

Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels

Wie die Leser sich erinnern werden, fand vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift zwischen Professor Messer und mir ein Gedankenaustausch über philosophische und theologische Grundfragen statt. In dieser Kontroverse, die inzwischen auch in Buchform erschienen ist, kam eingangs die Frage zur Sprache, ob das Vatikanische Konzil entschieden habe, daß kein Katholik, der unter dem Lehramt der katholischen Kirche den Glauben angenommen hat, ohne schwere Schuld seinen Glauben bezweifeln oder aufgeben könne. Gegen die bejahende Behauptung Messers habe ich die gestellte Frage verneint, wobei ich allerdings nur kurz auf die Gründe meiner Auffassung hinweisen konnte¹.

Seit den Tagen jener Auseinandersetzung hat die genannte Frage wieder die Aufmerksamkeit weiterer Kreise erregt. In einem längeren Aufsatz in der Paderborner Zeitschrift „Theologie und Glaube“² nahm W. Straßer zu dieser Frage Stellung und kam zu dem jedenfalls bestimmt formulierten Schluß: „Es ist also Lehre des Vatikanums, daß kein Katholik, der seinen Glauben erfaßt hat, ohne schwere Schuld sich von der Kirche trennen kann.“ An Straßer sich anschließend, gab dann der katholische Pfarrer Dr. Wilh. Koch, früher Theologieprofessor an der Tübinger Universität, in der neuen Zeitschrift „Philosophie und Leben“³ über unsern Gegenstand einen kurzen Überblick, wobei er ausführte: „Die Untersuchung Straßers ist vollkommen schlüssig und unanfechtbar, denn sie ruht auf den Akten.... Es kann nicht mehr der geringste Zweifel darüber bestehen, was der Sinn des Vatikanischen Dogmas gegen den Glaubenszweifel und Glaubensabfall des Katholiken ist. Mausbach und die ... genannten Theologen haben dieses Dogma opportunistisch abgeschwächt.“

Auf den schweren persönlichen Vorwurf, der im letzten Satz gegen angesehene, hochverdiente Theologen⁴ ausgesprochen liegt, soll nicht näher eingegangen werden. Da ich mich der gleichen „opportunistischen Abschwächung“ schuldig weiß, so sei es mir gestattet, die Gründe für meine Ansicht darzulegen. Die Schwierigkeit der Frage möge es entschuldigen, wenn ich dabei einige Anforderungen an die geistige Mitarbeit der Leser stellen muß.

Um von vornherein jedem Mißverständnis über den Gegenstand unserer Untersuchung vorzubeugen, sei eine Bemerkung vorausgeschickt. Es ist hier keine ethische oder gar pädagogische Abhandlung über Glaubenszweifel zu erwarten. Alle Katholiken sind sich darüber einig, daß das hohe Gut des Glaubens in Dankbarkeit und zugleich mit Sorgsamkeit zu hüten ist (Kol. 1, 12; Hebr. 10, 23). Auch handelt es sich nicht darum, in ihrem ganzen Umfang die Frage zu prüfen, ob ein Katholik, der unter dem Lehramt der Kirche den

¹ Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922/23) 99 f.; Messer-Pribilla, Katholisches und modernes Denken (Stuttgart 1924, Strecker & Schröder) 9 ff. 24 ff.

² XV (1923) 230—246.

³ I (Osterweek 1925) Nr. 2, 51—55.

⁴ Ihre Namen werden weiter unten genannt werden.

Glauben angenommen hat, diesen ohne schwere Schuld bezweifeln oder aufgeben könne. Wohl alle katholischen Theologen werden geneigt sein, diese Frage grundsätzlich und im allgemeinen (also von besonders gelagerten Fällen abgesehen) zu verneinen. Eine ganz andere Frage ist es aber, ob über diesen Gegenstand das Vatikanische Konzil autoritativ entschieden hat, so daß der Katholik in dieser Hinsicht dogmatisch gebunden ist. Nur diese dogmatische Frage steht hier zur Erörterung¹.

Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, gebe ich zunächst den Wortlaut der in Betracht kommenden Vatikanischen Entscheidung, und zwar sowohl des Caput, das die Lehre der Kirche positiv darlegt, als auch des Canon, der den entgegenstehenden Irrtum verurteilt.

Caput: „Hieraus (aus dem Erweis göttlicher Macht in der Kirche) ergibt sich, daß sie (die Kirche) wie ein ‚unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen‘ (Jf. 11, 12) sowohl diejenigen zu sich einladet, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, als auch ihren eigenen Kindern die Gewißheit gibt, daß der Glaube, den sie bekennen, auf ganz sicherem Grunde ruht. Und dieses Zeugnis erhält eine wirksame Stütze durch die Kraft von oben. Denn der allgütige Gott kommt durch seine Gnade anregend und unterstützend einerseits den Irrenden zu Hilfe, damit sie ‚zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‘ können (1 Tim. 2, 4), anderseits stärkt er durch seine Gnade diejenigen, die er aus der Finsternis in sein wunderbares Licht versetzt hat, damit sie in eben diesem Lichte verharren, keinen verlassend, wenn er nicht verlassen wird (non deserens, nisi deseratur). Daher ist keineswegs gleich die Lage derjenigen, die sich durch das Himmelsgeheimnis des Glaubens der katholischen Wahrheit angeschlossen haben, und derjenigen, die, von Menschenmeinungen geleitet, einer falschen Religion anhängen; jene nämlich, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, können niemals einen gerechten Grund haben, eben diesen Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen (illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi).“

Canon: „Wenn jemand sagt, die Gläubigen befänden sich in gleicher Lage mit jenen, die noch nicht zum allein wahren Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie unter dem Lehramt der Kirche bereits angenommen haben, so lange mit einstweiliger Zurückhaltung ihrer Zustimmung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens würden zu Ende geführt haben, so sei er im Bann.“²

Über den Sinn dieser Entscheidung gibt es unter den katholischen Theologen seit langem eine Meinungsverschiedenheit. Zwei Ansichten stehen sich gegenüber, die ich kurz als die objektive und als die subjektive Auslegung bezeichnen möchte. Die objektive Auslegung sieht in der Entscheidung eine Verurteilung des sog. Hermesianismus und erklärt den „gerechten Grund“ als einen objektiv gültigen, d. h. der Katholik hat niemals einen objektiv

¹ Der Kürze halber spreche ich im Folgenden meist nur vom Bezweifeln des Glaubens. Darunter ist der freiwillige Glaubenszweifel eines Katholiken verstanden. Was aber von dem Glaubenszweifel gesagt wird, gilt in gleicher Weise von dem Glaubensabfall. Wer den Glauben freiwillig bezweifelt, gibt ihn wohlgemerkt wenigstens innerlich auf (Suarez, De fide disp. 19, sect. 4, n. 10). Auch das Vatikanum erstreckt seine Erklärung in gleicher Weise auf Glaubenszweifel und Glaubensabfall. Unter „Katholik“ schlechthin wird hier ein solcher Katholik verstanden, der nach dem Wortlaut des Vatikanischen Konzils den Glauben „unter dem Lehramt der Kirche“ angenommen hat.

² Denzinger, Enchiridion nn. 1794 1815.

berechtigten Grund, an seinem Glauben zu zweifeln. Nach dieser Auslegung besagt die Entscheidung nichts über die subjektive Schuld des Zweifelnden. Die subjektive Auslegung dagegen steht in dem Dekret die Lehre ausgesprochen, der Katholik könne auch niemals einen subjektiv gerechten Grund zum Zweifeln haben, oder mit andern Worten: kein Katholik könne ohne subjektive Schuld an seinem Glauben zweifeln. Für beide Auslegungen lassen sich angesehene Theologen anführen, so daß die ganze Frage nicht aus der Autorität entschieden werden kann. Wir sind also auf die Nachprüfung der Quellen angewiesen, um den wahren Sinn der Konzilsentscheidung zu erkennen¹.

Es ist eine anerkannte Regel für die Auslegung kirchlicher Lehrverkündigungen, genau den Sinn der Frage, die zur Erörterung stand, ins Auge zu fassen und aus ihnen nicht die Entscheidung von Fragen herauszulesen, die damals überhaupt nicht verhandelt wurden. Wenden wir diese Regel auch auf unsern Fall an! Die Akten des Konzils liegen vor und geben uns Aufschluß, worauf die Dekrete des Konzils abzielen.

Dem Entwurf², dessen Inhalt mit dem endgültig angenommenen Text des Konzils wesentlich übereinstimmt³, haben die das Konzil vorbereitenden Theologen Anmerkungen beigegeben. In der hierhin gehörigen 20. Anmerkung erwähnen die Theologen zunächst, daß der Katholik auch ohne Schuld hinsichtlich einzelner Glaubenswahrheiten in Irrtum geraten könne. Dann fahren sie fort:

„In dem vorgelegten Entwurf für die Lehrentscheidung und die Verurteilung des entgegenstehenden Irrtums wird jene Frage nicht berührt, die einige ältere Theologen zu bejahren kein Bedenken tragen, ob nämlich ausnahmsweise und unter bestimmten Umständen das Gewissen eines mangelhaft unterrichteten (rudis cuiusdam) Katholiken so in einen unüberwindlichen Irrtum geraten kann, daß er einer andersgläubigen Sekte sich anschließt ohne eigentliche Sünde gegen den Glauben. In dieser Voraussetzung würde ein solcher den (eingegossenen) Glauben nicht verlieren und kein formeller (schuldhafter), sondern nur ein materieller (nicht schuldhafter) Irrgläubiger sein. Diese Frage muß zwar mit aller Vorsicht behandelt werden, soll sie nicht zu bedenklichen Mißverständnissen Anlaß geben; aber sie hat mit der Irrlehre, die dem Konzil zur Prüfung vorgelegt wird, nicht das mindeste zu tun.“⁴

¹ Vgl. Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis VII (Concilii Vaticani), Freiburg 1890 (im Folgenden zitiert: CV); Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae . . . Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae (Freiburg 1892) 61—70; Vacant, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du Concile II (Paris-Lyon 1895) 164—179. Die Schrift Granderaths enthält die grundlegende Untersuchung unserer Frage. Gegen Koch sei bemerkt, daß, wenn irgendeiner, Granderath aus den Akten des Konzils schöpft, und er war gewiß nicht der Mann, die Dogmen seiner Kirche „opportunistisch abzuschwächen“.

² CV 512 a—c.

³ CV 82 a 1647 a.

⁴ CV 534 d: Neque in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse *per accidens* et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; quia in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis, sed materialis haereticus foret (Tanner, De Fide q. 2, dub. 5, n. 139. Platellius, De Fide n. 61). Haec quidem, nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima. Das „rudis“ bezeichnet den Grad nicht der profanen, sondern der religiösen Bildung.

Zum Verständnis dieser wichtigen, geradezu programmatischen Stelle über den Sinn der Konzilsentscheidung sei Folgendes bemerkt. Es kommt hier nicht darauf an, was die genannten „älteren Theologen“ eigentlich gelehrt haben, sondern wie die Konzilstheologen unter Hinweis auf Tanner und Platel ihre Frage formuliert haben, und das ist fast aufs Wort unsere Frage. Von dieser Frage sagen nun die Konzilstheologen, ohne zu ihr bejahend oder verneinend Stellung zu nehmen, daß sie mit dem Gegenstand der Konzilsberatung nicht das mindeste zu tun habe. Sodann sprechen die Konzilstheologen ausdrücklich von einem unüberwindlichen Irrtum; dieser aber schließt nach allem Sprachgebrauch der Theologen nicht nur einen Verstoß gegen den Glauben, sondern jegliche verursachende Schuld aus, somit auch eine indirekt (in causa) gewollte Schuld¹. Ferner ist die Rede von einer materiellen, demnach unverschuldeten Häresie; es ist also gänzlich abwegig, nun noch nach einer (anderweitigen) Schuld für eine unverschuldete Häresie zu suchen. Dies muß eigens bemerkt werden, weil manche Theologen² an dieser Stelle gegen den theologischen Sprachgebrauch unter materialis haereticus nicht einen solchen verstehen, dessen Häresie unverschuldet ist, sondern einen, der zwar nicht die spezifische Sünde der formellen Häresie begangen, aber doch durch andere Sünden gegen den Glauben seine Abirrung von der Kirche verschuldet hat. Die Frage, welche die Konzilstheologen berühren und vom Beratungsgegenstand des Konzils ausschließen, ist nicht die nebensächliche, mehr der Schule als dem Leben angehörende, ob jeder Glaubensabfall eines Katholiken immer gerade die spezifische Sünde der Häresie einschließe oder auch aus andern Sünden gegen den Glauben hervorgehen könne — diese Frage bietet keine Klippen, und bei ihr wäre die Mahnung zu größter Vorsicht völlig unverstündlich —, sondern es geht um die bedeutsame, schwierige und daher mit aller Vorsicht zu behandelnde Frage, ob ein solcher Abfall auch aus unüberwindlichem Irrtum, also ohne alle (verursachende) Schuld erfolgen könne³. (Mit andern Worten: Es handelt sich nicht um virtuelle, sondern um materielle Häresie. Materielle

¹ Man vergleiche etwa die Allocution vom 9. Dezember 1854, in der Pius IX. erklärte: Pro certo habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini (Denzinger, Enchiridion n. 1647; vgl. CV 569 c 590b). Daß die Konzilstheologen sich streng an die Terminologie der Schule gehalten haben, bezeugen die Akten; es wurde ihnen daraus sogar ein Vorwurf gemacht: CV 85 b 1626 c 1627 c.

² Zum Beispiel Harent im Dictionnaire de théologie catholique VI (Paris 1920) 297 313—315.

³ Die Ausdrücke „error invincibilis“, „sine peccato formali contra fidem“ und „materialis haereticus“ beziehen sich im gleichen Sinne auf den gleichen Tatbestand der unverschuldeten Trennung von der Kirche und dürfen nicht willkürlich von andern Sünden gegen den Glauben, mit Ausnahme der formellen Häresie, ausgelegt werden. Es ist demnach „sine peccato formali contra fidem“ nicht zu übersetzen: „ohne die spezifische Sünde der Häresie“, sondern: „ohne eigentlichen, d. h. schuldhaften Verstoß gegen den Glauben“. — Damit übrigens von einem verschuldeten Glaubensabfall die Rede sein könne, genügt es nicht, daß der Abfallende irgendwann irgendeine Sünde begangen hat, sondern er muß eine Verfehlung begangen haben, die in einem erkannten und wenigstens indirekt gewollten Ursacheverhältnis zu seinem Glaubensabfall steht. Es muß also irgendeine Verfehlung gegen den Glauben vorangehen. Näheres bei Andreas de Vega, De iustificatione doctrina universa l. 6, c. 18 (Coloniae 1572, 94), und de Lugo, De virtute fidei disp. 19, sect. 1, n. 9.

Häresie aber schließt begrifflich nicht nur die spezifische Sünde der formellen [direkt gewollten] Häresie, sondern jegliche Schuld an dem Irrglauben aus.)

Wenn nun die Konzilstheologen klar sagen, daß diese Frage, die genau die unsere ist, nichts mit dem Inhalt ihres Entwurfes zu tun habe, so gilt dasselbe von dem wesentlich gleichen Beschluß des Konzils. So erklärt es sich denn auch, warum in den ausführlichen Konzilsverhandlungen über den Entwurf keine Spur einer Diskussion über unsere Frage zu finden ist. Da also das Konzil über unsere Frage überhaupt nicht gehandelt hat, so kann ihre Beantwortung aus dem Vatikanum weder formell entnommen noch auch durch theologische Folgerungen erschlossen werden.

Esträßer (S. 242) wendet ein, warum denn die Frage, ob bei einem Glaubensabfall ein peccatum formale oder materiale vorliege, zu denen gehöre, die nach der Ansicht der Konzilstheologen mit größter Vorsicht zu behandeln sind. Jeder praktische Seelsorger, der mit Glaubenszweiflern zu tun hat und in diesem Punkte die Gefahr der Milde wie der Strenge kennt, wird darauf die Antwort geben können. Es ist eine dunkle und heikle Frage, bei Glaubenschwierigkeiten und Glaubenszweifeln das Maß von Schuld und Irrtum abzugrenzen und geistige Entwicklungsmöglichkeiten richtig zu beurteilen. Gar vorsichtig muß man da die Worte wählen, um einerseits der Würde des Glaubens nichts zu vergeben und Mißverständnis wie Mißbrauch auszuschließen, anderseits die Gerechtigkeit und Liebe gegenüber den irrenden und leidenden Seelen nicht zu verlegen¹.

Die Akten geben uns aber nicht nur Aufschluß, worüber die Vatikanische Entscheidung nicht handelt; sie sagen uns auch, gegen welchen Irrtum sie sich wendet, so daß wir aus dem kontradiktorischen Gegenteil des Irrtums ihren wahren Sinn erkennen können. Aus den Akten geht nun deutlich hervor, daß die Entscheidung sich gegen Hermes († 1831) und seine Schule richtet². Die hier getroffene Lehre des Hermes ging aber nicht dahin, es könne unter besondern Umständen ein Katholik ohne subjektive Schuld an seinem Glauben irrewerden, sondern Hermes sprach den Katholiken, zumal den angehenden Theologen, das Recht (also *iustam causam*) zu, den schon angenommenen Glauben zum Zwecke der wissenschaftlichen Prüfung nicht nur methodisch, sondern reell zu bezweifeln³. Man braucht den Canon nur aufmerksam zu lesen, um sofort die Bezugnahme auf diese Hermesische Lehre fast handgreiflich herauszumerken. Der Schluß ist daher berechtigt: Wenn sich der Canon

¹ Vgl. Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen IV (1908) 30. Wenn die besagte Frage auch mit aller Vorsicht zu behandeln ist, so muß sie doch behandelt werden, zumal in unserer Zeit, wo der Kampf um die Grundlage des Glaubens aufs heftigste entbrannt ist.

² CV 87 d 162 b 184 d 534 c. Wenn an der ersteren Stelle noch beigelegt wird, der Canon richte sich auch „gegen andere Irrtümer, die nach dem Bericht der deutschen Bischöfe in Deutschland weit verbreitet sind“, so sind damit Irrtümer gemeint, die mit dem Hermesianismus und Rationalismus verwandt sind. Das Schema *De doctrina catholica* trägt ja die leitende Überschrift: „Contra multiplices errores ex rationalismo derivatos“ (CV 507 a [1614 c 1618 a b]), wozu CV 78 c nur eine redaktionelle Änderung bedeutet). Jedenfalls fehlt jeglicher geschichtliche Beleg, daß die deutschen Bischöfe zur Zeit des Vatikanischen Konzils durch eine Frage beunruhigt worden seien, die mit dem Beratungsgegenstand des Konzils „nicht das mindeste zu tun hat“. Auch wird man in der damaligen deutschen Literatur vergebens nach einer weitverbreiteten Kontroverse über unsere Frage suchen. Vgl. dazu auch CV 84 d 1611 c.

³ G. Hermes, Einleitung in die christkathol. Theologie I² (Münster 1831), Vorrede x xiv f.; II² (ebd. 1834) 30. Vgl. Denzinger, Enchiridion n. 1619 1636.

gegen den Hermesianismus wendet, dann auch das ihm inhaltlich entsprechende Caput. Ja es wird auf dem Konzil selbst als bewährte Methode der Theologen anerkannt, Zweifel über den wahren Sinn des Caput (der positiven Lehrverkündigung) durch den ihm entsprechenden Canon zu entscheiden¹.

Wenn hinsichtlich des Caput noch irgendein Bedenken möglich wäre, dann wird es durch die authentische Erklärung des Bischofs Martin von Paderborn zerstreut, der als offizieller Referent über die Verbesserungsvorschläge zum Caput bemerkte²: „Durch diese Lehre wird jener weitverbreitete Hauptirrtum (error capitalis) ausgeschlossen, der den Gläubigen das Recht zuspricht, den angenommenen Glauben in Zweifel zu ziehen und ihre Zustimmung aufzuheben, bis sie sich über die Wahrheit ihres Glaubens eine wissenschaftliche Überzeugung gebildet haben. Das ist also der Zusammenhang der einzelnen Teile dieses Caput, aus welchem (Zusammenhang) seine einzelnen Sätze ihr Licht erhalten.“ Könnte man es klarer aussprechen, daß in der vorliegenden Konzilsentscheidung der Hermesianismus, und zwar wesentlich nur der Hermesianismus, getroffen werden sollte? Daraus folgt notwendig: die Lehre des Hermes ist das beste Hilfsmittel zur Erklärung der Vatikanischen Entscheidung. Dem Hermesischen Irrtum gegenüber betont das Konzil die Pflicht der Treue und Standhaftigkeit im Glauben. Von einem Urteil über das subjektiv irrende Gewissen ist dabei in keiner Weise die Rede.

Mit dieser Feststellung entfällt der oft vorgebrachte Einwand, daß nach der objektiven Auslegung das Konzil nur die Selbstverständlichkeit ausgesprochen habe, es könne niemals ein objektiv gerechter Grund vorliegen, an der objektiv wahren Religion zu zweifeln. Indessen hat das Konzil nicht nur dies verkündet, sondern darüber hinaus erklärt, daß auch die Absicht, sich eine wissenschaftliche Grundlage für die Wahrheit seiner Religion zu verschaffen, bei einem Katholiken die reelle Zurücknahme der einmal gegebenen Glaubenszustimmung objektiv nicht rechtfertige, weil ein solches Verhalten wenigstens praktisch eine objektive Gleichsetzung des einzig wahren Glaubens mit jeder andern Religion oder Weltanschauung, also den Indifferentismus bedeuten würde³. Der Irrtum, gegen den sich das Konzil wendet, ist auch heute noch keineswegs vergangen; denn nicht nur Hermes, fast die ganze moderne Philosophie fordert und verteidigt für Gläubige wie Ungläubige das Recht des realen Zweifels gegenüber jeder Religion, auch der Katholischen⁴. Es wird also im Vatikanum ein philosophisch und theologisch ebenso wichtiges wie schwieriges Problem berührt.

Gewiß ist es wahr: das Vatikanum gibt uns hier wie anderswo keine Antwort auf so manche Fragen des heutigen Geisteslebens, Fragen, die erst nach dem Konzil in ihrer ganzen Schärfe hervorgetreten sind; aber es ist nur zu natürlich, daß sich das Konzil mit den Irrtümern seiner Zeit befaßte und darum besonders dem Rationalismus und Indifferentismus sein Hauptaugenmerk zuwandte⁵.

Wir brauchen indes zu unserem Zwecke gar nicht auf die Akten des Konzils zurückzugreifen. Schon der Wortlaut der Vatikanischen Entscheidung ergibt klar die objektive Auslegung. Insbesondere kommt hierbei das Caput in Betracht, da der Canon gleichsam nur sein negativer Nachhall ist.

Der sprachliche Aufbau des Caput zeigt deutlich einen Parallelismus⁶. Dreimal wird ein Vergleich zwischen der Lage der Katholiken und der Lage der

¹ CV 85 a 1612 c 1613 b. ² CV 167 b; vgl. ebd. 87 c. ³ CV 530 c 531 a. ⁴ CV 533 c.

⁵ Das Konzil berücksichtigt die geistige Lage ungefähr der Jahre 1830—1860.

⁶ CV 162 d.

Katholiken angestellt, wobei im dritten Gliedsatz die Anwendung auf die Akatholiken mit bewußter Absicht¹ unterblieben ist. Der Vergleich ergibt eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Katholiken und Akatholiken. Die Verschiedenheit erklärt sich daraus, daß die zwei entscheidenden Momente, nämlich das äußere Zeichen der Kirche und die innere göttliche Gnade, in verschiedener Weise auf beide einwirken. Die Katholiken werden dadurch in ihrem einzig wahren Glauben bestärkt, die Akatholiken dagegen von ihrer falschen Religion zur katholischen Kirche hingezogen.

Daher², d. h. weil die Lage der Katholiken wesentlich von der der Akatholiken abweicht und Wahrheit und Gnade die ersteren in ihrem Glauben bestärken, können sie niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder zu bezweifeln.

Es fragt sich nun, ob dieser gerechte Grund objektiv oder subjektiv zu verstehen ist, d. h. ob das Konzil nur die objektive Berechtigung zum Glaubenszweifel verneinen oder aber darüber hinaus lehren wollte, es sei unmöglich, daß ein Katholik jemals ohne subjektive Schuld seinen Glauben bezweifeln könne. Dem ganzen Zusammenhang entspricht nur die objektive Auslegung, die von dem subjektiven Moment absteht.

Schon die Hervorhebung des scharfen Gegensatzes zwischen katholischer Wahrheit und falscher Religion, kirchlichem, gottbeglaubigtem Lehramt und menschlichen Meinungen weist darauf hin, daß die objektiven Unterschiede in der Lage der Katholiken und der Akatholiken geltend gemacht werden; denn subjektiv vermeint auch der Irrgläubige, nicht menschlichen Meinungen, sondern göttlicher Offenbarung anzuhängen.

Der Sinn der Konzilsentscheidung tritt aber ganz klar hervor, wenn wir auf den Parallelismus des Dekretes achten. Die Verfechter der subjektiven Auslegung haben ihr Augenmerk besonders auf die Seite der Katholiken hingelenkt und darüber fast ganz übersehen, daß der andere Teil der Doppelsätze von den Akatholiken spricht, deren Lage doch auch für die Erklärung der Konzilsentscheidung von Bedeutung ist. Ja hier sehen wir sogar klarer als bei den Katholiken.

Als Grund, warum die Katholiken niemals „iustam causam“ zu Glaubenszweifeln haben können, gibt das Konzil die Wirksamkeit des äußeren Zeichens der einzig wahren Kirche und der göttlichen Gnade an. Beide Momente wirken aber, wie das Konzil sagt, auch auf die Akatholiken ein. Will man nun seinen Ausspruch nach der subjektiven Seite auslegen, dann scheint mir die logische Folgerung unausweichlich: Wenn die Katholiken immer unentschuldigbar sind, falls sie trotz der genannten Hilfsmittel nicht in ihrem Glauben ausharren, dann sind auch die Akatholiken immer unentschuldigbar, wenn sie trotz der Anziehung durch jene beiden Momente nicht zur katholischen Kirche gelangen. Das letztere widerspricht der anderweitig feststehenden Lehre der Kirche. Wenn also dieses letztere nicht vom Konzil definiert sein kann, dann auch nicht das erstere; denn wiewohl Kirche und Gnade auf Katholiken und Akatholiken in verschiedener Richtung wirken, so sagt das Konzil doch nicht, daß sie auf den Katholiken (immer und notwendig) in stärkerem Maße ein-

¹ CV 182 d.² Vgl. CV 190 a.

wirken; es besteht also in dieser Hinsicht kein Grund zu einem wesentlichen Unterschied.

Es konnte daher M a u s b a c h¹ zutreffend zur Entscheidung des Vatikanums schreiben: „Wie dieser Geist (der Wahrheit), den auch die gutgläubigen Protestanten in der Taufe empfangen haben, nicht fortlaufend Wunder wirkt, um diese Christen trotz gewaltiger äußerer Hemmnisse von der Wahrheit des katholischen Glaubens zu überzeugen, so ist es auch nicht notwendig, vorauszusetzen, daß er Wunder wirkt, um getaufte Katholiken, die zwar in der Jugend einigermaßen unterrichtet wurden, nachher aber von ganz besondern Schwierigkeiten, von überwältigenden, antikatholischen Einflüssen umgeben und beherrscht sind, stets mit den notwendigen Gegengründen und Einsichten auszurüsten.“²

Die Richtigkeit dieser Auslegung erhellt noch klarer, wenn wir im dritten Gliedsatz den Parallelismus durchführen und die vom Konzil unterlassene Anwendung auf die A k a t h o l i k e n machen, von denen nach dem Konzil das konträre³ Gegenteil gilt. Während die Katholiken keinen gerechten Grund haben, an ihrem wahren Glauben zu zweifeln, haben die A k a t h o l i k e n offenbar einen gerechten Grund, an ihrem irrigen Glauben zu zweifeln. Faßt man hier den „gerechten Grund“ objektiv, so ist der Befund einleuchtend und einwandfrei. Faßt man ihn aber subjektiv, so stellt sich der oben schon erwähnte Widerspruch mit der feststehenden Lehre der Kirche heraus. Wenn die A k a t h o l i k e n — da hier in thesi gesprochen wird, würde die Folgerung allgemein gelten — alle einen subjektiv gerechten Grund haben, an ihrem Glauben zu zweifeln, so würde ihnen allen damit der gute Glaube abgesprochen. Nun ist es aber Tatsache, daß trotz dem objektiv gerechten Grunde zum Zweifeln dennoch viele A k a t h o l i k e n in gutem Glauben in ihrem religiösen Bekenntnisse leben und sterben. Ja solange sie ihren Glauben für richtig halten, sind sie subjektiv keineswegs berechtigt, an ihm zu zweifeln oder ihn aufzugeben⁴. Der „gerechte Grund“ muß also folgerichtig objektiv gefaßt werden, da es nicht angeht, ihn in demselben Dekret anders für die Katholiken und anders für die A k a t h o l i k e n zu verstehen.

Im übrigen legt schon der Ausdruck „iustam causam“ die objektive Auslegung nahe. Ein gerechter Grund ist nicht ein rein subjektiver, also bloß scheinbarer Grund. Dies gilt um so mehr, als nach der authentischen Erklärung der Konzilsmitglieder „gerechter Grund“ soviel wie „wahrer und gerechter Grund“ bedeutet.

¹ Esser-M a u s b a c h, Religion, Christentum, Kirche I⁵ (Rempen 1923) 132 f.

² Ebenso G r a n d e r a t h (a. a. O. 67): Signorum veritatis Ecclesiae non dicitur esse tanta vis, nec gratiarum, quae concedantur, tanta abundantia, ut homo catholicus nunquam ita in errorem aliquem duci possit, ut inculpabiliter aliquando dubitationi de veritate suae fidei se tradat.

³ Das Konzil erklärt nicht nur, daß die göttliche Gnade den A k a t h o l i k e n in seinem Irrtum nicht bestärkt, sondern lehrt, daß sie ihn positiv zur katholischen Kirche hinzieht. Das ist das konträre Gegenteil von der Wirksamkeit der Gnade beim Katholiken. Die subjektive Auslegung müßte also im dritten Gliede für die A k a t h o l i k e n nur das kontradiktorische Gegenteil annehmen: „Die A k a t h o l i k e n können manchmal einen subjektiv berechtigten Grund zur Bezweiflung ihres Glaubens haben.“ Aber dies paßt weder in den Zusammenhang noch entspricht es der offiziellen Sprache und Haltung der Kirche gegenüber den A k a t h o l i k e n.

⁴ L e h m k u h l, Theologia moralis I¹² (1914) n. 415: Quamdiu sibi persuasum est de veritate suae sectae et doctrinae tamquam certo divinitus revelatae, tam diu ne inquirere quidem et dubitare licite potest.

Die vorgeschlagene Fassung „*veram et iustam causam*“ wurde nur deshalb verkürzt, weil „*veram*“ schon in „*iustam*“ enthalten sei (CV 164 a 189 d 191 d). Für die objektive Auslegung würde es keine Schwierigkeit sein, wenn statt „*iustam causam*“ im Canon das ursprüngliche „*licite possint*“ (CV 77 b 189 d 512 c 1632 b) beibehalten worden wäre; es wäre eben von einem objektiven Erlaubtsein zu verstehen. Das gleiche gilt von den Worten des Bischofs Martin, der als Referent zum Caput bemerkt: „*Sermo est ... de officio catholicorum, nempe quod ... numquam debeant fidem suam vocare in dubium*“ (CV 182 d). Damit wird die objektive Verpflichtung zur Glaubensstreue ausgesprochen, wie es auch in dem eingereichten Verbesserungsvorschlag (CV 162 d) von den Katholiken heißt: „*Veritate detecta, errorem tenentur abicere*.“ Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines schuldlosen Irrtums steht überhaupt nicht zur Verhandlung, zumal dem Konzil immer der Gegensatz zum Hermesianismus und Indifferentismus vorschwebt.

Eine besondere Berücksichtigung gebührt noch dem Zusatz im Caput, der besagt, daß Gott keinen verläßt, wenn er nicht verlassen wird (*non deserens, nisi deseratur*). Das Axiom geht auf Augustinus¹ zurück und wird auch im Tridentinum² erwähnt. Man könnte nämlich auf Grund dieses Satzes einwenden, und man hat es getan: Der Katholik, der sich von seiner Kirche trennt, gehe der äußeren Leitung der Kirche und ihrer Heiligungsmittel verlustig, und das könne Gott ohne Schuld des Menschen nicht zulassen. Es scheine also die subjektive Auslegung wenigstens aus dem beigefügten Axiom zu folgen.

Jeder Theologe weiß, wie gewagt es ist, aus einem allgemeinen Grundsatz gleichsam *a priori* zu bestimmen, was in der Wirklichkeit sein oder geschehen kann. Die ausgiebigen Erörterungen der Theologen über den allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim. 2, 4) bieten dafür ein lehrreiches Beispiel. Wir müssen vielmehr die Wirklichkeit zu Hilfe nehmen, um die Axiome richtig zu verstehen. Zumal die Zulassungen Gottes sind, wie die Erfahrung lehrt, so dunkel und unerforschlich, daß wir oft vor wahren Rätseln stehen. Geschichte und Leben zeigen uns, daß nicht selten auch gute Katholiken ohne eigenes Verschulden durch Krankheit, weite Entfernung oder durch die Bosheit ihrer Mitmenschen der äußeren Eröstungen ihrer Kirche verlustig gehen, ohne daß deshalb der obige Ausspruch zuschanden würde³. Während des Großen Schismas (1378—1417) hat Gott es zugelassen, daß selbst Heilige, z. B. Vinzenz Ferrer, aus Irrtum lange Zeit aufseiten des Gegenpapstes standen, also ohne Schuld die äußere Gemeinschaft mit dem wahren Haupte der Kirche verloren.

Unser Axiom, als dogmatische Formulierung für die Treue der Gnadenhilfe Gottes, darf daher nicht zu starr gefaßt werden, sondern ist im wesentlichen auf die innere Gnade zu beschränken. Gewiß will Gott die Hinwendung der Irrenden zur katholischen Kirche und das Beharren der Katholiken in ihrem Glauben, aber es ist hier wie beim allgemeinen Heilswillen Gottes. Gott läßt nicht nur der menschlichen Schuld, sondern auch der menschlichen Irrtumsfähigkeit einen weiten Spielraum. Ein „Verlassen-werden“ durch Gott kommt dabei nicht in Frage. Denn wer ohne Schuld sich von der Katho-

¹ De natura et gratia c. 26, n. 29 und In Ps. 145, n. 9; ML 44, 261 und 37, 1890.

² Denzinger, Enchiridion n. 804.

³ Man denke etwa an den Fall, den Augustinus erwähnt: Saepe etiam sinit divina providentia, per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones expelli de congregatione christiana etiam bonos viros. ... Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt; immo plura sunt, quam credi potest. De vera religione n. 11; ML 34, 128.

lischen Kirche trennte, würde die heiligmachende Gnade, auch die eingegossene Tugend des Glaubens, nicht verlieren, und Gott könnte durch innere Gnade das ersetzen, was ihm an äußeren Gnaden abgeht.

Vorsicht in der Anwendung unseres Axioms ist schon deshalb geboten, weil dieser Zusatz im Vatikanum sich formell und inhaltlich ebenfalls auf die Katholiken bezieht. Wie trotz dieses Axioms es geschehen kann, daß einem Katholiken ohne seine Schuld das Zeichen der Kirche nicht aufleuchtet, so schließt dieses Axiom an sich auch nicht aus, daß einem Katholiken dieses Zeichen unter besondern Umständen ohne seine Schuld verdunkelt wird¹.

Straßer will auch aus dem Kapitel 9 des Entwurfs für die *Constitutio de doctrina catholica* (CV 511 b) die subjektive Auslegung herauslesen. Er muß aber selbst zugeben (S. 238): „Freilich ist die ganze Form des ersten Schemas etwas unbestimmt, man weiß nicht recht, wie die einzelnen Sätze zu nehmen sind, ob sie keine Ausnahme zulassen.“ Nach diesem Zugeständnis können wir das Schema, das natürlich keine Gesetzeskraft hat, auf sich beruhen lassen. Gerade die in den Anmerkungen wiederholt beigefügte Einschränkung von „universim“, „prudens dubium“ und „generatim“ (CV 531 b 533 b c 534 b) spricht deutlich gegen die subjektive Auslegung.

Nachdem Akten und Wortlaut des Konzils untersucht sind, möchte ich zur Bestätigung (*confirmationis gratia*, wie die Theologen sagen) einige allgemeinere Erwägungen beifügen, die zum rechten Verständnis der Konzilsentscheidung beitragen können. Die erste dürfen wir der Geschichte und dem Leben entnehmen. Dogmatische Entscheidungen der Kirche gelten nicht nur für heute oder morgen; sie haben auch rückwirkende Kraft für die Vergangenheit. Versetzen wir uns nun in die Reformationszeit, in der viele Millionen von Katholiken sich von der Kirche trennten. Nach der subjektiven Auslegung der Konzilsentscheidung hätten wir die dogmatische Gewißheit, daß jene Millionen entweder niemals den katholischen Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, oder durch schwere Schuld ihren Glaubensabfall verursacht haben². Beide Annahmen sind überaus hart und kaum erträglich. Der durch die Geschichtsforschung geradezu geforderte Ausweg, daß viele, die einst gläubige Katholiken waren, durch Irrtum in gutem Glauben sich der neuen Lehre angeschlossen haben, wäre danach dogmatisch versperrt. Ja selbst bei jedem einzelnen, der damals auch nur einen Augenblick innerlich in seiner religiösen Haltung wirklich geschwankt hat, wären wir dogmatisch genötigt, die Alternative zu stellen: „Entweder war er niemals ein gläubiger Katholik, oder aber er hat eine schwere Schuld begangen.“ Der englische Kanzler Thomas Morus, ein auch religiös hochgebildeter Mann, hat nach eigenem Geständnis sieben Jahre hindurch die Frage des Suprematides studiert³. Ist es dogmatisch ausgeschlossen, daß er in dieser Frage, die doch über seine Zugehörigkeit zur Kirche entschied, ohne schwere Schuld

¹ Damit ist nichts darüber gesagt, ob dies auch tatsächlich vorkommt. Es folgt nur, daß diese Möglichkeit dem Axiom nicht widersprechen würde.

² Die Annahme, daß damals Millionen von Katholiken in ihrer religiösen Entscheidung moralisch unzurechnungsfähig gewesen seien, dürfte doch wohl nicht ernstlich in Betracht kommen. Auch kann bei einem verschuldeten Glaubensabfall nicht von einer bloß lässlichen Sünde die Rede sein.

³ J. Spillmann, *Die Blutzengen unter Heinrich VIII.* (Freiburg 1910) 170.

hätte irren können? Man wird vielleicht entgegnen, bei einem solchen Massenabfall könne der einzelne auch schuldlos mitgerissen werden. Aber wenn man das im Großen zugesteht, wie will man es im Kleinen leugnen und als unmöglich hinstellen? Jedenfalls gibt man damit die ganze Position auf.

Auch die Erfahrungen der Gegenwart melden ihre Bedenken an. Wir stehen nun einmal im Leben vor der rätselhaften Tatsache, daß Katholiken, deren ernstes sittliches Streben nicht verkannt werden kann, ja die den sehnlichsten Wunsch nach innerem Glauben haben, uns offen erklären, daß sie nicht glauben können oder daß ihnen ihr Glaube schwankend geworden sei. Andere bekennen, daß sie sich aus Gründen innerer Ehrlichkeit verpflichtet fühlen, den Glauben ihrer Kindheit aufzugeben. Sind wir kraft des katholischen Dogmas verpflichtet, ihnen allen den Glauben zu verweigern? Die Vertreter der subjektiven Auslegung werden die schwierigeren und dunkleren Fälle aus Mangel an rechtem Unterricht, aus Selbsttäuschung übertriebener Angstlichkeit oder zeitweiliger Geistesverwirrtheit erklären wollen. Aber sind wir nach dem Dogma unserer Kirche zu dieser Erklärung, die den Tatsachen doch einigermaßen Gewalt antut, immer verpflichtet?

Freilich ist es wahr, daß oft anderweitige sittliche Verfehlungen den Grund zu Glaubenszweifeln und Glaubensabfall legen. Wenn das Herz Partei ergreift, ist der Geist bestochener Richter, und ein Leben aus dem Glauben ist zugleich der beste Schutz für den Glauben. Aber die Paradoxie des Lebens bietet auch Beispiele, daß Menschen von großer Gewissenhaftigkeit sich jahrelang mit bitteren Glaubenschwierigkeiten abquälen müssen und ihren Glauben bedroht sehen, während andere mit einem sittlich sehr bedenklichen Lebenswandel in ihrem Glauben durchaus nicht beunruhigt werden.

Diese Erwägungen leiten zu einer weiteren Bestätigung unserer Ansicht über. Die Vatikanische Entscheidung, im Sinne der subjektiven Auslegung aufgefaßt, würde aus dem Rahmen der gewohnten kirchlichen Lehrverkündigungen herausfallen. Auch von der Kirche gilt doch sonst das Wort: *De internis non iudicat praetor*. Die Kirche fällt ihr Urteil über die objektive Seins- und Wertordnung, aber sie pflegt nichts darüber zu sagen, was infolge menschlicher Irrungen mit oder ohne subjektive Schuld geschehen kann oder nicht geschehen kann. Wenn z. B. die Kirche das Duell als unerlaubt verurteilt, so ist damit nichts darüber gesagt, ob jedes Duell, das stattfindet, auch subjektiv schwer sündhaft ist. Die Kirche hat die Thesen Luthers als objektiv irrig verworfen. Wie es aber subjektiv um Luther stand, das mögen uns die Geschichtsforscher sagen; aus dem Dogma ist das nicht zu erschließen. In diesem Sinne bemerkt zutreffend Ehr. Pesch¹: „Ob jemand schuldlos oder schuldbar irrt, darüber urteilt die Kirche durch ihre Dogmen und Gesetze nicht. Das Urteil darüber gehört Gott und dem Irrenden selbst, der, wenn er sich in dieser Beziehung einer Schuld bewußt ist, dieselbe nach Gottes Willen und

¹ Theologische Zeitfragen V (Freiburg 1908) 26. Pesch berührt in seinen *Praelectiones dogmaticae* (VIII^o [1922] n. 385) nur ganz kurz unsere Frage (d. h. die Tragweite der Vatikanischen Entscheidung), aber an anderer Stelle (Theologische Zeitfragen IV [1908] 30) schreibt er mit Berufung auf Granderath deutlich: „Auf dem Konzil hat die Kirche nur den objektiven Tatbestand festgelegt, ohne über das Vorhandensein und den Grad der subjektiven Verschuldung aller einzelnen Irrenden zu urteilen.“ Das ist genau die Formel der objektiven Auslegung.

Vorschrift bereuen und sühnen muß.“ Es ist nicht einzusehen, warum diese Worte, die zunächst von den Katholiken gesagt sind, nicht auch von den Katholiken gelten sollten.

Gewiß würden diese und ähnliche Erwägungen wenig vermögen, falls hinsichtlich der subjektiven Auslegung die Tatsache der dogmatischen Festlegung sicher gegeben wäre. Aber wenn es sich erst um die Untersuchung handelt, ob eine solche dogmatische Erklärung wirklich erfolgt ist, dann haben auch solche innere und äußere Gründe ihr schweres Gewicht.

Die zutreffende Beurteilung des Glaubenszweifels und der mit ihm gegebenen seelischen Kämpfe ist eine psychologisch, ethisch und theologisch sehr schwierige Frage, die nicht nur aus theoretischen Erwägungen heraus, sondern unter stetiger Rücksichtnahme auf das wirkliche Leben zu entscheiden ist. Es wird aber zumal von den gebildeten Katholiken als ein schmerzlicher Druck empfunden, wenn sie hören, sie seien durch ein Dogma ihrer Kirche gezwungen, über innere Gewissensvorgänge ihres Nächsten abzuurteilen. Dieser Druck wird behoben, ja von vornherein vermieden, wenn wir die objektive Auslegung der Konzilsentscheidung annehmen. Darum bemerkt Mausbach zutreffend: „Mit dieser Ansicht wird die objektive Allgemeingültigkeit der unbedingten Glaubenspflicht in keiner Weise angetastet, ebensowenig wie etwa das absolute Gebot der Monogamie durch die Annahme erschüttert wird, daß manche Menschen in unüberwindlichem Irrtum polygam leben. Wohl aber ist mit diesem Zugeständnis (möglicher Ausnahmen) die sittliche Härte ausgeschlossen, daß wir schon hienieden über die subjektive Schuld, über das sündige Innere eines Nebenmenschen in solchen Fällen (einer Abirrung vom katholischen Glauben) ein verdammendes Urteil fällen müßten.“¹

Die Verfechter der subjektiven Auslegung suchen dieser peinlichen und doch wohl auch unchristlichen² Folgerung dadurch zu entgehen, daß sie die Bedingung der Annahme des Glaubens unter dem Lehramt der Kirche derart umschreiben, daß man im Einzelfalle niemals mit Gewißheit sagen könne, ob die genannte Bedingung erfüllt sei. Sie pflegen deshalb in diese Voraussetzung noch das Wörtlein „rite“ (in rechter Weise) einzufügen³. Aber erstens steht dieses „rite“ nirgends in den kirchlichen Entscheidungen, und zweitens hat es einen so unbestimmten und daher umstrittenen Sinn, daß es wenig zur Klärung unserer Frage beiträgt.

Prüft man genau alle die Voraussetzungen, die von den Vertretern der subjektiven Auslegung in das „rite“ hineingelegt werden, dann läuft ihre Erklärung so ziemlich auf die Tautologie hinaus: „Wer im katholischen Glauben so gründlich unterrichtet und gefestigt ist, daß er ohne subjektive Schuld an ihm nicht irren werden kann, der kann ihn ohne subjektive Schuld nicht bezweifeln oder aufgeben.“

Vor allem aber stellt das „rite“ unter den Gläubigen eine Klassifikation auf, die jedenfalls in dem Dekret des Vatikanischen Konzils keinerlei Rechtfertigung findet. Es ist also nicht angängig, die Konzilsentscheidung auf eine Elite religiös hochgebildeter Katholiken zu beschränken; denn das Konzil redet von den Kindern der Kirche im all-

¹ U. a. D. 133; vgl. auch Mausbach, Theologische Revue V (Münster 1906) 108 f.

² 1 Kor. 4, 5.

³ Sie beschränken ihre Behauptung auf diejenigen, qui fidem sub Ecclesiae magisterio rite susceperunt. Die Vertreter der objektiven Auslegung werden durch die Schwierigkeit nicht bedrückt, die subjektiven Erfordernisse zur Annahme des Glaubens „unter dem Lehramt der Kirche“ zu umgrenzen, da sich nach ihnen das Konzil über die subjektive Seite nicht ausspricht.

gemeinen (*filiis suis certiores faciat*), und für das Konzil sind diejenigen, die unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen haben, mit denen gleich, die sich der katholischen Wahrheit angeschlossen haben. Auch verstößt es gegen die allgemeine katholische Auffassung, daß die Masse der Gläubigen nicht zu denen zählen sollte, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben¹.

Der Wortlaut der kirchlichen Entscheidung, die Akten des Konzils sowie die ethisch und theologisch harten Folgen der subjektiven Auslegung scheinen mir geradezu zwingende Beweise für die objektive Auslegung zu sein. Es ist daher begreiflich, daß sich die gründlichsten Kenner des Vatikanischen Konzils, Granderath und Vacant, entschieden für die objektive Auslegung eingesetzt haben. Letzterer sagt (a. a. O. 166), daß diese Auslegung ihm „unbestreitbar“ scheine. Hierbei ist wohl zu beachten, daß Spezialuntersuchungen naturgemäß eine größere Autorität zukommt als den Thesen der theologischen Kompendien und gelegentlichen kurzen Äußerungen von Theologen. Für die objektive Auslegung haben sich ferner u. a. ausgesprochen: Chr. Pesch, Mausbach, Alois v. Schmid², der seine früher³ geäußerte gegenteilige Ansicht nach der durch Granderath erfolgten Veröffentlichung der Konzilsakten widerrief, Schiffini⁴, Gardeil⁵, Bainvel⁶, Donat⁷, Schindler⁸, Feuling⁹ und Adam¹⁰.

Straßer zitiert als Vertreter der subjektiven Auslegung u. a. Kardinal Franzelin und Kleutgen, deren Autorität als Konzilstheologen er besonders betont. Aber in der aus Franzelin beigebrachten Stelle¹¹ liegt der Nachdruck nicht auf „ohne Schuld“, sondern auf „ebenso und mit vollem Rechte“, womit die Verkenning der objektiven Ungleichheit in der Lage der Katholiken und Akatholiken gemeint ist. Die Ansicht Franzelins geht deutlich aus der beigegebenen Begründung hervor: „Gleich als ob göttliche Wahrheit und Irrtum, übernatürlicher Glaube in der katholischen Kirche und Zustimmung zum Irrtum das gleiche oder ähnliches Recht hätten.“ Dieser

¹ Vgl. CV 532 a 533 a b.

² Apologetik (Freiburg 1900) 120. Hift.-polit. Blätter 110 (1892) 857—866.

³ Erkenntnislehre I (Freiburg 1890) 99.

⁴ De virtutibus infusis (Freiburg 1904) 274.

⁵ La crédibilité et l'apologetique (Paris 1908) 240 ff. 256.

⁶ Im Dictionnaire apologetique de la foi catholique II (Paris 1911) 74. Bainvel, den Koch für die subjektive Auslegung zitiert, schreibt ganz unzweideutig über die Worte des Caput: Nous entendons ces paroles au sens objectif, non au sens subjectif: en principe, il n'y a pas de raisons valables; si quelqu'un, dans des conditions spéciales et anormales, peut croire de bonne foi qu'il a des raisons valables, c'est un point que l'Eglise n'a pas voulu trancher. Ici encore, nous laissons Dieu juger des consciences.

⁷ Die Freiheit der Wissenschaft (Innsbruck² 1912) 159.

⁸ Lehrbuch der Moralthologie II² (Wien 1913) 56.

⁹ Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel (Beuron² 1921) 40 ff.

¹⁰ Das Wesen des Katholizismus (Augsburg 1924) 138 ff.

¹¹ Franzelins Worte lauten (De divina Traditione et Scriptura [Romae³ 1882] 703): Ab hoc commento (Hermesii) re ipsa ac principiis non multum differt aliorum quorundam doctrina. Quemadmodum, inquit, instituto examine potest homini illucescere officium transeundi a religione falsa, in qua educatus erat, ad Ecclesiam catholicam; eodem modo et (ut aliqui loquuntur) iure suo posse hominem catholicum instituto examine per errorem invincibilem et absque culpa deficere a fide catholica hactenus credita. Quasi nempe veritas divina et error, supernaturalis fides in Ecclesia catholica et adhaesio in errore paris aut similis essent conditionis! Hic error explicitè damnatus est ut haereticus a sacrosancto Concilio Vaticano. Die zweite Auflage (Rom 1875, 687) hat an der Stelle genau den gleichen Wortlaut. Den wichtigen Begründungssatz (Quasi . . .), der den Sinn Franzelins klar erschließt, läßt Straßer befremdlicherweise aus.

Irrtum des Indifferentismus, der den katholischen Glauben jeder beliebigen Meinung einer falschen Religion oder Weltanschauung objektiv gleichsetzt, wird, wie Franzelin mit den andern Konzilstheologen (CV 511b 531b 533c und auch 87c) sagt, allerdings durch das Vatikanum getroffen, nicht aber unsere Frage. Franzelin scheidet also als Kronzeuge für die gegnerische Ansicht aus und konnte von Vacant mit Recht für die objektive Auslegung angerufen werden.

Kleutgen dagegen hat in seiner Abhandlung gegen Hermes¹ weder den genauen Stand unserer Frage vor Augen, noch gibt er eine eingehende Erklärung des Vatikanums. Ja wer unbefangen seine Ausführungen liest (zumal nn. 637 und 642), muß zu dem Schluß kommen, daß nach ihm auch kein rudis catholicus jemals ohne Schuld von der Kirche abirren könne. Er behauptet also mehr, als manchem Verteidiger der subjektiven Auslegung lieb sein wird. (Das gleiche gilt von Heinrich², der, ohne die Einschränkung des „rite“ aufzunehmen, die Möglichkeit einer unverschuldeten Abirrung von der Kirche, „unbedingt und in jeder Beziehung“ verneint und dies als Dogma hinstellt. Auch Scheeben³, der für die subjektive Auslegung eintritt, kennt die Einschränkung des „rite“ nicht, sondern spricht allgemein von allen Gläubigen. Dabei ist wohl zu beachten, daß Heinrich wie Scheeben vor der Veröffentlichung der Konzilsakten schrieben.) Jedenfalls können die wenigen, allgemein gehaltenen Sätze Kleutgens die Autorität Granderath's nicht aufwiegen, der fast sein ganzes Leben der Erforschung des Vatikanums gewidmet hat und auch über unsere Frage eine eingehende Untersuchung bietet.

Völlig aussichtslos aber wäre es, wollte man Bischof Martin gegen seine authentischen Worte auf dem Konzil für die subjektive Auslegung in Anspruch nehmen. Zwar schreibt er über die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens zu dem Caput: „Diese letzteren (die Katholiken), die, im Besitze des wahren Glaubens und zu seiner Bewahrung noch obendrein durch die göttliche Gnade unterstützt, denselben wieder preisgeben oder ihn, etwa unter dem Vorwande oder auch in der wirklichen Absicht, den wahren Grund desselben unbefangen zu prüfen, in Zweifel stellen, sind noch weit weniger zu entschuldigen als die ersteren (die Aikatholiken), wenn diese den wahren Glauben nicht annehmen.“⁴ Aber er fährt unmittelbar fort: „Diese letztere Erklärung (des Konzils) ist hauptsächlich gerichtet gegen die Methode von Hermes. . . Unter einer etwas andern Form kehrt aber diese hier getroffene Hermessische Ansicht auch sonst wieder, so in jener fünfzehnten Proposition des Syllabus (gegen den Indifferentismus).“ Bischof Martin urteilt also genau wie Franzelin. Jedenfalls folgt aus seinen Worten ebensowenig etwas gegen die objektive Auslegung des Vatikanums, wie man aus ihnen entnehmen dürfte, der Bischof habe die Möglichkeit eines schuldlosen Irrtums bei Aikatholiken leugnen wollen.

Gleich zu Anfang habe ich bemerkt, daß unsere Frage nicht durch die Autorität der Theologen, deren Ansichten hier auseinandergehen, entschieden werden könne, sondern daß die inneren Gründe für und wider untersucht werden müssen. Diese Prüfung gibt, wie ich gezeigt zu haben glaube, deutlich den Ausschlag für die objektive Auslegung des Vatikanums. Aber selbst wenn es meiner Untersuchung nicht gelungen sein sollte, alle etwa wachgewordenen Einwände und Bedenken aufzuhellen — was viel bedacht wird, wird schließlich bedenklich —, so würde hier der Canon 1323 § 3 des Kirchlichen Gesetzbuches ein-

¹ Die Theologie der Vorzeit V (Münster 1874) Nr. 631 ff.

² Dogmatische Theologie I² (Mainz 1881) 651. In der ersten Auflage (1873, 674 ff.) findet sich der gleiche Text.

³ Handbuch der katholischen Dogmatik I (Freiburg 1873) 356 Nr. 847 ff.

⁴ Die Arbeiten des Vatikanischen Konzils (Paderborn 1873) 21 f.

greifen, der bestimmt, daß etwas nur dann als dogmatisch definiert anzusehen ist, wenn dies offenbar (manifeste) feststeht. Das ist aber hinsichtlich der subjektiven Auslegung des Vaticanums sowohl aus inneren als aus äußeren Gründen, schon wegen der entgegenstehenden Autorität angesehenen Theologen, nicht der Fall¹.

Wird also klar und bestimmt die Frage gestellt: „Hat das Vatikanische Konzil es als Dogma der Kirche erklärt, daß ein Katholik, der unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen hat, niemals ohne schwere Schuld diesen Glauben bezweifeln oder aufgeben könne?“, so muß jeder katholische Theologe offen und ehrlich antworten: Nein.

Man könnte noch einwenden, daß eingangs dieses Aufsatzes zugegeben sei, wohl alle katholischen Theologen verneinten bei einem Katholiken die Möglichkeit einer schuldlosen Abirrung vom Glauben; somit stimme die objektive Auslegung wenigstens sachlich mit der subjektiven überein. Darauf ist zu erwidern, daß es zunächst für den Sicherheitsgrad und die Verpflichtungskraft einer Lehre einen bedeutamen Unterschied ausmacht, ob sie sich ausdrücklich in einer feierlichen dogmatischen Verkündigung der Kirche findet oder der (nicht immer verpflichtenden) Übereinstimmung der Theologen entnommen wird. Sodann ergibt sich auch ein sachlicher Unterschied. Die subjektive Auslegung darf, wenn sie sich treu bleiben will, bei einem Katholiken, der unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen hat, niemals die Möglichkeit einer schuldlosen Trennung von der Kirche annehmen, weil ja nach ihrer Auffassung das Konzil dieses ausschließt, während die objektive Auslegung dies auf die normalen Fälle beschränkt und für schwierige, besonders gelagerte Fälle Ausnahmen zugeben kann. Somit gewährt sie eine weit größere Freiheit und Unbefangenheit gegenüber den ernststen Verwicklungen des wirklichen Lebens und bewahrt sicherer vor übereilten und ungerechten Urteilen über den Nächsten.

Es kommt, das sei hier nochmals betont, den Verfechtern der objektiven Auslegung keineswegs in erster Linie darauf an, die Möglichkeit einer unverschuldeten Abirrung von der Kirche zu behaupten, und erst recht nicht wollen sie irgendeiner Leichfertigkeit hinsichtlich der Bewahrung des Glaubens Vorschub leisten; es sind untadelhafte Theologen, die für diese Ansicht eintreten. Ihr Ziel ist einzig und allein, den richtigen Sinn der Vatikanischen Entscheidung klarzustellen und durch diese Klarstellung sowohl der Wahrheit als auch durch die Wahrheit den Seelen und der Kirche zu dienen.

Wie es die heilige Pflicht des katholischen Theologen ist, die Lehre seiner Kirche rein und unverkürzt darzulegen und zu verteidigen, so muß es anderseits auch seine angelegentliche Sorge sein, den Gläubigen nichts als Lehre oder gar als feierliches Dogma der Kirche vorzustellen, was nicht zur Lehre oder zum Dogma der Kirche gehört.

Max Pribilla S. J.

¹ Auch Harent (a. a. O. 290 291 298) muß zugeben, daß die von ihm bevorzugte subjektive Auslegung nicht definiertes Dogma ist.