren in den Nachkommen wir Erbsünde nennen (10, 1).

Da nun Gott will, daß alle Menschen selig werden, ist es unerschütterlich wahr, daß Er jedem Menschen zur persönlichen Hinwendung zu Ihm ausreichende Glaubensgnade anbietet, so daß in letzter Beurteilung die Menschen, von oben her gesehen, sich doch gliedern in Gläubige und Ungläubige, wie nach der Wiederkunft Christi sie sich teilen in Selige und Verdammte. „Wer glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (Jo 3, 18). Wie milde jedoch Gott verfährt in der Durchführung der Glaubensforderung, wie eng Er Sein Gnadenwirken an die natürlichen Lebensbedingungen anzugleichen versteht, so daß niemand einen Grund zur Entschuldigung hat, zeigt die kirchliche Lehre vom einschließenden Glauben (vgl. 2, 7). Andererseits aber läßt dieses herablassende Entgegenkommen von seiten Gottes die Schwere der Sündhaftigkeit erkennen, die den Unglauben belastet. Der Unglaube reicht zwar nicht an die himmelschreiende Sünde des Gotteshasses, und doch wendet er sich unmittelbar gegen Gott selbst, dessen Offenbarung das Denken des Menschen sich nicht unterstellen will (10, 3).

Als Ursache des Unglaubens nennt Thomas (10, 1 Zu 3) den

Stolz. Und mit Recht, denn trotz der Beeinflussung von seiten der sittlichen Schwäche und Lahmheit gegenüber den einschneidenden Forderungen der christlichen Moral, die im Glauben nicht nur im Verein mit der Güte und Milde, sondern auch mit der unwiderruflichen Strenge Gottes bekannt werden,<sup>1</sup> ist der Unglaube im entscheidenden Moment die überhebliche Absage an die höhere Erkenntnis, vor allem an das Opfer, das mit dem höheren Erkennen der menschlichen Vernunft aufgebürdet wird. Bei aller Mitwirkung anderer sittlicher Ursachen (11, 1 Zu 2 u. 3) kommt daher der Unglaube als das Besserwissen-wollen des Geschöpfes gegenüber der absoluten Weisheit Gottes dem *Non serviam* des Widerspruchsgeistes gleich.

Die Sünde des Unglaubens wiegt schwerer als jede Sünde aus Schwäche, ja auch schwerer als die gegen die Gerechtigkeit. Ihre psychologisch-moralischen Folgen sind unabsehbar, da mit ihr die letzte wirkliche Bindung an die Übernatur abgerissen ist (12, 1 Zu 2). Auch ist mit der geringsten Mißbildung der Gottesidee, die der Unglaube mit sich bringt, das Bild Gottes überhaupt in unserem Verstand zerstört, denn alles, was in diesem verzerrten Bilde gesehen wird, ist nicht mehr Gott (10, 3). Auf das sittliche Leben überhaupt wirkt allerdings die Verzweiflung — obwohl in sich, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Gottwidrigkeit nicht so schwerwiegend wie der Unglaube — noch verhängnisvoller als dieser, da bei Verlust der Hoffnung „die Menschen in ungezügelter Weise in die Laster absinken und von guten Werken zurückgehalten werden“ (20, 3).

Die katholische Theologie hinwieder weiß nur zu gut um die seelischen Verwicklungen, die den gläubigen Christen zum Glaubensabfall oft geradezu zwingen wollen. Das christliche Ethos, dem man Härte und Unmenschlichkeit vorwirft, weil es, wie man sagt, einen anständigen und edlen Ketzler für geringer achtet als den größten Sünder, der noch Glauben hat, kann sich gegen diese Verunglimpfung auf den hl. Thomas (10, 3 Zu 1) berufen, der, gestützt durch den hl. Augustinus, die mildernden Umstände zu werten weiß, die einen gesitteten Ketzler über einen liederlichen Gläubigen stellen, wenngleich grundsätzlich der Unglaube sonstige sittliche Vergehen an Sündhaftigkeit übersteigt.

Im Zusammenhang hiermit steht die seit dem Vatikanischen Konzil heftig umstrittene Frage, ob ein gläubiger Katholik je ohne Schuld vom Glauben abfallen könne. Einig sind sich die Theologen<sup>2</sup> in der Auslegung des Vaticanums insofern, als sie alle es für eine mit ausdrücklichen Worten erklärte Glaubenslehre halten, daß der gläubige *Katholik* (von diesem allein

<sup>1</sup> Gal 5, 20 nennt die Häresie unter den Werken des „Fleisches“.

<sup>2</sup> Die reiche Literatur zur Frage vgl. bei A. Stolz O. S. B., Was definiert das Vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel? THQschr, 111 (1930), 519—560, und bei G. B. Guzzetti, La perdita della fede nei catholici, Venegono 1940. Vgl. auch den Überblick über die Auffassungen der Theologen des 17. u. 18. Jhdts. bei G. Beroni, E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Rom 1937. Zur Beurteilung des Artikels von A. Stolz, vorab zu seiner Scheebenauslegung, vgl. Besprech. von H. Lange S. J. in Schol. 6 (1931), 628 ff.

10, 1-3 spricht das Vatikanum), der je mit unverfälschter, festgefügtter Glaubensbegründung an die katholische Kirche geglaubt hat, der sich also in klarer Erkenntnis ausgiebig Rechenschaft über die Lehrverkünderin, die katholische Kirche, gegeben hat, seinen Glauben niemals verlieren könne, ohne sich vor Gott der Glaubensverleugnung schuldig zu machen. Nach der Auslegung einiger Theologen<sup>1</sup> soll aber das Vatikanische Konzil den Fall zumindest als Möglichkeit offengelassen haben, daß ein Katholik, der seinen Glauben nicht mit klarer, überlegter Begründung unterbaut hat, gar wohl irreführt und zum schuldlosen Abfall verleitet werden könnte. Die Frage in ihrer Beziehung zum Vatikanum zu lösen, steht hier nicht zur Erörterung. Es geht hier um die Auffassung des hl. Thomas.

Dem Fürsten der Scholastik, der von dem Streit noch nichts wußte, war es fraglos klar, daß sich keine Glaubensgnade ohne Schuld verlieren lasse, ganz abgesehen davon, ob der Glaube durch die Kirche (als katholischer Glaube) angenommen worden war oder nicht, erst recht abgesehen von der verfeinerten Fragestellung, ob es sich um einen rational begründeten Glauben handle oder nicht. Er macht sich im Sentenzenkommentar selbst den Einwand, es sei dem Gläubigen unmöglich, mit seinem Verstand das Werk der Unterscheidung vorzunehmen, d. h. zwischen dem zu Glaubenden und nicht zu Glaubenden zu unterscheiden, da nämlich die Unterscheidung ein Werk der Vernunft sei, der Glaube aber *über* der Vernunft stehe. Die Antwort darauf, die unsere Frage genauestens trifft, ist ebenso klar wie einfach: „Die Macht zu unterscheiden in den Dingen, die zu glauben sind, hat der Mensch durch das Glaubenslicht... Darum gibt, wer das Glaubenslicht besitzt, seine Zustimmung dem nicht, was dem Glauben widerspricht, es sei denn, er widerstrebe dem Drang seines Glaubens *aus eigener Schuld*“ (3 Sent. d. 24, a. 3, qa 2 ad 3). Die Glaubensgnade, die in jedem Gläubigen als dauerhaftes Geschenk oder, wie man sagt, als Gehaben oder Tugend lebt und wirkt, ist stark genug, den Gläubigen auf die Wahrheit auszurichten, so daß er nicht von ihr lasse, es sei denn aus Schuld und Sünde. Im Grunde ist das nichts anderes als die Anwendung der allgemeinen Lehre, daß eine jede Tugend mit sicherer, naturhafter Zielstrebigkeit, wie dem eigenen Schwergewicht folgend, zu dem ihm zugehörigen Objekt hinneigt. Die Tugend des Glaubens reagiert genau so ablehnend gegen Irrtum und Zweifel, wie jede sittliche Tugend vor dem Schlechten zurückschreckt, etwa die Keuschheit oder Mäßigkeit vor dem Unkeuschen oder Unmäßigen.<sup>2</sup> Die Tugend des Glaubens macht den Gläubigen dem Unwahren gegenüber zurückhaltend (De verit. 14, 11 ad 2 in contr.), ja hält ihn überhaupt von ihm ab (De verit. 14, 10 ad 10). Gegen ungewohnte Behauptungen argwöhnisch gemacht, wartet der Gläubige mit dem endgültigen Entscheid bis zur sicheren Orientierung, selbst dann, wenn die falsche Lehre aus dem Munde eines kirchlichen Oberen kommen sollte (3 Sent.

<sup>1</sup> Darunter auch F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. IV. 1; Düsseldorf 1935, 104 f.

<sup>2</sup> 2, 3 Zu 2; vgl. d. 23, q. 3, a. 3; qa 2, ad 2.

d. 25, q. 2, a. 1, qa 2 ad 3; qa 4 ad 3; II—II 2, 6 Zu 3). Auf jeden Fall gerät auch der einfachste und ungebildetste Gläubige durch falsche Predigt nicht in Irrtum bezüglich jener Wahrheiten, die zum Heile notwendig sind. In subtilen Fragen allerdings mag eine Täuschung möglich sein, dann natürlich ohne Schuld (2, 6 Zu 2 und 3). Zu diesen Feinheiten der christlichen Lehre rechnet aber Thomas nicht jene Glaubenswahrheiten, die im allgemeinen Glaubensbekenntnis enthalten sind (2, 5), wozu auch das Bekenntnis zur unfehlbaren Kirche gehört. Ohne Rückwendung auf rationale Gründe lenkt nach Thomas der übernatürliche Glaube den Geist des Gläubigen mit gesammelter Kraft auf das, „was dem rechten Glauben entspricht“ (1, 4 Zu 3).

Außerdem erfüllen nach Thomas die verstandhaften Geistesgaben, die das Gnadenleben eines jeden Gläubigen begleiten, vorab die Gabe der „Wissenschaft“, die Aufgabe, die Unterscheidungskraft des Glaubens zu stärken (8, 6).

Mit diesem vielfältig gesicherten Kriterium über wahr und falsch, zu dem der Gläubige durch die Gnade des Heiligen Geistes befähigt ist, wird jedoch keineswegs das eigene religiöse Empfinden, etwa der in der Seele wahrgenommene Antrieb des Heiligen Geistes, zum letzten und unfehlbaren Schiedsrichter erhoben. Unfehlbare *Lehrinstanz* ist auch nach Thomas nur die Kirche, welche durch den Statthalter Christi, den Papst, spricht. Dorthin ist der Gläubige verwiesen. Die Glaubensgnade lehrt Vorsicht gegen falsche Lehren, gibt auch Tiefenblicke in die geoffenbarten Wahrheiten, aber immer: in die Offenbarung Gottes, wie sie durch die Kirche dargeboten wird. Darum sucht der Gläubige die Klarstellung der ihm von falschen Predigern vielleicht aufgezwungenen Schwierigkeiten im engsten Anschluß an die Belehrung durch die Kirche.<sup>1</sup> Wo der gläubige Katholik aus innerem Antrieb und göttlichem Instinkt das Urteil über wahr und falsch fällt, geschieht es aus der Überzeugung, daß die eigene Meinung mit der der Kirche übereinstimmt. Im übrigen ist diese Lehre klar und widerspruchsfrei, wenn man, wie schon angedeutet, bedenkt, daß einziger Gegenstand der Glaubensgnade wie auch der Gaben des Heiligen Geistes immer nur die in der katholischen Kirche niedergelegte Offenbarung in Christus Jesus ist.

Die thomatische Lehre von der Glaubensgewißheit (vgl. 4, 8) kann das Gesagte nur bestätigen. Es liegt ganz in der Richtung des hl. Thomas, wenn M. J. Scheeben (Dogm. I, nr. 849) sagt, daß jeder, der einmal an die Kirche glaubt, wahre Glaubensbegründung hat, die er zwar untersuchend prüfen, an der er aber niemals zweifeln darf, sowenig er ein Recht hat, je an der inneren Wahrheit, auf die sein Glauben sich bezieht, zu zweifeln. Ohne gerade vom katholischen Glauben zu sprechen, vertritt Thomas den Standpunkt, daß das übernatürliche Glau-

<sup>1</sup> De verit. 14, 11 ad 2 in contr.: „Wer nicht alle Artikel ausdrücklich kennt, kann trotzdem alle Irrtümer meiden, weil er durch das Glaubensgehoben gehemmt wird, dem seine Zustimmung zu geben, was den Artikeln widerspricht. Wird ihm Ungewohntes vorgetragen, dann ist es ihm verdächtig. Er schiebt seine Zustimmung auf, bis er darüber belehrt wird durch den, der zur Lösung von strittigen Glaubensfragen bestellt ist.“ Vgl. auch 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, qa 2 ad 3.

10, 1-3 bleslicht überhaupt für den gläubigen Verstand die ausreichende Glaubensbegründung mit sich bringe (vgl. Anmerkung [4]).

Gewiß ist wahr und auch durch und durch dem Denken des hl. Thomas gemäß, daß ein jeder, auch der Christ, nach seinem Gewissen zu handeln hat. Aber es wäre von Grund auf untheologisch gedacht, würde man sagen, der Christ könne im Drang der verschiedensten Schwierigkeiten und Eindrücke zu dem Grade der Glaubensunsicherheit kommen, daß ihm das rechte Gewissen den Glaubensabfall vorschreibe. Das Gewissen wird im Gläubigen vom Glauben her geformt wie in der Natur von den Ursätzen der Sittlichkeit. Die Prinzipien des Glaubens stehen aber für den Gläubigen ebenso unerschütterlich fest wie die der natürlichen Sittlichkeit für die bloße Vernunft. Der Glaubende darf sich nur nicht vom Gnadeneinfluß Dessen entfernen, der Glaubenslicht und Glaubensgnade verleiht. Darum ist die Ansicht, die sich der Gläubige unter dem Druck der auf ihn von seiten der reinen Vernunft einstürmenden Versuchungen bildet, als müsse und könne er nicht anders als den Glauben aufgeben, Täuschung, nicht echte Überzeugung, ist Abfall vom christlichen Gewissen und darum Sünde.

Gott verläßt den einmal Begnadeten nicht, wenn Er selbst nicht vorher verlassen wird. Dieser augustinische Gedanke (De nat. et grat. c. 43, n. 50; PL 44, 271), der vom Trienter (Dz. 804) und ebenso vom Vatikanischen Konzil (Dz. 1794) mit dem Siegel der kirchlichen Autorität bekräftigt wurde, der übrigens ganz im Sinne der Hl. Schrift liegt — man denke nur an die für die Seelen eifernde und sich verzehrende Erlöserliebe des Guten Hirten —, behält für jeden Gläubigen, auch den ungebildetsten, seine Geltung. Jede, auch die geringste Glaubensgnade ist zugleich von Gott gestellte Aufgabe und Forderung. Gott aber, so erklärt das Trienter Konzil (Dz. 804), „befiehlt nichts Unmögliches, sondern mahnt dich in Seinen Befehlen, zu vollbringen, was in deinem Vermögen liegt, und zu erbitten, was du nicht vermagst, und steht dir bei, daß du es vermögest“.

Auch hier tut sich, wie so oft, die von K. Eschweiler (Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926) in gründlicher Untersuchung aufgewiesene Kluft auf zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Glaubensauffassung. Während der Moderne an Hand von psychologischen Beobachtungen, von unten herkommend, die Glaubensgnade bestimmen zu können vermeint, ordnet und wertet der mittelalterliche Theologe das verwickelte Ineinander der Glaubenspsychologie von der Macht der Gnade Gottes her, an die er mit zähester Überzeugung glaubt wie an die Urtatsache der Psychologie. Was er von oben empfangen, ist ihm unwiderleglich, auch wenn er mit seinen psychologischen Kenntnissen den dunklen Wirrwar des seelischen Labyrinthes, vorab den des Glaubensabfalles, nicht zu durchdringen imstande ist.

Um eben dieser Undurchdringlichkeit des konkreten Falles gegenüber aller Forschung und Wissenschaft ist es auch schwer zu sagen, ob alle, die im Ringen um Wahrheit schließlich der Glaubensschwierigkeit erlegen und aus der Kirche „ausge-



treten“ sind, in Wirklichkeit trotz des in der Taufe eingegossenen Glaubensgehobens jemals einen übernatürlichen Glaubensakt der Kirche gegenüber gehabt haben. Die äußere Zugehörigkeit zur Kirche besagt noch nichts über die innere Glaubenszusage aus dem Heiligen Geiste. Darüber zu befinden steht nur Dem zu, der die Menschen mit Seiner Gnade und nach ihrem Gewissen richtet.

2. Der Ungläubige und das sittlich Gute (10, 4). — Immer wieder hat die katholische Theologie sich mit der Frage beschäftigt, ob der Ungläubige etwas sittlich Gutes zu vollbringen imstande sei. Es galt, sowohl den Texten der Heiligen Schrift, die vom glaubenslosen Menschen als von dem bereits Gerichteten und der Vernichtung Anheimgegebenen sprechen, wie auch der alltäglichen Beobachtung, daß es viele gute und edle Heiden gibt, Rechnung zu tragen. Die richtige Wertung des Ungläubigen ist ein Anliegen nicht nur theoretischer Art, sondern zugleich von unabsehbar praktischer Bedeutung, da einzig eine der Werthöhe des natürlichen Ethos entsprechende Würdigung ein erträgliches Zusammenleben des Christen mit dem Ungläubigen ermöglicht.

In dem Pauluswort, daß es ohne Glauben unmöglich sei, Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6), drückt sich die echt religiöse Sicht des christlichen Ethikers aus. Was nicht zum ewigen Leben führt, kann in letzter Entscheidung kein vollwertiges sittliches Leben sein, so sehr es den Anschein danach haben mag. Augustinus hat diesen Gedanken mit eindringlicher Einfühlungsgabe in der Beobachtung der heidnischen Gesellschaft weiterverfolgt, indem er die sittlichen Motive des sogen. guten Heiden näher untersuchte. Er kam dabei zu dem Ergebnis, daß doch die meisten der anscheinend tugendhaften Handlungen der Heiden aus verderbter Absicht, aus Selbstgefälligkeit, Ehrgeiz, Habsucht u. dgl. geboren seien. Die zweite Synode von Orange (529) hat sich diese augustinische Sicht zu eigen gemacht, wenn sie der Tapferkeit des Heiden irdische Gier unterschiebt, während sie von der Tapferkeit des Christen sagt, sie entsamme der gotthaften Liebe, die in uns ausgegossen ist durch den Heiligen Geist (Dz. 190). Die Behauptung, daß der Bischof von Hippo die Tugenden der Heiden blendende „Laster“ genannt habe, stimmt zwar mit der geschichtlichen Wahrheit nicht überein. Doch wird der Heide von ihm ziemlich hart angefaßt und bis in die geheimen Absichten seines Tuns und Wollens hinein mit scharfem Blick beurteilt. Andererseits weiß Augustinus das wahre Gute im sittlichen Leben des Heiden, wie z. B. seine Maßhaltung, Klugheit und Gerechtigkeit, wohl zu schätzen. Wenn die Tugenden des Heiden auch nur Ruinen einstiger Herrlichkeit sind, so sind sie doch noch beachtliche Reste, würdig der Wiederherstellung durch den Erlöser. Auch dem Heiden verbleibt das Vermögen zum guten Tun, die menschliche Freiheit (vgl. hierzu Bd. 11, 618 ff.).

Die Wertung des Ungläubigen durch den Heiligen von Aquino geht im Grunde mit der des Heiligen von Hippo überein. Doch weiß Thomas mit schärferer Unterscheidungsgabe als Augu-

10, 4 stinus das sittlich Gute des Ungläubigen in der eigenen Ordnung abzuwägen.<sup>1</sup> Schon die einfache Bemerkung (2 Sent. d. 28, q. 1, a. 2), die Lehre von der Sündhaftigkeit aller Werke des gottabgewandten Menschen verstoße gegen *Glaube und Philosophie*, gibt die Richtung an, in der das Problem von Thomas gelöst wird.

Gewiß sind Philosophie und Glaube, Natur und Übernatur im Christen zur innigsten Einheit zusammengekettet. Doch bleibt dabei der metaphysische Unterschied, der nicht gestattet, daß Philosophie zum Glauben, natürlich ethische Werke durch die Gnade zu übernatürlichen werden, unverwischbar bestehen. Diesem metaphysischen Unterschied ist es zu danken, daß die menschliche Natur ihrem Wesen nach samt dem ethischen Können auch nach Verlust der Gnade durch die Erbsünde erhalten geblieben ist. Mit dem noch verbliebenen ethischen Können aber vermag sich der Mensch, allerdings nicht ohne Kampf, sittliche Tüchtigkeit, d. h. Tugend zu erwerben. Diese natürliche Tugend empfängt durch die Begnadung im Bereich der Natur nichts Neues. Was hinzukommt, ist die Ausrichtung auf das jenseitige Ziel, auf Gott, den Vater und Erlöser, und damit die Verdienstlichkeit für das ewige Leben. Die Behauptung, der Ungläubige sei ohne gute Werke, verstößt daher gegen die gesunde Auffassung vom Menschen, oder wie Thomas wohlüberlegt sagt, gegen die Philosophie. Sie verstößt aber auch gegen den Glauben, da sie eine grundsätzlich verkehrte Auffassung von der Erbsünde mit sich bringt.

Das sittliche Vermögen und Unvermögen des erbsündigen, von der Gnade noch nicht beschenkten Menschen näher zu behandeln, ist einer andern Stelle vorbehalten (I—II 109: Bd. 14). Hier kümmert uns nur noch, woher denn das sittliche Streben des Ungläubigen seine Gutheit erhalte.

Zunächst ist es sehr wichtig, zu wissen, daß die Gutheit des sittlichen Tuns nicht nach dessen Verdienstlichkeit für das ewige Leben bestimmt wird, sondern in erster und wesentlicher Hinsicht danach, ob und inwieweit es sich der ihm entsprechenden Norm und Richtschnur anpasse. Thomas scheidet klar Gutheit und Verdienstlichkeit, wenngleich diese beiden sich in der Übernatur stets das Gleichgewicht halten. Für die natürliche Ethik ist Norm und Maß des Handelns die menschliche Natur, die ihre sittliche Autorität geltend macht im Spruch der Vernunft, die ihrerseits durch das Urgewissen (*synteresis*) und die Klugheit geformt und gebildet ist. Nun aber „bleibt im ungläubigen Menschen trotz des Unglaubens das Gut der Natur. Wenn daher der Ungläubige dem Spruch seiner Vernunft gehorchend Gutes wirkt, ohne es dem schlechten Ziel (dem Unglauben) dienstbar zu machen, sündigt er nicht. Allerdings ist sein Tun nicht verdienstlich, weil es nicht von der Gnade durchformt ist“ (Komm. zu Röm 14, lect. 3). So wird auf Grund der säuberlichen Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur jeder Rigorismus in seine Schranken verwiesen: „Das ist auch gemeint, wenn es in der Glosse heißt, ‚es gibt kein

<sup>1</sup> Einen guten Überblick über die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas gibt Th. Ohm O. S. B., a. a. O., 143—157.

Gut ohne das höchste Gut, nämlich: kein *verdienstliches* Gut ohne Gnade Gottes“ (a. a. O.). Noch deutlicher ist diese klare Unterscheidung ausgedrückt in der Antwort zum zweiten Einwand unseres Artikels (4): „Der Glaube leitet das Streben im Hinblick auf das letzte übernatürliche Ziel. Doch vermag auch das Licht der natürlichen Vernunft (allein) das Streben hinsichtlich eines naturgemäßen Gutes zu leiten.“

Allerdings ist hier eine Einschränkung am Platze. Abgesehen nämlich von der Unfähigkeit, das Naturgesetz mittels der nach der Erbsünde noch verbliebenen natürlichen Kräfte in allem lückenlos zu erfüllen (I—II 109, 4 u. 8: Bd. 14), bricht das natürliche Ethos in offensichtlicher Weise dort zusammen, wo Ethos und Religion sich begegnen, in den Pflichten gegen Gott.<sup>1</sup> Hier reicht sowohl das Licht der Vernunft wie auch das Vermögen des Willens nicht mehr aus, da der Mensch nach ewiger Planung nicht nur den Schöpfer-Gott, sondern auch den Vater-Gott liebend verehren soll. Durch den Verlust der übernatürlichen Liebe schwindet auch das natürliche Vermögen zur höchsten sittlichen und zugleich religiösen Leistung, nämlich Gott natürlicherweise als den Schöpfer über alles zu lieben, wie es Ihm als dem Bildner des Menschen gebührt (I—II 109, 3: Bd. 14). Trotz der vielleicht vollendeten natürlichen Gotteserkenntnis mangelt dem Menschen die ethische Kraft zur entsprechenden sittlich-religiösen Haltung, wenngleich er von sich aus Gott zugetan zu sein vermeint. Doch ist solches Gott-Lieben nicht das wirkliche, vor dem Schöpfer geltende und mit Ihm verbindende natürliche Zugetansein, wie es einem rein natürlichen, vor der Erbsünde bewahrten Menschen möglich wäre.

Diese Tatsache aber, daß die religiöse Seite des natürlichen Ethos getroffen ist, gibt zu denken. Denn gerade nach Thomas ist jede Sittlichkeit immanent religiös. Da nun ohne Übernatur die religiöse Kraft des natürlichen Menschen gebrochen ist, möchte es scheinen, daß die Rigoristen, zu denen außer den verschiedenen Vertretern des Manichäismus vor allem der Augustiner-Eremit Gregor von Rimini (gest. 1359), Bajus und Jansenius gehören, doch recht behalten mit ihrer Behauptung, jedwedes sittliche Bemühen des Ungläubigen trage das Antlitz des Unglaubens und der Gottabkehrtheit, sei also Sünde.

Die Lösung dieser für die natürliche wie übernatürliche Ethik grundlegenden Frage muß bis auf das Anfangsproblem aller Metaphysik zurückgreifen, die *Analogia entis*. In ihr allein wird die einzigartige Gemeinsamkeit und auch Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt erst faßbar. Sie ermöglicht bei schärfster Unterscheidung zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Wesen, die ins Innere gehende Bindung beider zu erkennen. Danach ist ein jedes Wesen bis in den Kern seines Seins hinein ein Abbild Gottes. Gott ist ihm zutiefst nahe, nicht allein unter dem streng umgrenzten Gesichtspunkt der Ursächlichkeit, weil Er als Schöpfer es schafft und erhält, sondern auch darüber hinaus, weil Er als schaffender und erhaltender Geist vom eigenen Sein gibt, das zwar im Geschöpf

<sup>1</sup> Das Unvermögen, das gesamte Naturgesetz zu erfüllen, liegt in dem Unvermögen zur wirksamen natürlichen Gottesliebe begründet.

10, 4 notwendigerweise als ein endliches Anderes, aber doch als Sein aufgenommen wird. Das Geschöpf ist Seiendes in *entsprechender* Weise, wie Gott es auf Seine eigene, nur Ihm eigene Weise ist. Damit aber wird jedes Wesen in dem Maße, als es die seiner Natur und seinem Sein entsprechende Vervollkommnung sucht, zunehmend dem göttlichen Urbild angeglichen (I 44, 4: Bd. 4). So ist mit dem Trieb nach dem Guten und nach der Vollendung einem jeden Wesen der Trieb nach oben, dem göttlichen Wesen eingepflanzt. Ja, der Trieb der Selbsterhaltung und Selbstvollendung ist überhaupt in letzter Linie identisch mit dem Auftrieb zum Göttlichen. Darum ist jedwedes Wollen des Guten um des Guten willen ohne Zweifel gut und somit gottförmig, im wahren Sinne religiös, jedoch nur unter dem begrenzten Gesichtspunkt, insofern das sittliche Werk an sich in Frage steht. Im Hinblick auf den sittlichen Zustand der Person, welche ohne Gnade das Werk leistet, bedeutet dieses eine gebrochene Leistung, einen Torso, da es eigentlich von der Gnade zu Gott hin getragen, d. h. nicht nur ein natürlich, sondern auch — wenigstens zielhaft — ein übernatürlich ethisches Werk sein sollte. Diese Leistung aber ist dem erbsündigen Menschen ohne Gnade genommen. Ohne also dem edlen Bemühen des Gott Entfremdeten und Ungläubigen die sittliche und damit auch die religiöse Werthhaftigkeit grundsätzlich abzustreiten, muß man ihm doch die endgültige absprechen, und zwar nicht allein, weil es dem Endziel des menschlichen Lebens überhaupt, der Anschauung Gottes, nicht dient, sondern auch, weil es die volle religiöse Fassungskraft, deren an sich die reine, unverdorbene Natur auch ohne Gnade fähig wäre, nicht auffüllt. Der Schöpfer will nun einmal nur als der in Vater, Sohn und Heiligem Geiste Dreifaltige verehrt sein. Psychologisch mag das menschliche Wollen sein nur-natürlich religiöses Tun als gelungen und vollwertig betrachten. In Wirklichkeit aber bleibt dieses doch stets nur ein machtloses Streben, da zum wirksamen Wollen die tatsächliche Erreichung des Objectes gehört. Natur und Gnade gehen trotz ihrer metaphysischen Unterschiedenheit eine solch enge Verbindung ein, daß der Mensch vollwertig seine Vollendung nur erreicht, wenn er sie als im christlichen Sinne Gläubiger und Liebender erstrebt. In der Begnadung wird im Menschen das Urvermögen, die seinsgemäße Empfänglichkeit dem schaffenden und erhaltenden Geiste gegenüber angesprochen und gesegnet, so daß, wenn er die Gnade von sich weist, auch sein natürlich-religiöses Streben eine Einbuße erfährt, ohne daß allerdings die ontische Gutheit und Gottgerichtetheit des Werkes in sich zerstört würde. Aber weil es eben ein Streben ist, das *dieser*, nämlich der einmal von Gott zu übernatürlicher Berufung angesprochenen menschlichen Natur entstammt, fehlt ihm die wirksame religiöse Reichweite. An diese Tatsache hat sich die mit augustini-schen Zitaten geschmückte jansenistische Beurteilung des Ungläubigen geklammert. Sie hat aber übersehen, daß dem edlen Streben des Ungläubigen an sich, d. h. ontisch gesehen, wahre, auch religiöse Gutheit zukommt.

Doch ist immer noch nicht jedes Bedenken behoben. In

dem Einleitungskapitel seiner Moraltheologie (I—II 1, 5—6: Bd. 9) sagt Thomas, daß ein jeder Mensch sein Wollen, und sei es auch das geringste, einer letzten Absicht unterzuordnen habe und auch naturnotwendig unterordne, da er sonst überhaupt nicht zum Wollen, noch viel weniger zum Vollbringen komme, sowenig ein Räderwerk ohne Triebfeder zu laufen imstande ist. „Die letzte Zielsetzung füllt derart das gesamte Streben des Menschen auf, daß außerhalb von ihr nichts Erstrebbares übrig bleibt“ (I—II 1, 5: Bd. 9). Da also der Ungläubige sich grundsätzlich außerhalb der göttlichen Ordnung gestellt hat, muß er offenbar auch sein gutes Werk, solange er ungläubig bleibt, diesem seinem Unglauben dienstbar machen. Er sündigt also um seines Unglaubens willen.

Nun ist wahr, daß der Mensch alles um eines letzten Zieles willen erstreben muß. Dieses Ziel aber ist, soweit die triebhafte Kraft der Natur in Frage steht, das befriedende Glück, also noch eine allgemein gehaltene Zielsetzung, die im einzelnen in rechter oder in falscher Richtung gesucht werden kann. Wenn nun der Mensch in bewußtem Wollen dieses allgemeine Glückstreben auf ein bestimmtes Ziel hin konzentriert, z. B. im begnadeten Zustand auf Gott oder im Unglauben auf sich selbst, so gibt er doch jenes Streben nach dem Glück überhaupt nicht auf. Er kann also gewissermaßen auf einem Nebengeleise eine Handlung vollziehen, die nicht seinem selbstgesetzten Lebensziel dient und doch um einer letzten Absicht willen gesetzt wird, eben aus dem naturhaften Wollen nach dem Glück und dem Guten überhaupt. In diesem Bereich nun bewegt sich die gute Tat des Ungläubigen. Sie entspringt dem in die Natur eingemeißelten Lebensgesetz, das ein jedes Ding, auch den Menschen, zum Guten und zur Vollendung hintreibt.

Ähnlich verhält es sich — dies sei nur zum besseren Verständnis des Gesagten erwähnt — mit der läßlichen Sünde des Begnadeten. Sie ist als Sünde unmöglich auf das konkrete Lebensziel des Begnadeten, nämlich Gott, ausrichtbar. Andererseits aber ist sie doch Tatsache. Das Wollen, das sie veranlaßt, ist gespeist vom Trieb nach dem Guten überhaupt. Dabei wird die Zielsetzung zu Gott hin außer Kurs gesetzt, wenngleich grundsätzlich nicht aufgehoben. „Wer sich in läßlicher Sünde verfehlt, handelt nicht *gegen* die genannte Gleichförmigkeit (seines Willens mit dem göttlichen), sondern außerhalb von ihr. Darum sündigt er nicht schwer“, nicht bis zum Verlust der heiligmachenden Gnade (De verit. 23, 7 ad 4). Umgekehrt: ein Ungläubiger oder ein Sünder, der Gutes tut, handelt nicht in Hinordnung auf den Unglauben oder seine sündhafte Verkehrtheit, sondern außerhalb ihrer, darum sündigt er nicht (wobei stets vom Unglauben als freier, sündhafter Ablehnung der Offenbarung die Rede ist). „Wenn allerdings der Ungläubige eben aus seinem Unglauben heraus wirkt, sündigt er“ (In Rom 14, lect. 3).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Weil die konkrete Zielsetzung hier auf Erden niemals in vollem Umfange dem allgemeinen Glückstreben nach dem Guten überhaupt gleichzukommen imstande ist, kann dieses stets eine Wandlung in jener be-

10, 4 Von hier aus ergibt sich von selbst die wahre Deutung der so viel mißdeuteten Paulusstelle Röm 14, 23, die übrigens stets das anregende Moment zu der Fragestellung war, wie sich der Heide zur Ethik verhalte. Nach der augustinischen Übersetzung heißt der Text: „Was nicht aus dem Glauben stammt, ist Sünde.“ Augustinus erklärt die Stelle in dem bereits dargelegten Sinne der psychologischen Erfahrung entsprechend seiner im Umgang mit den Heiden gemachten Feststellung, daß der Heide, weil ihm das Licht Gottes fehlt, zu den Werken der Finsternis hinneigt und, wenn er Gutes tut, sein gutes Werk mit unlauteren und selbstischen Absichten verdirbt. Ohne die psychologische Deutung des Textes ganz zu verwerfen, bewegt sich Thomas doch mehr in den Höhen grundsätzlicher Wertung. Auch nach ihm kann zwar der Heide tatsächlich nicht ohne Sünde leben. Diese Tatsache ist aber bei ihm nicht der Erfahrung entnommen wie bei Augustinus, sondern der theologischen Spekulation: Wer ohne Glauben lebt, entbehrt des durchgreifend wirksamen Heilmittels gegen die Sünde (10, 4 Zu 1). Vor allem ist es der in der Metaphysik des Zieles beheimatete Gedanke, den Thomas im Paulusworte ausgedrückt findet, daß nämlich alles, was immer der Ungläubige aus der Verhärtung seines sündhaften Unglaubens tut, Sünde ist (a. a. O.). Und weil überhaupt alles, was der Ungläubige verantwortungs- und gewissenlos tut, zielhaft dem Unglauben dienstbar gemacht wird, ergibt sich für Thomas (In Rom 14, lect. 3) die heute allgemein von der Schrifterklärung anerkannte Sinndeutung des Pauluswortes: „Was nicht aus Gewissensüberzeugung geschieht, ist Sünde.“

10, 5/6 3. Die Arten des Unglaubens (10, 5 u. 6). — In der Heilsordnung, in der wir nun einmal leben, ist der rechtfertigende Glaube im Kern seines Wesens ein Bekenntnis zu Christus. Um Ihn, den Erlöser, gruppieren sich alle Wahrheiten, nicht zwar ontisch in der Weise, als ob sie alle in ihrer Wirklichkeit von Ihm ausgingen, aber doch psychologisch und erkenntnismäßig für uns, so, daß sie als vorgestellte Wahrheiten, als Glaubensgegenstand für uns in Ihm verwurzelt sind, der „das Licht ist, das in die Welt kam“, um „das Geheimnis, das vor aller Weltzeit in Gott verborgen war“, offenbar zu machen. So wird, wie der Glaube, auch der Unglaube nach seinem Verhältnis zu Christus bestimmt. Während allerdings der Glaube an Christus nur einer ist, zerfällt der Unglaube in mehrfache Arten, wie überhaupt das Böse als Abfall vom Guten immer mehrgestaltig ist. Einer Tugend können Scharen von Lastern entgegengestellt werden, wie gegen ein ungeteiltes Gebot eine fast unabsehbare Möglichkeit von Übertretungen steht. Christus hat diese Metaphysik des Lasters in der Gegenüberstellung vom schmalen Weg und der breiten Straße bildhaft zum Ausdruck gebracht (Mt 7, 13 f.).

Wer nun den Glauben an Christus in seiner Ganzheit ab-

---

wirken. Nur so erklärt sich auch die Möglichkeit, daß einerseits ein Begnadeter schwer sündigen und anderseits ein Sünder wieder zur Bekehrung gelangen kann, wobei im letzteren Falle naturgemäß noch die göttliche Ursächlichkeit mitwirken, ja sogar den Anstoß geben muß.

lehnt, sobald er ihm erstmals angetragen wird, ist als Ungläubiger ein Heide. Wer im Alten Bunde an den kommenden Messias schon einmal geglaubt hat, dann aber von diesem Glauben sich entfernt hat, ist ungläubiger Jude. Und wer seinen Glauben an Christus, den bereits unter den Menschen als Mensch erschienenen Gottessohn, aufgibt, sei es, daß er überhaupt seine Überzeugung von Christus mit allem, was Dieser an Geheimnissen mit Sich brachte, verläßt, sei es, daß er nur zum Teil noch an den Wahrheiten der Offenbarung festhält, ist Apostat bzw. Häretiker (vgl. Anm. [47]).

Innerhalb dieser dreifachen Hauptgliederung des Unglaubens ließen sich selbstredend noch eine Unsumme von Glaubenswiderigkeiten aufzeigen, indem man mehr die einzelnen Wahrheiten, gegen die sich der Abtrünnige wendet, ins Blickfeld zieht. Betrachtet man von hier aus die Schwere der Sünde, dann ist unter diesem mehr quantitativen Gesichtspunkt der Heide im verhängnisvollsten Elend, da er mit dem einen radikalen Nein gegen das Evangelium Jesu Christi alle Wahrheiten ohne Ausnahme zurückgewiesen hat. Doch ist qualitativ die Schuld jenes Unglaubens die schlimmste, in welchem die Botschaft Jesu, die bereits geistiger Besitz geworden war, mit der eigenen menschlichen Vernunft vertauscht wird.

4. Der Christ und der Ungläubige (10, 7—12). — Eine sich als aufgeklärt dünkende Zeit hat für die sorgende Bewahrung und in mancher Hinsicht sogar Isolierung des Gläubigen gegen Berührung mit dem Ungläubigen kein Verständnis. Und doch hat bereits der Lehrer und Meister des Glaubens selbst zur größten Vorsicht und Zurückgezogenheit gemahnt. Der eindringlichen Bitte und Aufforderung Christi an die Apostel, daß sie eins seien, wie Er und der Vater eins sind, entspricht seine scharfe Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer, vor jenen, die in Schafspelzen unter dem Vorwand der wahren Lehre, jedoch im Grunde wie reißen Wölfe mit der teuflischen Absicht umherziehen, der Christengemeinde zu entreißen, wen immer sie erfassen können. Die gesamte apostolische und nachapostolische Zeit war vom Bewußtsein durchdrungen, daß im Umgang mit dem Ungläubigen, vorab mit dem vom Glauben Abtrünnigen, für die eigene Glaubensgnade eine nicht leicht zu überschätzende Gefahr liege. Die ruhelose Zerstörungsarbeit des Widersachers kennend, mahnt Paulus die Ältesten der Gemeinde von Ephesus zur Wachsamkeit, „denn ich weiß, daß nach meinem Weggang reißen Wölfe unter euch eindringen und die Herde nicht schonen werden; aus eurer eigenen Mitte werden Männer aufstehen, welche verkehrte Dinge reden, um die Jünger in ihre Gefolgschaft zu ziehen“ (Apg 20, 29 f.). Paulus warnt vor den heimtückischen Lügenaposteln, die sich als Apostel Christi ausgeben, ähnlich dem Satan, der es versteht, sich in einen Lichtengel zu verkleiden (2 Kor 11, 13 ff.). Mit dem Zeugnis der Hl. Schrift sehen die Väter das Hauptwerk des Teufels in der rastlosen Bemühung, die Einheit der Kirche zu zerstören. Die Kirche hat darum stets alle nur erdenklichen

10, 7-12 Maßnahmen getroffen, um die Ihren vor diesen verderblichen Einflüssen im reinen Evangelium unversehrt zu bewahren.

Aus keinem andern Grunde ist auch im Zeitalter des Buches der Index der verbotenen Bücher entstanden, wenngleich dieser heute viel von seiner prophylaktischen Wirkung verloren hat, ja im Vergleich zu dem sozusagen erdrückenden Übergewicht der andern Anfeindungen wider den Glauben beinahe zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken ist, eine Feststellung, durch welche die Mahnung zur Vorsicht vor den verbotenen Büchern auch nicht im mindesten abgeschwächt werden soll. Die öffentlichen Dispute, von denen Thomas (Art. 7) die im Glauben nicht genügend Belehrten und Gefestigten fernhalten möchte, sind heute in anderen Formen zur Alltäglichkeit und die Mahnung des Apostels Petrus (1 Petr 3, 15), „allzeit bereit zu sein zur Verteidigung jedem gegenüber, der Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in uns lebt“, für jeden Gläubigen von größter Dringlichkeit geworden. Vor allem Disputieren zwar, das ist der tiefere Sinn des vielleicht allzu zeitgebunden erscheinenden Artikels 7, steht die Bewahrung des eigenen Glaubens. Wo diese gewährleistet ist, wo das Wissen und die Fähigkeit vorhanden sind und die Verteidigung des Glaubens und der Gläubigen es erheischt, da ist der Disput am Platze (vgl. Art. 7 Zu 3). Zum Wortstreit sind nicht alle befähigt, wohl aber zur Reinerhaltung der eigenen Glaubensüberzeugung gegen jedweden Einwurf und jede Bemängelung. Denn einem jeden ist, wie erwähnt, zumindest so viel vom Geist der Unterscheidung geschenkt, daß er das weiß, was im Mindestfall zu glauben ist und was nicht.

Im übrigen ist sich auch Thomas darüber im klaren, daß ein vorbildliches Glaubensleben mehr wirkt als alles Disputieren, denn „im menschlichen Tun und Leiden, worin das größte Gewicht die Erfahrung hat, reißt das Beispiel mehr mit als das Wort“ (I—II 34, 1: Bd. 10). Das kirchliche Lehramt hat daher zwar den verschiedenen Einheitsbestrebungen der außerkatholischen christlichen Bekenntnisse die aktive Teilnahme versagt, aber dafür die Gläubigen zu einem in der Liebe vollendeten christlichen Lebenswandel angehalten. Pius XI. hat den Weg des heiligen Lebens in der Betätigung der Liebe mit Nachdruck empfohlen,<sup>1</sup> wie auch Christus Seinen Jüngern die guten Werke nahelegte, damit die Umwelt durch ihr Beispiel den Weg zum Vater finde<sup>2</sup> (vgl. S. 218, Fußnote 2).

Es ist inquisitorischer Geist, wenn es im 8. Artikel heißt, daß zwar Heiden und Juden, die niemals zum Glauben gekommen, einem Glaubenszwang nicht zu unterwerfen, daß aber der abgefallene Christ auch unter Androhung und tatsächlicher Anwendung von materiellen und sogar körperlichen Strafen heimzuzuholen sei. Zum Verständnis dieser zeitgebundenen Anschauung dienen zwei Bemerkungen: 1. daß diese Gedanken rund 50 Jahre nach dem äußerlich so glorreichen Pontifikat Innozenz' III. und ein Vierteljahrhundert vor dem Erlaß der

<sup>1</sup> Acta Apost. Sedis XV (1923), 579.

<sup>2</sup> Mt 5, 16; 10, 6 ff.; Jo 17, 21, 23; 1 Petr 2, 12. Vgl. hierzu M. Pribilla S. J., Um die kirchliche Einheit, 1929, 207, 240—247, 284, 311.



Bulle „Unam Sanctam“ [1302] durch Bonifatius VIII. niedergelegt wurden, als die Kirche auf der Höhe ihres weltbestimmenden Einflusses stand. Die Staatsordnung war wesentlich auf die christliche Weltanschauung, und mehr als das, auf die *kirchliche* Gemeinschaft gegründet, so daß der Glaubensabfall einen Abfall von der ganzen Daseinsordnung bedeutete; 2. daß in diese staatspolitische Auffassung die Überzeugung verwoben war, wie jedem Sünder, so sei auch dem Glaubensabtrünnigen gegenüber die Androhung von materieller Strafe ein wirksames Mittel der inneren Umkehr. Sind doch irdische Heimsuchungen auch häufig der Weg der göttlichen Vorsehung, um einzelne und ganze Völker und Zeitalter zu ihrem Gott und Herrn zu bekehren.

Thomas konnte sich hierin auf den milden Lehrer der Gnade, Augustinus, berufen. Der Bischof von Hippo war zwar anfangs, wie er in seinem Brief an den Rogatisten Vincentius gesteht, der — auch von den Donatisten vertretenen — Ansicht, „es solle niemand zu der Einheit in Christo gezwungen werden, man müsse das Wort allein wirken lassen, im Hin und Her der Rede kämpfen und mit Vernunftgründen siegen, damit wir nicht an denen, die wir als aufrichtige Häretiker gekannt haben, gezwungene Katholiken bekämen“.<sup>1</sup> Dann aber erkannte er, daß das Gewicht des Persönlichen und Sittlichen im Menschen doch auch mit Drohung und äußerem Zwang beschwert werden müsse. Und er fand diese seine endgültige Ansicht bestätigt in dem Wort, das im Gleichnis vom Gastmahl der Hausvater zu seinen Knechten spricht: „Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und *nötige sie*, hereinzukommen“ (Lk 14, 23).

In der mittelalterlichen Theologie hielt ein strenges Pflicht- und Verantwortungsgefühl jeden Gläubigen der Glaubensentscheidung gegenüber gebunden. Ein Versprechen abzulegen ist zwar Sache des freien Willens, das gemachte Versprechen aber zu halten, unterliegt einem unausweichlichen Zwang, dem Zwang nämlich, den man selbst mit dem Versprechen, in unserem Falle mit der einmal erfolgten Zusage zur Glaubensgnade auf sich genommen hat (Art. 8, Zu 3). Die pädagogische Furcht vor einer nur äußerlichen und geheuchelten Bekehrung bei Anwendung materieller Mittel zur Heimholung eines Abtrünnigen in die Gemeinschaft der Gläubigen lag jenen robusten Glaubensnaturen fern.

Bei der Regelung des Verhältnisses zwischen Gläubigen und Ungläubigen kommt dem Kirchenbann besondere Bedeutung zu (Art. 9). Im Wesen besagt er den Ausschluß eines Getauften aus der sakramentalen Gemeinschaft der Gläubigen, jedoch unbeschadet der durch den Charakter der Taufe selbst vermittelten Zugehörigkeit zur Kirche. Zugleich unterbindet er, wenigstens ursprünglich, den religiösen wie bürgerlichen Verkehr zwischen Gläubigen und Gebannten.<sup>2</sup> Neben der Absicht, um der Bekehrung willen den Abtrünnigen mit Strafe

<sup>1</sup> Übersetzung nach J. Bernhart, Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken (Katholikon, Werke und Urkunden III), 1922, 264.

<sup>2</sup> Heute ist nur noch der „zu meldende“ Gebannte vom Verkehr mit den Gläubigen ausgeschlossen (vgl. CJC 2258).

10, 7-12 zu treffen, offenbart sich auch hier wiederum die Sorge um die Bewahrung der Gläubigen vor dem Einfluß des Ungläubigen. Aus derselben Hirtensorge heraus kann über die Reichweite des Kirchenbannes hinaus den Gläubigen auch der Umgang mit Ungläubigen überhaupt abzuraten sein oder untersagt werden. Den seeleneifrigen Verkehr mit Juden und Heiden empfiehlt jedoch Thomas den Glaubensstarken.<sup>1</sup>

Wenngleich der Kirchenbann als Ausschluß aus der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche eine scharf ins Christenleben einschneidende Strafe bedeutet, so hat er doch unmittelbar keinen Einfluß auf die Entfaltung der inneren Gnade des Gebannten. Liegt es doch auch durchaus im Bereich des Möglichen, daß ein Unschuldiger aus der Kirche ausgeschlossen wird. (Im Laufe der Geschichte ist nicht selten aus nichtigen Gründen, wie Nichtentrichtung des Kirchenzehnten, eine Bann-erklärung erfolgt.) Einem solchen Gebannten gilt derselbe Rat, den der hl. Augustinus dem von einer Partei der Kirche geächteten Christen gibt, nämlich seinen Glauben an die Kirche zu bewähren durch geduldiges Sichfügen in die mißliche Lage und sorgsame Bewahrung vor allen Spaltungsbestrebungen. „Diese — unschuldig Ausgestoßenen — krönt im Verborgenen der Vater, der ins Verborgene sieht“ (De vera rel. c. 6; PL 34, 128; vgl. De bapt. c. Don. lib. 1, c. 17; PL 43, 123 f.).

Bei aller Zeitgebundenheit hinsichtlich der Auffassung von der Rechtmäßigkeit irdischer Zwangsmittel im Dienste der Kirche erscheint Thomas sonst in seinem Urteil über die Rechte der Kirche gegenüber dem Ungläubigen von überlegener Abgeklärtheit. „Das göttliche Recht, das aus der Gnade stammt, hebt das menschliche, das in der natürlichen Vernunft verwurzelt ist, nicht auf“ (10, 10; vgl. 12, 2). Darum hat die Bekehrung zum Christentum *in sich* auch keinen Einfluß auf das natürliche Rechtsverhältnis. Der Sklave bleibt Sklave, der Schuldner bleibt Schuldner auch einem Heiden gegenüber (vgl. 10, 10 Zu 2). In die materiellen Rechtsangelegenheiten der Ungläubigen zugunsten der Gläubigen einzugreifen ist nur dort die kirchliche Gewalt berechtigt, wo weltliche Herrschaft der Kirche auch den Ungläubigen unter sich rechtmäßig begreift *oder* wo das Seelenheil der Gläubigen in Frage steht. Der erste Fall berührt nur mittelalterliche Verhältnisse. Der zweite Punkt ist von allgemeiner Gültigkeit. Er fußt auf der von der Kirche mit göttlichem Recht stets unmißverständlich vertretenen Lehre von der Zuständigkeit der Kirche auch in irdischen Angelegenheiten, soweit sie in Zusammenhang stehen mit dem ewigen Heil, das sie dem Gläubigen in dieser Zeitlichkeit sichern soll.

<sup>1</sup> Geschichtlich wissenswert ist, daß sich Thomas in seinem Brief an die Herzogin Adelheid von Brabant dafür einsetzt, daß die Juden sich auch durch eigene Kleidung von den Christen unterscheiden sollten. „Das ist ja auch in ihrem Gesetze verlangt, daß sie nämlich an die vier Zipfel ihres Überwurfes jeweils Troddeln anbringen, durch die sie von den übrigen unterschieden sind“ (De reg. Jud.). — Zur Judenfrage bei Thomas vgl. Simon Deploige, Saint Thomas et la question juive (Bibl. de l'Inst. sup. de Phil.), Louvain 1897.

Diese sogen. indirekte Gewalt steht der Kirche nicht etwa auf Grund einer historisch erworbenen Rechtsstellung zu, sondern auf Grund ihrer göttlichen Berufung.<sup>1</sup> In entschiedener Abwehr hat Papst Johann XXII. gegen Marsilius von Padua, den Verfasser des *Defensor pacis*, und gegen Johannes von Jandun die von der weltlichen Macht unabhängige Strafgewalt (worunter nicht nur die geistige zu verstehen war) der Kirche verteidigt (Dz 499). Noch deutlicher hat Pius VI. gesprochen, indem er die Meinung der Synode von Pistoia, als könne die Kirche den Gehorsam unter ihre Anordnungen nicht auch mit äußerer Gewalt verlangen, als *häretisch* erklärt und verurteilt (Dz 1504). Im selben Sinne äußert sich Pius IX. (Dz 1724), ebenso das neue kirchliche Rechtsbuch (c. 2214 § 1), das jedoch mit den Worten des Trienter Konzils zugleich zur Milde und Besonnenheit mahnt (a. a. O. § 2).

Frei von aller Zeitgebundenheit spricht Thomas der Kirche das Recht zu, zur Bewahrung ihrer Gläubigen im Glauben auch in irdische Rechtsverhältnisse einzugreifen, um sie gegen glaubensfeindliche Einflüsse abzuriegeln, einerlei, ob diese nun von Häretikern, Apostaten, von Heiden oder Juden kommen. Wenn die Kirche, so sagt Thomas, gegen solche, die nicht zu ihrem göttlichen Rechtsbereich gehören, dieses Recht nicht geltend macht, so läßt das nicht auf eine Rechtlosigkeit in dieser Hinsicht schließen, sondern hat seinen Grund in den äußern Hemmnissen, vorab auch in der kirchlichen Absicht, kein Ärgernis zu erregen (vgl. 10, 10; 12, 2 Zu 1). Auf Grund der religiösen Rechtsgewalt in irdischen Dingen ist darum nach Thomas die Kirche immer und überall berechtigt, materielle Druckmittel zum Schutze der Gläubigen aufzunehmen, beispielsweise Gläubige vom Gehorsam gegen glaubensfeindliche Obrigkeit zu entbinden, wenn das Ärgernis nicht auf andere Weise zu beheben ist. Im Mittelalter kam diesem göttlichen Recht die irdisch-moralische Machtstellung der Kirche zugute. Zum Beweis dieses göttlichen Rechts ist allerdings der Bericht bei Mt 17, 24 ff., wo Christus anläßlich der Debatte über die Tempelsteuer die Kinder Gottes als frei erklärte, nicht beweiskräftig. Doch nimmt Thomas diese Schriftstelle nur als Beispiel auf, um darzutun, daß auch Christus kein Ärgernis geben wollte und aus diesem Grunde die Bezahlung der Tempelsteuer anordnete. Der grundsätzliche Beweis ist von der genannten Schriftstelle völlig unabhängig (vgl. Anmerkung [49] zu 10, 10).

Seine Hochachtung vor dem auch in der Gnadenordnung nicht zerstörten Naturrecht bringt Thomas (Art. 12) in der unbedingten Forderung zum Ausdruck, daß in jedem Falle das unmündige Kind den Eltern gehöre und von keiner, auch nicht der in weltlichen Dingen regierenden Kirche *gegen* den Willen der niemals gläubig gewesenen Eltern — auch nicht der Juden,

<sup>1</sup> Diese Gewalt heißt ‚indirekte‘ auf Grund einer rein äußerlichen Betrachtung des Wirkbereiches. Im Grunde ist es dieselbe *e i n e* göttliche Gewalt über das Moralisch-Geistige des Christen und Menschen, hier nur in seiner letzten Verzweigung: die geistige Gewalt — nicht über das, sondern — im Materiellen und Zeitlichen. Vgl. G. Glez, *Pouvoir du Pape dans l'ordre temporel*. DThC 12, 2771 f.

10, 7-12 die unter christlicher Regierung im bürgerlichen Leben nur ein beschränktes Recht genossen — getauft werden dürfe. Solange das Kind nicht zum Gebrauch seiner Freiheit gelangt ist, zählt es naturrechtlich als ein Teil der Eltern, denen es überlassen ist, nach ihrem Gewissen für das Heil ihres Kindes Sorge zu tragen (Art. 12 Zu 4; vgl. III 68, 10 Antw. und Zu 3 mit den Anmerk. [171] u. [172]: Bd. 29). „Durch den Glauben an Jesus Christus wird die Ordnung der Gerechtigkeit nicht aufgehoben, im Gegenteil noch gestärkt“ (II—II 104, 6: Bd. 20). Außer diesem naturrechtlichen Grund kennt Thomas auch noch den andern pädagogischen, der sonst in der Theologie und namentlich in den diesbezüglichen späteren kirchlichen Erlassen als der maßgebende und entscheidende angesehen wird in der Frage, ob ein Kind von ungläubigen, nicht getauften Eltern gegen deren Willen getauft werden dürfe: die Gefährdung der in der Taufe erhaltenen Glaubensnade mangels der geforderten Erziehung im Glauben. Benedikt XIV. hat unter Berufung auf Thomas (Quodl. 2, 7; II—II 10, 12; III 68, 10: Bd. 29) die Frage unseres Artikels mit allen Feinheiten in einem eigenen Schreiben behandelt (28. 2. 1747; Dz. 1480—1490).

Fr. 11/12 5. Häresie und Apostasie (Fr. 11 u. 12). — Während der Heide das Offenbarungsgut in seiner Ganzheit verwirft, sich also gegen den Urheber des christlichen Glaubens, Jesus Christus, wendet, bemüht sich der Häretiker immer noch, grundsätzlich auf dem Boden des Christentums zu stehen, indem er nur einen Teil seiner Dogmen verwirft, also nach eigenem Gutdünken die Wahrheiten auswählt (hairéo = wählen), zu denen er stehen will. Trotzdem ist er Ungläubiger im formalen Sinne (5, 3). Durch seinen Ausbruch wird er zum ‚Sonderling‘ und bringt Spaltung in die Glaubensgemeinde. Folgerichtig hat sich daher der Begriff der Häresie von seiner Urbedeutung des Wählens der des Schismas genähert, in welcher er übrigens (neben der ersten) bereits in der Hl. Schrift (1 Kor 11. 19; Gal 5, 20) und vor allem bei Ignatius (Ad Eph 6, 2; Ad Trall. 6, 1) gebraucht wird.

Zur selben Art des Unglaubens wie die Häresie gehört die radikalere Abwendung vom Glaubensgut, die vollständige Verwerfung des Evangeliums Christi: die Apostasie. Diese unterscheidet sich jedoch vom Heidentum darin, daß sie vom Glauben herkommt, während dieses die verstockte Beharrung im Nicht-Glauben bedeutet (vgl. hierzu Anm. [52]).

Das Schisma, das sonst in den Lehrbüchern ebenfalls im Traktat des Glaubens behandelt wird, steht bei Thomas im Kapitel über die Sünde wider die Liebe, näherhin wider das Friedenswerk der Liebe. Wenngleich nämlich das Schisma praktisch, durch die tatsächliche Absonderung eines Christen von der Glaubensgemeinschaft, zugleich die Leugnung des Jurisdiktionsprimates des Papstes, also eine Häresie, mit sich bringt, so ist es doch zunächst nicht eine Sünde gegen den Glauben, sondern gegen die Einheit der Kirche, gegen das „Band der Vollkommenheit“, das alle Glaubensbrüder zu lebendiger Gemeinschaft zusammenbindet, also gegen die Liebe (14, 2 Zu 4; 39, 1 Zu 3: Bd. 17).

Die Häresie (und erst recht natürlich die Apostasie) bewegt sich nur auf dem Gebiet der Offenbarungswahrheiten (11, 2). So einleuchtend und selbstverständlich diese Feststellung sein mag, so schwerwiegend und auch verwickelt wird sie, wenn es darum geht, genau abzugrenzen, was nun zu glauben ist und was nicht, welcher Verstoß und welche Leugnung nun eigentlich zum Häretiker macht. Nicht unterrichtete Kreise (und darunter sind auch Wissenschaftler) vermeinen oft, dem Katholiken sei auf allen Gebieten der Verstand gebunden. Man verweist dabei gerne auf Galilei, dem man gegen das naturwissenschaftliche Forschungsergebnis das Geständnis habe abzwängen wollen, daß sich die Sonne doch um die Erde drehe. Dagegen verfißt Thomas ausdrücklich die Unberührtheit und Unberührbarkeit von Wissensgebieten durch die Glaubenslehre und gibt dem Theologen um der Ehre der Offenbarung willen den wohlmeinenden Rat, sich in Dinge, die den Glauben nichts angehen, weder zustimmend noch ablehnend einzumischen. So schreibt er zu Beginn eines Briefes an seinen Ordensgeneral, der ihm verschiedene Fragen theologischer und auch naturwissenschaftlicher Art vorgelegt hatte: „Es scheint mir sicherer zu sein, die allgemein von den Philosophen<sup>1</sup> vertretenen Ansichten, die unserm Glauben nicht widersprechen, weder als Glaubensdogmen hinzustellen, ... noch als dem Glauben widersprechend abzulehnen, damit den Weisen dieser Welt nicht etwa eine Gelegenheit geboten werde, die Glaubenslehre verächtlich zu machen“ (Opusc. IX). Trotzdem kennt Thomas auch Wahrheiten, die nicht als kirchliches Dogma umrissen und doch Glaubensgut sind, im Grunde also zum Dogmenbereich der Kirche gehören. Es sind jene Wahrheiten, aus deren Leugnung die bereits bestimmten und umrissenen Glaubensdogmen irgendwelchen Eintrag erleiden. Auch auf diese Wahrheiten also bezieht sich die Häresie. Allerdings muß dabei die enge Verknüpfung einer solchen Wahrheit mit dem bereits vorliegenden Glaubensgut offenbar sein. Denn es leuchtet ein, daß einer erst dann zum Häretiker wird, „wenn es ihm klar ist, daß der Glaube das Gegenteil seiner Meinung für wahr hält“ (4 Sent. d. 13, q. 2, a. 1 ad 6; vgl. auch d. 17, Exp. text.). Auf welchem Wege dieser Zusammenhang einer Erkenntnis mit dem Offenbarungsgut ermittelt wird, ob durch persönliche theologische Bemühung oder durch das kirchliche Lehramt, ist für Thomas nicht so sehr von Bedeutung (vgl. Anhang 1). Es wird darum nach ihm einer zum Häretiker, auch wenn die in Frage stehende Erkenntnis noch nicht dogmatisch bestimmt ist.

Die moderne Theologie dagegen sieht, von der Glaubensgewißheit mit ihrer vielfachen Abstufung herkommend, in der Häresie eine mehr oder minder juristisch zu umschreibende Erscheinung, insofern sie erst jene Leugnung mit dem verwerfenden Urteil der Häresie belegt, die sich gegen eine für alle Gläubigen eindeutig ausgesprochene, dogmatisierte Wahrheit des kirchlichen Lehramtes wendet. In diesem eng mit dem

<sup>1</sup> Der Begriff des Philosophen ist bei Thomas umfassender als heute. Er begreift im Sinne der Antike auch den Naturwissenschaftler, der hier an der Stelle gemeint ist, in sich.

Fr.11/12 von der Kirche selbst abgegrenzten Dogma verbundenen Sinne versteht sich auch die im kirchlichen Rechtsbuche (c. 1325 § 2) stehende Definition des Häretikers: „Wer nach Empfang der Taufe unter Beibehaltung des christlichen Namens eigenwillig eine aus den Wahrheiten, die mit göttlichem und *kirchlichem* Glauben festzuhalten sind, leugnet oder anzweifelt, ist Häretiker.“

Auch der *Zweifel* an den Glaubenswahrheiten ist also schon Abfall vom Glauben, nicht zwar jener, der noch mit der Unsicherheit, was eigentlich kirchliche Lehre sei, gepaart ist, sondern der ernste und mit Eigenwillen genährte Zweifel an der kirchlich bereits offenkundigen Glaubenswahrheit.<sup>1</sup>

Wie verhängnisvoll der Abfall vom Glauben im Mittelalter — es war die Zeit der Verschmelzung von kirchlicher und weltlicher Macht — sein mußte, zeigt hier wiederum die hohe Strafe, die Thomas (11. 3) im Sinne seiner Zeit für die Häresie ansetzt. Das Gut des Glaubens lag mit auf der Waagschale der sozialen Güter. Und zwar wog es am meisten. Seine Preisgabe verlangte darum die höchste Strafe, den Tod.

Gewiß hat Christus den Apostel Petrus ermahnt, nicht nur siebenmal, sondern siebzimal siebenmal zu verzeihen. Darum sollte auch nach dem mittelalterlichen Theologen das Tor der Verzeihung und Heimkehr in die geistige Gemeinschaft der Kirche dem Abtrünnigen niemals verschlossen bleiben: „So oft sie gefallen sind, werden sie von der Kirche zur Buße aufgenommen, um derentwillen ihnen das ewige Heil zuteil wird“ (11, 4). Dabei war aber der mittelalterliche Mensch realistisch genug, den Blick vom Individuum auf die Gemeinschaft zu richten. Während nämlich die dem einfachen Sünder stets wieder gewährte Verzeihung und Heilsgnade niemals zum Schaden der Gemeinschaft ausschlägt, konnte die Nachgiebigkeit in der Handhabung der irdischen Strafe, auch die Erlassung der Todesstrafe, eine Gefährdung des Glaubens der Umwelt mit sich bringen, indem einerseits der unsichere Christ, der die Wankelmütigkeit seiner Glaubensgesinnung durch mehrfachen Abfall bewiesen hat, andere zum Glaubenszweifel und Abfall ansteckte, andererseits die Umwelt den Schrecken und Abscheu verlor vor dem größten der Verbrechen, als welches der Glaubensabfall angesehen wurde. Die Sicherheit des höchsten der sozialen Güter forderte darum die Handhabung der Strafgewalt. Wo nur ein einzelner beleidigt wird, da mag und soll er auch siebenmal siebzimal verzeihen und den Beleidiger straflos ausgehen lassen. Da hat das Gebot der Liebe vor aller Gerechtigkeitsforderung den Vorrang, wie Christus von seinem Jünger ausdrücklich verlangt, daß er dem, der ihn auf die eine Wange schlage, auch noch die andere hinhalte, und dem, der ihm den Mantel nehme, den Rock nicht versage, überhaupt, wenn ihm das Seine genommen, es nicht wiederfordere (Lk 6, 29 f.). Wo aber ein soziales Gut, das Wohl, voran das ewige Wohl *anderer* auf dem Spiele steht, da ist die Nachlassung der Strafe kein Zeichen der Liebe, sondern der Schwäche,

<sup>1</sup> Vgl. zur Häresie die Arbeit von J. Brosch, Das Wesen der Häresie. Grenzfragen zwischen Theol. und Phil. II, Bonn 1936.

kein Überschwang der Gerechtigkeit, sondern eine mit der Liebe nicht zu verbindende Ungerechtigkeit (vgl. 12, 4 Zu 2). Aus derselben Sorge, die Verführung zum Unglauben zu verhindern, verfocht Thomas das Recht der Kirche, die unter ihrem Rechtsbereich Stehenden unter gegebenen Umständen vom Gehorsam zu entbinden (12, 2; vgl. das oben Nr. 4 Gesagte). Fr. 13/14

## II. Die Gotteslästerung

(Frage 13 u. 14)

Gewöhnlich behandeln die Moralthologen die Gotteslästerung im Traktat über die Sünden wider die Gottesverehrung. Und nicht mit Unrecht, insofern nämlich die Gotteslästerung, wie Thomas (13, 2 Zu 2) selbst sagt, dem Gebot widerspricht, Gott, dem Schöpfer und Herrn aller Dinge, die Ehre zu geben. Und doch hat Thomas mit überlegendem Sinn diese Sünde in Beziehung zum Glauben gesetzt. Schon Paulus bringt den Unglauben mit der Gotteslästerung in Verbindung, indem er sein ehemaliges Gotteslästern als Folge seines Unglaubens aus Unwissenheit bezeichnet (1 Tim 1, 13; vgl. 13, 1 Anders.). Thomas geht noch weiter, indem er die Gotteslästerung selbst als Sünde des Unglaubens aufdeckt. Dabei liegt das Schwergewicht seiner Gedanken mehr auf dem Erkenntnishaften, das diese Sünde enthält, ohne jedoch die damit verbundene Bosheit und den Haß gegen Gott unbeachtet zu lassen. Der Lästere streitet Gott Vollkommenheiten ab, die Ihm wesenhaft eigen sind. Er wünscht Ihn, wie wir sagen. Und mehr noch, er ver wünscht nicht nur, woran er vielleicht noch zu glauben imstande ist, sondern wischt im Fluche die göttlichen Seinswahrheiten im eigenen Denken aus und würde sie auch in Wirklichkeit vernichten, wenn es möglich wäre; von ihm aus ist dazu in Haß und satanischem Unglauben alles getan. In diesem Sinne der in die Bosheit gesteigerten Lüge wider die göttliche Wahrheit und Vollkommenheit bedeutet die Gotteslästerung eine Äußerung des Unglaubens, eine Sünde wider den Glauben, und vor allem, da sie sich gewöhnlich in Worten äußert, wider das Bekenntnis des Glaubens. Diesem widerstreitet sie, auch wenn der Lästere im Innern seiner Seele noch am Glauben festhalten sollte.

Die Gotteslästerung ist, zumal sie in ihrer vollendeten Bosheit den niederträchtigen Willen in sich schließt, Gottes Ehre einen Schaden beizubringen (13, 3 Zu 1), stets schwere Sünde (13, 2), die schwerste in der Gattung des Unglaubens (13, 3). Sie übertrifft an Bosheit den Mord (13, 3 Zu 1).

Andererseits kann die formale Gotteslästerung wie alle Sünden in ihrer Bosheit gemildert, sogar läßliche Sünde sein, wenn Unachtsamkeit, Leidenschaft oder physischer Zwang den normalen Ablauf der menschlichen Handlung stören und das Verantwortungsbewußtsein schwächen (13, 2 Zu 3; vgl. hierzu Th. Müncker, *Der seelische Zwang*, 1922, 45). Denn auch hier gilt, was allgemein von Abschwächung der Sünde durch Unwissenheit oder Leidenschaft gesagt wurde (I—II 76, 3. 4; 77, 6. 7: Bd. 12).

Wie nahe immerhin die Gotteslästerung auch nach Thomas dem Traktat über die Gottesverehrung steht, läßt die Gegenüberstellung Gotteslästerung—Gotteslob<sup>1</sup> erkennen (13, 4). Während nämlich die Seligen im Himmel, so sagt Thomas (13, 4), nach der Auferstehung auch im feierlichen, vernehmbaren Preisgesang Gott loben, bleibt den zur Höllestrafe Verurteilten nur die eine Anrede an Gott, die in haßerfüllte Gotteslästerung ausbricht.

Weniger um der inhaltlichen Verwandtschaft als vielmehr um des gleichen Namens willen ist die *Lästerung wider den Heiligen Geist* (Fr. 14) der Abhandlung über die Gotteslästerung angehängt worden. Ihr Verhältnis zum Unglauben ist noch lockerer als das der Gotteslästerung. Im Grunde bildet sie einen Fremdkörper in diesem Traktat.

Mt 12, 31 (vgl. Mk 3, 29; Lk 12, 10) spricht Christus von der Lästerung wider den Geist, die niemals verziehen wird. Thomas möchte dieses Schriftwort nicht nur von der Rede wider den Heiligen Geist verstanden wissen, sondern überhaupt von jeglichem menschlichen Tun, sei es Rede oder Handeln (vgl. De malo 3, 14), und darum als Lästerung wider den Heiligen Geist jegliche Sünde ansehen, die sich mit ausgesuchter Bosheit gegen die Güte und Liebe Gottes wendet, welche dem Heiligen Geist zugeeignet wird (vgl. I—II 78: Bd. 12, wo von der Sünde aus Bosheit im Zusammenhang die Rede ist). In diesem Sinne macht die Sünde wider den Heiligen Geist eine eigene Sünde aus, die von den andern unterschieden ist. Sie ist die Sünde aus gewählter Bosheit, die das Böse mit Absicht den Gnadenmitteln vorzieht, die zur Überwindung einer jeden Versuchung vom Vater der Gnaden angeboten werden, die also das Böse will und in ihm das Glück sucht gegen alle Gutheit von seiten Gottes (vgl. 13, 1 Zu 3; 2 Sent. d. 43, q. 1, a. 2; De malo 3, 14 ad 2). Damit ist diese Sünde von jener Sünde aus Bosheit unterschieden, die ebenfalls diesen Namen trägt um der gezüchteten und anerzogenen Lasterhaftigkeit willen, der sie entspringt. Es mag sich einer in dieser bewußt gewählten, himmelschreienden Bosheit, die mit dem Gotteshaß übereinkommt, weil sie ihn als Grundstimmung stets in sich schließt (II—II 34, 2 Zu 1: Bd. 17), durch Unzucht, Ungerechtigkeit oder sonst ein Vergehen versündigen, er sündigt doppelt, gegen den Heiligen Geist, den Geber der Gnaden, und gegen jene Tugend, die er aus Bosheit verrät (2 Sent. d. 43, q. 1, a. 2 ad 1). Um der bewußten vollständigen Abwendung von der helfenden und bewahrenden Gnade willen muß die Sünde oder Lästerung wider den Heiligen Geist als nicht zu vergebende Schuld bezeichnet werden (14, 3). Sie macht den Sünder zum Sohn des Verderbens, wengleich von Gott her gesehen niemals die Hoffnung auf Bekehrung eines solchen bedauernswerten Sünders aufgegeben werden darf, denn bei Gott, weder bei Seiner Allmacht noch bei Seiner Erbarmung, ist kein Ding unmöglich (14, 3). Auch hier tut sich

<sup>1</sup> Das Lob Gottes steht bei Thomas im Traktat über die Gottesverehrung (II—II Fr. 91; Bd. 19).



wiederum die Wahrheit auf, die bereits beim Glaubensabfall sichtbar geworden war: Gott verläßt niemanden, wenn Er nicht vorher verlassen wird. Fr. 15

### III. Die Blindheit und Stumpfheit des Geistes. (Frage 15)

Dem Eifer, mit dem der Gläubige, vom Geist der Einsicht und des Wissens erleuchtet, sich um Vertiefung der religiösen Erkenntnis müht, stehen, wie Thomas in Frage 15 sagt, unmittelbar zwei Sünden entgegen, die sich allerdings nur gradmäßig unterscheiden: die Blindheit und die Stumpfheit des Geistes. Dabei denkt Thomas nicht an den Unglauben selbst, sondern an eine Lässigkeit und Abgestorbenheit den Glaubenswahrheiten gegenüber, wie wir sie weithin bei der Masse der durchschnittlichen und unterdurchschnittlichen Christen beobachten können. Der Grund solchen geistigen Dahinsiechens liegt einmal unmittelbar in dem bösen Willen, der das unklare und trübe Dunkel dem hellen Lichte vorzieht (solcher Wille kann schwer sündhaft sein und bis zur Bosheit der Sünde wider den Heiligen Geist herabsinken), oder er liegt in der sinnlichen Lust, oft genug auch in einer mit der Vernunft und dem Glauben nicht mehr zu vereinbarenden Arbeitswut und Erfolgssucht, die den davon Ergriffenen von der Beschäftigung mit der vordringlichsten Aufgabe, dem betrachtenden und liebenden Studium der Glaubenswahrheiten, absperren. Auch solches Gebaren ist Sünde, kann sogar schwere Sünde werden, wenn es die Glaubensgnade selbst zu gefährden droht. Oft genug kommt ob solcher Lässigkeit gegenüber dem Geist der Weisheit und des Wissens der Fluch Gottes über den Menschen und ganze Generationen; ferner die Entziehung der Glaubensgnade, nicht als ob Gott zu erst den Menschen verließ, sondern zur Strafe, weil Er vorher verlassen wurde. „Ihre Bosheit macht sie blind“ (Weish. 2, 21). Die Herzenshärte, die sich dem Lichte und Antrieb des Geistes Gottes hartnäckig widersetzt, verdient solche Strafe: „Verstocke dieses Volkes Herz! Verhärte seine Ohren! Verklebe seine Augen, daß es nicht etwa mit seinen Augen sehe und mit seinen Ohren höre und mit seinem Herzen verstehe und sich bekehre und Ich es heile“ (Is 6, 10).

Genau die Sünden der Blindheit und Stumpfheit des Geistes sind jeweils entsprechend der Ursache, aus der sie stammen, als Heilmittel zu empfehlen: die entschieden gewollte Beschäftigung mit der göttlichen Wahrheit und als Vorbereitung die Abtötung in der Übung der Tugend der Enthaltbarkeit und Keuschheit. Nichts ist geeigneter, das übernatürliche Erkenntnisleben zur Vollendung zu führen, als gerade diese beiden Tugenden (15, 3). Wie überhaupt die sittlichen Tugenden das beschauliche Leben bereiten helfen (II—II 180, 2: Bd. 23), so wird vor allem die Enthaltbarkeit von sinnlichen Genüssen denen empfohlen, die sich den göttlichen Wahrheiten hinzugeben entschließen (II—II 142, 1: Bd. 21).

Vierter Abschnitt  
DIE GEBOTE DES GLAUBENS

(Frage 16)

Nachdem einmal Gott die menschliche Natur zur Teilhabe an der göttlichen berufen hat, bedeutet der Unglaube einen freventlichen Ungehorsam gegen den Schöpfer und Heiligmacher, ja, wie Thomas (10, 1 Zu 1) schon gesagt hat, eine Sünde wider die Natur des Menschen selbst. In der Erfüllung dieser Grundforderung des neuen Lebens — Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur —, die unmittelbar an die Natur ergeht, wendet sich der Mensch erstmalig zu Gott, dem Heiligmacher, und stellt sich damit gehorsam, doch mit freiem Willen unter das neue Gesetz der Gnade. So ist die Glaubensforderung nicht selbst ein Gesetz im eigentlichen Sinne, sondern das Fundament eines Gesetzes, des Lebensgesetzes des Jüngers Christi.

Trotzdem können sich mit dieser neuen Bindung an Gott eigentliche Glaubensvorschriften verknüpfen, nicht etwa nur solche, die das sittliche Leben der neuen Erkenntnis entsprechend einrichten helfen, sondern Gebote, die den Glauben selbst betreffen und erweitern. Das grundsätzliche Ja zum Prinzip der übernatürlichen Wahrheiten, der Offenbarung in Jesus Christus, schafft die Voraussetzung für eine Reihe von ins einzelne gehenden Offenbarungsgeheimnissen. So bedeutet die lange Glaubensentwicklung im Neuen Testament zugleich auch ein Wachstum der Glaubensvorschriften. Jeder Glaubensartikel, der neu aus dem von Christus hinterlassenen Erbe der übernatürlichen Erkenntnis „gewonnen“ und autoritativ der gläubigen Welt dargeboten wird, trägt zugleich den Stempel eines Gebotes, und zwar eines Gebotes, das nicht etwa nur in der allgemeinen Forderung ergeht, in der sich die Offenbarung überhaupt an den Menschen in der ersten Begegnung wendet, sondern darüber hinaus mit wirklicher Gesetzeskraft bindet, eben um jener ersten Bindung willen, in welcher der Mensch in ursprünglichem Glauben an Jesus Christus sich zur Übernatur bekannt hat.

An den Gläubigen des Alten Bundes, so sagt Thomas (16, 1), erging ein solches ausgeprägtes Glaubensgebot nicht, wenigstens nicht für die breite Masse der Gläubigen, weil dort die unerschöpfliche Fülle der Geheimnisse noch verborgen bleiben sollte. Der Glaube an den Einen Gott (im übernatürlichen Sinne! vgl. Komm. zu 2, 7. 8) sollte genügen. Alle Gebote des Alten Bundes betrafen daher die weiten Gebiete des sittlichen, rituellen und rechtlichen Lebens. Wenn je eine Ermahnung zum Glauben erfolgt ist, dann sprach diese, meint Thomas, nicht von einzelnen Geheimnissen, sondern von Verheißungen und Drohungen zur Stärkung des ursprünglichen und ersten Glaubens an Gott oder zur Bekräftigung der Gesetze überhaupt (Art. 1 Zu 5; vgl. Cajetans Kommentar hierzu). Nachdem aber im Neuen Bunde die Tiefen der Wahrheiten erschlossen worden waren, mußte auch die Glaubensforderung sich mehren, nicht zum Erweis eines Gesetzes im Sinne des Alten Bundes, sondern der Gnade Jesu Christi.

*Reichweite und Gliederung des Glaubensgutes*

(Zu Frage 1, Art. 6)

Ganz allgemein und im Großen gesehen unterscheidet Thomas eine dreifache Stufung im Gegenstand, d. h. im Was (Materialobjekt) unseres Glaubens:

1. was *direkt* (I 32, 4; II—II 8, 2; 11, 2), *hauptsächlich* (principaliter, II—II 1, 6 Zu 1; 8, 3; 17, 2 Zu 2; 89, 6), *in erster Linie* (II—II 8, 3; 8, 6), *an sich* (per se, secundum se, 2 Sent. d. 12, a. 2; 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2; d. 25, q. 2, a. 1 ad 3; II—II 1, 6 Zu 1; 2, 7; 89, 6), *in ausdrücklicher Form* (De verit. 14, 11; II—II 2, 5), *als Wesensbestand* (3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2) zum Glauben gehört.

2. was *indirekt* (4 Sent. d. 17, Exp. Text.; I, 32, 4; II—II 11, 2), *nicht hauptsächlich* (II—II 1, 6 Zu 1), *in zweiter Linie* (II—II 8, 6; 89, 6), nur *in Hinordnung* zu dem, bzw. zur Klarlegung dessen, was an sich und in erster Absicht unter den Glauben fällt (II—II 1, 6 Zu 1; 8, 2), was *eingeschlossenerweise* im Glauben enthalten ist oder sein kann (De verit. 14, 11; II—II 2, 5), was nur *beiläufig* zum Glauben gehört (2 Sent. d. 12, a. 2; 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2).

3. was *überhaupt nicht* unter den Glauben fällt (1 Sent. d. 33, q. 1, a. 5; II—II 11, 2).

Öfters stellt Thomas verschiedene von den genannten Ausdrücken zusammen: in eigentlicher Weise und an sich (II—II 2, 7), an sich direkt (II—II 8, 2) usw.

Da eine jede Stelle ihre eigene Färbung, ihre eigene gedankliche Absicht hat, schwankt die Terminologie etwas. Erst alle Stellen zusammen geben ein einheitliches Gesamtbild über das Thema ‚Gliederung und Reichweite des Glaubensobjektes bei Thomas‘.

In II—II 8, 2 spricht Thomas von dem, was niemand einzusehen imstande ist, was also an sich und direkt unter den Glauben fällt, im Gegensatz zu dem, was zwar Glaubensgegenstand ist, aber doch einmal einsichtig werden kann. Das Beispiel, das nun Thomas zur Erläuterung heranzieht, beweist, wie unsichtig man bei der Einbeziehung der thomasischen Beispiele in den Gesamtgedankengang sein muß. Um eine Wahrheit, die nicht an sich und direkt Glaubensgeheimnis ist, zu nennen, hätte Thomas im Zusammenhang des Artikels auf die Existenz Gottes oder auf eine ähnliche philosophisch beweisbare, aber doch natürlicherweise schwer zugängliche und darum durch die Offenbarung nochmals erhellte Wahrheit verweisen müssen (wie er dies in 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2, auch tat). Dafür aber sagt er (a. a. O.) einfach: „Alles, was in den heiligen Schriften enthalten ist.“ Gemeint sind natürlich nicht jene Geheimnisse der Hl. Schrift, die zu den Glaubensartikeln gehören, sondern solche, die nur *mit*-enthalten sind als Kranz und Umfassung der zentralen Geheimnisse. Wie aber paßt dieses Beispiel auf die beabsichtigte Gedankenwelt? Die Frage ist einfach, wenn man

Anh. I den Zielgedanken des Beispiels im Auge hat, den Thomas verfolgt. Es geht ihm zunächst nur darum, zu zeigen, daß es Wahrheiten gibt, die nicht in erster Linie zum Glauben gehören. Als Schulbeispiel dienen hierfür die nebenbei berichteten Erzählungen der Hl. Schrift, wie überhaupt alles, was sich in der Hl. Schrift um die Hauptgeheimnisse Gottes gruppiert. In ähnlicher Weise sind nun auch die philosophisch beweisbaren Wahrheiten nur in zweiter Linie im Glauben enthalten, wovon dann im Laufe des Artikels weiter die Rede ist.

Stets sind die in der ersten Gruppe genannten Glaubenswahrheiten solche absolute christliche Geheimnisse, die schlecht hin über die menschliche Vernunft hinausgehen. Es sind die Wahrheiten, die uns unmittelbar zum Objekt der ewigen Anschauung, d. h. zu Gott selbst, dem Dreifaltigen, der Ersten Wahrheit, ins rechte Verhältnis bringen (2 Sent. d. 12, a. 2; 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2; De verit. 14, 8; I 32, 4; II—II 1, 6 Zu 1; 2, 7: 8, 3; 17, 2 Zu 2). Es sind die obersten Wahrheiten (II—II 2, 5), die *Glaubensartikel* (II—II 1, 6 Zu 1; 2, 5; 11, 2).

Unter die zweite Gruppe fällt nach der Ausdrucksweise des hl. Thomas, was nur um der ersten Wahrheiten willen zum Glaubensgegenstand gehört, ob es nun in den heiligen Schriften enthalten ist oder nicht. Darunter fallen z. B. kreatürliche Wahrheiten, in denen Göttliches aufleuchtet (II—II 8, 6; 89, 6; De verit. 14, 8 Zu 2), vor allem, was nicht Glaubensartikel (II—II 1, 8 Antwort und Zu 2) und nur eingeschlossenerweise zu glauben notwendig ist (II—II 2, 5), demnach auch alles, was den Glauben an die eigentlichen ersten Geheimnisse begleitet, ihm vorausgeht oder aus ihm folgt (3 Sent. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2), alles, was im Glaubensartikel einschlußweise enthalten ist (3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 5) und zur Verteidigung seiner Unversehrtheit gehört (3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3), aus dessen Leugnung also ein Glaubensartikel oder eine bereits ausdrücklich zu glaubende Wahrheit angetastet oder gefährdet würde (1 Sent. d. 33, q. 1, a. 5; 4 Sent. d. 13, q. 2, a. 1 ad 6; I 32, 4; II—II 11, 2). Dazu gehört selbstredend auch alles, was in der Hl. Schrift enthalten ist, sofern es nicht unter den ersten Glaubenswahrheiten steht, auch die vielen ‚Geschichten‘ (historiolae, 2 Sent. d. 12, a. 2), z. B. die Erzählungen von den Patriarchen, daß etwa Abraham zwei Söhne gehabt habe, oder der Bericht von der Totenerweckung eines Mannes durch Berührung der Gebeine des Elisäus (3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2; II—II 1, 6 Zu 1).

Zum indirekten Glaubensgegenstand gehört nach Thomas ohne Zweifel auch die theologische Schlußfolgerung. Mit seiner Zeit hat nämlich Thomas die Lehre von den trinitarischen Notionen als theologische Folgerung aus der dogmatischen Lehre von den göttlichen Personen und darum auch als indirekt zu Glaubendes angesehen (vgl. 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 5; I 32, 4; Bd. 3).

Zu den „geschöpflichen“ Wahrheiten, also scheinbar zu dem zweitrangigen Glaubensobjekt, zählt Thomas an einer Stelle (II—II 1, 1 Zu 1) sogar die menschliche Natur Christi und die Sakramente der Kirche, wobei er diese Wahrheiten ausdrücklich jenen gleichstellt, die in der Hl. Schrift sonst noch enthalten

sind (a. a. O. Zu 2). Danach würde sich der Kreis der unter dem ersten Punkt genannten Glaubenswahrheiten bedeutend verengen. Es würden viele Glaubensartikel, sogar die meisten, in die zweite Reihe verwiesen, da die meisten von dem in dieser Zeitlichkeit vollbrachten Werk Christi sprechen. Doch ist auch hier wiederum zu beachten, daß der Gesichtspunkt etwas verschoben ist. Es handelt sich an der genannten Stelle um die Unterscheidung zwischen Formal- und Materialobjekt, das Wodurch und das Was unserer Glaubenserkenntnis. Vom Wodurch her gesehen, steht natürlich an allererster Stelle unter dem Was einzig das göttliche Sein. Diesem ist im eigentlichen Sinne das göttliche Licht (das ‚Wodurch‘) zugeordnet. Alles andere tritt hinter dieses zurück, wenn es auch noch so sehr zu den wichtigen, ausdrücklich zu glaubenden Wahrheiten gehört. In der ersten Gruppe der Glaubensobjekte ist also noch eine Unterabteilung am Platz; zunächst das göttliche Sein selbst, das eigentlicher Gegenstand der ewigen Anschauung sein wird, dann die andern Wahrheiten, die unmittelbar zur Anschauung *hinführen* und darum auch zum Hauptgegenstand des Glaubens gehören, wie etwa Menschwerdung und erlösendes Leiden des Gottessohnes.

Ebenfalls von diesem Gesichtspunkt, von der Unterscheidung zwischen Formal- und Materialobjekt her, sieht 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 die kreatürlichen Wahrheiten, wie z. B. das Leiden des Gottmenschen (vgl. auch De verit. 14, 8 ad 14). Dort unterscheidet Thomas ein dreifaches Objekt: das Formalobjekt, das Materialobjekt und das beiläufige Objekt. Zum Materialobjekt rechnet er alles, was über Gott geglaubt wird, also auch, daß Er gelitten habe. Das beiläufige Objekt ist, was sich aus diesen eigentlichen Glaubenswahrheiten als zu glauben erst ergibt, wie z. B. die Erzählungen über die Väter, die zum Glauben gehören um des Glaubens an die göttliche Inspiration der Hl. Schrift willen (a. a. O. ad 2).

Zu den geschöpflichen Wahrheiten, die zum zweitrangigen Glaubensobjekt gehören, zählt Thomas die gesamte christliche ethische Ordnung, die sogen. operabilia (II—II 8, 3. 6).

Der Vollständigkeit und auch der Bedeutung der Frage wegen sei kurz noch festgestellt, wie sich die Unterscheidung von *ausdrücklich* und *eingeschlossenerweise* zu Glaubendem zu der oben gegebenen Gliederung verhält. Aus den angegebenen Texten möchte man schließen, daß der ausdrückliche Glaube sich im großen und ganzen mit der ersten Gruppe deckt, während der eingeschlossene Glaube sich auf die zweite Reihe von Wahrheiten bezieht. An den meisten Stellen mag dies stimmen.

Doch sagt Thomas anderorts, daß es für den Heiden zum Heile ausreiche, wenn er das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes, welches bestimmt unter die erste Gruppe (auch unter die Glaubensartikel) gehört (II—II 2, 7), einschlußweise glaube (a. a. O. Zu 3). Wenn man ganz streng den Begriff des ausdrücklich zu Glaubenden abgrenzt, dann muß man sagen, daß er auf jeden Fall und zunächst nur jenes allererste Glaubensobjekt in sich faßt, das Gegenstand der Anschauung sein wird, nämlich Gott. Im weiteren Sinne allerdings faßt Thomas

Anh. I dann unter dem ausdrücklich zu Glaubenden auch alle Wahrheiten, die zur Anschauung unmittelbar hinführen, so daß sich unter diesem Gesichtspunkt die erste Gruppe mit dem ausdrücklich zu Glaubenden deckt.

Im großen und ganzen kann man die erste Gruppe ebenfalls mit dem *Glaubensartikel* in eins setzen, wenngleich auch hier wiederum vor schlechthinniger Verallgemeinerung zu warnen ist. In I 32, 4 wird nämlich die Unfehlbarkeit der Hl. Schrift zum ausdrücklichen Glaubensgut gerechnet (vgl. bes. 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 5, wo die Leugnung der Unfehlbarkeit der Hl. Schrift als *ausdrücklich* gegen den Glauben verstoßend getadelt wird <sup>1</sup>), nirgends ist aber die Unfehlbarkeit der Hl. Schrift als Glaubensartikel hingestellt.

Drei Momente sind es, die nach Thomas das Wesen des Glaubensartikels ausmachen (vgl. A. Lang, a. a. O. 220 ff.):

1. Die darin ausgesprochene Wahrheit muß unmittelbar offenbarte und in der Hl. Schrift enthaltene Wahrheit sein.

2. Diese Glaubenswahrheit muß inhaltlich wie psychologisch für den Glauben und das Glaubensleben des Christen von besonderer Bedeutung sein. Inhaltlich bedeutend sind diejenigen, deren wir uns im Jenseits in endgültiger Schau erfreuen werden, und ebenso jene, die uns unmittelbar hinführen zu dieser Schau. Damit ist zugleich gesagt, daß nur solche Offenbarungswahrheiten als Glaubensartikel in Frage kommen, die vom offenbarenden Gott für uns als Glaubensgegenstand in erster Linie beabsichtigt sind (II—II 1, 6 Zu 1; 1, 8; 2, 5; 2, 7). Psychologisch bedeutend sind jene Wahrheiten, die in selbständiger Weise den Charakter des Geheimnisses ausprägen, demnach nicht aus einem andern Geheimnis abgeleitet sind. Sie verlangen also, jede für sich, vom gläubigen Verstand eine eigene Überwindung, eine besondere Opferung der Einsicht, jeweils eine neue Hingabe ins Dunkel des Geheimnisses (II—II 1, 6).

3. Die Wahrheit muß als Glied im Glaubensbekenntnis der Kirche eine in feierlicher und weihevoller Weise erfolgte Entscheidung des kirchlichen Lehramtes sein (II—II 1, 9). Danach gelten also nicht alle von der Kirche in endgültigem Entscheid vorgelegten Wahrheiten (im heutigen Sinne Dogmen) als Glaubensartikel.

Daß der Begriff des Glaubensartikels nichts Starres ist, beweist Thomas in II—II 1, 7, wo er die Möglichkeit des Wachstums der Glaubensartikel (bei substantieller Unversehrtheit) bespricht. Entsprechend lehrt er in II—II 1, 10, daß es zum Rechts- und Vollmachtsbereich des Papstes gehöre, jeweils die Glaubensartikel in einem neuen Glaubensbekenntnis zusammenzufassen und der Christenheit als zu glauben vorzuschreiben. Wenngleich nach Artikel 7 der Glaubensartikel über das Glaubensbekenntnis hinauszuwachsen scheint, so bindet Thomas ihn in Art. 10 doch wieder eng an das Symbolum. Es läßt sich also beim

<sup>1</sup> In II—II 2, 5 wird bestimmt, daß der Glaube alles eingeschlossenerweise für wahr zu halten hat, was in der Hl. Schrift enthalten ist. Er muß demnach an die Hl. Schrift selbst ausdrücklich glauben. Wenigstens verlangt die einfache Logik diese Auslegung.

Fürsten der Scholastik nicht jene allmähliche Loslösung des Glaubensartikels vom Symbolum erkennen, die J. M. Parent bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts (wo im Kampf gegen die neuen Häresien neue dogmatische Entscheidungen fällig waren, die genau so wie die Glaubensartikel ins allgemeine Glaubensbewußtsein eingehen mußten) nachweist (La notion de dogme au XIII<sup>me</sup> siècle, Etudes d'histoire litt. et doctr. du XIII<sup>me</sup> siècle, in: Publication de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, I<sup>re</sup> série, Paris-Ottawa 1932, 146 f.).

Von besonderer Bedeutung ist die Frage, *wie* näherhin das, was indirekt zum Glauben gehört, zum göttlichen Glauben stehe, d. h. zum Glauben um der Offenbarung Gottes willen. Bezüglich jener Wahrheiten, die ebenfalls in der Offenbarung niedergelegt sind, wie z. B. die mehr nebensächlichen Berichte der Hl. Schrift, ist die Frage leicht beantwortet. Sie sind als göttliche Wahrheiten zu glauben, wenngleich nicht unter dem vor-dringlichen Gesichtspunkt wie die grundlegenden übernatürlichen Wahrheiten. Wie aber verhält es sich mit den theologischen Schlußfolgerungen? Sind sie deswegen, weil sie als logische Folgerungen aus dem Glaubensgut gewonnen worden sind und weil darum ihre Leugnung den grundsätzlichen Glauben gefährden würde, schon Gegenstand desselben göttlichen Glaubens? Thomas tadelt nämlich den Theologen als einen Häretiker, der eine solche Folgerung leugnet, deren Zusammenhang mit dem Grundstock der Glaubenswahrheiten er anerkannt hat. Auch spricht Thomas einfach davon, diese gefolgerten Wahrheiten seien *Glaubensgegenstand*, allerdings nur indirekt.

Die Frage ist für die theologische Erkenntnistheorie von grundwichtigem Belang. Wenn nämlich eine rein theologisch gefolgerte Wahrheit, weil ihre Leugnung den Glaubensnerv ab-schnüren würde, Gegenstand des göttlichen Glaubens selbst wird (ohne daß das kirchliche Lehramt entscheidend sich dazu geäußert hat), dann schwindet der Unterschied zwischen Theologie und Glaube. Wie also steht Thomas zu dieser Frage?

Die Frage ist in dieser scharfen Formulierung ein Ergebnis späteren Denkens. Man wird daher bei Thomas umsonst nach einer entsprechenden Beantwortung suchen, sosehr dies von den verschiedensten Kommentatoren erstrebt wurde. Thomas sieht den Glauben vom religiösen *Leben* her als ein Geheimnis des Gnadenwirkens Gottes im Menschen, nicht jedoch unter dem modernen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt der Gewißheit, d. h. nicht so sehr unter dem Betracht, wie weit im einzelnen eine Wahrheit offenbart ist. Das beweist ganz deutlich seine Auffassung von der Unterscheidung der Wahrheiten als direkt und indirekt zu glaubenden. Unter dem indirekt zu Glaubenden befinden sich z. B. die geschichtlichen Bemerkungen der Heiligen Schrift. Diese aber sind, erkenntnistheoretisch beurteilt, in gleicher Weise geoffenbart, wie z. B. die Menschwerdung des Gottes-sohnes. Nur in der göttlichen Absicht, die das menschliche Heil im Auge hat, d. h. der heilsgeschichtlichen Bedeutung nach, treten die rein geschichtlichen Umrahmungen vor den eigentlichen Grundwahrheiten, die zum Bestand des übernatürlichen, rechtfertigenden Glaubens gehören, zurück. Von diesem echt

Anh. I moraltheologischen Standpunkt aus aber ist um des Glaubens willen alles festzuhalten, dessen Leugnung eine Gefährdung des Glaubens selbst herbeiführen könnte. Wer immer daher eine Folgerung abstreitet, die mit dem Glauben, wie immer, zusammenhängt, ist Häretiker, wenngleich man ihn vor dem juristischen Forum noch nicht der Irrlehre zeihen kann, weil von seiten des kirchlichen Lehramtes noch kein entscheidendes Urteil gefällt worden ist.

Dieselbe Grundauffassung vom Glaubensgeschehen erklärt es, daß Thomas nicht mit solcher Sorge darum bemüht ist wie wir heute, das kirchliche Lehramt als die Instanz herauszustellen, welche einzig die dem Glauben entsprechende Gewißheit darüber gewährt, ob ein logischer Zusammenhang zwischen ermittelter und geoffenbarter Wahrheit bestehe. Wer immer zu dieser Erkenntnis des Zusammenhanges gelangt ist, sei es durch persönliches Nachdenken, durch theologische Erörterung oder — vor allem — durch das kirchliche Lehramt, dieser ist vom moraltheologischen Gesichtspunkt aus gehalten, seine Meinung danach einzurichten, wenn er nicht vor Gott zum Häretiker werden will. In 1 Sent. d. 23, q. 1, a. 5 spricht Thomas von einem ‚Durchdenken‘ (pertractata veritate), auf Grund dessen es sich herausstellen soll, ob der Zusammenhang vorliegt oder nicht. An anderer Stelle (I 32, 3: Bd. 3) nennt er die Kirche als ‚besondere‘ (also nicht ausschließliche!) Instanz einer solchen Entscheidung. Wieder an anderer Stelle (II—II 11, 2 Zu 3) wird nur die Kirche als die maßgebende Autorität erwähnt (vgl. auch 4 Sent. d. 13, q. 2, a. 1 ad 6).

Selbstredend wird damit die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes bei Thomas nicht entwertet. Gegenstand des Glaubens bleibt für ihn das in der Hl. Schrift und vom kirchlichen Lehramt vorgelegte Offenbarungsgut (vgl. II—II 5, 2 Zu 2; 5, 3; De carit. 13 ad 6). Das hindert aber nicht, daß ein Theologe, nach dessen Ansicht die Verknüpfung zwischen theologischer Folgerung und Offenbarung klar ist, im Gewissen gehalten ist, die theologische Schlußfolgerung als wahr anzunehmen, um nicht seinen Glauben in Gefahr zu bringen.

Ganz anders die Sicht des Modernen. Er fragt nicht, wenigstens nicht zunächst, nach dem moraltheologischen, sondern nach dem erkenntnistheoretischen Muß und von da aus erst nach dem moralischen, d. h. er untersucht zuerst den objektiv feststellbaren Grad des Offenbartseins oder doch wenigstens den ebenso äußerlich, juristisch bestimmaren Grad des Vorgelegtseins durch das unfehlbare Lehramt der Kirche, und von hier aus bestimmt er dann die Glaubensverpflichtung, die allen gilt, welche von der Offenbarung bzw. von der Vorlage durch die Kirche Kenntnis haben. Dabei interessiert ihn natürlich vor allem die Begrenzung des Offenbarungsgutes nach unten, d. h. die Bestimmung, wie weit der letzte und schwächste Ausläufer der geoffenbarten Wahrheit reiche, eine Frage, die Thomas völlig fernlag, da er in seiner moraltheologischen Sicht das indirekt zu Glaubende so weit nahm, wie es überhaupt nur möglich ist, wobei es ihm, wie gesagt, in keiner Weise darauf



ankam, zu bestimmen, ob die fernsten Ausläufer nun noch unter den eigentlichen Glauben fallen oder nicht.

Bei diesem Versuch einer letztgültigen Umgrenzung des Offenbarungsgutes bildet die theologische Schlußfolgerung den Kernpunkt der Aussprache. Ist sie mitgeoffenbart oder nicht? Natürlich wird der *Zusammenhang* mit dem Offenbarungsgut niemals gelehnet. Soweit also die Formulierung des hl. Thomas („indirekt“ zu Glaubendes) reicht, sind sich alle einig. Die Geister scheiden sich aber in der Frage, ob die theologischen Schlußfolgerungen im Glaubensgut als Mitgeoffenbartes enthalten und in der Folge als Dogma definierbar seien oder nicht.<sup>1</sup>

Natürlich steht außer Frage, daß die Kirche zu diesen Schlußfolgerungen Stellung nehmen kann, und zwar auf Grund ihres unfehlbaren Lehramtes. Wer daher das Nicht-enthaltensein der theologischen Schlußfolgerungen im Offenbarungsgut behauptet, ist gezwungen, neben dem göttlichen einen sogen. rein *kirchlichen Glauben* anzunehmen, der ebenfalls unfehlbar ist, jedoch nicht aus dem Beweggrund der göttlichen Offenbarung, sondern um des Glaubens an das unfehlbare Lehramt der Kirche willen.

Die Streitfrage gilt übrigens auch den sogen. dogmatischen Tatsachen (ob z. B. der Satz „Pius XII. ist rechtmäßiger Nachfolger des hl. Petrus“ mit göttlichem oder mit kirchlichem Glauben für wahr gehalten werde) bezüglich der offiziellen kirchlichen Bestätigung von religiösen Orden, bezüglich der Heiligsprechung von heimgegangenen Gläubigen u. a. m.

Die Ansicht, welche die theologische Schlußfolgerung ins Offenbarungsgut hineinzieht, sucht den Unterschied zwischen Glaube und Theologie dadurch zu wahren, daß sie erst dann die Möglichkeit einer Betätigung des göttlichen Glaubens bezüglich der theologischen Schlußfolgerung annimmt, wenn das kirchliche Lehramt ihren Wahrheitsgehalt als Dogma definiert hat. So F. Marin-Sola (a. a. O. I, 173 ff.). Sich hierin auf die historisch und textlich genau ausgelegten Thomaswerke zu berufen, geht allerdings zu weit, wengleich die Vertreter des sogenannten „kirchlichen“ Glaubens noch weniger Grund haben, Thomas zum Gewährsmann zu nehmen.

<sup>1</sup> Die Hauptvertreter der beiden ‚Parteien‘ sind R. Schultes O. P. und F. Marin-Sola O. P. Der Streit, der zunächst in Zeitschriften ausgefochten wurde, ist niedergelegt in den beiden Hauptwerken: R. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris 1922, und F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique* I u. II, Freiburg (Schw.).

*Die Lehre vom einschließenden Glauben*

Zu Fr. 1, Art. 7, Antwort und Anm. [10]

Indem Gott die menschlichen Begriffe als Träger Seiner Offenbarungen wählte, hat Er Sich in gewissem Sinne selbst Grenzen auferlegt, innerhalb deren Sein Wort gelten sollte. Unbeschadet der unendlichen Sinnfülle, welche die *analogia entis* in der *analogia fidei* erhält, weisen unsere Begriffe in der Offenbarung doch auf bestimmte, in gewissem Sinne geschlossene Wahrheitsinhalte. Sonst wäre es sinnlos, in der Offenbarung von dreifaltig, Person, Mensch, Tod, Erlösung usw. zu reden. Zur vollen Erkenntnis des göttlichen Seins und Lebens ist darum von selbst die Notwendigkeit einer vielfältigen Offenbarung gegeben. Es war Gott anheimgestellt, nach freier Auswahl die Wahrheiten auszusuchen, welche als dringlichere zunächst zu offenbaren waren. Obwohl eins und unteilbar im Wesen und Leben, hat Gott von Sich in stetig folgender Offenbarung geredet. So ist es die Überzeugung der Kirche, daß im Alten Bunde der Bestand der Offenbarungswahrheiten in stets deutlicherem und ausgiebigerem Maße kundgetan wurde. Und doch steht am Anfang *eine* Grundwahrheit, die keimhaft alle folgenden enthält, so daß die Reihe von Offenbarungen nicht ein bloßes Neben- oder Nacheinander von Einzelwahrheiten, sondern ein wirkliches *Entfallen* der Uroffenbarung und damit auch des ersten Glaubens bedeutet. Die Geschichte des Alten Bundes ist nichts anderes als die stetig fortschreitende Offenbarung des Wesens und des Heilsplanes Gottes und im Zusammenhang hiermit die Entfaltung des ursprünglichen Glaubens, so daß die vielen sich ergänzenden Offenbarungen im Grunde eine einzige Offenbarung ausmachen, wie auch der Glaube einer war vom Beginn bis zum Ende seiner Entfaltung. Auch am Anfang stand, das muß der Theologe a priori annehmen um der Übernatürlichkeit des ewigen Heiles willen, der Glaube an ein übernatürliches Objekt, nach Thomas: der dreifaltige Gott, glaubensmäßig erfaßt in dem Bekenntnis zu dem göttlichen Erlöser Jesus Christus. Gewiß wird der Exeget einwenden, daß von dem Geheimnis der Dreifaltigkeit in den heiligen Schriften des Alten Bundes nichts zu entdecken ist, und daß die Göttlichkeit des Erlösers nur mit viel exegetischem Geschick herausgelesen werden kann. Und dennoch kann der Theologe die Übernatürlichkeit des Glaubens nur gewährleistet finden, wenn in der Selbstoffenbarung Gottes und Seines Heilsplanes irgendwie der Glaube an die Dreifaltigkeit und die Göttlichkeit des Erlösers eingeschlossen ist. Dieser noch dunkle Glaube an die beiden Grundwahrheiten der übernatürlichen Ordnung ist nach Thomas ausreichend gekennzeichnet in dem Glauben, „daß Gott ist und denen, die Ihn suchen, ein Vergelter ist“. Dabei handelt es sich aber nicht um den durch menschliche Vernunft erfäßbaren Gottesbegriff, sondern um eine in gnadenhaftem Antrieb getätigte Überzeugung, daß Gott ein über alle natürlichen Begriffe hinaus, nur durch göttliche Selbstoffenbarung erschließbares und bereits irgendwie erschlos-

senes Dasein führt und eine diesem Seinem Leben entsprechende Heilsplanung mit dem Menschen vorhat. Im einzelnen die begriffliche Fassung solchen übernatürlichen Anfangsglaubens zu bestimmen, ist schwer. Auf jeden Fall muß in dem besagten Sinne ein *ausdrücklicher* übernatürlicher Glaube vorliegen. In diesem sind dann alle andern Geheimnisse *eingeschlossen*, also mitgeglaubt, unter denen an erster Stelle das Geheimnis vom Gottessohn als dem Erlöser in Menschengestalt steht, eine Wahrheit, die ihrerseits am unmittelbarsten ins Geheimnis der Dreifaltigkeit hineinweist (weiteres vgl. im Kommentar zu 2, 3—8).

Nachdem nun die Fülle der Geheimnisse Gottes den Menschen kundgetan worden war — die Kirche glaubt fest, daß dies geschehen ist mit der Offenbarung in Jesus Christus —, war auch die Entfaltung des Glaubens auf dem Wege eines Wachstums des Offenbarungsbestandes abgeschlossen. Und dennoch wuchs die Wahrheit weiter wie der Baum oder das Senfkorn, wovon im Evangelium geschrieben steht. Die Offenbarungswahrheiten haben nämlich ein doppeltes Blickfeld, in Gott hinein, von wo sie gekommen und wo sie beheimatet sind, und zum gläubigen Geiste hin, dessen Besitz sie im Erkennen werden sollen. Auf Grund ihrer Herkunft ruht in ihnen eine unendliche Sinnfülle, entsprechend dem göttlichen Gedanken, dem sie entspringen. Und weil diese Inhaltsfülle dem menschlichen Denkvermögen in menschlichem Gewande geboten wird, erfaßt dieser sie in der ersten Aufnahme, wie ähnlich bei allem menschlichen Erkennen, nur undeutlich. Langsam, geführt durch das Licht des Heiligen Geistes und unterstützt durch rationales Bemühen — denn die Begriffe der Offenbarung sind, wie gesagt, auf rationalem Grunde gebaut — schreitet das gläubige Erkennen in das unabsehbare Reich hinein, das es im Erstlingsglauben ahnungsvoll in sich bereits aufgenommen hat. So wächst für ihn die Offenbarungswahrheit, ohne daß die Offenbarung selbst wächst noch auch der Sinn sich irgendwie ändert. Darum konnte Petrus von Tarantasia (3 Sent. d. 29, q. 5, a. 1) mit Recht sagen, daß das Wachstum mehr auf seiten der Gläubigen als der geglaubten Wahrheit liege. Allerdings nimmt auch die Wahrheit zu, jedoch nicht in ihrem sachlichen, sondern nur in ihrem streng genommen ‚objektiven‘ Bestand, d. h. insofern sie *Objekt des gläubigen Erkennens* ist. Nicht mehr Offenbarungsentwicklung, sondern *Dogmenentwicklung* ist solches Wachstum zu nennen. Und wenn heute der Theologe von der Entfaltung des Glaubens redet, dann versteht er darunter für gewöhnlich die Form der Glaubensentfaltung, die mit der Dogmenentwicklung zusammengeht, ja mit ihr identisch ist, während Thomas mit den Scholastikern von damals den Begriff der Glaubensentfaltung auch für das Wachstum jener Glaubenserkenntnis gebrauchte, welche in einem Wachstum des Offenbarungsbestandes selbst begründet ist (2, 6; vgl. 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 5; ibid. sol. 3; in diesem Sinne ist auch die vierte Antwort in unserem Artikel (7) zu verstehen).

Zu jedem übernatürlichen Glauben gehört, wie gesagt, wesensnotwendig ein übernatürliches Objekt, und zwar — wenn auch noch so unklar — als *ausdrücklich* geglaubtes (vgl. Kom-

Anh. II mentar zu 2, 3—8). In diesem einen Grundobjekt sind dann alle andern einschlußweise geglaubt. Für einen Katholiken nun kann dieses Grundobjekt des Glaubens nicht einfach der Glaube an Jesus Christus sein, sondern darüber hinaus ist unbedingt der Glaube an die Kirche, und zwar an die römisch-katholische Kirche wesensnotwendige Voraussetzung. Auf diesen Glauben zieht sich der Katholik zurück in allen Zweifeln, ob etwas zum Offenbarungsgut gehöre oder nicht. In ihm findet er die Beruhigung, über alle persönlichen Meinungen hinweg das Richtige zu glauben, wenngleich er in ausdrücklicher Kenntnis nicht darum weiß. In diesem Bekenntnis spricht sich ein wirklicher Glaube aus. Er ist nicht bloßer Gehorsamsdienst einer juristischen Autorität gegenüber, wie A. v. Harnack meint (Lehrbuch der Dogmengeschichte, III<sup>5</sup>, 1932, 507). G. Hoffmann hat in seinem dreibändigen Werk über „Die Lehre von der fides implicita“ (1903 u. 1909), das als Ausdruck der protestantischen Auffassung gelten kann, den Glauben an die Kirche, in welchem der Glaube an alle Dogmen eingeschlossen ist, als das Werkzeug bezeichnet, mit welchem die Kirche ihre ungebildeten Mitglieder auf einfache Weise zu blinder Unterwerfung anzuhalten vermöge.<sup>1</sup> Dieser Vorwurf ist völlig ungerecht. Auch der Protestant kommt ohne fides implicita nicht aus, denn er wird in seinem Glauben an Jesus Christus sich doch zugleich auch zu all dem bekennen, was Christus geoffenbart hat, selbst wenn er nicht um die Einzelheiten wüßte. Sollte aber der Glaube an die unfehlbare Kirche Christi weniger geeignet sein, das Bekenntnis zu einem jeden Dogma einzuschließen, das die Kirche bekanntgegeben hat oder noch bekanntgeben wird? Luther selbst hat, allerdings noch in seiner katholischen Zeit, nämlich in seinen Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombardus (im Winterhalbjahr 1510/11) im Anschluß an Biel in sehr laxer Art für die weniger Gebildeten einen einschließenden Glauben als ausreichend erklärt. Diese brauchen, so meinte er, nur zu glauben, daß Gott existiert, daß Er Vergelter und Erlöser ist. Wer glaube, daß Gott Erlöser ist, glaube damit einschlußweise auch an den Sohn Gottes, der nach Apg 4, 12 den Menschen das Heil gebe, und damit auch einschlußweise an die Dreifaltigkeit, denn der Sohn Gottes sei durch den Heiligen Geist empfangen worden (vgl. G. Hoffmann, a. a. O. II, 5 f.). Und noch in seiner Gründonnerstagspredigt vom Jahre 1518 bewegte sich Luther in den Geleisen der fides implicita, wenn er den Rat erteilte, es solle, wer sich schwach im Glauben fühle, den Herrn bitten, ihn im Glauben der Kirche oder eines andern frommen Christen zur hl. Kommunion treten zu lassen (vgl. G. Hoffmann, a. a. O. 8 f.). Später hat sich Luther auch dieser ‚Fessel‘ scholastischen und überhaupt katholischen Denkens entledigt, indem er den eingeschlossenen Glauben als völlig unzureichend verwarf. Zum Erweis der behaupteten Unzulänglichkeit des einschließenden Glaubens führte er das im Laufe der Geschichte in vielen Abwandlungen gestaltete Beispiel vom Köhler an: „Also sagen auch jetzt die Papisten, sie glauben,

<sup>1</sup> Über den Kampf gegen die fides implicita vgl. R. Schultes O. P., Fides implicita, Regensburg 1920, I, 2 f.

was die Kirche glaubt; und wie man von den Polen sagt, daß sie sagen sollen: Ich glaube, was mein König glaubt. Warum nicht? Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte, denn dieser. Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden, als über einen armen Laien, gefragt: Lieber Mann was glaubst du? Der Köhler antwortet: Das die Kirche glaubt. Der Doktor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Dar-nach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgend hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis daß er sprach: Ich glaube, das der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thoma Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: Ich glaube, was in diesem Buche steht, und hatte die Bibel im Arm. Aber Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel. Denn, wo diese nicht anders haben denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt“ (Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main, sich vor Zwinglischer Lehre zu hüten, 1533. vgl. G. Hoffmann, a. a. O. 212 f.). Die eingeschaltete Anekdote über Thomas von Aquin beweist, daß Luther auch noch den einschließenden Glauben an den Inhalt der Hl. Schrift verurteilt. Und dennoch wird, wie gesagt, ein gläubiger Christ auf keinen Fall den Glauben an Jesus Christus übergehen können, in welchem er einschlußweise auch all das annimmt, was Christus geoffenbart hat. Setzt man den Glauben an die Kirche als die von Gott eingesetzte Glaubensinstanz voraus — und diese Voraussetzung steht für einen Katholiken als wahr fest —, dann muß man sagen, daß es nichts Besseres und Sichereres geben kann, als in Kontroversen und Zweifelsfällen das Bekenntnis zu ihr zu erneuern, die zur geeigneten Zeit laut vernehmbar an Gottes Statt die Wahrheit verkündet und so dem bisher einschließenden Glauben zu einem ausdrücklichen verhilft. Hätten Luther und Calvin nur den Mißbrauch der *fides implicita*, nämlich das faule Sich-begnügen mit dem Glauben an die Kirche, dem jeder Verantwortungssinn für die Kenntnis und auch die Vertiefung des katholischen Gedankens abgeht, bekämpft, sie hätten gut getan. Mit der völligen Ablehnung des Glaubens an die Kirche, als des Fundamentes sicherer Glaubenserkenntnis, haben sie aber den ruhenden Pol gläubigen Forschens zerstört. Und mit der gänzlichen Vernichtung des einschließenden Glaubens haben sie das Band zerrissen, das alle Glaubenden über die Meinungsverschiedenheiten hinweg zusammenhält.

Die Lehre von dem einschließenden Glauben ruht auf der Eigenart menschlichen Erkennens, das vom Schattenhaften zum Klaren und Unterschiedenen, vom Dunklen zum Hellen, vom Allgemeinen zum Konkreten vorschreitet. Anders geartet ist der psychologische Prozeß des Wollens, das stets auf dieses und jenes abzielt in konkreter Zweckbestimmung. Darum kennen Hoffnung und Liebe aus sich kein *implicitum*, wie Thomas eigens sagt (*De verit.* 14, 11 ad 4 in contrar.). Gewiß erstrebt die Hoffnung im Vertrauen, die ewige Seligkeit zu erhalten, zugleich auch alle einzelnen Güter, ohne sie zu kennen, und

Anh. II die Liebe zu Gott schließt auch die Bereitschaft ein, immer und überall den noch verborgenen Willen Gottes zu erfüllen, wo Er sich kundtun werde, und dieselbe Gottesliebe begreift einen jeden Mitmenschen mit ein und hält sich einem jeden, auch dem Fremdesten und noch Unbekannten gegenüber bereit. Auch hier gibt es also ein Allgemeines und noch Unbestimmtes, welches das Einzelne und Bestimmte einschließt. Doch rührt dieses einschlußweise Enthaltensein nicht von der Eigenart der Hoffnung oder der Liebe, sondern von der Gestalt der Erkenntnis her, welche diesen beiden Willenstugenden zugrunde liegt.

Harnack hat die katholische Lehre vom einschließenden Glauben schlecht verstanden, wenn er meint, daß sie ein wesentliches Angebinde der — übrigens von ihm ebenfalls falsch verstandenen — katholischen Auffassung vom Glaubensgehorsam sei (Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1932, 505 ff.). Gewiß, die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität Gottes und der Kirche gehört wesentlich zum Glauben. Damit ist auch selbstredend die Unterordnung unter alles gegeben, was immer Gott geoffenbart hat, oder was immer die Kirche als von Gott bestellte Hüterin des Offenbarungsgutes als geoffenbart erklärt. Aber damit ist der Kern des einschließenden Glaubens nicht berührt. Der Glaube ist in seiner Wesensmitte ein verstandhaftes Geschehen. Und nur von dieser innersten Gestalt des Glaubens her ist auch der einschließende Glaube endgültig erklärbar. Der einschließende Glaube ist nicht einfach blinde, gegenstandslose Gehorsamsleistung. Er besteht nur, wie schon gesagt, in Verbindung mit dem ausdrücklichen Glauben an ein umfassendes übernatürliches Grundobjekt. Dieses wird zuerst bejaht und in ihm wird die ganze Sinnfülle, die es besitzt, mit angenommen. Mit den Urprinzipien einer Wissenschaft besitzen wir die Keimkräfte weiterer, ausdrücklicherer Erkenntnis. Noch viel mehr bewahrheitet sich dieser Sachverhalt im ersten Objekt des Glaubens. Es hat nicht nur die Form wissenschaftlicher Prinzipien, zu denen man neue Einzelerfahrungen hinzutragen muß, damit der Verstand zum wissenschaftlichen Schluß vorzudringen vermag, sondern birgt bereits die gesamte Wahrheit in sich, deren der gläubige Mensch allerdings nur langsam habhaft wird, die er aber mit der ersten Zustimmung bereits mitbejaht und in sich aufnimmt. Die rechte katholische Erklärung des einschließenden Glaubens geht also just vom erkenntnishaften Moment des Glaubens aus, und nicht vom willentlichen. Die Eigenart der Gehorsamsleistung trifft nicht nur auf den einschließenden Glauben, sondern überhaupt auf den Glauben zu. Sie wird allerdings im einschließenden Glauben stärker fühlbar, wo der Verstand nicht nur dem ausdrücklich vorgestellten Gegenstand — etwa dem offenbarenden Gott, Christus oder der Kirche —, sondern auch dessen ganzer Sinnfülle die Zusage gibt, die nach Gottes Weisheit und Ratschluß darin mitgeoffenbart ist. Man mag Harnack darin Recht geben, daß der Nominalismus mit seinen üblen Folgen für das spekulative Denken das theologische Fragen und Forschen in Glaubensdingen stark zurückgedrängt hat und daß damit auch der einschließende Glaube im praktischen Leben des Christen über Gebühr in den Vorder-

grund geschoben worden ist, so daß sich die Gläubigen mit dem einschließenden Glauben zur Ruhe begaben, als sei das Werk und die Arbeit am Glaubensleben getan. Doch sind das Ausartungen, die mit der katholischen Lehre vom einschließenden Glauben nichts zu tun haben. Wenn die katholische Theologie im Anschluß an das kirchliche Lehramt Grade aufstellte, nach welchen der ausdrückliche Glaube sich stuft, entsprechend der geistigen Verfassung und den Berufsforderungen des einzelnen Gläubigen (vgl. 2, 6 u. 7),<sup>1</sup> dann wollte sie nur ein Mindestmaß der Bemühungen angeben, welche ein jeder je zu leisten hat, um nicht in grober Weise gegen die seinem Stand zugemessene Glaubensgnade zu fehlen. Wie jede Erkenntnis naturgemäß Vertiefung und Verbreiterung anstrebt, so verlangt auch der Glaube nach ausführlicherer und mehr und mehr verinnerlichter Erkenntnis der Dinge, die Gott geoffenbart hat. Wer immer also diesen Glauben treu zu hüten und zu pflegen bemüht ist, den drängt es von selbst in die Tiefe und Breite. Die Kirche, die Hüterin des Glaubens, hat diesen Drang niemals unterdrückt, sondern sorgsam gehegt. Gerade darum hat sie das Mindestmaß von ausdrücklicher Glaubenserkenntnis angegeben. Dieses Mindestmaß besagt ein „Genügen“, gewiß, aber nicht nach oben, sondern nach unten!

Zum Schluß sei nur noch erwähnt, daß die Begriffe ‚eingeschlossen‘ und ‚ausdrücklich‘ nur für den Akt, nicht für das Tugendgehaben des Glaubens in Frage kommen. Denn dieses ist bei allen Menschen das gleiche, nämlich die im Gläubigen bleibende Gnade, mit der bewegenden Hilfe Gottes einem jeden Glaubensobjekt zuzustimmen, wo und wann es als solches bekannt wird (vgl. De verit. 14, 11 ad 6 in contr.).

<sup>1</sup> Innozenz IV. bestimmte, daß die Laien und einfachen Kleriker wenigstens die durch Predigt und kirchliche Festfeier allgemein bekannten Wahrheiten kennen sollten.

*Dogmenentwicklung*<sup>1</sup>

## Zu Frage 1, Art. 7

Das Thema von der Dogmenentwicklung hat seinen Standort innerhalb eines Thomaskommentars eigentlich in der Erklärung zu 1, 7. Um aber nicht von vornherein den Eindruck zu erwecken, als würde hier thomasisches Gedankengut mit der Ansicht einer einzelnen Thomistenrichtung verwechselt, sei es in Form eines Exkurses behandelt. Um es aber gleich zu sagen: wir sind der Auffassung, daß diese hier vertretenen Ansichten, wenn auch nicht im Wortlaut, so doch im tiefsten Sinne des Thomastextes verborgen liegen. Was Thomas über die Entwicklung der Offenbarungswahrheiten, über die Unterscheidung zwischen einschließendem und ausdrücklichem Glauben, über den Glauben überhaupt schreibt, zwingt uns in eine bestimmte Denkweise, aus der heraus wir nur so über die Dogmenentwicklung zu schreiben vermögen, wie wir es im folgenden bieten. Wie noch klar werden wird, geht es in unserer Frage zu einem großen Teil um die Unterscheidung zwischen kirchlichem und theologischem Glauben. Es ist aber bereits (am Schluß von Anh. I) gesagt worden, daß der kirchliche Glaube in Thomas wohl kaum einen Gewährsmann finden kann. Damit aber ist in entscheidender Weise die Idee der Dogmenentwicklung bestimmt. Die wesentlichste Rolle spielt allerdings die Auffassung von der Unterscheidung zwischen einschließendem und ausdrücklichem Glauben (Anh. II), worüber jedoch in Thomistenkreisen kaum gestritten wird.

1. *Um den Begriff der Entwicklung.* — Nur mit vorsichtiger Zurückhaltung wagt es der Theologe, den Begriff der Entwicklung zu übernehmen, in den sich, abgesehen von seiner verworrenen und zerzausten Gestalt, manches der Theologie und übrigens auch der wahren Philosophie Fremdartiges eingeschlichen hat. Dazu kommt noch, daß dieser Begriff in jedem Stoffbereich seine eigene Form erhält, so daß erst nach sorgsamer Prüfung des Dogmas und seines Wachstums endgültig bestimmt werden kann, inwieweit der Begriff ‚Entwicklung‘ hier Recht und Geltung hat.

Ideen entwickeln sich, indem sich aus einer Grundidee durch anhaltende Geistesarbeit eines Mannes oder ganzer Epochen klar umrissene Gedankensysteme herausbilden. Mathematische Beweise werden entwickelt, indem der Geist mit Hilfe der mathematischen Denkgrundsätze aus bestimmten Gegebenheiten unausbleiblich notwendige Folgerungen zieht, die längst vorlagen, die nur vom menschlichen Geiste herausgelesen werden mußten. Ähnlich in der Physik, wo durch sorgsames Abhören der Naturgesetze Ergebnisse, die naturgemäß in der Zweckordnung schon gegeben sind, denkmäßig herausgelöst werden. Wir reden vorab im biologischen Bereich von Entwicklung, wo aus einigen wenigen Urtatsachen des Lebens in stetigem

<sup>1</sup> An dieser Stelle sei H. H. Dr. Jos. Barbel, C. Ss. R., für Hinweise und Anregungen zum Thema gedankt.



Gang unter den verschiedensten äußeren und inneren Einflüssen ein vollendet organisiertes Lebewesen entsteht. Die Soziologie spricht von der Entwicklung in einzelnen Staatengebilden, indem sie die geschichtlichen Marksteine anzeichnet, an welchen die politische Idee und Verfassung eine Wandlung erfahren haben, wobei es ihr, sofern sie wirklich die Entwicklung aufzuzeigen bemüht ist, nicht nur darauf ankommt, das Neue aufzuzeigen, sondern mit ihm zugleich das vom Alten Zurückgebliebene, d. h. das Stetige und Durchgehende, das Neue, insofern es Frucht des Alten ist. Nicht zuletzt sprechen wir von religiösen Entwicklungen, sowohl des religiösen Denkens wie Lebens, wo wir am Anfang des religiösen Denkens oder Glaubens wie ähnlich in der Philosophie eine Grundanschauung feststellen, die immer deutlicher dem Wahrheitsbilde Gottes sich nähert, und wo wir im lebendigen Ausdruck des religiösen Denkens, vorab im Gottesdienst, aus einem vielleicht nur schüchtern geäußerten und schwer zu enträtselnden Gebaren langsam die echte Idee und Handlung des Opfers sich herausbilden sehen. Eng im Zusammenhang hiermit steht die ethische Entwicklung, in welcher sich das Wachstum des sittlichen Pflichtbewußtseins, der Erkenntnis des Guten und Bösen und vorab des Wandels im Guten vollzieht.

Ob nun am Anfang das Vollkommene und am Schluß das weniger Vollkommene, vielleicht gar Entartete steht, das läßt der gewöhnliche Sprachgebrauch oft genug offen, wengleich im eigentlichen Sinne das Wort ‚Entwicklung‘ nur dort seine sachliche Berechtigung hat, wo etwas reicher und ausgebauter geworden ist. Wenn wir von dogmatischer Entwicklung reden, dann geschieht dies nur in diesem eigentlichen Sinne der Wortbedeutung. Auf jeden Fall aber gehört zu jeder Entwicklung ein *Substrat*, das sich in seinem Innen zum Besseren bewegt, ein Untergrund, der gestattet, daß man mit dem Finger ‚dieses‘ und ‚jenes‘ bezeichne, von dem man sagen kann, es habe diese oder jene Wandlung durchgemacht. Damit scheidet von vornherein ein Entwickeln im Sinne der neuplatonischen Emanation aus, wo stets ein völlig Neues aus dem Vorherigen hervorgeht (ganz abgesehen, daß diese Emanation sich abwärts bewegt). Ebenso tritt außer Kraft die Leibnizsche Auffassung, nach welcher die unzähligen Monaden eine reichgestufte Hierarchie von isolierten Werten darstellen, nicht aber ein *Werden* vom weniger Vollkommenen zum Vollkommenen. Nicht zuletzt ist damit außer Geltung gesetzt der Hegelsche Entwicklungsbegriff, der das sich Entwickelnde in einen dunklen Wirrwarr von dialektischen Widersprüchen auflöst.

Doch ist außer dem bleibenden Substrat auch die Kontinuität des Werdens verlangt, d. h. daß der neue Zustand sich aus dem vorherigen ergebe. Es genügt darum zur Darstellung einer Entwicklung nicht, einfach nach Art einer nackten Geschichtstabelle bloße Daten anzugeben oder rein äußerliche Angaben über die jeweilige Verhaltensweise eines bestimmten Wesens zu machen.

An sich spielt im Begriff der Entwicklung die Ursächlichkeit zunächst keine Rolle, weder die Wirk- noch die Zweckursache. Durch die darwinistische Lehre ist allerdings der Begriff gerade

Anh. III in dieser Hinsicht schwer belastet, so daß bei seiner Anwendung auf das Wachstum des Dogmas der Blick auf die Ursachen, vorab die Wirkursache, besonderer Sorgfalt bedarf. Nach Darwin kommen als Wirkursache der Entwicklung nur die innerstofflichen Triebfedern in Frage, wie entsprechend die Zweckbestimmung in eine rein materielle Nützlichkeit hinabsinkt. Ein Zustand *wird* aus dem andern ohne Zweckbestimmung, einfach unter dem Druck der stofflichen Umwelt, im Kampf um Dasein und Wohlergehen. Die Eigenheit der Kontinuität ist damit allerdings in reinster Form gewahrt. Andererseits aber zerstören doch die materialistischen Momente den echten Begriff der Entwicklung, indem sie ihn ungebührlich zum nackten Werden herabdrücken. Gewiß, die Darwinsche Betrachtung geht nur auf die biologische Entwicklung, worin sie manchen Gesichtspunkt zur Geltung gebracht hat, der lange übersehen war. Dennoch hat der darwinistische Materialismus, indem er die Geister Für und Wider ungebührlich stark beschäftigte, den rechten Begriff der Entwicklung, nicht nur der biologischen, sondern der Entwicklung überhaupt, verbogen.

So ist es bei der fast erdrückenden Schwere falscher Traditionen wahrhaftig mehr Mühsal als Erleichterung, das Wachstum des katholischen Gedankens als Entwicklung zu bezeichnen. Dennoch tun wir es, indem wir aus dem Wust von Meinungen und Begriffsbestimmungen als Wesenszeichen einer echten Entwicklung die Einheit des Substrates und die Kontinuität des Werdens unterstreichen und zugleich den Blick offen halten nach der außerweltlichen geistigen Wirkkraft und Zielursache. In dieser Fassung ist kein anderer Begriff geeigneter, das Wachstum des Dogmas zu kennzeichnen, wengleich von der Sache her manche Besonderheiten hinzukommen, die in dieser allgemeinen Fassung des Begriffes noch unbestimmt sind. Der Theologe hat so Raum genug, das göttliche Wirken des Heiligen Geistes, der die erste und letzte Triebkraft der Dogmenentwicklung ist, anzubeten. Und es ist ihm in vollem Ausmaße vergönnt, die geheimnisvolle Teleologie, welche der Heilige Geist in der Dogmenbildung verfolgt, wenn auch nicht zu erfassen, so doch als unabweisbar wirklich anzubeten.

Allerdings bleibt der Blick zunächst, sofern man von Entwicklung spricht, auf das Dogma und sein Größer- und Reicherwerden, nicht auf das geheime Wirken Gottes gerichtet.<sup>1</sup> Das bleibende Substrat und die Kontinuität der Entwicklung sind im Dogma zu suchen, nicht im Wirken des Heiligen Geistes, wengleich Dieser als Hauptursache kontinuierlich auf das Dogma einwirkt, indem Er die Kirche insgesamt und deren einzelne Glieder anhaltend erleuchtet und führt. Doch ist Er weder das Dogma, noch kennt Er Entwicklung. Sein kontinuierliches Wirken könnte auch ohne Kontinuität auf seiten des Dogmas einander — wenigstens für das menschliche Erkennen — nicht berührende und nicht aus einander folgende Wahrheiten stets neu offenbaren. Andererseits ist der stete Rückblick auf

<sup>1</sup> Jos. Wittig (Um den Entwicklungsgedanken. Hochl. Jahrg. 22 (1924/25) Bd. 1, 81—102) hat etwas einseitig die Dogmenentwicklung als Walten des Heiligen Geistes bestimmt.

die freie göttliche Ursächlichkeit der Dogmenbildung nicht von untergeordneter Bedeutung, da man sonst allzuleicht einem platten Rationalismus anheimfallen würde.

Ob nun das Dogma wirklich eine Entwicklung durchgemacht hat, d. h. stetig gewachsen und größer geworden ist, oder ob es nicht vielmehr im Sinne Harnacks das einfache Ergebnis eines Synkretismus ist, dies zu entscheiden ist nicht Sache einer begrifflichen Analyse, sondern einer historisch-dogmatischen Untersuchung. Dasselbe gilt vom Wie, der Eigenart dieser Entwicklung.

2. *Rationale Begründung (Angemessenheit) der Dogmenentwicklung.* — Es konnte nicht ausbleiben, daß, nachdem Gott einmal Seine Wahrheit in die Hand des Menschen gelegt und ihr menschliche Gestalt verliehen hatte, der rastlose Menschengeist sich an ihr versucht, solange er „auf dem Wege“ ist.

Von Gott her gesehen ist die Offenbarung zwar, wie noch dargestellt wird, abgeschlossen und vollendet, der Mensch wird aber trotzdem nur langsam, nur stufenweise, in geistiger Entwicklung in den vollen Sinn derselben erkennend eindringen. Nicht als ob die Offenbarung selbst sich dabei entwickelte! Sie bleibt das einmal gesprochene und übermittelte Wort. Aber unsere Erkenntnis der Offenbarung wächst, und zwar entsprechend dem geistigen Fortschritt des gläubig-menschlich Erkennenden. Mit eigener Betonung sei es wiederholt: des *gläubig-menschlich Erkennenden*. Denn wengleich es im Grunde die natürliche Struktur des menschlichen Erkennens ist, welche die Entwicklung des Offenbarungsgutes im Geiste des Gläubigen grundlegt, so ist es doch nicht das natürliche Bemühen allein, was die Entwicklung vorantreibt, sondern das von oben, vom Heiligen Geiste geleitete Erkenntnisbemühen, die von der *Gnade* getragene menschliche Erkenntniskraft.

Aber dieses Gnadenwirken paßt sich den natürlichen Lebens- und Erkenntnisbedingungen des Menschen an. Unmerklich und doch wirklich dringt das Licht Gottes auf scheinbar ganz menschlichem Wege in den Menschen, als sei es mehr Natur denn Übernatur. Das Wirken Gottes ist stilles und sanftes Führen Dessen, der in allem lebt und west, vorab in dem Menschen, den Er durch Mitteilung des eigenen Lebens zum Gotteskind wiedergeboren hat. Langsamem Schrittes, oft unsicher tastend, bewegt sich der gläubige Geist bei der Ergründung der Tiefen Gottes, scheinbar auf sich gestellt, und doch geführt von unsichtbarer Hand.

In Gott ist keine Entwicklung. In einzigartiger Intuition erfaßt das göttliche Erkennen alles, auch das Geschöpfliche, ohne je tiefer eindringen zu müssen in das, was wird oder werden könnte. Beim Engel ist es übrigens ähnlich, wengleich nicht in dieser Vollendung. Auch er ist als reiner Geist in seinem Erkennen intuitiv. Dagegen ist der menschliche Erkenntnisvorgang ein Prozeß, ein Sich-vorwärts-Bewegen vom weniger Klaren zum Klaren, vom Allgemeinen zum Besonderen, von den Wesensmerkmalen und Wesensbeigaben eines Dinges zum Wesen. Trotz seiner Geistigkeit bleibt der Mensch auch in seinem Erkennen hier auf Erden ein Wesen, dessen Eigenart

Anh. III es ist, zusammengesetzt zu sein. Zusammenfügend schreitet auch seine Erkenntnis voran, indem sie Subjekt und Prädikat im Urteil verbindet. Darin aber, in diesem zusammenfügenden, urteilenden Erkennen liegt der Grund seiner geistigen Entwicklung. Ein langsames Sich-Ausbreiten und Sich-Ausspannen in einem geradezu unendlichen System von Urteilen gibt dem menschlichen Erkennen das Wesensgepräge. Indem wir einem Gegenstand, den zu erkennen wir uns vornehmen, Eigenschaften zuteilen, die ihm in der Wirklichkeit anhaften, und andere ihm absprechen, die ihm nicht zukommen, dringen wir langsam in das ein, was er wirklich ist.

Indem Gott, der Offenbarende, Seine Gedanken und Ratschlüsse in unsere Begriffe und Urteile gleichsam einspann, legte Er den Keim einer unabsehbaren Entwicklung Seines Wortes in uns hinein. In vielgestaltigem Ringen müssen wir uns den Sinn Seiner Worte erwerben, sei es durch Studium, sei es durch Gebet, so daß es der Zeit bedarf, um in den Grund des Gotteswortes vorzudringen. Das Wort des offenbarenden Gottes verlangt vom gläubigen Menschen, daß er es zur Entwicklung und inneren Entfaltung bringe, nicht nur, indem er danach lebt und sich selbst ihm gleichformt als Vollbringer dieses Wortes, sondern auch, indem er in geistigem Bemühen an ihm selbst arbeitet. So wird die tragende Wirklichkeit des christlichen Daseins, das Dogma, zur Geschichte, indem es selbst wächst und sich in der Zeit entwickelt. Und es wird darüber hinaus zum Kern der Geschichte überhaupt, weil alles echt Menschliche und Geistige bei der Idee beginnt und von der Idee sich nährt, jede menschliche Idee aber sich auszurichten hat nach jener göttlichen Idee, die uns im Offenbarungswort mitgeteilt worden ist. Es mag daher zunächst als Unvollkommenheit erscheinen, wenn das göttliche Offenbarungswort sich auf diese Weise der Schwachheit des menschlichen Erkenntnisprozesses angleicht; es verbirgt sich jedoch hinter dieser geheimnisvollen Herablassung die wahrhaft göttliche Absicht, die Offenbarung zum Sauerteig zu machen, der alles durchsäuern soll, auch die rein menschliche Geschichte; übrigens analog derselbe Vorgang wie die Menschwerdung des WORTES, durch welche der Sohn Gottes selbst in die menschliche Geschichte eingetreten ist und echtes Schicksal auf Sich genommen hat.

3. *Geschichtlicher Nachweis der Dogmenentwicklung.* — Schon ein geschichtlich ungeschultes Auge vermag einen deutlichen Fortschritt in der kirchlichen Lehrverkündigung festzustellen. Die schlichten Angaben der Heiligen Schrift über das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit finden ihre ideelle Form in den scharfen, von Tertullian in die Theologie eingeführten Begriffen der Substanz, Natur und Person. Die im griechischen Kulturkreis durch viele Disputationen verlaufende Entwicklung dieses Dogmas bis zur endgültigen Klärung und Festlegung der Begriffe Person (hypostasis) und Natur (physis) auf dem Konzil zu Chalcedon (451, Dz 148) ist unter dem Namen der christologischen und trinitarischen Streitigkeiten bekannt. Man halte das Wort Jesu, wo Er von Seinem Vater spricht, von dem Er ausgeht und mit dem Er eins ist, und jene andern Stellen, da

Er vom Heiligen Geiste berichtet, den der Vater und auch Er senden wird, den zu beleidigen frevelhafte Gotteslästerung ist; sodann die verschiedenen Aussprüche der Apostel, in denen von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Rede ist, mit denen der gläubige Christ Gemeinschaft pflegt in der Gnade der Erlösung — all diese verschiedenen im Neuen Testament verstreuten Offenbarungsworte über das eine Leben der Dreiheit Gottes halte man neben das, wahrscheinlich im 5. Jahrhundert entstandene, sogen. Athanasianische Glaubensbekenntnis, wo feierlich der katholische Glaube an den einen Gott in der Dreiheit, eins in der Natur, dreifach in der Person ausgesprochen wird, dann spürt man unmittelbar die Weite dieses gedanklichen Prozesses.

Ein ähnlicher Prozeß ist in den mariologischen Dogmen festzustellen. Während das Evangelium einfach die geschichtliche Tatsache berichtet, daß Maria Christus, den Heiland, geboren habe, gibt das Konzil von Ephesus (431, Dz 113) gegen die nestorianische Auffassung mit klarer Bestimmtheit kund, daß die hl. Jungfrau als Mutter des Emmanuel wahrhaft als „Gottesgebäerin“ zu bekennen sei. Die Vorstellung, die sich auf Grund der apostolischen Predigt seit dem Urchristentum von der zum Werk der Erlösung auserwählten, mit reichen Gnaden ausgestatteten Jungfrau und Mutter Maria gebildet hatte, erhielt im 19. Jahrhundert die dogmatische Bestimmung, daß diese Jungfrau und Mutter durch die Verdienste Jesu Christi von jeder Makel der Erbsünde freigeblieben sei.

Ebenso auffällig und dem Nicht-Katholiken unverständlich ist die Geschichte des Dogmas von der Eucharistie. Die schlichten Einsetzungsworte, mit denen Christus im Abendmahlsaale das Brot in Seinen heiligen Leib und den Wein in Sein heiliges Blut verwandelt, erhielt auf dem 4. Laterankonzil (1215, Dz 430) durch die Verwertung des Begriffes der Transsubstantiation, den vielleicht Hildebert von Lavardin (gest. 1134) als erster im Bereich des Dogmas angewandt hatte, eine neue, theologisch auf das feinste abgewogene Formulierung. Sie wurde auf dem Konzil (sess. 13, c. 4 u. can. 1, 2; Dz 877, 883, 884) dogmatisch festgelegt.

Dabei ist, wie die angeführten Beispiele von selbst lehren, nicht nur das terminologische Gewand gewechselt worden, indem man einen gleichen Begriff mit einem neuen Wort belegte, wie man etwa die Wahrheit, daß Gott Mensch geworden ist, ausdrückt mit den Worten, Er habe Fleisch angenommen, sondern die geistige Erfassung des Sinnes — nicht zwar der Sinn selbst — ist größer geworden, hat sich vertieft, so daß die späteren Zeiten nicht nur neue Worte fanden zur Umkleidung desselben Ideengehaltes, sondern mit neuen Ideen, vertieften und bestimmteren Begriffen, den einen und selben Offenbarungssinn erfaßten. Das durch das Vaticanum feierlich verkündete Dogma, daß der Papst in Sachen des Glaubens und der Sitte, insofern er kraft des ihm von Christus übertragenen Amtes als Hüter des Glaubensgutes spricht, unfehlbar sei, bedeutet auch ideell, also erkenntnismäßig, mehr als der einfache Bericht jener Szenen, da Christus den Apostel Petrus zum Fels der vom Irr-

Anh. III tum nicht zu überwältigenden Kirche macht, da Er ihm sagt, Er habe für ihn gebetet, daß sein Glaube nicht wanke. Nur nebenbei sei auf die geistige Bereicherung hingewiesen, welche sich in der Geschichte des Dogmas vom Bußsakrament kundtut.

4. *Das Wesen der Dogmenentwicklung.* — Schon dieser oberflächliche Überblick über die Entwicklung einzelner Dogmen läßt die Schwere und Bedeutung des Problems erkennen, das sich dem betrachtenden Geiste aufdrängt. Das Dogma scheint nämlich der Kontinuität zu entbehren, es scheint in eine unabsehbare Reihe von Lehrverkündigungen zu zerfallen, die von der Kirche entsprechend dem Stand ihrer religiösen Einsicht und ihres religiösen Lebens erlassen wurden. So gesehen, hat die Dogmengeschichte nicht eine durchgängige Entwicklung der kirchlichen Lehre aus einem von Gott selbst geoffenbarten und geformten Ideengehalte zum Gegenstand, sondern, wie der protestantische Theologe Reinhold Seeberg annimmt, nur den Ursprung der Dogmen aus dem religiösen Leben und umgekehrt den Einfluß der Dogmen auf dieses darzustellen. Wer mit rein rationalem Blick die Geschichte der Dogmen studiert, sieht mit Loofs in dieser nicht mehr als nur die stets neu erfolgenden Glaubensvorschriften der Kirche. Das Auge ist bei solchem Denken „gehaltem“ [Lk 24, 15], jenen einem gläubigen Katholiken klar erkenntlichen roten Faden zu entdecken, der die Kontinuität eines jeden neuen Dogmas mit dem Urdogma, der Lehre Christi, anzeigt. Ohne Glauben an die göttliche Berufung der Kirche wird das Dogma nicht mehr erfaßt als ein Ergebnis jenes geheimnisvollen Lebens, das der offenbarende Gott selbst in Sein Wort hineingelegt hat, wird nicht mehr erkannt als die notwendige Folge des langsamen Fortschreitens menschlichen Erkennens, das nur in langem geistigem Ringen in die Tiefen der unermeßlichen Weisheit des Offenbarungswortes einzudringen vermag, sondern als ein doktrinäres Gewaltwerk der Kirche, die zu ihrem Bestand der Abgrenzung und Bestimmung ihres Lehrgehaltes bedarf. Danach wäre das Dogma nicht in einer Offenbarung grundsätzlich mit allen seinen möglichen Entfaltungen keimhaft von Christus und den Aposteln dargeboten, sondern würde jeweils entsprechend den Belangen und Nöten der Kirche, entsprechend den Anfeindungen, die gegen sie erwachsen, geformt. Nach dem Dogmenhistoriker A. Harnack fehlt in der urchristlichen Gemeinde sogar jede feste kirchliche Form in Lehre und Kultuspraxis. Nur die Sittengebote Christi seien klar umgrenzt gewesen. Einzig darin habe die Einheit bestanden, daß man sich „im Leben mit Christus“ durch den Glauben und in der Liebe verbunden fühlte. Dieser Glaube sei ein dogmenloser Glaube gewesen. Erst die nachträgliche Reflexion über das christliche Leben habe Dogmen geformt. Sie seien demnach nichts anderes als der rationale und logische Niederschlag der christlichen Praxis. Harnack sieht in der Entwicklung des christlichen Dogmas nur das Produkt einer engen Verschwisterung des christlichen Lebens mit dem hellenistisch-philosophischen Geiste. So sagt er geradezu: „Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums...“

d. h., die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen gesucht hat, sind mit seinem Inhalt verschmolzen und zum Dogma erhoben worden“ (Lehrb. der D. G., I, 20). Damit ergibt sich von selbst, daß man von „Veränderungen“ im katholischen Dogma redet, die „tiefgreifende und wesentliche“ sein sollen, wobei das Alte dennoch bewahrt sein soll (a. a. O. 21).

Im Grunde nicht anders sieht das Dogma der Autor des Artikels „Der Sinn des Dogmas“ in dem Buche von Mensching: „Das sachlich wie geschichtlich Erste in der Religion ist nicht die Lehre, sondern das Leben, nicht das Denken, sondern das Erleben. Die Lehre entsteht erst dadurch, daß man anfängt, über das Erlebte nachzudenken, seinen Gehalt logisch zu verarbeiten und in Begriffe zu fassen. Alle Dogmenbildung bedeutet demnach eine ‚Logisierung‘ des religiösen Erlebnisses“ (108). Daß dabei der Einfluß des hellenistischen Geistes etwas zurückgedrängt und jener des Heiligen Geistes, der das Christentum innerlich formt, mehr in den Vordergrund gerückt wird, bringt höchstens eine kleine Schattierung in die unkirchliche Auffassung des Dogmas. Auch hier ist das Dogma der Nachfolge der christlichen Sittenpraxis, keineswegs das Alpha, von dem diese ausgeht. Ähnlich, nur noch subjektiver, hatte der Modernismus die Dogmenbildung als symbolische Logisierung des stets sich wandelnden religiösen Erlebnisses angesehen.

Es sei die theoretisch-theologisch erwiesene wie praktisch erlebnismäßig erfahrene Wahrheit nicht geleugnet, daß ein innerliches Leben mit Christus, die in Christus gegründete Sittenpraxis die Erkenntnis des geheimnisvollen Sinnes des Dogmas fördert. Aber wie schon öfters betont wurde, bleibt nach katholischer Auffassung der Ausgangs- wie der Richtpunkt aller Sittenpraxis, ebenso der mystischen Erkenntnis und des religiösen Erlebnisses, das Dogma mit seiner festumrissenen, in menschliche Begriffe gefaßten Form.

Bei der entscheidenden Bedeutung, welche das einheitliche Substrat und die Kontinuität für den unverfälschten Begriff der Dogmenentwicklung haben, ist es begreiflich, warum es den katholischen Theologen, an ihrer Spitze Möhler und Newman, in erster Linie nicht um die Darstellung des jeweils Neuen, sondern des Altüberlieferten in den Dogmen ging. Nach katholischer Auffassung steht das Dogma, und zwar jedes einzelne, in unmittelbarer lebendiger Beziehung und Bindung mit dem Urdogma, der Predigt Jesu und der Apostel. Trotz aller Entwicklung, die durchaus nicht abgestritten, sondern im Gegenteil in ihrer richtigen Sicht gegen den Vorwurf der dogmatischen Starrheit festzustellen ist, ist die *wesentliche Unwandelbarkeit* im Kern des Dogmas nach katholischer Auffassung festzuhalten, wenn anders man überhaupt einen katholischen Begriff vom Dogma erhalten will. Das sogen. Werden der katholischen Dogmen bleibt mißverstanden, wenn man sich nicht zuvor gründliche Rechenschaft über seine wesentliche Unwandelbarkeit, seine überzeitliche Geschlossenheit gegeben hat.

Das Dogma, das wir heute in so reicher Gestalt in den verschiedensten kirchlichen Lehrentscheidungen vor uns haben,

Anh. III ist nach unserer festen Glaubensüberzeugung nicht erst geworden aus einem Gemisch von tausendfachen Lehrmeinungen, christlichen und außerchristlichen, sondern hat sich herausentwickelt aus der Lehre Christi und der Apostel, die nicht nur sittliche Praxis, sondern auch unumstößliche Wahrheiten über Gott, die Menschwerdung des WORTES, die Erlösung, Kirche und Sakramente und Endzeit enthält.

Die Geschichte des Alten Testaments ist die Geschichte der langsam und stetig wachsenden Offenbarung. „Zu vielen Malen und auf vielerlei Weisen hat Gott früher zu den Vätern durch die Propheten gesprochen“ (Hebr 1, 1). Wenngleich von seiten Gottes stets neue Offenbarungen an den Menschen ergingen, so waren sie doch alle in der Uroffenbarung eingeschlossen, so daß auch hier wahre Entwicklung mit einem Substrat und lückenloser Stetigkeit vorliegt (Offenbarungsentwicklung). Über Christus hinaus aber gibt es keine Offenbarung mehr. „Am Ende der Zeiten hat Er zu uns gesprochen durch Seinen Sohn, den Er zum Erben des Alls bestellt, durch den Er auch die Weltzeiten geschaffen hat“ (Hebr 1, 2). Es ist ein durch und durch paulinischer Gedanke, daß mit dem Erscheinen Christi die unabsehbare Reihe der voraufgegangenen Heilsoffenbarungen nicht nur erfüllt, sondern auch endgültig abgeschlossen wurde. Es sollte niemand mehr kommen, der von sich sagen könnte, er sei von Gott gesandt, um Neues zu lehren über das Reich Gottes. Fortan sollte nur die Lehre Christi weitergegeben werden. Denn nichts anderes meint Paulus, wenn er sagt, daß das alte Gesetz „unser Erzieher auf Christus hin geworden ist, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden. Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter einem Erzieher. Denn ihr alle seid durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Alle, die ihr auf den Namen Christi getauft seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 24—27). Christus als der Vollender der Offenbarung sendet Seine Apostel in die Welt, überall und allen zu predigen, sie zu lehren, sie anzuhalten zu dem, was Er zu tun aufgetragen hat (Mt 28, 19). Kein anderer wird kommen, es bedarf auch keines andern, Christus wird selbst als der „Führer und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12, 2) bei Seinen Predigern bleiben bis ans Ende der Zeiten (Mt 28, 20).

Den Kirchenvätern war Entscheidung und Maßstab für die Zugehörigkeit zur Kirche die Haltung zur Lehre Christi und der Apostel. Namentlich die apostolischen Väter haben gegen jegliche Neuerung mit aller erdenklichen Schärfe auf die einzig maßgebende Lehre Christi und der Apostel hingewiesen. Wer nicht zu ihr steht, ist nach ihrem Urteil des Antichrists Helfer und ein Sohn des Teufels. In entschiedener Abwehr wurde darum auch der montanistische Illuminismus bekämpft, dessen Vertreter sich als Propheten ausgaben, die eine neue und vollendetere Offenbarung verkünden zu können vorgaben.

Das lauteste Zeugnis aber für den Glauben der Kirche an die in Christus und den Aposteln abgeschlossene Offenbarung ist die durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehende Praxis des kirchlichen Lehramtes, seine Lehre als die Lehre Christi und der Apostel vorzuschreiben und auch nachzuweisen. Das



Konzil von Trient (sess. 4; 8. April 1546, Dz 783) zeichnet die Kirche als die treue Hüterin der Heilsbotschaft, die ehemals durch die Propheten in den heiligen Schriften verheißen, von Jesus Christus mit eigenem Munde verkündet und durch dessen Apostel als „der Quell einer jeden Heilswahrheit und eines jeden Sittengesetzes“ aller Kreatur verkündet worden ist. Ausdrücklich ist neuerdings diese Auffassung durch die Verurteilung verschiedener modernistischer Aufstellungen bekräftigt worden. Es wurde die Ansicht verworfen, die Offenbarung, der Gegenstand des katholischen Glaubens, habe mit den Aposteln nicht ihre Vollendung empfangen (Dz 2021), die Dogmen, die Sakramente, die hierarchische Gliederung der Kirche seien nichts anderes als spätere christliche Umdeutungen und Fortführungen des christlichen Geistes, die als solche weit über den geringen im Evangelium verborgenen Ansatz hinausgegangen seien (Dz 2054), Christus habe kein bestimmtes Lehrgebilde für alle Zeiten und alle Menschen aufgestellt, sondern nur eine religiöse Bewegung in Gang gebracht, die entsprechend den verschiedenen Zeiten und Orten ihre Anpassung erfahren müsse (Dz 2059).<sup>1</sup>

Gegen den Abschluß der Offenbarung in Christus und den Aposteln kann man die tausendfältigen *Privatoffenbarungen* nicht geltend machen. Diese sind von der Kirche niemals zum Dogma gerechnet worden. Es wird auch nie geschehen. „Unser Glaube“, sagt Thomas, „stützt sich auf die an die Apostel und Propheten ergangene Offenbarung, welche die kanonischen Bücher geschrieben haben, nicht aber auf eine Offenbarung, die etwa anderen Lehrern zuteil geworden wäre“ (I 1, 8 Zu 2). Die kirchliche Gutheißung von Privatoffenbarungen kann niemals jenen Glauben fordern oder erwarten, den wir den Dogmen als der Lehre Christi zu zollen haben. Was wir ihnen entgegenbringen, ist ein menschlicher, kein göttlicher Glaube, der menschliche Glaube, der aus frommem, von jener klugen und vernünftigen Umsicht geleitetem Gemüt entspringt, womit die Kirche ihrerseits bei der Untersuchung von Privatoffenbarungen vorzugehen pflegt (vgl. Benedikt XIV., *De beatificatione et canonizatione Servorum Dei*, lib. 2, cap. 32, nr. 11). Gewiß ist, absolut gesprochen, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Gott durch eine Privatoffenbarung neue Dogmen kundgeben könnte. Aber nach dem endgültigen Beschluß dieser Allmacht selbst „ruht der *ganze Glaube* der Kirche auf der an die Apostel ergangenen Offenbarung“ (II—II 174, 6). Die Privatoffenbarungen können in den einzelnen den Glauben an die Kirche wecken und fördern; niemals aber sind sie imstande, den göttlichen Glauben der Kirche auch nur mit einer Wahrheit zu bereichern. Darum dienen sie auch mehr dem praktischen Leben und der Frömmigkeit der Gläubigen (vgl. II—II 95, 2 Zu 3; 174, 6 Zu 3), wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sie die

<sup>1</sup> Christus, den man als das ewige WORT die existente Offenbarung nennen kann, hat — allerdings nur — den Aposteln Seinen Geist der Offenbarung vermittelt, so daß ihre Lehrverkündigung im wahren Sinne Offenbarung Gottes und Christi ist. Daher heißt es, daß wir auf Aposteln und Propheten aufgebaut sind als auf dem Fundament, während Christus selbst der Eckstein ist (Eph 2, 22).

Anh. III maßgebenden Stellen des kirchlichen Lehramtes zur tieferen Durchforschung des Dogmas *veranlassen*, so daß am Ende der Bemühungen die Verkündigung eines Dogmas oder die Einführung eines dogmatisch begründeten Festes stehen mag. Auf diesem Wege ist zum Beispiel die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu in der gesamten Kirche gefördert worden.

Niemals also wird eine neue Offenbarung an die gesamte Kirche ergehen, welche die bereits geschehene Offenbarung bereichern könnte. „Denn den Nachfolgern des Petrus — so bestimmt das Vaticanum — ist der Heilige Geist nicht versprochen worden, damit sie durch Seine Offenbarung etwa eine neue Lehre eröffneten, sondern damit sie unter Seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder die Glaubenshinterlage heilig hüteten und getreu auslegten“ (Dz 1836).

Es könnte scheinen, als ob damit das katholische Dogma zu jener Starrheit verurteilt wäre, die ihm vorgeworfen zu werden pflegt. Soviel ist wahr: mit innerer Beglücktheit, einen unverrückbaren Anker, einen unerschütterlichen Felsen gefunden zu haben, kann der Gläubige zur wesentlichen Unwandelbarkeit des Dogmas stehen. „Himmel und Erde werden vergehen, Meine Worte aber werden nicht vergehen.“ Doch ist dieses Wort Gottes in seiner geschlossenen Einmaligkeit keinem auch noch so kostbaren Stein zu vergleichen, den es von einer Generation zur andern sorgsam gehütet weiterzutragen gälte. Es ist selbst Geist und Leben. Der Pfingstgeist hat sich des Erbes Christi angenommen. Er wird bei ihm bleiben bis ans Ende, da die letzte christliche Generation es in die Hände des in Macht und Herrlichkeit erscheinenden Christus zurückgibt. Der Heilige Geist garantiert durch Seinen Hauch das Leben des christlichen Dogmas. Er soll uns nach dem Wort Christi „erinnern“ (Jo 14, 26) an das, was der Meister uns gesagt hat, soll „Zukünftiges verkünden“ (Jo 16, 13). Und zwar wird Er nicht von Sich selbst reden, sondern „von dem Meinigen nehmen“ (ebd. V. 14). Seine Arbeit ist dabei nicht, die Offenbarung zu ergänzen, sondern in das einmal geoffenbarte Wort Christi, „in die ganze Wahrheit einzuführen“ (ebd. V. 13). Denn vieles konnte Christus nur als Gleichnis und in Bildern zu uns sprechen. Wir konnten nicht von Anfang an alles tragen (vgl. Jo 16, 12). So ist es nun Sein Amt, von Christus zu zeugen, jedoch nicht in rein historischer Erwähnung und Erzählung, sondern indem Er Christus verherrlicht, in tausendfältiger Form den Weltgeist „überführt“, der in ununterbrochenem Kampf und dauerndem Angriff die Wahrheit und Gerechtigkeit Christi zunichte machen möchte (vgl. Jo 16, 8 ff.). Unser Glaube sollte nach den Absichten Christi kein lebloses Nachsprechen Seiner Worte sein, kein starres Verharren in alten, unbiegsamen Formen, keine bloße der Zeit entrückte Ergriffenheit, sondern die Antwort eines in der Zeit und für die Zeit lebenden und verantwortlichen, vom Heiligen Geist beseelten Menschen. Um Sein Wort lebendig zu erhalten, hat Christus das unfehlbare Lehramt der Kirche gegründet. Es soll nicht nur hüten, sondern darlegen und *entfalten* in heiliger Verantwortung für die geistigen Anliegen der Zeiten.

Damit ist das weisende Wort gesprochen auf der Suche nach der Zusammenschau der scheinbar gegensätzlichen Eigenschaften des christlichen Dogmas, seiner wesentlichen Unwandelbarkeit einerseits und seiner durch alle Zeiten sich vollziehenden Entwicklung andererseits. Die Dogmenentwicklung ist keine Neubildung von Dogmen, wie die liberale protestantische Theologie meint, keine Hinzufügung von Neu-Erregungen zu bereits Vorhandenem, auch keine nach den Zeitumständen wechselnde und sich selbst überholende Formulierung einer beharrlichen Entwicklung des religiösen Erlebnisses, wie der Modernismus meinte, ebensowenig nur der in Form einer Kurve bezeichnete logische Niederschlag einer Reflexion über die christliche Sittenpraxis oder das christliche Glaubensleben, wie die in Menschings und Mulerts Buch vertretenen Ansichten nahelegen, sondern *eine Entfaltung der Lehre Christi nach Wort und Sinn, und zwar aus den ureigensten Lebensprinzipien der offenbarten Lehre selbst, der Übergang des einschließenden Glaubens der gesamten Kirche zum ausdrücklichen*.<sup>1</sup> Dabei sind das Glaubensbewußtsein, die sittliche Praxis und auch das religiöse Erleben der Christenheit nur treibende Kräfte, die dazu beitragen, die im Worte Christi verborgenen Schätze zu heben und zur weiteren Vertiefung des Glaubens und Lebens der Christenheit darzureichen.

Und die Entfaltung der Lehre Christi erfolgt, wie früher gesagt, nicht nur nach Worten. Die Theologen geben nicht nur neue Formulierungen; sie suchen tiefer und tiefer in den *Sinn* der Worte Christi einzudringen, soweit es überhaupt gelingen mag mit unserer Begabung und vor allem mit Hilfe der Erleuchtung, deren wir um unseres Gebetes und unseres, der Wahrheit Christi dienenden Studiums willen vom Heiligen Geist gewürdigt werden.

Der hl. Vinzenz von Lerin (um 440) hat das geheimnisvolle Wachsen und Insichbarren des Glaubensgutes in die unvergleichlichen Worte gefaßt, die wörtlich in die kirchliche Entscheidung des Vatikanischen Konzils aufgenommen worden sind: „Es wachse also und schreite mächtig voran im Gange der einzelnen wie aller, eines einzelnen Menschen wie der gesamten Kirche, der Zeiten und der Jahrhunderte — doch bloß innerhalb der eigenen Art im selben Lehrgehalt, im selben Sinn und in derselben Auffassung — die Einsicht, das Wissen und die Weisheit“ (vgl. Dz 1800). Vinzenz sieht dieses Wachstum des Dogmas bei substantieller Gleichheit versinnbildet in dem Wachstum der Pflanze und des menschlichen Leibes. Die Wahrheit, die uns die Offenbarung gebracht hat, ist einem

<sup>1</sup> Dieser Übergang vom einschließenden zum ausdrücklichen Glauben ist an sich auf zweifache Weise möglich: 1. auf Grund einer neuen Offenbarung, Thomas würde sagen: durch einen neuen Glaubensartikel, 2. durch Freilegung der gesamten Wahrheit, die im Glaubensartikel schon offenbart worden ist, Thomas würde sagen: insofern etwas, was dem Glaubensartikel mitgegeben ist (concomitans articulum), herausgeholt wird (vgl. 3 S. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 5). Die erste Art ist die Offenbarungsentwicklung, wie sie auf das Alte Testament zutrifft. Die zweite ist die Dogmenentwicklung, welche im Alten Testament neben der Offenbarungsentwicklung ebenfalls möglich war, im Neuen Testament aber die einzige Gestalt der Glaubensentfaltung darstellt (vgl. a. a. O.). Von dieser allein ist hier die Rede.

Anh. III Samen vergleichbar, der aufgeht, wächst, blüht und Frucht bringt, doch immer so, daß die Eigenheit des Samens gewahrt bleibt. Es ist immer diese eine Pflanze, die wir wachsen und gedeihen sehen. Was die Väter gepflanzt, wird durch die sorgsame Arbeit der Kinder behütet, gepflegt und gefördert, doch so, daß die Pflanze stets im Sinne des Samens gedeihe, daß das Ende dem Beginn nur an Schönheit, Klarheit und Gestalt überlegen sei. Der Weizen soll sich nicht zum Unkraut, die Rose nicht zum Dorn, der Balsam nicht zum Wolfswurz entwickeln. Nicht anders ist es im leiblichen Leben. Das Kind hat dieselbe Anzahl von Gliedern und Organen wie der Erwachsene, und doch liegt zwischen beiden ein mächtiges Treiben strebenden Lebens. So sieht Vinzenz das Wachstum des Dogmas (Commonitorium I c. 23; ML 667 ff.).

Kardinal Newman hat in seinem klassischen Werke „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung“<sup>1</sup>, dieses Bild vom vegetativen und animalischen Leben auswertend, von dem Assimilationsvermögen des christlichen Dogmas gesprochen. Indem sich der Organismus den äußeren Stoff aneignet, bewährt er seine innere Lebenskraft und entwickelt sich selbst weiter durch die Assimilation des fremden Elementes an sein eigenes Sein. In einem solchen Verhältnis sah er das Christentum sowohl zu den Begriffen der griechischen Philosophie als auch zu den Elementen der Wahrheit in den Sekten.

Dabei ist festzuhalten, daß in diesem Prozeß nicht eigentlich Neues aufgenommen wird. Die Philosophien und Geistesströmungen vermögen dem Dogma nichts bisher Unbekanntes einzubringen. Was das Dogma im Laufe der Entwicklung geworden ist, das war es schon keimhaft. Die philosophische Begriffswelt bietet keinen neuen Erkenntnisstoff, sondern nur die Werkzeuge, mittels deren bisher unerkannte geheimnisvolle Schätze aus den Tiefen des Glaubensgutes herausgehoben werden. Sie wirkt wie etwa eine Metholhydrochinon-Lösung auf einer photographischen Platte. Sie hilft das Bild sichtbar machen, das bereits unsichtbar der lichtempfindlichen Schicht eingepreßt war. Das katholische Dogma ist durch die Predigt Christi und der Apostel genugsam vorgebildet. Es bedarf nur der entwickelnden Kraft. Diese ist in ausschlaggebender Hinsicht das kirchliche Lehramt unter dem Beistand des Heiligen Geistes. Häresie und Philosophie, wie übrigens auch das Frömmigkeitsleben der Gläubigen, sind dabei, wie noch eigens dargestellt wird, nur vorbereitende oder anregende Potenzen. So ist das Assimilationsvermögen die Kraft, welche sich die geistige Umwelt dienstbar zu machen versteht zum eigenen Fortschritt und Wachstum, ohne von ihr jedoch auch nur ein Jota an dogmatischen Erkenntniswerten zu empfangen. Gewiß, die philosophische Begriffswelt kann mit allen ihren Erkenntnissen in das katholische Dogma

<sup>1</sup> Ins Deutsche übertragen von Theodor Häcker, München 1922. Vgl. dazu den „Briefwechsel Newman—Perrone S. J. über Entwicklung des katholischen Dogmas“ in: John Henry Kardinal Newman, Ausgewählte Werke, Bd. III, Mainz 1940, 158 ff.

eingehen. Das Ergebnis dieser Verbindung ist jedoch immer die Erkenntnis der Offenbarung Jesu Christi und der Apostel.

Am geistigsten und darum am treffendsten ist das selbststeigende Wachstum des Dogmas versinnbildet in dem Fortschritt der philosophisch-metaphysischen Erkenntnis. Im Sein wählt sich der Philosoph und Metaphysiker ein Objekt, über das er nie mehr hinauskommt, zu dem er auch nichts beizutragen imstande ist. Was immer er an neuer Erkenntnis gewinnt, ist wiederum jenes Sein, das er erstmals sich zum Gegenstand auserkoren hat. Schon indem er es erwählt, nimmt er einschlußweise alle folgenden Erkenntnisse vorweg; denn das Sein als analoger Begriff schließt bereits sachlich alles ein, was immer nur ist oder sein kann. Jede neue Erkenntnis ist daher für den Metaphysiker im Grunde nur eine neue Sichtbarwerdung jenes erstmals gewählten Objektes. Ähnlich, nur noch geistiger und tiefer, ergeht es dem Christen mit seinem Dogma. Indem er seine Begabung, alle natürlichen Forschungsergebnisse, sein theologisches Mühen, seine Frömmigkeit auf die Erkenntnis des Dogmas sammelt, gewinnt er einen immer schärferen Einblick in das Reich der Offenbarung Christi. Aber wo immer er hinblickt, da sieht er nichts mehr von seinem Eigenerarbeiteten, von seinen eigenen Ideen. Sein Studium, sein Wissen und seine religiöse Erleuchtung, all das ist aufgegangen in der einen Erkenntnis des Dogmas, das in seiner unermeßlichen Fülle immer bestanden hat, und das er in seinem unübersehbaren Reichtum bereits in sich trug in jenem einfachen Erkenntnisvorgang, in welchem er zur Offenbarung gesprochen hat: Ich glaube.

Nichts als Unverständnis verleitet zu der Auffassung, daß das Dogma den religiösen Auftrieb der gläubigen Christenheit hemme. Das Gegenteil bewährt die Lebensgeschichte Newmans. Nachdem er in seinem „Versuch über die Entwicklung der christlichen Lehre“ die wesentliche Unwandelbarkeit und das Wachstum des christlichen Dogmas methodisch untersucht hat, kann er im Nachwort seinen Übertritt zur katholischen Kirche aussprechen. Ein Zeichen, wie religiös einladend eine einwandfreie und echt katholische Betrachtung des Dogmas und seiner Entwicklung sein muß. Gerade das Dogma, dessen Aufgabe es ist, in stetem Wachsen den unaussprechbaren Reichtum der Offenbarung darzustellen, weckt den gläubigen Christen zu gesteigertem Bemühen um eine Tiefensicht in die Geheimnisse Gottes und der Kirche. Wer das Dogma wahrhaftig liebt, liebt auch das religiöse Leben, denn das Dogma selbst ist Leben, frisches Treiben der geheimen Kräfte, die Christus in Sein Wort hineingelegt hat. Um seiner wesentlichen Unwandelbarkeit willen ist das Dogma geeignet, Norm und Maß zu sein für jegliches Urteil über weltanschauliche Fragen. Und als Wort Gottes, das mit der Geschichte der Menschheit mitgeht bis zum Ende der Zeiten, ist es imstande, den ewigen, unwandelbaren Wahrheitsgehalt zeitnahe darzubieten und nicht nur von ferne sichtbarer Richtweiser, sondern selbst konkrete Antwort zu sein auf die vielfachen Fragen einer jeden Zeit. Wie sehr das Dogma in seiner Entwicklung bis ins konkrete Dasein hineinwächst, wird das Thema über die „Grenzen der Dogmenentwicklung“ zeigen (vgl. unten Nr. 5).

a) *Die Häresie.* — Es hört sich merkwürdig an, daß gerade ein dogmenfeindliches Prinzip, die Häresie, einer der treibenden Faktoren der Dogmenbildung sein soll. Das Negative zeugt zwar selbst immer nur Negatives. Und doch wirkt es gegen seine Wesensabsicht Positives. Dieser Trieb ins Positive wohnt, streng genommen, allerdings nicht im Negativen selbst, sondern im Positiven, das es anzugreifen versucht. „Denen, die Gott lieben, schlägt alles zum Guten aus“ (Röm 8, 28). Den Guten gereicht Böses nur zum Guten, wie der Verrat des Judas Christus zur Verherrlichung und der Menschheit zur Erlösung gereichte.

Ähnlich benützt Gott auch den Vater der Lüge, der in der Häresie mächtig wirkt, daß er Gutes schaffe zur Entfaltung des Wortes Gottes. Die Häresie, die den langsamen Reifeprozeß der kirchlichen Lehre mit Gewaltmitteln vorwärtsbringen sucht und daher, wie Newman tiefsinnig bemerkt hat, im Grunde nichts anderes ist als eine voreilige und überstürzte Abkürzung der Dogmenentwicklung, entbehrt nie jeder Wahrheit. Immer spricht sie in ihrem stürmischen Drängen dogmatisch Richtiges aus, nur isoliert und übertreibend. Dadurch aber ist die gläubige Christenheit aufgerufen zur Scheidung des Wahren vom Falschen. Die dogmatische Formulierung, die diesen Bemühungen als Ergebnis entspringt, bringt zugleich Klarheit und neue Bestimmtheit in die kirchliche Lehre.

Die Tatsache dieser indirekten Förderung der Dogmenbildung durch die Häresie beweist die Dogmengeschichte mit vielen Beispielen aus allen Jahrhunderten. Schon Augustinus ist die Vertiefung, die das Dogma der Häresie der Arianer und Novatianer verdankte, nicht entgangen: „Vieles schlummerte in der Hl. Schrift. Erst als die Irrlehrer abgewehrt werden mußten, als ihre Streitfragen die Kirche Gottes erregten, wurde das Verborgene klargestellt, die Absicht Gottes verstanden... Wo hat man in vollkommener Art die Lehre von der Dreifaltigkeit erörtert, bevor die Arianer dagegen sprachen? Wo hat man in vollkommener Weise die Buße behandelt, bevor die Novatianer ihren Widerspruch erhoben?... So mußten denn jene ‚vor dem Zorne des Antlitzes Gottes (aus der Kirche) weichen, uns aber ist das Herz Gottes näher gekommen‘ zum Wachstum der Erkenntnis“ (En. in Ps 54, 22; ML 36, 639). Das theologische Schaffen des hl. Augustinus selbst verdankt bedeutende Anregungen häretischen Strömungen von damals. Durch die pelagianische Irrlehre war er gezwungen, den dogmatisch wichtigen Gedanken von der allgemeinen Teilhabe an der moralischen Schuld des ersten Menschen herauszuarbeiten wie kein Kirchenlehrer zuvor. Die endgültige Klärung und Formulierung erhielt dann das Dogma auf dem Konzil von Trient und nochmals in der Verurteilung der Irrtümer des Baius und Jansenius. Ebenso hat der Pelagianismus das theologische Forschen des hl. Augustinus auf die Gnadenlehre gerichtet. Besonders nach zwei Richtungen hin ist die in manchem vordem noch unbestimmte kirchliche Gnadenlehre geweckt worden, in den Fragen nämlich, welche erstens die Notwendigkeit der Gnade für die Wiedergeburt wie

überhaupt für jede übernatürliche Heilsbetätigung und zweitens die absolute Unverdienstlichkeit dieser Gnade betreffen. Daß das Konzil von Trient, um nur noch ein Beispiel zu erwähnen, bis in seine letzten Entscheidungen hinein durch die protestantischen Irrtümer veranlaßt wurde, ist bekannt, wenn es sich dabei auch nicht in jedem Falle um eine Vertiefung gehandelt hat.

Die eigenartige Wechselbeziehung zwischen Dogma und Häresie gibt dem Katholiken die sichere Beruhigung, daß diese Kämpfe ihn in der Erkenntnis des Offenbarungswortes nur festigen und vorwärtstreiben können, sofern er in engster Lebensgemeinschaft mit dem Heiligen Geist steht, der nach Christi Verheißung die Welt ihres Irrtums überführen soll. Weil aber die Häresie nur auf indirektem Wege über den Heiligen Geist, in dessen helles Licht sie den Gläubigen sozusagen hineindrängt, das Dogma zu fördern imstande ist, begreift man die sittliche Verantwortung, die dem Gläubigen, Laien wie Theologen, zugedacht ist. Bei aller Beschäftigung mit den Lehren der Häresie, mit den sich aufdrängenden weltanschaulichen Tagesfragen wird der Christ klugerweise in sich den Glaubensgeist nähren aus dem Studium des katholischen Dogmas, aus der Lehre der Kirche, und das im Geiste innigster Gebetsgemeinschaft mit dem Heiligen Geiste, der in alle Wahrheit einführen soll.

b) *Die Theologie.* Die Häresie begünstigt die Dogmenbildung gegen die eigene Absicht. Der Theologie hingegen obliegt es, aus ihrem inneren Wesen, den Sinn der kirchlichen Lehre darzustellen und zu entfalten in enger Verbundenheit mit den geistigen Strömungen und Weltanschauungen, wahren wie falschen, ihrer Zeit. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der größte Teil der Dogmen, die bis jetzt durch das kirchliche Lehramt verkündet worden sind, ihrem Mühen zu danken ist. Sie bildet die Arbeitsstätte, in der die Forschungen sämtlicher Wissenschaften, der Philosophie, der Geschichte, der Philologie, der Naturwissenschaften usw. aufgenommen und mit dem Dogma der Kirche in Kontakt gebracht werden. Die streng wissenschaftlichen Forschungen der Geschichte, der Völkerkunde, der Sprachkunde haben dem Erklärer der Hl. Schrift das Rüstzeug an die Hand gegeben, das Leben Jesu, wie es in den Evangelien geschildert wird, plastisch und farbenreich zu sehen und — was für den Fortschritt im Dogma besonders wichtig ist — den Wort-sinn einzelner schwieriger Schriftstellen richtiger zu verstehen. Galileis naturwissenschaftliche Errungenschaft hat die der Theologie schon früher bekannte, aber nicht durchgängig gehandhabte Schriftauffassung endgültig gefestigt, daß die göttliche Inspiration der Bibel keine naturwissenschaftliche Unterweisung, sondern nur die Heilsbotschaft und deren Geschichte beinhaltet. Wie die Errungenschaften der sogen. positiven Wissenschaften, so vermag vor allem der Fortschritt in den philosophischen Erkenntnissen die Theologie und durch diese die dogmatische Entwicklung nur zu befruchten. Es ist hinreichend bekannt, wie die beiden größten überlieferten philosophischen Systeme, der Platonismus und der Aristotelismus, von der Theologie getauft und dem katholischen Dogma nutzbar gemacht worden sind.

Anh. III So ist die Theologie auch imstande, die Gedanken der neueren Philosophien, soweit sie Wahrheitserkenntnisse bieten, aufzunehmen und als willkommenes Werkzeug zur Entfaltung des katholischen Dogmas zu benützen. Dabei wird das aristotelische Lehrsystem, das nicht zufällig in der Kirche heimisch geworden ist, wenn auch nicht ohne mannigfache Wandlung in Inhalt und vor allem in der Form, geeignet bleiben, die theologische Spekulation zu befruchten.

Allerdings ist diese enge Verknüpfung zwischen Dogma und Philosophie in der Theologie nur einsichtig, solange man das rationale Element des Dogmas, seine menschlich greifbare Gestalt sorgsam wahrt. Gewiß haben Philosophie und Religion, wie M. Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 327) richtig sagt, je einen wesensverschiedenen Ursprung. Die großen Stifter der Religion, die großen *Homines religiosi*, sind völlig andere menschliche Geistestypen gewesen als die Metaphysiker und Philosophen. Es ist gewiß richtig, daß die religiöse Anschauungswelt des Christentums in sich ruht, in dem unvergleichlichen Worte Gottes, das nicht von dieser Welt, sondern in Christus uns von oben geoffenbart worden ist. Die Erklärung und Entfaltung des Dogmas bedarf nicht unbedingt der Philosophie wie ja auch der Keim der Dogmenentwicklung, die Predigt Jesu, in schlichter Einfalt der philosophischen Kultur entbehrte. Dennoch ist um der menschlichen Gestalt der Offenbarung willen der menschliche Geist, dessen natürliche Entwicklung nun einmal in der philosophischen Erkenntnis gipfelt, dazu bestimmt, zur Entfaltung des Offenbarungssinnes einen Beitrag zu liefern. Glaube und Wissen sind trotz ihrer Ursprungs- und Wesensverschiedenheit keine hermetisch voneinander getrennten Wertsphären. Der Theologe bedient sich der Philosophie, einmal um jene Dogmen, die rational erreichbar sind — wie z. B. die Dogmen vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele, die großen Grundfragen des sozialen Lebens (Ehe, Familie) — der Umwelt auf rationalem Wege zugänglich zu machen und so eine Basis gemeinsamer Diskussion zu schaffen, dann aber auch und vor allem, um aus der Synthese von Glaube und Wissen ein bis in die letzten Wurzeln des menschlichen Erkennens vertieftes Glaubensleben zu gewinnen. Nur aus dieser Synthese heraus ist die Christenheit imstande, die Geistesströmungen einer jeden Zeit aufzufangen und in sich zu verarbeiten. Wo sie fehlt, da gebriecht es der gläubigen Welt an der notwendigen Kraft, die Zeit im Sinne des Dogmas zu gestalten.

Wie verhängnisvoll die Trennung der Religion von der Philosophie sein kann, hat Reinhold von Walter<sup>1</sup> am Schicksal der russischen Kirche erwiesen. Von Anfang an, teils aus dem spätbyzantinischen Erbe, mit dem sofort auch die Trennung vom lebendigen Lehramt der römischen Kirche verbunden war, teils aus dem russischen Volkscharakter und seiner Neigung für ein stylitenhaftes Christentum blieb ihr die erkenntnismäßige Auseinandersetzung zwischen Religion und Welt, zwischen Dogma und Vernunft fremd. Mit der unwiderruflichen Festlegung auf

<sup>1</sup> Vom Schisma zum Bolschewismus. „Der kath. Gedanke“ 5 (1932), 59.



die ersten sieben Konzilien unter Ausschluß jeder weiteren Dogmatisierung verband sich die Geisteshaltung des Tertullianischen „credo quia absurdum“.

Die enge Verschwisterung zwischen Glaube und Philosophie wird in ihrem entscheidenden Stadium erkannt in der Frage, ob die theologische Schlußfolgerung, die mittels eines philosophischen Zwischengliedes voranschreitet, jemals Dogma werden könne. An sich würde man, des Disputierens über diese als scholastisch verschrieene Frage müde, über dieses Thema hinwegschreiten, wenn es nicht in Wirklichkeit von der Schule weg ins Glaubensleben hineinstrebte, nicht nur in die grundsätzliche Einstellung zur Offenbarung, sondern auch in die Auseinandersetzung des gläubigen Geistes mit dieser Welt. Es ist schon ein Unterschied, ob die Offenbarung Christi bereits alles nicht nur unmittelbar gläubige, sondern auch philosophische Denken vorweggenommen und in sich beschlossen und so, ohne Philosophie zu Offenbarung zu machen, jeglichem philosophischem Gedanken einen Platz nicht nur neben, sondern sogar in der Offenbarung angewiesen hat, oder ob die Wahrheiten der Philosophie an der Offenbarung nur einen übergeordneten Richter gefunden haben und an sie herangebracht werden zur Beurteilung, wie man etwa einen Gegenstand an einem Maßscheit mißt. Und es ist ein Unterschied, ob der eine Glaube an Jesus Christus es ist, der dazu befähigt, auch die mit menschlichem Bemühen aus den Offenbarungswahrheiten erarbeitete Gedankenwelt gläubig zu umfassen, oder erst ein vom göttlichen Glauben unterschiedener, sogen. kirchlicher Glaube.<sup>1</sup> Die Glaubenslehre des hl. Thomas, folgerichtig weitergedacht, kennt nur *einen* Glauben, den göttlichen, der gemeiniglich von den Theologen als katholischer Glaube bezeichnet wird, sofern er vom kirchlichen Lehramt die Offenbarungswahrheiten entgegennimmt.<sup>2</sup> Wenngleich Thomas sich darüber nicht geäußert hat, ob alles, was der Katholik vom unfehlbaren Lehramt annimmt, *göttlicher* Glaube sei, oder ob der Teil, der nur ‚indirekt‘ mit dem Offenbarungsgut zu tun hat, mit kirchlichem Glauben festgehalten werde, so ist doch nirgendwo auch nur die geringste Andeutung eines solchen kirchlichen Glaubens zu finden, dem die Kirche nicht nur Vorlage, sondern sogar Motiv wäre. Sogar rein philosophische Wahrheiten fallen nach Thomas unter das indirekt zu Glaubende. D. h. sie sollen für wahr gehalten werden um der Reinerhaltung des Glaubens willen, also folgerichtig um des Glaubensmotives willen, das nach Thomas die göttliche Offenbarung ist. Gewiß, eine theologische Schlußfolgerung ist stets erst durch die kirchliche Vorlage glaubhaft. Diese Tatsache gilt aber für einen Katholiken im gesamten Glaubensleben. Alles, was er glaubt, glaubt er im Hinblick auf das Lehramt der Kirche, aber stets: um der Offenbarung willen. Nach der

<sup>1</sup> Zum Begriff des kirchlichen Glaubens vgl. Fußnote 2 auf S. 346 des Kommentars.

<sup>2</sup> Der katholische Glaube ist selbst göttlicher Glaube, er wird nur als katholischer Glaube bezeichnet im Hinblick auf die Vorlage durch das kirchliche Lehramt. Der problematische kirchliche Glaube aber wird als vom göttlichen Glauben unterschiedener, wenngleich von ihm abgeleiteter Glaube angesehen.

Anh. III Ansicht sämtlicher katholischer Theologen hat die Kirche das Vermögen und die Vollmacht, darüber zu befinden, ob eine philosophische Wahrheit oder theologische Ableitung mit der Offenbarung im Einklang stehe oder nicht. Wie aber soll man diesen Einklang feststellen, wenn die Offenbarung nicht selbst so gestaltet ist, daß sie diese philosophischen Wahrheiten und theologischen Ableitungen in sich beschließt? <sup>1</sup> Sofern an sich rein philosophische Wahrheiten um der Offenbarung willen angenommen werden (z. B. das Dasein Gottes), werden sie ebenfalls geglaubt, und zwar mittels des einen göttlichen Glaubens, mit dem wir die übernatürlichen Wahrheiten annehmen. Wenn aber philosophische Wahrheiten im Offenbarungswort mitausgesprochen sind, warum nicht erst recht die theologische Folgerung, die das Ergebnis einer Zusammenstellung von ausdrücklich geoffenbarter Wahrheit und philosophischer Erkenntnis ist? Zudem handelt es sich, sachlich gesehen, nicht einmal nur um eine Zusammenführung von zwei Wahrheiten, sondern um die Entfaltung einer einzigen, der geoffenbarten Wahrheit. Denn wenn schon die Offenbarung rationale Gestalt angenommen hat, dann muß dieser rationale Inhalt doch auch bis in seine letzten metaphysischen Verzweigungen hineinreichen, und zwar als Offenbarungsinhalt selbst, was er von Anfang an war. Da die rationale Form nicht nur äußere Form oder Schale ist, sondern zur inneren Gestalt der Offenbarung und des Dogmas wesentlich gehört, ist nicht einzusehen, warum man nur die Hälfte des rationalen Anteiles, der nun gerade ausdrücklich im geoffenbarten Wort erkennbar ist, als im göttlichen Glauben beschlossener anerkennen soll und nicht die ganze metaphysische Fülle. Das Zurückdrängen der Philosophie in der Theologie, das in neuerer Zeit in weiten Kreisen begünstigt wird, <sup>2</sup> ist nichts anderes als die Bankrotterklärung der Theologie, die Synthese von Offenbarung und Leben, von Glaube und Vernunft nicht finden zu können. Das Grundanliegen, das zu solchen Bestrebungen drängt, nämlich die Theologie durch den ursprünglichen Glaubensgeist neu zu beseelen und zu verinnerlichen, kann auf solchem Wege ebensowenig befriedet werden, wie etwa die Vertiefung des christlichen Denkens allein durch Bibel-lesung erfolgen kann.

c) *Das Frömmigkeitsleben der Gläubigen.* — Der katholische Theologe ist sich der Unzulänglichkeit des Rationalen wohl bewußt. Darum zählt er selbst zu den dogmenfördernden Kräften auch die Frömmigkeit, das praktische religiöse Leben mit Christus in Glaube und Liebe. Zudem würde ein Theologe ohne intensives Glaubensleben sich selbst der Grundlage seiner Wissenschaft berauben. Bei aller rationalen Anstrengung darf die nährenden Kraft des Glaubenslebens, die Liebe, nicht fehlen.

<sup>1</sup> Der Hinweis auf die im Offenbarungsgut enthaltenen philosophischen Wahrheiten lasse den Gedanken nicht aufkommen, als verhalte es sich mit den theologischen Ableitungen genau so. Das einschlußweise Ent-haltensein hat Grade. Die rein philosophischen Wahrheiten sind darin beschlossen als natürliches Fundament, während die theologischen Ableitungen zum Offenbarungsgehalt selbst gehören.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu unsere Besprechung der reichen Literatur in: Bulletin thomiste VI (1940—1942), Comptes rendus.

Der scharfsinnige spanische Thomaserklärer Bañez (zu II—II 1, 4 ad 2) sagt darum mit Recht, daß unter gleichen Bedingungen jener, der die Liebe habe, in der Theologie gelehrter sei, als wer sie nicht habe. Der Grund ist einleuchtend, weil nämlich die Gaben des Heiligen Geistes, die einen jeden gläubigen Geist, auch den einfältigsten, mit Einsicht erhellen, nur jenen Glauben erleuchten, der aus der Liebe tätig ist.

Während in der wissenschaftlichen Theologie immerhin die rationale Seite vorwiegt, sucht die *Theologia cordis*, die sogen. charismatische oder mystische Theologie, d. h. die aus engster Gottesvereinigung geborene Erkenntnis, eine Vertiefung auf dem Wege über die Frömmigkeit. Sie pflegt jenes geistige Vermögen und Empfinden im Christen, das wir den *sensus catholicus* nennen. Sie sucht aus der lebendigen Berührung mit dem Dogma dieses selbst zu erfassen und erkenntnismäßig zu begreifen. Die vorzüglichste Garantie eines sicheren Urteils über das Wahre und das Gute ist nach aller Erfahrung die naturinnere Angleichung an das Wahre und Gute. Viele kirchliche Entscheidungen über moralische Werte sind nur verständlich für einen Menschen, der selbst durch seine persönliche sittliche Einstellung diese Werte liebt und lebt. Es sind jedoch nicht nur ethische Wahrheiten, die aus dem sittlichen Verhalten des Christen verstanden werden, sondern auch theoretische. Ein vollendet sittliches Verhalten bahnt die Wege zum Wissen, wie Thomas (II—II 15, 3) aus eigenpersönlicher Erfahrung sagt. Es überwindet leichter jene Hemmungen, welche die der Erbschuld oder eigener Sündhaftigkeit entstammende Schwäche einem freien geistigen Aufstieg entgegenstellt.

Darüber hinaus aber gibt es ein sittliches Streben, das in noch unmittelbarer Weise das Erkenntnisleben vorantreibt: die Liebe Gottes. Indem der Mensch das Göttliche liebt, läßt er sich einverwandeln in das Göttliche. Er kommt Ihm nahe, wird selbst das Geliebte, geistig und lebendig. So urteilt er über Göttliches wie über das eigene Ich. Mit instinkthafter Sicherheit trifft er die Wahrheit. Indem wir Gott rein intellektuell erkennen, ziehen wir Seine unendliche Weisheit auf die Ebene unseres beschränkten Denkens, indem wir Ihn aber lieben, versenken wir uns in Ihn hinein. Darum ist das religiöse Erlebnis realer, wirklichkeitstreuer als die nur intellektuelle Erkenntnis. Und insofern stimmt es, daß erst der Mystiker erfaßt, was Gott in Seiner Offenbarung uns mitgeteilt hat.

Jedoch ist das Erlebnis selbst noch nicht die Erkenntnis. Der Mystiker bedarf, um seines Erlebnisses gewiß zu werden, einer seinem Lieben entsprechenden intellektuellen Erleuchtung, die ihm, wie jedem Glaubenden und Liebenden, vom Heiligen Geiste zugesichert ist in den verstandhaften Gaben, der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit.

Allerdings bleibt diese intellektuelle Erleuchtung stets hinter der treibenden Kraft der Liebe zurück. Darum die Unfähigkeit des Mystikers, sich auszudrücken, das Unermeßliche, das er empfindet und erlebt, in Begriffe zu fassen. Und doch erlebt oder erkennt er kein Jota mehr, als in der Offenbarung und im

Anh. III Dogma enthalten ist. Denn das Dogma birgt, wie die Offenbarung selbst, durch seine dem göttlichen Geiste entstammende Kraftgeladenheit unendlich mehr, als die Worte besagen. Ein frommes Gemüt wird Tag für Tag neue Entdeckungen machen, neu für ihn, den Erkennenden, in Wirklichkeit aber das alte Wahre, das Christus in seinem Sprechen gemeint und beabsichtigt hat.

Eine tiefe Bedeutung liegt darin, daß wir die Offenbarungswahrheiten auch Offenbarungsgut nennen. Die Offenbarung bewegt sich zwar wesentlich in jenem Bereich, welcher der Erkenntnis als Aufgabe zugewiesen ist, im Bereich des Wahren. Und doch ist sie auch Gütheit, deren wir innwerden, indem wir sie lieben, wie der Sohn Gottes — nach einem Worte des hl. Thomas — nicht jedwedes Wort ist, sondern das ewige WORT, das die ewige Liebe, den Heiligen Geist, haucht (I 43, 5 Zu 2). Gerade jene Dogmen, die dem verstandhaften Zugriff ferner liegen, wie etwa die mariologischen, verdanken ihre Entwicklung zunächst nicht der wissenschaftlichen theologischen Betrachtung, sondern dem Frömmigkeitsleben des katholischen Volkes und vornehmlich dem seiner Heiligen. Der Theologe weiß auch, daß eines der sichersten Mittel, den Sinn der Dogmen zu erfassen, das Gebetsleben der Kirche ist. Und wo seine wissenschaftlichen Beweisgründe nicht ausreichen, da sucht er nach dem Grundsatz „Lex orandi lex credendi“ Stütze in den Aussprüchen von Heiligen, ja in der Gebetsgewohnheit des frommen gläubigen Volkes. Die großen Geister in der katholischen Kirche, die um die Reinerhaltung des Glaubens und um die Klärung der weltanschaulichen Probleme ihrer Zeit bemüht waren, begaben sich zuallererst ins Gebet, suchten lebendigen Kontakt mit dem Geiste, der alle in der Wahrheit und in der Liebe eint und verbindet. Das Gebetsleben des Gläubigen ist nicht nur etwas Privates, ein sich in der Einsamkeit des Einzelnen vollziehender Verkehr zwischen Gott und Mensch, sondern auch etwas über den einzelnen Hinausgehendes, zur Gemeinschaft Drängendes, ein *sens social*, wie Gardeil es nennt.

Nicht als ob die beiden Erkenntnisformen des Dogmas, die Theologie und die Frömmigkeit, bzw. Mystik, im Gegensatz zueinander ständen. Wie der Theologe der religiösen Innigkeit bedarf, so empfängt anderseits der stürmische Drang des Beters und Mystikers durch die Theologie seine Richtlinie. Ideal bleibt immer das harmonische Zusammenwirken von Frömmigkeit und Wissenschaft. Beide zusammen bilden erst die ganze Theologie. Die wissenschaftliche Theologie wird zwar um ihrer notwendigen Verbindung mit der Metaphysik willen stets mehr die rationale Funktion des Dogmas ins Auge fassen; sie sucht zu ergründen. Die Mystik verlangt nach Erfahrung. Die Theologie gibt ein Gedankengefüge, das sozusagen in sich steht, das man nachdenken kann, wenngleich nur mit gläubigem Geiste. Die Mystik bietet in dem, was sie berichtet, eine Seinswelt, die zunächst nicht gedankliche Schärfe, sondern Tiefe des geistigen Erlebens und Empfindens fordert. Und doch wäre auch die zündendste Mystik ohne gedankliche Klarheit, ohne die Führung durch eine dogmatisch zuverlässige Theologie einem

baldigen Untergang verfallen. Wohl um diese Gefahr wissend, hat Theresia von Avila gesagt, daß sie einen gelehrten Seelenführer einem frommen vorziehe. Andererseits nützt für die Verchristlichung der Welt auch die klarste theologische Formulierung nichts, wenn die wärmende Glut der Liebe fehlt. Die Theologie ist auf die Liebe, also auf das Leben hingebunden. Dem vollen Wesen des Dogmas mit seiner rational-mystischen Struktur, wie auch dem Wesen des Menschen mit seiner Leib-Seele-Natur entspricht einzig die Synthese von Mystik und Theologie. Die Theologie bewahrt vor Mystizismus, die Mystik vor theologischem Rationalismus. Das beschauliche und das mystische Erkennen muß, wie Scheeben (Handb. d. kath. Dogm. I, Nr. 1005, S. 412, Freiburg 1873) sagt, wenn es nicht durch ein Wunder mitgeteilt wird, durch das wissenschaftliche Studium vorbereitet und unterstützt werden. Umgekehrt erhält das wissenschaftliche Erkennen durch das mystische Lebendigkeit und Innigkeit, ja die Wissenschaft selbst wird vollkommener bei verhältnismäßig viel geringerer Anstrengung. Beide zusammen, Theologie und Mystik, erfüllen am katholischen Dogma in gemeinsamer Arbeit eine göttliche Aufgabe.<sup>1</sup>

d) *Das Kirchliche Lehramt.* — Jedoch wohnt weder in der Theologie noch in der Mystik die Kraft, das Dogma wirksam zu gestalten. Zum Dogma gehört die unwiderrufliche Vorlage als geoffenbarte Wahrheit. Diese aber fällt allein der Kirche Christi zu. Sie hat die Lehrgewalt, der die endgültige Entfaltung des Dogmas als Aufgabe übertragen ist. Solange die Kirche, d. h. das kirchliche Lehramt nicht gesprochen hat, vermag weder der geistmächtigste Theologe noch der ergriffenste Mystiker mit unbeirrbarem göttlichem Glauben für das einzustehen, was er als Theologe oder Mystiker erkannt hat.

Das kirchliche Lehramt spricht sich aber nicht nur in jenen außergewöhnlichen und feierlichen Glaubenssätzen aus, die der Papst in katedralen oder mit den Bischöfen zusammen in Konzilsentscheidungen kundgibt, sondern auch in der normalen Lehrverkündigung der Bischöfe, die ihrerseits die Priester als Prediger und Katecheten mit dem Lehrauftrag bestellen.

Das Lehramt der Kirche bedarf seinerseits der wissenschaftlichen Arbeit nicht unbedingt, wie Döllinger etwa meinte (wenn gleich historisch gesehen und menschlich beurteilt, die bisweilen Jahrhunderte dauernde wissenschaftliche Vorarbeit oft einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat); auch ist es nicht mit Notwendigkeit von der Erfahrung des Mystikers abhängig, sondern entscheidet in letzter Instanz einzig kraft göttlichen Beistandes. Gallikanismus, Altkatholizismus und Modernismus irrten daher, wenn sie das kirchliche Lehramt nur als Zeugen des allgemeinen Glaubens verstanden wissen wollten, als ob der Heilige Geist nur durch Inspiration des allgemeinen Frömmigkeitslebens das kirchliche Lehramt berühre. Das Charisma der Unfehlbarkeit steigt von oben nach unten, vom Lehramt, das in den Nach-

<sup>1</sup> Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens vgl. auch Newman in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. M. Laros, Bd. III, Mainz 1940, 198 ff. und M. D. Koster O.P.: „Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen“ in: „Die neue Ordnung“, III/3 (1949), S. 226 ff.

Anh. III folgern der Apostel verkörpert ist, auf den Glauben der gesamten kirchlichen Gemeinschaft. So ist das Lehramt der Kirche in Wahrheit *Hüter* des Glaubens. Die Arbeit der Theologen und Mystiker ist dabei nützliche Vorarbeit, sie bringt das christliche Denken zur Reife. Sie gilt im Grunde aber nicht dem Träger der göttlichen Unfehlbarkeit als solchem, sondern dem Gläubigen schlechthin. Diesen bereitet und rüstet sie, einmal, daß er in den sich erhebenden Zweifeln und Fragen Rat wisse, entsprechend der Wahrheit Christi, dann aber auch, daß er seinen Geist offen halte dem Worte gegenüber, das in dem unfehlbaren Spruch des kirchlichen Lehramtes den Glauben zur Bewährung aufruft.

Auch hier bestätigt sich wie im Ganzen der Heilsökonomie die Unauffälligkeit des göttlichen Wirkens: Gott leitet den Menschen entsprechend dessen eigenen Daseinsbedingungen. Wie die Natur alles Geschehen in verborgenem, unauffälligem Wirken vorbereitet, so läßt der Geist, der die Kirche regiert, den Gläubigen Zeit, daß sie sich in eigener Anstrengung bereiten auf die Stunde, da Er selbst durch die Lehrgewalt der Kirche spricht, um endgültig die Entscheidung zu fällen über das, was wahr und was falsch ist.

Das Wort Gottes kann wohl hart auf eine Zeit aufstoßen. Wäre die Zeit jedoch bereitet, sie empfände darin keine Härte. An jene Szene anknüpfend, da die Apostel die ‚harte Rede‘ des Herrn vom Essen Seines Fleisches nicht begreifen wollten, und da Petrus sich für Christus entschied mit dem Ruf: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“, mahnt Augustinus in väterlicher Weise: „Merket auf, ich bitte euch, und lernet kindliche Ehrfurcht! Hatte Petrus damals schon das Geheimnis jener Rede des Herrn begriffen? Er begriff es nicht. Aber, was er nicht begriff, das erkannte er im frommen Glauben als gut an. Wenn also eine Rede hart erscheint und nicht einleuchtet, so bleibe sie hart dem Trotzigen, dir aber werde sie erweicht durch kindliche Ehrfurcht! Sie wird gewiß zur Zeit ihre Lösung finden. Sie wird dir wie Öl werden und dein innerstes Wesen durchtränken“ (En. in Ps. 54, 53; PL 36, 644).

Der langsame Schritt und der oft als ‚zu spät‘ bedauerte Entscheid des kirchlichen Lehramtes hat mit Diplomatie nichts zu tun, als ob die Kirche etwa den Versuch machte, durch vorsichtige Vorentscheidungen die Reaktion der Christenheit und insbesondere der Theologen auszukundschaften. Gewiß, das Vorspiel kirchlicher Entscheidungen mag bisweilen allzumenschlich beeinflußt sein. Aber hinter aller menschlichen Unzulänglichkeit offenbart sich die weise Zurückhaltung des über alle zeitliche Geschäftigkeit erhabenen Heiligen Geistes, der, wie Er vor Jahrtausenden durch die wechselvolle Geschichte des oft genug versagenden Volkes Israel die Offenbarung hindurchgerettet hat, so nun auch die Kirche mit umsichtiger Sorge lenkt und nur dann Glauben fordernd eingreift, wenn der unversehrte Bestand der Wahrheit in der Christenheit es erheischt. Die Kirche darf als weltumspannende Heilsanstalt langsamer sein als der Einzelgeist und die Tagesmeinung. Sie kann

der Zukunft und dem ruhigen Wachstum anvertrauen, was der Mensch mit Hast und Ungeduld zu beschleunigen sucht. Wie stark das Dogma auf die Gemeinschaft zielt, möge ein Beispiel dartun. Daß der Leib und das Blut Christi durch die Verwandlungsworte des Priesters unter der Gestalt von Brot und Wein gegenwärtig werden, ist Dogma. Daß aber Christus tatsächlich unter diesen oder jenen konkreten Gestalten ist, die in irgendeiner Kirche auf dem Altare dargebracht oder aufbewahrt werden, ist nicht unfehlbare Wahrheit, da sie einzig die Andacht und Verehrung des einzelnen angeht (vgl. Art. 3 Zu 4 mit Anm. [3]). Es ist dem Urteil des einzelnen überlassen, ob er an der vollzogenen Konsekration meint zweifeln zu müssen oder nicht (vgl. 3 Sent., dist. 24, art. 1, sol. 2, ad 4). Dagegen kümmert sich die Kirche gar wohl auch durch dogmatische Entscheidung darum, ob ein Konzil als ökumenisch zu gelten hat oder nicht. Denn davon hängt der Glaube aller Glieder ab. Übrigens bleibt bei aller sozialen Verbindlichkeit des Dogmas dem persönlichen Glaubensleben noch Spielraum genug zur freien Entfaltung. Gerade da, wo die kirchliche Entscheidung noch nicht gefallen ist, obliegt dem Christen die Pflicht, alle religiösen Kräfte zur Lösung der in seiner Umwelt auftretenden religiösen Fragen zu sammeln. Was Gott an sich ohne uns zu tun vermag, das wirkt Er doch nur mit uns. Für manche Frage, die uns bedrängt und für die der oder jener vielleicht ungeduldig eine kathedrale Entscheidung erwartet, läge einem christlich mündigen Denken von vornherein die Lösung bereit.

6. *Die Grenzen der Dogmenentwicklung.* — Solange es eine Zeit gibt, solange gibt es Entwicklung auch des christlichen Gedankens. Darüber besteht eigentlich kein Zweifel. Was einer Klärung bedarf, ist die *inhaltliche* Begrenzung dieser Entwicklung. Es ist teilweise von dieser Begrenzung schon die Rede gewesen bei der Besprechung der theologischen Schlußfolgerung. Die Entfaltung der Offenbarung Jesu Christi umgreift, wie gesagt, auch die Gedanken, welche der Theologe mittels natürlicher Erkenntnis aus ihr abzulesen imstande ist. Weiterhin wurde aber manches vom kirchlichen Lehramt mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit verkündet, was nicht in der Offenbarung enthalten zu sein scheint, und was auch nicht mit metaphysischer Folgerung herausgelesen werden kann, sondern einfache ‚Tatsachen‘ des Glaubens betrifft. So gehört z. B. der Tod des hl. Petrus in Rom zu den mit Autorität verkündeten Tatsachen, die zu leugnen den Abfall vom Glauben der Kirche nach sich ziehen würde, weil damit die Eigenschaft des Bischofs von Rom als des Oberhauptes der Gesamtkirche in Zweifel gezogen würde. In ähnlicher Weise hat die Kirche die Vulgata als unverfälschte Sammlung der heiligen Schriften bezeichnet, hat den ökumenischen Charakter von Konzilien, die Rechtmäßigkeit irgendwelcher Konzilsentscheidungen, die Legitimität des jeweiligen Papstes bestimmt. Sie hat über den Inhalt von weltanschaulichen und religiösen Büchern befunden — man denke nur an das bestätigende Urteil des vierten Laterankonzils über das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus, an die Verwerfung der Thesen Luthers, den ‚Augustinus‘ des Jansenius, wobei es

Anh. III sich nicht nur um eine gewöhnliche Indizierung handelte,<sup>1</sup> sondern um eigentliche Äußerungen des unfehlbaren Lehramtes selbst — ja, sie hat sogar das Urteil darüber beansprucht, ob diese oder jene häretische Theorie wirklich in irgendwelchem Buche oder Texte ausgesprochen sei. Auf die jansenistische Ausflucht, der Kirche stehe wohl die inhaltliche Zensurierung zu, ob ein Text mit dem Dogma übereinstimme oder nicht (quaestio juris), keineswegs aber die Entscheidung, ob ein Text tatsächlich mit gerade diesem Sinne geladen sei oder nicht (quaestio facti), hat die kirchliche Autorität mit unmißdeutlicher Klarheit geantwortet: „Jene fünf Sätze sind dem Buche ‚Augustinus‘ des vorerwähnten Cornelius Jansenius, Bischofs von Ypern, entnommen und in dem von demselben Cornelius beabsichtigten Sinne verurteilt worden, so erklären und stellen Wir fest“ (Alexander VII. am 16. 10. 1656; vgl. Dz 1098). Mit gleicher Strenge haben sich Innozenz XII., Klemens XI. und Pius VI. ausgedrückt. Gewiß mag es den Anschein haben, als ob wir uns mit dieser Frage weiter bewegen, als der Begriff des Dogmas reicht. Aber der Theologe muß sich — und zwar gerade im Rahmen der Dogmenentwicklung — mit dieser Frage abgeben, um festzustellen, in welchem Zusammenhang die dogmatische Tatsache mit dem Dogma stehe. Aber vielleicht bedeutet dieses Fragen nach dem Sinngehalt der dogmatischen Tatsache gar kein eigentliches Sichhinausbewegen über die Grenzen des eigentlichen Dogmas? Vielleicht handelt es sich um eine einzige homogene Entfaltung des ursprünglichen Inhaltes der Lehre Christi? Wenn ja, dann ist die Unterscheidung zwischen Dogma im engeren Sinne und dogmatischer Tatsache eine Unterscheidung in grundsätzlich gleichwesentliche Glieder eines allgemeinen Begriffes des Dogmas, der inhaltlich die umspannende Weite des einen, wesentlich ungeteilten christlichen Glaubens angibt.

Wie steht es aber bei dieser Sachlage um die wesentliche Sinnverbindung, um den organischen und lebendigen Zusammenhang mit dem Urdogma Jesu Christi und der Apostel? Kann man da noch von einer schlichten Entfaltung sprechen, oder sind die erwähnten dogmatischen Tatsachen besser *nicht* zum Dogma im eigentlichen Sinne zu rechnen? Die Frage erhält für den denkenden Katholiken noch mehr Gewicht, wenn er an die heute fast unabsehbare Reihe von Heiligsprechungen denkt, durch welche kraft eines unwiderruflichen Urteils der Kirche ein Mensch, von dem nichts in den Quellen der Offenbarung steht, als zum Chor der Seligen gehörig und deshalb verehrungswürdig bezeichnet wird.

Ein beträchtlicher, fast der überwiegende Teil der neueren Theologen hat sich dafür ausgesprochen, daß derartige Entscheidungen trotz ihrer gnadenhaften Zuverlässigkeit nicht zur Offenbarung gehören, daher auch nicht Gegenstand des gott-haften Glaubens seien, mit welchem wir der Offenbarung des Wortes Gottes anhängen. Auch hier verweist man, wie ähnlich

<sup>1</sup> Die Indizierung eines Buches ist zunächst nur eine disziplinäre Maßnahme, welche sich an den Gehorsam wendet und dem Glauben nur einen Fingerzeig gibt, in welcher Richtung wohl die der Offenbarung entsprechende Wahrheit liegen mag.



bei kirchlichen Entscheidungen über theologische Schlußfolgerungen (in dem engen, bereits umschriebenen Sinne), auf den sogen. kirchlichen Glauben, der allerdings auf jenem göttlichen Glauben aufruht, mit welchem wir die Lehrautorität der Kirche als unfehlbar anerkennen, der aber nicht die Offenbarung selbst, sondern die in der Offenbarung zugesicherte Unfehlbarkeit der Kirche zum treibenden Beweggrund hat.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß dieser bloß kirchliche Glaube, dessen Geburt übrigens erst ins 16. Jahrhundert und dessen Namengebung in eine noch spätere Zeit, in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts fällt<sup>1</sup>, ein theologisches Monstrum ist. In den Entscheidungen über Tatsachen des Glaubens handelt es sich um nichts anderes als um die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere. Die Autorität des jeweiligen Papstes lebt in ihrem ganzen Sein von der Offenbarungswahrheit, daß dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern die Schlüssel des Reiches Gottes auf Erden von Christus übergeben worden sind. Dasselbe gilt von den allgemeinen Konzilien, sofern sie kraft des den Aposteln insgesamt verheißenen Beistandes des Hl. Geistes an der Unfehlbarkeit der Kirche teilhaben. Wenn die Kirche nun (durch die klare Stimme des Wahlkollegiums) die Legitimität eines Papstes ausspricht, wenn sie den ökumenischen Charakter eines Konzils ausspricht, dann ist auch eine solche Tätigkeit nur die konkrete Verwirklichung des allgemeinen Auftrages Christi, zu lehren und zu leiten, eines Auftrages, der in sich zugleich die Unfehlbarkeit birgt. Was immer wir von der Kirche als Gegenstand des Glaubens annehmen, das anerkennen wir nur auf Grund der bereits von Christus ausgesprochenen Versicherung, daß die Kirche in der Erfüllung ihrer wesentlichen Aufgaben irrtumsfrei sei. Dasselbe gilt auch von der katedralen Zensurierung eines Textes oder Buches, ebenso von einer Heiligsprechung oder Bestätigung einer Ordensregel durch die oberste kirchliche Autorität. Gehören diese Dinge etwa nicht zu der von Christus von vornherein bereits sanktionierten, weil von Ihm durch den Heiligen Geist vorausgesehenen und vorbereiteten Amtstätigkeit der Kirche? Also auch hier glauben wir um des Zeugnisses Christi willen.

Daß der kirchlichen Unfehlbarkeit auch die *quaestio facti* nicht entgeht, steht heute fest und ist ohne weiteres klar, wenn man bedenkt, daß es der Kirche nicht darum geht, die für sie belanglose Frage zu lösen, ob dieser oder jener religiös indifferente Text irgendwo in einem Buche stehe, sondern ob dieser mit ihrem Glauben übereinstimmende oder von ihm abweichende Satz darin enthalten sei oder nicht. Das Ziel einer solchen Entscheidung bleibt immer die Reinerhaltung des Wortes Christi von allen verdunkelnden und fälschenden Einflüssen und Deutungen. Auch hier betätigt sich darum auf seiten des Gläubigen der göttliche und nicht ein nur kirchlicher Glaube.

Wie schon gesagt, ist bei Thomas für die Theorie eines solchen kirchlichen Glaubens nicht die schwächste Handhabe zu finden. Nach ihm ist Unfehlbarkeit im Glaubensartikel undenkbar außerhalb des gotthaften Glaubens. Die Konzeption des rein

<sup>1</sup> Vgl. F. Marin-Sola, a. a. O., S. 406, Nr. 230, S. 412 ff., Nr. 232.

Anh. III kirchlichen Glaubens sollte daher, wie J. Ramirez O. P. (La Ciencia Tomista 1923, 395) mit Recht fordert, endgültig aus der thomistischen und überhaupt aus der katholischen Theologie verschwinden, mag er auch von großen und größten Theologen moderner Zeit vertreten worden sein und noch vertreten werden.

Die Entfaltung der Offenbarung Jesu Christi hat also erst dort ihre Grenzen, wo die Unfehlbarkeit der Kirche aufhört. All das, was sich in diesem Raum der unfehlbaren Lehrfähigkeit der Kirche befindet, ist Lehre Christi und der Apostel. Nicht zwar, als sei alles schon darin ausdrücklich benannt, aber es ist mitausgesprochen. Es bedarf nur der entfaltenden Kraft, die allerdings nicht unvermittelt, der gläubigen Welt zum Staunen, Neues bietet, sondern sich des suchenden menschlichen Geistes bedient. Was dieser, vom Glauben geführt, ergründet, seien es nun theologische Folgerungen oder Lebensnormen von religiösen Gemeinschaften oder das Lebensbild eines einzelnen Menschen, ja selbst, was der vom Glauben abgeirrte Mensch sich erdenkt und ausspricht oder schreibt, das setzt die Lehrkraft der Kirche in Vergleich mit dem Worte Christi und findet dabei, daß es darin enthalten ist oder nicht.

Der katholische Glaube ist somit in seiner Anhänglichkeit an jede unfehlbare Entscheidung der Kirche nichts anderes als das dauernd sich erneuernde und mannigfach sich bekundende Bekenntnis zur Verkündigung Christi und der Apostel. Viel unmittelbarer, als es die Annahme eines rein kirchlichen Glaubens möglich macht, ist der gläubige Katholik in dieser einheitlichen Schau des göttlichen Glaubens mit dem historischen Christus verbunden.

## VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

- ACOe = Acta conciliorum oecumenicorum, ed. Eduard Schwarz.  
Ang = Angelicum, Rom.  
CJC = Codex Juris Canonici.  
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. curis et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis 1866 ff.  
DThC = Dictionnaire de Théologie Catholique, hrsg. von A. Vacant und E. Mangenot, fortges. von E. Amann, Paris 1909 ff.  
DTh(F) = Divus Thomas, Freiburg i. Schw.  
Frdb = Friedberg, Corpus Juris Canonici.  
Greg = Gregorianum, Rom.  
L = Editio Leonina (Romae 1882 sqq.).  
P = Editio Piana (Romae 1570).  
PG = Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca.  
PL = Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina.  
Schol = Scholastik, Eupen.  
StZ = Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br.  
ThQSchr = Theologische Quartalschrift, Tübingen.  
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit, M.-Gladbach.  
ZAM = Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck.  
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.

- Acta Apostolicae Sedis XV (1923).
- Adam K., Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Rottenburg 1923.
- Aubert R., Le problème de l'acte de foi. Louvain 1945.
- Barth K., Die kirchliche Dogmatik I/1. München 1932.
- Die kirchliche Dogmatik im Entwurf I. 1927.
- Bellamy J., Artikel „Baptême“. DThC II.
- Bernhart J., Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken. München 1922.
- Katholikon, Werke und Urkunden III. 1922.
- Beroni G., E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Roma 1937.
- Beumer J. S.J., Et daemones credunt. Greg 22 (1941).
- Braun H. O.P., Der hl. Thomas und der gestirnte Himmel. Ang 17 (1940).
- Brosch J., Das Wesen der Häresie. — Grenzfragen zwischen Theol. und Philos. II. Bonn 1936.
- Brunner E., Der Mensch im Widerspruch. Berlin 1937.
- Chenu M. D. O.P., Pro fidei supernaturalitate illustranda. — Xenia thomistica III. Rom 1925.
- Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II-II 1, 2. — Biblioth. Thom. III (1923).
- Deman Th. O.P., zu: R. Aubert, Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes. DTh(F) 24 (1946).
- Deploige S., St. Thomas et la question juive. — Bibl. de l'Institut Sup. de Philos. Louvain 1867.
- Dunin Borkowski St. v. S.J., Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung. StZ Bd. 103 (1925).
- Enghardt G., Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik. — Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters XXX 4/6 (1933).
- Eschweiler K., Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.
- Fehr J., Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie. Freiburg (Schw.) 1939.
- Fendt L., Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas (1921).
- Garrigou-Lagrange R. O.P., De Revelatione I. Rom 1918 und 1921.
- La foi est-elle surnaturelle par son objet formel? Ang 19 (1942).
- Glez G., Pouvoir du Pape dans l'ordre temporel. DThC 12.
- Grabmann M., Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Münster 1931.
- Geschichte der katholischen Theologie. Freiburg 1933.
- Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.

- Guzzetti G. B., La perdita della fede nei catholici. Vene-  
gono 1940.
- Hahn Aug., Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der Alten  
Kirche, 3. Aufl.
- Harnack A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>5</sup>. Tübin-  
gen 1932.
- Heinrich J. B. und Gutberlet C., Dogmatische Theologie.  
Mainz 1897.
- Hoffmann G., Die Lehre von der Fides implicita. Leipzig  
1903 u. 1909.
- Kant I., Logik. Hrsgg. von J. B. Jäsche (1800).  
— Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik (1905).
- Karl A., Die Glaubensphilosophie Newmans. — Grenzfragen  
zwischen Theologie und Philosophie. Heft 19. Bonn 1941.
- Karrer O., Das Religiöse in der Menschheit und das Christen-  
tum. Freiburg (Br.) 1936.
- Koepgen G., Die neue kritische Ontologie und das schola-  
stische Denken. Mainz 1928.  
— Die Gnosis des Christentums. Salzburg 1939.
- Koster M. D. O.P., Volk Gottes im Wachstum des Glaubens.  
Freiburg (Br.).
- Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Schola-  
stikern des 14. Jahrhunderts. — Sammlung Bäumker XXX,  
1. 2. (1930).  
— Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von  
Aquin und den Thomisten. DTh(F) 20 (1942), 21 (1943).
- Lang H. O.S.B., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der  
Gewißheit des übernatürlichen Glaubens. Augsburg 1929.
- Lange H. S.J., De Gratia. Freiburg (Br.) 1929. — Bespre-  
chung von A. Stolz: Was definiert das Vatikanische Konzil  
usw.? Schol 6 (1931).
- Leitner F. X., Der hl. Thomas von Aquin über das unfehl-  
bare Lehramt des Papstes. Freiburg 1872.
- Le Roy E., Dogme et critique. Paris 1907.
- Lippert P., Gott. Freiburg 1916.
- Marin-Sola F., O.P., L'évolution homogène du dogme  
catholique I. Fribourg 1924.
- Martin R. O.P., De necessitate credendi et credendorum seu  
de fide salutari. Löwen-Paderborn 1906.
- Mensching G., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde.  
Von katholischen Theologen und Laien. Leipzig 1937.
- Mulert H., Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und  
kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien.  
Leipzig 1940.
- Müncker Th., Der psychische Zwang. Düsseldorf 1922.
- Ohm Th. O.S.B., Die Stellung der Heiden zu Natur und Über-  
natur nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster 1927.
- Parent J. M., La notion de dogme au XIII<sup>me</sup> siècle. Etudes  
d'hist. litt. et doct. du XIII<sup>me</sup> siècle. — Publication de l'In-  
stitut d'études médiévales d'Ottawa, I<sup>re</sup> série. Paris-Ottawa  
1932.
- Pribilla M. S.J., Um die kirchliche Einheit. Freiburg 1929.
- Rahner K. S.J., Hörer des Wortes. München 1940.

- Scheeben M. J., Artikel „Glaube“ in: Wetzler und Welte's Kirchenlexikon V. Freiburg 1888.
- Handbuch der katholischen Dogmatik I. Freiburg 1873.
- Schultes R. O.P., *Introductio in historiam dogmatum*. Paris 1922.
- *Fides implicita I*. Regensburg 1920.
- Schumpp M. O.P., *Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas von Aquin*. DTh(F) 11 (1933).
- Söhngen G., *Bonaventura als Klassiker der Analogia Fidei*. WissWeish. 2 (1935).
- *Analogia Fidei*. Catholica 3 (1934).
- *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte*. Catholica 4 (1935).
- *Die Einheit der Theologie in Anselms „Proslogion“*. Braunschweig 1938.
- *Analogia entis oder analogia fidei?* WissWeish. 9 (1942).
- Soiron Th. O.F.M., *Glaube, Hoffnung, Liebe*. Regensburg 1934.
- Stolz A. O.S.B., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*. — *Studia Anselmiana I*. Rom 1933.
- *Manuale Theol. Dogm. I*. Freiburg 1941.
- *Was definiert das Vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?* ThQSchr. 114 (1930).
- Stufler J. SJ., *Zur Analyse des Glaubensaktes*. ZkTh (1942).
- Tillmann Fr., *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. — III. *Die Idee der Nachfolge Christi*. Düsseldorf 1934. IV/1. *Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott*. Düsseldorf 1935.
- Utz A. F., *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*. München-Heidelberg 1942.
- *Compte rendu in: Bulletin Thomiste VI (1940—1942)*.
- *Die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung*. ZAM 19 (1944).
- Volcken L., *Zur Auffassung des Glaubens bei Emil Brunner*. — *Studia Friburgensia*, NF 1. Freiburg (Schw.) 1947.
- Wyser P. O.P., *Besprechung zu Fehr, Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*. DTh(F) 19 (1941).
- Zieschē K., *Verstand und Wille beim Glaubensakt*. Jahrbuch für Philos. u. spekul. Theol. Ergzgsheft X. Paderborn 1909.

# ALPHABETISCHES SACHVERZEICHNIS

## Abkürzungen:

AB: Alter Bund	Gn: Gnade	s.: siehe
b: bei	gnh: gnadenhaft	Tg(n): Tugend(en)
Bgr: Begriff	Gst: Geist	Th: Thomas
Bk: Bekenntnis	gst: geistig	Thl: Theologie
Bst: Bestimmung	gstl: geistlich	thl: theologisch
bst: bestimmt	gttl: göttlich	Ü-nl: das Übernatürliche
Chr: Christus	HIG: Heiliger Geist	ü-nl: übernatürlich
chr: christlich	HISchr: Heilige Schrift	u: und, unter
d: der, die, das, dieses	Ho: Hoffnung	UGl: Unglaube
D: Dogma	jd: jeder, jede, jedes	ugl: ungläubig
DE: Dogmenentwicklung	k: kein, keiner, keine	UGln: die Ungläubigen
Eigt(n): Eigentümlichkeit(en)	K: Kirche	Urs: Ursache
erkh: erkenntnisthaft	kl: kirchlich	Urv(n): Unvollkommenheit(en)
Erl: Erleben, Erlebnis	L: Leben	uvk: unvollkommen
F: Form	Li: Liebe	v: von, vom, vor
Fgr: Form(al)grund	M(n): Mensch(en)	V: Verstand
f: für	ml: menschlich	vh: verstandhaft
fm: formal	m: mit	Vn: Vernunft
G: Gott	Mglk(n): Möglichkeit(en)	vn: vernünftig
Gg: Gegenstand	Mtl: Mittel	wftl: wissenschaftlich
gg: gegen(über)	mtlb: mittelbar	W(n): Wahrheit(en)
ggw: gegenwärtig	u-mtlb: unmittelbar	Vk(n): Vollkommenheit(en)
Gh: Geheimnis	n: nach, nicht	vk: vollkommen
Gl: Glaube, Gläubige	N: Natur	Wsh: Weisheit
GlA: Glaubensakt	nl: natürlich	Wsn: Wesen
GlArt: Glaubensartikel	NB: Neuer Bund	z: zu, zum
GlBgr: Glaubensbegründung	Ntw: Notwendigkeit	Zl: Ziel
GlW(n): Glaubenswahrheit(en)	ntw: notwendig	n-ztl: neuzeitlich
	o: oder, ohne	ü-ztl: überzeitlich
	Offb: Offenbarung	
	Phil: Philosophie	

NB.: Die kursiv gedruckten Ziffern beziehen sich auf Anmerkung und Kommentar. Wo Einwand und Auflösung in den Angaben sich entsprechen, sind sie durch / zusammengefaßt.

## A

- Abfall v Gl, kann nie Pflicht werden 412.  
 — v Priester- oder Ordensstand hebt d Gl n auf 250.  
 — s. u Gl.  
 Abtrünnige sind m Zwang zurückzuholen 211ff 420.  
 Adam hatte Kenntnis v M-wdg Chr 72f.  
 Akt d Gl, s. Gl.  
 Albertus, Haltung einfacher Leute d Irrtum gg n A. 312.  
 Allg. Aufstellungen haben i d Sittenlehre wenig Nutzen 3 333.  
 Alter Bund, Sinnbild d NB 294.  
 — Gl d AB an Chr 14/16 45 73.  
 — Gl-nsvorschriften i AB 430.
- Altkatholizismus 465.  
 Anakephaliosis 313.  
 Analogia:  
 — entis 235 379 415f.  
 — et fidei 324f 355ff 438.  
 — o A. e. Thl i ml Bgr u-mgl 335.  
 — n K. Barth Erfindung d Anti-Christ 356.  
 — fidei o A. entis u-mgl 356.  
 — beide verschmelzen i d Offb 356f.  
 — isoliert unfähig, d GlGh auch nur anzudeuten 357  
 — versch. Bedeutung d. A. fidei 357.  
 Anbetung e bst Hostie 307  
 Apokalypsis 309.  
 Apologetik 20/22.  
 — Wftscharakter u Aufgabe 371.

Apostasie, u Heidentum 424.  
 — schlimmste Sünde 327.  
 — Vgl m Häresie 327 329.  
 — s. Abfall u Gl.  
 Apostat, verliert Autorität ü Untertanen 253f.  
 Apostel, Träger d Offb 453f.  
 Apostolische Väter z D 452.  
 Arbeitnehmer u Arbeitgeber 328.  
 Arbeitswut, Ursache der Stumpfheit u Blindheit d Gst 429.  
 Arius u Arianer 39.  
 Artikel, s. GlArt u Gl.  
 Athanasianisches GlBk 46/48 494.  
 Auseinandersetzung, öffentl. A. m d UGln 207ff 420  
 Aussage u Aussagbares 10ff.

B

Bann, s. Kirchenbann.  
 Barmherzigkeit G.s 246 408 412 428f.  
 Bekehrung bis zuletzt mgl 277.  
 Bekenntnis:  
 — dreifaches Bk: d Gl.ns, d Danksagung, d Sünde 89.  
 — Notwendigkeit 42f.  
 Bekenntnisform 11/12 40—45.  
 — Athanasianische 46/48.  
 Betrachtung, ständige B. d Gebote G.s 30f.  
 Bewährung, Notwendigkeit d B. ausnahmslos f alle Mn 383.  
 Beweggrund z Gl 18f 21f 53 307f.  
 — s. Wille.  
 Bewegung wird v Zl her bst 251.  
 Beweis, Bgrbst v Cicero 208.  
 Blindheit d Gst 284ff 429.  
 — als Strafe 284f.  
 — geht zurück auf Unkeuschheit 285f 288 290 292.  
 Böse, d B. ist unbegrenzt 201f.  
 — ist mehrgestaltig, d Gute einfach 201ff 418.  
 Bolschewismus 460.  
 Bosheit, sündigen aus vorsätzlicher B. 266 278.  
 Bußsakrament i d DE, 450 458.

C

Christentum nicht Weltanschauung 460.  
 Christus:  
 — Abfall v Chr schwerste Art d UGl 419  
 — weist u-mtlb ins Gh d Hlst. Dreifaltigkeit 344 439.  
 — d m-gwd. Erst-W 344.  
 — „Hinfälligkeit d Fleisches“ i Chr. Entschuldigung d Juden 278.  
 — d Fülle d Ztn 33.  
 — Gl an Chr, i AB 14/16 70ff 386.  
 — — setzt Gl a d Hlst. Dreifaltigkeit voraus 78.  
 — — o Gl an Chr keine Erlösung v Tod u Sünde 71ff.  
 — — Gl d ersten Mn an Chr 313.  
 — — Ntw d Gl an Chr 70—76.  
 — — d rechtfertigende Gl stets Bk z Chr 418 438.  
 — i d Gl-Erk 343ff.  
 — Gl-Forderung Chr (20) 41 294 376f.  
 — Mitte d Gl n Inh u Zt 31ff 36 45 73 418.  
 — in uns durch d Gl 161 164.  
 — Urheber d Gl 60.  
 — „Vollender“ d Gl 452.  
 — d Zl d Gl 234.  
 — Mitte u Krönung aller Heilsveranstaltungen G.s 379 385.  
 — d Grund unserer Hoffnung 31.  
 — Eindringliche Warnung Chr v d Irrlehrern 419.  
 — u Johannes d Täufer 71/74f.  
 — König d Natur u Gn 386.  
 — Lästerung gegen d Mn-Sohn 268 278.  
 — L i Chr durch d Gl 403.  
 — Licht d Gl 344.  
 — Licht d Welt 418.  
 — Gh d M-heit Chr entfaltet i d GlArtn 37.  
 — Gh d M-wdg Chr u die Engel 70f/74.  
 — Offb m Chr abgeschlossen 439 447 452.



## Christus:

- Schlüssel zur Gh-Welt G.s 345.
  - Sprache Chr 351.
  - u d Steuerforderung 222 329.
  - U-Gl bestimmt sich v Chr her 418.
  - als G-M d Ur-D i ml Gestalt 361.
  - Verbum spirans amorem 464.
  - Vorbild chr L-s 337.
  - Weg z Seligkeit 72.
  - angebl. Chr-Weissagungen b d Heiden 75f 388f.
- Conclusio theologica s. thl  
Schlußfolgerung.
- Credo ut intelligam 391.

## D

- Dasein Gottes, erste u ur-sprünglichste Gl-W, s. Gott.
- David, d Sohn Isais 66.
- Denken, dreifache Bdtg 50f.  
— als Bewegung 51.
- Desiderium naturale 325 384.
- Dialektische Thl 378ff.
- Dogma:
- Antwort auf alle Weltanschauungsfragen 457.
  - Assimilationsvermögen d chr D (Newman) 456.
  - Bgr b K. Barth 309.
  - Dn keine Barrikaden auf d Weg z Gl 360.
  - F u Inh untrennbar 352.
  - Gst u L 454.
  - Garantiert durch d Wirken d HIG 454.
  - wird Gesch u Kern d Gesch 448.
  - Bgr b Harnack 450.
  - u Irrlehre 459.
  - das Logische dem D n artfremd 352.
  - Trennung v D u Metaphysik führt z Auflösung d D 360.
  - ml F d D 305ff 352ff.
  - in modernistischer Auffassung 451.
  - n nur negative, sondern positive Funktion 361.

## Dogma:

- D u Phil 358ff 460.
  - kann Phil entbehren 460.
  - Reichtum d D 372ff.
  - geht d rel Erl voraus 451.
  - hemmt nicht, sondern fördert d rel L 457.
  - drei Schichten 352f.
  - unendliche Sinnfülle d D 439 442 457.
  - „dogmatische Tatsachen“ 437.
  - wsnthl unwandelbar u überzeitlich 451 454f 457.
  - Ur-D: Predigt Jesu u d Apostel 451f.
  - Wn, deren Leugnung d D gefährden 237f 425 432 435f.
  - Wechselbeziehung v D u Frömmigkeits-L 462ff.
- Dogmenentwicklung:
- Angemessenheit 447f.
  - Beispiel: Pflanze u M.n-Leib 455f.
  - keine neuplatonische Emanation 445.
  - v HIG geleitet 447 466.
  - geschichtl. Nachweis 448ff.
  - kein doktrinäres Gewaltwerk d K 450.
  - Kontinuität d DE 445f 450ff.
  - k Neubildung v Dn 455.
  - Gefahr d Rationalismus i d DE 447.
  - bringt tiefere Sinnerschließung, nicht bloß Neuformulierungen 455ff.
  - gh-volle Teleologie d DE 446.
  - bei Th u d Modernen 439.
  - Wsn d DE 450f.
- Dreifaltigkeit als GlGh 35/38 381 438.
- Augustins psychologische Erklärung 338.
  - Gl a d Gh heilsnotwendig 76—79.
  - im AB 77f 314.
  - i d DE 448f 458.
  - i d HlSchr 448f.
- Dunkelheit:
- jd Geschöpf, auch Engel u paraes. M dunkel gg d

- Dunkelheit:  
 Unermeßlichkeit gttl. Lichtes 129.  
 — ntw verbunden m Zustand d ggw L-s 151.  
 — d HlSchr 42.  
 — Unterschied i d D. versch. GlGh-e 26.

## E

### Ehe:

- unauflöslich 226.
- Eheband stärker als väterliche Gewalt ü d Kinder 226.
- s. jedoch Privilegium Paulinum.
- Gh d chr Ehe bereits i Paradiese erkannt 72f 313f.
- beide Teile behalten in rel Belangen freien Willen 230.

Ehrfurcht v Gott als Wirkung u Triebfeder d Gl 147f.

Gute, d G. einfach, d Böse immer mehrgestaltig 201ff 418.

Einsicht, Gabe d HIG 152ff 289 407.

- Aneignung, Anwendung, Bewährung d E. 310f.
- Weg zu Chr 164.
- ersetzt Evidenz 398.
- gewisse E.n möglich ohne d Gabe d E. 165 184.
- setzt d Gl als Tg voraus 174f.
- setzt hlg-machende Gn voraus 165 184.
- n nur auf Schau, sondern auch auf Tun gerichtet 158ff 167ff.
- nl E. geht auf Erk d Ur-sätze 166f.
- Wft u E. haben d Gebote z Inh 301.
- Verwerfung d E. bedeutet Verwerfung d Priesters 299.
- vk u uvk E. 157.
- schenkt d rechte Wertung d letzten Zl 165f.
- nl E. als eindringende Erk 153.

Eklektizismus i Gl ausgeschlossen (16) 232ff 372.

Eltern, Verantwortung d E. f d Kinder i Sachen d Heiles 231.

Engel, vor ihrer Beseligung mußten glauben 126 398f.  
 — u M i d Gn erschaffen 127.  
 Enthaltbarkeit befähigt am meisten zu gst Betätigung 292.

Entwicklung, Begr d E. 444ff.  
 — vorsichtig angewandt i d Thl 444.

— nach Darwin 445f.  
 — n zu verwechseln mit Emanation 445.

— noch m d Hegelschen E.-Bgr 445.

— nach Leibniz 445.  
 — geht stets vom Uvk z Vk 280—283.

Erbschuld i d DE 458.

Erfolgssucht Ursache v Blindheit u Stumpfheit d Gst 439f.

### Erkenntnis:

- nl E. d Engels reicht a E. d Gl nicht heran 127.
- Gefahren d E. 101/163 311.
- Gg, s. d.
- ist Leben 333.
- Unterschied v gst u sinnhafter E. 153f.
- Eigt ml E. 11f 153/155 447.
- Gl als E, s. u. Gl.
- Komplexität ml E. 311.
- Unterschied v gttl u ml E. 11f 447f.
- — v nl u ü-nl E. 406f.
- E. d W höchster nl Wert 333.
- myst. E. 407.

### Erlebnis:

- E-Charakter d GlA 374 376ff 394 401 407 454f 463.
- kann doppelt sein: nl u gn 368.
- als Gewißheitserlebnis 397f.
- persönl. Erl als GlBgr 365ff.
- myst. Erl i Gl 404.
- kann u U d objektive Bgr überwiegen 368.

Erst-Wahrheit 8ff 10/12f 15 56  
59 102 112 114f 126f 133ff  
136/138 146/148 168 179 184  
200 203f 233f 307 316 320  
340ff 348f 351 354 362 369  
372 432.

— Chr d m-gewordene E. 344  
349.

Ethik als prak. Wft 333.

Eucharistie i d DE 449.

— Gg d Gl 35/40.

Eudaimonie 330.

Exkommunikation s. Kirchen-  
bann.

## F

Fiduzial-Gl 377.

Finsternis, Li z F 418 429.

Form, Stoff u „Beraubung“  
beim Wsn d Dinges 31.

Forschung i Bereich d v d K  
noch n festgelegten Lehre  
erlaubt 239.

Fortschritt i Wissen u Gl dop-  
pelt 32.

Freiheit d Kinder G.s 328f.

Freude, gst Fr 330.

— Folge d Gabe d Wsh  
185/187.

Fruchtbarkeit als Zl jegl.  
Wsn-s 173f.

Fülle d Zt i Chr 33.

Furcht, Wirkung d Gl 147f  
322f 403f.

— doppelt: knechtische u  
sohnhafte 147.

— — nl u chr 403f.

## G

Gabe, u Tugend 3.

— d Wft u Einsicht haben d  
Gebote z Inhalt 301.

— ersetzen d Evidenz, d d Gl  
fehlt 398 463.

— d Wsh kann gegeben wer-  
den o d Li 145.

— d Unterscheidung 19 411.

Gaben d HIG 318 324 405ff.

— erreichen ihre Fülle erst i  
d Ewgkt 173.

— ihre Funktion 164f 463.

— Hilfen d Gl-Ls 168 179 398.

— Unterscheidung d Gaben  
167ff.

Gaben d HIG:

— Stellung i Ganzen d Sit-  
tenlehre 338 353.

— Unterschied z d Tgn 405f.

Gallikanismus 465.

Gaumenlust, Urs d Stumpf-  
heit d Sinne 292.

Gebet, G.s-L d K sicherstes  
Mtl, d Sinn d D zu fas-  
sen 464.

— n Privat-, sondern Sache  
d Gemeinschaft 464.

Gebote:

— allgem. Motiv: Gehorsam  
gg G 135.

— G. u Verbot, Bgrbst 315.

— wer ein G. verletzt, hat sie  
alle verletzt 135.

— Gl geht d G. voraus 296.

— Weise d Verpfl. 91 315.

— Zehn G. Grundl. d sittl. Ls  
298/301f.

Gegenstand, Bdtg f Vermö-  
gen, Gehaben, Akt 14f 95  
340, 380f 392 394 402.

— im Aufbau d Wft 340.

Geheimnisse, absolute 432.

Geheimnischarakter d GIWn  
434, s. Dunkelheit.

Gehorsam 64/67.

— v d Li getragen 105.

— als bes. Tg 118f.

— Bereitwilligkeit genügt 105  
118.

— gg ugl Arbeitgeber 223  
328f.

Gelehrigkeit als Voraussetzung  
z Gl 59 164 298ff.

Gemeinschaft mit UGln, s.  
UGl.

— d Wohl d Gmft geht d Ein-  
zelwohl vor 426.

Gericht Gottes gerecht u barm-  
herzig zugl. 273f.

Geschlechtslust stärkste aller  
Lustempfindungen 291f.

— schwächt gst Betätigung 286  
288 290 292.

Geschöpfe, alle G. nicht nur v  
G her, sondern in sich  
selbst gut 335.

Gesetz, d ewg. G. als Richt-  
schnur ml Tuns 159f.

## Gesetz:

— Verh. d Heiden z Sittengesetz 418.

Gewissen, kann n Abfall v Gl vorschreiben 412.

— „Was n aus G. geschieht, ist Sünde“ (Röm. 14,23) 418.

— das Urgewissen 414.

Gewißheit d Gl 23 119ff.

— Frucht d Einsicht 174f 183f.

— Grade d G. 137f.

— u Wsh, Wft, Einsicht 119ff 318.

## Glaube:

— Abfall v Gl 248—254.

— — bedingt Auflösung d Charakters 251.

— — bedeutet Flucht v G weg 249 254.

— — kann nie Pflicht werden 412.

— besser d Gl gar n kennen, als v Gl abfallen 206, 251.

— „allgemeiner“ Gl o Offenbarung n haltbar 385.

— Antwort auf d Anruf G.s 408 412.

— -nsakt, äußerer 87—92.

— — innerer, 49—86 413

— — keine Intuition 377.

— — festes Anhängen o innere Einsicht 52.

— — mtl-alterliche u n-ztl Gl-Auffassung 412.

— — Totalakt (16) 376f.

— — Einzigartigkeit 52 97.

— — Uvk 52.

— — inneres Zl 12.

— — Sonderakt d V 97f.

— — vh Charakter 7ff 10ff 50ff 100ff 374ff.

— — Zusammenwirken v G u M i GlA 380.

— Anfang b Ungeschaffenen 341f.

— — d ewg L.s 97 127 393. s. Seligkeit.

— — d Reinigung d Herzens 150.

— -nsartikel 24—28 372.

— — bst durch 3 Momente 434.

— — Ordnung 34ff.

## Glaube:

— — nichts Starres 434.

— — gehören u-mtlb u ursprünzl. z Gl 237.

— — Ursätze d gnh Erk 136 167/170.

— — ausdrücklicher Gl 63—79.

— — an Chr 70ff 386.

— — an Dreifaltigkeit 76ff 386.

— u Autorität 318ff.

— versch. Bdtg 318.

— Bgrbst 50ff 80 408.

— — n Augustinus, Johannes v Damaskus, Dionysius, Hugo v St. Victor 98, 307.

— — n Hebr 11,1 93—99.

— — n HlSchr 376f.

— — volle Bgrbst 97.

— Begründung 364ff 411f.

— — i Protestantismus 368.

— — geht n ntw d Gl voraus 370.

— — kann nie innerlich zwingen 369.

— Bekenntnis d Gl 87—92 270 391.

— — i AB 295/297.

— — u Ärgeris 92.

— — heute stets Bk z Chr 418.

— — nur n Ort u Zt heilsntw 91.

— — Verpflichtung 92 250.

s. BkF.

— Bereitschaft z Gl 137.

— — genügt an sich n z Gl 141.

— Beweggrund z Gl 82.

s. Motiv.

— Verträge k Beweise 53 85f 364.

— begründet personale Bindung an den, dem man glaubt 234.

— als Charisma 113.

— an Chr i AB 13/16 14/16 386. s. Christus.

— d Dämonen 129ff 319f 322 368 375 398ff.

— Demut Voraussetzung d Gl 117

— an Dreifaltigkeit u M-wdg f alle ntw, aber n ausreichend 78.

## Glaube:

- Dunkelheit d Gl 83/85f 151 262f 406.
- — Beweise aus Offb heben D. n auf 99.
- — bleibt b d Myst. 319.
- — unaufhebbar 362.
- — Unterschied i d D. 26. s. Dunkelheit.
- d Engel u d parad. M 124ff/128.
- d einfachen Gln 68ff.
- — sind n ü alles z prüfen 69.
- — dürfen sich auf d Gl d besser Unterrichteten stützen 70 312f.
- v G eingegossen 139ff 350 402.
- — Unterschied z erworbenen Gl 400ff.
- Einheit d Gl u d Gln 56 99 104, 113ff 132ff 137 200 204 309 316 402 438.
- schafft Einheit unter Engel u Mn 398.
- eint d Völker d Erde 396f.
- Einschließender Gl 30f 43 66 68ff 78 200 312ff 348 385f 388f 408 432f 438—443.
- — kommt nur f d Akt i Fr. 443.
- — Verhältnis d ausdrücklichen z einschließenden Gl 433.
- — vierfache große Bdtg 309f.
- — nach Bonaventura 312.
- — Erklärung geht vom erk. Moment aus, n v willentlichen 442.
- — nicht blinde Gehorsamsleistung 442.
- — n Luther 440f.
- — ü Gebühr i d Vordergr. gerückt 442f.
- — d Juden 73.
- — Heiden 76.
- u Einsicht 17ff 120/123 156ff 161ff 173ff.
- — Verlangen n tieferer E. Zeichen größeren Gls 85f 391.

## Glaube:

- d Eltern k Ersatz f d Taufe d Kinder 329.
- Entfaltung 28—34 297 323 430.
- — im AB 45 430 438 452.
- — geht geordnet vor sich 68f. s. DE.
- — als Erkenntnis 7ff 10ff 50ff 100ff 374ff 393ff 406f.
- — als Erlebnis 365ff 368 374. s. d.
- — als Erleuchtung v oben 365.
- — als Entscheidung (16) 395.
- — k blindes, sondern ein d Vn angemessenes sittl. Tun 367.
- d erste aller Tgn 396.
- an Eucharistie 14/16 35/40.
- Feinde: Torheit, Stumpfheit, Unwissenheit, Über-eilung 166/169f.
- s. Blindheit d Gst.es, Bosheit, Neid, Stolz, Stumpfheit d Sinne, Unbußfertigkeit, Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Verhärtung, Widerstand gg d erk W.
- -forderung Fundament d Gebote 430.
- Form: G.s-Li 103ff. s. u Li.
- Fgr doppelt 27.
- Freiwilligkeit 28 390. s. Wille.
- -freudigkeit 174 185/187.
- — kann Grade haben 137.
- Frucht d Gl 173/174.
- d Gl als Frucht d HIG 113 174.
- Fundament d gst L.s 96ff 115ff 296f.
- u Furcht 147f 322f.
- Gebote bzgl. d Gl 294ff 430.
- geht d Geboten voraus 296 430.
- Gegenstand:
  - — als Aussage 10ff 305ff.
  - — doppelt: Fgr u Inh 9f 133 137 380f 433.
  - — einziger G. die durch d K vorgelegte Offb i Chr 411.
  - — n d erforschte, sondern d geoffenbarte W 342.

## Glaube:

- — Erstwahrheit 7ff 10/12  
15 56 59 102 114f 126f 133ff  
136/138 146/148 168 179 184  
200 203f 233f 307f 316 320  
340ff 348f 351 354 362 369  
372 432.
- — Geheimnis 17—23 26  
361 ff 381 397 418.
- — Heilswahrheit 363.
- — inhaltlich: d Seligkeit u  
was z ihr führt 36 433f.  
s. Seligkeit.
- — irrtumslos 13ff 111ff.
- — dreifache Stufung 431ff.
- — u-mtlb u mtlb 26f 157  
159 168f 237f 425 431f 435.
- — d verborgene G 36 128.
- Geheimnis d Gn-wirkens  
G.s i uns 435.
- u Gehorsam 64/67 103/105  
116/118 377f 390.
- u Gelübde 214 327.
- Gewißheit d Gl 23 119ff  
318f 393 377f 390 397f 411.
- — gewisser als Wissen 397.
- — Frucht d Einsicht 174f.
- — Werk d Gn 297.
- Gliederung d Gl-gutes  
431—437.
- als Gn 29 33 66 82 106 108  
113 129/131 136/138 140ff  
161ff 311 350 369ff 379 394f  
402f 408 412 435.
- — letzte Erfüllung d Gn d  
Chr 33 439.
- gttl-er u „katholischer“ Gl  
345ff.
- Grade 136ff 386 390 402 443.
- „Grundbestand dessen, was  
man hofft“ (26) 17 26 28  
99ff 116 316 362 392f.
- d Heiden an Chr 71/75f  
386f.
- heilswntw 57—60 63—67  
382ff.
- — aufgewiesen aus d N d  
M 59.
- — auch d ntl erkb Wn  
(3 Gründe) 61f.
- Höchstleistung 136 362.
- kommt v Hören 17/19 59  
120/122f 125/129 139/142  
164 168.

## Glaube:

- u Hoffnung 13/15 26f 31f  
96ff 99 116/118 250 323 334  
364 377 392f.
- „Hohlglaupe“ (22)ff.  
s. unbeformter Gl.
- d Ineinander d Gl-Wn 30f  
43 66 68ff 73 76 78 357.
- irrtumslos 13ff 111ff.
- — unfreiwilliger Irrtum  
312f.
- — Gl macht hellhörig gg I.  
410f.
- „katholischer“ u gttl-er Gl  
345ff.
- „kirchlicher“ Gl 346 437.
- — Motiv immer d Offb  
347 364ff.
- an d einzelne Konsekration  
14/16 307 467.
- L d Seele 251 396 403 454f.
- als Licht 17/19 22 60 308  
343f 365f 369f 381 410 412.
- u Liebe 81f 88f 91f 94 99  
100/102 108f 116/119 145  
147 150 159 162f 169 181  
184 257 262 316f 321 334  
390 394f 398 403f 462f 465.
- — als F d Gl 103ff 107 111.  
s. Wille.
- Sendung d Logos i d M  
342.
- u Meinen 18 20/22f 52  
79/81f.
- u d nl erkb Wn 60ff 117  
127 142 382.
- kommt v oben 342.
- o Gl u-mgl G zu gefallen 28  
58 200 250.
- nur durch Offb 140.
- Opfer d V 369 372 409 434.
- d parad. M 124f/128.
- drei Phasen 54ff 310.
- Verpfl. z Rechenschaft ü d  
Gl 210.
- u Rechtfertigung 383f.
- Reichweite u Gliederung  
Gl.s-gutes 431—437.
- doppelte Richtung d Gl-  
Wn z G u z Gln 439.
- u Schau 11/12 21 108 126f  
184 308.
- u HlSchr 24/26f 66 133 157  
236/238 375f 431f 435f.

## Glaube:

- Schwierigkeiten erhöhen Verdienst 86.
- unendl. Sinnfülle d Gl-Wn 372 439 442 457 464.
- Sitz d Gl 100ff.
- „statutarischer“ Gl (Kant) 374f.
- Tapferkeit als Vorausstz d Gl 117.
- u Thl 346ff.
- n bloß Theorie 343.
- d hl. Thomas (Apostel) 17/18 314.
- toter Gl 396.
- s. unbeformter Gl.
- als Tg 84f 93—123 (bes. 109ff) 392ff.
- — nach d Vaticanum 392.
- Übernatürlichkeit d Gl 323 380ff.
- — v d Ü-ntlk des Gg her erkannt 381.
- — ü-ntl Gl ntw chr Gl 344.
- unbeformter Gl (k Tg) 110ff 318 395f.
- — Ü-ntlk d unb. Gl 320f 395.
- — Gn G.s 142ff 321 403.
- — ein i sich guter Akt 321.
- — hebt Unreinheit d Irrtums u verkehrter Anhänglichkeit auf 150.
- — u Wille 317.
- UGl, s. d.
- Unruhe i Gl 378.
- unterscheidet sich v allen anderen Akten d V 97f.
- Unterscheidung d hl. Augustinus 54ff 310.
- — v Ho u Li 13/15.
- Unters., die d Gl vorausgeht 53.
- allererste Unterwerfung d M unter G 296 430.
- Verdienst 79—86 390f 413f.
- Vereinigung d ml Logos m d gttl 396.
- — durch die Gn d HIG 407.
- u Verheißung 363ff.
- als Verkosten d W 318f.

## Glaube:

- Verleugnung d Gl 91 391. s. Bk.
- Verlust d GlGn nicht o Sünde mgl 409f 412.
- u Vernunft 82 ff.
- s. d.
- Verpfl. z Gl 63—79 214 327.
- — z Vertiefung d GlErk 443 448.
- — Versuchungen gg d Gl 412.
- n Verzicht, sondern Beglückung 57—60 369.
- Vollendung d V 14f 111.
- Vorauss. aller Tgn 117f.
- an d Vorkehrung 30 38 76.
- Wachstum d Gl 372f 390 434f 438f 455ff.
- s. Entfaltung.
- — bedeutet W. d Gl-Vorschr. 430.
- — mehr auf Seiten d Gln als d geglaubten W 439 447.
- Wagnis 362 370.
- GlWn bilden lbdg Organismus 372ff 438.
- — wurzeln in zwei GrWn 385f.
- — ihr Sinngehalt unerschöpflich 372 439 442 457 464.
- Weg G.s z M (19)f 342.
- Wesensbst s. Bgrbst.
- Anteil d Willens 18f 53 55f 80ff 84ff 95ff 99 101f 104 107 110f 117ff 130f 137 140ff 149/150 162 174 211/214 212 233f 317f 363 369 374ff 378 390 394 398.
- — beim Häretiker 400.
- Wirkungen d Gl 146—151 403ff.
- u Wissen 11 19f 60ff 120ff 139/141f 425.
- Wissensgebiete unberührbar v d Gl-Lehre 423.
- Gl-würdigkeit 18f 21f 53 307ff 364ff.
- Zeitbest i Gl-Gg 13f/16 113f/115 305f.
- zeitüberlegen (16) 397.
- Ziel d Gl, Begegnung d ml Gst.s m d gttl W 90.

## Glaube:

- d ewg Seligkeit 9 26f  
31 36 63 72 77 79 97 (104)  
117 316f.
- u Gg dasselbe 96 102  
104 111 117 184 233f 316f  
363.
- Zuversichtlichkeit kann  
Grade haben 137.
- -zwang unerlaubt, außer bei  
Irrlehrern und Abtrünnigen  
211ff.
- -zweifel 120/122 369f 399  
411.
- s. Einsicht, Furcht, Kirche,  
Irrlehre u. Irrlehrer, Meinen,  
Wissen.

Gleichnis v Unkraut i Acker  
211/213 241/243.

Gliederung d Gl-sgutes 431—  
437.

Glücksstreben als Lsgesetz  
417.

## Gnade:

- „brüderliche“ Gn 271f 274.
- durch sie d Glieder d K  
geeint 276.
- Gn-Gaben, Unterscheidung  
d Gn 317f.
- heiligmachende Gn 318.
- Gn-lehre i d DE 458f.
- als Licht 165.

Gesundheit ist nur eine, d  
Krankheiten sind viele 204.

Gnosis, chr 351.

## Göttliche Tgn:

- lassen sich nicht auf Kar-  
dinaltgn zurückführen 192  
334.
- Kernstück d chr Sittenlehre  
334.
- bilden Substanz d chr Ls  
334.
- umfassen d ganze Wirklich-  
keit 334f 337.

## Gott:

- unendlicher Abstand v G u  
M bleibt i d Ewgc 362.
- Allmacht u Barmherzigkeit  
G.s 276 279.
- G.s Barmherzigkeit u Ge-  
rechtigkeit i d Verleihung  
d GlGn 66.

## Gott:

- Dasein G.s, erste u ur-  
sprünglichste GlW 30 76  
296ff.
- Dreipersönlichkeit G.s als  
Gg d Gl 35/38.
- alles, was G eigen ist, ist  
G selbst 258.
- Erhabenheit G.s dreifach  
36f.
- — Ursache d Ehrfurcht  
147f.
- G.s-Erk d Engel u d parad.  
M vk-er als unsere 124f/  
128.
- — nl G.s-Erk Vorspiel z Gl  
323.
- — nl u ü-nl G.s-Erk 342.
- wer falsch v G denkt, er-  
kennt Ihn überhaupt nicht  
56 196.
- Freigebigkeit G.s 394.
- G.s-furcht, s. Furcht.
- gttl Gl u „katholischer“ Gl  
345f.
- G.s Autorität einziger Grund  
ü-ntl Gl-ns 84f 97 112 120f.  
s. jedoch Kirche.
- G ist es, d z Gl einlädt 82  
141f 350 370f 398.
- k legitimer G-Gl mehr,  
außer d chr 344 385.
- hat viele Wege, d M z Gl  
z führen 348 355.
- Zusammenwirken v G u M  
i GlA 380.
- ist d Wsn d Gutheit 256.
- was n G gehört, ist n vk  
gut 256.
- G.slästerung 255—265 427f.
- — Bgrbst 255ff 264.
- — steht i Ggsatz z Bk 257  
260f.
- — dreifach 256/257f.
- — schwerer als Mord 262.
- — als Meineid 263.
- — aus Überraschung 260.
- — bei d Verdammten 263ff.
- — u Zehn Gebote 258f/260.
- Langmut G.s 276/279.
- G.s-Li Urgrund d gttl Ls  
259.
- — ntl G.s-Li d Heiden n  
mgl 415.



Gott:

- Verbdg d M m G dreifach 249.
  - verläßt d M n, wenn Er n vorher verlassen wird 412 429.
  - Offb d gttl Vaternamens erst d Chr 77.
  - gttl Recht hebt nl Recht n auf 221 253.
  - d Sorge G.s, d Heiligmachers, übertrifft d des Schöpfers 394.
  - Transzendenz G.s n K. Barth 379.
  - Unauffälligkeit d gttl Wirkens 466.
  - allererste Unterwerfung d M unter G erfolgt durch d Gl 296.
  - wirksames Verlangen n G nur aus Gn mgl 384f.
  - Vorsehung G.s bedingt durch S. Allmacht 38.
  - — Name G.s weist hin auf S. V. 38.
  - Gemeinsamkeit u Unterschiedenheit v G u Welt 415.
  - G.s Wissen n fortschreitend, sondern einfache Schau 178.
- Grundgeheimnisse 30 70ff 76ff 385f.
- Güter, geschaffene bringen keine gst Freude, außer sie werden i G genommen 187.
- Gutes, d G. ist einfach, d Böse mannigfach 201ff 418.
- gut ist nur, was m G i Verbindung ist 256.
  - jegliches G. ist eine Verminderung d Bösen 205.
  - Mglk d guten Handlung b UGln 417.

## H

Häresie u Schisma 424.

s. Irrlehre.

Häretiker s. Irrlehrer.

Heiden:

- Augustinus über d H. 413.
- es gibt viele gute u edle H. 413.

Heiden:

- Heilntw d Gl auch f d H.? 71/75f 383f.
  - nl Tgn d H. 414.
  - Verhältnis d H. z Sittengesetz 418.
  - können faktisch n o Sünde leben 418.
  - ihre Tgn Ruinen einstiger Herrlichkeit 413.
- Heiliger Geist, schenkt Gabe u Frucht d Gl 174.
- Antagonistische Aufgabe d HIG 454.
  - schafft Einheit d K 272.
  - schenkt Gewißheit d Gl 397.
  - Lästerung gg HIG 266—283 428.
  - erste u letzte Triebkraft d DE 446 459.
  - Wirken d HIG i d Gln 405.
- Heiligung, H. u Verherrlichung Sache sowohl d Sohnes wie d HIG 40.
- Hellenismus, Phil d H. 341.
- Heilkunde, Gg d H. d Gesundheit 10.
- Heilsplan G.s 439.
- Heilswille, allg. H. G.s 408.
- Herzenshärte 429.
- Himmel, Zustand d Seligen i H. 265.
- Hölle, gst Zustand d Verdammten i d H. 264f.
- Hören, das innere H. d parad. M u d Propheten 125/129.
- — u Schauen an sich u i Gl 120/122f.
- Hoffnung, Unfehlbarkeit d H. 15.
- Frucht d Gl 26f.
  - u Li 105 127.
  - — kennen kein Eingeschlossenes 441f.
  - Wirkung d Gl 146/148.

## I, J

Illuminationstheorie 365f.

Index d verb. Bücher 420.

Innen, das I. d Dinge 154.

Inquisition, Voraussetzung d. I. 420f.

Instinctus Spiritus Sancti 463.

Intellektuell, Mglk. eines rein  
 i. gn-losen Gl.s 399f.  
 — i d Regel beim Häretiker  
 vorhanden 400f.  
 Intellectus fidei 324f.  
 Johannes d T. u d Gh Chr  
 71/74f.  
 Irrationales im Gl-Inh. 353.  
 Irrlehre:  
 — Abgrenzung 425.  
 — — bei d Modernen enger  
 425f.  
 — Bgr nach CJC 426.  
 — treibt DE voran 458f.  
 — D u I. i Wechselbez. 459.  
 — gänzliche Loslösung v Chr  
 o v S. Lehre 234.  
 — Entstellung d chr Gl 237.  
 — Anstoß z Gl.s-entfaltung 43  
 46ff.  
 — Triebfedern d I. 232f/234f.  
 — entsteht aus ungenauen  
 Formulierungen 236/238.  
 — ist fm UGl 424.  
 — bewirkt größeres Wachs-  
 tum d Gl b d Gln 242.  
 — bringt W, aber isoliert u  
 übersteigert 458.  
 Irrlehrer:  
 — Barmherzigkeit d K gg d I.  
 241f.  
 — schlimmer als Falschmün-  
 zer 241.  
 — Gl d I. vgl m dem d Heili-  
 gen 401.  
 — rein nl Gl d I. 400.  
 — fm I. haben keinen ü-nl Gl  
 134 320.  
 — mat. I. können ü-nl Gl ha-  
 ben 366.  
 — suchen m Subtilitäten d Gl  
 d Einfachen z verderben  
 69.  
 — hätten an sich d Tod ver-  
 dient 241.  
 — — hartnäckig-rückfällige I.  
 schützt d K n v d Tode 246  
 426.  
 — sind zu warnen 241f.  
 — Anteil d Willens b Irrleh-  
 rer 400.  
 Irrtum:  
 — Albertus Magnus über d I.  
 i Gl 312.

Irrtum:  
 — nach Bonaventura 312f.  
 — Haltung d einfachen Leute  
 d I. gg 312.  
 — i Gl 13ff.  
 — i d Hoffnung u i d Li  
 13/15f.  
 — n Hugo v. St. Victor 312f.  
 Irrtumslosigkeit d K 42.  
 Israeliten, Neigung d I. z Göt-  
 zendienst 215f/218.  
 — i d Wüste 278f.  
 Judas, Verrat d J., seine po-  
 sitiven Wirkungen 458.  
 Jus gentium n gleich „Völker-  
 recht“ i heutigen Sinne  
 329f.

## K

Kardinal-Tgn, Verhältnis z d  
 gttl Tgn 334 336f.  
 Katharsis, b d Pythagoräern,  
 b Plato u Plotin 404.  
 „Katholischer“ u kl Gl 345ff  
 461.  
 Keuschheit u Enthaltbarkeit  
 befähigen am meisten z  
 gst Betätigung 292.  
 — Übung d K. gg Blindh. u  
 Stumpfth. d Gst 429.  
 Kinder, gehören v N d Vater  
 229.  
 — vor d Gebr. d V auf G hin-  
 geordnet durch d Willen d  
 Eltern 230f.  
 — v Juden o Heiden sind n  
 gg d Willen d Eltern z  
 taufen 226ff 423f.  
 Kirche:  
 — Autorität d K größer als d  
 A. Augustins, Hieronymus'  
 o sonst eines Lehrers 228.  
 — — läßt Freiheit d For-  
 schung i Sachen d Gl u d  
 Disziplin 239.  
 — — ruht i erster Linie b  
 Papst 239f.  
 — Kirchenbann 421f.  
 — — über Fürsten entbindet  
 Untertanen v Treueid 254.  
 — — kann Unschuldige tref-  
 fen 421.  
 — Brauch d K verpflichtend  
 228.

## Kirche:

- Weg zu Chr 345.
- tritt vor Chr weit zurück 345.
- schließt u-mtlb Erleuchtung v oben n aus 366.
- geeint durch d HlG 272.
- kann d Gln v Gehorsam gg ugl Obrigt entbinden 254 423 427.
- Gericht d K ist G. G.s 243 246.
- jedoch mit Einschränkung 246.
- besitzt k gst Gewalt ü Heiden o Juden 217f.
- indirekte Gewalt d K beruht auf gttl Berufung 422f.
- Gl „an“ d K 44 347f 436.
- Gewißheitsstütze d Gls 347.
- — als Gl-nsmotiv 367f.
- — u protestantische Thl 440f.
- — Vorauss. jd anderen Gls 440f.
- u Glaube:
- — Einheit d K i Gl 43 272.
- — Arbeit d Teufels gg E. d K 419.
- — d Gesamt-K 43.
- — „kirchlicher“ Gl 346 437 444 461.
- — K als Richtschnur d Gls 133ff 320.
- — Sorge d K f Reinerhaltung d Gls 419ff.
- — K u Gl.nsverpflichtung 327.
- — Verpflichtung d K zur Reinerhaltung d Gls 328.
- — kl Vorlage gehört z Integrität d Gls 347f 461.
- — K als Zeugin d Gls 345.
- Gott n gebunden a K 348
- „hörende“ K 383.
- Hüterin d Heilsbotschaft 453.
- Lehramt, Kirchliches 347ff 373.
- — Bdtg f d Thl 349 459f.
- — tritt auf i d Macht Chr, nie i eigener M. 349.
- — treibt DE voran 465ff.

## Kirche:

- — doppelt: ordentl. und außerordentl. 465.
- — entscheidet i letzter Instanz kraft gttl Beistandes 465.
- — langsamer Schritt d kl. L. 466.
- — i d Auffassung d Modernisten illusorisch 354.
- — hat n Macht zu offenbaren 349.
- — u Offb 461.
- — u HlSchr, einzig authentische Auslegerin d HlSchr 375.
- — einzige unfehlbare Lehrinstanz 411 465f.
- n selbst das Licht, hat aber Anteil am L. 345 348f.
- liebt noch ihre Feinde u Verfolger 244ff.
- Macht d K 327f 422f.
- Rechte d K gg d UGln 422ff.
- Strafgewalt d K 426.
- Kirchenväter u D 452.
- Klerikalismus 328.
- Klugheit, o Kl i Begierdeteil k Tg 111.
- als Tg 336f.
- König ist durch Priester ü d Gesetz G.s z unterrichten 302.
- Komplexität d ml Erk 311.
- Konsekration u Gl 14/16 307.
- Konzil, ökumenisches:
- Einberufung Sache d Papstes 47.
- Autorität i Sachen d Gls 48.
- Gl a d Rechtsgültigkeit e K.s 307.
- Krankheit, unheilbare, kann v G geheilt werden 279.

## L

- Läßliche Sünde u letztes Ziel 417.
- Lästerung d Heiligen fällt auf G zurück 257.
- Langmut G.s 276/279 278.
- Laster, erhalten Artbstg v nächsten, Gattungsbestg v entfernteren Ziel 234f.

Läuterung d Herzens als Wirkung d Gl.s 149ff.  
 Lebensgefahr, Unterlassung d Hilfe in L. eines anderen ist Sünde 227.  
 Lehrer d Gl.s empfangen Gl-Gn für d anderen 33.  
 Leidenschaft, „vorausgehende“ L. mindert Gutheit d sittl. A.s 84.  
 Lex orandi lex credendi 464.  
 Licht, Gabe d Einsicht als ü-ntl L. 154.  
 — d „uns eingegebene ntl Licht“ d V.s 155.  
 Liebe zu G:  
 — Anfang d Seligkeit i Willen 127.  
 — u Li z Nächsten eine Tg 8.  
 — nur eine, mannigfach d Sünden gg d Li 204.  
 — F d Gl.s 103ff, s. Li u Gl.  
 — Gebote d Li, wesentl. u außerw., direkte u indirekte 64/67.  
 — u Gn 32f.  
 — o Gn n mgl 66.  
 — Quellgr d Gerechtigkeit 336.  
 — d Gerechtigkeit überlegen 336.  
 — denkt vor allem a d Heil d Seelen 245.  
 — als Hingabe 395.  
 — u Ho kennen kein „Eingeschlossenes“ 441f.  
 — Irrtum i d Li 13/15f.  
 — Ordnung d Li 244f.  
 — z Vergänglichem macht unrein 150.  
 — n Schwäche 426f.  
 — Vollendung d Gl.s 257.  
 — Vorauss. u Gr d Verdienstes 79ff.  
 — was d Li widerstreitet, ist gattungsmäßig Todsünde 259.  
 — Ziel d Li: d Ehre G.s u d Wohl d Nächsten 81.  
 Logische Formulierung d GlWn 305ff 352ff.  
 Lust als Antrieb z Tätigkeit 291.

## M

Macht setzt Erk u Willen voraus 38.  
 Maria, Himmelfahrt M.s 348.  
 — i d DE 449 464.  
 Martyrium 398.  
 Maßhaltung als Tg setzt Klugheit voraus 111.  
 Mathematik, Verh. z N-Wft 182.  
 Meinen, Vermuten, Zweifeln 52.  
 Meinen, Wissen, Gl 11 17f 20/22f 79/81f 97f 134 307.  
 Meinung n Aristoteles etwas Schwächliches u Haltloses 82.  
 Mensch, Aufbau d ml Charakters durch Übung d Kardinal-Tgn 336f.  
 — ml Gestalt d D 460.  
 — u Engel i d Gn erschaffen 127 398.  
 — d Ml im Gl 305ff 347 351ff 406f 447.  
 — Gliederung der Mn i Gl u UGl 408.  
 — Verbindung d M mit G dreifach 249.  
 — d einzelne M v G z Gl eingeladen 82 141f 350 370f 398.  
 — Gott gg-über empfangend 33.  
 — d paradies. M vor d Sünde mußte glauben 124ff 128 313 398.  
 — Mn durch d Gl i Söhne G.s umgewandelt 221.  
 — d kleinste u d Geistern 399.  
 — ml N als Norm d nl sittl. L.s 414f.  
 — ml Tun geadelt durch d Gabe d Einsicht 159f 170.  
 — M u-mtlb auf G hingeordnet 58f.  
 — allererste Unterwerfung d M u G erfolgt d Gl 296.  
 — Vollendung d M, nur mgl d ü-ntl Erk 59.  
 — — stufenweise V. d M 59.  
 — Vk d M liegt i s Jugend 33f.

## Mensch:

- ml Worte, behalten i d Offb ihren Sinn, d gttl überhöht wird 353ff.
  - — als Träger d gttl Wortes 353f.
  - M-wdg, durch M. hat d WORT G.s echtes Schicksal auf Sich genommen 448.
- Menschl. Bgr-e als Träger d Offb 353ff 438.

## Metaphysik:

- metaph. Bgr-e mit d D verwachsen 359.
- Fortschritt d M. 457.
- n Arist. e „göttliche“ Wft 341.
- Trennung v Gl u M. 359.
- Vernichtung d metaph. Weltbildes 359.
- d Lasters 418.
- d Zieles 415ff.

Modernismus 354ff 453 455 465.  
Montanistischer Illuminismus 452.

Moral-Thl als praktische Wft 333.

Mord, schwerste u d Sünden gg Nächsten-Li 262.

Motiv, Gl-M., s. Beweggr, Gl-würdigkeit.

— d M-wdg 313.

## Mystik:

- Gl u myst. Beschauung 319 463f.
- u Thl genügen n z DE 465.
- myst. Erl i Gl 404f 407.
- u Thl rufen einander 464.
- bewahrt v thl Rationalismus 465.

Mystiker, i Gl gebunden a d K 350.

Mystizismus 352.

## N

Nächsten-Li 10, s. G, Gl, Lebensgefahr, Li.

Natürl. Erk, d Engels o d M reicht an Gl n heran 127.

— reicht an G als Gg d Beseeligung n heran 117.

— Verwurzelung d Gl i nl Erk 325.

Natürl. Gl, Mglk e rein nl, gn-losen Gl.s 399f.

— d Regel b Häretiker 400.

Natürl. G-Li d Heiden n mgl 415.

Natürl. Kräfte reichen z Beobachtung d nl Sittengesetzes nach d Sünde n mehr aus 415.

Natürl. Rechtsverh. bleiben b Bekehrung unberührt 220ff 253 422.

Natürl. Verlangen n d G-Schau 325.

Natürl. Vn, d Licht d nl. Vn reicht an sich aus f nl gutes Tun 199.

— n gänzlich verderbt durch UGl 200.

Natur, Gl u Li, Verh. zu einander 80f 416.

Natur u Gn 353f.

— i GlA 374ff 378 380ff.

— vollendet durch zwei Agentien 58.

— Gl geht ü N hinaus 142.

— natur-innere Angleichung a d W u Gute 463.

— d sich selbst überlassene ml N 414.

— Todsünde verdirbt n gänzlich d Gute d N 198f.

— Vn-begabte N hat u-mtlb Hinordnung auf G 58.

Natur-Wft, Verh. z Mathematik 182.

— Verh. z Thl 459.

„Negative Thl“ 172.

Neid gg brüderl. Gn 271ff 276. Neuplatonismus 447.

— d prot. Thl 349.

Newman, Lebensgeschichte N.s 457.

Notwendigkeit d Offb 42f.

Novatianer 458.

## O

### Offenbarung:

— allmählich erfolgt 29ff.

— m Chr abgeschlossen 439 447 452ff.

— G.s durch Chr 341.

— — u durch d M 341.

- Offenbarung:  
 — Einheit d O. 438.  
 — durch Engel 68ff.  
 — verlangt persönl. Entscheidung jd einzelnen 350.  
 — als geschichtl. Tatsache 349.  
 — hat selbst ihre Gesch. 349f.  
 — das Offbs-„Gut“ 464.  
 — Gl nur durch O. 140.  
 — z rechtfertigenden Gl vor-  
 ausgesetzt 385.  
 — an d Heiden 388.  
 — historisch-soziale Gestalt d  
 O. 349f.  
 — Ntw d O. 42f.  
 — — drei Gründe 61f.  
 — an d ganze Menschheit ge-  
 richtet 349f.  
 — Privat-Offbn 453f.  
 — Sauerteig d Gesch. 448.  
 — stufenweise Mitteilung 68f.  
 — u-mtlb u mtlb O. 140.  
 — Ur-O. 452.  
 — bewegt sich wstl i Bereich  
 d W 464.  
 Opfer, d AB, als Vorbilder d  
 O. Chr. 73.  
 — analogischer Sinn v O. 341.  
 s. u. Gl.  
 Ordnung d N beruht auf zwei  
 Agentien 58.

## P

- Papst:  
 — Autorität i Sachen d Gl.s  
 239f.  
 — kann neue BkF aufstellen  
 434.  
 — Unfehlbarkeit 373 411.  
 — — i d DE 449f.  
 Papstwahl, Gl a d Gültigkeit  
 e P. 307.  
 Passive Reinigung d Seele 404.  
 Pelagianer, Pelagianismus 141  
 402f 458.  
 Philosophie:  
 — u DE 456f.  
 — — Werkzeug d Thl i d DE  
 459f.  
 — Fortschritt d Ph. 457.  
 — reicht n aus z Erk d Göttl.  
 62.  
 — Magd d Thl 358 375f.

- Philosophie:  
 — strenge Scheidung v Ph u  
 Thl 425.  
 — auch rein philos. Wn kön-  
 nen indirekt u d Gl fallen  
 461f.  
 — — darüber entscheidet al-  
 lein d K 462.  
 — Zurückdrängen d Ph i d  
 Thl 462.  
 Pneumatomachen 39.  
 Potentia oboedientialis s. Seins-  
 verfügbarkeit.  
 Praeambula fidei 20/22.  
 — Basis gemeinsamer Diskus-  
 sion 460.  
 — rational erreichbar 460.  
 Prediger, Verhalten einfacher  
 Leute gg falschem Pr. 69f  
 312f 410f.  
 — Verantwortung d Pr. 228/  
 231 410f.  
 Predigt d Wortes G.s 120f.  
 s. Gl.  
 Priester, hat Einsicht nötiger  
 als d König 299/301f.  
 — Verwerfung d. E. v seiten  
 d Pr. bedeutet Verwerfung  
 d Pr.s 299.  
 Privateigentum, Recht auf Pr.  
 330.  
 Privatoffenbarungen 453f.  
 Privilegium Paulinum 226.  
 Protestantische Thl 349 376ff  
 396.  
 — z DE 450 455 (459).  
 — z einschließenden Gl 440  
 442.  
 Psychologie, d GlA 307 311  
 374ff 378 397 412.  
 — d Furcht 322f.  
 — nl u ü-nl Ps. n dasselbe  
 322ff.  
 Psychologische Erklärung v  
 Röm 14,23 b Augustinus  
 418.  
 Pythagoräer 404.
- ## R
- Ratio formalis s. Gg.  
 Rationale Begrddg, d DE 447f.  
 — d Gl.s, s. Gl. Vn.  
 Rationales Gefüge d GlWn  
 305ff 351ff.

Rationales Moment, i Gl 308  
 324f 367 369ff 374ff 460 462.  
 — Unzulänglichkeit d Rationalen 462.  
 Rational-mystische Struktur d D.s 465.  
 Rationalismus i d Thl 451.  
 Raumlehre 9.  
 Realismus u Gl-nsmotiv 368.  
 Recapitulatio mundi 313.  
 Recht, gttl R. hebt nl R. n auf 221 253 422.  
 — auf Privateigentum stammt z. T. aus d Sünde 330.  
 — niemand, auch d Staat nicht, darf d Ordnung d nl R.s stören 231.  
 — d bei allen Völkern maßgebliche R. e Mischung v N-R. u ml Satzung 329f.  
 Rechtfertigung, d Gl.s vor d Vn 367 369ff.  
 s. Vn.  
 — d M, n o Bekehrung 383f 387.  
 — — i d ganzen Dauer v G abhängig 108.  
 — — setzt ü-nl Gl voraus 383f 387.  
 — heute ist rechtfertigender Gl stets Bk z Chr 418.  
 Regieren, ml R. hat s Quelle i gttl u muß ds sich z Vorbild nehmen 208f.  
 Reichweite u Gliederung d Gl-nsgutes 431—437.  
 Reinheit d Herzens, gg Blindheit u Stumpfheit d G.s 290ff 429.  
 — doppelt: i Erk u i Streben 171f.  
 — Wirkung d Gl.s 149ff 170ff 404.  
 Religiöse Seite d nl Ethos nach d Sünde n mehr intakt 415.  
 Religion als Gefühl löst D auf 360.  
 Religionsgebräuche d Juden u Heiden können geduldet werden 225.  
 Religionspsychologie ü d GlA 375.  
 Religionsstifter u Philosophen je andere Geistestypen 460.

Religions-Wft, moderne, z Gl.nstnw 383f 389f.  
 Rigorismus i d Beurteilung v UGln 414ff.  
 Russische K, Schicksal d. R. K 460.

## S

Schau, Gl als gst „Schau“ 308 361ff.  
 — doppelt: vk u uvk 172.  
 — G.s 12f 21.  
 — — löst d Gl ab 126.  
 — — u-mtlb G.s-Schau nur i d Heimat mgl 128.  
 Schauen, u Hören, an sich u b Gl 120/122f.  
 — Unterschied z Denken 51.  
 Schisma, N d Sch. 424.  
 Schöpfung G.s, als Gg d Gl.s 36.  
 — dreifach: N, Gn, Herrlichkeit 36f.  
 Schlaf, Voraussetzungen e guten Schl.s 302.  
 Schrift, HL., als Richtschnur d Gl.s 40/42f.  
 s. u Gl.  
 Schweigen, wo Gl i Gefahr, kann Sünde werden 209.  
 Selbsterhaltungs- und Selbstvollendungstrieb identisch m Auftrieb z Göttlichen 416.  
 Seligkeit:  
 — besteht i d Schau d Erst-W 126.  
 — das gute Tun d Seligen Lohn d S. 265.  
 — Ziel d durch d Gabe d Einsicht geleiteten Tuns 159f.  
 — Ziel d Gl.s 9 26f 30 36 59 63 65 72 77 79 97 (104) 117 316f 333f 351 357 362f 365 378 383 392f 398 413 416.  
 Sendung d gttl Personen 39.  
 Sensus catholicus 463.  
 Sittengesetz, Verh. d. Heiden z S. 418.  
 Sittenlehre, Ordnung d S. 1ff.  
 Sklaventum, Stellung d K z S. 219ff 328 422.

Sozialverhältnisse, d Gl läßt die bestehenden S. grundsätzlich unberührt 221.  
 Staat, staatl. Recht bricht n nl o gttl R. 231.  
 — e v staatl. Richter Verurteilter kann n m Gewalt befreit werden 230f.  
 — darf manche Übel dulden 225.  
 Stolz, Anfang jeglicher Sünde 248.  
 Stufenordnung d N 58f.  
 Stumpfheit, d Gst.s 161/162f 429.  
 — d Sinne 287ff.  
 — — geht zurück auf Gauenlust 291.  
 — — als Sünde 289.  
 Sünde:  
 — Abwendung v G 196.  
 — — um so schwerer, je schwerer d A. 196.  
 — aus Bosheit, Schwäche, Unwissenheit 269 278.  
 — — aus vorsätzl. Bosheit 266ff 280ff.  
 — Entschuldigung d S. macht jd S. schwerer 263.  
 — d Gln kann u. U. schwerer sein als S. d UGln 195/197.  
 — gg G o d Nächsten zu vergeben, steht n i unserm Belieben 246f.  
 — Häßlichkeit d S. 274f.  
 — Hemmungen, d. S. zu tun 273ff.  
 — wider d HIG 266—283.  
 — — sechs Arten 271—276.  
 — läßliche S. u letztes Zl 417.  
 — Mglk d schweren S. beim Begnadeten 418.  
 — ist Seinsausfall 203.  
 — Sterben i d Todsünde 265 268f 277.  
 — n jd Tun d UGln ist S. 198ff.  
 — Wesen d S. 144f 321f 326f.  
 — ist Sache d Willens 192ff.  
 Symbolum fidei, Bgr u Aufgabe 310 373.  
 s. BkF.  
 Synteresis (Urgewissen) 414.

Synthese:  
 — v Gl u Wissen 460.  
 — — verbürgt Zeitnähe d. D.s 460 462.  
 — v Mystik u Thl 463ff.

## T

Tapferkeit als Tg, Funktion d T. 87 115.  
 — was wstl u außerwstl zu ihr gehört 65.  
 Taufe d Kinder v Juden o Heiden gg d Willen d Eltern unerlaubt 226ff.  
 Teufel:  
 — Arbeit d T. f Abfall u Irrlehre 419.  
 — gg d Einheit d K 419.  
 — Vater aller Häresiarchen 458.  
 Theodizee 341f 371.  
 Theologie:  
 — charismatische u mystische Thl 463.  
 — theologia cordis 463.  
 — deutsche kath. Thl 351f.  
 — treibt DE voran 459.  
 — bringt sämtl. Wftn m DE i Verbindung 459.  
 — Ergebnis v Frömmigkeit u Wft 464.  
 — u Gl 346ff.  
 — — Unterschied v Thl u Gl 435ff.  
 — hingeordnet auf L u Li 465.  
 — u Mystik genügen n z D-Bildung 465.  
 — bewahrt v Mystizismus 465.  
 — Ntw e nl Thl 335.  
 — nimmt Phil i ihren Dienst 459f.  
 — strenge Scheidung v Thl u Phil 425.  
 — Trennung v Thl u Phil verhängnisvoll 460.  
 — protestantische Thl 349.  
 — thl Schlußfolgerung 432 435ff.  
 — Mglk e systematischen Thl 372.  
 — Thl als Wft 22.  
 Thomas v. A.:  
 — s Augustinismus 325.



- Thomas v. A.:
- Augustinus v Th fehlinterpretiert 311.
  - Beispiele b Th genau prüfen 431.
  - s Denken n primär psychologisch, sondern ontologisch 340.
  - Entwicklung s Lehre 306f 314 325 405 453.
  - im Fluß d gst Entwicklung 359.
  - Fehl-Interpretation b K. Barth 309.
  - — b H. Lang 308.
  - — b A. Stolz 399.
  - betont i Gl das Gh d Gn-wirkens G.s 435.
  - Deutung v Hbr 11,6 309.
  - s Intellektualismus 363f 376 394.
  - empfiehlt bes. Kleidung d Juden 422.
  - K verlangt Anschluß an Th 359.
  - u kl Lehramt 436.
  - kennt k „kirchl.“ Gl 461.
  - i Luthers Perspektive 441.
  - s Moral-Thl e eingehende Analyse d sittl Handelns 333.
  - — primär Tg-Lehre, n Sünden-Lehre 338.
  - — k bloße Wiederholung d arist. Psychol. u Ethik 324.
  - fragt (i Untersch. z mod. Theologen) zuerst moral-thl, erst in zweiter Linie juristisch 435f.
  - gr Achtung v N-Recht 422ff. s. u Recht.
  - viele s n-wftl Anschauungen überholt 312.
  - Grundstock s Phil e philo-sophia perennis 359.
  - Phil nur Magd d Thl 358.
  - zu Privat-Offbn 453.
  - s „Rationalismus“ 358.
  - s Rechtfertigungslehre 384.
  - — deckt sich m d Lehre d K 384.
  - s Seinsoptimismus 335.

- Thomas v. A.:
- Aufbau s Sittenlehre 3ff 333ff.
  - n Th jd Sittlichkeit immanent religiös 415.
  - s thl Apriori: d Gh d Hlst. Dreifaltigkeit 340.
  - Tg-Bgr b Th n identisch m d griech. Vorbild 404.
  - eindeutig f Unfehlbar. d Papstes 373f.
  - Unsicherheit i d Behandlung d Gaben d HIG.s 405.
  - Wirklichkeitssinn 378.
- Todsünde:
- d Art u Gattung nach 259.
  - bedeutet Verlust G.s 259.
  - verdirbt n gänzl d Gute d N 198f.
- Toleranz d K gg Heiden u Juden 209 211ff 215ff 219ff 223ff 240ff 246.
- Totaler Akt, Gl als t. A. (16) 376f 382.
- Tugend:
- Zugehörigkeit der A.e z ihren Tgn 88 95.
  - Einteilung d Tgn 3f.
  - u Gabe 3f.
  - Behandl. d Tgn geht der d Gebote voraus 338.
  - u Laster 3f 338.
  - Schwergewicht d Tg neigt z Gg 410.
  - nl Tg d UGln 414.
  - ermöglicht rechtes Urteilen 60.
  - Voraussetzungen echter Tg 84 111.
  - Wesen d Tg 15.
  - echte Tg gibt d rechten Bgr v Ziel d Tg 165.
- Tun, ml T. geädelt durch d Gabe d Einsicht 159f.

## U

- Übel, v G zugelassen 225.
  - u Gutheit 15.
  - Wesen d Ü.s 326.
- Überlegungskraft als Vermögen d sinnl. Teils i M 50f.
- Übernatürliche, das, Bst d Ü. k Tautologie 382.

Übernatürliche, das:

- d Ü. überhaupt 381f.
- z ü-ntl Wirken gehört ü-ntl Gg 385.

Übersetzung u Terminologie 315.

Una Sancta 420.

- „einschließender“ Gl Weg z U. S. 309f.

Unbüßfertigkeit 268f 271 273ff 277 281/283.

Unentschiedenheit d Heils 277.

Ungläubige:

- Auseinandersetzung m d UGln 207ff.
- können Glwürdigkeit erkennen 308.
- können G n wahrhaft erkennen 56 196 409.
- nl Tg d UGln 414.
- ihr Tun kann gut sein, aber n verdienstl. 414.
- n jd Tun d UGln Sünde 199 413ff.
- — gg-teilige Ansicht verstößt gg Phil u Gl 414.
- doppelte Unkenntnis d UGln 21.
- sind z veranlassen, d Gl d Christen n z hindern 212.
- können k verdienstl. Werke verrichten 199.

Unglaube:

- im AB ausdrücklich verboten 295/297.
- im allgemeinen 189—231 408ff.
- Arten 200ff.
- — Hauptarten: Heiden, Juden, Irrlehrer n Chr 202f 326f 418f.
- hebt Autorität an sich n auf 253.
- ist gst Buhlerei 243f.
- bestimmt sich v Chr her 418.
- — Abfall v Chr schwerste Art d UGls 419.
- doppelt: als bloßes Nicht-haben u als Widerspruch z Gl 191 408.
- i UGl ein Doppeltes: Unwissenheit u Auflehnung 197.

Unglaube:

- d eigenmächtige Nein gg d gttl Einladung 408.
- schon b Bestreiten einer GIW 8 133 136/137.
- k Grund z Entschuldigung 408.
- entfernt am meisten v G 196 409.
- als gewollte Irrtumssetzung zweifach mgl 326.
- d Irrlehrer schwerer als d d Juden, ds schwerer als d d Heiden 206.
- gg d N 190/191f 408 430.
- schuldloser UGl geht auf Erbschuld zurück als Strafe 191 408.
- i UGl alle Sünden enthalten 196.
- alles, was aus verhärtetem UGl geschieht, ist Sünde 418.
- schwerer als alle anderen Sünden 130 196 409.
- i Einzelfall kann Sünde d Gläubigen schwerer s als UGl 197 409.
- kommt als Sünde aus d Stolz 192 408f.
- als Strafe 191 408.
- vollendet sich i d Verachtung d Gls 191.
- als Widerspruch A d V 194.
- Unkeuschheit, Urs d Blindheit d Gsts 291f.
- Unmäßigkeit, Urs d Stumpfheit d Sinne 291f.
- Unreinheit, Bgr 149f.
- Unterscheidung, Gabe d U. 19 411 420.
- Unterschiedenheit, Grundlage d Zählens 167.
- Unvollkommenheit, d GlA.s 52 378.
- Entfaltung geht v Uvk z Vk 32f.
- Urgewissen 414.
- Ur-Offenbarung 452.
- Urteil, aus d ersten Urs begründet Wsh 181.
- aus d zweiten Urs begründet Wft 181.

## Urteil:

— Ordnung d U.e nach d O. d Urs.n 180.

## V

Verbindlichkeit d Gl.s 57ff 60ff 63ff 67ff 70ff 76ff 430.

Verbum spirans amorem 464.

Verdamnte, s. Hölle.

Verdienst, was z v-lichen A gehört 80.

— V-lichkeit d Gl.s 82ff.

Verhärtung d Herzens 271ff 275.

Verkehr m Gebannten 421f.

Verkehr, m UGln:

— Chr warnt vor V. m UGln 419.

— Gefahr f d Gl 220 419.

— Paulus warnt vor V. 419.

Vermessenheit 271/275.

Vernunft, Gl erhaben ü Vn 140.

— -Erk weniger gewiß als Gl 120ff.

— -gründe i Gl 82ff 314f 321 364ff 369ff 391.

— Licht d Vn wird d M nie ganz entzogen 285.

— — bisweilen gehemmt durch untergeordnete Kräfte 285.

— Rechtfertigung d Gl.s vor d Vn 22 367 369f.

— nl Vn nicht gänzl. verderbt durch UGl 200.

Verstand, verschiedene A.e d V.s: Vermutung, Meinung, Zweifel 50ff.

— „eindringender“ V. 289.

— Voraussetzung s Betätigung 291.

— früher als d Wille 117.

— Verh z Gg 17f.

— v-hafte Tüchtigkeiten 121.

Verzweiflung 271/275 274.

— verhängnisvoller als UGl 409.

Visio beata, s. Schau G.s.

Völkerrecht 253.

s. u Recht.

Vollendung d N durch zwei Agentien 58.

Vorsehung G.s 309.

— doppelt: nl u ü-nl 386f.

## Vorsehung:

— Gl an d V. 30 38 76 386 438f.

## W

Wahrheit, Beschäftigung m d W als L-sntw 333.

— nur eine, Irrtümer viele 202.

— einfache Wn werden entweder ganz o gar nicht erfaßt 56 311f.

— Gut d V.s 15 111f.

— sich sperren gg d W. 271 274 286f.

Weisheit als Gabe 113/115 406.

— setzt Einswerdung m d Gttl voraus u entspricht mehr d Li 181.

— das Ineinander v Wft u Wsh 182.

— mit „Schau“ verbunden 120/122f.

— als Sicherheit i Urteil v d ErstUrs aus 180f.

— schließt Zweifel aus 120.

Weissagung, u Einsicht 164/165f.

— kann gegeben werden o d Li 145.

Wesens-bst u -Eigtn 325.

Widerstand gg erkannte W 271 274 286f.

## Wille:

— Anteil d W.s b Gl 18 53 55f 80ff 84ff 95ff 99 101f 104

107 110f 117ff 130f 137 140ff 149/150 162 174 211/214 212

233f 317f 363 369 374ff 378 390 394 398.

— erster Erreger d UGLs 194.

— b Häretiker 400.

— Ho u Li, Anfang d Seligkeit i W. 127.

— i UGl 134.

— b Sünde aussenraggebend 262.

— Wandelbarkeit d W.s 277/279f.

— geht immer auf d konkrete Ziel 441.

Wissen, bindende Kraft u Gebrauch d W.s 81ff.

— dienendes W. 333.

Wissen:

- Fgr d W.s 9.
- als Gabe 113/115 176-188.
- — schließt Zweifel aus 120.
- -sgebiete unberührbar v. d Gl-slehre 425.
- u Gl 19ff 308 318f.
- — keine Brücke zw W u Gl 351 369 381.
- — n gewisser als Gl 120/123 319.
- — n hermetisch voneinander getrennt 460.
- G s unfehlbar 16.
- u Meinen 11 17f 20/22f 79/81f 97f 134 307.
- Voraussetzungen d W.s unbeweisbar 96.
- — enthalten d Keimkraft nach d ganze Wft 96 320.

Wissenschaft:

- als Charisma 178.
- doppelter Gg 9.
- als Gabe d HIG.s 176ff.
- — Abbild d gttl Erk 178.
- — Aneignung, Anwendung, Bewahrung 300f.
- — (u Einsicht) haben d Gebote G.s. z Gg 301.
- „W. d Heiligen“ Frucht d Gabe 184f.
- u L 333.
- praktische Wftn 333.
- Prinzip d Unterscheidg d Wftn 338.

Wohl d Gmft geht d W. d einzelnen vor 245.

Wort als Ausdruck d Schau 51.

WORT G.s n Ergebnis e Denk-  
vorganges 51.

Wunder als Bstgr z Gl 82 131  
139 367.

— genügen n z Gl 141 369ff.

Z

Zehn Gebote, Grundlage d  
sittl. L.s 298/301f.

Zeitbestimmung i Gl.sinhalt  
13f/16 305ff.

Zeitnähe d D.s 454 457.

Zeitüberlegenheit d Gl.s (16)  
438.

Ziel, Bedeutung d Z.s 333.

— bestimmt Art d Bewegung  
251 334.

— d Gl.s, n Aussage, sondern  
Inhalt 12.

— — d ewg. Seligkeit 26f 30  
36 310 338f 394f 415.

s. Seligkeit.

— z jd Handlung vorausge-  
setzt 417.

— letztes Z., u läßl. Sünde  
417.

— — totaler Einfluß d letzt.  
Z.s 417.

— — rechte Wertung d letzt.  
Z.s Wirkung d Gabe d Ein-  
sicht 165f.

— jegl. Wesens: Fruchtbarkeit  
173f.

Zueignung i bz auf d gttl Per-  
sonen 35/40 269.

Zwang gg Abtrünnige 211ff  
420f.

Zweifel, allg. als A d V.s 52.

— Gl.s-Zw. 120/122 426.

— gg d Zeugen u Bezeugun-  
gen d Gl.s 399.

# ALPHABETISCHES AUTORENVERZEICHNIS

- Abaelard 310 390.  
 Adam K. 365.  
 Adelheid v. Brabant 422.  
 Alanus v. Lille (ab Insulis) 314.  
 Albertus Magnus 306 312f.  
 Alexander v. Hales 95 107 126 256 402.  
 Alexander Natalis 373.  
 Alexander VII. 468.  
 Ambrosius:  
   In Lucam c. 7: 75 — c. 12: 115 (Gl) 267.  
   In Ep. ad Rom 1,32: 224 (Gl).  
   In Ep. ad Col 3,8: 258 (Gl).  
   Passim 252 310.  
 Anaxagoras 291.  
 Anselm v. Canterbury 357.  
 Anselm v. Laon 146 (Gl).  
 Aristoteles:  
   Analytica poster. 1,2: 20 176 — 1,25: 258 — 1,32: 82 — 1,33: 20/22 374.  
   De Anima 1,5: 185 — 3,3: 374 — 3,6: 154 — 3,7: 162 — 3,9: 100 153 186 — 3,10: 102 162.  
   Ethica ad Nicom. 1,9: 83 — 1,13: 302 — 2,5: 109 201f — 5,3: 110 — 5,4: 232 — 5,10: 280 — 6,2: 14 110 121 — 6,6: 153 158 — 6,12: 288 — 10,5: 291.  
   Metaphysica 2,1: 29 — 4,3: 30 — 4,5: 235 — 5,16: 280 — 6,4: 95 — 7,1: 95 — 9,10: 56 — 12,8: 34.  
   Physica 2,2: 182 — 7,3: 112 — 8,4: 89 117 — 8,5: 291.  
   Politica 1,2: 219.  
   De Sophist. Elench. 1,2: 59.  
   Topica 4,5: 374.  
   Passim 310f 380 400.  
 Arius (Arianer) 39 242 458.  
 Athanasius 267 278 383.  
 Aubert R. 378.  
 Augustinus:  
   De Bapt. contra Donat. 1,17: 422 — 4,20: 195 — 6,35: 273.  
   De Civitate Dei 18,51: 237 — 18,54: 224.  
   Confessiones 1,1: 378 — 10,23: 285.  
   De Corrept. et Gratia 6: 66 — 7: 71.  
   De Duabus Animabus 10: 192.  
   Enarrat. in Psalmos Ps. 102,3: 276 — 118,20: 163 — 124,3: 252.  
   Enchiridion 5: 116 (Gl) — 12: 261 — 60: 193 (Gl) — 83: 273.  
   Epistola 43,1: 239 — 82,2: 236 — 93: 213 — 185,6,8.: 214 — 190,2: 71 — 190,3: 66.  
   Contra Epist. Parmen. 3,2: 213.  
   Contra Faustum 13,15: 75.  
   De Fide et Operibus 16: 116 (Gl).  
   De Fide ad Petrum (s. Fulgentius) 3: 272f.  
   De Genesi ad litt. 2,8: 124 — 5,19: 74.  
   De Genesi contra Manich. 1,1: 242.  
   De Haeresibus 88: 203.  
   Tract. in Ev. Joh. 26: 24 211 — 29: 41 55 — 79: 98 — 83: 296 — 89: 130 190 196 — 106: 77.  
   Contra Julianum Pelag. 4,3: 118 162.  
   Contra Mendacium 19: 263 (Gl).  
   De Moribus Manich. 2,2: 261.  
   De Natura et Gratia 43,50: 412.  
   De Nupt. et Concup. 2,11: 305.  
   Lib. Octogintatrium QQ. q. 15: 156.  
   De Ordine 2,4: 225.  
   De Praedest. Sanct. 2: 50 — 5: 129 140 190.  
   Quaestiones Evang. 2,39: 98 126.  
   Retractationes 1,4: 290.

- De Serm. Domini in Monte  
1,4: 186 — 1,11: 171 —  
1,19: 64 — 1,22: 273 277.  
Sermones 71: 268 273 276 —  
112: 17 — 144,2: 55.  
Soliloquia 1,1: 290.  
De Trinitate 1,3,10: 102 —  
12,7: 159f — 12,14: 113  
183 — 12,15: 113 — 14,1:  
120 139 176 179f — 14,7:  
50 — 15,16: 51 — 15,27:  
161.  
De Utilitate credendi I: 233.  
De vera Religione 6: 422 —  
14: 285.  
De Verbis Domini s. Ser-  
mones.  
Passim: 310f 319 324f 357  
382f 397 409 413 418 421  
458.
- Baius 415 458.  
Bañez Dominikus O.P. 347  
463.  
Barbel J. C.SS.R. 444.  
Baronius 388.  
Barth K. 309 325 355ff 376ff  
379f.  
Beda Ven. 106.  
Bellamy J. 329.  
Benedikt XIV. 424 453.  
Bernard v. Clairvaux 272  
Bernhart Jos. 421.  
Beroni G. 409.  
Beumer J. SJ. 320.  
Bianchi 329.  
Biel Gabriel 440.  
Boethius 29 106 374.  
Bonaventura 126 306 312f 316  
357.  
Bonifatius VIII. 421.  
Boor C. de 76.  
Bossuet 373.  
Braun H. O.P. 311.  
Brosch J. 426.  
Brunner E. 380.
- Cajetan 311 322 326 329 347.  
Calvin 441.  
Cassiodor 115 261.  
Chenu M.D. O.P. 305 402.  
Chrysostomus:  
In Mt hom. 36: 75 — 41:  
267 278 — 46: 211/213 241.
- In Hebr hom. 25: 215.  
Passim 393.  
Cicero 25 208.  
Contenson O.P. 347.  
Codex juris canonici s. Rechts-  
buch.  
Cyrill v. Alexandrien 373.
- Darwin (Darwinismus) 445f.  
Decretum „Lamentabili“ 360.  
Dekretalen Gregors IX.:  
lib. 3, 42,3: 47 — lib. 5, 7,9:  
244 253.  
Deman Th. O.P. 378.  
Denzinger: 113: 449 — 190:  
413 — 430: 449 — 432:  
361 — 499: 423 — 783:  
453 — 801: 384 — 804: 412  
— 808: 395 — 813: 403 —  
838: 395 — 877: 449 — 883f:  
449 — 1098: 468 — 1173: 385  
— 1302: 395 — 1504: 423 —  
1724: 423 — 1789: 392 —  
1790f: 367 — 1794: 368 412  
— 1796: 357 — 1800: 455 —  
1836: 454 — 2021: 453 —  
2054: 453 — 2059: 453 —  
2064: 360 — 2114: 360.  
Deploige S. 422.  
Dionysius (Pseudoareopagita):  
De Cael. Hierarch. c. 4: 69 —  
c. 7: 69 71 — c. 8: 69 —  
c. 9: 71 — c. 12: 69.  
De Div. Nominibus c. 1: 256  
— c. 2: 22 — c. 4: 201 —  
c. 6: 153 — c. 7: 9 98 153.  
Döllinger 373 465.  
Dunin Borkowski St. v. S.J.  
375.  
Duns Scotus 313 402.
- Eckhart 370.  
Englhardt G. 308 310 315ff 320  
365.  
Enzyklika „Pascendi“ 359.  
Eschweiler K. 325 370 412.
- Fehr J. 379.  
Fendt L. 396.  
Flavius s. Justin  
Franzelin S.J. 346.  
Fulgentius v. Ruspe 272.
- Galilei 359 425 459.

- Gardeil O.P. 464.  
 Garrigou-Lagrance R. O.P.  
     370 381 400.  
 Gaufried v. Poitiers 320.  
 Glez G. 423.  
 Glossa:  
     interlinearis 106 116 146  
         323, s. Petrus Lomb.  
     Passim 323  
     ordinaria 115f 129 198 216  
         247 258 261 263f 272, s.  
         Petrus Lomb.  
 Gonet O.P. 347.  
 Gotti Kardinal 34/.  
 Grabmann M. 317 349 373.  
 Gratian, Decretum Gr.:  
     Pars I. 17,5: 47 — 45,3: 224  
         — 45,5: 211.  
     Pars II. Causa 11. 3,24: 215  
         — 4,94: 252. Causa 15. 6,4:  
         253. Causa 24. 1,12: 239 —  
         3,16: 242 — 3,27: 232 —  
         3,29: 239 — 3,37: 243.  
     Causa 28. 2,2: 226.  
 Gregor der Große:  
     Epist. lib. 13 n. 12: 224.  
     Hom 6 in Evang. 74 — 26:  
         18 20 82f.  
     Hom. 4 in Ezech. 30.  
     Lib. Moralium 1,32: 156 158  
         164 183 — 2,30: 68 — 2,49:  
         161 166 287 — 31,45: 192  
         285 287f 291.  
     Regula pastoralis 2,4: 209.  
     Passim 314.  
 Gregor VII. 253.  
 Gregor v. Rimini 415.  
 Gutberiet C. 385 390.  
 Guzzetti G. B. 409.  
  
 Häcker Th. 456.  
 Hahn Aug. 239.  
 Harnack A. v. 351 440 442 447  
     450.  
 Hegel 360 445.  
 Heidegger M. (8).  
 Heinrich J. B. 385.  
 Hermes G. 370.  
 Hesychius 227 (Gl).  
 Hieronymus:  
     Epist. 112 n. 8f: 236.  
     In Isaiam lib. 7, c. 18: 261  
         (Gl).  
     In Osee lib. 1, c. 3: 129 (Gl).  
     In Mt lib. 2, c. 12: 267. —  
         lib. 3, c. 18: 244 247 (Gl).  
     In Gal. lib. c. 5: 224 (Gl). —  
         lib. 3, c. 5: 232 236 242.  
     Passim 239.  
 Hilarius 267.  
 Hildebert v. Lavardin 449.  
 Hoffmann G. 440f.  
 Huby J. S.J. 370.  
 Hugo Parisiensis 31/.  
 Hugo v. St. Cher 306.  
 Hugo v. St. Victor 95 98 124ff  
     305 307 317f.  
  
 Ignatius v. Antiochien 424.  
 Innozenz III. 420.  
 Innozenz IV. 443.  
 Innozenz XI. 385.  
 Innozenz XII. 468.  
 Isidor v. Sevilla 25 235f.  
  
 Jäsche J. B. 374.  
 Jansenius 415 458 468.  
 Janus (s. Döllinger) 373.  
 Joachim, Abt 361.  
 Johannes XXII. 423.  
 Johannes a St. Thoma 347.  
 Johannes v. Damaskus:  
     De Fide Orth. 2,4. 30: 190 —  
         4,11: 50 98 — 4,20: 190.  
     Passim 404.  
 Johannes v. Jandun 423  
 Johannes Klimakus (9).  
 Justinus (Flavius), Märtyrer u.  
     Apologet 341 383.  
  
 Kant Imm. 360 374f.  
 Karl A. 363.  
 Karrer O. 383.  
 Klemens v. Alexandrien 383.  
 Klemens XI. 468.  
 Klimakus s. Johannes.  
 Koepgen G. 354 361.  
 Konstantin 388.  
 Konzilien:  
     Arausicanum (Orange) II  
         (529): 141 413.  
     Chalcedon 46.  
     Ephesus 46 449.  
     Lateran IV 361 449.  
     Nicäa 41 46.

- Trient 354 378 384 402 412  
 423 453 458f.  
 Vatikan 342 345 367f 392  
 409f 412 449 454f.  
 Koster M. D. O.P. 465.  
 „Lamentabili“, Decretum 360.  
 Lang A. 309 365 434.  
 Lang H. O.S.B. 308 370 375 399.  
 Lange H. S.J. 409.  
 Langton Stephan 314 320.  
 Laros M. 465.  
 Leibniz 445.  
 Leitner X. 374.  
 Leo d. Gr. 44 238.  
 Le Roy E. 358.  
 Lippert S.J. 354.  
 Loisy A. 361.  
 Lombardus s. Petrus Lomb.  
 Luther 377 440f.  
 Macedonius 39.  
 Marcian, Kaiser 208.  
 Marin-Sola F. O.P. 347 437  
 469.  
 Marsilius v. Padua 423.  
 Martin R. M. O.P. 384 388  
 Mensching G. 352 359 451 455.  
 Möhler 351 451.  
 Mohamet 249.  
 Mulert H. 354 455.  
 Müncker Th. 427.  
 Newman 363 451 456ff 465.  
 Numenius 341.  
 Ohm Th. O.S.B. 389 414.  
 Origenes 282 383.  
 Parent J. M. 435.  
 Pascal 365.  
 Pelagius 239.  
 Pelster F. 317.  
 Perrone S.J. 456.  
 Peter v. Corbeil 316.  
 Petrus Lombardus:  
 Glossa interl. 29 113 174 214  
 224.  
 — ordin. 88 116 143 193f 199  
 236 255 261.  
 2 Sent. d. 43: 267 271.  
 4 Sent. d. 1: 230.  
 Passim 305 310f 314 316f  
 319f.  
 Petrus v. Poitiers 305 307.  
 Petrus v. Tarantasia 306 439.  
 Philipp der Kanzler 306f 320.  
 Pius VI. 423 468.  
 Pius X. 360.  
 Pius XI. 420.  
 Platon 365 404.  
 Plotin 349 404.  
 Pribilla M. S.J. 420.  
 Prosper 198 (Gl).  
 Rahner K. S.J. 431 371.  
 Ramirez J. O.P. 470.  
 Rechtsbuch, Kirchl.:  
 Canon 1325,1: 391 — 1325,2:  
 426 — 2214,1: 423.  
 Richard Fishacre 306.  
 Richard v. St. Victor 269.  
 Ripalda M. de S.J. 346 385 390.  
 Ritschl A. 360.  
 Robert v. Melun 320.  
 Robertus Pullus 320.  
 Rousselot P. S.J. 370.  
 Rufinus 44 310.  
 Sabatier A. 361.  
 Salmanticenser 313 347.  
 Scheeben 369 387 393 409 411  
 465.  
 Scheler 460.  
 Schelling 382.  
 Schleiermacher 360 364 375  
 Schultes R. O.P. 312f 437 440  
 Schumpp M. O.P. 393.  
 Seeberg R. 450.  
 Simon v. Tournai 314.  
 Skotus s. Duns Scotus.  
 Söhngen G. 357.  
 Soiron Th. O.F.M. 343.  
 Sokrates 403.  
 Soto Dominicus O.P. 384.  
 Stolz Anselm O.S.B. 370 381  
 399 402 409.  
 Strabo Walafried 310.  
 Stufler J. S.J. 366.  
 Suarez S.J. 346 364.  
 Summa Sententiarum 317.  
 Synoden:  
 Pistoia 423.  
 Rom IV u. V (1078) 253.  
 Tertullian 362 384 461.  
 Theophanes (Abt u. Beken-  
 ner, † 817) 76.



Theresia v. Avila 403 465.  
 Tillmann Fr. 343 410.  
 Urban IV. 373.  
 Utz A. Fr. O.P. 308 330 342  
 379 384.  
 Vazquez S.J. 346.  
 Vega Andreas O.F.M. 384.  
 Vincentius (Rogatist) 421.  
 Vinzenz v. Lerin 455.

Volken L. 380.  
 Walter R. v. 460.  
 Wilhelm v. Auvergne 378 402.  
 Wilhelm v. Auxerre 24 106 168  
 305 307 312f 316 320f 402.  
 Wilhelm v. St. Thierry 318 320.  
 Wittig J. 446.  
 Wyser P. O.P. 325.  
 Zieschē K. 316.  
 Zwingli 441.

### Heilige Schrift

NB. Bei den in Klammern beigefügten Stellen findet sich bei Thomas eine direkte oder indirekte Bezugnahme ohne Stellenangabe. Die Ziffern (1) bis (28) nach dem Doppelpunkt beziehen sich jedoch auf die Einleitung.

- Altes Testament:
- Gn 1,26: 77 — 1,31: 335 —  
 2,24: 72.  
 Ex 6,2f: 31 — 12,26f: 295 —  
 20,2: (260) 296 — 20,3: 295  
 — (20,7: 260) — 32, 4.28.34:  
 279.  
 Lv 10,16: 272 — 15,19: 216 —  
 24,16: 259.  
 Dt 1,17: 243 — 4,2: 40 299 —  
 4,6: 300f — 4,9: 299 301 —  
 6,4: 296 — 6,6(ff): 300 —  
 6,7: 299 — 7,2f: 215 — (7,4:  
 218) — 12,26ff: 295 — 13,2ff  
 u. 7ff: 295 — 17,18ff: 299—  
 25,2: 195 — 32,4: 142 —  
 32,7: 29.  
 1 Kg 5,2ff: 223.  
 Job 1,14: 68 — 4,18f: 277 —  
 12,11: 57 — 19,25: 75 —  
 35,11: 76.  
 Ps 24(23),8: 71 — 36(35),4:  
 286 — 37(36): 116 —  
 37(36),39: 57 — 58(57),9:  
 286 — 69(68),5: 295 —  
 75(74),6: 261 — 82(81),5:  
 162 — 85(84),9: 129 —  
 103(102),3: 276 — 111  
 (110),10: 159 — 119(118),20:  
 163 — 119(118),60: 64 —  
 119(118),100: 31.  
 Spr 4,18: 280 — 6,12ff: 248 —  
 10,12: 150 — 18,3: 282.  
 Prd 8,11: 245 — 11,3: (24) 264  
 — 11,7: 285.  
 Wsh 2,21: 286 429 — 8,16: 185
- 10,10: 185 — 14,11: 186.  
 Sir 2,8: 146 295/298 — 3,25:  
 60 — 10,14f: 248 — 11,23:  
 281 — 19,4: 80.  
 Is 6,10: 284 429 — 7,9: (7) (28)  
 120 164 173 — 7,14: 114 —  
 11,2(f): 113 153 167 177 405f  
 — 18,2: 261 — c 53: 74 —  
 53,1: 191 — 63,1: 71.  
 Jer 3,1: 243 — 8,6: 275.  
 Ez 3,17: 231 — 3,18.20: 228 —  
 13,6: 238 — 18,32(23): 211  
 — 33,6.8: 228.  
 Dan 1,17: 292 — 10,1: 164.  
 Osee 3,1: 129 — 4,6: 299.  
 Zach 9,11: 75.  
 Mal 2,7: 299.
- Neues Testament:
- Mt 3,9: 389 — (5,4: 185) —  
 (5,8: 170) — 5,29f: 218  
 — 5,39: 64 — 5,44: 244  
 — 7,6: 92 — 7,13f: 418 —  
 7,19: (24) — 7,22f: 164 —  
 11,3: 71 — 11,11: 71 —  
 11,19: 268 — 12,31: 266 428  
 — 12,32: 267f 277 — 12,39:  
 369 — 13,11: 350 — 13,27ff:  
 211/213 — 13,30.39: 241/243  
 — 14,31: 136 — 15,12ff: 92  
 — 15,28: 136 — 17,24ff: 222  
 329 423 — 18,8: 218 — 18,22:  
 244 — 19,6: 226 — 28,19: 78  
 452 — 28,20: 337 452.  
 Mk 3,29f: 269 428.

- Lk 6,29f: 336 426 — 7,18: 75  
 — 8,10: 351 — 9,50: (23)  
 — 10,42: (18) — 12,4: 115  
 — 12,10: 428 — 14,23: 212  
 421 — 17,5: 317 — 22,32:  
 47 70 — 24,15: 450 — 24,45:  
 156.
- Jo 1,8: 345 — 1,17: 272 — 1,29:  
 74 — 1,34: 74 — 3,18: 408  
 — 3,36: 393 — 4,42: 85 —  
 4,53: 139 — 6,44: 408 —  
 6,45: 59 164 — 6,47: (15) —  
 6,64.66: 249 — 7,23: 143  
 — 8,12: (27) 162 — 8,56:  
 13 — 9,41: 284 — 14,1: (20)  
 41 294 — 14,6: (16) — 14,9:  
 35 — 14,21: 350 — 14,26:  
 454 — 15,5: 397 — (15,12:  
 296) — 15,22: 130 191 196  
 — 15,25: 295/297 — 16,8ff:  
 454 — 16,12ff: 454 — 16,13:  
 42 454 — 17,3: 36 — 17,6:  
 77 — 20,29: 17 362 391.
- Apg 4,12: 72 440 — 8,26ff: 389  
 — 9,22.29: 208 — c. 10: 389  
 — 15,9: 149 171 — 16,9: 389  
 — 17,28: (20) — 20,29f: 419.
- Röm 1,5: 64 103 — 1,17: 237  
 251 — 1,20: 58 179 — 1,32:  
 224 — 3,27: 295 — 5,1: 110  
 — 5,2: 36 — 6,21: 275 —  
 8,1: 60 — 8,16: (10) —  
 — 8,23: 29 — 8,24: 364 —  
 8,25: 96 — 8,26: (10) —  
 8,28: 458 — 10,10: 90 —  
 10,14f: 63 190 — 10,15: 140  
 — 10,17: 17 120 125 139 168  
 — 12,6: 355 — 13,1—7: 328  
 — 14,23: 198 418.
- 1 Kor 1,10: 47 — 1,24: 270 —  
 2,7: 342 — 2,13ff: 342 —  
 2,15: (11) — 2,16: 406 —  
 3,11: 116 — 4,16: 70 — 5,5:  
 243 — 5,6.12: 216 — 5,12:  
 215 253 — 6,1: 220 — 6,7:  
 336 — 6,17: (13) — 7,15:  
 226 — 10,27: 215 — 10,32:  
 90 — 11,19: 240 424 — 12,4:  
 112 — 12,7: 33 — 12,8ff:  
 112 — 12,9: 110 — 13,2: 143  
 — 13,10: 105 — 13,12: 11  
 17 21 100 125 — 13,13: 103.
- 2 Kor 4,13: 88 — 10,5: (13) —  
 11,13ff: 419 — 11,14: 193.
- Gal 2,20: 379 — c. 3 u. 4: 32  
 — 3,24ff: 452 — 4,4: 33 —  
 5,1: 224 — 5,6: 88 100 103  
 159 184 — 5,19f: 233 —  
 5,20: 424 — 5,22f: 174 —  
 5,23: 110 113.
- Eph 2,2: 279 — 2,3: 29 — 2,8f:  
 113 129 140 — 2,22: 453 —  
 3,5: 31 — 3,9: 382 — 3,17:  
 161 — 3,19: (19) — 4,5: 41  
 114 — 4,31: 255 262 — 5,32:  
 72 — 6,19: 87.
- Phil 3,12: 156 — 4,22: 219.
- Kol. 3,8: 258 — 3,14: 119.
- 1 Thess 2,13: 120.
- 2 Thess 1,11: 88.
- 1 Tim 1,13: 19f 195 256 427  
 — 3,16: 36 — 6,1: 219 222  
 — 6,16: (17).
- 2 Tim 1,12: (13) — 2,14: 207  
 — 2,24ff: 240.
- Tit 1,9: 210 — 3,10f: 241.
- Hebr 1,1: 452 — 1,2: 452 —  
 4,2: (18) — 10,29: 195 —  
 10,38: (26) — 11,1: (26) 17  
 26 28 116 362 376 392 —  
 11,6: 28 30 42 58 64 76 125  
 150 294 296 387 389 413 —  
 11,13: 32 — 11,33: 80 —  
 12,2: 452 — 12,29: (20).
- Jak 2,10: 135 — 2,14: 396 —  
 2,(17.)20.(26.): 105 — 2,19:  
 130 147 319 — 2,20: 105f —  
 4,17: 183.
- 1 Petr 2,18: 219 — 3,15: 83  
 210 420.
- 2 Petr 2,21: 206 251 — 3,16:  
 48.
- 1 Jo 2,27: 163 — 3,2: 13.
- Offb 3,1.15: (22) — 16,9: 264.

# INHALTSÜBERSICHT

	Seite
Zum Geleit . . . . .	(5)
Einleitung . . . . .	(7)
Aufbau des Artikels . . . . .	(30)
Bandeinteilung des ganzen Werkes . . . . .	(31)

## GLAUBE ALS TUGEND

Vorwort des hl. Thomas zum II. Teil des II. Buches . . . . .	3
--	---

### 1. Frage

#### Der Gegenstand des Glaubens

S. 7—48

Art. 1 Ist Gegenstand des Glaubens die Erstwahrheit? . . . . .	7
„ 2 Ist der Gegenstand des Glaubens etwas Zusammen- gesetztes nach Art einer Aussage? . . . . .	10
„ 3 Kann dem Glauben Falsches unterliegen? . . . . .	13
„ 4 Kann der Glaubensgegenstand etwas Geschautes sein? . . . . .	17
„ 5 Kann das, was des Glaubens ist, gewußt sein? . . . . .	19
„ 6 Müssen die Glaubensdinge nach bestimmten Ar- tikeln unterschieden werden? . . . . .	24
„ 7 Sind die Glaubensartikel in der Abfolge der Zeiten gewachsen? . . . . .	28
„ 8 Werden die Glaubensartikel richtig aufgezählt? . . . . .	34
„ 9 Ist es angemessen, die Glaubensartikel in eine Be- kenntnisform zu fassen? . . . . .	40
„ 10 Steht es dem Papste zu, eine Bekenntnisform auf- zustellen? . . . . .	45

### 2. Frage

#### Der innere Akt des Glaubens

S. 49—86

Art. 1 Heißt glauben beistimmendes Überdenken? . . . . .	50
„ 2 Ist es angemessen, die Akte des Glaubens zu unter- scheiden als (dem) Gott glauben, (den) Gott glauben und auf Gott hin glauben? . . . . .	54
„ 3 Ist es zum Heile notwendig, irgend etwas über die natürliche Vernunft hinaus zu glauben? . . . . .	57
„ 4 Ist es notwendig, zu glauben, was sich durch die natürliche Vernunft erweisen läßt? . . . . .	60
„ 5 Ist der Mensch verpflichtet, etwas ausdrücklich zu glauben? . . . . .	63
„ 6 Sind alle gleichermaßen verpflichtet zu ausdrück- lichem Glauben? . . . . .	67
„ 7 Ist es für alle heilsnotwendig, das Geheimnis Christi ausdrücklich zu glauben? . . . . .	70
„ 8 Ist es heilsnotwendig, die Dreifaltigkeit ausdrück- lich zu glauben? . . . . .	76

		Seite
Art. 9	Ist glauben verdienstlich? . . . . .	79
„ 10	Mindert die zu einer Glaubenssache herangezogene Vernunftbegründung das Verdienst des Glaubens? . . . . .	82

### 3. Frage

#### Der äußere Glaubensakt

S. 87—92

Art. 1	Ist das Bekenntnis ein Glaubensakt? . . . . .	87
„ 2	Ist das Bekenntnis des Glaubens zum Heile notwendig? . . . . .	90

### 4. Frage

#### Die Tugend des Glaubens selbst

S. 93—123

Art. 1	Ist diese Begriffsbestimmung des Glaubens: „Der Glaube ist der Grundbestand dessen, was man erhofft, ein Beweis von Dingen, welche man nicht sieht“ zutreffend? . . . . .	93
„ 2	Ist der Glaube im Verstande als seinem Träger? . . . . .	100
„ 3	Ist die Gottesliebe Form des Glaubens? . . . . .	103
„ 4	Kann der unbeformte Glaube ein beformter werden und umgekehrt? . . . . .	105
„ 5	Ist der Glaube eine Tugend? . . . . .	109
„ 6	Ist der Glaube nur einer? . . . . .	113
„ 7	Ist der Glaube die erste unter den Tugenden? . . . . .	115
„ 8	Ist der Glaube gewisser als das Wissen und die anderen verstandhaften Tüchtigkeiten? . . . . .	119

### 5. Frage

#### Die Träger des Glaubens

S. 124—138

Art. 1	Hatten Engel oder Mensch in ihrer ursprünglichen Seinsweise Glauben? . . . . .	124
„ 2	Ist in den gefallenen Engeln (noch) Glaube? . . . . .	129
„ 3	Kann ein Häretiker, der einen Glaubensartikel leugnet, hinsichtlich der anderen Artikel einen unbeformten Glauben haben? . . . . .	132
„ 4	Kann der Glaube in dem einen größer sein als in dem andern? . . . . .	135

### 6. Frage

#### Die Ursache des Glaubens

S. 139—145

Art. 1	Ist der Glaube dem Menschen von Gott eingegossen? . . . . .	139
„ 2	Ist der unbeformte Glaube eine Gabe Gottes? . . . . .	142

## 7. Frage

## Die Wirkungen des Glaubens

S. 146—151

Art. 1	Ist die Furcht eine Wirkung des Glaubens? . . . .	146
„ 2	Ist die Reinigung des Herzens eine Wirkung des Glaubens? . . . . .	149

## 8. Frage

## Die Gabe der Einsicht

S. 152—175

Art. 1	Ist die Einsicht eine Gabe des Heiligen Geistes? . .	152
„ 2	Kann die Gabe der Einsicht zugleich neben dem Glauben bestehen? . . . . .	156
„ 3	Ist die Einsicht, als Gabe, nur auf die Schau gerichtet oder auch auf das Tun? . . . . .	158
„ 4	Ist in allen, welche die Gnade besitzen, die Gabe der Einsicht? . . . . .	161
„ 5	Findet sich die Gabe der Einsicht auch in solchen, welche die heiligmachende Gnade nicht besitzen? .	163
„ 6	Ist die Gabe der Einsicht von den andern Gaben verschieden? . . . . .	166
„ 7	Entspricht der Gabe der Einsicht die sechste Seligkeit, nämlich: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“? . . . . .	170
„ 8	Entspricht unter den Früchten (des Heiligen Geistes) der Glaube der Gabe der Einsicht? . . . . .	173

## 9. Frage

## Die Gabe der Wissenschaft

S. 176—188

Art. 1	Ist die Wissenschaft eine Gabe? . . . . .	176
„ 2	Befaßt sich die Gabe der Wissenschaft mit göttlichen Dingen? . . . . .	179
„ 3	Ist die Gabe der Wissenschaft auf Tun gerichtetes Wissen? . . . . .	182
„ 4	Entspricht der Gabe der Wissenschaft die dritte Seligkeit: „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“? . . . . .	185

## 10. Frage

## Der Unglaube im allgemeinen

S. 189—231

Art. 1	Ist Unglaube Sünde? . . . . .	190
„ 2	Hat der Unglaube seinen Sitz im Verstand als seinem Träger? . . . . .	192
„ 3	Ist Unglaube die größte Sünde? . . . . .	195
„ 4	Ist jegliches Tun des Ungläubigen Sünde? . . . . .	198
„ 5	Gibt es mehrere Arten des Unglaubens? . . . . .	200
„ 6	Ist der Unglaube der Heiden schwerer als der der andern? . . . . .	205

	Seite
Art. 7 Soll man sich mit Ungläubigen öffentlich auseinandersetzen? . . . . .	207
„ 8 Soll man Ungläubige zum Glauben zwingen? . . .	211
„ 9 Darf man mit Ungläubigen Gemeinschaft pflegen? . . .	215
„ 10 Können Ungläubige eine obrigkeitliche Stellung oder Herrschaftsgewalt über Gläubige besitzen? . . .	219
„ 11 Darf man die gottesdienstlichen Gebräuche der Ungläubigen dulden? . . . . .	223
„ 12 Darf man die Kinder von Juden oder anderen Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern taufen? . . .	226

### 11. Frage

#### Die Häresie

S. 232—247

Art. 1 Ist Häresie eine Art von Unglauben? . . . . .	232
„ 2 Bezieht sich die Häresie eigentümlich auf das, was des Glaubens ist? . . . . .	236
„ 3 Sollen die Häretiker geduldet werden? . . . . .	240
„ 4 Sollen solche, die von der Häresie zurückkehren, von der Kirche wieder aufgenommen werden? . . .	243

### 12. Frage

#### Der Abfall vom Glauben

S. 248—254

Art. 1 Gehört der Abfall vom Glauben zum Unglauben? . . .	248
„ 2 Verliert ein Fürst wegen Abfalls vom Glauben die Herrschaft über seine Untertanen, so daß sie ihm nicht mehr zu gehorchen verpflichtet sind? . . . . .	252

### 13. Frage

#### Die Sünde der Gotteslästerung im allgemeinen

S. 255—265

Art. 1 Steht die Gotteslästerung im Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens? . . . . .	255
„ 2 Ist Gotteslästerung stets Todsünde? . . . . .	258
„ 3 Ist die Sünde der Gotteslästerung die schwerste Sünde? . . . . .	261
„ 4 Lästern die Verdammten? . . . . .	263

### 14. Frage

#### Die Lästerung gegen den Heiligen Geist

S. 266—283

Art. 1 Ist die Sünde gegen den Heiligen Geist dasselbe wie die Sünde aus vorsätzlicher Bosheit? . . . . .	266
„ 2 Ist es richtig, sechs Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist zu zählen? . . . . .	271
„ 3 Ist die Sünde gegen den Heiligen Geist unvergebbar? . . . . .	276

Art. 4 Kann der Mensch erstmalig, ohne daß andere Sünden vorausgegangen, gegen den Heiligen Geist sündigen? . . . . .	280
---	-----

## 15. Frage

## Die Blindheit des Geistes und die Stumpfheit des Sinnes

S. 284—293

Art. 1 Ist Geistesblindheit Sünde? . . . . .	284
„ 2 Ist Stumpfheit des Sinnes eine andere Sünde als Geistesblindheit? . . . . .	287
„ 3 Gehen Geistesblindheit und Stumpfheit des Sinnes auf Fleischessünden zurück? . . . . .	290

## 16. Frage

## Die Gebote bezüglich des Glaubens, der Wissenschaft und der Einsicht

S. 294—302

Art. 1 Mußten im Alten Gesetz Gebote bezüglich des Glaubens gegeben werden? . . . . .	294
„ 2 War es angemessen, daß im Alten Gesetze die Gebote bezüglich Wissenschaft und Einsicht gegeben wurden? . . . . .	298
Anmerkungen [1]—[55] . . . . .	305—330

## Kommentar

S. 333—430

Der sittliche Kräftekosmos des Christen (Zum Vorwort des zweiten Teiles des zweiten Buches) . . . . .	333
---	-----

## Erster Abschnitt

## Das Wesen des Glaubens

(Fr. 1—7)

1. Kapitel: Der Glaubensinhalt (Fr. 1) . . . . .	340
I. Die ungeschaffene Wahrheit . . . . .	340
1. Die Ürwahrheit als das Wodurch und das Was der Glaubenserkenntnis . . . . .	340
2. Christus in der Glaubenserkenntnis . . . . .	343
3. Die Kirche als Zeugin des Glaubens . . . . .	345
II. Das Menschliche im Gottesglauben . . . . .	351
1. Der menschliche Begriff in der Offenbarung . . . . .	351
2. Analogia entis et fidei . . . . .	355
3. Dogma und Philosophie . . . . .	358
4. Das Geheimnis im Gottesglauben . . . . .	361
5. Der lebendige Organismus der Glaubenswahrheiten . . . . .	372
2. Kapitel: Der Akt des Glaubens (Fr. 2—3) . . . . .	374
1. Der inner-seelische Ablauf des Glaubensaktes . . . . .	374
2. Die Glaubensnotwendigkeit . . . . .	382
3. Das Verdienst des Glaubens . . . . .	390
4. Das Bekenntnis des Glaubens . . . . .	391

	Seite
3. Kapitel: Der Glaube als Tugend (Fr. 4—7) . . . . .	392
I. Wesensbetrachtung der Tugend des Glaubens (Fr. 4)	392
1. Die Wesensbestimmung der Tugend des Glaubens nach Hebr 11, 1 . . . . .	392
2. Die verstandhafte Bewandnis der Tugend des Glaubens . . . . .	393
3. Der Tugendcharakter des Glaubens . . . . .	395
II. Die Gläubigen (Fr. 5) . . . . .	398
III. Der Glaube als göttliches Geschenk (Fr. 6) . . . . .	402
IV. Die Wirkungen des Glaubens (Fr. 7) . . . . .	403

#### Zweiter Abschnitt

Die Geistesgaben des Glaubens (Fr. 8 und 9) . . . . .	405
--	-----

#### Dritter Abschnitt

Die Sünden wider den Glauben (Fr. 10—15) . . . . .	408
I. Der Unglaube (Fr. 10—12) . . . . .	408
1. Das Sündhafte im Unglauben . . . . .	408
2. Der Ungläubige und das sittlich Gute . . . . .	413
3. Die Arten des Unglaubens . . . . .	418
4. Der Christ und der Ungläubige . . . . .	419
5. Häresie und Apostasie . . . . .	424
II. Die Gotteslästerung (Fr. 13 und 14) . . . . .	427
III. Die Blindheit und Stumpfheit des Geistes (Fr. 15) . . . . .	429

#### Vierter Abschnitt

Die Gebote des Glaubens (Fr. 16) . . . . .	430
Anhang I: Reichweite und Gliederung des Glaubensgutes . . . . .	431
Anhang II: Die Lehre vom einschließenden Glauben . . . . .	438
Anhang III: Dogmenentwicklung . . . . .	444
1. Um den Begriff der Entwicklung . . . . .	444
2. Rationale Begründung (Angemessenheit) der Dogmenentwicklung . . . . .	447
3. Geschichtlicher Nachweis der Dogmenentwicklung . . . . .	448
4. Das Wesen der Dogmenentwicklung . . . . .	450
5. Die treibenden Faktoren der Dogmenbildung . . . . .	458
6. Die Grenzen der Dogmenentwicklung . . . . .	467
Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .	471
Literaturverzeichnis . . . . .	472
Alphabetisches Sachverzeichnis . . . . .	475
Alphabetisches Autorenverzeichnis . . . . .	497
Heilige Schrift . . . . .	501
Mitarbeiter dieses Bandes . . . . .	509



## MITARBEITER DIESES BANDES

Die Redaktion des lateinischen Textes und die Übersetzung besorgte Professor Dr. Vierneisel, Heidelberg. Anmerkungen und Kommentar arbeitete Professor Dr. A. Fridolin Utz, O.P., Freiburg (Schweiz). Einleitung und Verzeichnisse arbeitete P. Heinrich M. Christmann, O.P., Walberberg bei Köln.