

# Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides“ und „haeresis“ und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient

Von Albert Lang, Bonn

DIE BESTIMMUNG der dogmatischen Gewißheit von theologischen Wahrheiten ist nach Melchior Cano<sup>1)</sup> eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben, die ein gewiegter Theologe zu leisten hat. Die Aufgabe ist besonders deshalb so schwierig, weil bei theologischen Wahrheiten nicht bloß ihr Gewißheitsgrad festgestellt werden muß, „quis sit gradus veritatis et falsitatis“<sup>2)</sup>, sondern auch ihre Gewißheitsqualität. Es ist nicht bloß zu entscheiden, ob ihre Geltung unfehlbar oder genügend oder nur mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit feststeht, sondern auch, ob die Geltung auf Grund der göttlichen Offenbarung oder einer kirchlichen Entscheidung oder durch theologische Schlußfolgerung gegeben ist.

Um bei der Vielzahl von Kombinationen, die zwischen den verschiedenen Abstufungen von Art und Grad der dogmatischen Gewißheit möglich sind, eine rasche Verständigung zu ermöglichen, hat man seit dem Ende des 13. Jahrhunderts eine Reihe von theologischen Noten und Zensuren entwickelt, die eindeutig den Gewißheitsgrad und die Gewißheitsqualität einer theologischen Lehre zum Ausdruck bringen<sup>3)</sup>. Diese theologischen Bewertungstabellen hatten, wie leicht verständlich ist, anfangs noch nicht die gleiche reiche Differenziertheit und noch nicht die scharfe, präzise Abgrenzung, die sie im Laufe der Zeit durch die Fortbildung der theologischen Erkenntnislehre erhielten.

## I. Der Bedeutungswandel von „fides“ und „haeresis“

Diese Feststellung gilt besonders auch für das theologisch so bedeutsame Begriffspaar „fides“ und „haeresis“<sup>4)</sup>. Beide Ausdrücke hatten nicht immer den scharf umrissenen Sinn, in dem wir sie heute verwenden, und ihre Umgrenzung wurde, weil von anderem Gesichtspunkt aus gesehen, anders vorgenommen, als wir das heute tun. Wenn wir heute eine Wahrheit als

1) Melchior Cano, *De locis theologicis*, L. XII c. 5, Bassani 1746 p. 362 b. Auf diese von Hyacinth Serry besorgte Ausgabe beziehen sich die bei weiteren Zitaten in Klammern beigefügten Seitenzahlen.

2) Melchior Cano l. c.

3) Vgl. J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329*. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren: *Mélanges Mandonnet II*, Paris 1930, 305—329.

4) Ich habe mich mit dem Bedeutungswandel der beiden Begriffe beschäftigt in den Artikeln: „Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica“: *Div. Thom.* 20 (1942) 207—236; 335—346; 21 (1943) 79—97; und: „Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik“: *Div. Thom.* 22 (1944) 259—290.

Glaubenswahrheit, als „*veritas fidei*“ bezeichnen oder eine Lehre als haeretisch, als „*doctrina haeretica*“, ablehnen, so wollen wir damit zunächst ein Urteil über ihren dogmatischen Gewißheitsgrund abgeben. Die „Glaubensgewißheit“, die Qualität einer „*veritas fidei*“, sprechen wir nur jenen Wahrheiten zu, die in der göttlichen Offenbarung enthalten, also durch das Zeugnis der *veritas prima* selbst verbürgt sind. Häretisch nennen wir nur jene Lehren, die mit solch glaubensgewissen Wahrheiten in kontradiktorischem Gegensatz stehen. Entscheidendes Kriterium für die Bewertung nach dem Gewißheitsgrund ist die Zugehörigkeit zur formellen Offenbarung. Es geht uns darum, die objektive Reichweite der *fides divina* zu umgrenzen. „*Definiendo propositionem esse haeticam, non excurrit Ecclesia extra ordinem formaliter revelatorum; cum enim affirmatio positivi et negatio contradictorii inter se convertuntur, semper proponitur ipsa a Deo revelata veritas, sive sub forma canonis quo exhibetur id quod est a Deo dictum, sive sub forma censurae qua notatur id quod contradictorie ei oppositum est*“<sup>5)</sup>.

Diese Fragestellung nach der dogmatischen Gewißheitsqualität ist aber erst nach dem 16. Jahrhundert beherrschend in den Vordergrund gerückt. Sicherlich hat man schon in den Jahrhunderten vorher sich eingehend mit den Voraussetzungen der *fides divina* beschäftigt. Wenn es aber darum ging, die Reichweite des „Glaubens“, das Gebiet der „*veritates credendae*“ abzustecken, so tat man das damals nicht nach dem Kriterium der objektiven Glaubensgewißheit, sondern nach dem Maßstab der subjektiven Glaubensverpflichtung, wobei man Glaubenspflicht verstand in dem weiteren Sinn jeder inneren Bindung durch eine konsequente Glaubenshaltung. Nicht das wollte man feststellen, was nach der dogmatischen Erkenntnislehre die Gewißheit der *fides divina* beanspruchen kann, sondern das, was vom praktisch religiösen Verhalten aus der Verantwortlichkeit des christlichen Glaubens und der Zuständigkeit der kirchlichen Glaubensdisziplin unterstellt werden muß. Daß damit das Gebiet des „Glaubens“ beträchtlich ausgeweitet wurde, war eine notwendige Folge. Denn „eine lebendige und konsequente Glaubenshaltung kann sich nicht auf die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten beschränken, sondern erstreckt sich auch auf alles, was mit diesen Wahrheiten, sei es als Grundlage und Voraussetzung, sei es als Folgerung und Auswirkung, in notwendigem Zusammenhang steht“<sup>6)</sup>. Thomas nannte das das „*indirecte credendum*“ und rechnete dazu alles, „*ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei*“ (S. Th. I q. 32 a. 4) oder wie er I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 sagt: „*ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum*“. Durch den Zusatz an der letztgenannten Stelle bringt Thomas klar zum Ausdruck, daß der Bereich des *indirecte credendum* weit über die formell geoffenbarten Wahrheiten hinausgreift<sup>7)</sup>. In der Zeit der Spätscholastik, in der man die Bekämpfung häretischer Strömungen und sektiererischer Bewegungen als eine vordringliche Aufgabe empfand, rechnete man zum Glauben in dem genannten weiteren Sinn die verschiedenen Gruppen der „*veritates catholicae*“. Als

5) L. Billot, *De ecclesia Christi* II, q. 10 th. 17 § 2, Romae 1899, (p. 84 sq.).

6) Lang, *Die conclusio theologica* . . . , 279.

7) Lang, *Die Gliederung* . . . , 224 ff.

häretisch betrachtet man nicht bloß die Leugung einer formellen Offenbarungswahrheit, sondern jede ernste Gefährdung des Glaubenslebens und jeden hartnäckigen Widerstand gegen die kirchliche Disziplin.

Noch einer dritten Auffassung von „Glaubensgewißheit“ begegnet man in der Zeit der Scholastik, besonders des Spätmittelalters. Glaubensgewiß nennt man oft alle Erkenntnisse, deren Geltung zwar keinem Zweifel unterliegt, die aber nicht den obersten Gewißheitsgrad der inneren Evidenz haben, sondern uneinsichtig, inevident bleiben. Dann geht es gar nicht um die theologische Beurteilung der übernatürlichen Glaubensgewißheit, sondern um ihre noetische Einstufung innerhalb der „genera cognitionis“. Die Zurechnung zum Glauben in diesem noetischen Sinn will gar keine theologische Aussage besagen, sondern ist eine logische Kategorie. Die „fides“ in diesem noetischen Sinn rangiert hinter der scientia und vor der opinio. Diese Betrachtungsweise liegt der berühmten Glaubensdefinition des Hugo von St. Viktor zugrunde: „Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta“<sup>8)</sup>. Sie findet sich auch des öftern beim hl. Thomas, so wenn er „Glauben“ bestimmt als die „consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis“<sup>9)</sup>. In diesem Sinne definiert klar und bündig Gregor von Rimini: „Omnis assensus absque evidētia et formidine est fides“<sup>10)</sup>. Diese noetische Abgrenzung des Glaubens gegen das eigentliche Wissen ist immer gemeint, wenn in den Texten von „sola“ fides oder von veritates „tantum“ creditae oder „mere“ credendae die Rede ist. Auf die fides divina bezogen, würden diese Ausdrücke zu einem schweren theologischen Ärgernis. Ich konnte nachweisen, daß in der Spätscholastik das Problem der conclusio theologica vor allem unter diesem Gesichtspunkt gesehen und beurteilt wurde<sup>11)</sup>. Man hat damals die theologischen Folgesätze als „Glaubenssätze“ bezeichnet, nicht weil man sie in den Bereich der fides divina einreihen wollte, sondern weil man sie ins Gebiet der inevidenten Erkenntnis verweisen mußte. Man wollte betonen, daß sie als Folgerungen, deren eine Praemisse nur im Glauben gewiß ist, nicht die Anforderungen der vollen wissenschaftlichen Evidenz erfüllen können.

Ich habe vor Jahren darauf aufmerksam gemacht, daß der Wandel in der Auffassung und Umgrenzung der Begriffe fides und haeresis für das dogmengeschichtliche Verständnis der mittelalterlichen Texte von großer Wichtigkeit ist, und daß viele Mißdeutungen entstehen, wenn man die andersartige Problemstellung einer vergangenen Zeit in die Perspektive von heute hineinzwängt. Ich habe die Genugtuung, auf einige Untersuchungen hinweisen zu können, die meine Ergebnisse auswerten, bestätigen und in wertvoller Weise ergänzen und weiterführen konnten.

P. V. Heynck hat in dem ausschlußreichen Artikel: „Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils“<sup>12)</sup> sich mit der Kontroverse über die Möglichkeit der Gewißheit vom Gnadenstand beschäftigt, die während der ersten Periode des Konzils von Trient

8) De sacramentis christianae fidei I p. 10 c. 2: PL 176, 330 C.

9) S. Th. 2 II q. 2 a 1; vgl. 2 II q. 1 a. 4; De ver. 14.

10) Super primo et secundo Sent., Prol. q. 1 a. 4, (Venetiis 1532).

11) Die conclusio theologica . . . 268—275.

12) Franz. Stud. 34 (1952) 146—205.

so hartnäckig geführt wurde. Die eine Partei — man kann sie mit gewissem Recht die Partei der Skotisten nennen (Heynk S. 152) — vertrat die These, man könne in gewissen Fällen von der Begnadigung eine „certitudo fidei“ erlangen, während die Gegenpartei der „Thomisten“ nur eine certitudo conjecturalis hiefür zugestehen wollte. Der scharfe Gegensatz der beiden Ansichten ist um so befremdlicher, weil beide Parteien sich darüber einig waren, daß jede Erkenntnis vom Gnadenstand auf einer Schlußfolgerung beruht, deren eine Praemisse eine geoffenbarte Wahrheit, deren andere eine Erfahrungstatsache ist. Heynck prüft eingehend die Voten und Gutachten, die von den Theologen der beiden Parteien abgegeben wurden, und kommt zu dem Ergebnis: Der Widerstreit der beiden Ansichten wird nur verständlich, wenn man bedenkt, daß man hüben und drüben einen anderen Bewertungsmaßstab anlegt und „Glaubensgewißheit“ in einem je anderen Sinn faßt. „Die Franziskanertheologen betrachten . . . das Problem der conclusio theologica noch ganz unter der Sicht der Spätscholastik. Wenn sie für die Schlußfolgerung die certitudo fidei behaupten, so wollen sie damit über ihren theologischen Gewißheitsgrad nichts aussagen, sondern nur ihre noetische Qualität bestimmen . . . Bei ihren Gegnern steht dagegen . . . der theologisch-dogmatische Gesichtspunkt im Blickfeld“ (Seite 203). Zu einer Einigung kommt es erst, als man durch einen klärenden Zusatz für „Glaubensgewißheit“ eine für beide Parteien eindeutige Bedeutung im Sinne von fides divina durch die Formulierung erreicht: Niemand kann des Gnadenstandes gewiß sein „certitudine fidei, cui non potest subesse falsum“ (Den. 802). Die Kontroverse wird so zu einem Schulbeispiel dafür, welche Verwirrung eintritt, wenn man eine verschiedene Sprache spricht oder vielmehr die gleichen Ausdrücke verwendet, aber einen verschiedenen Sinn damit verbindet. Heynck schließt mit der Feststellung: „Es ist in theologiegeschichtlicher Hinsicht ungemein reizvoll zu sehen, wie hier zwei verschiedene Fragestellungen, die traditionelle, spätmittelalterliche, die das Problem unter der noetischen Sicht betrachtet, und die neuere, die mehr theologisch-dogmatisch interessiert ist, aufeinanderstoßen, und beide Parteien sich nicht mehr verstehen“ (S. 205).

Nach meiner Ansicht wollten die Franziskanertheologen nicht bloß behaupten, daß das Urteil über den Gnadenstand infolge der einen Glaubensprämisse zu einer inevidenten Glaubensaussage werde, Glauben in noetischem Sinn verstanden — das bestritten ja ihre Gegner nicht —, sondern auch, daß es in den Bereich der Verantwortlichkeit des „Glaubens“ gehöre, Glauben in dem weiteren Sinn des konsequenten Glaubenslebens verstanden. Allerdings schied man die verschiedenen Gesichtspunkte zu wenig. Jedenfalls hat Heynck den Nachweis erbracht, daß die Trienter Kontroverse über die Gnadengewißheit eine gültige Erklärung nur finden kann, wenn man sie auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Auffassungen betrachtet<sup>13)</sup>.

Dogmengeschichtlich bedeutsamer als der noetische Glaubensbegriff ist jener, der den Glauben nach der subjektiven Glaubenspflicht abgrenzt. Daß

<sup>13)</sup> Das wird einem besonders klar, wenn man mit dem Artikel von Heynck zwei Aufsätze vergleicht, die in G. Schreiber, Das Weltkonzil von Trient, Freiburg 1951, dem gleichen Thema gewidmet sind: Fr. B u o c k, Zum Rechtfertigungsdekret. Die Unterscheidung zwischen fehlbarem und unfehlbarem Glauben in den vorbereitenden Verhandlungen (S. 117—143) und Fr. J o s. S c h i e r s e, Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewißheit (S. 145—167).

man bis über das Konzil von Trient hinaus die Reichweite des Glaubens nach den Anforderungen einer Verpflichtung vom Glauben her bestimmte, das hat die theologiegeschichtliche Untersuchung von M. Schenk: „Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung“<sup>14)</sup> bestätigt. Schenk stellt in übersichtlicher Gruppierung verschiedene Thesen zusammen, die von den Theologen von der Hochscholastik bis in die Neuzeit vertreten wurden.

Durch das ganze Spätmittelalter herrscht die rein sachliche Fragestellung vor: Ist der Papst bei Heiligsprechungen unfehlbar? Die meisten Kanonisten antworten mit Nein; verschiedene Theologen (Bonaventura, Johann von Neapel, Johann Torquemada, Franciscus Toletus) antworten ebenso mit Ja, und zwar behaupten sie, die bejahende These sei zu glauben: „... supposita divina providentia credendum est papam errare non posse . . . et dicere quod in huiusmodi papa errare posset, esset haereticum“<sup>15)</sup>. Die Begründung, die diese Theologen aber für ihre These geben, zeigt klar, daß sie nicht die objektive dogmatische Glaubensgewißheit behaupten wollen, sondern die subjektive Glaubensverpflichtung im Auge haben. Der Glaubenscharakter der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung ergebe sich aus dem innigen Konnex der Heiligenverehrung mit dem Glaubensleben und aus ihrer religiösen Bedeutsamkeit.

„Eine völlig neue Problemstellung“ (Schenk S. 60) und ein „Bedeutungswandel im Begriff der ‚res fidei‘“ (S. 71) tritt mit Ende des 16. Jahrhunderts ein. Schenk spricht von einem „neuen Abschnitt in der Geschichte unserer Frage“ (S. 59). Nun steht nicht mehr die „Diskussion um die Wahrheit der These, sondern um ihre erkenntnistheoretische Beschaffenheit im Vordergrund“ (S. 62): Ist fide divina zu glauben, daß der Papst bei Kanonisationen unfehlbar ist; kommt auch dem Kanonisationsurteil die vollè Gewißheit göttlichen Glaubens zu? Man ist sich nun bewußt, daß infolge der geänderten Fragestellung es nicht mehr genügt, auf die Heilsbezogenheit der Wahrheit hinzuweisen, sondern daß man ihr Geoffenbartsein nachweisen muß. Glauben wird jetzt im Sinn der fides divina gefaßt und die Zugehörigkeit zur formellen Offenbarung wird folgerichtig zum entscheidenden Merkmal dieser Glaubensgewißheit.

Genau die gleiche Entwicklung konnte H. Flatten für den Begriff der Häeresie aufzeigen<sup>16)</sup>. In der Zeit der Scholastik wurde das Verdikt der Häeresie nicht auf die Leugnung einer veritas de fide divina beschränkt. Eine mehr ganzheitliche, lebensnahe Auffassung betrachtete jeden Verstoß gegen ein verantwortungsbewußtes, konsequentes Glaubensleben, jede glaubenswidrige und kirchenfeindliche Einstellung als Häeresie. Flatten stimmt mir zu, daß der Häeresiebegriff „noch nicht klar gegenüber anderen Verfehlungen gegen die kirchliche Disziplin oder die gläubige Haltung abgegrenzt war“<sup>17)</sup>, und daß die Inquisition diesen weiteren Häeresiebegriff begünstigte. Die Inquisition hatte die Aufgabe, den Glauben „unter wachsamsten Schutz zu stellen und auch die verdeckten Verstöße gegen ihn abzuweisen“ (Flatten S. 37). Deshalb hatte die subjektive Haltung der perti-

14) Theologische Dissertation von Freiburg (Schweiz), bisher leider noch ungedruckt. Ich zitiere nach dem maschinengeschriebenen Exemplar.

15) Johannes von Neapel, Quodlibet 11, Schenk S. 14.

16) H. Flatten, Der Häeresieverdacht nach katholischem Kirchenrecht. Bonner Dissertation, Bonn 1945; ist auch noch ungedruckt.

17) Lang, Die Gliederung . . ., 344; Flatten, S. 38.

ncia für die Konstatierung von Häresie eine wesentliche Bedeutung<sup>18)</sup>. Die Verfügung des 4. Laterankonzils von 1215, daß ein Häresieverdächtiger, der sich dem vorgeschriebenen Reinigungsverfahren nicht unterwerfen wollte, exkommuniziert und nach einjährigem Verharren in der Zensur als Häretiker zu verurteilen sei<sup>19)</sup>, blieb durch das ganze Spätmittelalter in Kraft und wirkte noch auf dem Konzil von Trient nach<sup>20)</sup>. Deswegen genügte schon das Bekenntnis einer „sententia erronea“, ja sogar jedes schwere Delikt, um Häresieverdacht zu erregen (S. 53)<sup>21)</sup>.

## II. Die dogmatische Gewißheitsqualität der Viennenser Definition

Die Sprache ihrer Zeit sprechen nicht bloß die Theologen, sie spricht auch die Kirche. Auch die Konzilsdekrete sind nach der je herrschenden Begriffsauffassung abgefaßt und müssen darnach interpretiert werden. Das sogenannte Viennenser Dogma soll unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt werden.

„Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus“ (Den. 481).

Über die Vorgeschichte dieser Definition und ihre Veranlassung ist viel geforscht worden<sup>22)</sup>. Ebenso wurde eingehend ihr Sinn und ihre inhaltliche Tragweite untersucht, z. B. ob damit auch die skotistische Lehre von einer eigenen forma corporeitatis verurteilt sei, oder ob der aristotelische Hylemorphismus zur kirchlichen Glaubensdoktrin erhoben worden sei usw.<sup>23)</sup>. Eine nähere Prüfung aber, ob die Konzilsklärung als ein Dogma fidei divinae catholicae zu betrachten sei, hat man nicht angestellt oder vielmehr man hielt sie für überflüssig. Das sei durch den Wortlaut klar gegeben. Sie wird in den Lehrbüchern als „fides divina et catholica“ (Berasa), als „de fide definita“ (Pohle-Gierens) als „Glaubenssatz“ (Schmaus) oder einfachhin als „de fide“ oder als „definiert“ bezeichnet. Müller, der

<sup>18)</sup> Häresie im Sinne des rein objektiven Gegensatzes zur Glaubenslehre kannte man nicht. Nicht die Häresien, sondern die Häretiker werden zensuriert. „Errare possum“, erklärt Eckehart, „haereticus esse non possum; nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem“ (J. Koch, a. a. O. 323). Nach dem Repertorium inquisitorum pravitatis haereticæ schließt jedes Delikt Häresieverdacht ein: „Praesumptio seu species haeresis est perseverare in peccato mortali“ (Venetiis 1575, 630; nach Flatten S. 53).

<sup>19)</sup> Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima 7 Sp. 19 f.; Corpus iuris canonici c. 13 X 5, 7; siehe Flatten S. 49.

<sup>20)</sup> Sess. 25 de ref. c. 3 (Concilium Tridentinum IX, 1087).

<sup>21)</sup> Der gleiche Sinnwandel läßt sich für die Verwendung des Wortes Dogma feststellen: vgl. dazu die Untersuchung von A. Deneffe, Dogma, Wort und Begriff: Schol. 6 (1931) 381 bis 400; 506–538. Das Wort hat erst im 18. Jahrhundert den strikten Sinn erhalten, den wir heute damit verbinden.

<sup>22)</sup> Es sei verwiesen auf die Texteditionen von Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne: Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. MA, Berlin 1886/87, II 353–416; III 1–159; auf die Arbeiten von B. Jansen und J. Koch. Näheres siehe bei E. Müller, Das Konzil von Vienne 1311–1312, seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934.

<sup>23)</sup> M. Zigliara, De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate de unione animae cum corpore, Roma 1878; D. Palmieri, Animadversiones in recens opus de mente Concilii Viennensis, Roma 1878; A. Michel, Forme du corps humain: DThC VI, 546–583; B. Berasa, Tractatus de Deo creante, Bilbao 1921, 635–652.

uns die Geschichte des Konzils von Vienne geschenkt hat, hat wenigstens gefühlt, daß auch diese Seite der Definition einer Begründung bedarf. Er schreibt:<sup>24)</sup> „Die Ausdrücke ‚definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus‘, ferner die Zensur ‚tanquam haereticus sit censendus‘ bestätigen, daß es sich um eine wirkliche Glaubensdefinition im theologischen Sinne handelt.“ Und zum Beweis, daß die genannten Ausdrücke den Glaubenscharakter der Lehre besagen wollen, verweist er auf M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 1873, S. 201 ff., also auf den heute üblichen Sprachgebrauch. Auch soll, das führt Müller als zweiten Beweis an, „das Zurückgreifen der Entscheidung auf das Dogma von der wahren menschlichen Natur Christi, deren Einheit in gleicher Weise durch die vernünftige Seele als Form des Körpers hergestellt werde, auf die gleiche Tatsache hinweisen“.

Ist diese Beweisführung stichhaltig?

Daß die Entscheidung von Vienne über die Information des Körpers durch die Seele eine unfehlbare Konzilsentscheidung darstellt, kann nicht bezweifelt werden. Die Dekretale „Fidei catholicae fundamento“ ist auf der 3. öffentlichen Sitzung des Konzils behandelt worden und hat als konziliare Entscheidung zu gelten<sup>25)</sup>. Sie stellt eine abschließende, allgemein verpflichtende Sentenz dar.

Aber wollte das Konzil auch den vollen Glaubenscharakter seiner Entscheidung festlegen? Wollte es die definierte Lehre als eine formell von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit verkünden? Die Lehrbücher antworteten ohne weiteres mit Ja. Sie stützen sich auf die vom Konzil gebrauchten Ausdrücke, besonders auf die Zensur: „haereticus censendus est“. Sie setzen dabei stillschweigend voraus, daß die termini damals genau den gleichen Sinn und die gleiche Tragweite hatten wie heute. Daß das aber eine voreilige und irrige Annahme ist, dürften zur Genüge schon die bisherigen Ausführungen dargetan haben. Aus den Ausdrücken „veritas fidei catholicae“ und „haereticus“ allein kann durchaus noch nicht auf den Glaubenscharakter der Definition im Sinne der fides divina geschlossen werden. Die Ausdrücke beweisen nur, daß das Konzil die definierte Lehre zum Glauben im weiteren Sinn, zur integritas fidei, gerechnet hat. Sie fällt unter die Glaubensdisziplin. Dazu genügt aber, daß sie zu den „veritates catholicae“ gerechnet wurde. Das und nur das läßt sich aus der Definition durch das Konzil ableiten. Wer trotzdem die genannten Ausdrücke in dem strikten Sinn der heutigen theologischen Erkenntnislehre verstehen will, der muß nachweisen, daß sie in diesem strikten Sinn vom Konzil gemeint waren. Dieser Nachweis wird aber nicht gelingen. Im Gegenteil. Auch „die höchst ärmlichen Reste, die uns von den Verhandlungen des Konzils von Vienne erhalten sind“<sup>26)</sup>, genügen vollauf, um darzutun, daß ‚fides‘ und ‚haeresis‘ von den Konzilsvätern in dem damals üblichen weiteren Sinn verstanden wurden.

Der Text, der die Lehre von der wesentlichen und unmittelbaren Information des Leibes durch die Seele ausspricht, besagt ein Doppeltes. Zunächst wird das theoretische, theologische Urteil gefällt, sodann werden die

<sup>24)</sup> E. Müller, Das Konzil von Vienne... 365.

<sup>25)</sup> Begründung und Belege siehe bei Müller l. c. 273 ff.

<sup>26)</sup> Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne: Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. MA, Berlin 1886, II, 353.

praktischen Konsequenzen gezogen. Dem Konzil ging es vor allem um diese praktische Entscheidung: Wer die Lehre von der Information des Leibes durch die Seele leugnet, der hat als Häretiker zu gelten. Gegen ihn kann und soll man als einen Häretiker vorgehen. Der Grund, auf den sich dieses Urteil stützt, wird im Vorausgehenden angegeben: Die gegenteilige Lehre widerspricht der katholischen Glaubenslehre, sie ist „doctrina erronea“, „veritati catholicae fidei inimica“; sie wird verurteilt, „damit die Wahrheit des echten Glaubens zutage trete und allen Irrtümern der Zugang verschlossen werde“, lauter Ausdrücke, die auch zur Sicherung von „veritates catholicae“ im Interesse der Glaubensdisziplin damals üblich waren. Selbst wenn man den verwendeten termini die viel schärfer geprägte Begriffsbestimmung von heute unterlegen wollte, wären sie zu schwach und unbestimmt, um die Geweißheitsqualität der fides divina auszudrücken.

Die gleichen Formulierungen finden sich in den Irrtumslisten jener Zeit auch dort, wo es nicht um volle Glaubenssätze geht. Die 93 von einer durch das Metzger Generalkapitel beauftragten Kommission aus dem Sentenzenkommentar des Durandus ausgezogenen Artikel (im Jahre 1314) erhalten folgende Zensur<sup>27)</sup>. „Haec omnia contra Sanctos ac doctrinam fidei catholicae reprobamus“. Über die Irrtümer des Marsilius von Padua wird 1327 das folgende zusammenfassende Urteil gefällt: „Articulos praedictos... velut Sacrae Scripturae contrarios et fidei catholicae inimicos, haereticos seu haereticales et erroneos... declaramus“ (Den. 500). Daß auch das Konzil von Vienne als Häretiker nicht nur die Bestreiter von formellen Offenbarungswahrheiten brandmarkte, sondern auch solche, die sich irgendeiner allgemeinen kirchlichen Doktrin hartnäckig widersetzen oder sich sonst der kirchlichen Disziplin nicht fügen wollten, zeigen andere auf dem gleichen Konzil von Vienne gefällte Entscheidungen: „Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut haereticum puniendum“ (Den. 479)<sup>28)</sup>. Gegen einem Exkommunizierten, der über zwei Jahre in Unbußfertigkeit verharret, kann, so bestimmt wiederum das Konzil<sup>29)</sup>, als der Häresie verdächtig vorgegangen werden.

Am überzeugendsten dürfte eine Stelle aus der Anklageschrift sein, welche am Vorabend des Konzils die Kommunität der Franziskaner dem päpstlichen Konsistorium gegen die Lehre des P. Olivi vorlegte<sup>30)</sup>. Sie will klären und abgrenzen, wer als Häretiker zu gelten habe, also eine Begriffsbestimmung davon geben: „Quod secundum sacros canones hii, qui ea quae diffinita sunt, praecipue circa fidem ab ecclesia sacrosancta vel decreta vel ordinata seu quae per universalem ecclesiam servari mandantur, non sic firmiter credunt, tenent et simpliciter confitentur, ut mandat et determinat ecclesia, seu ea in dubium evocant aliter oppinando, vel de sacramentis ecclesiae aliter praedicant vel observant quam ecclesia, vel se adversus ecclesiasticos canones extollunt vel impingunt in eos, seu qui potestatem, iurisdictionem ecclesiae romanae traditam annullant, violant vel contempnunt seu contemptibilem docent, seu romanorum

27) J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329: Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 319.

28) Müller, a. a. O. 619.

29) Müller 472.

30) Müller 273 ff.

pontificum decreta, traditiones et consuetudines non recipiunt vel adversus eas novas introducunt sectas vel dogmatizant in oppositum, velut catholicae fidei inimici et haeretici sunt censendi“<sup>31)</sup>. Es erscheinen hier genau die Ausdrücke, die dann in der Definition des Konzils verwandt werden. Daß aber die angeführte Kennzeichnung des Häretikers nicht mit der Umgrenzung der fide divina zu glaubenden Offenbarungswahrheiten zusammenrifft, sondern ganz nach den Anforderungen der weiter ausgreifenden Glaubensdisziplin ausgerichtet ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

Wenn Müller darauf verweist, daß die Konzilsväter, die Ankläger wie die Verteidiger P. Olivis, immer wieder auf das Dogma von der wahren menschlichen Natur Christi zurückgreifen, so beweist das nicht für, sondern gegen den Offenbarungscharakter der definierten Lehre. Man fühlte keine Veranlassung, den Nachweis dafür aus der Offenbarung zu erbringen, weil für die Absichten des Konzils genügte, wenn sie als conclusio theologica die konsequente Glaubenshaltung betraf und unter ihre Verantwortlichkeit fiel.

Das Konzil von Vienne, so dürfen wir zusammenfassen, hat eine zur Glaubensdisziplin gehörende veritas catholica, oder näherhin eine conclusio theologica unfehlbar definiert; es hat aber nicht entschieden, ob diese Lehre zu den unmittelbaren oder zu den abgeleiteten Glaubenswahrheiten zu rechnen ist<sup>32)</sup>.

### III. Die dogmatische Wertung der Entscheidungen des Konzils von Trient

Wenn man die dogmatische Beweisführung in unseren Lehrbüchern betrachtet, scheint keinerlei Zweifel zu bestehen, daß die Erklärungen des Konzils von Trient, die Kapitel wie die Kanones, fide divina et catholica anzunehmen sind. Erst in neuester Zeit sind Zweifel gegen die Berechtigung dieser durch ihre Einfachheit sicherlich bestechende und sich empfehlende Methode erhoben worden. J. B. Umberg und H. Lennerz haben den Anstoß dazu gegeben<sup>33)</sup>; R. Favre und P. Fransen haben durch Untersuchung der Tragweite der Anathematismen und von kanonistischen Erwägungen aus weiteres gewichtiges Material gegen die bisherige Beurteilung vorgelegt<sup>34)</sup>. Hier soll die Frage unter dem Gesichtspunkt des Bedeutungswandels von ‚fides‘ und ‚haeresis‘ geprüft werden.

Zur Zeit des Tridentinum herrschte noch die theologische Problemstellung des Mittelalters vor, der die Abgrenzung der die Glaubensdisziplin berührenden veritates catholicae am Herzen lag. Die Ausscheidung der der fides divina unterliegenden Wahrheiten wurde nicht als notwendig empfunden. Diese erkenntnistheoretische Frage wurde nicht gestellt und nicht beantwortet. Gewiß meldete sich diese Fragestellung bei einzelnen Debat-

31) Ehrle, a. a. O. 368.

32) Es ist bezeichnend, daß in dem von Papst Pius IX. an Kardinal Geißel gerichteten Breve über die falschen Lehren Anton Günthers (vom 15. Juni 1857) die Definition von Vienne genannt wird: „catholica sententia ac doctrina“ (Den. 1655).

33) J. Umberg, Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI: Schol. 4 (1929) 402—429; H. Lennerz, Notulae Tridentinae: Greg. 27 (1946) 136—142.

34) R. Favre, Les condamnations avec anathème: Bulletin de Litterature ecclésiastique 17 (1946) 226—241; 18 (1947) 31—48; P. Fransen, Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563): Schol. 25 (1950) 492—517; 26 (1951) 191—221; Ders., Ehescheidung im Fall von Ehebruch, Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547; Schol. 27 (1952) 526—536. Fransen hat einen weiteren Artikel angekündigt: Réflexions sur l'Anathème.

ten bereits an; so z. B. bei der Kontroverse über die Gnadengewißheit<sup>35)</sup>, aber sie war noch recht ungeklärt und blieb im Hintergrund. Herrschend war jene lebensnahe Einstellung, die in den Wirrnissen der Zeit die *veritas catholica* in dem uns bekannten weiteren Sinn der Spätscholastik feststellen und verpflichtend vorlegen wollte.

Das beweisen zunächst alle Erklärungen, in denen das Konzil seine Absichten kundgibt. Die endgültige Fassung des *decretum de peccato originali* (vom 17. Juni 1546) wird also eingeleitet: „*Ut fides nostra catholica... purgatis erroribus in sua sinceritate integra et illibata permaneat et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur...; sacrosancta... Tridentina Synodus... haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat*“ (Den. 787). Das Anfügen von *Canones* in der sess. VI. wird folgendermaßen begründet: „*Post hanc catholicam doctrinam... placuit sanctae Synodo hos canones subungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant*“ (Den. 810). In der 24. Sitzung wird als Einleitung für die *canones de sacramento matrimonii* nach längeren Diskussionen folgende Zwecksetzung angegeben: „... *quorum (gemeint sind die den Strömungen der Welt und des Fleisches sich beugenden impii homines) temeritati sancta et universalis Synodus cupiens occurrere, insigniores praedictorum schismaticorum haereses et errores, ne plures ad se trahat pernicioosa eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos haereticos eorumque errores decernens anathematismos*“ (Den. 970).

Diese Texte lassen erkennen, daß die Synode einerseits bei den Offenbarungswahrheiten, die sie beschäftigen, durchaus nicht ihren Glaubenscharakter (als *fides divina*) eigens betonen will, daß sie andererseits sich nicht auf das Gebiet des formell Geoffenbarten beschränken, sondern die ganze Fülle des katholischen Glaubenslebens erfassen will.

Die gleiche Folgerung ergibt sich aus der Art der Beweisführung, die bei der Begründung der einzelnen Voten angewandt wird. Wäre es um den Glaubenscharakter der Entscheidungen im Sinne der *fides divina* gegangen, so hätte vor allem ihre Zugehörigkeit zur Offenbarung dargetan werden müssen und die verurteilten Irrtümer hätten alle die Zensur der Häresie erhalten müssen. Nun aber werden diese Irrtümer verschieden beurteilt; man verwendet besonders die Zensuren häretisch, irrtümlich, falsch, und zwar so, daß dieser verschiedenen Taxierung kein besonders großes Gewicht beigelegt wird. Zusammenfassend werden in der Antwort der Theologen (Mai 1547) z. B. die Artikel über letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe so beurteilt<sup>36)</sup>: „*Articulos omnes propositos ut haereticos, falsos et erroneos ac contra sensum catholicae ecclesiae damnandos censuerunt*“. Das Gesamturteil der Theologen vom 22. August 1547 über die Artikel *de missa* lautet<sup>37)</sup>: „*Theologi omnes... articulos ipsos omnes, ut propositi sunt, haereticos, schismaticos, erroneos, falsos, contra sacram scripturam,*

<sup>35)</sup> So hat z. B. Andreas de Vega, wie V. Heynck nachgewiesen hat (a. a. O. 183 ff.), die *conclusiones theologicae* zum Glauben im Sinne der *fides divina* gerechnet. Er weiß, daß diese Folgesätze, die unter Zuhilfenahme von wissenschaftlich erkannten Sätzen erschlossen werden, an sich nicht den gleichen Gewißheitsgrad haben wie die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, er glaubt aber, daß sie durch die Wirkung des eingegossenen Glaubenslichtes und der *pia affectio* die Gewißheit der *fides divina* erreichen.

<sup>36)</sup> Concilium Tridentinum VI, Freiburg 1950, 121.

<sup>37)</sup> Ebend. 390.

traditiones apostolorum, determinationes conciliorum, auctoritatem sanctorum patrum ac doctorum catholicorum, necnon contra perpetuum, unanimes ecclesiae catholicae consensus, usum, doctrinam et fidem esse, ac propterea a s. Synodo damnandos et anathematizandos communi et concordii voto censuerunt“. Es sind Formulierungen, die uns in ganz ähnlicher Weise auf dem Konzil von Vienne begegnet sind.

Am wichtigsten aber ist, daß auch die beiden obersten dogmatischen Wertungen, fides und haeresis, vom Konzil durchaus noch nicht in unserem strikten Sinn verstanden werden. Beide Begriffe umfassen noch das weite Gebiet der fides mediata, nicht weil man diese veritates mediate credendae auch zum göttlichen Glauben rechnete, sondern obwohl man sie klar davon ausnahm. Zum Beleg sei vor allem auf die Auffassung des Melchior Cano, des Begründers der theologischen Methodologie, verwiesen, der von Mai bis Oktober 1552 selbst am Konzil von Trient teilnahm und als der berufene Interpret der dort herrschenden Begriffsauffassung gelten darf. Melchior Cano betont mit gleicher Entschiedenheit ein Doppeltes. Einmal fordert er mit allem Nachdruck, daß die Wahrheiten, die mit den Offenbarungsinhalten in innigem Zusammenhang stehen, besonders die conclusiones theologicae, zum „Glauben“ gehören, und daß ihre Leugner der „Häresie“ schuldig werden. Er hebt aber mit dem gleichen Nachdruck hervor — und das wird oft übersehen —, daß er damit den wesentlichen Unterschied zwischen der fides divina und der Gewißheit der abgeleiteten Lehren nicht aufheben will; zwar gehören auch letztere zur fides in einem wahren Sinn, aber nur zur fides mediata; ihre Leugnung ist Häresie, aber nur weil sie mediate gegen den Glauben verstößt. Ich kann hier nur auf meine früheren Arbeiten hinweisen, in denen ich den eingehenden Nachweis gegeben habe<sup>38)</sup>. Nur ein Text sei angeführt, der das doppelte Anliegen Canos klar zum Ausdruck bringt, der aber dazu verurteilt zu sein scheint, immer wieder falsch gedeutet zu werden. „Si vel ecclesia vel concilium vel sedes Apostolica vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint: haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata, et ille qui adversetur, aequè erit haereticus, ac si sacris litteris traditionibusve Apostolorum refragaretur“ (L. XII, c. 6 [367b]). Auf Grund dieses Textes hat man Cano zu einem Hauptvertreter der Ansicht gemacht, daß die theologischen Konklusionen, wenigstens die von der Kirche definierten, fide divina zu glauben seien. Man hat den Irrealis im Text übersehen und namentlich die Erklärungen, die Cano selbst zu diesem Text unmittelbar anschließend gibt. Darin protestiert er gegen die genannte Mißdeutung: „Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes fere Theologos constet, a meque ipso saepe affirmatum sit, eiusmodi conclusiones, quae ex fide per explicatam consecutionem derivantur, Theologiae proprie esse non fidei; nunc ita confundam, quasi Theologia et fides eadem virtus sint. Si enim error conclusionis theologicae error fidei est, ut est

<sup>38)</sup> A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 186–210; Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: Div. Thom. 21 (1943) 81–94. Meiner Interpretation haben sich Schenk (a. a. O. 33 ff.) und E. Marcotte, La nature de la Théologie d'après Melchior Cano, Ottawa 1949, 149–164 angeschlossen. Die Ausführungen Canos sind absolut eindeutig und klar, wenn man seine Terminologie beachtet. Daß er immer von neuem mißdeutet wird, zeigt, wie schwer es ist, sich von der eigenen gewohnten Begriffswelt frei zu machen.

revera, si eam negare sit haeresis, sequitur, fidem atque Theologiam ad eandem pertinere virtutem, quandoquidem errores utriusque facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utriusque haereses“. Auf diesen Einwurf antwortet Cano mit aller Deutlichkeit: „Sed non erit difficile, qui superiora relet, hanc obterere confundereque calumniam. Diximus enim fidem, licet non immediate, sed versari tamen circa eas conclusiones, quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Quare necesse est, ut infidelitas mediate quoque circa conclusiones Theologiae contrarias versetur. Cum autem ex huiusmodi adversis erroribus non aegrotatio modo fidei, sed etiam corruptio sequatur, fit, ut eorum et fidei sit indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia“ (L. XII c. 6 [368 sq.]). Der Begriff, nach dem Cano das Gebiet der zu glaubenden Wahrheiten umgrenzt, ist nicht von dem theoretischen Interesse für die Glaubensgewißheit der fides divina bestimmt, sondern von der praktischen Sorge um die integritas fidei. Zur Häresie rechnet er deshalb alles, woraus eine aegrotatio oder corruptio fidei folgt.

Cano trägt nicht seine persönliche Ansicht vor; er bezeugt daß „fast alle Theologen“ seine Auffassung teilen<sup>39)</sup>. Daß er sich darin nicht geirrt hat, dafür nur ein paar Belege. Andreas Navarra<sup>40)</sup> zählt auf der ersten Tagung des Konzils von Trient zur fides theologica alle veritates catholicae, nämlich 1. die Sätze, die formell in der hl. Schrift enthalten sind, 2. jene, die folgerichtig daraus abgeleitet werden, 3. jene, die von den Aposteln mündlich uns überliefert sind, 4. solche, welche die Kirche zu glauben vorlegt. Die Theologen des Konzils begnügen sich oftmals, um gegen irrige Lehren das Verdikt haeretisch zu fällen, darauf hinzuweisen, daß sie im Gegensatz zur übereinstimmenden Lehre der Kirche stehen<sup>41)</sup>. Auch nach dem Tridentinum wird fides und haeresis noch in diesem weiteren Sinn gebraucht. Jahrzehnte später erklärt L. Molina: „Fides ergo catholica duobus modis accipi potest: uno presse, pro habitu et assensu eorum quae immediate, hoc est formaliter, et in se revelata sunt, altero late, pro habitu et assensu tam horum quam eorum quae mediate, hoc est virtute, et in alio revelata sunt: ut sunt conclusiones, quae ex articulis sequuntur. Consuevimus enim dicere de fide esse quae ex articulis evidenter deducuntur“<sup>42)</sup>.

Zur Zeit des Konzils von Trient herrscht also noch der weitere Begriff von fides und haeresis vor. Daraus ergibt sich aber die selbstverständliche For-

<sup>39)</sup> In diesem weiteren Sinn reden wird auch heute noch vom „Glauben“ in unseren Predigten und überall dort, wo es um die lebendige katholische Haltung geht. Wer die theoretischen Folgerungen oder die praktischen Konsequenzen, die sich aus den Offenbarungslehren ergeben, nicht anerkennt, dessen Glaube ist wurmstichig oder sicherlich gefährdet. Auch A. Michel, der den heute üblichen strikten Sinn von fides und haeresis herausarbeitet, muß diese Zusammenhänge zugeben: „La négation d'une vérité virtuellement révélée pourrait conduire logiquement à l'hérésie, si on voulait la pousser à sa conséquence dernière, ou encore elle pourrait comporter une hérésie concomitante“ (DThC VI, 2212). Das ist genau die Begründung, die Cano dafür gibt, daß er die theologischen Folgerungen zum Glauben, ihre Leugnung zur Haeresis rechnet. Der Unterschied zwischen dem Theologen des 16. Jahrhunderts und dem des 20. Jahrhunderts liegt also, durchaus nicht in der Sache — darin sind sie sich völlig einig —, er liegt in der verschiedenen Terminologie.

<sup>40)</sup> Concilium Tridentinum V, 559; siehe Heynck, a. a. O. 198.

<sup>41)</sup> „Articuli propositi sunt contra ecclesiam Romanam, ergo haeretici“, stellt Thomas Maria Becadellus fest (Conc. Trid. VI, 19); J. B. Moncalvius erklärt die vorgelegten Artikel für haeretisch, „quia sunt contra intellectum et consensum sanctae ecclesiae“ und er begründet diese Zensur also: „Ille enim est haereticus, qui a sancta ecclesia se alienat“ (Conc. Trid. VI, 117); vgl. P. Fransen; Ehescheidung im Falle von Ehebruch: Schol. 27 (1952) 538.

<sup>42)</sup> In primam partem D. Thomas q. 1 a. 2 disp. 1. Andere Beispiele bei F. Marin-Sola, L'évolution homogène du dogme catholique II, Fribourg 1924, 217.

derung: Wenn auf dem Konzil diese Ausdrücke gebraucht werden, so kann daraus allein noch nicht geschlossen werden, daß von einer Wahrheit *fidei divinae* die Rede ist. Ja im Gegenteil. Weil das erkenntnistheoretische Problem der Glaubensgewißheit noch ganz im Hintergrund bleibt, muß zunächst immer angenommen werden, daß Glaube und Haeresie in dem weiteren Sinn gebraucht werden.

Aber hat nicht wenigstens das *Anathem*, das über die Häresien und Irrlehren ausgesprochen wird, den Zweck und die Kraft, die *Canones* zu vollen Glaubensentscheidungen zu machen? Man muß sich wundern, daß diese grundlegende Frage noch keine eingehende Untersuchung erfahren hat. Nach P. Fransen hat das *Anathem* seinen Sinn, eine Formel der Exkommunikation zu sein, auf dem Konzil von Trient nicht ganz verloren. Der Zusammenhang mit disziplinären Aufgaben der Kirche wirkt noch nach. Martin Pérez de Ayala sagt in seinem Werk, *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*<sup>43)</sup>: „Non tamen . . . debet colligi nullos excommunicari posse, nisi prius in legem divinam peccaverint. Satis enim est quod contumaciter peccent in aliquod praeceptum sanctum et iustum ecclesiae.“ Gewiß, das *Anathem* soll mehr als eine Exkommunikation sein. Es will eine feierliche und verpflichtende Verlautbarung des unfehlbaren Lehramtes des Konzils sein. Aber daraus kann nicht geschlossen werden, daß die *Canones* alle in dem Bereich der *fides divina* liegen; es genügt, daß sie dem *objectum indirectum* der kirchlichen Unfehlbarkeit angehören.

Gegen diese Auffassung der *Anathematismen* des Trienter Konzils kann man nicht auf Melchior Cano verweisen, wie Fransen meint<sup>44)</sup>. Gewiß gibt Cano als Kennzeichen dafür, daß ein Konzil „Glaubensurteile“ fällen wolle, folgende an: 1. wenn es die gegenteilige Lehre als häretisch verurteilt, 2. wenn es über ihre Anhänger das *Anathem* ausspricht, 3. wenn es über sie die Exkommunikation *ipso iure* verhängt (L. V c. 5 [166a]). Die „Glaubensurteile“, „*iudicia de fide*“, von denen hier Cano spricht, sind eben wieder als Urteile über den weiteren Bereich der *fides mediata* gemeint, wie aus seinen vielfach wiederholten, unmißverständlichen Erklärungen sich ergibt: „*Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri. Unum earum quae sunt propriae Theologiae facultatis, quoniam ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur . . . Alterum autem genus est earum quae Spiritus sanctus ipse revelavit . . . Quae sunt prioris generis ad fidem spectant secundario et, ut ita dicam, mediate*“ (L. V c. 5). Auch im Laufe des Konzils selbst sind in den Beratungen Artikel, die mit den früheren Beschlüssen des Konzils in Widerspruch standen, häretisch genannt werden<sup>45)</sup>. In der Sprache des Konzils besagt das wiederum nur, daß sie unter den weiteren Häresiebegriff fallen, gegen die Glaubensdisziplin verstoßen. Schwerwiegender ist, wenn spätere Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes aus einer Zeit, in der sich der strikte Glaubens- und Häresiebegriff schon durchgesetzt hat, die Trienter Entscheidungen als definierte Glaubenslehren bezeichnen bzw. irrige Lehren mit Berufung auf das Tridentinum als Häresien erklären. Das geschieht z. B. in der *Constitutio „Auctorem fidei“* Pius'

43) Paris 1562, 319 v; zitiert nach Fransen, a. a. O. Schol. 26 (1951) 220.

44) Schol. 25 (1950) 513.

45) Vgl. z. B. Conc. Trid. VI, 17.

des VI. gegen die Jansenisten, aber es geschieht mit Auswahl. Pius VI. hat für einige Sätze die Zensur haeretisch vermieden, obschon sie dem Tridentinum direkt widersprechen. Umberg, der eine Untersuchung darüber angestellt hat<sup>46)</sup>, kommt zu folgendem Ergebnis: „Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so finden wir, daß Pius VI. erstens in zwei tridentinischen Canones unzweifelhaft eigentliche Definitionen (Umberg meint damit Definitionen der fides divina) gesehen hat, daß wir aber nicht berechtigt sind, diese seine Anschauung ohne weiteres auf alle andern Canones auszudehnen; daß er zweitens in den Fällen (Satz 25 und 37), in denen er die Wertung der tridentinischen Kapitel hinsichtlich eigentlicher Lehrpunkte zu erkennen gibt, diesen Kapiteln, wenigstens soweit sie die angeführten Lehren vortragen, allem Anscheine nach keinen Definitionswert zuschreibt. Diese Tatsache mahnt jedenfalls zur Vorsicht, wenn man versucht sein wollte, jede in den Trienter Kapiteln vorgetragene Lehre eben dadurch schon als definiert anzusehen.“

Diese Vorsicht ist, wie wir nachgewiesen haben, nicht bloß den Kapiteln gegenüber angebracht, sie ist auch den Canones gegenüber geboten. Sie können nicht ohne weiteres als Definitionen de fide divina angesehen werden. Die abschließenden Entscheidungen des Konzils, mögen sie in den Kapiteln ausgesprochen werden oder in den Canones niedergelegt sein, stellen unfehlbare Äußerungen des kirchlichen Lehramtes dar, die den Zweck verfolgen, die Irrlehren einzudämmen und ihnen gegenüber die katholische Lehre, die veritates catholicae klar und präzise zu formulieren. Diese Entscheidungen betreffen gewiß auch viele eigentliche Offenbarungslehren; sie erstrecken sich aber auch auf Folgerungen, die sich daraus ergeben, und sie handeln auch von der Gewalt und den Rechten der Kirche und der durch sie geschaffenen rechtlichen und gottesdienstlichen Ordnung, kurz sie umgreifen das ganze Gebiet dessen, was man das objectum directum et indirectum der kirchlichen Lehrgewalt nennt. All das wollte das Konzil durch seine Autorität sichern und schützen; es wollte aber zunächst nicht ausscheiden, was von dieser veritas catholica zum Bereich der veritas formaliter revelata und damit der fides divina zu rechnen sei<sup>47)</sup>. Das bleibt die Aufgabe der theologischen Auswertung. Das theologische Urteil wird, das sei abschließend nachdrücklich betont, für sehr viele Entscheidungen des Tridentinum auf „veritas divina et catholica“ lauten, aber nicht schon deswegen, weil die Konzilsväter sie zur „fides“ gerechnet oder über ihre Negierung das Anathem oder das Verdikt der Häeresie ausgesprochen haben — diese Ausdrücke hatten damals noch eine größere Reichweite —, sondern weil sich aus dem Inhalt der Entscheidungen ergibt, daß sie als „Lehre Christi oder der Hl. Schrift“ zu gelten haben oder eine „institutio divina“ betreffen.

<sup>46)</sup> J. B. Umberg, Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI: Schol. 4 (1929) 402—409.

<sup>47)</sup> Das kommt so recht zum Bewußtsein, wenn man die Definitionen von Trient vergleicht mit der Dogmatisierung der conceptio immaculata, der Unfehlbarkeit der Kathedralentscheidungen, der assumptio B.M.V. Hier wird unmittelbar und zunächst ausgesagt, daß eine „doctrina a Deo revelata“ (Den. 1641), ein „Dogma divinitus revelatum“ (Den. 1839) eine „fides divina et catholica“ (Bulle „Munificentissimus Deus“) vorliegt.