

Alois v. Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall

Von Hermann Lange S. J.

Über den Sinn und die Tragweite der vatikanischen Lehre von der Schuldbarkeit des Abfalls vom katholischen Glauben¹ hat man sich bisher noch keineswegs einigen können². Sollte es nicht zum Teil daher kommen, daß man die Kontroverse unbeachtet ließ, die in dem letzten Jahrzehnt vor dem Konzil in Deutschland über eben diese Frage in umfangreichen Büchern und Abhandlungen geführt wurde?³ Versuchen wir, die Frage von dieser Seite her zu beleuchten.

Im Mittelpunkt unserer Ausführungen steht der bekannte Münchener Apologet Alois v. Schmid⁴. Nachdem er als Dillinger Lyzealprofessor schon manche Schriften über philosophische, kirchengeschichtliche, kirchenrechtliche und liturgische Gegenstände veröffentlicht hatte⁵, betrat er das Gebiet

¹ *Constitutio de fide catholica* cap. 3 (Denzinger n. 1794); vgl. can. 6 de fide (Denz. n. 1815).

² Siehe namentlich W. Straßer, Was lehrt das Vaticanum über die Schuld eines Katholiken, der vom Glauben abfällt?: *ThGl* 15 (1923) 230 bis 246; M. Pribilla, Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels: *StimmZeit* 109 (1925) 173—187; F. Hürth, De inculpabili defectioe a fide: *Greg* 7 (1926) 3—27 203—224.

³ Jedenfalls wäre sonst die Behauptung unterblieben, man werde „in der damaligen deutschen Literatur vergebens nach einer weit verbreiteten Kontroverse über unsere Frage suchen“; vgl. *StimmZeit* 109 (1925) 177 Anm. 2.

⁴ Geboren 1825, Priester 1849, Gymnasialprofessor in Zweibrücken 1850/52, Philosophieprofessor in Dillingen 1853/66; 1866 Professor der Dogmatik in München, 1893 geadelt; 1894 überließ er die Dogmatik an Atzberger und behielt nur die Fundamentaltheologie; 1898 päpstlicher Hausprälat, 1900 königlicher Geheimrat, 1903 von der Verpflichtung zu Vorlesungen entbunden, † 16. März 1910; siehe die von seinem Bruder verfaßte Biographie: Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie von Dr. Andreas Schmid, Universitätsprofessor, Hausprälat Sr. Heiligkeit, Erzb. Geistl. Rat. Regensburg 1911.

⁵ Das vollständige Verzeichnis seiner Schriften siehe in der eben genannten Biographie S. 65—71.

der dogmatischen Theologie zum ersten Mal mit der Abhandlung „Über Natur und Gnade“¹. Man ersieht daraus, daß die Religionsphilosophie Baaders starken Eindruck auf ihn gemacht hatte. Im gleichen Jahre 1862 lenkte Schmid die Aufmerksamkeit aller katholischen Theologen und Philosophen Deutschlands auf sich durch sein bedeutendes Werk: *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit* (München 1862).

Im ersten Teil des Werkes werden sechs Richtungen dargestellt, zunächst recht kurz die Hermesianische, die Günthersche, die traditionalistische, dann eingehend die theosophische (Baader), die Tübinger Schule (Kuhn), die neuscholastische Richtung (Clemens u. a.). Der zweite Teil bespricht sieben Kontroversfragen, die den genannten Richtungen zu Grunde liegen. Weitaus die eingehendste Behandlung (S. 135—238) erfährt die dritte dieser Fragen: „Über Freiheit und Unfreiheit der Wissenschaft in theoretischer Hinsicht.“ Das war ja seit einigen Jahren so recht die theologische Tagesfrage in Deutschland geworden, seitdem Fr. J. Clemens die Abhandlung „*De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam*“ und den anonymen Aufsatz „*Unser Standpunkt in der Philosophie*“² veröffentlicht hatte. Den vermeintlichen Angriff auf die Freiheit der Wissenschaft suchten vor allem J. Kuhn³ und J. Frohschammer⁴ abzuwehren. Clemens starb, während dieser Kampf tobte, am 24. Februar 1862. Seinen Standpunkt verteidigten J. Kleutgen⁵, M. Scheeben⁶ und C. v. Schüzler⁷.

¹ Tübinger ThQschr 44 (1862) 3—49.

² Der Katholik 39 (1859) I 9—23 128—154.

³ Einleitung in die kath. Dogmatik² (Tübingen 1859) 252—282; Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift (Tübingen 1860) und verschiedene Abhandlungen in der ThQschr 1860 ff.

⁴ Über die Freiheit der Wissenschaft (München 1861); Athenäum, Philosophische Zeitschrift 1 (1862).

⁵ Theologie der Vorzeit. Letzter Band (Münster 1860—1865).

⁶ Anonyme Aufsätze im Katholik.

⁷ Anonyme Aufsätze in den Hist.-polit. Blättern. — Näheres über diesen Streit siehe Schanz, Zur Erinnerung an Joh. Ev. v. Kuhn: ThQschr 69 (1887) 578 ff. und A. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie (Straßburg 1904) 5—7.

Schmid wußte die heikle Frage im ganzen so geschickt und vermittelnd zu behandeln, daß sein Buch auf beiden Seiten durchweg beifällig aufgenommen wurde. Frohschammer, der ihn damals zu den Mitarbeitern seines „Athenäum“ zählen durfte¹, sieht in ihm einen Bundesgenossen im Kampf für die Wissensfreiheit und gegen die „Invasion römisch-scholastischer Wissenschaft“². Mattes (Hildesheim), ein Schüler Kuhns, urteilt, daß Schmid sich entschieden mehr auf dessen Seite stelle³. Kuhn selbst ist zwar der Ansicht, daß Schmid in seiner „schätzbaren Schrift“ der Kontroverse zwischen Clemens und ihm „doch nicht ganz auf den Grund gesehen“ habe⁴. Der Rezensent in den „Hist.-polit. Blättern“⁵, vermutlich v. Schäßler, kargt nicht mit Lobsprüchen, tadelt aber den Anschluß an die religionsphilosophischen Grundanschauungen Baaders sowie die Verteidigung der Grundsätze Kuhns und sogar Frohschammers in der Frage der Freiheit der Wissenschaft⁶. „Der Katholik“ bietet zunächst eine Besprechung⁷ und beschäftigt sich dann in der Abhandlung „Über den Unterschied und das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben“⁸ eingehender mit Schmid's Werk. Als Verfasser bekennt sich später⁹ M. Scheeben. Er lobt Talent, Geschick und guten Willen des Verfassers und sieht in der Arbeit „einen wertvollen Beitrag zur Verständigung“. Schmid sei „ein Mann des Glaubens, voll Begeisterung für die katholische Kirche und ihre Lehren, und darum auch voll Liebe und Achtung gegen alle, die nach bestem Wissen und Vermögen für die Kirche arbeiten“¹⁰. In der theologischen Tagesfrage werde der Verfasser „förmlich zum ausgesprochenen Gegner der neuscholastischen Richtung, aber in einer Weise, wie uns bis jetzt noch niemand entgegengetreten ist“¹¹. Als

¹ 1 (1862) 549—589; 2 (1863) 66—99; nachdem Frohschammer verurteilt und suspendiert war (1862/63), hörte diese Mitarbeit auf.

² Siehe Athenäum 1 (1862) 537—548, bes. 539.

³ ThQschr 45 (1863) 171—183; bes. 176 178 f.

⁴ Ebd. 45 (1863) 76 f. ⁵ 51 (1863 I) 49—68.

⁶ A. a. O. S. 51 56. ⁷ 43 (1863 I) 89—99.

⁸ 43 (1863) I 641—665; II 267—300.

⁹ Katholik 48 (1868) II 401.

¹⁰ Ebd. 43 (1863) I 90. ¹¹ Ebd. 93.

Kleutgen im Jahre 1865 die erste Auflage der „Theologie der Vorzeit“ mit den Abhandlungen 3—6 des letzten Bandes abschloß, beschäftigte auch er sich eingehend mit dem Buche Schmid's, der seinen (Kleutgens) Arbeiten „keine übelwollende Aufmerksamkeit geschenkt“ habe¹. Übt er auch eine sachlich scharfe Kritik, so blickt doch die Achtung vor der Person des Gegners überall durch.

In den „Wissenschaftlichen Richtungen“ war nun Schmid auch auf die Frage zu sprechen gekommen, ob ein wissenschaftlich forschender Katholik unter Umständen berechtigt und verpflichtet sein könne, den katholischen Glauben aufzugeben². Sein Gedankengang ist etwa dieser: Der moderne Standpunkt verlangt überall voraussetzungslose, freie Forschung, daher Nachprüfung der vorwissenschaftlichen Überzeugungen vermittels des methodischen Zweifels. So kommt es unter Umständen zur wissenschaftlichen Bewährung und Festigung, unter Umständen aber auch, sei es aus wahren oder aus illusorischen Gründen, zur Erschütterung der bestehenden Lebensüberzeugung, zum wirklichen Zweifel, zur Annahme einer entgegengesetzten Überzeugung. Jedes individuelle Bewußtsein muß sich ein Urteil bilden, welches in Glaubenssachen die wahre Autorität sei (*iudicium credibilitatis*). Blinden Autoritätsglauben hat die Kirche gerade neuerdings gegenüber den Traditionalisten verworfen.

„Wird nicht selbst vom gemeinen Manne ein sicheres und gewisses Urteil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verlangt, soweit dessen Einsicht und Prüfungsvermögen reicht? Wird es nicht um so mehr vom wissenschaftlich gebildeten Katholiken verlangt? Wer stellt an letzteren die Forderung, den Katholizismus gegen sein subjektives Gewissen beizubehalten, wenn er dessen Irrtümlichkeit sicher erkannt zu haben wähnt? Die Überzeugung eines solchen Forschers wird die Kirche als eine irrtümliche bezeichnen müssen, deren formelle Festhaltung unvereinbar sei mit der Festhaltung katholischer Lehr- und Lebensgemeinschaft, sie wird dieselbe als ein Unglück bedauern, über das subjektive Gewissen eines solchen Forschenden, über dessen subjektive Schuld oder Unschuld wird sie nicht aburteilen.“

¹ Nr. 478 (S. 803); siehe besonders Nr. 478—490 (S. 803—820) 530—535 (S. 874—883) 626—644 (S. 998—1022).

² S. 174 ff.

Es wird also ein solcher Forscher nicht minder frei und unbehelligt sein als der protestantische Forscher, der durch die Macht der eigenen Vernunft und die Geschichte zur Anerkennung der katholischen Lehrautorität sich hingetrieben sieht. Keine irdische Gewalt würde es nur vermögen, das Innerlichste des Menschen, Wissen, Gewissen und Wille auf innerliche Weise zu erzwingen und ihm eine subjektive Anerkenntnis abzunötigen, ohne daß es selber dabei wäre und tätig mitwirkte.“¹

Die Neuscholastik scheinne einen weitergehenden „Dienstesstandpunkt“ der Vernunftwissenschaft zu fordern, als das Mittelalter es getan, und dabei einen *circulus vitiosus* zu begehen, indem sie das Endergebnis schon als Beweisgrund in den Anfang des Beweises hineinnehme.

„Die Wissenschaft, insbesondere die philosophische, hat ja gerade die Aufgabe, alle Urteile der gemeinen Vernunftkenntnis zu prüfen; was aber geprüft wird, kann nicht im vorhinein schon als Maßstab gelten. Soll nun unter all diesen Urteilen, welche die gemeine Vernunft fällt, nur eines ausgenommen sein, nämlich nur das von den Apologeten so genannte *iudicium credibilitatis*, d. h. nur dasjenige Vernunfturteil, welches da sagt, daß man an diese oder jene Offenbarungsautorität als an die wahre glauben könne und solle? Die wissenschaftliche Vernunft hat die Aufgabe, zu prüfen, ob die gemeine Vernunft wahr gesprochen habe in diesem Urteile, ob sie der wahren Autorität ihre Beistimmung gegeben habe, wie sollte es ihr also als Notwendigkeit auferlegt werden, den Autoritätsglauben, der begründet ist durch dieses Urteil, für die Prüfung selber schon als maßgebend zu verwenden? Das würde den Begriff der Wissenschaft zerstören.“²

Sodann sucht Schmid Einwänden zu begegnen, die gegen seinen freiheitlichen Standpunkt erhoben werden. Unter anderem wird gesagt, die wissenschaftliche Vernunft eines bereits kirchlich gläubigen Forschers genieße nicht die gleiche Freiheit wie die gemeine Vernunft, die erst kirchlich gläubig werden solle. Darauf erwidert Schmid:

„Die gemeine Vernunft soll ferner — das wird allgemein zugestanden — ihre früheren Urteile ändern und reformieren dürfen, auch ein früheres *iudicium credibilitatis* soll sie aus dem Besitze verdrängen dürfen, wenn eine nach moralischen Grundsätzen haltbare Gewißheit entgegengesetzter Art sich dem Bewußtsein aufgedrungen hat, ja darin liegt unter Umständen sogar die Pflicht eines Konfessionswechsels begründet; soll nun der wissenschaftlichen Ver-

¹ S. 179 f.

² S. 188 f.

nunft, die nach der Lehre der Apologeten die an sich zureichenden, objektiv geltenden *motiva credibilitatis* aufzustellen hat, weniger Recht und eine geringere Pflicht zukommen? Soll sie unbedingt und ins Endlose hinaus jedes Resultat als falsch verwerfen, welches mit den Aussprüchen und Resultaten des gemeinen Vernunftbewußtseins nicht harmoniert? Wird nicht hier wie dort ein Konflikt des ‚Alten und des Neuen‘ im Bewußtsein entstehen können, bis endlich einmal die Gründe der einen oder der andern Überzeugung eine nach moralischen Grundsätzen gültige Gewißheit für ein praktisches Glaubwürdigkeitsurteil zustande bringen? Die wissenschaftliche Vernunft kann unter Umständen also wohl und soll sogar aus dem methodischen Zweifel in einen praktischen übergehen; sonst müßte man jeden aus wissenschaftlichen Gründen hervorgehenden Konfessionswechsel eines Forschers verurteilen, der auf dem Standpunkt irgend einer Glaubensautorität je einmal gestanden wäre und sich nicht unbedingt und ins Endlose an derselben orientiert hätte. Wohl tut die göttliche Gnade in derartigen Prozessen meist mehr als die wissenschaftliche Forschung, wohl kann letztere auch eine irrtümliche Gewißheit erzeugen, aber darin liegt kein Grund, ihr eine freie Prüfung der so mannigfaltigen *praeambula fidei* und *motiva credibilitatis*, wodurch das *iudicium credibilitatis* zustande kommt, abzusprechen.“¹

Hier sei auch kein Unterschied zu machen zwischen der wahren und der falschen Autorität. Dem irrgläubigen Forscher komme seine Scheinautorität auch als eine wahre vor. Verbiete man also, dem Forscher, der die wahre Autorität schon hat, die völlig freie Prüfung, so sei „der Befestigung im Irrtume mit dieser Rede ebensosehr das Wort geredet als der Befestigung in der Wahrheit“². Das Axiom „in rebus fidei pars tutior est eligenda“ kann unmöglich als das Sicherste bezeichnen wollen, „wenn die wissenschaftliche Vernunft sich dem *iudicium credibilitatis* der gemeinen Vernunft schlechthin und unbedingt unterwerfen würde“³.

„Was an sich wahr, also sicher ist, erscheint nicht immer als solches für das subjektive Gewissen. Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch den des subjektiven Gewissens. Das Sicherste für letzteres ist das, was mit moralischer Gewißheit als wahr erscheint für die prüfende Vernunft; das ist die *pars tutior eligenda*, wenn auch nicht an sich, so doch für den subjektiven Gewissensstand. Wohl ist es nicht leicht zu bestimmen, was z. B.

¹ S. 191 f.² S. 192.³ S. 195.

in Fällen des Religionswechsels *pars tutior eligenda* sei, wenn der Besitzstand einer früheren Überzeugung mit größeren oder kleineren Probabilitäten entgegengesetzter Art zu ringen hat. Wird die *conditio possidentis* für etwa so lange im Rechte sein, bis sich über alle Eventualitäten des wahrscheinlichen Gewissens hinaus eine entgegengesetzte Gewißheit gebildet hat? Möge dieses wie immer gelöst werden — das ist eine theologische Frage ganz spezieller Art — möge der einzelne Forscher den wissenschaftlichen Resultaten, die einer bisherigen Glaubensüberzeugung entgegenstehen, im Verhältnis zu letzterer eine größere oder geringere Probabilität oder endlich gar Gewißheit beilegen — das ist eine psychologische Gewissensfrage individueller Art — immerhin bleibt dieses ausgemacht und unangreifbar, daß die sicherste Wahl in Glaubenssachen die freie wissenschaftliche Prüfung einer Autorität nicht ausschliesse.¹

Die angeführten Stellen Schmidts kann man schwerlich anders verstehen als in dem Sinne, daß im weiten Rahmen der grundsätzlichen Erörterung über das gesamte Verhältnis von Wissenschaft und Glaubensautorität auch die besondere Frage gestellt und bejahend beantwortet wird: Kann es geschehen, daß ein katholischer Gelehrter ohne jede subjektive Schuld seinerseits auf Grund seiner wissenschaftlichen Forschung durch Gründe, die ihm stichhaltig erscheinen, subjektiv berechtigt oder auch verpflichtet werde, das früher zu Gunsten der kirchlichen Autorität gegebene Glaubwürdigkeitsurteil durch wirklichen Zweifel zurückzunehmen bzw. es in ein entgegengesetztes Urteil umzuändern und damit der katholischen Kirche als Glaubensregel und dem katholischen Glauben selbst zu entsagen?

Die Rezensenten, die dem Buche Schmidts eine so eingehende Beachtung widmeten, haben sich größtenteils nur für die allgemeine Frage des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben interessiert, die ja seit einigen Jahren allgemein zur Diskussion stand. Mit der speziellen Frage des unverschuldeten Abfalls vom katholischen Glauben haben sich, soviel ich sehe, bei dieser Gelegenheit nur Scheeben und Kleutgen befaßt². Beide

¹ S. 195 f.

² Auch v. Schänzler hat sich in dem damaligen Streit über Freiheit oder Unfreiheit der Wissenschaft dazu geäußert, aber nicht durch Schmid veranlaßt. Kuhn hatte geleugnet, daß der Glaube in der von seinem Gegner behaupteten Weise die Norm der Wissenschaft sein könne, und

haben Schmid auf die Unzulässigkeit seiner Meinung aufmerksam gemacht.

In der eigentlichen Besprechung von Schmid's „Wissenschaftliche Richtungen“ gesteht Scheeben die Bedeutsamkeit der Argumentation des Verfassers zu. Es sei dies „die einzige Schwierigkeit, die zu Gunsten der freien, d. h. ungebundenen Wissenschaft geltend gemacht werden kann“. Vorläufig will er nur kurz antworten: Nicht jeder Widerspruch der subjektiven Vernunft mit der Offenbarung stellt deren Glaubwürdigkeit in Frage. Diese wird eigentlich bloß dann zweifelhaft, wenn die göttlichen Legitimationen der Kirche uns zweifelhaft erscheinen.

„Höchstens bliebe also die Vernunft auch nach einmaliger Annahme des Glaubens frei in der nochmaligen Prüfung der Kreditabilität selbst. Mag man das selbst in abstracto zugeben, in concreto und praktisch steht es fest und ist von der Kirche immer so angesehen worden, daß niemand, der einmal den katholischen Glauben erkannt, ohne persönliche schwere Schuld, wie den Glauben selbst, so auch das Urteil über die Kreditabilität aufgeben oder verlieren könne, mag man den Grund davon in der Evidenz der Kreditabilität oder in der gött-

dabei gesagt, gerade die Häretiker wollten ihren subjektiven Glauben zur unfehlbaren regula veritatis machen (ThQschr 45 [1863] 644—647). Diese Gleichstellung des wahren und falschen Glaubens greift v. Schüzler an. Sie müsse notwendig zu einer durchaus unkatholischen Folgerung führen: „Wer sieht nicht die praktischen Konsequenzen dieser Theorie? Zwar ist jeder Widerspruch, welchen menschliche Kurzsichtigkeit in dem kirchlichen Dogma entdeckt zu haben vorgibt, nur ein vermeintlicher und beruht demnach auf einem Mißverständnis, das gehoben werden kann. Aber nicht jedermann durchschaut das Sophisma. . . . Wir hören daher nicht selten auch von ganz gut Gesinnten die Bemerkung, es schein e ihnen in dem einen oder andern Dogma ein Widerspruch vorhanden zu sein. Und auch bei dem besten Willen gelingt es manchen nicht, den vermeintlichen Widerspruch zu beseitigen. Diese stünden nun nach der Lehre unseres verehrten Gegners vor keinem Geheimnis mehr, sie hätten vielmehr die Gewißheit, daß die Sache nicht so sein kann. Eine solche Gewißheit aber, wie Herr v. Kuhn ganz richtig bemerkt, versetzt uns in die Unmöglichkeit, den Glauben zu behalten. Folglich wird es Fälle geben, in welchen jemand ohne Sünde seinem Glauben entsagen kann. Das ist aber ein Lehrsatz, welchen die Kirche ausdrücklich verworfen hat. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem, so lautet die 20. der am 2. März 1679 von Innozenz XI. verworfenen Propositionen“ (Hist.-polit. Blätter 53 [1864 I] 401—403). — Wir sehen, auch für v. Schüzler ist es ausgemachte Sache, daß nach katholischer Lehre niemand ohne subjektive Sündenschuld dem wahren Glauben entsagen kann.

lichen Gnade, oder in einer besondern providentiellen Leitung Gottes suchen. Denn immer hat die Kirche jeden ohne Ausnahme, der von ihrem Glauben abfiel, als einen großen Sünder behandelt, nie eine bona fides desselben anerkannt, wie sie es bei denjenigen tut, die noch nie den katholischen Glauben gehabt. In thesi kann man also niemals behaupten, daß der Katholik auf irgend welche Weise seinen Glauben aufgeben oder etwas der Kirchenlehre Widersprechendes behaupten dürfe. . . . Praktisch scheint Herr Schmid die Sache auch so übel nicht zu nehmen.“¹

Im zweiten Teil seiner Abhandlung „Über den Unterschied und das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben“ kommt Scheeben eingehend auf die Frage zurück. Die Vernunft, so führt er aus, hat vor der Annahme des Glaubens das Recht und die Pflicht, mit ihren eigenen Mitteln seine Berechtigung und Pflichtmäßigkeit zu prüfen und festzustellen. So entsteht die wichtige Frage, ob sie nach einmaliger Annahme des Glaubens dieses Recht und diese Freiheit behalte oder verliere. Schmid sucht den Beweis zu erbringen, daß sie beides behalte, wobei er sich an Frohschammer anschließt. Kuhn meint, Clemens und wer mit ihm verlangt, daß die natürliche Vernunft die Glaubwürdigkeit der Offenbarung evident machen müsse, könne dieser Konsequenz nicht ausweichen. Dazu sagt Scheeben:

„Die letzte Konklusion ist in der Tat vom kirchlichen Standpunkt aus unzulässig. Wer einmal den katholischen Glauben wahrhaft angenommen hat, kann und darf denselben nie mehr, unter keiner Bedingung aufgeben, das ist, wie uns scheint, allgemeine Überzeugung, niemand kann ohne schwere Schuld den Glauben verlieren. Die Kirche selbst hat sich dagegen ausgesprochen, indem Innozenz XI. den Satz (n. 19) verdammt: *Hinc potest aliquis prudenter mutare assensum, quem habuit supernaturalem.*“²

Hierbei bleibt nach Scheeben das vernünftige Urteil über die Kreditabilität auch weiter die notwendige Vorbedingung des Glaubens. Das Aufgeben des Glaubens würde keine schwere Sünde sein, wenn man nicht fortwährend von der Pflicht, ihn beizubehalten, überzeugt wäre. Der Glaube darf nie geändert werden, weil das Kreditabilitätsurteil, für sich betrachtet, nie

¹ Katholik 43 (1863) I 97.

² Ebd. 43 (1863) II 280. — In der Wiedergabe des verurteilten Satzes sind mehrere Ungenauigkeiten.

geändert oder in Zweifel gezogen werden kann oder darf. „Die Überzeugung von der wahren Tatsache der Offenbarung und der Lehrautorität der katholischen Kirche ist keine gewöhnliche Überzeugung der Vernunft, sondern eine privilegierte, die ohne persönliche Schuld nicht erschüttert werden kann.“ Auch auf dem rein natürlichen Gebiete gibt es solche privilegierten Überzeugungen, z. B. von der Wahrheit der ersten Prinzipien, der Geistigkeit der Seele und der Existenz Gottes¹. „Nur das wahre Urteil über die wahre Offenbarung ist auf diese Weise privilegiert.“ Die Überzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und der katholischen Überlieferung wird durch die Gnade ebenso sehr in der Vernunft gegründet und gesichert, wie die Grundpfeiler der natürlichen Erkenntnis es von der Natur sind. Bei einer methodischen philosophischen Prüfung darf der Gegenstand nicht in Frage gestellt werden². Es folgt eine „noch deutlichere Erklärung“: Jeder katholische Christ muß von der Kreditibilität fest überzeugt sein, darf somit nicht bei der Prüfung sie in Zweifel stellen oder fürchten, daß sie infolge der Prüfung zweifelhaft werde. Bei auftretenden Schwierigkeiten „muß man natürlich so lange an der früheren Gewißheit festhalten und dafür präsumieren, bis es gelungen ist, die augenblickliche Unruhe zu beseitigen, was immer mit der Zeit gelingen wird“. Die Kreditibilität ist nach Scheebens Überzeugung evident. Wäre sie das nicht, so bliebe doch noch ein doppelter moralischer Grund, weshalb einem wirklichen Zweifel nicht leicht Raum zu geben sei³. Er schließt ab mit Sätzen, die den Stand der Frage und seine Lösung überaus klar dartun:

„Es ist also wahr, das *iudicium creditibilitatis*, wodurch der Glaube ein *rationabile obsequium* wird, ist, wenn es sich auf den wahren Glauben kraft der Gnade Gottes bezieht, ein für allemal unantastbar, unwandelbar, so daß es nur, mittelbar oder unmittelbar, durch eine Sünde verloren gehen kann. — Folglich ist der katholische Christ nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv immer unbedingt verpflichtet, den Glauben zu üben und festzuhalten. Folglich muß er unbedingt immer gläubig bleiben und den Glauben wenigstens ebenso sehr festhalten als die Vernunft.“⁴

¹ Ebd. 281 f.² Ebd. 283.³ Ebd. 284 f.⁴ Ebd. 286.

Es handelt sich für Scheeben um den Abfall vom katholischen Glauben und um subjektive Sündenschuld. Diese muß ausnahmslos angenommen werden, nicht bloß beim gelehrten Forscher, von dem Schmid redet, sondern überhaupt bei allen, die einmal den katholischen Glauben erkannt und sich zu eigen gemacht haben.

Am bedeutsamsten für unsere Frage sollte Kleutgens Stellungnahme werden. In dem 1865 erschienenen Schlußteil der „Theologie der Vorzeit“ kommt er zweimal eingehend auf den von Schmid zur Diskussion gestellten Fall zu sprechen, im fünften Hauptstück der fünften Abhandlung: „Von der Unterordnung der weltlichen Wissenschaften unter die Theologie“ und im dritten Hauptstück der sechsten Abhandlung: „Vom Fortschritt der theologischen Wissenschaft“. An der ersten Stelle erklärt Kleutgen zunächst den Grundsatz, der bei Clemens' Gegnern viel Anstoß erregt hatte: „der christliche Denker müsse von Anfang an das göttliche Wort als höchste Norm seines Fürwahrhaltens betrachten“¹. Schon hier wird auf Schmid angespielt². In der folgenden Nummer wird dann ein ausdrücklich Schmid entnommener Einwand behandelt: Im Forscher wie in jedem Gläubigen können Gedanken auftauchen, die seine bisherige Überzeugung zu erschüttern drohen. „In solchem Kampfe also darf, ja muß er vom methodischen zum wirklichen Zweifel übergehen.“ Kleutgen bemerkt zuerst, daß dieser Einwand den von ihm hier verteidigten Grundsatz nicht umstürzen würde, selbst wenn er richtig wäre. Dann fährt er fort:

„Allein wir können nicht einräumen, daß der Forscher im angegebenen Falle zum wirklichen Zweifel übergehen könne oder gar müsse. Denn es ist Lehre unserer Kirche, daß niemand, der einmal den Glauben hat, ohne Sünde von ihm läßt. Wer aber ernstlichen Zweifeln Raum gibt, der läßt vom Glauben. Jener Gelehrte also hat sich, wie jeder Christ, der wider den Glauben versucht wird, zu benehmen. . . . Übrigens wird durch diese Einwendung klar erkannt, auf was es endlich in diesem Streite ankommt. Der gläubige Christ kann und soll in wissenschaftlichen Untersuchungen, auch in den apologetischen, so verfahren, als wenn, was er zu beweisen unternimmt, noch ungewiß

¹ Letzter Band Nr. 530 (S. 874 ff.).

² Vgl. Wiss. Richt. 189.

wäre. . . . Aber in die Untersuchung mit dem Vorsatz eingehen, auch das, was mit dem Christentum streitet, für wahr zu halten, wenn ihn sein Denken darauf führen werde: das kann er offenbar nur, wenn er bereits in seinem Glauben wankend geworden ist. Wer also behauptet, die Wissenschaft fordere, daß nicht bloß der, welcher noch nicht glaubt oder nicht mehr glaubt, sondern jedweder Christ die apologetischen Untersuchungen in solcher Gemütsverfassung beginne, der bekennt sich damit zum Grundsatz, den Hermes aufstellte. . . .¹

In der sechsten Abhandlung setzt Kleutgen sich mit Hermes eingehend auseinander. Dabei wendet er sich auch wieder Schmid zu, führt dessen Aussprüche über freie, voraussetzungslose Forschung dem Sinne nach an und sieht sich zu der bitteren Feststellung genötigt: „Wir haben jedoch, wenn auch in schlichteren Ausdrücken, bei Hermes bereits dieselben Grundsätze gefunden.“² Ein Grundfehler der neueren Philosophie sei, daß sie vom methodischen Zweifel des Cartesius gar bald zum wirklichen überging. Auf gewisse Wahrheiten ausgedehnt, werde das Leugnen und Zweifeln in der Philosophie töricht, unsittlich, gottlos³. Schmid erkläre, im Gegensatz zu Hermes nur den methodischen Zweifel zu wollen, doch füge er hinzu, daß dieser in seinem Fortschritt zum wirklichen werden, daß auf religiösem Gebiet die Forschung zur höheren Autorität des Christentums und der Kirche hinführen oder von derselben abführen könne. Damit wolle Schmid indes nicht bloß auf eine Tatsache hinweisen, sondern er trage unzweideutig als seine Meinung vor, daß auch bezüglich der religiösen Überzeugungen die rechtmäßige Freiheit der Forschung die Befugnis einschließe, unter Umständen vom methodischen Zweifel zum ernstlichen überzugehen, und zwar vorzüglich deswegen, weil „es an der wissenschaftlichen Vernunft sei, die Urteile der gemeinen zu prüfen, von diesen Urteilen aber jenes über die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre nicht auszunehmen sei“⁴. Kleutgen widerlegt nun zuerst die Ansicht von Hermes. Der Christ darf nicht, wenn er anfängt, Wissenschaft zu treiben, das Glaubwürdigkeitsurteil in Frage stellen, um sich nach erfolgter Prüfung für oder wider das-

¹ Letzter Band Nr. 531 (S. 876 f.).

² Ebd. Nr. 626 (S. 998).

³ Ebd. Nr. 630 (S. 1002 f.).

⁴ Ebd. Nr. 631 (S. 1003 f.).

selbe zu entscheiden. Die Wissenschaft erheischt von ihrem Jünger nicht den wirklichen Zweifel, und die Religion verbietet ihn. Dafür wird der Schriftbeweis erbracht.

„Dieser Lehre der Offenbarung gemäß hat denn auch die Kirche seit den ersten Zeiten stets die Abtrünnigen als große Sünder betrachtet und mit den schwersten Strafen belegt. Was aber in der Natur der Sache liegt, wird auch in ihren Gesetzen ausdrücklich bestimmt, daß nämlich der Zweifler als Ungläubiger anzusehen ist. . . . Ist es also schwere Sünde, vom Glauben zu lassen, so ist es auch schwere Sünde, sich dem Zweifel hinzugeben.“¹ Nach Erledigung verschiedener Einwände fährt er fort: „Wohl dürfen wir hier fragen, ob eine Lehre wahr sein könne, die mit dem ganzen Leben der Kirche in solchem Widerstreite ist; und dieses führt uns auf einen neuen und womöglich noch stärkeren Grund. Das Christentum fordert von jedem, der einmal zum Glauben gelangt ist, Standhaftigkeit in demselben bis ans Ende, und die Kirche nimmt jedem, der in sie aufgenommen wird, das eidliche Versprechen ab, daß er in ihr und im katholischen Glauben verharren werde. Und ist ein solches Versprechen nicht auch in den Taufgelübden, die den Eingang in die Kirche eröffnen, enthalten? . . . Wäre es nun vonseiten der Kirche und der christlichen Religion gerecht, dasselbe zu fordern, und vonseiten der Gläubigen erlaubt, sich durch es zu binden, wenn jene populäre Erkenntnis, welche allen zugänglich ist, keine unbedingte Gewißheit gäbe, wenn sie nicht hinreichend wäre, um in allen Lagen des Lebens, des innern sowohl als des äußern, im Glauben auszuharren?“²

Nachdem dann gezeigt ist, wie es möglich sei, dieser Pflicht nachzukommen, wird direkt gegen Schmid eine zweite Frage untersucht: Darf der gläubige Forscher, wenn er während seiner Untersuchung auf Schwierigkeiten stößt, die er sich nicht zu lösen weiß, zum wirklichen Zweifel übergehen? Kleutgen antwortet: Aus allem, was soeben schon über die Pflicht der Standhaftigkeit im Glauben gesagt wurde, leuchtet von selber ein, daß diese Frage zu verneinen ist. Daher erübrigt sich nur noch, Schmid's Gründe zu prüfen. Vorab ist falsch, daß die Wissenschaft die Aufgabe habe, alle Urteile der gemeinen Vernunft in dem Sinne zu prüfen, als wenn von dieser Prüfung erst die Entscheidung über ihre Richtigkeit abhängt.³

¹ Letzter Band Nr. 634 (S. 1007).

² Ebd. Nr. 637 (S. 1009 f.).

³ Ebd. Nr. 641 (S. 1015 f.).

„Aber es kann doch, die Erfahrung lehrt es, geschehen, daß bei fortschreitender Untersuchung die Gegen Gründe über den Geist des Forschers eine solche Gewalt gewinnen, daß er ihnen nicht zu widerstehen vermag. Mag er immer in der Würdigung dieser Gründe sich irren, so kann er doch, solange sie ihm unwiderleglich scheinen, nicht mehr glauben. Wer aber wollte ihn deshalb eines Vergehens anklagen? ‚Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch jenen des subjektiven Gewissens.‘ — Allerdings; aber sie kennt auch außer dem schuldlosen Irrtum einen schuldvollen. . . . Es kann uns dies nicht befremden, wenn wir uns erinnern, welch großen Einfluß der Wille auf die Überzeugungen hat, die wir uns bilden. — Was nun unsern Fall insbesondere angeht, so kann der Forscher, wenn er die Überzeugung, daß Gott sich uns geoffenbart, verloren hat, freilich nicht mehr glauben, was Gott geoffenbart hat. Aber dies eben ist die Frage, ob er ohne schwere Schuld jene Überzeugung verlieren konnte. Wie soeben erklärt wurde, hängt dieselbe vorzugsweise von dem Beistand Gottes und dem Lichte der Gnade ab. Weil nun Gott Standhaftigkeit im Glauben fordert und sie zur Bedingung des ewigen Heiles gemacht hat, so ist es gewiß, daß er seine Hilfe dem, der sie sucht, nicht versagt und die Gnade des Glaubens keinem nimmt, der sich nicht durch Widerstand derselben unwürdig macht.“¹

Die Erfahrung bestätige dies. Nicht die emsigen Forscher, sondern die fahrlässigen und leichtsinnigen pflegen den Glauben zu verlieren. „Keiner verliert den Glauben ohne Sünde wider den Glauben; aber meistens gehen dieser Sünde andere vorher.“ Stößt der katholische Forscher auf scheinbar unlösliche Schwierigkeiten, so muß er um so eifriger beten, und der getreue Gott wird ihn die einfachen Gründe des Glaubens stets mit der hinreichenden Überzeugungskraft erkennen lassen².

„Aber noch weiter gehen die Einwendungen. Es werde, heißt es, allgemein zugestanden, daß die gemeine Vernunft ihre Urteile ändern und daher auch ein früheres iudicium creditatis aus dem Besitze drängen dürfe, so daß unter Umständen die Pflicht eines Konfessionswechsels eintrete. Wenn aber das, so müsse viel mehr noch der wissenschaftlichen Vernunft, welche die an sich gültigen motiva creditatis aufstelle, gleiches Recht zuerkannt und aus ihrem Urteil dieselbe Pflicht hergeleitet werden. Wo nicht, so wäre jeder Konfessionswechsel aus wissenschaftlichen Gründen zu verurteilen, und die Lehre, durch welche man den Rechtgläubigen in der Wahrheit befestigen wolle, würde nicht weniger dazu dienen, den Irrgläubigen in seinem

¹ Ebd. Nr. 642 (S. 1015 f.).

² Ebd. S. 1016 f.

Irrtume zu befestigen. Auch dieser nämlich halte die Autorität, welcher er folgt, für die wahre, und dürfe sich also nach solcher Lehre durch keine Gründe dahin bringen lassen, sein Urteil zu ändern. — Wir bergen nicht, daß wir derlei Einwendungen nur mit tiefer Betrübniß haben lesen können. Wohin soll es denn in dieser unglückseligen Zeit, wo das Banner des Unglaubens so frei umhergetragen wird, erst kommen, wenn selbst jene, welche für die katholische Wahrheit kämpfen, zu beweisen suchen, daß ein Katholik ebensowohl gerechtfertigt werden könne, wenn er von der Wahrheit abfalle, als ein Irrgläubiger, wenn er sich zu ihr bekehre? Es komme alles nur darauf an, welche subjektive Überzeugung man sich gebildet habe. — Und dies soll aus dem, was über den Religionswechsel allgemein gelehrt werde, folgen. Aber bei welchem Theologen unserer Kirche hat denn der Verfasser jenen allgemeinen Satz gelesen, daß die gemeine Vernunft ein früheres *iudicium credibilitatis* ändern dürfe? bei wem die Torheit, daß dies jedoch nur der gemeinen Vernunft, nicht auch der wissenschaftlichen erlaubt sei? Die Lehre, nicht bloß der Theologen, sondern der Schrift und der Kirche ist, daß kein Rechtgläubiger jenes Urteil, in Folge dessen er glaubt, ohne sich schwer zu versündigen, ändert; sei es, daß er sich dazu durch die gemeine oder durch die wissenschaftliche Vernunft, d. i. durch populäre oder gelehrte Scheingründe bewegen lasse. Die Beweise haben wir bereits mitgeteilt. — Was aber die Irrenden, welche die Wahrheit nie erkannten, angeht, so kann es geschehen, daß sie das Bekenntnis, dem sie von Kindheit an folgten, ohne ihre Schuld für das wahre halten. Aber wenn nun aus der Lehre, die wir verteidigen, folgt, daß solche, solange diese ihre irrige Überzeugung dauert, verpflichtet sind, an ihrem Bekenntnisse festzuhalten, so folgt jedoch nicht minder, daß sie, wenn ihnen Gründe, die ihre Überzeugung erschüttern könnten, entgegentreten, sich ebenso zu benehmen haben, wie wir von den Rechtgläubigen gesagt haben. Sie müssen in lauterer Absicht Belehrung suchen, sie müssen ihren Eifer im Gebet und in der Übung der christlichen Frömmigkeit verdoppeln. Wenn sie dieses tun, dann wird in ihnen das Gegenteil von dem geschehen, was in den Rechtgläubigen. Während in diesen die Überzeugung, mit der sie glauben, fortdauern und sich mehren wird, wird sie in ihnen schwinden und einer besseren Erkenntnis Platz machen. Denn dasselbe Licht von oben, das in dem, welcher der Wahrheit anhängt, die wahre Gewißheit befestigt, zerstört die falsche in dem Irrenden, der jedoch die Wahrheit sucht.“¹

Der letzte Abschnitt mußte in dieser Ausführlichkeit gebracht werden, weil gerade er für das Vatikanum besondere Bedeutung erlangen sollte. Über den Sinn der von Kleutgen

¹ Letzter Band Nr. 643 (S. 1017—1019).

gegen Schmid verfochtenen Lehre kann kein Zweifel sein: Weder der gelehrte noch der ungelehrte Katholik, der einmal den katholischen Glauben angenommen hat, kann nach der Lehre der Kirche jemals ohne schwere subjektive Schuld von diesem Glauben abfallen.

Im gleichen Jahr 1865, in dem die erste Auflage der „Theologie der Vorzeit“ zum Abschluß kam, begann v. Schüzler seinen Kampf gegen v. Kuhn und seine Anhänger mit offenem Visier zu führen. Er gab zunächst das Buch „Natur und Übernatur“ heraus¹. In demselben wird unsere spezielle Frage nicht behandelt. Schmid ließ diesem Werke eine sehr ausführliche Besprechung zuteil werden². Wieder stellt er sich im ganzen auf den Standpunkt v. Kuhns. Nur mit wenigen Sätzen kommt er im Anschluß an das von Schüzler 1864 in den „Hist.-polit. Blättern“ Ausgeführte³ auf unsere Frage: Schüzler erkläre sich dafür, „daß die Bindung und Normierung der Vernunft und Vernunftwissenschaft durch den einmal angenommenen, unfehlbar wahren, übernatürlichen Glauben vernünftiger- und unverschuldeterweise nie mehr widerrufen werden könne“⁴. In der Frage, „ob die methodische Freiheit des Wissens nach einmal angenommenem wahren Glauben in irgend welchen Fällen de iure je in eine praktische Freiheit des Zweifels oder Irrtums überschlagen könne“, berufe sich Schüzler mit vollem Rechte auf „die theologische Lehre der Kirche, daß der übernatürliche Glaube vernünftigerweise nie mehr aufgegeben werden könne“; doch spreche er sich „über den bestimmteren Sinn und die Tragweite dieser Lehre“ nicht aus. Schmid kündigt an, daß er anderwärts „mit Rücksicht auf die neueste Schrift Kleutgens“ darauf einzugehen gedenke⁵.

¹ Constantin v. Schüzler, Natur und Übernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhnschen Theologie (Mainz 1865).

² Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schüzler: ThLitBl (Bonn) 1 (1866) Sp. 586—591 612—620 644—654 675—683 707—715.

³ Siehe oben S. 348 f. Anm. 2.

⁴ A. a. O. Sp. 588.

⁵ Ebd. Sp. 590.

Das geschah im Jahre 1868 durch das Buch „Wissenschaft und Autorität“ des inzwischen nach München berufenen Gelehrten. Wegen der an v. Schüzler im „Theol. Literaturblatt“ geübten Kritik war Schmid von diesem in einem neuen, sehr umfangreichen Werke¹ bekämpft worden. Das war der Grund, daß Schmid seine neue Schrift² ganz besonders gegen v. Schüzler richtete. Führen wir uns den wesentlichen Inhalt vor, soweit er für unsere Frage von Bedeutung ist.

Zwischen dem theoretischen Standpunkt, der eine nach Prinzip und Methode freie Prüfung des Glaubwürdigkeitsurteils der gemeinen Vernunft durch die wissenschaftliche fordert, und dem praktischen Standpunkt, der vom katholischen Forscher das Festhalten an der unfehlbaren Autorität als der Norm auch der Wissenschaft verlangt, scheint ein Widerspruch zu klaffen³. Hermesianische und halbhermesianische Lösungsversuche sind abzulehnen⁴. Prinzipiell ist zu sagen: Die wissenschaftliche Vernunft, die nur ein Glied im psychischen Gesamtorganismus des Menschen bildet, hat hier nicht das allein entscheidende Wort⁵. Wann das methodische Freiheitsrecht ein praktisches werde, das sei „vielmehr nach psychologischen Motiven und persönlichen Überzeugungen, nach moralischen und kasuistischen Grundsätzen zu entscheiden“⁶. Die Wissenschaft „hat kein Recht, gewissenlos zu sein, und hat kein Recht, ungläubig, unchristlich und unkirchlich zu sein, wenn es gegen das persönliche Gewissen geht“⁷. Dieses ist schließlich die höchste richterliche Instanz⁸. Ein anderer kann nur von seinem eigenen Gewissensstandpunkt und von seinen Gewissensmaximen aus beurteilen, wie das Gewissen dessen, der sich in dem Kollisionsfall befindet, sich de iure

¹ Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens. Mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg (Mainz 1867).

² Wissenschaft und Autorität. Mit besonderer Rücksicht auf die Schrift von Const. v. Schüzler: „Neue Untersuchungen . . .“ (München 1868).

³ Ebd. 8 16 30. ⁴ Ebd. 38 f. 43 f.

⁵ Ebd. 46. ⁶ Ebd. 44.

⁷ Ebd. 48. ⁸ Ebd. 50.

entscheiden sollte¹. So will jetzt Schmid von seinem, dem gläubig-katholischen, Standpunkt aus den Kollisionsfall lösen².

Sein Grundsatz ist, daß auf dem wichtigen Gebiet des Glaubens die pars tutior zu wählen sei. Er erörtert, wann demgemäß für den bislang Un- oder Irrgläubigen das Recht oder die Pflicht eintrete, von seiner bisherigen Überzeugung abzugehen³. Für den Gläubigen ist nach kirchlicher Lehre die Preisgebung des Glaubens objektiv eine sehr schwere Sünde. Wie verhält es sich nun damit „vom Standpunkte des subjektiv-erscheinenden Gewissens“?

„Wird man der katholischen Lehrüberzeugung zufolge den Satz aufstellen müssen, daß alle und jede Apostasie vom Glauben eine formelle sei, also mala fide oder wenigstens mit schwerer Gewissensschuld entstehe, also kaum jemals auf einen leichtverschuldeten Irrtum zurückgeführt werden könne und unter keinerlei psychologischen Verhältnissen auf einen individuell-unüberwindlichen, unverschuldeten Irrtum? Wird man den Satz aufstellen müssen, daß die Evidenz oder Gewißheit des wahren Glaubwürdigkeitsurteils vernünftigerweise nie verloren gehen, also nie zu einer bloßen Probabilität herabsinken könne, also bona fide niemals ein ernstlicher Zweifel oder gar eine größere Probabilität des Gegenteils sich einstellen könne...?“⁴

Früher habe er sich dahin ausgesprochen, daß 1. die wissenschaftliche Vernunft auch das Glaubwürdigkeitsurteil in methodisch-freier Weise zu prüfen habe; daß sie 2. dem Ergebnis der Prüfung auch praktisch Folge geben dürfe, wenn eine „nach moralischen Grundsätzen gültige Gewißheit für ein praktisches Glaubwürdigkeitsurteil“ zustande käme; daß dies 3. auch für den katholischen Forscher gelten würde und müßte, wenn derartige Umstände eintreten würden; ob aber 4. bei einem solchen praktisch je derartige Umstände unverschuldeterweise eintreten, darüber habe die Kirche sich bis jetzt nicht ausgesprochen⁵. — Kompetente Beurteiler, der Rezensent im „Katholik“ und P. Kleutgen, hätten dem vierten Punkte widersprochen⁶. Schmid macht jetzt die Unterscheidung: Kirchliche Lehre ist, daß der habitus fidei und der ganze übernatürliche Glaube, selbst in

¹ Ebd. 54.

² Ebd. 55 ff.

³ Ebd. 58 f.

⁴ Ebd. 60 f.

⁵ Ebd. 61 f.

⁶ Ebd. 63—66.

den zum Heile absolut notwendigen Glaubenslehren, nicht ohne schwere Sünde gegen den Glauben verloren gehen könne; daß aber jeder aktuelle Zweifel oder Irrtum, auch bezüglich weniger notwendiger Wahrheiten ausnahmslos ein verschuldeter, ja ein schwerverschuldeter sei, das sei nicht Lehre der Kirche, sondern nur hervorragender kirchlicher Theologen. Bloß in dieser historischen Frage weiche er von Kleutgen ab¹. — In einer Anmerkung zitiert Schmid, was er im „Augsburger Pastoralblatt“ schon im Jahre 1863 über diese Frage gesagt habe. Der Schlußsatz des Zitats lautet:

„Die überzeugende Stärke, welche der Wahrheit einwohnt selbst für den gemeinen, unstudierten Menschensinn, der oft tiefer und gründlicher ist, als er sich auszusprechen vermag, die Intensität, welche die Überzeugungsstärke des letzteren durch eine kirchlich-gläubige Erziehung von früher Jugend an gewonnen hat, und mehr als all dieses die Wirksamkeit der göttlichen Gnade werden es nicht möglich machen, daß eine entgegengesetzte Gewißheit ohne schweres moralisches Unrecht, ohne schwere Schuld aufkomme in der Seele, wenigstens vom objektiven Standpunkte aus, wenn auch die Kirche, was wir hier nicht näher erörtern wollen, nie ein bestimmtes Urteil gefällt hat über die subjektive Gewissensschuld all der einzelnen, welche der Tat nach, wiewohl nur seltener dem Namen nach vom Glauben apostasierten.“ — Schmid fügt diesen Worten jetzt noch hinzu: „Es erscheint uns allerdings als moralisch gewiß, daß Gott jedem Menschen die Gnade verleihe, jede einmal angenommene Glaubensüberzeugung auch im Gebiete der weniger notwendigen Wahrheiten aktuell zu bewahren ohne Möglichkeit eines unüberwindlichen Zweifels oder Irrtums, und daß auch Schrift und Kirche in diesem Sinne zu verstehen seien, wenn sie Treue fordern in der Bewahrung des Glaubens; wir differieren vom Verfasser der Th. der V. also nicht in sachlich-theologischem, sondern in rein historischem Betrachte.“²

Die rein geschichtliche Frage wird denn auch im Folgenden von Schmid in historischer Beweisführung erörtert. Sie wird von ihm so formuliert:

„Ob nach den Anschauungen der scholastischen und nachscholastischen Theologen die Vernunftüberzeugung von der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und der katholischen Kirche, einmal fest gewurzelt in der menschlichen Vernunft, so tief mit derselben verwachse, daß sie ohne schwere

¹ Wissenschaft und Autorität 66.

² Ebd. 67.

Schuld später nie mehr verloren gehen könnte unter allen möglichen, selbst außergewöhnlichen Eventualitäten?“¹

Von dieser wesentlichen Frage schweift er dann leider in seiner Untersuchung auf eine andere ab. Der Grund ist leicht ersichtlich: nur diese andere Frage fand er kontrovers innerhalb der Scholastik. Über die von ihm früher gestellte und auch jetzt wieder formulierte Frage herrschte eben niemals eine Meinungsverschiedenheit.

So fragt er denn im Folgenden, verschiedene Dinge miteinander vermengend:

„Ob [nach den kirchlichen Theologen] die Apostasie von dem bereits schon erkannten und angenommenen kirchlichen oder christlichen Glauben . . . — insbesondere infolge eines wissenschaftlichen Freiheitsgebrauches — möglicherweise auch eine materielle sein könne, ohne formelle zu sein, und wenn ersteres, ob dann möglicherweise auch eine unverschuldete, ohne eine leicht- oder schwerverschuldete zu sein? Ob es also eine subjektiv entschuldbare Freiheit des Irrrens geben könne?“²

Die Theologen, deren Meinung er hier untersucht, erörtern die Frage zunächst nicht bezüglich eines wissenschaftlichen Freiheitsgebrauchs, sondern schränken sie ausdrücklich ein auf ungebildete Menschen (*rudes*), die keine Wissenschaft treiben, wie auch Schmid später zugibt³. Sodann fragen sie nur, ob der Abfall ohne formelle Häresie sein könne, aber nicht (was gerade für Schmid das wesentlichste wäre), ob er ohne jede subjektive schwere Schuld möglich sei. Endlich beschäftigen sie sich nicht mit der wenig erheblichen Frage bloß läßlicher Verschuldung.

Unser Autor bringt zunächst die strengere Theorie von Suarez und Viva, die in jedem Abfall ausnahmslos die Sünde der formellen Häresie erblickt, bei der der *habitus fidei* nicht weiterbestehen kann⁴, sodann die mildere Lehre von Tanner, Platel und Monschein, die annehme, der Glaube an bloß *de necessitate praecepti* ausdrücklich zu glaubende Wahrheiten und folglich auch an die unfehlbare Autorität der katholischen Kirche könne in gewissen Fällen ohne formelle

¹ Ebd. 74.

² Ebd. 83.

³ Ebd. 94 f.

⁴ Ebd. 84—88.

Häresie, ohne Verlust des *habitus fidei* und des aktuellen Glaubens an die *de necessitate medi* ausdrücklich zu glaubenden Lehren verloren gehen¹. Unberechtigterweise stellt hier Schmid den Verlust irgend einer zu glaubenden katholischen Wahrheit mit dem bewußten Aufgeben der katholischen Kirche als der unfehlbaren Glaubensregel ohne weiteres gleich. Ersteres kann ohne Frage ganz ohne Schuld, z. B. durch Vergessen, geschehen; darüber sind heutzutage alle einig². Entgegengesetzte Meinungen älterer Theologen sind mit Recht als arge Übertreibungen abzulehnen. Doch Tanner, an den sich die andern beiden Jesuiten anschließen, behandelt an der angegebenen Stelle in der Tat den Übergang von der katholischen Kirche zu einer Sekte. Dabei ist aber scharf zu betonen, daß er ausschließlich die Frage untersucht, ob bei „rudes“ in Ausnahmefällen ein derartiger Abfall vom katholischen Glauben denkbar sei ohne die formelle Sünde der Häresie und folglich ohne Verlust des eingegossenen Glaubenshabitus. Ob in einem solchen Falle vielleicht gar keine schwere Sünde vorzuliegen brauche, das wird von Tanner usw. überhaupt nicht besprochen. Tanner setzt sogar klar voraus, daß doch eine Sünde dabei ist, und sein Wortlaut spricht entschieden mehr für eine schwere Sünde. Er sagt nämlich: die „*inadvertentia*“ auf das innere Glaubenslicht brauche nicht überall da, wo ein „*rudis*“ vom katholischen Glauben abfällt, „*adeo crassa*“ zu sein, daß der Abfall als formelle Häresie zu werten sei und folglich den Glaubenshabitus zerstöre³. Schmid täuscht sich also, wenn er bewiesen zu haben meint, die Lehre von der Unmöglichkeit eines subjektiv völlig schuldlosen Abfalls vom katholischen Glauben sei nach Ausweis der Geschichte bloß „eine wissenschaftlich-theologische Lehre und nicht eine theologische oder gar dogmatische Lehre der Kirche selber, und zwar so lange nicht, als sie vermitteltst neuer doktrinell-kirchlicher Entscheidungen nicht als solche

¹ Wissenschaft und Autorität 88—96.

² Siehe z. B. Chr. Pesch, *Prael. dogm. VIII*^{4 u. 5} n. 382 und die *Adnotatio 20* der vatikanischen Theologen (*Collectio Lacensis VII 534 c*).

³ Ad. Tanner, *De Fide disp. 1*, q. 2, dub. 5, n. 139 (*Ingolstadii 1627*, III 115).

erklärt wird“¹, da bislang das Gegenteil dieser Lehre von bedeutenden Theologen ohne Widerspruch vonseiten der Kirche vertreten worden sei.

Zur kirchlichen Praxis bemerkt er, daß die Kirche schwerverschuldeten Irrtum und Böswilligkeit präsumiert, ohne für jedes derartige Urteil Unfehlbarkeit zu beanspruchen². Die weiteren Abschnitte bieten für unsere Frage weniger Interesse und beschäftigen sich zumeist mit v. Schützler.

Kleutgen hat sich meines Wissens zu dieser neuen Schrift Schmidts nicht geäußert. Scheeben hat sie, diesmal mit Namensunterschrift, sehr günstig besprochen³: Schmid sei durch sein früheres Buch in den Ruf eines „Liberalen“ gekommen, doch hier erweise er sich als liberal, edelgesinnt, im wahren Sinne dieses mißbrauchten Wortes⁴. Er beweise „eine so große Vertrautheit mit der älteren theologischen Literatur und einen so weiten Überblick über ihre Geschichte, wie sie bei allem Reden über geschichtliche Behandlung der Theologie in Deutschland nicht allzuoft angetroffen wird“⁵. Die berechtigte Freiheit der Wissenschaft wahre er mit all der Pietät, die man der Autorität schuldig ist⁶. Den Kollisionsfall umschreibt Scheeben, gewisse Ungenauigkeiten Schmidts stillschweigend korrigierend, aber doch zwei verschiedene Fragen (ohne schwere Schuld, ohne formelle Häresie) miteinander verbindend, also:

„Kann ein Katholik auf eine von ihm vermeintlich gewonnene wissenschaftliche Überzeugung hin in die Lage kommen, dem ihm bekannten entgegengesetzten Urteile der kirchlichen Glaubensautorität ohne schwere Schuld und namentlich ohne die Schuld der formellen Häresie zu widersprechen und demgemäß die Berechtigung und Unfehlbarkeit der kirchlichen Glaubensautorität in Zweifel zu ziehen oder gar zu leugnen?“⁷

Vor sechs Jahren habe Schmid „die Möglichkeit der Umstoßung des Kreditabilitätsurteils infolge wissenschaftlicher Forschung . . . etwas stark urgiert, ohne die Restriktionen, die nach seiner eigenen Überzeugung dabei anzubringen waren, bestimmt genug erkennen zu lassen“. Doch nimmt Scheeben mit

¹ Wissenschaft und Autorität 107 f.

² Ebd. 108—110.

³ Katholik 48 (1868) II 393—404.

⁴ Ebd. 393 f.

⁵ Ebd. 397.

⁶ Ebd. 395.

⁷ Ebd. 398.

Genugtuung davon Vermerk, daß Schmid sich schon damals im Augsburger Pastoralblatt genauer darüber ausgesprochen hatte und es gegenwärtig als „moralisch gewiß“ betrachtet, daß Gott jedem Katholiken die nötige Gnade der Beharrlichkeit im katholischen Glauben gebe¹. So stelle sich jetzt im wesentlichen volle Übereinstimmung heraus. Einzelne von Kleutgen und Scheeben gebrachte Argumente habe Schmid mit Erfolg abgeschwächt, ohne der Gesamtheit moralisch sichere Wirkung abzusprechen. Gegen das Hauptargument des Verfassers aus Tanner und den Theologen, die ihm folgen, erinnert Scheeben daran, daß diese stets nur von *rudes, ignari, rustici* reden und somit für die Frage, wie sie von Schmid gestellt worden war, nicht herangezogen werden können². Auf die Frage, was bei einem *rudis* etwa möglich sei, geht Scheeben nicht weiter ein.

Wir wenden uns nunmehr dem wichtigsten Teile der Untersuchung zu, der Frage, ob und wieweit die besprochenen Diskussionen der deutschen Theologen auf die Abfassung des Vatikanischen Dekrets von Einfluß gewesen sind. Daß das 1868 erschienene zweite Werk Schmid's, „Wissenschaft und Autorität“, von den das Dekret vorbereitenden Theologen berücksichtigt worden ist, konnte nicht mit Sicherheit festgestellt werden; aber die Möglichkeit besteht. Bekanntlich war der erste Dekretsentwurf³ von der dogmatischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils nach der von Franzelin verfaßten Grundlage ausgearbeitet worden⁴. Zur Erläuterung waren 43 ausführliche Adnotationes beigegeben worden⁵. In den Erörterungen, die in den letzten Jahren über den Sinn der fraglichen Lehre des Konzils stattfanden, wurde die große Bedeutung dieser Anmerkungen von allen Seiten anerkannt. Granderaath und die sich seiner Meinung anschlossen, betrachten Adnotatio 20 als eine Hauptstütze ihrer Auffassung⁶. Es wird

¹ Katholik 48 (1868) II 399 f. ² Ebd. 400 f.

³ Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica: Collectio Lacensis VII 507 ff.; Mansi L 59 ff.

⁴ Siehe Mansi XLIX 719 738 (n. 31—33). ⁵ Coll. Lac. VII 518 ff.

⁶ Th. Granderaath, Constitutiones dogmaticae S. Oecum. Concilii Vaticani (Friburgi Br. 1892) 68: „Quae quidem adnotatio pro tota nostra

dort gesagt, welche Lehren im vorliegenden Dekretsentwurf nicht verurteilt werden sollen. An dritter Stelle wird die Meinung von Tanner und Platel angeführt, die, wie wir bereits bemerkten¹, bloß die Möglichkeit eines Abfalls ohne die Sünde der formellen Häresie und daher ohne Verlust des eingegossenen Glaubens, nicht die Möglichkeit eines Abfalls ohne jede schwere Sünde verfißt. Es mag sein, daß der Verfasser dieser Adnotation durch Schmid auf die Lehre jener Theologen aufmerksam geworden ist.

Von nicht minderer Wichtigkeit zur Bestimmung des wahren Sinnes der Konzilslehre dürfte Adnotation 18 sein. Diese Anmerkung gibt positiv die Irrtümer an, die verurteilt werden sollen. Hier ist nun evident, daß unter den zu verurteilenden Irrtümern auch die in Schmid's erstem Buch „Wissenschaftliche Richtungen“ vorgetragene Lehre genannt wird, und zwar in der Form, wie Kleutgen sie in der „Theologie der Vorzeit“ wiedergegeben hatte. Der für uns besonders beachtenswerte zweite Abschnitt der Adnotatio 18 lautet:

„Immo ex triplici hoc capite . . . promanat error in nonnullis regionibus late diffusus et fere popularis eoque perniciosior, quo universim dicitur, transitum ab Ecclesia catholica ad alias communionem fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos, cum ipsi fere semper affirmant, se sequi dictamen suae conscientiae; quod nisi concedatur, inquit, damnandas etiam fore conversiones ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam; sicque ‚qui hoc ius negaret orthodoxis ad eos confirmandos in veritate, eodem principio heterodoxos confirmaret in errore‘. Neque ita loquuntur solum homines impii, qui inter diversas religiones nihil discernunt, et eo ipso nullam agnoscunt; de hoc enim indifferentismo alibi agendum esse videtur: sed alii etiam, qui religionem veram non negant, affirmant tamen, concedi debere ius omnibus commune per institutam inquisitionem mutandi religionem, in qua unusquisque educatus est; atque propterea idem ius non minus valere pro catholicis quam pro heterodoxis. Leges ipsae in multis regnis catholicis latae pro ‚libertate conscientiae‘, ut falso

controversia magni momenti est.“ — J. M. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican II* (Paris 1895) 169. — M. Pribilla (StimmZeit 109 [1925] 176): „Diese wichtige, geradezu programmatische Stelle über den Sinn der Konzilsentscheidung. . .“

¹ Oben S. 361 f.

nomine appellant, proxime innituntur aut saltem palam dicuntur inniti huic principio. At profecto in toto huius doctrinae complexu iura et officia hominis ad amplectendam veritatem a Deo revelatam et ad vitandum errorem in fide transmutantur in iura ad sequendum errorem; argumentis ac notis, quibus Deus suam revelationem in sua Ecclesia omnibus hominibus cognoscibilem reddidit, aequiparantur umbrae, quibus error speciem induit veritatis; denique nulla omnino ratio habetur gratiae ac luminis supernaturalis, quo Deus illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum deducit ab errore et inducit ad veritatem fidei unice verae, in eaque confirmat, nisi diligant homines ipsi magis tenebras quam lucem, propter quod iudicantur et damnantur a luce aeterna Iesu Christo (Ioan. 3, 18—21). Hinc Vicarius Iesu Christi errorem hunc proscrispsit, si nominatim pro iis, qui ad fidem supernaturalem in Ecclesia catholica iam pervenerunt, asseratur: „liberum cuique homini esse eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit“ (In Syllabo Prop. XV).¹

Verschiedene Formen des zu verurteilenden Irrtums werden in dieser Adnotatio angegeben. Den „homines impii, qui inter diversas religiones nihil discernunt“, über deren Indifferentismus anderswo gehandelt werden soll, werden ausdrücklich solche gegenübergestellt, „qui religionem veram non negant“. Wer ist damit gemeint? Nicht Hermes; denn von diesem war im ersten Abschnitt der nämlichen Adnotatio bereits die Rede, und dort wurde in einer beigegebenen Fußnote seine Theorie des wirklichen Zweifels eingehend dargestellt². Hermes verfolgt sodann bei seiner Methode ganz andere Zwecke, als sie hier dem zu verurteilenden Irrtum zugeschrieben werden. Er will keineswegs den Katholiken den Übergang zu einem andern Bekenntnis gestatten, damit diese Freiheit auch den Andersgläubigen bei der Bekehrung zum Katholizismus gewährt werde. Wenn er dem angehenden Theologen den reellen Zweifel an allen bisher festgehaltenen religiösen Überzeugungen empfiehlt, so ist seine Absicht, daß dieser auf solche Weise sich eine wahrhaft wissenschaftliche Gewißheit von der Wahrheit des katholischen Glaubens verschaffe³. Hermes kann hier also nicht gemeint sein. Ebenso wenig kann der Urheber des am Schluß genannten 15. Satzes des Syllabus in Frage kommen.

¹ Coll. Lac. VII 531 f. Mansi L 91 f.

² Coll. Lac. VII 530 f.

³ Vgl. E. Harent im Dict. de Théol. cath. VI 289.

Mit sieben andern verurteilten Thesen ist Satz 15 dem sechsbändigen Werk des peruanischen Priesters Francisco de Paula Gonzalez Vigil¹ entnommen. In dem päpstlichen Schreiben „Multiplies inter“ vom 10. Juni 1851, das jenes Buch auf den Index der verbotenen Bücher setzte, wurde Vigil ausdrücklich als Anhänger des Indifferentismus bezeichnet². Die Adnotatio 18 aber spricht hier ausdrücklich von Vertretern des zu verurteilenden Irrtums, die keineswegs Indifferentisten sind.

Woher die Adnotatio 18 die Beschreibung des in Frage stehenden Irrtums genommen hat, wird vollkommen sicher, wenn wir sie mit den S. 355 f. bereits gebrachten Ausführungen Kleutgens³ vergleichen. Ein Satz wird in der Adnotatio sogar mit Anführungszeichen versehen und stellt sich einfachhin als eine Übersetzung aus Kleutgen dar.

Kleutgen

Wo nicht, so wäre jeder Konfessionswechsel aus wissenschaftlichen Gründen zu verurteilen, und die Lehre, durch welche man den Rechtgläubigen in der Wahrheit befestigen wolle, würde nicht weniger dazu dienen, den Irrgläubigen in seinem Irrtume zu befestigen⁴.

Adnotatio 18

quod nisi concedatur, inquit, damnandas etiam fore conversiones ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam; sicque „qui hoc ius negaret orthodoxis ad eos confirmandos in veritate, eodem principio heterodoxos confirmaret in errore“⁵.

Kleutgen aber setzt hier, wie wir bereits sahen, die Lehre Schmid's, den er mit Namen anführt, auseinander und spricht im nächsten Satze seinen Schmerz darüber aus, daß ein Kämpfer für die katholische Wahrheit in dieser Weise den Abfall von Katholiken zu rechtfertigen suche.

¹ Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana (Lima 1848).

² „Auctor enim, licet catholicus, ac divino Ministerio, ceu fertur, mancipatus, ut indifferentismum ac rationalismum, quo se infectum prodit, securius ac impune sequatur, denegat, Ecclesiae inesse potestatem dogmaticae definiendi, Religionem Ecclesiae Catholicae esse unice veram Religionem, docetque cuique liberum esse eam amplecti ac profiteri Religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit“: Acta SS. D. N. Pii PP. IX, ex quibus excerptus est Syllabus (Romae 1865) 88.

³ Th. d. Vorz. Letzter Band Nr. 643 (S. 1017 f.).

⁴ A. a. O. 1018.

⁵ Coll. Lac. VII 531 b.

Eine neue Bestätigung dafür, daß dem Verfasser dieser Adnotationen wirklich Kleutgens Polemik gegen Schmid vorlag, bietet die folgende Adnotation 19. Deren dritter Abschnitt handelt vom Einfluß der Gnade auf die Bewahrung des Glaubens. Eine Gegenüberstellung beweist die Abhängigkeit.

Kleutgen

„Die wissenschaftliche Vernunft“, sagt man zunächst, „muß die Urteile der gemeinen prüfen, und davon kann das Urteil über die Glaubwürdigkeit des Christentums nicht ausgenommen werden.“¹ „Aber man gesteht doch ein, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, die Urteile des vorwissenschaftlichen Bewußtseins stärker zu begründen und auch zu verbessern.“²

... so daß unter Umständen die Pflicht eines Konfessionswechsels eintrete ...³, daß ein Katholik ebensowohl gerechtfertigt werden könne, wenn er von der Wahrheit abfalle, als ein Irrgläubiger, wenn er sich zu ihr bekehre. Es komme alles nur darauf an, welche subjektive Überzeugung man sich gebildet habe⁴.

„Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch jenen des subjektiven Gewissens.“⁵

Auch die Gründe, welche in der Adnotation gegen diese „höchst gefährliche Meinung“ vorgebracht werden, haben eine große Verwandtschaft mit den Ausführungen, die Kleutgen im Jahre 1865 Schmid entgegenstellte. Das im einzelnen zu zeigen, ist wohl nicht nötig.

Adnotatio 19 III

... praetextentes rationis scientiis excultae ius examinandi et mutandi iudicia priora rationis adhuc rudis,

affirmare audent, eo modo, quo post diligentius examen conscientia praescribit transitum a persuasione religionis falsae ad agnitam religionem veram, universim etiam in catholicis „iustificari, ut aiunt, mutationes professionis religiosae“;

quoniam nimirum non solum obiectiva veritas per se spectari debeat, sed „subiectiva conscientia“ unicuique sequenda sit⁶.

¹ A. a. O. 1014.

² Ebd. 1015.

³ Ebd. 1017.

⁴ Ebd. 1018.

⁵ Ebd. 1016.

⁶ Coll. Lac. VII 533 c.

Unsere ganze Untersuchung hat jedenfalls das eine erwiesen, daß es sich sowohl bei Schmid wie bei seinen Kritikern stets um die Frage handelte, ob der Abfall eines Katholiken unter Umständen wenigstens vom Standpunkt des subjektiven Gewissens aus gerechtfertigt werden könne. Scheeben und Kleutgen hatten die von Schmid 1862 verfochtene uneingeschränkte Bejahung dieser Frage als eine der Kirchenlehre widersprechende Ansicht bekämpft. Die vatikanischen Theologen machen sich den Standpunkt Kleutgens zu eigen. Dieser hat bekanntlich als Theolog des Bischofs Konrad Martin von Paderborn den ersten Franzelinschen Dekretsentwurf, dem die besprochenen Adnotationen beigegeben waren, zu dem sogenannten „Schema reformatum“¹ umgearbeitet, das mit wenigen Änderungen zum Konzilsdekret erhoben wurde². Somit spricht gewiß — das ist das Ergebnis unserer Studie zur Vorgeschichte dieser vatikanischen Lehre — eine sehr starke Präsumption dafür, daß das Konzil ebenfalls von subjektiver Gewissensschuld zu verstehen ist.

Noch eine Bemerkung zu den Adnotationen. In der Adnotation 18 ist die Rede von dem verderblichen Irrtum, „*quo universim dicitur, transitum . . . fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos*“³. Ähnlich in Adnotation 19: „*universim etiam in catholicis ‚iustificari‘*“⁴. Tatsächlich hatte ja Schmid in den „Wiss. Richtungen“ eine ganz allgemeine These aufgestellt und es unterlassen, sie auf gewisse Ausnahmefälle einzuschränken. Man darf nun aber aus den genannten Wendungen der Adnotationen nicht ohne weiteres folgern, das Vatikanum habe nur das Contradictorium dieser Sätze gelehrt, also: das Aufgeben des katholischen Glaubens erfolge nicht allgemein nach dem Ausspruch des Gewissens; die Abfallenden seien nicht für gewöhnlich als schuldlos zu betrachten. Ob das Konzil dem gekennzeichneten Irrtum

¹ Coll. Lac. VII 69 ff.; Mansi LI 31 ff.

² Coll. Lac. VII 248 ff.; Mansi LI 427 ff.; Denzinger n. 1781 ff. — Über Kleutgens Tätigkeit auf dem Konzil siehe Joh. Hertkens-L. Lercher S. J., P. Jos. Kleutgen S. J. (Regensburg 1910) 85—87.

³ Coll. Lac. VII 531 b.

⁴ Ebd. 533 c.

das Contradictorium oder aber das Contrarium (sie handeln in allen Fällen gegen ihr Gewissen, sind stets eines Verbrechens schuldig) als katholische Wahrheit entgegengestellt hat, das muß aus dem Text des Dekretes und mit sonstigen Hilfsmitteln ausgemacht werden. Die Adnotationen präjudizieren diese Frage weder nach der einen noch nach der andern Seite hin. Aber es muß hier festgestellt werden, daß Scheeben und Kleutgen in ihren Kritiken des Schmid'schen Werkes mit ganz klaren Worten jede Ausnahme als der Kirchenlehre zuwider ablehnen¹.

War die Frage, ob der Abfall vom katholischen Glauben unter Umständen entschuldbar sei, in der deutschen Literatur der sechziger Jahre so ausgiebig behandelt worden, so trat sie doch zur Zeit des Konzils und unmittelbar danach völlig zurück vor dem alle Gemüter bewegenden Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Gerade in diesem Punkte hat nun Alois Schmid seine treu kirchliche Gesinnung glänzend bewährt. Im Jahre 1869 erbat sich die bayrische Regierung ein Gutachten der Münchener theologischen Fakultät darüber, welche Folgen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat sich aus einer etwaigen Definierung der Sätze des Syllabus und der päpstlichen Unfehlbarkeit ergeben würden. Die Mehrzahl der Professoren unterschrieb ein im Sinne Döllingers gehaltenes Gutachten. Schmid aber verfaßte das durchaus katholische sogenannte „Minoritätsvotum“, dem sich nur noch Thalhoffer anschloß².

Unter diesen Umständen versteht man, daß Kleutgen in dem 1874 erschienenen fünften Bande der zweiten Auflage seiner „Theologie der Vorzeit“ sorgfältig alles vermied, was ausgesprochen hätte, daß eine von Schmid verteidigte Lehre vom Vatikanum als glaubenswidrig verworfen sei. Der Vergleich beider Auflagen unter dieser Rücksicht ist sehr lehrreich. In andern Kontroversfragen wird auch weiter offen

¹ Siehe die Zitate oben S. 349 ff. 352 ff.

² Abgedruckt in Schmid's Biographie 211—226; vgl. auch Coll. Lac. VII 1200 f.

gegen Schmid gestritten¹. Dagegen ist der Name Schmid und der Titel seines Werkes „Wiss. Richtungen“ überall da getilgt und sind auch sonstige Abänderungen in der Art der Bekämpfung vorgenommen, wo es sich darum handelt, ob der Katholik bei der Prüfung seiner Glaubwürdigkeitsgründe je erlaubterweise zum wirklichen Zweifel übergehen oder seinen katholischen Glauben wieder aufgeben könne².

Kleutgen unterläßt aber nicht, mehrmals darauf hinzuweisen, daß die von ihm schon früher gegen Hermes und andere verfochtene Lehre jetzt auch vom Vatikanum ausgesprochen sei: „Das Vatikanische Konzil hat diese Behauptung (von Hermes über den ernstlichen Zweifel) in einem Kanon, folglich als eigentliche Häresie verworfen (Const. I. de fide III. can. 6).“³ Dem Satze: „... so ist es gewiß, daß er [Gott] ... die Gnade des Glaubens keinem nimmt, der sich nicht durch Widerstand derselben unwürdig macht“, fügt er die Fußnote bei: „Daher das Vatikanum: Benignissimus Deus ... non deserens, nisi deseratur. De fide cap. 3.“⁴ In dem neu gearbeiteten Abschnitt der folgenden Nummer ist die Rede davon, daß die Kirche von allen Gläubigen das Gelöbnis der Standhaftigkeit fordert und die Verletzung desselben mit ihren schwersten Strafen ahndet. „Sie setzte also immer voraus, was sie jetzt auch förmlich erklärt hat, daß der Gläubige niemals einen gerechten Grund haben kann, vom Glauben zu lassen.“⁵ Nach-

¹ So in der Frage der *potentia oboedientialis* (Nr. 478, S. 254); auch in der allgemeinen Frage nach der Freiheit und Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft (Nr. 626—629, S. 446—450).

² Siehe Nr. 531 (1. Aufl. S. 876, 2. Aufl. S. 327); Nr. 630 (S. 1002 bzw. 451). Nr. 631 (S. 1003 f. bzw. 451 f.) ist an Stelle Schmid's Hermes eingeführt worden. Der Anfang von Nr. 632 (S. 452) ist neu. Es heißt jetzt: „Da hat man (!) nun die Frage aufgeworfen“, und so wird die ganze folgende Abhandlung hindurch (Nr. 632—643, S. 452—467) nicht mehr Schmid, sondern „man“ widerlegt. Nr. 643 Anfang heißt es nicht mehr: „Aber noch weiter gehen die Einwendungen“ (nämlich die von Schmid erhobenen), sondern: „Indes möchte man gemäß einer heutzutage nur gar zu verbreiteten Ansicht weiter einwenden“, und dann kommen jene Sätze, die von der Adnotatio 18 aufgenommen waren. Die Wendung, mit der Kleutgen seine Betrübnis ausdrückt, solches haben lesen zu müssen, fehlt jetzt.

³ A. a. O. Nr. 632 (S. 452).

⁴ Ebd. Nr. 642 (S. 464).

⁵ Ebd. Nr. 643 (S. 466). Wie der „gerechte Grund“ gemeint sei, ist aus dem Zusammenhang (Bekämpfung der Meinung Schmid's) zweifellos klar.

dem auf die verschiedene Wirkung des Gnadenlichtes gegenüber der wahren und der falschen Gewißheit hingewiesen worden, heißt es: „Man kann also, was ebenfalls vom Vatikanum erklärt worden ist (n. 632), von den Rechtgläubigen und den noch Ungläubigen oder Irrgläubigen keineswegs in derselben Weise reden.“¹

Ebenso wie Kleutgen verstand auch sein Kampfgenosse Scheeben die Konzilsentscheidung:

„Dagegen ist 4. unbedingt moralisch unmöglich, und daher immer unberechtigt und frevelhaft, die Retraktation des katholischen Glaubens, nachdem man denselben formell als solchen angenommen und besessen hat. Und zwar aus dem Grunde, weil das gegenüber der katholischen Kirche gewonnene Kreditäurteil . . . nicht anders als durch schuldbares Aufgeben der gläubigen Gesinnung erschüttert werden kann. . . Die Punkte 1., 2. und 4. . . sind ausdrückliche Glaubenslehren, 2. und 4. zusammen neuerdings definiert vom Vatikanum (de fide cath. c. 3, Abs. 5 und 6).“²

Es ist nicht Zweck dieser Arbeit, den Beweis zu erbringen, daß bis zum Jahre 1892 alle Theologen von Namen das Vatikanum ebenso verstanden haben³; genannt seien nur Franzelin⁴, Heinrich⁵, Hettinger⁶, Wilmers⁷. Auch dem christlichen Volke wurde von Anfang an die Konzilslehre in diesem Sinne vorgetragen. So durch v. Schäßler in einer gemeinverständlichen Darstellung: „Unter keinen Umständen, lehrt das Konzil, kann jemand ohne Sünde seinen katholischen Glauben entweder aufgeben oder in Zweifel ziehen.“⁸ Ähnlich ein ungenannter Verfasser, der mit Kleutgen und der vati-

¹ Ebd. Nr. 643 (S. 467).

² Handbuch der kath. Dogmatik I (Freiburg 1873) § 46, Nr. 844 f. (S. 355); vgl. auch Kirchenlexikon, Art. Glaube, V 668 f., wo Scheeben in seinem Todesjahre 1888 sich in genau derselben Weise ausspricht.

³ Siehe darüber Straßer: ThGl 15 (1923) 243 f.

⁴ De Traditione divina² (1875) 687; über Franzelin siehe Hürth: Greg. 7 (1926) 217—220.

⁵ Dogmatik I (1873) 674.

⁶ Fundamentaltheologie oder Apologetik II (1879) 445 ff.

⁷ De fide divina (herausg. von A. Lehmkühl 1902) Nr. 180 (S. 187—189); Wilmers war auf dem Konzil als Theolog des Bischofs Pie von Poitiers tätig.

⁸ Die ersten Glaubensbeschlüsse des vatikanischen Konzils und die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart (Freiburg 1870) 13.

kanischen Adnotatio 18 auch das (von Schmid) der wissenschaftlichen Vernunft zugeschriebene Recht, die Urteile der noch ungebildeten Vernunft zu untersuchen und zu verändern, anführt und zurückweist:

„Dahingegen befestigt Gott mit seiner Gnade die Gläubigen immer mehr in der Wahrheit, und sie fangen erst an, im Glauben zu wanken, wenn sie der Gnade Gottes den Rücken kehren und ihr widerstehen. . . . Das ist eine sehr praktische Lehre, die das Konzil einschärft. Unter dem Einfluß des antichristlichen Zeitgeistes verlieren Tausende von Katholiken den Glauben ihrer Jugend, und sie maskieren diesen Wechsel mit einer sog. wissenschaftlichen Überzeugung, und sie ahnen nicht, daß das Gnadenlicht des Glaubens nur erlischt im Sumpfe der Leidenschaft eines verdorbenen Herzens. . . .“¹

Und Alois Schmid selber? Über zwanzig Jahre lang ist er überzeugt gewesen, das Konzil habe die früher von ihm als zulässige Meinung verteidigte Lehre endgültig verworfen. Eingehend beschäftigt hat er sich offenbar nicht mehr damit. In dem Buche „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens“ (München 1879) berührt er unsere Frage überhaupt nicht. Dagegen kommt er in der „Erkenntnislehre“ (Freiburg 1890) ganz kurz auf den „Kollisionsfall zwischen Glauben und Wissen“ zu sprechen. Ein solcher, so sagt er, wie in „Wissenschaft und Autorität“, auch hier wieder, könne nur vom Standpunkt der persönlichen Gewissenüberzeugung jedes einzelnen gelöst werden. Nach Maßnahme der kirchlichen Normen, die der katholischen Überzeugung als verpflichtend gelten müssen, sei der Zustand vor und nach Annahme des katholischen Glaubens zu unterscheiden. Von letzterem gelte:

„Ein Forscher dagegen, welcher die christliche und kirchliche Wahrheit bereits erkannt hatte, kann umgekehrt nie mehr ohne alle und jede Sünde schwererer oder leichterer Art, also ganz unüberwindlicher-, unverschuldeterweise dieselbe preisgeben oder ernstlich bezweifeln, kann de iure also nicht mehr vom methodischen Zweifel in den praktischen übertreten, weil die überzeugende Stärke der früher schon erkannten Wahrheit und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade dieses

¹ Die erste dogmatische Konstitution des Vatikanischen Konzils und die modernen Irrtümer (Paderborn 1871) 72 f. (zusammengestellt aus einer Artikelserie der „Breslauer Hausblätter“, Sommer 1870).

nicht zuläßt. War der letztere Punkt früher ein bloßes Theologumenon, wie der Verfasser des Gegenwärtigen in der oben bezeichneten Schrift¹ bewiesen zu haben glaubt, so ist er durch das Vatikanum (de fide can. 6) nunmehr ohne Zweifel eine definierte Glaubenslehre geworden, also bindend für jeden, welcher seiner Gewissensüberzeugung nach auf katholischem Standpunkte steht.“²

Für Schmid ist es somit jetzt eine ausgemachte Glaubenslehre, daß kein Abfall ohne jede subjektive Sündenschuld geschieht; aber sonderbarerweise sucht er die Konzilsentscheidung so zu deuten, als ob eine bloß läßliche Schuld dazu genüge. Die Worte „non deserens, nisi deseratur“ hätten schon allein ihn leicht eines andern belehren können.

Nun erschienen im Jahre 1890 die Akten des Vatikanums³ und zwei Jahre später von deren Herausgeber einige erläuternde Aufsätze über die dogmatischen Dekrete desselben Konzils⁴. Granderath verfißt darin, wie bekannt, die Meinung, es sei nicht Lehre des Vatikanums, daß jeder Glaubensabfall die Sünde der formellen Häresie oder wenigstens eine andere schwere formelle Sünde voraussetze⁵.

¹ Wissenschaft und Autorität.

² Erkenntnislehre I 98 f. — Vacant, Études théol. sur les Constitutions du Concile du Vatican n. 722 II (Paris 1895) 166, sagt von der Lehre, daß der Abfall von der katholischen Kirche niemals ohne formelle Sünde geschehe: „Je ne connais pourtant aucun théologien qui ait soutenu cette opinion dans un traité ex professo, sinon Schmid (Erkenntnislehre I [1890] 99).“ — Dieses Buch von Schmid ist so wenig „un traité ex professo“, sei es über den Abfall vom Glauben, sei es über das Vatikanische Konzil, daß in dem zweibändigen, über 900 Seiten starken Werk noch keine zwei Seiten vom „methodischen Zweifel im Übergang zum praktischen“ handeln und das Vatikanum nur in dem einen eben von uns angeführten Satze erwähnt wird. Vacant „kennt“ Schmid's Werk offenbar nur daher, daß Granderath ihn allein als Vertreter dieser Auffassung der vatikanischen Lehre mit Namen nennt (Constit. dogm. S. 61 Anm.). Auch wieder ein Zeichen dafür, wie wenig zuverlässig Vacant, auf dessen Autorität man sich jetzt so gern beruft, in dieser Frage ist. Wie es mit den von Vacant zu Gunsten seiner eigenen Erklärung in so großer Menge aufgezählten Theologen in Wirklichkeit steht, darüber siehe Straßer: ThGl 15 (1923) 242—245.

³ Collectio Lacensis VII (Friburgi Br. 1890).

⁴ Theod. Granderath, Constitutiones dogmaticae Sacros. Oecum. Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae (Friburgi Br. 1892).

⁵ Ebd. Commentatio IV 61—70.

Diese neue These mußte selbstverständlich Schmid's Interesse in hohem Maße wecken. Er schrieb einen kurzen Aufsatz: „Die Wissensfreiheit im Lichte des Vatikanums.“¹ Darin gibt er zuerst einen kurzen Rückblick auf die von ihm vor langen Jahren geführte Kontroverse. Er zitiert insbesondere „Wiss. Richtungen“ S. 179² und aus Kleutgens Bekämpfung seiner These „Theologie der Vorzeit“, 1. Auflage, letzter Band Nr. 631 ff.³, zeigt ferner, wie er in „Wissenschaft und Autorität“ seine Meinung genauer dargelegt und geschichtlich begründet habe, wobei er wieder kurz die Ansicht von Suarez und Viva einerseits, Tanner, Platel und Monschein andererseits darstellt⁴. In vier Punkten sei er damals mit Kleutgen einverstanden gewesen: 1. Methodische Wissensfreiheit für alle; 2. praktische Freiheit wenigstens für den noch nicht rechtgläubigen Forscher; 3. falls Tanners Meinung zu Recht bestände, könnte unter besondern Umständen ein recessus a fide ohne alle formelle Sünde, zunächst für die ungebildeten, dann aber konsequenterweise auch für die wissenschaftlich gebildeten Katholiken angenommen werden; 4. tatsächlich aber sei für keinen Katholiken ein recessus a fide ohne alle und jede (wenigstens läßliche) Schuld zuzugeben⁵. Die einzige Meinungsverschiedenheit sei gewesen, ob Punkt 4 eine bloße theologische Meinung oder aber eine Lehre der Kirche sei⁶.

Was nun die Stellungnahme des Vatikanums zu dieser Frage angehe, so spreche zwar das betreffende Caput sowohl im ersten wie im abgeänderten und zur Annahme gelangten Entwurf ganz allgemein und uneingeschränkt die Schuldbarkeit des Abfalles aus; die dem ersten Entwurf beigegebene Adnotatio 20 aber erkläre in einschränkender Weise, es sollten nur die Lehren von Hermes und Vigil, nicht aber die von Tanner und Platel getroffen werden. Da die Akten bislang noch nicht

¹ Hist.-polit. Blätter 110 (1892 II) 857—866. ² Siehe oben S. 345 f.

³ Oben S. 353 ff. ⁴ Hist.-polit. Blätter a. a. O. 857—860.

⁵ Hierzu wäre wohl zu bemerken, daß Kleutgen sich gar nicht über den Sinn der Lehre Tanners geäußert, und daß es sich für ihn nicht um die Behauptung irgend einer, sondern einer schweren Sündenschuld gehandelt hatte. Siehe oben S. 354 ff. Auch Schmid hatte früher die Streitfrage anders formuliert (Wiss. u. Aut. 74; siehe oben S. 360 f.).

⁶ Hist.-polit. Blätter a. a. O. 860 f.

vollständig in die Öffentlichkeit gelangt gewesen seien, hätten die kirchlichen Theologen — vielseitig wenigstens — einen ganz uneingeschränkten Sinn jener Lehrbestimmung angenommen, „dahin gehend, daß ein recessus a fide vonseiten kirchlich Gläubiger überhaupt nicht auf berechtigte Weise ohne alle und jede Schuld vollzogen werden könne“, so z. B. in Deutschland Heinrich, Hettinger, Pruner, Scheeben und auch Schmid selbst in seiner „Erkenntnislehre“¹.

Jetzt verteidige Granderath auf Grund der von ihm veröffentlichten Konzilsakten, das Vatikanum habe nur definiert, daß ein gläubiger Katholik objektiverseits, aber nicht, daß er auch subjektiverseits keinen gerechten Grund zum Abfall je haben könne. Schmid hat zwar Bedenken, ob man wegen solcher erläuternden Bemerkungen die Definition selbst einschränken dürfe. Sollte das aber mit Recht geschehen, dann würde zu sagen sein: 1. „daß die beiden Konzilsdekrete cap. 3 und can. 6 de fide von der subjektiven Schuldfrage nicht völlig absehen, sondern sie mitberühren“, was sich aus Adnotation 18 ergebe (hier zitiert er nun gerade jene Sätze, die, wie wir oben² sahen, eine von ihm selber in den „Wiss. Richtungen“ verteidigte These mit Kleutgens Worten wiedergeben). Beachtenswert ist, daß Schmid auch jetzt noch (gegen Granderath) eine völlige Ausschaltung der subjektiven Schuldfrage ablehnt. Er fährt fort: Weil gemäß Adnotation 20 die Lehre Tanners nicht verurteilt werden solle, sei 2. anzunehmen, daß obige Dekrete trotzdem eine völlig unverschuldete Abirrung vom wahren Glauben vonseiten ungebildeter Gläubigen unter besondern Umständen nicht als unmöglich erklären wollen. Es würde sich 3. ergeben, „daß selbst für die Gebildeten unter besondern Umständen das gleiche präsumiert werden könnte, weil eine solche Ausdehnung der vorerwähnten milderer Lehrmeinung durch das Vatikanum nicht ausdrücklich verurteilt worden wäre“. Endlich würden 4. zwar verschiedene bereits vom Papst verurteilte, zu weit gehende moderne Richtungen jetzt auch feierlich vom ökumenischen Konzil verworfen,

¹ Hist.-polit. Blätter a. a. O. 861—864. Wiederum ist zu bemerken, daß außer Schmid alle an eine schwere Schuld und nicht an irgend welche denken.

² S. 367.

aber darüber hinaus die Kontroverse über die Grenzen der Wissens- und Wissenschaftsfreiheit im nämlichen Stande geblieben sein¹.

Im Jahre 1900 gab v. Schmid seine Apologetik heraus. Auch hier kommt er darauf zu reden, unter welchen Umständen der methodische Zweifel in einen praktischen berechtigterweise übergehen könne². Er berichtet wieder über die strengere und die mildere Meinung bei den Theologen, aber recht ungenau; denn er läßt Suarez und Viva lehren, daß weder von ungebildeten noch von gebildeten Gläubigen der wahre Glaube und das Glaubwürdigkeitsurteil „ohne alle und jede Schuld — schwere oder leichte — je widerrufen und verloren werden könne“, während Tanner, Platel u. a. wenigstens bei Ungebildeten solche Fälle zugäben³. Die Granderathsche Aktenpublikation bezeuge, daß auch die Konzilsväter, entsprechend der Adnotation 20, nur Hermes und Vigil, nicht Tanner und Platel treffen wollten.

„Die von verschiedenen Theologen und dem Verfasser (Erkenntnislehre I 99) den betreffenden vatikanischen Definitionen gegebene allgemeine Auslegung hat nach Maßgabe der seitdem veröffentlichten Konzilsakten der vorbezeichneten restriktiven Auslegung zu weichen. . . Die Meinung, daß ein recessus a vera fide aufseiten ungebildeter Gläubigen wiewohl objektiv unberechtigt doch unter Umständen subjektiv berechtigter-, weil unüberwindlicher-, unverschuldeterweise eintreten könne, ist also eine freie theologische Meinung nach wie vor; diese kann auch für gebildete Gläubige unter besondern Umständen präsumiert werden, weil eine sichere Scheidelinie von ungebildeten und gebildeten Gläubigen, wie J. Kleutgen (Th. d. V., letzter Band, 1. Aufl., Nr. 643) schon betonte, in Einzelfällen nicht gezogen werden kann. Das sind nun die Normen, gemäß welchen ein gläubiger Katholik bei etwa eintretenden Kollisionen der bezeichneten Art sowohl nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite hin zu urteilen hat.“⁴

¹ A. a. O. S. 864—866.

² Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie (Freiburg 1900) 118 ff.

³ Schon wiederholt bemerkten wir, daß in dieser Kontroverse von leichter Schuld sonst überhaupt nicht geredet wird. Es ist ferner ganz klar, daß Tanner nicht „alle und jede Schuld“ ausschließen will, wenn er von einer „inadvertentia non adeo crassa“ spricht; vgl. oben S. 362.

⁴ A. a. O. 120.

Endlich bringt die 1911 erschienene Biographie Schmid's noch eine von ihm im Jahre 1906 geschriebene Abhandlung, in der unsere Kontroverse berührt wird¹. Man habe ihm vorgeworfen, so äußert er sich dort, daß er in den „Wissenschaftlichen Richtungen“ von den Bahnen der christlichen Erkenntnislehre abgewichen sei; nach Kleutgen insbesondere sei dies durch die Behauptung geschehen, „es sei keine Lehre der Kirche, daß man vom wahren Glauben unter besondern Umständen schuldlos abirren könne“². Ein Problem der dogmatischen Erkenntnislehre betreffe die Unwiderruflichkeit des göttlichen Glaubens, „dahin lautend: ob es kirchliche Lehre sei, daß ein recessus a vera fide unter keinerlei physischen Umständen unverschuldeterweise eintreten könne?“ Schmid glaubte, dies verneinen zu müssen, wurde deshalb von Kleutgen „strengstens angegriffen“, führte dann einen geschichtlichen Beweis dafür, daß innerhalb der kirchlichen Theologie zwei Richtungen, eine strengere, bejahende, und eine mildere, verneinende, bestanden haben. In der „Erkenntnislehre“ habe er in Übereinstimmung mit Heinrich, Scheeben, Hettinger, Pruner geglaubt, „den allgemeinen Satz de fide can. 6 des Vatikanums als eine Verurteilung der bisherigen milderen Lehrmeinung deuten zu müssen“; durch Veröffentlichung der Akten habe sich indessen ergeben, daß jene Meinung nicht verurteilt werden sollte³.

Unser Ergebnis dürfte sein: durch Schmid's Buch „Wissenschaftliche Richtungen“ (1862) wurde in Deutschland die Frage aufgeworfen, ob ein Abfall vom katholischen Glauben ohne schwere subjektive Schuld möglich sei. Die entschiedene Verneinung dieser Frage durch Scheeben und Kleutgen veranlaßte Schmid, in einer zweiten Schrift „Wissenschaft und Autorität“ (1868) seinen Satz bedeutend einzuschränken und in einer geschichtlichen Behandlung der Frage nur noch den Beweis zu versuchen, daß sie bis jetzt nicht von der Kirche entschieden sei. Die von Schmid in seinem ersten Werk aufgestellte These wurde in den Ausdrücken, wie Kleutgen sie wiedergegeben

¹ Literarische Angriffe in kritischer Beleuchtung (S. 35—65).

² Ebd. 36. ³ Ebd. 60 f.

hatte, von den vatikanischen Theologen in ihren Adnotationen 18 und 19 zum ersten Dekretsentwurf als ein zu verurteilender, auch unter Katholiken verbreiteter und höchst gefährlicher Irrtum bezeichnet. Nach dem Vatikanum haben alle an jener Kontroverse beteiligt gewesen (und wohl überhaupt alle) Theologen mehr als zwanzig Jahre lang geglaubt, das Konzil habe sich gegen Schmid ausgesprochen. Dieser selbst suchte zwar die Entscheidung insofern abzuschwächen, als er — ohne alle Begründung — durchblicken ließ, die Annahme einer bloß läßlichen subjektiven Verschuldung genüge der vatikanischen Lehre. Im Jahre 1892 versuchte Granderath als erster, das Konzil bloß von der objektiven Lage und überhaupt nicht von dem subjektiven Gewissenszustand zu erklären. Zwar lehnte Schmid diese Ansicht in ihrer Allgemeinheit ab, doch griff er gern den vom Herausgeber der Akten ihm gebotenen Hinweis auf, das Konzil habe Tanners Lehre nicht verurteilen wollen. Auch Schmid habe seit langem (Wissenschaft und Autorität, 1868) Tanner irrthümlicherweise dahin verstanden, daß unter besondern Umständen ein Glaubensabfall ohne jede subjektive Schuld statthaben könne. So verfocht er denn nunmehr bis an sein Lebensende, dies sei auch noch nach dem Vatikanum eine freie theologische Lehrmeinung.

Nicht bloß Schmid, sondern auch alle späteren Vertreter der gleichen Ansicht hängen direkt oder indirekt (insbesondere durch Vermittlung Vacants) von Granderath ab. So müßte denn die weitere Untersuchung vor allem sich mit der Frage befassen: Hat Granderath wirklich mit stichhaltigen Gründen bewiesen, daß die bis 1892 allgemeine Erklärung der Konzilslehre eine zu weitgehende war? Nach unserer, vielleicht ein andermal zu begründenden Überzeugung ist sie mit einem entschiedenen Nein zu beantworten.