

Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade.

Von Eduard Stakemeier.

Wenn der Gerechtfertigte durch die Sünde den Gnadenstand verloren hat, ist eine neue Rechtfertigung notwendig, die von den Vätern des Konzils als dritte Rechtfertigung bezeichnet wird ¹⁾. Am 30. Juni 1546 hatten die Legaten diesen Lehrpunkt näher bestimmt. „Die dritte Rechtfertigung besagt, wie jemand, wenn er nach der Rechtfertigung gesündigt hat und gefallen ist, wieder aufstehen muß, damit ihm wiederum die Verdienste Christi mitgeteilt werden; worin ferner diese Rechtfertigung sich von der ersten unterscheidet, und worin sie mit ihr übereinstimmt.“ ²⁾

I.

Die Irrtümer der Glaubensneuerer, welche die Legaten in derselben Generalkongregation vorlegten, beschäftigen sich mehr mit den Auswirkungen der Anschauung Luthers über Glaube und Sünde für die Lehren vom Bußsakrament, von der Genugtuung und vom Fegfeuer. Die Legaten geben den Grund an, warum all das im Lehrgebäude der Reformatoren verschwinden mußte. „Die Vergebung der Sünden wird allein dem Glauben zugeschrieben, durch den man glaubt, losgesprochen zu sein. Dabei verstehen sie den Glauben als gläubige Hinwendung oder als Vertrauen“. ³⁾ Die Fundorte für die

1) Genauer: *tertius status iustificationis*. Man könnte auch übersetzen „die dritte Art der Rechtfertigung“. Der Ausdruck lehnt sich an die scholastische Statuslehre an und klingt zum ersten Mal an in den Voten der Theologen Thomas Asars und des Antonius von Pinarolo. Vgl. Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio edidit Societas Goerresiana, Tomus V. Actorum pars altera, collegit, edidit, illustravit Stephanus Hsies (Friburgi Brisgoviae 1911) 272, 29 u. 275, 24 ff.; im folgenden stets zitiert als CT., die Zahlen hinter dem Komma geben die Zeile an.

2) CT. V 281, 26 ff. 3) CT. V 282, 27—29.

drei angeführten Irrtümer sind in den Akten nicht angegeben, wie das später bei Behandlung der Sakramentenlehre stets der Fall ist. ⁴⁾ Man ist bei der Sammlung der Irrtümer mit großer Sorgfalt und Umsicht vorgegangen ⁵⁾. Eheses ist der Ansicht, daß auch diese am 30. Juni vorgelegten Irrtümer aus den Werken Luthers und Melanchthons entnommen sind; die Nachweise fehlen, „wie man wohl annehmen darf, nur deshalb, weil die Methode noch neu und einem Wunsch entsprungen war, den die Prälaten des Konzils auf Grund der Theologenkongregation vom 22. bis 26. Juni über die sechs ersten allgemeinen Articuli (C. T. V. 261 Nr. 98) geäußert hatten“ ⁶⁾. Die Behauptung, daß der vertrauensvolle Glaube des Büßers allein die Verzeihung der Sünden bewirke, hat Luther in mehreren Schriften über die Beichte vorgetragen oder zu erkennen gegeben. ⁷⁾

Der Präsident bat in der Versammlung vom 30. Juni die Väter, das Verzeichnis der aufgeführten Irrtümer zu prüfen, und wenn sie andere, hier übersehene und zur Sache gehörige Irrtümer der Neuerer fänden, dieselben zu notieren. In der Generalkongregation vom 6. Oktober legte in der Tat Ambrosius Catharinus den Vätern eine andere größere Sammlung von Irrtümern Luthers vor. ⁸⁾ Ambrosius Catharinus galt auf dem Konzil als tüchtiger Theologe und vorzüglicher Kenner Luthers. Gegen die sektierischen Kreise in Italien, besonders gegen Ochino und gegen das in Italien weit verbreitete protestantisierende Buch „Von der Wohltat Christi“ war Catharinus 1543 schriftstellerisch hervorgetreten. Doch geben diese Werke des Ambrosius Catharinus keinen Anhaltspunkt für die Fundorte seiner auf dem Konzil vorgetragenen lutherischen Sätze, da er sich in seinen vortridentinischen Schriften offenbar durchweg auf zweite Quellen stützte. In der Generalkongregation vom 6. Oktober trug Catharinus seine 28 Irrtümer Luthers ohne Angabe der Belegstellen vor, obwohl er die Fundorte aus Luthers Werken schriftlich genau hinzugefügt hatte. In seinem Büchlein *De consideratione et iudicio praesentium temporum* wiederholt er die Aufzählung derselben

4) Vgl. CT. V 835—839 u. 869—871.

5) CT. X 793, 10 f.

6) Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XLV (1925) 570. Vgl. übrigens die Ausführungen des ersten Präsidenten CT. I 84, 39.

7) I. Köstlin, *Luthers Theologie*, 2. Aufl. (Stuttgart 1901) II 252 f.

8) CT. V 472 f. — Vor dem Konzil hatte Catharinus gegen Ochino sein *Rimedio* geschrieben, gegen die übrigen italienischen Neuerer das *Compendio d'errori et ingani Luterani*, die *Resolutione sommaria contra le conclusioni Luterane*, den *Trattato della Confessione sacramentale* und den *Trattato de la Giustificatione*.

lutherischen Sätze mit Angabe der Belegstellen.⁹⁾ Daraus sieht man, daß Catharinus hauptsächlich die Schriften aus der großen Kampfperiode Luthers zu Grunde gelegt hat.

Die Sammlung des Ambrosius Catharinus beleuchtet klarer als die Sammlung der Legaten die Lehre Luthers über Glaube und Sünde im Zusammenhang mit seiner Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben:

1. Die Taufe nimmt die Sünde nicht weg, sondern nur deren Anrechnung.
2. Der Glaube allein genügt zum Heile.
4. Das Evangelium kämpft mit dem Gesetze.
5. Gott hat Unmögliches vorgeschrieben.
6. Der Gerechte sündigt in jedem Werke, sogar wenn er betet.
7. (Der 7. Irrtum erwähnt darüber hinaus die Leugnung des Unterschiedes zwischen läßlicher und Todsünde.)
9. Die zehn Gebote gehen die Christen nichts an, sondern nur die Juden.
13. Keine Sünden können den Menschen verdammen, auch wenn er es wollte, als nur der Unglaube.
14. Es gibt keine Sünde außer dem Unglauben.
15. Es gibt keine Gerechtigkeit außer dem Glauben.
22. Die guten Werke retten uns nicht, die bösen verdammen uns nicht.
23. Sowohl die Sünden wie die guten Werke verdammen, nur die Gnade rettet.
24. Kein Ding ist so gut, keins so böse, daß es mir nicht zum Guten gewendet würde, wenn ich nur den Glauben habe.
26. Hüten wir uns vor den Sünden, aber noch viel mehr vor den guten Werken.

9) F. Ambrosii Catharini Politi episcopi Minorienensis. De consideratione et iudicio praesentium temporum a supersatis zizaniis in agro Domini. Lib. IV. Venetiis apud Gabrielum Jolium de Ferrariis. 1547. Die Aufzählung der Irrtümer Luthers findet sich im zweiten Buche auf S. 55—58 unter folgenden Quellenangaben: Ser. de asc. dom. (für den 6. und 7. Irrtum) — Ser. de Mose (für den 9.) — Praef. ad nov. Test. (10) — Comm. ad Gal. 2. cap. (12) — Lib. de capt. Bab. (13) — Ser. contra Karolstadium (14. u. 15.) — Lib. de ratione confitendi (19.) — Assert. (20. u. 21.) — De liber. christiana (22., 24., 25.) — Lib. de nov. Test. (26. u. 27.). Die Sätze sind zum Teil gegenüber der CT. V 472 f. aufgeführten Fassung durch erklärende Zusätze erweitert, auch einige andere Lutherzitate sind angefügt. — S. 57 heißt es: *Nolo autem lectorem ignorare has perplexas et immanissimas positiones, quae neque secum consistunt, multis illum in locis et variis verbis repetere et amplificare.*

27. Je sündhafter jemand ist, desto schneller gießt Gott seine Gnade ein.¹⁰⁾

Wenn S c h w e i z e r sagt „Was er (Catharinus) mit der Vorlegung der *errores Lutherorum* bezwecken wollte, ist nicht klar“¹¹⁾, so geben uns die erwähnte Mahnung des ersten Präsidenten, weitere Irrtümer zu sammeln und zu notieren, sowie der Ruf des Ambrosius Catharinus als eines mit dem Lehrgehalt der Neuerer gut bekannten Theologen immerhin einige Anhaltspunkte. Unter den Vätern des Konzils mochte man den Wunsch haben, eine in einigen Punkten ausführlichere Zusammenstellung der Irrtümer Luthers zu haben als die von den Legaten am 30. Juni vorgelegte und nachher den Vätern schriftlich zugestellte Sammlung. Auf dem Konzil selbst wurden die Schriften Luthers fleißig studiert¹²⁾. Je länger die Verhandlungen dauerten, desto klarer wurden auch die gegnerischen Auffassungen begriffen und in ihrem inneren Zusammenhang mit dem Fundamentalsatz von der Rechtfertigung durch den *Glauben allein* verstanden. Gerade für dieses Verständnis ist die Sammlung des Ambrosius Catharinus von hoher Bedeutung:

Wenn die Rechtfertigung keine innewohnende und bleibende Heiligung des Menschen besagt, und seine Natur dem Bösen verhaftet bleibt — die zurückbleibende Begierlichkeit ist ja für Luther in Wahrheit Sünde —, dann bleibt dem Menschen als einzige Heilsmöglichkeit nur übrig, im Vertrauensglauben die Bettlerhand zu Christus immer wieder auszustrecken (1. und 2. Irrtum). Es ist dem so Gerechtfertigten dann auch unmöglich, mit diesen seinen natürlichen Kräften mitzuwirken zu guten Werken (4., 5., 6). Darum hat Christus uns auch von der Pflicht der Gesetzeserfüllung befreit (9.). Da alles Heil allein aus Gott, ohne jegliches Zutun von unserer Seite zu erwarten ist, ist die eigene Anstrengung zur Gesetzeserfüllung ein Zeichen mangelnden Glaubens und geradezu sündhaft (7., 23., 26., 27.). Weil der Glaube allein die Rechtfertigung herbeiführt, kann die Rechtfertigungsgnade auch nur durch den Unglauben verloren gehen und kann mit jeder anderen Sünde zugleich bestehen. Der Unglaube ist somit die einzige Sünde, welche der Recht-

10) Die Irrtümer, welche hier nicht wiedergegeben sind, behandeln überwiegend oder ausschließlich die Lehre von der zweiten Rechtfertigung.

11) I. S c h w e i z e r, Ambrosius Catharinus Politus (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 11 und 12, Münster 1910) 161.

12) E h s e s im Histor. Jahrb. a. a. O. 568 ff.

fertigung ihrem Wesen nach entgegengesetzt ist und zur Verdammnis führt (13., 14., 15.). Die paradoxe Form, in der Luther diese Lehren vorgetragen hatte, mußte bei den Vätern heftigen Widerstand hervorrufen und macht manche scharfe Äußerung von vorn herein begreiflich. Der für das katholische Glaubensbewußtsein unerträgliche Inhalt und die verletzende Fassung der Sätze Luthers waren in der Tat „die Wirkung eines gewaltsam sich aufbäumenden Trotzes gegen die überkommene Auffassung von Sünde und Gnade, mit der seine eigene Rechtfertigungslehre nun einmal sich nicht vereinigen ließ“¹³⁾. Ambrosius Catharinus hat mit Absicht diese überscharfe ursprüngliche Fassung der lutherischen Sätze den Vätern vorgetragen, um den Gegensatz zur überlieferten Lehre herauszustellen. Außerdem wollte er durch die Art der Zusammenstellung die inneren Widersprüche der neuen Anschauungen aufhellen. In seinem Werk *De consideratione et iudicio praesentium temporum* gibt Catharinus das ausdrücklich zu erkennen und nennt diese Sätze „verwirrte und ganz ungeheuerliche Aufstellungen, die nicht einmal nebeneinander bestehen können“¹⁴⁾. Wenn man die einzelnen Sätze mit einander verbinde und vergleiche, so werde der innere Widerspruch sofort klar. „Nehmen wir also an, daß jeder Christ bei allem seinen Tun sündige, wie jener es behauptet. Und andererseits, daß kein Christ bei irgend etwas, was er tut, sündigen kann, da ja nach seiner Ansicht für den Christen kein Gesetz besteht. Wo aber kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung. Wer es fassen kann, der fasse es“¹⁵⁾. (Vgl. den 6. und 7. Irrtum mit dem 9., ebenso den 22. mit dem 23. und den 26. mit dem 27. Irrtum.)

Die Vorlage des Ambrosius Catharinus vom 6. Oktober widerlegt die Behauptung, die Väter des Konzils hätten „Luther und die Reformatoren zu Trient nur vom Hörensagen aus der Bulle *Exsurge Domine* und dem Gutachten der Sorbonne 1521 und der Löwener Fakultät von 1544“ gekannt, und man habe den Widerspruch der Reformation letzten Endes gar nicht begriffen¹⁶⁾.

13) H. Grisar, Luther (Freiburg 1911) II 162.

14) A. a. O. 57. 15) Ebd. 56 f.

16) H. Rückert, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. (Arbeiten zur Kirchengeschichte hrsg. von Karl Holl und Hans Lietzmann Bd. 3, Bonn 1925) 104, vgl. ebd. 259: „nur aus Quellen zweiten Ranges“. Dazu E h s e s, *Histor. Jahrb.* XLV (1925) 569 ff. — Rückert braucht scharfe Worte für die Art, wie die Väter zu Trient die Lehre Luthers über Glaube, Sünde und Gnade zurück-

II.

Bei den Beratungen über die dritte Rechtfertigung wurden absichtlich viele Fragen, die das Sakrament und seine Vorbedingungen betrafen, zurückgestellt¹⁷⁾. Es war vorzüglich zu behandeln der gefallene Mensch, die ihm verloren gegangene Gnadenausstattung und die ihm in manchen Fällen noch verbliebene übernatürliche Gabe des Glaubens, sowie das, was er von seiner Seite aus unter dem Einfluß der Gnade tun kann, um die heiligmachende Gnade wieder zu erlangen. Der Tugend des Glaubens im Gefallenen, der näheren Bestimmung ihres Wesens und ihrer Bedeutung für den Sünder wurde eine besonders große Aufmerksamkeit geschenkt. Der Grund dafür lag darin, daß das Konzil gezwungen war, sich mit der Lehre Luthers auseinanderzusetzen, deren ganzer Schwerpunkt in dem Lehrstück vom Glauben ruhte.

Seripando gibt die allgemeine Ansicht der Väter wieder, wenn er mit Berufung auf Augustin, Cyprian und die ganze kirchliche Tradition darlegt, daß der Gerechtfertigte seinen Gnadenstand durch schwere Sünden, auch außer der des Unglaubens, verlieren kann, und daß für den Gefallenen die Möglichkeit besteht, den Gnadenstand wieder zu erwerben¹⁸⁾.

gewiesen haben (a. a. O. S. 173). Aber auch K. H o l l, dem Rückert das Verdienst zuschreibt, das rechte Lutherverständnis wieder erschlossen zu haben, schreibt von manchen Sätzen Luthers über Glaube und Sünde: Luther ist sich selbst bewußt gewesen, „daß das hochgefährliche Gedanken sind“. „Aber er redet hier nicht zu Leuten stumpfen und rohen Gewissens, sondern zu den Zarten und Verzweifelnden, bei denen die Gefahr nicht auf der Seite lag, daß sie sich in grobe Sünden verirren.“ (K. Holl, Gesammelte Aufsätze (Tübingen 1927) I 238, zum ganzen ebd. S. 235 ff.). Vgl. auch G r i s a r, Luther, a. a. O. I 168 ff. „Schroffe Beseitigung der bisherigen Lehre von Tugend und Sünde.“ Übrigens war Luther später in seinem Kampf gegen den Antinomismus Agricolae selbst gezwungen, seinen früheren Aussprüchen, auf die sich Agricola berief, zu widersprechen. (G r i s a r, Luther III 19 f.).

17) CT. V 377, 45 f. *Et hic multa essent dicenda de confessione et Eucharistia, quae suo tempore poterunt explicari.* — Vgl. CT. V 522, 7 ff. Seripando ist der Ansicht, man solle hier nicht mehr von den Sakramenten handeln, als notwendig sei.

18) CT. V 374, 22 ff. — Das besagt keineswegs, daß die Väter es für die allgemeine praktische Regel gehalten hätten, daß der Gerechtfertigte tatsächlich durch schwere Sünden seinen Gnadenstand verliert. R ü c k e r t meint, man sei „im Katholizismus von jeher genötigt, den Fall, daß die Buße notwendig wird, theoretisch für eine Ausnahme zu erklären“, denn t h e o r e t i s c h sei für die Kirche ein Leben ohne Tod-sünde mit der Gnade möglich. Aber „praktisch steht das Gegenteil ja schon seit den Beschlüssen des IV. Laterankonzils fest, die jeden Gläubigen verpflichten, einmal im Jahre die Beichte abzulegen“ (a. a. O. 93). Diese Ausführungen bedeuten nicht nur

Ferner sind sich alle Väter darin einig, daß mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade auch stets die theologische Tugend der Liebe verloren geht, die mit jeder schweren Sünde unvereinbar ist. Andererseits, sagt der Bischof von Ascoli Piceno, Philo Roverella, geht durch keine Sünde jemals der Taufcharakter verloren, der ja unzerstörbar ist¹⁹⁾. In den Beratungen bis zum Septemberentwurf sind sich die Väter auch darüber einig, daß der formlose Glaube nach einer schweren Sünde, die nicht gegen das Wesen des Glaubens selbst gerichtet ist, im Sünder zurückbleibt. Bischof Philo Roverella sagt, daß der Gefallene noch die Tugend des Glaubens besitze, wenn er gläubig geblieben sei²⁰⁾. Costacciaro, der General der Franziskanerkonventualen, bemerkt, daß die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung nur durch eine Sünde verloren gehen, die gegen ihr eigentümliches Wesen gerichtet ist. „Der Sünder verliert die Liebe, nicht jedoch den Glauben und die Hoffnung, wenn er nicht in eine Sünde des Irrglaubens oder des Unglaubens fällt“²¹⁾. Auch der Karmelitengeneral unterscheidet ausdrücklich diese beiden Fälle, daß jemand die Liebe verliert und den Glauben behält, und den anderen Fall, daß jemand durch eine besondere Sünde des Unglaubens mit der Liebe auch den Glauben verliert²²⁾. Da die Väter vorzüglich das Verhältnis zwischen Rechtfertigungsgnade, Liebe und Glauben gegenüber der Sünde behandeln wollten, haben sie die Tugend der Hoffnung in diesem Zusammenhang nur kurz berührt²³⁾. Manchmal schließen sie auch die Sünde des Unglaubens

eine unzulässige Auslegung des erwähnten Konzilsbeschlusses, sondern stehen auch in unverkennbarem Widerspruch mit den Erklärungen des Trienter Konzils. (Vgl. CT. V 425, 7 ff.; CT. V 382, 41; Denzinger 808, 816, 832, 894). Andererseits ist die schwere Sünde und der Verlust des Gnadenstandes eine schmerzliche Möglichkeit und für einen Teil der Gerechtfertigten eine noch schmerzlichere Wirklichkeit, die schon der September-Entwurf anerkennt und beklagt mit den urchristlich anmutenden Worten: „Sie sind der Gnade Gottes, die sie einmal empfangen haben, undankbar gewesen. Sie haben den Heiligen Geist betrübt und sich nicht gescheut, den Tempel Gottes zu entweihen“ (CT. V 426, 6 ff.). So klagte schon die alte Kirche über den „Bruch des Siegels“.

19) CT. V 530, 17, vgl. ebd. 382, 15 ff.

20) CT. V 350, 19 ff. *Nec necessaria est nova dispositio per fidem, si iustificandus est fidelis et vere credit.*

21) CT. V 370, 5 f.

22) CT. V 377, 38 ff. *Si enim amisit caritatem manente in eo fide, hoc est si non transiit ad infidelitatem, is iustificandus est recuperata caritate, sin autem amisit cum caritate fidem et evasit infidelis, iustificandus est recuperatis fide et caritate.*

23) Vgl. CT. V 346, 31 f.

aus ihrer Verhandlung aus und sagen dann einfach, daß die schwere Sünde wohl die Liebe, nicht aber den Glauben verloren gehen lasse. So sagt Hieronymus Vida, Bischof von Alba, bei der ersten Rechtfertigung würden Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossen, bei der dritten aber nur die Liebe ²⁴). Darüber hinaus gehen schon diese ersten Antworten der Väter auf die besondere Bedeutung des Glaubens für den Gefallenen ein. Nikolaus Audetus, der Karmeliten-general, sagt, daß der Sünder, der den Glauben noch bewahrt habe, „dem Heile näher ist wegen seines Glaubens, obschon es nur ein formloser ist“ ²⁵). Die „Zusammenfassung der Väterantworten“ nennt den zur ersten Rechtfertigung kommenden Sünder einen Toten, den gläubigen Sünder dagegen einen Schwerkranken ²⁶).

Der Septemberentwurf gibt den Inhalt der Väterantworten mit Berufung auf Paulus, den die Neuerer für ihre Lehre stets herangezogen, in folgender Fassung wieder: „Gegen einiger Menschen arglistigen Sinn, die nicht Christus, dem Herrn, sondern ihrem Bauche dienen und mit süßen Reden und Lobsprüchen die Herzen der Arglosen verführen, muß ferner behauptet werden, daß nicht nur durch den Unglauben, sondern auch durch jede andere Todsünde die empfangene Gnade der Rechtfertigung verloren geht, obschon der Glaube nicht verloren geht. Dadurch wird des Apostels Paulus Lehre und damit die Wahrheit selbst verteidigt, der von der Rechtfertigung und vom Reiche Gottes nicht nur die Ungläubigen ausschließt, sondern auch die gläubigen Buhler, Ehebrecher, Weichlinge, Knabenschänder, Diebe, Habgierige, Trunkenbolde, Lästierer, Räuber und alle übrigen, die diese Verbrechen begehen, von denen sie sich mit dem Beistand der göttlichen Gnade enthalten können und derentwegen sie von Christi Gnade getrennt werden“ ²⁷).

III.

Die scharfe antireformatorische Fassung geht auf Seripando selbst zurück, der gerade in diesem Punkte, gestützt auf Augustin, mit Schärfe die Lehre der Neuerer verurteilt wissen wollte ²⁸). In

24) CT. V 360, 37 f. ebd. 382, 42 ff.

25) CT. V 378, 30 ff.

26) CT. V 382, 42 f. *Item quia in hac non infunditur fides et spes ut in illa. Item ibi mortuus reviviscit, hic graviter languens liberatur.*

27) CT. V 425, 30 ff.

28) CT. V 514, 39 ff.; CT. XII 684, 20 ff. — Bis zur Scholastik hat niemand seit Paulus die katholische Lehre von der *fides informis* und der *fides formata*, über Glaube und Liebe, über Rechtfertigung und Sünde mit solcher Ausführlichkeit, mit

Seripandos erstem Entwurf, den er am 11. August dem zweiten Präsidenten vorlegte, ist die Zurückweisung der Lehre Luthers noch ausführlicher und schärfer²⁹⁾. Wie bei all seinen Ausführungen über die dritte Rechtfertigung steht Seripando auch in dem ersten Entwurf vom 11. August in dieser Lehre voll und ganz auf dem Boden der kirchlichen Überlieferung, die er im 6. Kapitel mit Berufung auf Augustin — er zitiert ihn viermal — gegen die Neuerer verteidigt. Diese seine Haltung steht in keinerlei Gegensatz zu den Sondermeinungen, die er bei Erörterung der ersten Rechtfertigung geäußert hat. Im Gegenteil wird die Stellung Seripandos bei Behandlung der Lehre von Glauben und Sünde wirkungsvoll erläutert durch seine Anschauungen über die erste Rechtfertigung, und diese Haltung Seripandos ist ein Beweis dafür, wie grundsätzlich sich sein theologisches System trotz seiner in manchen Punkten vermittelnden Stellung von dem der Neuerer unterscheidet. Seripando kennt eine zweifache Bedeutung der ersten Rechtfertigung, eine Gerechtigkeit des Glaubens, die vorwiegend in der Sündennachlassung auf Grund der Zuwendung von Christi Genugtuung besteht und eine, welche die Eingießung der Liebe, der Tugenden und die Heiligung durch Werke umfaßt³⁰⁾. Die erste wird durch den Glauben an den

solcher Deutlichkeit der Sprache und mit solcher Betonung vorgetragen wie Augustin, der Doctor gratiae, der große Lehrmeister Seripandos. Vgl. Migne, Patrologia Latina 38 col. 564; 40 col. 211 und 235; 38 col. 993. Auch die *fides informis* ist jedoch für Augustin noch ein Geschenk Gottes und der Anfang des Heiles. Migne P. L. 32 col. 622; 33 col. 877. Geradezu thematisch behandelt Augustin unsere Lehre in seinem Büchlein „De fide et operibus“ Migne P. L. 40, 211 f., Cap. 14, 21 „Cum ergo dicit Apostolus arbitrari se hominem per fidem iustificari sine operibus legis, non hoc agit, ut percepta ac professa fide opera iustitiae contemnantur, sed ut sciat se quisque per fidem posse iustificari, etiamsi legis opera non praecesserint. Sequuntur enim iustificatum, non praecedunt iustificandum. Unde in praesenti opere non opus est latius disputare, praesertim quia modo de hac quaestione prolixum librum edidi, qui inscribitur de Littera et Spiritu. Und doch haben die Altprotestanten sich mit Vorliebe gerade auf Augustins „de Spiritu et Littera“ berufen, um ihre Glaubenslehre zu verteidigen. Döllinger, Die Reformation III (Regensburg 1848) 364 u. 367, berichtet, daß eine protestantische Synode von Stettin im Jahre 1577 die Erklärung abgab, sie lehne die Konkordienformel ab, weil man sich darin auf Augustins de Spiritu et Littera berufe, und zwar zu Unrecht, denn Augustin lehre darin genau wie die römische Kirche.

29) Über den *tertius status* CT. V 374, 19 ff., den Entwurf vom 11. August siehe CT. V 827, 6 ff.

30) Vgl. CT. V 332—336 und die große Abhandlung CT. XII 613—636: Fr. H. Seripandi *de iustificatione meditata commentatio* (Juli 1546).

Erlöser bewirkt, in der zweiten muß sich die Liebe zu guten Werken auswirken, denn die Eingießung der Liebe und aller Gnaden ist bereits hingeeordnet auf gute Werke. Erst in guten Werken wird die erste Rechtfertigung in ihrer zweiten Bedeutung als Heiligung vollendet. Die Worte, mit denen Seripando in seiner ersten großen Rede am 13. Juli die Notwendigkeit der guten Werke betont, klingen schon sehr an die Ausführungen der Septembervorlage gegen die lutherische Lehre über Glaube und Sünde an. „Diese Rechtfertigung ist überaus notwendig, auf daß niemand sich im Glauben, ich weiß nicht in welchem, allein schmeichle. Das läßt sich zuerst beweisen aus dem Jüngsten Gerichte, in welchem Gott einem jeden nach seinen Werken vergelten wird, und unter die Schafe zur Rechten wird niemand gestellt werden können, dem nicht gesagt werden kann: Ich war hungrig usw. . . . Das läßt sich zweitens beweisen aus der Lehre des Paulus und Jakobus. Paulus sagte, Abraham sei aus dem Glauben gerechtfertigt, im Hinblick auf die erste Bedeutung der Rechtfertigung. Jakobus sagte, Abraham sei aus den Werken gerechtfertigt, im Hinblick auf diese zweite Bedeutung der Rechtfertigung. Drittens läßt es sich beweisen aus der Lehre des Paulus selbst, der von der ersten Bedeutung der Rechtfertigung sagte, der Mensch werde durch den Glauben ohne die Werke gerechtfertigt; und von der zweiten sagte er: In Christus Jesus gelte der Glaube, nicht irgend einer, sondern der, welcher durch die Liebe wirksam ist“³¹⁾.

In diesem Zusammenhange muß man auch den Widerstand Seripandos gegen die Auslegung der berühmten Jakobusstelle (Jac. 2, 24) von der zweiten Rechtfertigung (im Sinne des Konzils) verstehen. Für Seripando war gerade diese Stelle ein klassisches Zeugnis für die zweite Bedeutung der ersten Rechtfertigung, also für die innere Heiligung des Menschen durch gute Werke, welche ein unbedingt notwendiger Wesensbestandteil der Rechtfertigung überhaupt ist. In seiner eindringlichen Rede am 31. Dezember in der Versammlung der Prälathenologen betont er mit Nachdruck, Paulus und Jakobus sprächen von ein und derselben Rechtfertigung, „von der Paulus die Werke ausschließt, die dem Glauben vorhergehen, und von der, wie Jakobus lehrt, nicht die Werke auszuschließen sind, welche dem Glauben folgen“³²⁾. Seripando verknüpft also beide Bedeutungen der Rechtfertigung als notwendig

31) CT. V 336, 18 ff.

32) CT. V 751, 33 ff.

zusammengehörig. Der Glaube, der uns die Genugtuung Christi mitteilt, erlebt die innere *Heiligung durch die Liebe* des Heiligen Geistes, er ist insofern hingeordnet auf diese Heiligung, die ihrerseits wieder hingeordnet ist auf die Überwindung der Begierlichkeit und die Verrichtung guter Werke. Bei der Besprechung der zweiten Rechtfertigung (im Sinne des Konzils) unterstreicht Seripando noch einmal die enge Verbindung beider Bedeutungen der Rechtfertigung. Zur Erhaltung der Gerechtigkeit, sagt er, „ist drittens erforderlich der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes, das heißt, daß wir eingedenk sind, die Gerechtigkeit Gottes sei uns mitgeteilt worden, mit welcher immer der Heilige Geist in dem Gerechtfertigten wohnt“. Sogleich betont Seripando wieder die Hinordnung dieser Gnadenausstattung auf ein heiliges, sündenloses Leben. „Deshalb ermahnt Paulus 1 Kor. 6, 19 mit dieser Begründung die Korinther, daß sie nicht der Begierlichkeit nachgeben sollten: Wißt ihr nicht, daß eure Glieder Tempel des Heiligen Geistes sind, der in euch wohnt . . .“³³).

Seripando legt gerade auf den ständigen, unablässigen Kampf gegen die Begierlichkeit einen starken Ton. Die Begründung dafür gibt seine Lehre über Erbsünde und Begierlichkeit, wie er sie während der Verhandlungen des Konzils unter starker Anlehnung an Augustin vertreten hat: Die Begierlichkeit ist nach der Taufe ungeschwächt zurückgeblieben, und in ihrem Dasein sowie in ihren unwillkürlichen Regungen stellt sie einen dauernden Gegensatz zu dem heiligen Willen Gottes dar. Sie ist kein bloßes Strafübel wie der Tod, sondern hat in gewissem Sinne den Charakter der Sünde und hindert die Erfüllung der göttlichen Gebote³⁴). Diesem Gesetze in seinen Gliedern, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet, darf der Gerechte in keiner Weise nachgeben, sondern muß dagegen mit Gottes Gnade kämpfen und siegen³⁵). Wer so weder innerlich noch äußerlich den Begierden nachgibt, in dem werden sie immer mehr geschwächt und überwunden³⁶). Die Notwendigkeit dieses Kampfes betont Seripando mit Nachdruck und beruft sich dafür auf Augustins Wort „Wenn du diesen Kampf nicht fühlst, . . . hab' acht, daß

33) CT. V 372, 19 ff.

34) CT. XII 550, 6 ff. und 551, 10 ff. Diese Auffassung Seripandos fand starken Widerspruch und findet in ihrer übertriebenen Betonung der Konkupiszenz keine Stütze im endgültigen Dekret, das die Stelle Rom. 8, 1 *Nihil est damnationis in eis* auch von der Begierlichkeit versteht. Denzinger 792.

35) CT. V 372, 3 ff.

36) Ebd. 372, 15 ff.

nicht etwa deshalb kein Kampf sei, weil ein verwerflicher Friede ist“³⁷⁾.

In geradem Gegensatz zu dieser Auffassung Seripandos stand die Lehre der Neuerer, daß die Rechtfertigung allein schon durch den Glauben vollzogen sei und daß es der guten Werke gar nicht mehr bedürfe, daß es eine innewohnende Heiligkeit des Menschen überhaupt nicht gebe, die Begierlichkeit unüberwindlich sei und die Rechtfertigung zugleich mit schweren Sünden — außer dem Unglauben — bestehen könne. Seripando sah diese ihm fremde Lehre schon im voraus verurteilt durch Paulus und Jakobus, schon im voraus theologisch widerlegt durch Augustin. Er fand in der Schrift und in der Überlieferung, namentlich bei Augustin, den Glauben, der durch die Liebe wirksam ist, unterschieden von jenem Glauben, der ohne die Liebe ist, der ein toter Glaube, der Glaube des Sünders ist.

So wird aus seinem ganzen Lehrsystem Seripandos Stellung zur Lehre der Reformatoren über Glaube und Sünde bei der Beratung der dritten Rechtfertigung verständlich. In diesen Beratungen vertritt Seripando den katholischen Standpunkt und steht in seinen Ausführungen auf dem Boden der kirchlichen Überlieferung. Keiner war wie er geeignet, die Neuerer hier aus Augustin selbst zu widerlegen, auf den sie sich mit Vorliebe beriefen. Diese Widerlegung gibt schon der Septemberentwurf³⁸⁾.

Unter den formellen Abänderungswünschen für den Septemberentwurf findet sich der Antrag, den Zusatz „Die nicht Christus dem Herrn, sondern ihrem Bauche dienen“, als unpassend fortzulassen³⁹⁾. Er fand allgemeine Billigung, und die beanstandete Wendung blieb fort. Keinen Erfolg hatte dagegen Salvator Alexius, Erzbischof von Sassari, mit seinem Antrag, das Wort *infidelitate* durch *apostasia* zu ersetzen, damit man nicht die Stelle nur von denen verstehe, die stets ungläubig gewesen seien⁴⁰⁾. Man lehnte diesen Antrag deshalb ab, weil die Irrlehrer stets den Unglauben als die einzige Sünde bezeichneten, und weil man gerade diese Auffassung treffen wollte⁴¹⁾. Das war auch der Standpunkt Seripandos.

37) Augustinus, Serm. 30 c. 3 (P. L. 38, 189).

38) CT. V 425, 30 ff.

39) CT. V 506, 42 f.

40) CT. V 451, 23 f.

41) CT. V 521, 44 ff.

IV.

Den dogmatischen Inhalt des Entwurfes selbst berührte der Abänderungsantrag des Bischofs Heinrich Loffredi von Capaccio. Er forderte, man solle statt des Wortlautes „sondern auch die gläubigen Buhler usw.“ vielmehr folgende Fassung wählen „nicht nur die Ungläubigen, sondern auch diejenigen, welche den Glauben noch bekennen als Buhler, Ehebrecher usw.“. Man könne doch einen Buhler nicht schlechthin einen Gläubigen nennen⁴²⁾. Diesem Antrag, der sofort entschiedenen Widerspruch herausforderte, schloß sich auch Lucian von Ottoni an, der Abt von S. Maria Pomposia bei Ferrara.

Lucian von Ottoni⁴³⁾ hatte vor seiner Ernennung zum Abt von S. Maria Pomposia im Kloster S. Benedetto de Polirone bei Mantua gelebt. Sein Ruf als guter Kenner der griechischen Sprache und der griechischen Väter bewog schon damals Gregor Cortese, der zum Kreis des Caspar Contarini gehörte, im Kloster von Polirone einzutreten⁴⁴⁾. Neben Cortese war auch Isidor Chiari, Abt von S. Maria zu Cesena und Anhänger Contarinis, ein vertrauter Freund Lucians zur Zeit des Konzils. Literarisch wurde Lucian bekannt durch seine 1538 zu Brescia gedruckten *Annotationes in d. Ioannis Chrysostomi in apostoli Pauli epistolas ad Romanos commentaria*, von denen Reusch sagt „Der Verfasser, der Benediktiner Lucianus de Ottonibus, gehörte zu den italienischen Theologen, welche mit Rücksicht auf Luthers Lehre den Thomisten gegenüber die Gnadenlehre der voraugustinischen, namentlich der griechischen Väter zur Geltung zu bringen suchten“⁴⁵⁾. Massarelli erwähnt in seinen Tagebüchern öfters (u. a. am 7., 9., 16., 21. Juli) einen „Dialog über den freien Willen“, als dessen Verfasser er am 4. August Lucian nennt⁴⁶⁾, und den er am 27. Juli Kardinal Cervino gegenüber als häretisch, *circa haeresim* bezeichnet⁴⁷⁾. Dominicus Soto war während des Konzils sehr beunruhigt über die Erläuterungen zum Chrysostomuskommentar von Abt Lucian, dessen Anschauungen er als „nicht katholisch“ bezeichnete, und dem er unter anderem pelagianisierende Anschauungen in der Gnadenlehre vorwarf⁴⁸⁾. Das von Soto be-

42) CT. V 472, 18 ff.

43) Vgl. CT. I 206 Anm. 8.

44) F. Dittrich, Gasparo Contarini (Braunsberg 1885) 213.

45) Reusch, Der Index der verbotenen Bücher (Bonn 1883) 400.

46) CT. I 229, 33 f.

47) CT. I 226, 41 ff.

48) CT. I 380, 35 f., ebd. 381, 1 ff. Massarelli erfuhr davon durch Hieronymus ab Oleastro am 20. Januar 1547.

anstandete Werk kam unter Paul IV. auf den Index der verbotenen Bücher. Sixtus von Siena sagt mit scharfen Worten von Lucian, er sei „der scholastischen Theologie völlig unkundig und darum auch ein dauernder Gegner der Scholastik“ gewesen⁴⁹⁾. Armellini weist auf die Verdienste Lucians um das Studium der griechischen Väter hin, das auch Kardinal Contarini, Kardinal Sadolet und Matthäus Guibertus, Bischof von Verona, anerkannt hätten⁵⁰⁾.

Auf dem Konzil war Lucian der Sprecher der drei Benediktiner-äbte, denen man zusammen eine beschließende Stimme zuerkannt hatte.

Mit Lucians Ausführungen vom 7. Oktober, die weit über das von Loffredi Gesagte hinausgehen, erreicht die Auseinandersetzung über die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und schwerer Sünde einen neuen Antrieb, der zur endgültigen Klärung führt. Lucians Rede schließt sich an gewisse Bibelstellen an, sie ist getragen von rednerischer Begeisterung und innerer Wärme. Unter Berufung auf 1 Joh. 5, 18 und Joh. 16, 8 führt er aus „Daraus folgt, daß alle Sünden aus einer Unvollkommenheit des Glaubens hervorgehen, und daß jeder von uns insoweit sündigt, als er vom Glauben abweicht. Wenn ferner die guten Werke aus dem Glauben fließen, wie Paulus im Hebräerbrief beweisen will, . . . warum sollen nicht auch die bösen Werke aus dem Unglauben hervorgehen? Außerdem, wenn die guten Werke die Rechtfertigung und den Glauben vermehren, wie schon entschieden ist, warum vermindern die bösen Werke nicht auch alle beide? Besonders die Todsünden, die hier nach Paulus aufgezählt werden . . . Was ist denn, ich beschwöre euch, Böses dabei, wenn jemand behauptet, aus dem Unglauben flößen alle Sünden und Verbrechen? Beschuldigte nicht auch Jesus Christus, unser Herr, die Juden immer wieder des Unglaubens? Bezeugt nicht derselbe Paulus, sie seien wegen ihres Unglaubens gefallen und wie Ölzweige ausgebrochen worden! Aber, sagt jemand, die andern behaupten, nur aus dem Unglauben kämen wir zu Fall und schließen alle bösen Werke aus. Also, antworte ich, sollen wir dagegen sagen, wir kämen nur aus den Sünden zu Fall und dabei den Unglauben ganz ausschließen? Jene verwerfen die Werke,

49) Sixtus Senensis, *Bibliotheca sancta* (Lugduni 1575) fol. 207 lib. VI Annot. 231 ff.

50) M. Armellini, *Bibliotheca Benedictino Cassinensis sive Scriptorum Cassinensis Congregationis, alias S. Iustinae Patavinae, pars altera* (Assisi 1732) 78.

sollen wir den Glauben verwerfen? Laßt uns das doch nicht begehren, ich bitte darum, damit wir nicht, während wir die anderen zurechtweisen wollen, vielmehr selbst der Zurechtweisung bedürftig erscheinen. Laßt uns also diesen Artikel entweder, wie ich sagte, stillschweigend übergehen, oder laßt uns folgende Fassung wählen: Durch jede Todsünde, obwohl nicht ohne einen gewissen Unglauben, werde die Gnade der Rechtfertigung verloren. Auf diese Weise werden wir nämlich sowohl die Gegner entkräften als auch ihre Vorwürfe vermeiden“⁵¹). Im Anschluß daran wiederholt Lucian den Antrag des Bischofs Heinrich Loffredi von Capaccio.

Man sieht, daß Lucian einerseits den Zusammenhang zwischen Rechtfertigungsgnade und Glaube enger fassen möchte als die übrigen Väter, daß er aber andererseits von der Lehre der Neuerer entschieden abrückt. Seine Ausführungen leiden jedoch im Grunde an einem starken Mangel an theologischer Klarheit, sachlicher Unterscheidung und genauer Formulierung. Es fehlt ihnen nicht nur die Unterscheidung zwischen dem formierten und dem formlosen Glauben, sondern vor allem die Erkenntnis, daß auch der formlose Glaube noch ein wahrer übernatürlicher Glaube ist⁵²). Diese Punkte setzt denn auch die Antwort Seripandos ins helle Licht⁵³).

Seripando zeigt sich gerade hier wieder als Theologe von gründlicher Schulung. Er geht zurück auf Augustins Unterscheidung

51) CT. V 476, 20 ff.

52) Salmeron hatte schon am 23. Juni bei den ersten Besprechungen der Theologen mit Berufung auf Schrift und Tradition die Unhaltbarkeit der „Behauptung Calvins und der anderen Irrlehrer, daß der Glaube nicht ohne die Liebe sein kann“, nachgewiesen. Nachdem er Joh. 2, 23 und 12, 42 f. zitiert hat, fährt er fort „Der Engel von Ephesus wird gelobt wegen seines Glaubens, weil er die Taten der Nicolaiten gehaßt hat, er wird getadelt, weil er die erste Liebe verloren hat. Zweitens sagt Paulus 1 Cor. 13, 2: Wenn ich allen Glauben habe und hätte die Liebe nicht, so bin ich nichts. Nicht von einem unmöglichen Ding ist hier die Rede, als ob es unmöglich wäre, daß der Glaube ohne die Liebe ist . . . Deshalb sagt Augustinus . . . „Nicht sagte Paulus, das alles ist nichts, sondern: Wenn ich die Liebe nicht habe, bin ich nichts.“ Und ebenso im 18. Buch de Trinitate „Der Glaube kann ohne die Liebe da sein, aber nützen kann er nicht.“ Drittens, die Kirche betet für die gläubigen Sünder nur deshalb, weil sie annimmt, daß es einen Glauben ohne die Liebe gibt. Sonst wäre ja jede Sünde mit dem Unglauben verbunden, und derartige Sünder müßte Schrift und Kirche zum Glauben mahnen, was sie jedoch nicht tut, sondern vielmehr ermahnt sie zur Liebe.“ (CT. V 269, 42—270, 15).

53) Vgl. CT. V 518 Anm. 6. E h s e s weist nach, daß diese *Rationes, quibus defenduntur quaedam loca decreti*, von Seripando zusammen mit Massarelli ausgearbeitet worden sind.

von Sünden gegen den Glauben und solchen gegen die Liebe sowie auf die Lehre der Scholastik vom formierten und vom formlosen Glauben „Es ist ferner gesagt worden, wie von dem Glauben alles Gute ausgeht, so alles Böse vom Unglauben. Das halten wir nicht für richtig, da vieles Böse aus einem Fehler, der die Liebe betrifft, (*a defectu caritatis*) entstehen kann. Und wenn man nun hinzufügt, wie durch die guten Werke der Glaube wächst, so wird er durch die Sünden vermindert und geht verloren, so antworten wir darauf, daß der, welcher im Gnadenstand ist, durch gute Werke von Gott die Mehrung des Glaubens verdient. Durch Sünden, die gegen den Glauben sind, wird der Glaube vermindert oder geht verloren. Durch Sünden aber, die gegen die Liebe sind, wird die Liebe derart fortgenommen, daß der formlose Glaube zurückbleibt“⁵⁴).

In der Tat lag in der Anwendung dieser Unterscheidungen die Lösung der von Lucian aufgezeigten Fragen und Schwierigkeiten. Es zeigt sich auch in diesem Falle, wie die großen Theologen der kirchlichen Vergangenheit in ihrer scharfsinnigen theologischen Arbeit die Überwindung der von den Neuerern aufgeworfenen Schwierigkeiten schon angebahnt und oft genug vorweggenommen hatten⁵⁵).

54) CT. V 522, 1 ff.

55) Unter den Frühscholastikern behandelt besonders Petrus Lombardus in den Sentenzen die Lehre von der *fides informis* und der *fides formata*. Er hat als erster diese Ausdrücke in der heute noch gebräuchlichen Fassung geprägt, und sie gehören zu jenen genialen Formulierungen der Schultheologie, die in der Folgezeit einen maßgebenden Einfluß auf die Erklärung und Verteidigung des Glaubensinhaltes ausübten und schließlich von der Kirche selbst in ihrer feierlichen Lehrverkündigung berücksichtigt wurden *Fides ergo, quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine caritate est. Nam et malos fidem habere, cum tamen caritate careant, Apostolus ostendit dicens 1 Cor. 12: Si habuero omnem fidem ... Quae fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quaedam Dei dona sunt.*“ (Sent. III Dist. 23, 4 P. L. Migne 192, 805.) Für den Lombarden ist also auch der formlose Glaube ein wahrer Glaube, ein *donum Dei*.

Mit unübertrefflicher Klarheit hat der hl. Thomas das Wesen und den Unterschied vom formierten und formlosen Glauben dargelegt: Die Liebe ordnet und lenkt den Willen des Menschen auf das letzte übernatürliche Ziel hin, und sie hat die Aufgabe, auch die Akte aller übrigen Tugenden als Königin der Tugenden wirksam auf dieses ihr eigentümliche Ziel hinzuordnen. Nur in diesem uneigentlichen Sinne kann die Liebe die Form des Glaubens genannt werden. (*Summa Theologiae* (= S. Th.) II II qu. 23 art. 6.) Es ist eine ständige Lehrgewohnheit des Aquinaten, beim Zusammenwirken von zwei Potenzen die Leistung der höheren, d. h. der bewegenden als das Formale, die der niederen, d. h. der bewegten als das Materiale zu bezeichnen (vgl. S. Th. I II qu. 13 art. 1). Somit ist im Akt des lebendigen Glaubens

Die ablehnende Haltung fast aller Väter scheint Lucian zu noch entschiedenerem Widerspruch gereizt zu haben. Jedenfalls überrreffen seine Darlegungen in der Generalkongregation vom 23. No-

das, was die bewegende Kraft, d. h. die Liebe, hinzutut, das Formale, und das, was die bewegte Kraft, der Glaube, hinzutut, das Materiale des Aktes. Dasselbe, was von dem Akt des Glaubens auszusagen ist, gilt auch von der Tugend des Glaubens, die nach ihrem Akt zu beurteilen ist. Im Begriff der Tugend ist die Hinordnung auf den formierten Akt eingeschlossen (S. Th. II II qu. 23 art. 8).

Die vollkommene Tugend, auch Tugend schlechthin genannt, ist nur diejenige, welche auf das letzte übernatürliche Ziel des Menschen hingeeordnet ist, und das kann nur durch die Liebe geschehen. In diesem Sinne kann man sagen, daß es keine vollkommene oder wahre Tugend gibt ohne die Liebe, denn ohne die Liebe fehlt ex parte subiecti die Hinordnung auf das letzte übernatürliche Ziel, und darum ist auch der Glaube ohne die Liebe nur eine unvollkommene, formlose Tugend (S. Th. II II qu. 23, art. 7). Aus demselben Grunde kann die Liebe niemals eine formlose Tugend sein, da sie ja die letzte Form aller Tugenden ist, weil sie zu Gott hinstrebt als dem letzten übernatürlichen Ziele.

Darum steht ferner jede Todsünde, die eine freiwillige Abwendung von diesem letzten Ziele ist, in unvereinbarem Gegensatz zur Liebe als solcher „Die Liebe bringt eine bestimmte Vereinigung mit Gott mit sich, nicht aber der Glaube und die Hoffnung. Jede Todsünde aber besteht in der Abwendung von Gott . . . Darum steht jede Todsünde im Gegensatz zur Liebe. Nicht jede Todsünde steht jedoch im Gegensatz zum Glauben oder zur Hoffnung, sondern gewisse bestimmte Sünden, durch welche der Habitus des Glaubens oder der Hoffnung fortgenommen wird, so wie durch jede Todsünde der Habitus der Liebe fortgenommen wird“ (S. Th. II II qu. 24 art. 12 ad 5). Während also die Liebe durch jede Todsünde verloren geht, geht der Glaube nur durch eine gegen sein spezifisches Wesen gerichtete Todsünde verloren, durch eine schwere Sünde gegen den Glauben. Der nach dem Verlust der Liebe und heiligmachenden Gnade zurückbleibende formlose Glaube ist zwar nur eine unvollkommene Tugend, aber doch ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes, ein wahrer und wirklicher, in seinem Wesen vollständiger Glaube (S. Th. II II qu. 23 art. 7 ad 1). Im Grunde liegt ja der Unterschied zwischen dem formlosen und dem formierten Glauben auf Seiten des Trägers dieser Tugend, auf Seiten der Seele, nicht auf Seiten des Objektes und des Habitus in seinem Wesen. Darum ändert es nicht das Wesen des Glaubens als solchen, wenn der gläubige Mensch die Liebe verliert (S. Th. II II qu. 4 art. 4 c. a. et ad 1). Es haben alle gläubigen Glieder der Kirche deshalb wesentlich ein und dasselbe Gnadengeschenk des übernatürlichen Glaubens, ob sie die Liebe besitzen oder dieselbe verloren haben (ebd. art. 5 ad 3; vgl. ebd. art. 4 ad 4). Im Kommentar zum Römerbrief sagt Thomas, nachdem er eine längere Begründung gegeben *Idem numero habitus fidei, qui sine caritati erat in formis, adventiente caritati fit virtus, quia cum caritas sit extra essentiam fidei, per eius adventum vel recessum non mutatur substantia eius* (in Rom. cap. 1 lect. 6). Gerade dieser Kommentar des hl. Thomas zum Römerbrief hat auf Seripando während der Konzilszeit einen starken Einfluß ausgeübt. Vgl. CT. XII 636 f. „Die Rechtfertigungslehre nach dem heiligen Thomas“ von Seripando, die sich hauptsächlich auf den Römerkommentar des hl. Thomas stützt.

vember seine früheren noch bedeutend an Schärfe und Heftigkeit. „Der Satz, obwohl der Glaube nicht verloren geht, wird dennoch die Rechtfertigung verloren, wird nicht gebilligt, weil durch die Sünden doch der Glaube verloren geht, und der Glaube nicht mit der Sünde bestehen kann“⁵⁶⁾. Lucian habe weiter, bemerkt hier der Konzilssekretär Massarelli, die Begründung vorgetragen, welche die Lutheraner vorzubringen pflegten.

Der erste Konzilspräsident fragte darauf Lucian, was er selbst in diesem Punkte als eigene Überzeugung für wahr halte. Lucian blieb jedoch bei seiner Meinung. „Der christliche Glaube kann nicht in einem Sünder bestehen, und wer sündigt, der verliert den Glauben, da der Glaube nicht mit Sünden zusammen bestehen kann“⁵⁷⁾. Darüber hinaus beantragte er sogar, die gegenteilige Lehre mit dem Bann zu belegen. „Man könnte so sagen: Wenn jemand sagt, der wahre und christliche Glaube könne mit Sünden zusammen bestehen, der sei ausgeschlossen“⁵⁸⁾. Schließlich betonte Lucian noch einmal, man könne doch nicht einen Buhler als Gläubigen bezeichnen. Paulus mahne uns ja, solche Menschen zu fliehen. Man solle also hinzusetzen, daß derartige Menschen keine Gläubigen seien⁵⁹⁾.

Diese Ausführungen wurden „von allen Vätern“ zurückgewiesen, ja Lucian wurde geradezu des Irrglaubens beschuldigt⁶⁰⁾. Am folgenden Tag ergreift Lucian zu Beginn der Generalkongregation wiederum das Wort. Diesmal ist er ruhiger und vorsichtiger als am Tage vorher. Er erläutert sich dahin, daß er bei der Begründung in der Tat nur die Gegner habe sprechen lassen wollen. Wenn er das nicht klar genug gesagt habe, so sei daran der Lärm schuld, der sich bei seinen Worten erhoben hätte. Ferner habe er unter dem Glauben, der mit der schweren Sünde unvereinbar sei, den formierten Glauben verstanden. Im Namen des ganzen Konzils erklärt darauf der erste Präsident, „daß ihm das Konzil

56) CT. V 659, 22 ff. . . . *non placet, quia per peccata tamen fides amittitur, et fides non potest stare cum peccato.*

57) CT. V 659, 26 ff.

58) Ebd. 659, 28 f. *Posset dici, si quis dixerit, fidem veram et christianam posse stare cum peccatis: anathema sit.*

59) Ebd. 659, 30 f.

60) Ebd. 659, 40. Vgl. dazu Massarellis Aufzeichnungen zu diesem Tage: CT. I 587: *Lucianus abbas . . . non laudatur.*

verzeihe, all seine Ausführungen im guten Sinne auslege und ihn als Sohn aufnehme“⁶¹).

V.

Es besteht kein Grund, daran zu zweifeln, daß Lucian wirklich diesen mit der Liebe verbundenen Glauben gemeint hatte, der ja auch nach der Lehre des hl. Thomas allein eine Tugend im vollkommenen Sinn des Wortes ist. Andererseits lassen seine Ausführungen doch erkennen, daß er übersehen hatte, daß auch der formlose Glaube ein wahrer Glaube ist. Die scholastische Lehre von dem formierten und dem formlosen Glauben war ihm nicht genügend bekannt. Lucians Ausführungen erinnern an die Bemühungen Caspar Contarinis, dem Wort vom formierten Glauben eine Deutung zu geben, die den Neuerern in etwa entgegen kam. Caspar Contarini, zu dessen Freundeskreis Lucian in Beziehung stand, zog es vor, die *fides caritate formata* zu ersetzen durch die *fides efficax per caritatem* und verstand diese Formel von einem Glauben, „der sich nach geschehener Rechtfertigung mit der Charitas als Habitus verbindet und in ihr zu seinem Ziele und zur Vollendung kommt“⁶²).

Wenn Lucian diesen Glaubensbegriff vertrat, ist es verständlich, wie er einerseits seine Ausführungen über den Glauben vom formierten Glauben verstanden wissen will, andererseits jedoch den formlosen Glauben nicht als wahren Glauben im Vollsinn des

61) CT. V 660, 2 ff. Übrigens bemühte sich der erste Präsident ehrlich, die Freiheit der Rede zu wahren und die Väter gegen vorzeitige Verketzerung in Schutz zu nehmen. Am 3. Dezember wandte er sich außerdem dagegen, daß man den Redner durch Lärmen störe. Andererseits warnte er vor schroffen und beleidigenden Formulierungen CT. V 686, 4 ff.

62) Dittrich, Gasparo Contarini 654. Contarini wollte aus Rücksicht auf die Protestanten den Ausdruck vom formierten Glauben möglichst vermeiden. Wie sehr dieser Ausdruck bei den Protestanten verhaßt war, geht hervor aus den Briefen des Gaspar Contarini an Kardinal Farnese in Rom (Dittrich, 619 ff.). Luther hatte schon in seinem Kommentar zum Römerbrief geschrieben „Die Lehrer der Scholastik sagen in ihrer ganz dunklen und völlig unverständigen Art, kein Pflichtakt habe Wert, wenn er nicht von der Liebe formiert sei. Verflucht sei dieses Wort „formiert“, das uns zur Annahme zwingt, die Seele sei gleichsam dieselbe nach und vor der Liebe, und durch die hinzutretende Form werde sie gleichsam in Wirklichkeit tätig . . .“ (übersetzt nach Luthers Römerbriefkommentar, der lateinische Text bei H. Denifle, Luther und Luthertum [Mainz 1904] I 634 Anm. 2). Noch deutlicher verrät der Kommentar zum Galaterbrief (I, 191), wie sehr Luther diesen Schulausdruck mißverstanden hat „So ist der Glaube der Körper, die Hülse und die Farbe, die Liebe jedoch ist das Leben, der Kern, die Form. Das sind die Träumereien der Scholastiker.“

Wortes anerkennen möchte. Man könnte somit P a s t o r s treffende Bemerkung auf Lucian anwenden: „Andere Irrtümer entstanden dadurch, daß man die theologischen Ausdrücke, welche Luther in einem ganz anderen Sinne brauchte, in dem herkömmlichen katholischen Sinne nahm... Dies Verstehen der lutherischen Ausdrücke im herkömmlichen katholischen Sinne war das Hauptübel, an welchem die katholische Polemik in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts krankte... Sodann verdeckte die weitverbreitete, tiefe Abneigung gegen die gesamte Scholastik manchem die Kluft zwischen den alten und den neuen Lehren“⁶³).

So ist Lucian ein Beispiel für diejenigen Katholiken seiner Zeit, die von den besten Absichten geleitet sich an die Sprachweise und die theologischen Begriffe der Neuerer anlehnten, um sie katholisch zu deuten, und die dabei unvermerkt auch von den gegnerischen Lehranschauungen mitbeeinflusst wurden. Vor dieser Gefahr hatte schon am 9. Juli Johannes de Salazar, Bischof von Lanciano, die Väter nachdrücklichst gewarnt. Die Lehre der Neuerer war in ihrem Ausgangspunkt vom persönlichen Erlebnis und in ihrer Sprachweise in einen bewußten Gegensatz gebracht zur überlieferten kirchlichen Theologie. Die neue, nur mit einzelnen Bibel- und Väterstellen arbeitende Art bot für die volkstümliche Verbreitung der Gedanken den Vorteil einer raschen und leichten Verständlichkeit. Sie war außerdem geeignet, die inneren Widersprüche der neuen Lehre zu verdecken oder als mystische Dunkelheiten des Glaubens erscheinen zu lassen. Die Väter des Konzils haben ihrerseits in der Fassung der Kapitel des Dekretes mit Absicht eine leicht und allgemein verständliche Sprache gewählt, die sich eng an die Heilige Schrift und die Väter anlehnt. Das hat sie jedoch nicht gehindert, bei der theologischen Arbeit in den Konzilsberatungen und bei den Fassungen der Canones des Dekretes die Sprache und die Begriffe der kirchlichen Schultheologie zu ihrem Recht kommen zu lassen. Ganz anders beurteilt nun Rückert das Auftreten Lucians. Er sagt zu Lucians Darlegungen: „Damit ist der Finger gelegt auf die Unhaltbarkeit des Gedankens von der *fides informis*, die einmal, wenn gezeigt wird, wie aus ihr die Werke der Disposition hervorgehen, eine enge Verwandtschaft mit dem Sittlichen hat, ja es hervorzubringen imstande ist, das andere Mal ganz äußerlich im

63) L. v. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen unter der Regierung Karls V. (Freiburg 1879) 12.

Sinne der Zugehörigkeit zur Kirche und eines verstandesmäßigen Fürwahrhaltens gefaßt und für sittlich neutral erklärt wird. — Merkwürdigerweise schweigt hier Seripando selbst....⁶⁴).

Wenn Rückert das Schweigen Seripandos auch von der Widerlegung Lucians versteht, so wäre dazu zu sagen, daß gerade Seripando hier der entschiedenste Gegner Lucians und Loffredis ist. Der Augustinergeneral hat keinerlei Zuneigung für den Glaubensbegriff dieser Väter und sieht in ihm keineswegs einen „ethisch vertieften Glaubensbegriff“. Es ist schon gesagt, daß gerade er die scharfe Fassung des Septemberentwurfs gegen Luthers Lehre von Glaube und Sünde entworfen hat. Sodann hat das Konzil es ausdrücklich verworfen, die Tugend des formlosen Glaubens lediglich „ganz äußerlich im Sinne der Zugehörigkeit zur Kirche und eines verstandesmäßigen Fürwahrhaltens“ zu erklären. Fast alle Väter haben vom Anfang an im Glauben, auch wenn ihm die Liebe fehlt, ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes gesehen, welches noch im wahren Sinne des Wortes Glauben ist, obschon seinem Akte kein übernatürlicher Verdienstcharakter eignet.

VI.

Die Darlegungen Lucians, namentlich die vom 23. November, fanden unter den Vätern einen starken Widerhall. Trotz seiner Erklärungen am folgenden Tage kommen noch mehrere Bischöfe auf diese scharf gefaßten Sätze zurück, um sie zu widerlegen und das Falsche daran herauszustellen. Das alles wirkt schließlich im Sinne einer weiteren Klärung der Frage und einer schärferen Fassung der Lehre über das Verhältnis von Rechtfertigungsgnade und Sünde sowie über den Glauben im Stand der Ungnade.

In der Generalkongregation vom 29. November forderte Balthasar Lympus, Bischof von Oporto, einen der Anschauung Lucians direkt entgegengesetzten Canon. „Wenn jemand sagt, der Glaube könne nicht ohne die Liebe sein, oder der formlose Glaube sei kein wahrer Glaube, der sei ausgeschlossen“. Balthasar Lympus zeigt sich in seinen Darlegungen als guter Theologe, er ist nächst Seripando der bedeutendste Gegner Lucians. Im Anschluß an Eph. 4, 5 und Hebr. 11, 1 führt er aus „Infolgedessen ist also nur ein Glaube. Er nannte den römischen Papst das Haupt der Kirche, den Stellvertreter Christi, nach den äußeren Handlungen, wie es auch der

64) Rückert, a. a. O. 174.

heilige Thomas versteht. Wenn nun in Petrus einst die Liebe nicht war, weil er Christus verleugnete, dann kann also der Glaube ohne die Liebe sein, weil Petrus bei seiner Verleugnung nicht den Glauben verlor. Auch die Päpste, die ja Menschen sind, konnten bisweilen in Sünden fallen, und doch haben sie den Glauben nicht verloren, weil Christus für Petrus gebetet hat, daß sein Glaube nicht wanke; sonst hätte uns ja das Haupt gefehlt. Paulus sagt: Wenn ich allen Glauben habe und hätte die Liebe nicht, . . . Also kann der Glaube ohne die Liebe sein. Gegen die Ausführungen des Abtes Lucian⁶⁵⁾.

Von besonderem Interesse ist es, daß Balthasar Lympus nachweist, welche Bedeutung die Lehre, daß der Glaube im wahren Sinne des Wortes auch ohne die Liebe vorhanden sein kann, für die Glaubenslehre vom kirchlichen Lehramt hat. Wie Christus durch sein Gebet den Glauben des Petrus besonders befestigt und bewahrt hat, so hat er auch den obersten Träger des kirchlichen Lehramtes trotz persönlicher Fehler einzelner Päpste stets im Glauben erhalten. Indirekt deutet der Bischof die verhängnisvollen Folgen an, welche die Anschauung der Neuerer, daß mit der Rechtfertigungsnade stets auch der Glaube verloren sei, bei ihren Anhängern hervorrief: Der Glaube an die Lehrautorität und an die hierarchische Verfassung der Kirche wurde bei ihnen erschüttert und wich dem sektierischen Ideal einer donatistischen Geistkirche. Solche Folgerungen hatten schon die Irrlehrer am Ausgange des Mittelalters in der Tat gezogen, und die Reformatoren standen ihnen hierin nicht nach. Luther stellte bereits im Jahre 1520 in seiner leidenschaftlichen Kampfschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“⁶⁶⁾ die ungeheuerliche Behauptung auf „Die meisten Päpste sind ja ohne Glauben gewesen“. Aus den persön-

65) CT. V 677, 18 ff. Die Thomasstelle, auf die sich der Bischof beruft und die die dunklen Stellen seines Votums erläutert, ist wohl mit Sicherheit S. Th. III qu. 8 art. 6 *Influxus in membra Ecclesiae, quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire; et secundum hoc aliqui possunt dici capita Ecclesiae . . . sicut Papa est caput totius Ecclesiae . . . in quantum vicem gerunt Christi*. Zur päpstlichen Lehrautorität vgl. auch S. Th. II II qu. 1 art. 10 und S. Th. Suppl. qu. 40 art. 6, c. a. et ad 1. Daß der hl. Thomas den einheitlichen Glauben der ganzen Kirche lehrt, ist schon oben gesagt. Vgl. Anm. 55 und S. Th. II II qu. 4 art. 5 ad 4 *Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum*.

66) Luthers Werke, Weimarer Ausgabe VI 381 f.

lichen Fehlern einzelner Päpste, die sie verallgemeinerten und maßlos übertrieben, folgerten die Neuerer, daß der Papst der Antichrist selber sei⁶⁷⁾. Die ganze äußere Kirchenordnung, ja der Begriff einer sichtbaren Kirche selbst wurde in der Folge solcher Auffassungen erschüttert.

Alexius Salvator, Erzbischof von Sassari, hatte schon am 10. November vom Konzil die Erklärung verlangt, „daß nicht alle Ungerechtigkeit Unglaube sei“. Nach Lucians Darlegungen beantragte er am 14. Dezember nochmals einen ausdrücklichen Zusatz, „daß nicht alle Sünden solche des Unglaubens sind“⁶⁸⁾. Dieser Gedanke kam jedoch in den vorgelegten Entwürfen schon genügend zum Ausdruck⁶⁹⁾. Thomas Campeggio, Bischof von Feltre, wünschte eine noch weiter gehende Bestimmung, eine nähere Erklärung des nach der Todsünde zurückbleibenden Glaubens und seines Unterschiedes von dem mit der Liebe verbundenen Glauben⁷⁰⁾. In der Prälatenkongregation vom 1. Januar 1547 wurde in der Tat den

67) Vgl. Grisar, Luther III 767 ff.

68) CT. V 711, 13 f.; 722, 4 f.; vgl. ebd. 644, 33 u. 509, 19 f.

69) Vgl. den September- und den Dezemberentwurf, letzterer CT. V 709, 20 ff. *asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti . . .* Dieser Text blieb im endgültigen Dekret CT. V 796, 32 ff.

70) CT. V 711, 20 *cupit exprimi, quae fides amittatur et quae non per peccatum*. Vielleicht dachte der gelehrte Bischof an die Formeln *fides informis, fides caritate formata*. Übrigens hatte Aloysius Lippomano, Koadjutor des Bischofs von Verona, schon bei der Beratung des dritten (November-)Entwurfes einen ähnlichen Antrag formuliert: Der nach der Sünde zurückbleibende Glaube „sei nicht jener lebendige Glaube, der durch die Liebe wirksam ist, sondern der formlose und tote, wie er sich auch bei den Teufeln findet.“ CT. V 683, 17 ff. Diese Fassung ist übrigens nicht unbedenklich, besonders wenn man berücksichtigt, welche Verwirrung bis in die Frühscholastik hinein der Begriff des Teufelsglaubens durch eine falsch verstandene völlige Gleichsetzung mit dem Begriff des formlosen Glaubens im Pilgerstande angerichtet hat. Gegen ein solches Mißverständnis wendet sich schon Hugo von St. Viktor *Concedunt quidam quod etiam diabolus secundum altam conceptionem possit dici catholicus, quod nostris auribus graviter sonat, maxime cum illa cognitio quod (= quam) ille habet de Christo, magis sit ex naturae subtilitate, quod (= quam) ex christiana fidei inspiratione* (P. L. Migne 175, 535 In I Cor. qu. 116). Thomas unterscheidet beide Arten des formlosen Glaubens theologisch am tiefsten, indem er dem formlosen Glauben im Pilgerstand noch eine gewisse unvollkommene Verbindung des Gläubigen mit Christus als seinem übernatürlichen Haupte zuschreibt, im Gegensatz zum „Glauben“ der Verdammten im Jenseits und der Teufel, wo von einer solchen Verbindung nicht mehr die Rede sein kann (S. Th. III qu. 8 art. 3).

Vätern folgende Frage vorgelegt „Soll man sodann in demselben Kapitel ausdrücklich erklären, welcher Glaube in dem Sünder zurückbleibt, wenn gesagt wird, daß durch die Sünde der Christmensch den Glauben nicht verliert?“ Man hielt aber die vorgesehene Fassung allseits für genügend, und damit fiel der Antrag. Durch die Fassung des Dekretes wurde ja ohnehin deutlich genug ausgesprochen, daß der im Todsünder zurückbleibende Glaube kein neuer eingegossener Habitus etwa nach Zerstörung des ersten ist, sondern vielmehr ein und derselbe Glaube, der die Vollständigkeit seines Wesens nicht verloren hat durch den Verlust der Liebe, die ihn belebt, formiert, zur vollkommenen Tugend gemacht hatte. Die Fassungen der Schultheologie wollte man als solche in den Kapiteln des Dekretes nach Möglichkeit vermeiden. In allen Entwürfen hatte man die Sünden, durch welche die Rechtfertigungsgnade verloren geht, ausdrücklich als schwere Sünden oder als Todsünden zu erkennen gegeben. Damit wurde auch gleichzeitig die protestantische Ansicht von der Gleichheit aller Sünden abgelehnt, die Ambrosius Catharinus bei der Aufzählung der Irrtümer Luthers erwähnt hatte ⁷¹). Eine nähere Bestimmung des wesentlichen Unterschiedes zwischen läßlicher und schwerer Sünde wurde jedoch nicht gegeben, die Aufzählung der von Paulus genannten schweren Sünden sollte als Beispiel dienen und besonders das tatsächliche Vorhandensein von schweren Sünden außer der des Unglaubens erläutern. Dem Antrag einiger Väter, so des Sebastian Lecavela, Erzbischofs von Naxos und des Alexius Salvator, Erzbischofs von Sassari, diese Aufzählung der Laster fallen zu lassen, wurde deshalb nicht stattgegeben.

Das endgültige Dekret vom 13. Januar weicht im 14. und 15. Kapitel nicht viel vom September-Entwurf ab ⁷²). Fast alle Väter hatten von Anfang an gerade in dieser Frage deutlich und klar den katholischen Standpunkt vertreten, den Seripando schon im September-Entwurf niedergelegt hatte. Die Verhandlungen hatten namentlich durch die Auseinandersetzungen mit Lucian zu einer letzten Klärung der Frage unter den Vätern den Anstoß gegeben, die für die Formulierung der Canones von Bedeutung war.

71) Vgl. den 7. Irrtum Luthers in der Vorlage des A. Catharinus. CT. V 472, 30 ff.

72) CT. V 796, 11 ff. *De lapsis et eorum reparatione*; vgl. CT. V 425, 30 ff.

VII.

Canon 27 hatte im September-Entwurf folgenden Wortlaut gehabt „Wenn jemand sagt, durch keine andere noch so schwere und große Sünde gehe die einmal empfangene Rechtfertigungsgnade verloren als nur durch die des Unglaubens, oder alle Todsünden seien solche des Unglaubens, der sei ausgeschlossen“⁷³). Der letzte Teil fand Beanstandungen. Die Äbte waren der Ansicht, alle schweren Sünden könnten in gewisser Hinsicht (*aliquo modo*) Sünden des Unglaubens genannt werden⁷⁴). Offenbar hatte ihr Sprecher Lucian auch hier die vollkommene Tugend des Glaubens, den mit der Liebe verbundenen Glauben allein im Auge und sah deshalb alle Sünden irgendwie gegen diesen Glauben gerichtet. Salmerons Zusatzantrag legte gerade darauf den Ton, daß nach den schweren Sünden gegen die Liebe noch ein wahrer Glaube zurückbleibt. Salmeron schlägt zu der ursprünglichen Form des Entwurfes folgenden erweiternden Zusatz vor: „. . . oder alle nähmen den Glauben fort . . .“⁷⁵). In derselben Richtung liegt der Antrag de Vegas, des Jakobus Lainez und mehrerer Väter, die noch beifügen wollen „. . . oder durch jede Sünde gehe der Glaube verloren“⁷⁶).

Im endgültigen Entwurf heißt der Canon 27 „Wenn jemand sagt, es gäbe keine Todsünde außer der des Unglaubens, und durch keine andere noch so große und schwere Sünde außer der des Unglaubens werde die einmal empfangene Gnade verloren, der sei ausgeschlossen“⁷⁷). Schon der November-Entwurf hatte diesen Wortlaut gehabt, nur daß im Anfang die Bezeichnung der Sünde als Todsünde noch fehlte⁷⁸).

Der November-Entwurf bringt den in den Zusatzanträgen Salmerons, de Vegas und der anderen ausgesprochenen Gedanken in Form eines eigenen Canons (can. 26) „Wenn jemand sagt, mit der durch die Sünde verlorenen Gnade werde zugleich auch der Glaube verloren, und durch den Glauben allein könne die verlorene Gnade wiederum zurückgewonnen werden, der sei ausgeschlossen“⁷⁹). Der letzte Teil dieses Canons („und durch . . .“) wird im Dezember-

73) CT. V 427, 32 ff. can. 16 des Septemberentwurfs.

74) CT. V 509, 17 f.

75) CT. V 434, 16.

76) CT. V 509, 19.

77) CT. V 799, 26 ff.; vgl. Denzinger 837.

78) CT. V 641, 26 ff.: can. 25 der dritten Formel vom 5. November.

79) Ebd. 641, 29 ff.

Entwurf dem folgenden Canon zugeteilt, während der erste Teil im Hinblick auf die in den Verhandlungen zu Tage getretenen Fragen und Antworten bedeutend erweitert wird. Diese Fassung des Dezember-Entwurfes kehrt im endgültigen Dekret wieder als Canon 28 „Wenn jemand sagt, mit der durch die Sünde verlorenen Gnade werde immer zugleich auch der Glaube verloren, oder der zurückbleibende Glaube sei kein wahrer Glaube, wenn er auch kein lebendiger ist, oder der, welcher den Glauben ohne die Liebe hat, sei kein Christ, der sei ausgeschlossen“⁸⁰⁾.

80) CT. V 799, 29 ff.; vgl. Denzinger 838.