Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 22 (1944)

Artikel: Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik
Autor: Lang, Albert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-819644

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik.

Von Universitätsprofessor Albert LANG.

Wenn die Klärung des Verhältnisses von auctoritas und ratio — ihre reinliche Scheidung und Abgrenzung ebenso, wie die Ermöglichung ihres harmonischen Zusammenwirkens — ein Hauptanliegen der theologischen Einleitungsfragen ist, dann dürften die mit der conclusio theologica verknüpften Probleme wiederum einen wichtigen Platz innerhalb der diesbezüglichen Erörterungen der theologischen Erkenntnistheorie beanspruchen.

Die schlußfolgernde Theologie zieht die logischen und dialektischen Erkenntnisformen und Hilfsmittel zur Vertiefung und Erweiterung der übernatürlichen Glaubenserkenntnis heran und vereinigt in der conclusio theologica natürliche Erkenntnisinhalte und übernatürliche Offenbarungswahrheiten zu einer fruchtbringenden Synthese, um dadurch die ganze Wahrheitsfülle der Offenbarung, auch die virtuell darin beschlossenen Erkenntnismöglichkeiten bis in ihre letzten Verzweigungen aufzudecken. Die theologischen Schlußfolgerungen liegen somit gleichsam auf der Schnittlinie, wo die beiden großen theologischen Erkenntnisebenen, das Glauben und das Wissen, sich schneiden, bzw. sich begegnen ; sie sind das Ergebnis einer Zusammenarbeit, an dem das übernatürliche Glaubenslicht und die natürliche Vernunfterkenntnis gleich wesentlich mitgewirkt und zu dem übernatürlich und natürlich erkannte Wahrheiten ihren Beitrag geliefert haben. Die Beurteilung der conclusio theologica wird dadurch von selbst zur Probe aufs Exempel für die theologische Erkenntnislehre ; an diesem diakritischen Punkt muß es sich entscheiden, wie sie das Zusammenwirken von Glauben und Wissen auffassen will, ohne doch die Eigenart und Selbständigkeit der beiden Erkenntnisquellen zu opfern, wie hoch sie den Anteil der beiden Faktoren an dem gemeinsamen Resultat einschätzen und werten will, ob sie die Rinnsale theologischer Erkenntnis, die aus dem Zusammenmünden der beiden Erkenntnisquellen entstehen, dem Strombereich des Glaubens oder des Wissens zuteilen oder als komplexe,

zwischen beiden liegende Gebilde betrachten will, die von beiden Seiten her beeinflußt sind, aber auch von beiden sich abheben.

Es ist nur ein bescheidener Ausschnitt *aus der Geschichte* dieser « question particulière, difficile et controversée » [1], der uns hier beschäftigen soll. Welche Beurteilung fand, so fragen wir, die conclusio theologica in der Spätscholastik, nachdem sie seit Beginn des 14. Jahrhunderts ihre scharfe begriffliche Präzisierung gefunden hatte ? In welcher Beleuchtung sah man damals das Problem, welche Gesichtspunkte daran interessierten besonders ? Nach der *herrschenden Meinung* soll die Spätscholastik die theologischen Schlußfolgerungen zur fides divina gerechnet und ihnen den Gewißheitscharakter des Glaubens vor und unabhängig von aller kirchlichen Definition zugeschrieben haben. Reg. Schultes und F. Marín-Sola, die in dieser Frage maßgebendsten Theologen, die sich durch ihre ausgedehnten Forschungen um die Lösung des Problems, sowohl um die Aufhellung seiner geschichtlichen Entwicklung als auch um seine spekulative Durchdringung, dauernde Verdienste erworben haben [2], gehen in dieser Auffassung einig. « Il reste donc », so lautet das zusammenfassende Urteil Marín-Solas über diese Zeit [3], « que tous les théologiens de ces deux siècles à la suite de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Scot, tiennent pour définissables de foi divine et susceptibles d'évolution dogmatique, toutes les conclusions proprement dites. Seule une réserve est à faire : c'est que les théologiens de lignée scotiste ou nominaliste confondent ou ne distinguent pas les 'habitus' de théologie et de foi, ni les conclusions qui précèdent et celles qui suivent la définition de l'Eglise. Ils les regardent toutes comme foi par elle-même (per se) sans définition ». Da kaum eine der bedeutenderen theologischen Schulen jener Zeit sich von skotistischen oder nominalistischen Einflüssen freigehalten hat [4],

[1] *S. Harent*, Artikel Foi, DThC VI, 383.

[2] *R. Schultes*, Fides implicita I, Regensburg 1920 ; *ders.*, De definibilitate conclusionum theologicarum ; La Ciencia Tom. 23 (1921) 305-333 ; *ders.*, Introductio in historiam dogmatum, Parisiis 1922. *F. Marín-Sola*, L'évolution homogène du dogme catholique, Fribourg 1924.

[3] L. c. II, 152.

[4] Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts hat sich in fast allen theologischen Schulen der nominalistische Einfluß durchgesetzt, während anderseits auch die jeweilige Ordenstradition nachwirkt. Ich habe in meiner Schrift « Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts » (BB XXX, 1-2, Münster 1931) eine Gruppierung der verschiedenen Schulen des 14. Jahrhunderts versucht, die bisher, soweit ich sehe, noch keine wesentliche Korrektur oder Verbesserung erfahren hat.

so ist dieses Urteil nicht verschieden von dem des Reg. Schultes, der die gleiche Feststellung ohne jede Einschränkung macht: « A saeculo XIV generalis invaluerat doctrina, ad fidem pertinere non tantum ea quae expresse in s. Scriptura vel traditione habentur, sed simul quae inde bona et necessaria consequentia deducuntur. »[1] Ist das richtig? Haben die Scholastiker des 14. und 15. Jahrhunderts wirklich bezüglich der Bewertung der conclusio theologica die Ansicht eines Petro Soto, De Vega und Vasquez vorweggenommen und alle theologischen Folgerungen als Gegenstand des göttlichen Glaubens betrachtet? Die bejahende Ansicht fängt an traditionell zu werden; und doch ist sie nicht richtig, sicherlich nicht in der uneingeschränkten Allgemeinheit, in der sie auftritt. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Spätscholastik sich klar zur gegenteiligen Ansicht bekannt hätte; das zu behaupten wäre ebenso falsch. Die Frage nach der übernatürlichen Gewißheitsqualität der theologischen Folgerung stand damals noch nicht zur Debatte; sie wurde kaum je ausdrücklich aufgeworfen und deshalb auch nicht ausdrücklich, weder nach der einen noch nach der anderen Richtung, beantwortet. So eifrig man damals über die theologische Folgerung diskutierte[2], die Gesichtspunkte, unter denen man die Frage sah, waren noch ganz anderer Art. Sie sollen hier aufgezeigt werden. Dabei geht es nicht darum, die Lösung der *einzelnen* Scholastiker oder ihre Meinungsverschiedenheiten und *Besonderheiten* darzulegen, sondern vielmehr darum, die *allen gemeinsame Denkrichtung* herauszustellen und so die damals herrschende, uns teilweise fremdgewordene Problemstellung sichtbar zu machen.

I. Der Begriff der conclusio theologica im 14. Jahrhundert.

Vom hl. Thomas und den Hochscholastikern wird der Ausdruck « conclusio theologica » noch nicht verwendet. Als theologischer *Terminus* in der festumrissenen Bedeutung, die wir heute damit verbinden, ist

[1] Introductio in historiam dogmatum 116 f., vgl. auch 83 f. In dem oben S. 258 Anm. 2 genannten Artikel sagt *Schultes*: « Capreolo igitur excepto sententia communis in hoc periodo tenet, conclusiones ex revelatis esse de fide » (Ciencia Tom. 23 [1921] 315).

[2] Ich habe die gleiche Behauptung bereits für die Hochscholastik aufgestellt und zu beweisen gesucht: « Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten »: Div. Thom. 20 (1942) 207-236, 335-346; die dortigen Ausführungen, die hier vorausgesetzt werden, sollen nun mehr erweitert und fortgeführt werden.

er erst seit Beginn des 14. Jahrhunderts allgemein in Gebrauch gekommen.

Der *Sache* nach hat freilich bereits *der hl. Thomas* die theologische Folgerung als den Kernpunkt der theologischen Methodologie betrachtet. Dadurch, daß er die Theologie als eine « doctrina argumentativa » kennzeichnet, die von den im Glauben erfaßten Offenbarungswahrheiten ausgehend ihre Erkenntnisse diskursiv erweitert, und daß er die Erkenntnisse der natürlichen Vernunft als « argumenta extranea et probabilia » für die Theologie heranzieht « ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina » [1], hat er das Problem der conclusio theologica, die Durchdringung und Verbindung der Glaubenswahrheiten mit formalen und materiellen Vernunfterkenntnissen, klar gezeichnet und in seiner großen Bedeutung erkannt.

In der Hochscholastik hat man aber zunächst nicht alle formell geoffenbarten Glaubenswahrheiten als *theologische Prinzipien* betrachtet, sondern nur die inhaltlich wichtigen, heilsnotwendigen *Glaubensartikel*, die infolge ihrer qualifizierten Vorlage durch die Kirche im Symbolum alle Gläubigen zur Annahme verpflichten. Die übrigen in der Schrift enthaltenen Offenbarungen wurden als « conclusiones » oder « consequentia articulorum » bezeichnet und dem Gebiet des « indirecte credendum » zugeteilt, dem auch die Folgerungen und überhaupt alles, « quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei », zugewiesen wurde. Für die *Gliederung in principia und conclusiones* war also nicht ausschließlich und nicht zunächst der *logische* Gesichtspunkt ihrer verschiedenen *Vergewisserung* durch die Offenbarung maßgebend, nach dem heute ihre Scheidung vollzogen wird ; an ihrer Abgrenzung war vielmehr damals bestimmend beteiligt sowohl das *systematische* Interesse der Theologen, die Glaubenswahrheiten nach ihrer *inhaltlichen Bedeutsamkeit* zu ordnen, als auch ihr *moraltheologisches* Interesse, sie nach ihrer *subjektiven Glaubensverpflichtung* abzustufen [2].

[1] S. Th. I q. 1 a. 8 ; In Boëth. de Trin. zeichnet Thomas das Problem der conclusio theol. fast noch schärfer : « ... ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum scil. discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde prima quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia et alia sunt quasi conclusiones ». Vgl. Sent. Prol. a. 3 q. 2 ad 2, wo die Theologie der « habitus conclusionum ex primis principiis deductarum » genannt wird ; III Sent. d. 25 q. 2 a. 1 ad 4 ; II-II q. 1 a. 5 ad 2.

[2] Nähere Begründung und Ausführung siehe in meinem S. 259 Anm. 2 zitierten Artikel 218 ff.

Aus dieser Verquickung mit anderen Gesichtspunkten und Einteilungsgrundlagen wird das Problem der conclusio theologica bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts mehr und mehr gelöst. Wenn auch die eng an Thomas sich anschließenden Theologen, besonders aus dem Dominikanerorden, anfangs noch an der Gleichsetzung von articuli fidei und principia theologica festhalten [1], so setzt sich doch rasch und unaufhaltsam die Auffassung durch, welche *alle* unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten als theologische Prinzipien und alle durch diskursives Verfahren gewonnenen Wahrheiten als theologische Konklusionen erklärt. Die *Scheidung zwischen principia theologica und conclusiones theologicae* fällt seitdem zusammen mit der *Scheidung zwischen formell geoffenbarten und virtuell in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten* [2]. Entscheidend für die Qualifikation als Prinzip oder Folgerung ist nicht mehr die Heilsbedeutung oder subjektive Glaubenspflicht einer Wahrheit, sondern einzig die Feststellung, ob eine Wahrheit unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung geschöpft oder vermittelst syllogistischer Ableitung daraus gewonnen wurde [3].

[1] So z. B. Fra Remigio de' Girolami (*M. Grabmann*, Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami [† 1319] : Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 530 ff.) und *Gerhard Senensis*, In I Sent., Prol. q. 3 a. 1 (Patavii 1598).

[2] Die formellen Offenbarungen werden auch genannt « veritates explicite, oder in propria forma in biblia contentae » (Ockham, Gerson, u. a.) ; in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts begegnet immer häufiger der Ausdruck : « veritates formaliter revelatae » (z. B. bei Heinrich Totting von Oyta). Seltener wird von den « veritates virtualiter revelatae » gesprochen. Nach Heinrich von Oyta hat der Theologe die Aufgabe : « ex veritatibus prioribus posteriores in eis virtualiter contentas ... deducere » (Quaestiones Sent. q. 1 a. 2 concl. 2, Clm 18364, fol. 14ra) ; von ihm abhängig wiederholt dasselbe Walter von Bamberg (Super I Sent. q. 1 a. 1, Cod. theol. 77 der Staatsbibl. Bamberg, fol. 17va).

Die Scheidung zwischen formeller und virtueller Offenbarung und die Zuteilung der virtuellen Offenbarung an die Theologie sind deshalb viel früher anzusetzen, als das *L. Charlier* wahr haben will (Essai sur le problème théologique, Thuillies 1938, 17 ff.) ; in ihrem Kern geht sie auf Thomas zurück und ist nur eine folgerichtige Anwendung der aristotelischen Wissenschaftstheorie auf die Theologie. Vgl. *Thomas*, Anal. post. I l. 3 n. 6 : Quod quis addiscit ... « erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu ... » ; S. Th. I q. 58 a. 4 : « intellectus noster intellegit discurrendo et componendo et dividendo : ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur ».

[3] Auf diese veränderte Auffassung der theologischen Prinzipien hat bes. *R. Schultes* (Introductio ... S. 79 ff.) mit Nachdruck hingewiesen, neuerdings auch *J. Beumer*, Konklusionstheologie : Zft. k. Theol. 63 (1939) 360-365.

Doch darf der Unterschied zwischen Hoch- und Spätscholastik in diesem Punkte auch *nicht übertrieben* werden. *Einerseits* wird die Möglichkeit, jede

Diese Auffassung begegnet uns schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts, z. B. bei Johannes Duns Skotus, Hervaeus Natalis, Wilhelm Ockham. *Theologische Prinzipien* sind nicht mehr allein die articuli fidei, sondern *jede Glaubenswahrheit*, die unmittelbar durch die Offenbarung verbürgt ist (« veritates sub propria forma in biblia contentae ») [1],

formelle Offenbarungswahrheit als Prinzip eines theologischen Beweises zu nehmen, vom Aquinaten nicht ausgeschlossen, sondern ergibt sich vielmehr als eine konsequente Anwendung seiner Gedanken ; ja an verschiedenen Stellen, nämlich immer dort, wo der formale Gewißheitsgrund der theologischen Prinzipien im Vordergrund steht, erscheinen schon bei Thomas *alle* Offenbarungswahrheiten, ohne Unterschied und Einschränkung, als Grundlage und Ausgangspunkt der theologischen Beweisführung : so z. B. S. Th. I q. 1 a. 8 ad 2 ; II-II q. 1 a. 5 ad 2 ; In Boëth. De Trin. q. 2 a. 2. *Andererseits* behalten auch in der Spätscholastik die Glaubensartikel infolge ihrer inhaltlichen und systematischen Bedeutung eine bevorzugte Stellung innerhalb der theologischen Prinzipien. Von systematischen Gesichtspunkten geleitet haben die Augustinertheologen Gerhard von Siena, Michael von Massa und Alphons von Toledo die inhaltlich tragenden Grundlagen der Theologie in den beiden Grundgeheimnissen der Trinität und Inkarnation gesehen : « Loquendo de principiis intrantibus demonstrationem sive sillogisticam deductionem secundum substantiam non omnes articuli fidei sunt principia theologiae revelatae, sed duo tantum, scilicet articulus trinitatis et articulus incarnationis » (*Alphonsus Vargas*, Lectura super I Sent., Prol. q. 4 a. 2, Venetiis 1490, fol. 24ra ; vgl. *J. Kürzinger*, Alphons Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, BB XXII, 5-6, Münster 1930, 177).

Die damals herrschende Ansicht über die Stellung der Glaubensartikel innerhalb der theologischen Prinzipien hat wohl am allseitigsten Heinrich Totting von Oyta durch folgende These zum Ausdruck gebracht : « Licet omnes articuli fidei dici possunt sacrae scriptura principia, non tamen sunt omnes principia aequalia prima, nec omnia nec omnes sunt prima simpliciter deductiva respectu omnium aliorum quae non sunt articuli » (Clm 18364, fol. 4vb).

[1] Wenn die Theologen dieser Zeit die Offenbarungswahrheiten mit den in der Schrift enthaltenen Wahrheiten identifizieren, so darf das nicht im Sinne der sola-scriptura-Lehre verstanden werden. Die Tradition sollte dadurch nicht als Offenbarungsquelle ausgeschlossen werden. So hat Heinrich Totting von Oyta, obwohl er am herkömmlichen Sprachgebrauch festhält, eigens, um jedes Mißverständnis auszuschließen und um kein Präjudiz gegen die Tradition aufkommen zu lassen, folgenden Satz aufgestellt : « Licet omnes veritates catholicae fundatae sint in canone bibliae, non tamen omnes tales explicite continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt » (Quaest. Sent. q. 2 a. 2 concl. 5 ; ich habe diesen Teil ediert : Henrici Totting de Oyta quaestio de veritatibus catholicis : Op. et text. fasc. XVI, Münster 1933, 18). Auch Marsilius von Inghen erkennt neben den Schriftwahrheiten an die « veritates, quae ab apostolis ad nos pervenerunt vel etiam patribus divinitus revelatae sunt et ab ecclesia receptae, etiamsi non sint expressae in canone bibliae » [Quaestiones super quattuor libros Sent., Prol. q. 2 a. 2 (Argentorati 1501)]. Vgl. die eingehende Studie von *J. Beumer*, Das katholische Schriftprinzip der Scholastik bis zur Reformation ; Schol. 16 (1941) 24-52, und *A. Lang*, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 112 ff.

hat den Charakter eines theologischen Prinzips, wenn sie zur Begründung oder Ableitung einer anderen Wahrheit dient. Gregor von Rimini bezeichnet deshalb alle in der Schrift enthaltenen Wahrheiten als theologische Prinzipien: « Principia theologiae ... sunt ipsae sacri canonis veritates, quoniam ad ipsas stat ultima resolutio totius discursus theologici et ex eis primo cunctae conclusiones theologicae deducuntur. »[1] Nach W. Ockham und J. Gerson können sogar alle Glaubenswahrheiten in einem weiteren Sinn als articuli fidei bezeichnet werden[2].

Demgegenüber gilt als *theologische Konklusion jeder Satz, der durch syllogistische Beweisführung aus formell geoffenbarten Glaubenswahrheiten abgeleitet* werden kann (veritates, quae « ex solis contentis in biblia consequentia necessaria et formali possunt inferri »)[3]. Dabei ist es für den Folgerungscharakter eines solchen Satzes bedeutungslos, ob er anderweitig unmittelbar geoffenbart ist, oder ob er auch rein philosophisch aus natürlichen Wahrheiten bewiesen werden kann, also in anderer Hinsicht selbst, ein theologisches Prinzip, bzw. eine Vernunftwahrheit darstellt; dort, wo eine Wahrheit logisch aus einem geoffenbarten Satz erschlossen wird, wird sie zur conclusio theologica. « Conclusiones autem theologicas », so sagt Gregor von Rimini[4], « distinguendo contra principia dico omnes veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentas, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes: et hoc sive sint articuli sive non: sive etiam sint scibiles vel scitae per scientiam aliam vel non: sive etiam sint determinatae per ecclesiam sive non ».

[1] *Gregor von Rimini*, Super primo et secundo Sent., Prol. q. 1 a. 2 (Venetiis 1532).

[2] « Articulus fidei accipitur stricte pro veritate catholica in simbolo autentico sub propria forma inserta ..., aliter large pro omni veritate catholica [*Wilh. Ockham*, Dialogus inter magistrum et discipulum, I p. lib. 2 c. 14 (Lugduni 1495)]. — « Unde consequenter inferri posset, quod tot sunt articuli fidei, quot sunt veritates contentae in scriptura sacra, nisi forte fiat restrictior acceptio articulorum fidei pro illis tantummodo veritatibus, quae continentur in symbolo apostolorum ..., quamvis eadem sit utrobique generalis ratio credendi, scil. divina revelatio (*J. Gerson*, Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis, Opera omnia, Antwerpias 1706, I, 25).

[3] *W. Ockham*, Dialogus ... p. I l. 2 c. 1. Skotus charakterisiert die concl. theol. also: « ... evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura vel plane determinato ab ecclesia » (Op. Ox. IV d. 11 q. n. 5). Walter von Bamberg erklärt: « ... solum veritas non secundum se formaliter in sacra scriptura contenta, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequens est conclusio theologica » (Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 7ra).

[4] Vgl. Anm. 1.

Da zu jedem Syllogismus zwei Prämissen nötig sind, so ergeben sich innerhalb der theologischen Konklusionen vor allem *zwei Möglichkeiten:* es können beide Prämissen der Schlußfolgerung aus der Offenbarung genommen sein ; es kann aber auch eine aus dem Glauben und eine aus dem natürlichen Wissen geschöpfte Wahrheit Verwendung finden. Voraussetzung ist nur, daß beide Prämissen genügende Gewißheit haben, d. h. daß ihre Geltung zweifelsfrei feststeht, mag es sich um die natürliche Gewißheit der einen oder um den Glaubenscharakter der anderen Prämisse handeln. Diese beiden Fälle werden bereits von Gottfried von Fontaines und in Abhängigkeit von ihm von Hervaeus Natalis unterschieden [1] ; auch Duns Skotus kennt und beachtet sie [2]. So gehören sie bald zum Gemeingut der Theologie. Wendungen, wie diese : « discursus theologicus ... procedit ex ambabus praemissis theologicis vel ad minus ex altera eorum » [3], kehren immer wieder und sind geradezu stereotyp geworden. Andere noch denkbare Möglichkeiten kommen als theologische Folgerungen nicht in Betracht. Wenn beide Prämissen aus dem natürlichen Wissen stammen, dann ist die Folgerung evident und gehört in die Metaphysik, nicht aber in die Theologie ; wenn aber von den Prämissen eine oder beide nur auf Wahrscheinlichkeit beruhen, dann ist die für die theol. concl. notwendige Sicherheit nicht gegeben. Die Ansicht des Petrus Aureoli, der in der Behandlung der mit Wahrscheinlichkeit sich ergebenden Folgerungen die eigentliche theologische Aufgabe sieht, vorausgesetzt, daß sie durch die Kirche determiniert werden [4], wird fast allgemein bekämpft [5].

[1] *Gottfried von Fontaines*, Quodl. 9 q. 20 (ed. *J. Hoffmans.*, Phil. Belges IV, Louvain 1928, 287). *Hervaeus Natalis*, Defensa doctrinae D. Thomae p. I a. 1, et a. 2 (ed. *E. Krebs*, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, BB XI, 3-4, Münster 1912, 3* ff., 6* ff.). Bei Gottfried sowohl wie bei Hervaeus wird das Problem der Konklusion zunächst ganz allgemein erörtert ; wenn sie das « arguere ex solis creditis » unterscheiden von dem « arguere ex altera credita et altera per se nota », so denken sie nicht an den übernatürlichen Glauben, sondern an jede inevidente Zustimmung ; diese Unterscheidung wird dann im gleichen Sinn auf die Theologie angewandt (*Krebs*, 35* ff.).

[2] Op. Ox. III d. 24 n. 14-17.

[3] *Marsilius von Inghen*, Sent. Prol. q. 2 a. 2. Walter von Bamberg gibt folgende Definition der theol. Konklusion : « discursus proprie theologicus est qui constat ex praemissis in canone bibliae contentis vel ex his quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera huiusmodi » (Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 7ra).

[4] *Petrus Aureoli*, Commentariorum in primum Sent. pars prima, Prol. q. 1 a. 2 (Romae 1596).

[5] Mit Petrus Aureoli setzen sich z. B. auseinander Gregor von Rimini (Prol. q. 1 a. 2), Petrus von Candia (Lectura de libris IV Sent., Prol. q. 1,

Ein zutreffendes Bild von der damaligen Auffassung der conclusio theologica dürften die Ausführungen des *Heinrich Totting von Oyta* vermitteln, der einerseits infolge seiner eklektischen Einstellung die herrschende Meinung wiedergibt, andererseits selbst die theologische Erkenntnislehre bedeutend gefördert hat, sodaß er als der führende, bahnbrechende Vertreter einer ausgeglichenen Anschauung, der « via media », anerkannt wurde [1]. Ich führe die wichtigsten Sätze an, in denen er seine *Auffassung vom discursus theologicus* darlegt ; darin spiegeln sich alle Strömungen wider, die in jener Zeit die Geister bewegten.

Conclusio : « Omnis discursus theologicus constat ex praemissis in canone bibliae contentis vel ex altera huiusmodi quae in huiusmodi tanquam in suum principium vel in sua principia resolvi potest. »

1. Corr. : « Quamvis in discursibus theologicis quandoque assumantur propositiones in lumine naturali evidentes vel etiam quandoque fiant tales discursus ex praemissis, quae nec formaliter in scriptura tenentur seu continentur nec ex praecise in ea contentis formaliter sequuntur, principaliter tamen eiusdem veritatibus tanquam principiis innituntur. » Als Prämissen für eine theologische Konklusion können also neben den Schriftwahrheiten auch andere Offenbarungswahrheiten und auch natürlich erkannte Wahrheiten Verwendung finden. Daß Heinrich dabei besonders die apostolischen Traditionen im Auge hat, beweist sein ausdrücklicher Hinweis auf spätere Ausführungen, wo er von der Tradition handelt [2].

2. Corr. : « Quod non solum veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentae et ex contentis in ipsa de necessitate sequentes sunt conclusiones theologicae, sed etiam multae veritates, quae in eadem scriptura formaliter continentur. » Die theologischen Schlußfolgerungen liegen also nicht alle schlechthin außerhalb der

Cod. Amplon. Fol. 94, fol. 1va), Heinrich von Oyta (Clm 18364, fol. 12ra-17vb), Marsilius von Inghen (Prol. q. 2 a. 3), Johannes Brammart, Walter von Bamberg etc.

[1] Heinrich Totting von Oyta hat in den ersten drei Fragen seiner Quaestiones Sent. von den Einleitungsproblemen gehandelt und eine geradezu monographische Erörterung derselben geboten. Von ihm abhängig sind Conrad Soltau, Conrad von Ebrach, Johannes Brammart, Walter von Bamberg, Peter d'Ailly, Johannes Gerson, Petrus von Plaoul, Hieronymus von Mondsee, Jakob Almain, August Ayrmschmalz ; vgl. *A. Lang*, Heinrich Totting von Oyta : BB XXXIII, 4-5, Münster 1937, 168 ff. ; *ders.*, Wege der Glaubensbegründung 234 ff.

[2] Die Stelle ist oben S. 262 Anm. 1 angeführt.

Offenbarung ; sie dienen vielmehr auch der Aufhellung der gegenseitigen Beziehungen der geoffenbarten Wahrheiten untereinander [1].

3. Corr. : « Licet multae conclusiones aliarum scientiarum humanitus inventae et ex apparentibus in lumine naturali deductae sint verae theologicae, non tamen omnes. » Heinrich will damit die Übertreibungen gewisser theologischer Eiferer zurückweisen, die nicht nur die Hinordnung der profanen Wissenschaften auf die Theologie, sondern auch ihre Einordnung in die Theologie, ja ihr Aufgehen darin verlangten.

4. Corr. : « Quarto sequitur contra Aureolum, quod non solum propositiones creditae et iam determinatae ut credantur sunt conclusiones verae theologicae. » [2]

Einig waren sich die Theologen der Spätscholastik darin, daß der conclusio theologica eine *ungemein wichtige Bedeutung innerhalb der Theologie* zukomme. Nicht daß man darüber die anderen Aufgaben der Theologie ganz übersehen hätte ; im Gegenteil, gerade im 14. Jahrhundert wird man sich der *verschiedenen Funktionen*, welche die Theologie zu versehen hat, immer klarer bewußt. Nach Durandus z. B. schließt die Theologie in sich : 1. den habitus, « quo solum vel principaliter assentimus his quae in sacra scriptura traduntur », 2. den habitus, « quo fides et ea quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam nobis notioribus », 3. den habitus « eorum quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis sacrae scripturae sicut conclusiones ex principiis » [3]. Die gleiche Gliederung findet sich im wesentlichen bei Franciscus de Mayronis und bei Marsilius von Inghen [4]. Auch die Augustinertheologen Gerhard von Siena, Michael von Massa und Alphons von Toledo kennen eine *Dreiteilung* der theo-

[1] Den gleichen Gedanken betont Marsilius von Inghen mit folgenden Worten : « propositiones scripturae se invicem inferunt, se invicem exponunt et se invicem ab haereticis et falsis intellectibus defendunt » (Prol. q. 2 a. 3, concl. 3).

[2] Quaest. Sent. q. 1 a. 2 concl. 1, Clm 18364, fol. 13rb, 13va.

[3] *Durandus a s. Porciano*, In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor (Lugduni 1558), Prol. q. 1 ; eine ähnliche Einteilung wird Prol. q. 4 n. 5 wiederholt.

[4] « Potest accipi theologia quattuor modis. Uno modo pro habitu, quem habuerunt illi quibus revelata est, ut prophetae et sancti ... Alio modo accipitur pro illo habitu, qui aggeneratur in nobis ex studio et sacra scriptura. Tertio modo accipitur pro illo habitu, qui deducitur ex veritatibus contentis in sacra scriptura. Quarto modo pro habitu declarativo et defensivo fidei » (*Franciscus de Mayronis*, In primum Sent. [Conflatus], Prol. q. 14). Marsilius von Inghen zeichnet die drei Aufgaben der Theologie im wesentlichen wie Durandus (Prol. q. 2 a. 2).

logischen Aufgabe, die sich damit enge berührt, aber doch bemerkenswerte Abweichungen davon zeigt. Alphons von Toledo unterscheidet: 1. den « habitus inspiratus sive revelatus: et talis est habitus articulorum fidei et eorum quae deducuntur ex articulis fidei sicut conclusiones ex principiis », 2. den « habitus eorum quae divinitus revelantur ex probabilibus notis in lumine naturali et declarativus et defensivus », 3. den « habitus conclusionum theologicarum supposita articulorum notitia et experientia evidenter deductivus »[1]. Daneben wird die Scheidung der theologischen Aufgabe in eine *positive* und eine *spekulative* Funktion immer klarer erkannt; so z. B. wenn Duns Skotus und sein Schüler Johann Reading von einem « habitus determinate offerens objecta fidei » spricht[2], oder wenn Alphons von Toledo zwischen « principia intrantia demonstrationem ... solum secundum virtutem » und « principia intrantia demonstrationem ... secundum substantiam » scheidet[3], oder wenn Heinrich Totting von Oyta die Beweisführung « ex principiis extrinsecis » von der « ex principiis intrinsecis » abhebt[4], oder wenn Heinrich von Langenstein den « habitus narrativus » der Theologie dem « habitus rationalis » gegenüberstellt[5].

Die *diskursive Gewinnung von theologischen Schlußfolgerungen* wird somit nicht als der Inbegriff aller theologischen Arbeit betrachtet; sie wird aber als ihre *wichtigste und zentralste Aufgabe* angesehen. Hervaeus Natalis definiert die Theologie schlechthin als den habitus, « per quem scimus deducere ex principiis creditis per fidem ea quae ad talia principia sequuntur et per ea quae ex fide de Deo credimus alia concludere »[6]. Auch Durandus bezeugt, wenn auch mit einer kritischen Nebenbemerkung, daß die herrschende Meinung unter Theologie einen habitus deductivus verstehe: « Tertio accipitur theologia communius, nescio si verius, pro habitu eorum (discursuum theol.) et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium »[7]; in ähnlicher Weise sagt Johannes de Bassolis: « iste (habitus deductivus) magis proprie dicitur theologia, quia magis assimilatur modo scientifico

[1] Lectura super primo Sent., Prol. q. 2 a. 1, Venetiis 1490, fol. 16rb; vgl. *Kürzinger*, a. a. O. 136, Anm. 1.

[2] *A. Lang*, Wege der Glaubensbegründung 101, Anm. 1.

[3] Prol. q. 4 a. 2; *Kürzinger*, a. a. O. 176 f.; Alphons bezeichnet sie auch als principia communia und principia propria.

[4] Clm 18364, fol. 1vb.

[5] Sentenzenkommentar, Prol. q. 1 a. 2, Clm 11591, fol. 28rb.

[6] *Krebs*, a. a. O. 36*.

[7] Prol. q. 1.

in aliis scientiis »[1]; und Alphons Toledo stellt fest, daß die Auffassung der Theologie als « fides acquisita de conclusione vel conclusionibus creditis deducta vel deductis ex propositionibus mere creditis » die allgemein herrschende sei: « prout communiter de theologia revelata loquuntur doctores: loquuntur enim de ipsa sicut de habitu deductivo »[2].

Begriff, Umgrenzung und Bedeutsamkeit der conclusio theologica wurden, das dürfte sich aus den bisherigen Darlegungen klar ergeben, von der Spätscholastik im wesentlichen so aufgefaßt, wie die heutige Theologie das tut. Wurde ihr, das ist nunmehr unsere Frage, auch die gleiche theologische Beurteilung zuteil? Oder um es unmißverständlich auszudrücken: Hat man damals das Verhältnis der conclusio theologica zur fides divina eindeutig bestimmt? Marín-Sola und Schultes haben das zu Unrecht einfach vorausgesetzt. Die langen Erörterungen, die man damals über das Problem der theologischen Schlußfolgerung anstellte, galten aber kaum je ihrem dogmatischen Gewißheitsgrad; man interessierte sich vielmehr vor allem für die Fragen, in welchem Verhältnis sie zur evidenten wissenschaftlichen Erkenntnis stehe, und ob ihre Bejahung von der gläubigen Haltung gefordert werde; nur mit Vorsicht kann aus gelegentlichen Äußerungen oder indirekt erschlossen werden, was man über die theologische Gewißheitsqualität der Konklusionen dachte. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptungen ist nun im einzelnen zu erbringen.

II. Die Beurteilung der conclusio theologica nach ihrem noetischen Gewißheitsgrad: ihre Abgrenzung gegen das Wissen.

Die theologische Schlußfolgerung stellt eine Synthese von übernatürlichen und natürlichen Erkenntnisinhalten und Erkenntnisfaktoren dar. Man kann nun untersuchen, ob und inwieweit sie den *Evidenzgrad* des natürlichen Wissens erreicht; diese Frage hat vor allem die Scholastik interessiert; ich nenne das die Frage nach der *noetischen Qualität* der conclusio theologica. Man kann aber auch fragen, ob die theologische Schlußfolgerung den *Glaubenscharakter* der Glaubensprämisse beibehält; ich nenne das die Frage nach der *theo-*

[1] Super quatuor libros Sent., Prol. q. 5 a. 3 (Paris 1517, fol. 22rb).
[2] *Kürzinger*, a. a. O. 169, Anm. 6.

logischen Qualität der conclusio theologica. Dabei kann man wiederum vom *moraltheologischen* Gesichtspunkt aus prüfen, ob und inwieweit die conclusio theologica unter die *Verpflichtung* des Glaubens fällt — das ist die Fragestellung in der Spätscholastik —, oder vom *dogmatischen* Standpunkt aus, ob und inwieweit ihr die *Gewißheit* der fides divina zukommt — das ist die spezifisch moderne Fragestellung.

Für die Wertung der conclusio theologica durch die Spätscholastik bietet sich zunächst eine große Anzahl von Stellen dar, in denen sie eindeutig und klar dem Gebiet des « Glaubens » zugewiesen wird. Aus den vielen Texten, die zur Verfügung stehen, seien nur einige Beispiele geboten.

Nach dem Skotusschüler *Franziskus de Mayronis* kann die theologische Schlußfolgerung nur Glaubensgewißheit haben : « quia aut deducitur ex utraque credita, et tunc conclusio tantum erit credita, aut ex una per se nota et alia credita, et tunc conclusio tantum erit credita, quia conclusio sequitur conditionem praemissae debilioris. » [1] Ebenso äußert sich der zur gleichen Schule gehörige *Jakob de Esculo :* « Licet sumatur propositio per se nota cum articulo credito, conclusio tamen ex hiis deducta est tantum credita, quia sicut se habet necessarium ad necessarium, ita evidentia ad evidentiam, scil. quando altera praemissarum est necessaria, altera contingens, conclusio est contingens et nullo modo necessaria ; ergo similiter quando altera praemissarum est per se nota, altera tantum credita, conclusio erit tantum credita. » [2]

Aus der bedeutenden Augustinerschule soll nur *Thomas von Straßburg* zu Worte kommen : « ... sicut ex propositionibus duabus praemissis, quarum una est necessaria, altera contingens, sequitur conclusio totaliter contingens, ut patet I Prior., sic in proposito ex duabus praemissis, quarum una est naturaliter cognita et altera credita, sequitur conclusio, quae est totaliter credita et nullo modo naturaliter cognita. » [3]

Als Vertreter der an den aufstrebenden deutschen Universitäten

[1] In I Sent. (Conflatus), Prol. q. 14 (Venetiis 1501). Über die Conflatus genannte Redaktion des Kommentars zu I Sent. von Franciscus de Mayronis vgl. *B. Roth,* Franz von Mayronis O. F. M. : Franz. Forsch. H. 3, Werl 1936, 92 ff., 98 ff.

[2] Quodlibet, Cod. 609 der Universitätsbibl. Leipzig, fol. 66rb ; ähnlich entschieden klingende Äußerungen über den « Glaubens »charakter der conclusio theologica bei den übrigen Franziskanertheologen.

[3] Lectura Sent., lib. 1 q. 2 (Argentini 1490) ; die gleiche Ansicht äußert Alphons von Toledo (*Kürzinger,* a. a. O. 149) und *Gregor von Rimini,* Prol. q. 1 a. 4.

wirkenden Theologen sei *Marsilius von Inghen* angeführt. Mit Berufung auf das Axiom : Propter quod unumquodque tale et illud magis, stellt er folgende These auf : « Assensus conclusionum huiusmodi theologicorum discursuum non sunt fortiores fide, in quantum per eos concluduntur. » Das beweist er also : « copulativa est aeque nota sicut pars eius quae minus nota est, eo quod ad veritatem copulativae requiritur veritas ambarum suarum partium ; unde si una pars esset dubia, copulativa est dubia, si credita, copulativa est credita. »[1]

Es ist nicht schwer, in dieser Zusammenstellung die Texte richtig zu deuten. Sie stammen alle aus Erörterungen, über die damals so lebhaft diskutierte Frage : Utrum theologia sit scientia. Sie wollen gar nichts über die theologische Glaubensgewißheit der conclusio theologica, d. h. über ihr Verhältnis zur fides divina, aussagen, sondern nur bezüglich ihres noetischen Gewißheitsgrades feststellen, daß sie *die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht* erfüllt. Die Ausdrücke « tantum, mere, totaliter credita » und ähnliche, besagen genau das Gleiche wie die Ausdrücke : « conclusio est inevidens, non est scita », die an den gleichen Stellen gebraucht werden[2]. Schon die Formulierung « tantum », « mere » credita, die unserem theologischen Sprachgefühl ungewohnt und fremdartig klingt, muß jeden Gedanken ausschließen, daß damit der die höchste Gewißheit verbürgende göttliche Glaube gemeint sei ; dann würde sie nicht bloß merkwürdig, sondern anstößig klingen. So kann nur reden, wer « *Glauben* » von einer *zweitrangigen, untergeordneten Gewißheit* versteht, die an den höchsten Grad der Gewißheit nicht heranreicht, d. h. von Glauben im noetischen Sinn im Gegensatz zu dem (unmittelbar oder mittelbar) einsichtigen Wissen versteht. Daß unsere Scholastiker diesen Glaubensbegriff im Auge haben, das haben sie selbst unmißverständlich zum Ausdruck gebracht : « Credere et creditum », so erläutert z. B. Hervaeus

[1] Prol. q. 2 a. 3 concl. 5 ; diese concl. ist wohl gegen Heinrich von Oyta gerichtet, der der Theologie eine notitia altior fide zuteilt (Quaest. Sent. q. 1 a. 2 concl. 2, Clm 18364, fol. 15rb).

[2] Hervaeus Natalis z. B. gibt auf die Frage : Utrum sufficiat arguere ex altera credita et altera per se nota folgende Antworten : er nennt eine solche conclusio kontingent im Contra : « non infertur necessarium », inevident in der Responsio : « ex talibus duabus propositionibus non habetur scientia », und endlich geglaubt im ad 2 : « ... quia propositio per se nota applicatur ad conclusionem probandam mediante propositione credita, ideo faciet conclusionem creditam » (Defensa I p. a. 2 ; *Krebs*, a. a. O. 6*). Das wird zunächst ganz allgemein von jeder Schlußfolgerung, dann im gleichen Sinn von der theologischen Schlußfolgerung (Defense I p. a. 7 ; *Krebs*, 24*) ausgesagt.

Natalis den von ihm in den fraglichen Texten verwendeten Glaubensbegriff, « tripliciter possunt accipi : uno modo large, scil. indifferenter pro omni assensu ..., secundo modo dicitur minus large pro eo quod est assentire per medium inevidens, quod cognoscit ; tertio modo accipitur credere magis proprie et magis stricte pro eo quod est assentire auctoritati alicuius dicentis, et sic accipitur hic credere, quia hic accipitur credere pro assensu, quo fideles assentiunt auctoritati sacrae scripturae. »[1] Ebenso hat Gregor von Rimini den Glaubensbegriff, wie er ihn in diesem Zusammenhang versteht, definiert : « Omnis assensus absque evidentia et formidine est fides. »[2] Glauben in diesem Sinn hat nichts mit der fides divina zu tun, es ist *eine logische, keine theologische Kategorie*[3]. Die conclusio theologica ist, noetisch gesehen, « Glauben », « tantum credita », weil ihr nicht die Einsicht der wissenschaftlichen Erkenntnis zukommt, weil sie inevidentes, auf Zeugnis sich gründendes Erkennen ist ; daß ihr die Vollkommenheiten und Eigenschaften des qualifizierten göttlichen Glaubens, seine einzigartige, übernatürliche Gewißheit zukomme, wird damit nicht behauptet. Gewiß wird diese Unterscheidung in dieser Klarheit nicht ausgesprochen, manchmal diese Abgrenzung sogar verwischt. Aber gerade die Tatsache, daß kein Bedürfnis bestand, innerhalb des weiteren noetischen Glaubens-

[1] Defensa I p. a. 1 ; *Krebs*, a. a. O. 4*.

[2] Prol. q. 1 a. 4.

[3] Dieser noetische Begriff von fides wird nicht bloß bei den Erörterungen über die theologischen Schlußfolgerungen verwendet, sondern ist auch sonst üblich. Man darf deshalb aus dem Gebrauch der Worte fides, credere etc. keine vorschnellen Schlüsse ziehen, als ob damit der göttliche Glaube gemeint sei. Wenn z. B. verschiedene Theologen dieser Zeit, bes. in den Auseinandersetzungen mit der intellektualistischen Glaubensbegründung des Franciscus de Marchia die Erkenntnis der Offenbarungstatsache in das Gebiet des « Glaubens » verweisen und als « non demonstratum, sed creditum » bezeichnen, so wird damit ihr nur jede evidente, demonstrative und somit zwingende Gewißheit abgesprochen, nicht aber ihre Zugehörigkeit zu dem weiten Gebiet der aristotelischen Wahrscheinlichkeitsgewißheit verneint, zu der auch die moralische Gewißheit der geschichtlich erweisbaren Tatsachen gehört. Vgl. die fideistisch-voluntaristische Deutung, die Kürzinger der Glaubensbegründung des Alphons von Toledo gegeben hat (*Kürzinger*, a. a. O. 163 ff.) und meine Einwendungen dagegen (Wege der Glaubensbegründung 134 f.). Auch Hervaeus, bei dem niemand eine voluntaristische Glaubensbegründung suchen wird, hat in gleicher Weise unsere Kenntnis von der Offenbarungstatsache « Glauben » genannt : « De his quae sunt in sacra scriptura ... non habemus scientiam proprie dictam, quia non est nobis per se notum, illa esse dicta a Deo, licet credamus illa esse dicta a Deo » (Defensa p. I a. 1 ; *Krebs*, a. a. O. 5*) ; « ... secundum cursum communem fidelium studentium in theologia nec est per se notum ea quae sunt fidei dici ad Deo, sed tantum est creditum » (Ebend. a. 7 ; *Krebs*, 36*).

bereiches die Sonderstellung des göttlichen Glaubens und das Verhältnis der conclusio theologica dazu festzulegen, beweist, daß die Beziehung der theologischen Erkenntnisse zur fides divina nicht in gleicher Weise interessierte, wie ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Evidenz.

Die Scholastik hatte von der griechischen Philosophie die *Achtung vor dem Wissen* geerbt. Die innere Einsicht in die Wesenszusammenhänge und Gründe war das Ideal des platonischen und aristotelischen Denkens. Die Evidenz der inneren Notwendigkeit und der ewigen, überzeitlichen Gültigkeit wird als eine unerläßliche Bedingung des eigentlichen Wissens betrachtet. Die Kenntnis der tatsächlichen Geltung kann, auch wenn sie absolut sicher ist, diese Forderung nicht ersetzen und kein volles Wissen begründen. Erst recht ist das Glauben, die uneinsichtige Hinnahme einer Wahrheit auf Grund fremden Zeugnisses, als eine zweitrangige Erkenntnis zu werten und unter das Wissen zu stellen. Noch eine Stufe tiefer steht jenes Erkennen, bei dem beide Momente, die Sicherheit der Geltung wie die Einsicht in die Zusammenhänge, fehlen oder nur mangelhaft vorhanden sind. Daraus ergibt sich für die noetische Qualifikation der *genera cognitionis* folgende *Stufenfolge:* Scientia, fides, opinio [1]. Diese Einstufung beherrscht die erkenntnistheoretischen Erörterungen der Scholastik, bes. der Frühscholastik, die, auf dem Boden der platonisch-augustinischen Erkenntnistheorie stehend, die scientia als die intuitive Schau der « res praesentes », des dem Geiste Gegenwärtigen, faßte, und dem Glauben das weite Gebiet der indirekten Erkenntnis, des nicht unmittelbar Zugänglichen zuwies. Sie liegt der berühmten Glaubensdefinition Hugos von St. Viktor zugrunde, die bis in die Spätscholastik hinein nachgewirkt hat: « Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. » [2] Man hat vielleicht zu wenig hervorgehoben, daß es sich bei dieser Begriffsbestimmung um die *logische* Wertung des « Glaubens » im *weiteren* Sinne handelt, nicht zunächst um die *theologische* Beurteilung der *christlichen* Glaubensgewißheit, deren übernatürliche Grundlagen damals

[1] Hugo von St. Viktor fügt De sacr. christ. fidei I p. 10 c. 2 : PL 176, 330 C noch eine vierte Erkenntnisart, die negatio, an.

[2] De sacr. christ. fidei I p. 10 c. 2 : PL 179, 330 C. Den Grund dieser Einschätzung gibt der hl. Bernhard an : « Quid igitur distat (fides) ab intellectu ? Nempe quod non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus » (De consideratione libri quinque V, 3 : PL 182, 791).

noch nicht Gegenstand der theologischen Erörterung waren [1]. Auch die Hochscholastik hat, obwohl sie sich der übernatürlichen Eigenart der Glaubensgewißheit bewußt geworden war, an der noetischen Einstufung des Glaubens hinter dem Wissen festgehalten. Doch ist zu beachten, daß sich die Grenzlinie zwischen scientia und fides nunmehr infolge der Umstellung auf die aristotelische Erkenntnisauffassung verschoben hat; zum Wissen werden jetzt auch die in diskursivem Beweisverfahren aus einsichtigen Prinzipien gewonnenen Erkenntnisse gezählt: « Fides », so sagt der hl. Thomas, « medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam adhaesionem, deficit vero a scientia in hoc, quod non habet visionem. » [2] Duns Skotus vertritt die gleiche Anschauung: « Fides acquisita est super opinionem, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia obiecti scibilis. » [3] Für die Gliederung in evidentes Wissen und inevidentes Glauben bedeutet es keinen wesentlichen Unterschied, ob der Glaube auf menschlichem oder auf göttlichem Zeugnis aufruht. Auch im *göttlichen Glauben wird die innere Struktur der Wahrheit nicht offenbar;* auch er läßt eine letzte Sehnsucht des Verstandes nach Einsicht in die Gründe unerfüllt. Vom Gesichtspunkt der certitudo evidentiae steht er dem einsichtigen Wissen nach und gehört so der zweiten Erkenntnisstufe zu.

Die Theologie geht von inevidenten, nur im Glauben gegebenen Prinzipien aus. Dieser Mangel an Einsicht in dem letzten Ansatzpunkt wirkt sich in allen ihren Ergebnissen aus und bedroht ihren Wissenschaftscharakter. Das ist der Grund für jene Frage, mit der die meisten Sentenzenkommentare beginnen: Utrum theologia sit scientia. Die Theologie des 13. Jahrhunderts ist dadurch gekennzeichnet, daß sie den vollen *Wissenschaftscharakter* der Theologie zu retten sucht [4], die des 14. Jahrhunderts dadurch, daß sie diesen Versuchen *kritisch und skeptisch* begegnet [5]. Weder die Illuminationstheorie, die sich auf

[1] Vgl. darüber *H. Köster*, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor. Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940, 78 ff.

[2] I-II q. 67 a. 3; vgl. II-II q. 1 a. 4.

[3] Op. Ox. III d. 23 q. 1.

[4] Roland von Cremona dürfte, so urteilt *E. Filthaut*, Roland v. Cr. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden, Vechta 1936, 121, « unter den Dominikanern des 13. Jahrhunderts der einzige sein, der der Theologie den Wissenschaftscharakter abspricht ».

[5] Das gilt nicht bloß von den Theologen der skotistischen oder nominalistischen Richtung. Auch die Dominikanertheologen erkennen der Theologie nicht

eine mystische, im Glaubenslicht gegebene Evidenz der Glaubensartikel berief, noch die Subalternationstheorie, die auf eine Evidenz der Glaubensprinzipien quoad nos verzichtete und mit der Übernahme der Evidenz aus dem Wissen Gottes sich begnügte, noch auch die Annahme eines eigenen Theologenlichtes finden bei den meisten Scholastikern des ausgehenden Mittelalters Gnade. Dadurch daß das eigentlich theologische Verfahren von geglaubten Prinzipien ausgeht, bleibt es mit dem Mangel an subjektiver Evidenz behaftet ; die conclusio theologica ist mere credita, quia conclusio sequitur peiorem partem, oder wie das Hervaeus Natalis ausdrückt, der gewiß nicht an der einzigartigen Gewißheit der Glaubenswahrheiten rütteln will : « Quando causa magis nobilis non habet aliquam influentiam super effectum nisi mediante causa minus nobili et per virtutem in ea, non oportet effectum excedere et causam minus nobilem. Sic autem est in proposito. » [1]

Die conclusio theologica gehört nicht zum evidenten Wissen, sondern zum inevidenten Glauben ; *das und nur das* wollen die Texte sagen. Nicht um die *theologische Beurteilung* der *übernatürlichen* Qualität ihrer Gewißheit geht es dabei, sondern nur um ihre *noetische Einstufung*, um den Grad ihrer inneren Einsichtigkeit. Sie wird zwar dem Wissen untergeordnet und dem « Glauben » zugezählt ; sie wird aber durchaus nicht dem göttlichen Glauben gleichgeordnet.

Nur vom noetischen Glaubensbegriff her kann auch der *Protest* verstanden werden, den einige Theologen gegen die Zuteilung der Theologie und der conclusio theologica zur fides erheben. Sie sehen nämlich in dieser Gleichsetzung der Theologie mit dem « Glauben »,

den Charakter einer scientia propria, ja meist auch nicht den einer scientia subalternata zu.

Eine Ausnahme macht Franciscus von Marchia, der die Theologie als eigentliche Wissenschaft ansieht und ihre Evidenz aus der Evidenz der Glaubwürdigkeitsgründe ableiten will (*A. Lang*, Wege der Glaubensbegründung 89-100).

Mehr als die Dominikaner jener Zeit vertritt Heinrich von Langenstein den Standpunkt des hl. Thomas mit folgender These : « Primus processus, in quo articuli sunt principia, ex quibus veritates theologicae concluduntur, est proprie scientiae seu scientificus, licet habeat proprietatem scientiae subalternatae. » Er steht dabei auf dem Standpunkt, daß die Evidenz keine notwendige Vorbedingung der Wissenschaft sei : « evidentia non est de necessitate scientiae », und das begründet er also : « quod in processu habitus scientifici quodammodo extraneum et per accidens est, quomodo principia sunt accepta, quia sive per demonstrationem sive per experientiam sive aliter sint accepta, semper proceditur ex eis scientifice ad conclusionem » (Sentenzenkom. Prol. q. 1 a. 2 concl. 1, Clm 11591, fol. 28va, 29rb).

[1] Defensa I p. a. 2 ad 2 ; *Krebs*, a. a. O. 8*.

nicht, wie wir das heute empfinden, eine *Überbewertung* der Theologie, sondern eine *Unterschätzung* der wissenschaftlichen Erkenntnisse, die die Theologie über den Glauben hinaus bietet ; sie ist mehr als bloßes Glauben. So sagt Hugolin von Orvieto [1] : « Non omne verum theologicum tenetur solo fidei assensu, sed perfectiori assensu intelligitur. » Und Heinrich Totting von Oyta vertritt die These : « In nostra theologia multiplex invenitur processus requirens notitiam fide simplicium altiorem. » [2] Hier kann nur eine noetische Einstufung, nicht eine dogmatische Wertung der theologischen Gewißheit gemeint sein.

Das möge genügen, um darzutun, daß es in solcher Erörterung nicht um die Übernatürlichkeit, sondern um die Wissenschaftlichkeit der Konklusionstheologie ging, d. h. um die Frage : Ist die conclusio theologica evident ? Aber, so fragen wir, ist damals neben dem noetischen Problem der theologischen Schlußfolgerung nicht auch das theologische Problem aufgetaucht ? Finden sich keine Untersuchungen darüber, ob der conclusio theologica eine natürlich menschliche oder eine übernatürlich göttliche Gewißheit zukommt ?

III. Die moraltheologische Beurteilung der conclusio theologica : ihre Einreihung unter die veritates catholicae.

Nicht alle Erörterungen der Spätscholastik befassen sich mit dem noetischen Gewißheitsgrad der conclusio theologica. Es gibt daneben Äußerungen, die als *theologische* Bewertung derselben genommen werden müssen. Eine solche theologische Beurteilung ist überall dort gegeben, wo die Folgerungen zum Glauben gerechnet werden, der zur Erlangung des Heiles notwendig ist, der alle Gläubigen aus Gehorsam gegen Gottes Wort oder die Autorität der Kirche bindet. Vor allem kommen hiefür all die Stellen in Betracht, in denen die conclusio theologica unter die « veritates catholicae » eingereiht wird.

Der Versuch, die « veritates catholicae » zu bestimmen und ihren Umfang und ihre Gliederung anzugeben, taucht zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf und ist seitdem kennzeichnend für die ganze

[1] Sentenzenkom., Prol. q. 2 a. 2 ; siehe *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 332.

[2] Quaest. Sent. q. 1 a. 2 concl. 2, Clm 18364, fol. 13vb. Dieser Anschauung schließen sich an Johann Brammart (Cod. 87 Wilhering, fol. 17r) und Walter von Bamberg (Sent. Kom. q. 1 a. 1 membr. 4 concl. 1, Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 12rb).

Spätscholastik. Bisher war man immer von den Grundwahrheiten des Glaubens, den articuli fidei, ausgegangen, und man hatte sich bemüht, von ihnen aus eine systematische *Ordnung innerhalb* der Glaubenswahrheiten zu gewinnen. Nunmehr regt sich das Interesse, den *Bereich der Glaubenswahrheiten nach außen hin* abzustecken und eine *äußere Grenzlinie* um das Glaubensgebiet zu ziehen [1]. *Duns Skotus* ist einer der ersten, der die Frage in dieser Form behandelt [2], und sein großer Einfluß dürfte viel dazu beigetragen haben, ihr einen beständigen Platz in den Einleitungsquästionen jener Zeit zu sichern. Nach ihm hat besonders *Wilhelm Ockham* mit dem Problem gerungen [3]. Die Auffassung über die Umgrenzung der veritates catholicae und ihre Arten, die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zur herrschenden wird, kann durch *Heinrich Totting von Oyta* veranschaulicht werden [4]. Er zählt zunächst folgende fünf Arten von katholischen Wahrheiten auf: « Pro quo sciendum quod quinque sunt genera veritatum, quantum ad praesentem propositum pertinet. Primum est earum quae in scriptura sacra continentur vel ex eis argumento necessario possunt inferri. 2um est earum quae ab ipsis apostolis ad nos per successorum relationem vel scripturas fidelium pervenerunt, licet in scripturis sacris non inveniantur inserta nec ex solis eis possint necessario argumento concludi. 3um est earum quae in fide dignis cronicis et hystoricis relationibus fidelium invenimus. 4um est earum quae ex veritatibus primi generis et secundi tantummodo vel ex eis vel alterius earum una cum veritatibus tertii generis possunt manifeste concludi. 5um est earum quae Deus praeter veritates apostolis revelatas aliis revelavit vel etim inspiravit et, si opus foret, noviter revelaret vel etiam inspiraret,

[1] Die Wendung, welche die Frage nach dem Gegenstand des Glaubens in der Spätscholastik genommen hat, kennzeichnet *R. Schultes* also: « Quaestio non amplius est: quid est articulus, quaenam credibilia sunt articuli, quinam articuli explicite sunt credendi et in quantum; sed quaeritur: quid est veritas catholica, quaenam doctrinae sunt veritates catholicae, quaenam sunt necessario explicite credendae et sciendae. Ita sub nomine veritatum catholicarum proprie ponitur quaestio de dogmate » (Introductio ... 79; vgl. Fides implicita I, 139-199).

[2] So etwa Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 5.

[3] So bes. Dialogus inter magistrum et discipulum (Lugduni 1494), p. I lib. 2 c. 1-5. Ockham verzeichnet zwei Ansichten über den Umfang der veritates catholicae; nach der einen gehören nur die Offenbarungswahrheiten und die Folgerungen daraus dazu (c. 1); nach der zweiten ist ihre Reichweite größer und schließt fünf Gruppen in sich (c. 5), die sich im wesentlichen mit denen decken, die später Heinrich von Oyta aufgezählt hat (vgl. oben im Text).

[4] Henrici Totting de Oyta quaestio de veritatibus catholicis: Op. et text., fasc. XVI, Münster 1933.

quae revelatio vel inspiratio ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenerunt. »[1] Dann stellt er darüber folgende These auf: « Quinque genera veritatum praedicta sic videntur esse catholicae, quod eis non licet christianis dissentire. » Heinrich von Oyta zählt dann noch die Entscheidungen der Konzilien und der Päpste und die von der Kirche approbierte Väterlehre unter die veritates catholicae[2]. Die damit angebahnte Tendenz, die katholischen Wahrheiten von den theologischen Erkenntnisquellen her zu bestimmen, wurde im 15. und 16. Jahrhundert weiter ausgebaut, z. B. von Juan Torquemada[3] und fand ihre Klärung und ihren Abschluß in dem klassischen Werk des Melchior Cano De Locis theologicis[4].

Die *Aufzählung* und die *Formulierung* der genera veritatum catholicarum in der Spätscholastik ist also nicht einheitlich, sondern in einem gewissen Fluß und Entwicklungsprozeß begriffen. In dem Punkt aber, der uns hier besonders interessiert, herrscht einheitlich Übereinstimmung ohne jedes Schwanken; alle Theologen von Ockham bis Torquemada bekennen sich zu der Ansicht, daß die aus der Offenbarung « in bona et necessaria consequentia » abgeleiteten *Schlußfolgerungen zu den veritates catholicae gehören.* Bei W. Ockham heißt es[5]: « Illae solae veritates sunt catholicae et de necessitate salutis credendae, quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur, ita quod si aliquae veritates in biblia sub propria forma minime continentur, ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri. » Joh. Gerson[6] gibt folgende Definition der catholica veritas, die von Brevicoxa und Torquemada fast wörtlich wiederholt wird: « Veritas catholica potest describi, quod est veritas habita per

[1] L. c. 10 f.

[2] L. c. 14 f. (concl. 2 und 3).

[3] Torquemada zählt in seiner Summa De ecclesia (Venetiis 1561), lib. IV, 2 c. 9 folgende acht Gruppen von veritates catholicae auf: 1. die in der Schrift ausdrücklich enthaltenen Wahrheiten; 2. die daraus sich zwingend ergebenden Folgerungen; 3. die mündlich überlieferten Glaubenswahrheiten; 4. die Definitionen allgemeiner Konzilien; 5. die Glaubensentscheidungen des Papstes; 6. die einmütige Väterlehre in Glaubenssachen; 7. die aus den letzten vier Gruppen sich notwendig ergebenden Folgerungen; 8. die zwar nicht zu den katholischen Wahrheiten gehörenden, aber in naher Beziehung mit ihnen stehenden Wahrheiten (« veritates catholicam veritatem sapientes »); vgl. *A. Lang*, Die Loci theologici des Melchior Cano 194.

[4] *A. Lang*, l. c., bes. 81 ff., 87 f.

[5] Dialogus p. I lib. 2 c. 1.

[6] Vgl. den Text oben Anm. 55.

divinam revelationem immediate vel mediate, explicite in propria verborum forma vel implicite in bona et necessaria consequentia. »

Die theologische Folgerung gehört also ohne Zweifel zu den veritates catholicae. Was ist aber mit dieser Zuteilung gemeint ? Deckt sich der Bereich der veritas catholica mit dem, was wir heute als Gegenstand der fides divina bezeichnen ? Wenn Reg. Schultes Recht hätte mit der Behauptung : « ita sub nomine veritatum catholicarum proprie ponitur quaestio de dogmate »[1], wenn also die veritates catholicae mit den eigentlichen Glaubenswahrheiten sich decken würden, dann wäre die Frage eindeutig entschieden. Aber gerade diese Voraussetzung ist fraglich und mit guten Gründen *anfechtbar*. Gewiß wollte man mit der Aufzählung der veritates catholicae eine Umgrenzung des Glaubensgebietes schaffen, oder besser gesagt dessen, was « zu glauben » (credendum) ist. Aber Glaube in diesem Zusammenhang — und was von dem Begriff fides gilt, gilt in gleicher Weise von seinem kontradiktorischen Gegenteil, dem Begriff haeresis — wurde damals nicht in dem strikten Sinn verwendet, den wir heute damit verbinden ; von Thomas bis über Cano hinaus wurde vielmehr ein *Glaubens-* und *Häresiebegriff* verwendet, der über die Reichweite der fides divina hinausgreift[2].

Als « Glaubens »-Gegenstand wurde von der Hochscholastik nicht bloß das Gebiet des « directe credendum », die Glaubensartikel betrachtet, sondern auch die Gegebenheiten des « indirecte credendum », d. h. die per accidens geoffenbarten Wahrheiten, die Folgerungen und überhaupt alles, « quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei »[3]. In der Spätscholastik trat an die Stelle der Scheidung zwischen dem direkte und dem indirecte credendum jene zwischen den veritates formaliter und virtualiter revelatae. Aber wiederum wurden beide Bereiche ohne Einschränkung schlechthin zum « Glauben »

[1] Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis, Opera omnia, Antwerpiae 1706, I, 27 ; andere Belege bei *Schultes* in den S. 276 Anm. 1 zitierten Werken.

[2] Auf diesen weiteren Sprachgebrauch hingewiesen zu haben ist das Verdienst von *R. Schultes*, De definibilitate conclusionum theol. : Ciencia tom. 23 (1921) 317 f. und von *F. Marín-Sola*, L'évolution homogène du dogme catholique II, 217 ff. Beide haben aber leider unterlassen, die praktischen Folgerungen daraus für ihre eigene Beweisführung zu ziehen. Für die nähere Begründung und Erläuterung des Folgenden muß ich auf den Artikel Div. Thom. 20 (1942) 224 ff., 339 ff. und 21 (1943) 90 ff. verweisen.

[3] S. Th. I q. 32 a. 4 ; II-II q. 11 a. 2. Über diese Formel und ihren Sinn vgl. Div. Tom. 20 (1942) 229 ff.

gezählt [1]. Aus diesem Sprachgebrauch darf aber nicht ohne weiteres gefolgert werden, daß man all diesen Wahrheiten die Gewißheit der fides divina zueignen wollte. Der *weitere Glaubensbegriff* war nämlich nicht von erkenntnis-theoretischen Erwägungen, die die Glaubensgewißheit festlegen sollten, bestimmt, sondern von moraltheologischen Absichten, welche die Reichweite der Glaubensverpflichtung abstecken wollten. Beide Gesichtspunkte hängen gewiß innigst zusammen; eigentliche Glaubensverpflichtung setzt eigentliche Glaubensgewißheit voraus; aber das gilt nur von der Glaubenspflicht in spezifischem Sinn, nicht von jeder inneren Bindung, die aus dem Glauben sich ergibt. Eine *lebendige und konsequente Glaubenshaltung* kann sich nämlich gar nicht auf die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten beschränken, sondern erstreckt sich auch auf alles, was mit diesen Wahrheiten, sei es als Grundlage und Voraussetzung, sei es als Folgerung und Auswirkung, in notwendigem Zusammenhang steht. In diesem weiteren Sinn sind alle veritates catholicae, auch die theologischen Schlußfolgerungen zu « glauben »; in diesem weiteren Sinn verstößt ihre Leugnung gegen den « Glauben » und wird zur « Häresie ». So verwendet man die Ausdrücke bis über das 16. Jahrhundert hinaus. Nicht bloß die Anwälte der Definierbarkeit der conclusio theologica, wie Petrus Soto, bedienen sich dieser Terminologie, auch die radikalen Gegner derselben, wie Melchior Cano und Ludwig Molina, fügen sich diesem Sprachgebrauch.

Wenn deshalb im 14. und 15. Jahrhundert die veritates catholicae als veritates credendae bezeichnet werden, und schlechthin zum « Glauben » gerechnet werden, so darf das zunächst nur vom Glauben im weiteren Sinn verstanden werden. Daß die Ausdrücke im präzisen Sinn der fides divina gemeint seien, das müßte in jedem einzelnen Fall erst nachgewiesen werden. In einer Zeit, in der man die Bekämpfung häretischer Strömungen und sektiererischer Bewegungen als eine vordringliche Aufgabe empfand, drängten sich praktische Gesichtspunkte für die Beurteilung des Glaubensbereiches in den Vordergrund. Man war weniger daran interessiert, *theoretisch* genau den Umfang der Glaubensgewißheit abzustecken, als vielmehr daran, die Erfordernisse einer *praktischen Glaubenshaltung* festzulegen. Das ersieht man, wenn man z. B. im Directorium inquisitorum des Nicolaus Eymericus nachliest, wie er die subjektive Glaubensverpflichtung für die verschiedenen Gruppen von Gläubigen, die minores, mediocres und maiores, zu

[1] Die Belege siehe *Marín-Sola*, a. a. O. II, 217 f.; *Lang*, Div. Thom. 21 (1943) 91 f.

bemessen und detailliert zu bestimmen sucht [1]. Auch dort, wo er vom Glaubensmaß der maiores handelt, hat er nicht den Bereich der objektiven Glaubensgewißheit, sondern die Anforderungen des subjektiven Glaubenslebens zum Maßstab genommen.

Daß die Aufzählung der veritates catholicae die Reichweite der Glaubensverpflichtung in diesem weiteren Sinn umgrenzen sollte, ist unschwer nachzuweisen. Heinrich Totting von Oyta charakterisiert das Wesen der veritas catholica dahin, daß sie den Christen zur Zustimmung verpflichten : « sic videntur esse catholicae, quod eis *non licet* christianis *dissentire.* » [2] Nach Walter von Bamberg gehören zu ihrem Bereich alle Wahrheiten, « quibus *adstringimur assentire* ». Auch weniger heilswichtige Wahrheiten muß man firma fide glauben, « quia ex revelatione et approbatione ecclesiae Dei proveniunt, cui nullus catholicus *debet dissentire* ». Zu den veritates catholicae werden deshalb von ihm auch gezählt « aliae veritates, quae dicuntur in facto existere, cuiusmodi sunt veritates de gestis ecclesiae et sanctorum, qui in cronicis et historiis fide dignis habentur, quae etiam asserunt a fidelibus *minime respuendas* » [3]. Man kann nicht sagen, daß solche Formulierungen und Ausdrücke angebracht wären, wenn man sich zur Annahme dieser Wahrheiten unmittelbar im göttlichen Glauben verpflichtet gefühlt hätte. Sie binden im « Glauben », weil sie zur Konsequenz einer vollen, lebendigen, gesunden Glaubenshaltung gehören.

Auch die Tatsache, daß man nicht bloß verschiedene « genera », sondern auch *verschiedene* « *gradus* » der veritates catholicae unterschieden hat, beweist, daß man nicht alle in gleicher Weise zur fides divina gezählt hat, die ja ihrem innersten Wesen nach keinerlei Gradunterschiede mehr duldet. So hat J. Gerson [4] 6 Grade, bzw. 4 Hauptstufen (« gradus principales ») von veritates catholicae unterschieden. Die erste Hauptstufe, welche die ersten drei Grade, nämlich die Schriftwahrheiten, die apostolischen Überlieferungen und die speziellen Privatoffenbarungen zusammenfaßt, enthält nur « veritates immediate et

[1] Directorium inquisitorum, ed. *Fr. Pegna*, Venetiis 1595, I q. 3-8. Darnach sind die Kuraten verpflichtet, zu glauben, daß Wucher Sünde ist, wegen ihrer Pflicht zum Beichthören ; die kirchlichen Vorsteher müssen ihres Amtes wegen alles glauben, was von der Kirche als approbierte Wahrheit verkündet wird.

[2] Quaestio de veritatibus catholicis : Op. et text. fasc. XVI, Münster 1933, 11.

[3] Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 2rb.

[4] Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis, Opera omnia, Antwerpiae 1706, I, 22 ff.

explicite a Deo revelatae ». Die theologischen Schlußfolgerungen bilden teils den vierten Grad, bzw. die zweite Hauptstufe ; teils gehören sie zum fünften Grad, bzw. zur dritten Hauptstufe der veritates catholicae. Zur dritten Hauptstufe gehören unter anderen Folgerungen, « quae ... deducuntur in consequentia tantummodo probabili vel topica » ; zur vierten Hauptstufe zählen die Wahrheiten, « quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionem religiosamque pietatem ». Daß diese letzteren Gruppen nicht mehr zum göttlichen Glauben gehören, ist klar. Die veritates catholicae greifen also — und das genügt für unsere Beweisführung — sicherlich über den Bereich der fides divina hinaus.

Zum *Wesen der veritas catholica* gehört also nicht die *unmittelbare Verankerung* im *göttlichen* Glauben. Wenn die theologischen Schlußfolgerungen zu den veritates catholicae gerechnet werden, so kann daraus nicht geschlossen werden, daß man ihnen die Gewißheit des göttlichen Glaubens zuschrieb, sondern nur, daß man sie zur Verantwortlichkeit einer christlichen Glaubenshaltung rechnete. Sie stehen in so innigem Zusammenhang mit den Offenbarungswahrheiten, daß ein Zweifel ihnen gegenüber sich als Zweifel an der Offenbarung auswirken müßte. Gregor von Rimini, der vielfach als Vertreter der vollen Glaubensqualität der conclusio theologica bezeichnet wird, hat für seine Einstellung gerade diese Begründung gegeben : « Igitur si theologus de veritate conclusionis theologicae dubitaret, quam utique certus est sequi ex s. scriptura, consequenter dubitaret de veritate s. scripturae. »[1] Diesen Standpunkt kann, ja muß auch jeder Gegner der Definierbarkeit der conclusio theologica vertreten. Mit genau der gleichen Begründung hat der hl. Thomas das weite Gebiet des indirecte credendum zum « Glauben » gerechnet[2] und hat Melchior Cano, der doch eine ganz scharfe Trennungslinie zwischen der Gewißheit des Glaubens und der Gewißheit der Theologie zieht, die theologischen Folgerungen als « glaubens »pflichtig erklärt[3].

[1] Prol. q. 4 a. 4.

[2] S. Th. I q. 32 a. 4. Vgl. Div. Thom. 20 (1942) 214 f., 339 ff.

[3] Die Ablehnung der Konklusionen verstößt nach Cano gegen den Glauben, weil sie zu ihm in einer « indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia » stehen (De Locis theol. lib. XII c. 5). Báñez gibt den Grund für den « Glaubenscharakter » der theol. Folgerungen also wieder : « Et nihilominus dicuntur conclusiones esse de fide non immediate, sed mediate, et oppositum illarum dicitur error circa fidem mediate : et qui contrarium sentit, venit in suspicionem haeresis, praesertim si philosophus est : quia ille non est credendus

Die conclusiones theologicae werden zum « Glauben » gerechnet von Thomas, von den Spätscholastikern und noch von Melchior Cano. Aber diese Zuteilung ist, hier wie dort, nicht dogmatisch von der Gewißheit der fides divina gemeint, sondern moraltheologisch von der Glaubensverpflichtung, Glaubenspflicht in dem weiteren Sinn einer Bindung zur inneren Zustimmung auf Grund des Glaubens verstanden.

IV. Das Verhältnis der conclusio theologica zur fides divina.

Die Scholastiker des ausgehenden Mittelalters haben bezüglich der conclusio theologica vor allem zwei Fragen erörtert : sie wollten feststellen, inwieweit ihr einsichtige Gewißheit zukommt und inwieweit sie unter die moralische Verantwortlichkeit des Glaubens fällt. Verschieden davon ist die moderne Fragestellung. Für die heutige Theologie steht die einzigartige, übernatürliche Gewißheit und Unfehlbarkeit der Glaubensgewißheit beherrschend im Mittelpunkt des Problems. Heute lautet die Frage : Können die übernatürlichen Qualitäten der Glaubensgewißheit auch für die theologischen Folgerungen in Anspruch genommen werden, die doch auch auf natürliche Erkenntnisse sich stützen und durch ein bloß natürlich gesichertes Schlußverfahren gewonnen werden ? Wir fragen nicht, ob die conclusio theologica *nur* geglaubt, d. h. nur mit *inevidenter* Erkenntnis erfaßt werden kann, sondern ob sie *noch* geglaubt werden kann, d. h. ob ihr die volle *übernatürliche* Glaubensgewißheit zukommt. Wir fragen auch nicht, ob sie zu einer *gläubigen* Zustimmung verpflichtet, sondern ob die Zustimmung, die wir ihr schulden, die *spezifisch theologische* Glaubenszustimmung ist. Uns geht es darum, ob durch die theologische Denkarbeit das Gold der göttlich verbürgten Offenbarungswahrheit durch die Beimischung bloß menschlicher Weisheit getrübt, oder ob die absolute, unfehlbare Gewißheit des Glaubens trotz der Beimischung fehlbarer menschlicher Erkenntnisfaktoren in voller Kraft erhalten bleibt [1].

negare quae sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur negare principium fidei » (Scholastica Comm. in primam partem Angelici doctoris S. Thomae, Duaci 1614, q. 1 a. 2 ad 3).

[1] Zum Beweis genügt ein Blick in die neueren Werke, die sich mit dem Theologieproblem beschäftigen. Die Homogenität der theologischen Erkenntnisse mit dem Dogma, bzw. den Offenbarungsgegebenheiten aufzuzeigen, ist das Hauptanliegen der rühmlich bekannten Werke von *A. Gardeil*, bes. Le donné révélé et la théologie [2], Paris 1910, [3] 1932 (ed. Chenu). Auch bei *L. Charlier*, Un essai

Es erhebt sich nun die Frage, ob die Theologen der Spätscholastik diese Seite des Problems gar nicht gesehen, ob sie die dogmatische Gewißheitsqualität der conclusio theologica in keiner Weise erörtert haben. Diese Frage ist umso mehr berechtigt, als die Scholastik seit Beginn des 13. Jahrhunderts die *Einzigartigkeit der Glaubensgewißheit* betont und oft recht klar zum Ausdruck gebracht hat. Für Philipp den Kanzler und Wilhelm von Auxerre ist der Glaube « certior quam scientia »[1]. Alexander von Hales betont, daß die Theologie, die sich auf göttliche Inspiration stützt, « verius est scientia quam ceterae scientiae »[2]. Nach *Bonaventura* ist die Wahrheit des Glaubens unfehlbar gewiß, weil sie durch den Heiligen Geist garantiert wird : « doctrina fidei magis veraciter est tradita quam aliqua scientia philosophica, quia Spiritus sanctus et ipse Christus ... in nullo falsum dixerunt. »[3] Am klarsten hat *Thomas von Aquin* die unvergleichliche Überlegenheit der Glaubenserkenntnis gegenüber dem natürlichen Erkennen hervorgehoben. Er unterscheidet zwischen der *certitudo adhaesionis*, die sich nach dem *objektiven Gewißheitsgrund* richtet, und dem *subjektiven Gewißheitsgrad* der *certitudo evidentiae*[4]. Steht der Glaube an Einsichtigkeit dem Wissen nach, so übertrifft er es an Festigkeit und Zuverlässigkeit. « Fides habet maiorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae et intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum quibus assentitur. »[5] Der Glaube ruht nämlich auf dem objektiv sichersten Gewißheitsgrund, der überhaupt denkbar ist, nämlich dem Zeugnis

sur le problème théologique, Thuillies 1938 und bei *P. Wyser*, Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938, steht das Verhältnis der Theologie zu den die übernatürliche Glaubensgewißheit tragenden Faktoren beherrschend im Mittelpunkt.

[1] *G. Engelhardt*, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp den Kanzler († 1230) : BB XXX, 4-6, 240 ff., 438, 455 f.

[2] Summa theol. I q. 1 n. 1 ; vgl. *Krebs*, a. a. O. 26*.

[3] III Sent. d. 23 a. 1 q. 4 ad 4 (ed. Quaracchi III, 482).

[4] « Certitudo potest considerari dupliciter : uno modo ex causa certitudinis et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam ; et hoc modo fides certius est tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti et sic dicitur certius quod plenius consequitur intellectus hominis ; et per hunc modum ... fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior ; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos » (II-II q. 4 a. 8). Ebenso De Ver. q. 10 a. 82 ad 6.

[5] III Sent. d. 23 q. 2 a. 2 q^{a} 3.

des unfehlbaren Gottes: « ... multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest. »[1] Auch in der *Spätscholastik* ging das Bewußtsein von der Überlegenheit der Glaubensgewißheit nicht verloren. Die immer wiederkehrende Quaestio: Utrum fides sit certior scientia, wird im allgemeinen, wenn auch mit Schwankungen und Abweichungen im einzelnen, affirmativ beantwortet. Gegen Franciscus von Marchia betont z. B. der anonyme Autor des Cod. Vat. lat. 1113, daß der Glaube zwar nicht « ex certis evidentibus » schöpfe, daß er aber « certitudine adhaesionis ex imperio voluntatis et inductione divina » eine einzigartige Sicherheit habe[2]. Nach Heinrich von Langenstein ist der Glaube, wenn auch nicht seiner Einsichtigkeit nach, so doch seiner Sicherheit nach der sinnlichen Erfahrung überlegen, weil er auf Gottes Einwirkung zurückgeht; « sed motio divina certior est et infallibilior ad verum quam quaecunque experientia sensualis. »[3] Nach Walter von Bamberg steht das Wissen « ratione probationis », das Glauben aber « ratione firmae adhaesionis » höher[4].

Mußte da nicht die Frage auftauchen, ob diese höhere Gewißheit des Glaubens in den aus dem Glauben gewonnenen Schlußfolgerungen erhalten bleibt?

Eine Durchforschung der Hoch- und Spätscholastik unter diesem Gesichtspunkt führt aber nur zu recht mageren Ergebnissen. Die meisten Scholastiker haben sich mit diesem Problem nicht beschäftigt. Das gilt wie von der Hochscholastik, so auch noch für das 14. Jahrhundert und zum größten Teil auch noch für das 15. Jahrhundert. Wenn auch in dieser Zeit des Niedergangs die theologische Reflexion sich mehr und mehr den erkenntnistheoretischen Fragen zuwendet, die Frage nach der übernatürlichen Qualität der theologischen Erkenntnisse fiel nicht unter dieses Interesse. Der tiefere Grund hiefür dürfte darin gelegen sein, daß die Spätscholastik überhaupt wenig Sinn und Aufgeschlossenheit für den Wert und für die Bedeutung der fides infusa hatte[5]. Man hat zwar an ihrer Notwendigkeit fest-

[1] II-II q. 4 a. 8 ad 2.

[2] Cod. Vat. lat. 1113, fol. 20va; vgl. *Lang*, Wege der Glaubensbegründung, 98.

[3] Clm 11591, fol. 28vb. [4] Cod. theol. 77, Bamberg, fol. 8ra.

[5] Kennzeichnend für diesen Mangel dürften die diesbezüglichen Äußerungen des Durandus sein: « Infunditur autem fides non quia sine ea infusa non possumus credere verum supernaturale: sed quia non ita prompte et faciliter » (III Sent. d. 23 q. 6 a. 2); « ... videtur esse dicendum, quod sine quocunque habitu supernaturali potest intellectus noster veritati articulorum assentire » (II Sent. d. 28 q. 1).

gehalten, hat aber diese Notwendigkeit nicht aus *inneren* Gründen abgeleitet, sondern nur auf die *positive* Anordnung Gottes zurückgeführt. Und fast allgemein vertrat man damals die Anschauung vom diskursiven Aufbau des Glaubens und suchte seine Gewißheit syllogistisch aus den Glaubwürdigkeitsgründen zu gewinnen [1]. Darüber mußte natürlich das Gefühl für die Sonderstellung der Glaubenszustimmung verloren gehen oder in den Hintergrund gedrängt werden.

In der Tat dürften von den Texten, auf die Marín-Sola sich für seine These beruft, daß man die conclusio theologica zur fides divina rechnet, kaum einer beweiskräftig sein [2].

[1] Belege hiefür siehe *Lang*, Wege der Glaubensbegründung 94 ff., 102, 108 ff., 112 f. Die Vorwürfe, die von *K. Eschweiler*, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, und seinen Nachbetern der « Barockscholastik » vielfach zu Unrecht gemacht werden, könnten mit mehr Recht gegen viele Spätscholastiker geltend gemacht werden.

[2] *Marín-Sola*, a. a. O. II, 147 ff. — Mit dem meisten Recht scheint man sich für die erwähnte These auf Petrus Aureoli berufen zu dürfen ; er rechnet nämlich die theologischen Folgerungen zum « Glauben » und betrachtet ihre Leugnung als « Häresie » : « In processu vero secundo, dum proceditur ex una propositione credita et alia necessaria aut ex ambabus creditis ad inquirendum de aliquo, quod est in fide dubium, quid tenendum est, non acquiritur alius habitus nisi fides ; ille siquidem habitus fides est, cuius oppositum est haeresis. Sed oppositum conclusionis deductae ex uno articulo et una propositione necessaria est haereticum » [Commentariorum in primum librum Sent., Prol. q. 1 a. 2 (Romae 1596)]. Aber abgesehen davon, daß Petrus Aureoli gerade in diesen Fragen ein Einzelgänger war und als solcher betrachtet und bekämpft wurde (siehe oben S. 264 Anm. 5), für die Beweiskraft solcher Texte müßte nachgewiesen werden, daß die Ausdrücke fides und haeresis im strikten Sinne gemeint sind. Dort wo Aureoli an das Problem der theologischen Gewißheit der Folgerungen gleichsam mit den Füßen hinstößt, weicht er ihm aus, ohne es klar beantwortet zu haben. Gegen die Zuteilung der conclusio theologica zum Glauben erhebt er nämlich selbst folgenden Einwand : « ... cum ad aliquam conclusionem duae praemissae in duobus luminibus notae concurrunt, illa conclusio non debet dici cognosci in altero illorum tantum. Quaelibet enim praemissa causat aliquid sui luminis in conclusione ut videtur : quare in ea est aliquid luminis utriusque. Sed in tali deductione praemissa illa, quae est articulus, nota est lumine fidei, illa vero quae ponitur necessaria nota est in lumine naturali ; ergo conclusio non cognoscetur in lumine fidei ut videtur. » Man meint das Problem der theologischen Folgerung, und zwar nach seinen beiden Aspekten, könnte nicht schärfer aufgeworfen werden. Wenn man aber in der Antwort des Aureoli eine Beachtung der beiden Gesichtspunkte erwartet, so wird man enttäuscht. Die Lösung, die er gibt, lautet : « ... quae tenetur ex fide claudicat quantum ad evidentiam, licet sit perfectior quantum ad adhaerentiam ; propositio vero necessaria perfectior est quantum ad evidentiam, etsi non quantum ad adhaerentiam, quia immobilius adhaerendum est iis quae tenentur per fidem quam iis quae cognoscuntur scientifice, ut in martyribus patet. Ideo conclusa propositio tenebitur lumine fidei aenigmatico et obscuro sicut articulus. » Damit ist aber nur die eine Seite, die

Ein gutes *Kriterium* dafür, unter welchem Aspekt ein Theologe das Problem der theologischen Schlußfolgerungen sieht, ergibt sich aus der Art, wie er dabei das Axiom: Conclusio peiorem semper sequitur partem verwendet. In einer theologischen Schlußfolgerung, die aus einer gewußten und einer geglaubten Prämisse gewonnen wird, überragt die Vernunftprämisse bezüglich der certitudo evidentiae die Glaubensprämisse, steht aber bezüglich der certitudo adhaesionis hinter der im göttlichen Glauben gewissen Prämisse weit zurück. Wo nun der Gesichtspunkt der Evidenz und *Wissenschaftlichkeit* im Vordergrund steht, wird man die inevidente Glaubensprämisse als die peior pars betrachten und der Schlußfolgerung die zur Wissenschaftlichkeit notwendige Einsicht abstreiten. In diesem Sinn berief man sich damals sehr häufig auf das erwähnte Axiom *für* die bloße Glaubensgewißheit der conclusio theologica [1]. Wo man dagegen die Glaubensgewißheit vor allem in ihrem *übernatürlichen Wesen* sieht, wird man die bloß natürlich gewisse Prämisse als die pars peior ansehen und unser Axiom als Argument oder wenigstens als Schwierigkeit *gegen* den Glaubenscharakter der Schlußfolgerung anführen. In diesem Sinn wird es in den modernen Erörterungen der Frage immer wieder in die Wagschale geworfen [2]. Es muß nun auffallen, daß das Axiom unter diesem zweiten Aspekt kaum je einmal in der Spätscholastik zitiert wird; der Grund hiefür kann nur sein, daß man diese Seite des Problems damals noch nicht sah oder sich nicht dafür interessierte.

Nur ein einziger Text ist mir bisher begegnet, nämlich bei J. Gerson in der schon erwähnten Schrift « Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis », in dem die übernatürliche Gewißheit der Glaubensprämisse als die höhere Gewißheit betrachtet

noetische Seite des Problems beantwortet: die Folgerung ist inevident. Ob Aureoli hier auch die conclusio der übernatürlichen Gewißheit nach mit den Artikeln gleichstellen wollte, wage ich nicht zu entscheiden; es fehlt ihm die Aufgeschlossenheit für den theologischen Kern der Frage.

[1] Vgl. die oben S. 269 angeführten Texte von Franz von Mayronis, Marsilius von Inghen (S. 270), Hervaeus Natalis (S. 270 f.).

[2] Bei *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmaticae VIII (Freiburg 1898) findet sich folgende Beweisführung: « Ergo id quod logice partim nititur auctoritate humanae rationis ut motivo interno, non informatur ea auctoritate, ut constituatur obiectum credibile per fidem divinam. Quare assensus in talem conclusionem est necessario inferior assensu fidei; nam peiorem sequitur semper conclusio partem, ut logica docet » (prop. XV). Auch *A. Gardeil*, Le donné révélé, Paris 1910, führt öfters das Axiom an als eine Schwierigkeit gegen die Homogeneität von Theologie und Dogma (z. B. 228, 236).

und unter Berufung auf unser Axiom der unter Zuhilfenahme einer Vernunftprämisse gewonnenen Folgerung die volle Glaubensgewißheit abgestritten wird. Es handelt sich um den fünften Grad der veritates catholicae, nämlich um solche theologische Folgerungen, « quae ... in consequentia tantummodo probabili vel topica vel dum in antecedente ponitur propositio, quae ad fidem est impertinens, quamvis supponatur vera »[1]. Über diese letzte Gruppe von Folgerungen urteilt Gerson also : « Porro dum propositionibus fidei apponitur aliqua quae non est de fide, tunc totum, quod est una copulativa, non potest simpliciter dici de fide, quia sequitur debiliorem partem, ut si in ea esset una contingens, tota esset contingens, quamvis essent multae necessariae. Dicitur nihilominus talis propositio, ad cuius verificationem requiritur una propositio non pertinens ad fidem, quod sapit fidem, si sit vera, vel quod sapit haeresim, si sit falsa. » In gleicher Klarheit und Eindeutigkeit dürfte die Frage nach der dogmatischen Gewißheit der conclusio theologica in jener Zeit noch selten gestellt worden sein. Und das ist das Wichtige an diesem Text ; er beweist, daß nunmehr die *neue Problemstellung sichtbar* geworden ist, nämlich ob und inwieweit die übernatürliche Gewißheit der Offenbarungsprinzipien in der theologischen Folgerung nachwirkt. Zu welcher Lösung freilich Gerson sich bekennt, ist nicht leicht zu ergründen. Sicher hat er den zum fünften Grad der kath. Wahrheiten gezählten Folgerungen die volle Glaubensgewißheit abgesprochen. Er rechnete aber andere Folgerungen, « quae concluduntur ex praemissis veritatibus (d. h. die immediaten geoffenbarten Wahrheiten der ersten drei Grade) in consequentia certa in lumine fidei vel in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur »[2] zum vierten Grad, bzw. zum zweiten gradus principalis. Es ist nicht ganz klar, wie die Grenzlinie zwischen den zum vierten und den zum fünften Grad gerechneten Folgerungen zu ziehen ist, und es ist nicht ganz klar, wie der Gewißheitscharakter des zweiten gradus principalis, der zwischen der Glaubensgewißheit der unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten des ersten und den nicht mehr dem Glauben unterliegenden Wahrheiten (veritates fidem sapientes) des dritten gradus principalis liegt, näher bestimmt werden soll. Diese Fragen zu lösen würde hier zu weit führen. Soviel steht jedenfalls fest, daß Gerson nicht sämtliche

[1] *Gerson*, Opera omnia, Antwerpiae 1706, I, 23.
[2] Ebend.

Folgerungen uneingeschränkt zur fides divina zählt, daß diese vielleicht erste eindeutige Aufrollung des theologisch-dogmatischen Problems der conclusio theologica in der Spätscholastik nicht für, sondern gegen die These Marín-Solas spricht.

Es muß der Einzelforschung überlassen bleiben, noch weitere direkte Stellungnahmen zu unserem Problem aus dem 14. oder 15. Jahrhundert aufzufinden. Viele werden sich sicherlich nicht finden lassen.

Aber läßt sich nicht vielleicht *indirekt* aus ihren sonstigen Anschauungen auf die Einstellung der Spätscholastiker zu unserer Frage schließen ? Nach Marín-Sola bietet die Art, wie ein Theologe das *Verhältnis des theologischen Habitus zum Glaubenshabitus* bestimmt, einen sicheren Anhaltspunkt dafür, wie er die Gewißheit der conclusio theologica wertet [1]. Die Anwendung dieses Kriteriums dürfte aber wiederum durchaus nicht zugunsten der These Marín-Solas ausfallen. Ich muß mich mit ein paar Hinweisen begnügen. Sicher haben die enge an Thomas sich anschließenden Theologen zwischen Theologie und Glaube reinlich geschieden. Die Ansicht des *Hervaeus Natalis* ergibt sich aus folgenden Worten : « ... theologia nihil aliud est, quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de his quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur propter credulitatem primorum creditorum, quae sunt fidei articuli, in quo distinguitur a fide et scientia et cum eis convenit : quia in hoc quod est habitus creditivus convenit cum fide et distinguitur a scientia, quae est habitus evidens ; in hoc autem quod est habitus discursivus differt a fide, quae non est habitus discursivus et convenit cum scientia, quae est habitus discursivus. » [2] Gleich eindeutig ist die Entscheidung des *Heinrich von Friemar* in seinem Quodlibet (ca. 1305). Die Theologie, so sagt er, betrachtet ihre Gegenstände von einem anderen formellen Gesichtspunkt aus als der Glaube ; sie hat auch eine andere Einstellung zu den erfaßten Wahrheiten und andere Lebensgesetze als der Glaube [3]. Nach

[1] L'évolution homogène du dogme cath. II, 236 : « Un des meilleurs moyens de savoir si un théologien considère comme immédiatement de foi ou seulement médiatement les conclusions théologiques qui ne sont connues que par un raisonnement évident, c'est de voir si ce théologien admet ou non la distinction spécifique entre les 'habitus' de foi et de théologie ou entre l' 'habitus' des principes et l' 'habitus' des conclusions de la Science Sacrée. »

[2] Defensa I p. a. 9, *Krebs*, a. a. O. 47*.

[3] Das Quodlibet liegt in Cod. 662, fol. 187-209 der Bibl. Antoniana in Padua vor. In der 13. qu. : Utrum de ratione theologiae sit inevidentia (fol. 203v-204v)

Skotus ist die Theologie zwar keine Wissenschaft, aber ein vom Glauben verschiedener habitus [1]. So viel ich sehe, unterscheidet sich auch die Ansicht der späteren *Skotisten* und *Augustinertheologen* nicht wesentlich davon, obwohl sie vielfach die Theologie als fides bezeichnen. Manche dieser Aussagen beziehen sich nämlich nur auf den « habitus declarativus » der Theologie oder auf die rein positive Gewinnung der Glaubensprinzipien, scheiden also für unsere Beweisführung aus. Andere betreffen zwar die deduktive Theologie ; aber unter der fides, der sie gleichgesetzt wird, ist die « fides acquisita » verstanden [2]. Wenn Johann de Bassolis oder Alphons von Toledo oder Petrus von Candia u. a. die Theologie, genau so wie Hervaeus, einen « habitus *quidam* creditivus et fides *quaedam* » nennen, so dürften diese Ausdrücke nicht so fast die *Gleichstellung* der Theologie mit der fides divina beweisen, sondern im Gegenteil die theologische Gewißheit deutlich von der übernatürlichen Gewißheit des eingegossenen Glaubens *abheben*.

Soviel dürfte sich aus unserer Untersuchung ergeben haben, das die Art, wie man in der Spätscholastik das Problem der conclusio theologica sah, sich ganz wesentlich von unserer heutigen Problemstellung unterscheidet. Man hat damals die theologischen Folgerungen ihrem noetischen Gewißheitscharakter nach in das Gebiet der inevidenten « Glaubens »erkenntnis verwiesen ; man hat sie zur Verant-

heißt es : « ... ad assentiendum diversis credibilibus non oportet unum mediante alio in primam veritatem resolvi, sed immediate quocunque seorsum proposito tanquam a prima veritate revelato, fides rationis assensum inclinat ; non autem sic est in ordine deductionis consequentis ex habitu theologico ; quia talis deductio fit modo syllogistico, oportet procedere in conclusionem credibilium posteriorum mediantibus prioribus ». « Fides cum sit habitus infusus non potest haberi nisi per Dei influentiam specialem, theologia vero suppositis articulis crescit per investigationem rationis sub influentia gratiae .... » Ich entnehme diese Texte der Arbeit von *Cl. Stroick*, Heinrich von Friemar (c. 1245-1340). Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik (Bonner Dissertation 1943).

[1] Op. Ox. III d. 24 n. 14-17.

[2] Gregor von Rimini charakterisiert die Theologie also :

1. quod ex discursu theologico non per se acquiritur scientia ;
2. quod acquiritur adhaesio in animo dantis fidem sacrae scripturae, in aliis non ;
3. quod acquiritur non adhaesio cum formidine ;
4. quod acquiritur fides quaedam : ex quo patebit quod habitus theologiae, qui consequenter acquiritur, est quidam habitus creditivus et fides quaedam acquisita (Prol. q. 1 a. 4). Es ist unmöglich, aus diesen Worten eine Gleichstellung der Theologie mit dem göttlichen Glauben herauszulesen, zumal Gregor anschließend verrät, daß er hier einen weiteren, noetischen Glaubensbegriff zugrunde legt.

wortlichkeit einer lebendigen Glaubenshaltung gerechnet ; man hat ihr aber nicht die Gewißheit der fides divina zugeschrieben. Die gegenteilige These, wie sie bisher vertreten wurde, bedeutet eine arge Verkennung der damaligen theologischen Situation [1]. Wenn man der Spätscholastik schon einen Vorwurf machen will, so könnte er nur dahin lauten, daß sie die Einzigartigkeit und Eigenständigkeit der übernatürlichen Glaubensgewißheit *zu wenig* erkannte und so für das eigentlich theologische Problem der conclusio theologica *keinen* Blick hatte. Erst seit sich die Theologie wieder voll auf ihren übernatürlichen Ausgangspunkt und auf die Sonderstellung des göttlichen Glaubens besann, fragte man nach dem Verhältnis der theologischen Erkenntnisse zu diesem übernatürlichen Glauben und zu seiner Gewißheit. Der Umschwung wurde besonders durch jene Theologen vollzogen, die sich wieder enge an den Aquinaten anschlossen und dem Geiste seiner Theologie folgten, so besonders durch Capreolus, Cajetan, Franz Vitoria, Melchior Cano. Seitdem beherrscht die eminent theologische Frage nach dem Verhältnis der Theologie und theologischen Folgerungen zur fides divina die ganze an die conclusio theologica anknüpfende Problematik.

[1] Der Hauptgrund dieser Verkennung liegt darin, daß man den Bedeutungswechsel der Ausdrücke und Begriffe zu wenig in Rechnung gezogen hat. Die Notwendigkeit eines « Enchiridion terminorum » (*A. Deneffe*, Schol. 1943) für Theologie und Dogmengeschichte ist damit erneut bewiesen.