

Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten

Autor(en): **Lang, Albert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **20 (1942)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762222>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten.

Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe :
fides, haeresis und conclusio theologica.

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG.

Die überragende Bedeutung, die der hl. Thomas für die katholische Theologie gewonnen hat, hat durch die spezielle kirchliche Approbation seiner Lehre und seiner Prinzipien, zuletzt besonders durch die Weisungen der Can. 589 § 1 und 1366 § 2 des Cod. Iur. Can. und der Enzyklika « Studiorum ducem » Pius' XI., die höchste autoritative Anerkennung und Förderung erhalten¹. Das gesteigerte Interesse, das seitdem die Theologie und jeder Theologe an der Übereinstimmung mit dem Geist und den Prinzipien des Aquinaten haben muß, hat das Thomasstudium und die *ausgiebige* Benutzung und Verwertung der Thomasschriften außerordentlich gefördert, hat aber nicht auch immer auf die *Exaktheit* und objektive *Gültigkeit* der Interpretation der Texte günstig eingewirkt. Auch wenn man davon absieht, daß der verständliche Eifer, sich mit der Autorität des Heiligen zu decken, oft zu einer vorschnellen, ohne die nötige Vorsicht und die genügende exegetische und historische Unterbauung vorgenommenen Häufung von Thomastexten geführt und dadurch viele Fehldeutungen seiner Ansichten oder die mißbräuchliche, schiefe, verzeichnete Verwendung seiner Texte veranlaßt hat, so spricht allein die Tatsache eine deutliche Sprache, daß Thomas in fast allen großen Kontroversen, welche die katholische Theologie in verschiedene Schulrichtungen spalten, von den verschiedenen Lagern für ihre gegensätzlichen Lösungen und Theorien in Anspruch genommen wird. Ist doch in den meisten theo-

¹ Zur grundsätzlichen Beurteilung der ganzen Frage vgl. *Fr. Ehrle*, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit (2. Aufl. von *Fr. Pelster*), Freiburg 1933.

logischen Disputen zu dem Streit um die Lösung des fraglichen Problems ein Streit *um die Stellungnahme des Aquinaten* zu diesem Problem getreten, weil alle Parteien sich als die Vertreter der echt thomistischen Ansicht und als Erben der genuinen thomistischen Tradition betrachten und diesen Anspruch mit langen Textanalysen, scharfen Begriffsbestimmungen, weitausgreifenden literar- und ideengeschichtlichen Untersuchungen, kurz mit dem ganzen Rüstzeug wissenschaftlicher Auslegung zu begründen suchen. Dabei ist der Zwiespalt in der Auffassung nicht etwa bloß durch die Verschiedenheit der Texte bedingt, auf die man sich beruft und die man, je nachdem sie günstig oder ungünstig für die eigene Meinung erscheinen, als klassische Stellen in den Vordergrund rückt oder als nebensächliche Bemerkungen im Dunkel des Hintergrundes untertauchen läßt, nein, oft sind es *dieselben* Stellen, die man so ganz verschieden deutet.

In diesem Streit um die echte Lehre des hl. Thomas scheint eine Einigung vielfach genau so fernliegend und unmöglich zu sein, wie in dem Streit um die großen Geheimnisfragen, für deren Lösung man die Meinung des großen Theologen einholen will. Während aber für die Gegensätze in den tiefen metaphysischen und theologischen Problemen das abgründige, für die schwache menschliche Erkenntniskraft nicht mehr durchdringbare Dunkel und die unendliche, von geschöpflichen Analogien nicht mehr restlos erfaßbare Wahrheitsfülle des Seins- und Gottesmysteriums eine vollgenügende Erklärung bieten, möchte man meinen, daß in der ganz anders gearteten Frage, was der hl. Thomas über diese Probleme gedacht hat, eine eindeutige und unanfechtbare Lösung zu gewinnen sein müßte. Hier geht es ja um einen rein *problemgeschichtlichen* Tatbestand, der mit den exakten Mitteln der philologischen und historisch-kritischen Methode festgestellt werden kann. Es wäre doch ein bedenkliches und armseliges Ergebnis, wenn man sich schließlich mit der skeptischen Feststellung des Alanus de Insulis begnügen müßte: « Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum »¹; denn die Dehnbarkeit der Texte müßte entweder in der Unklarheit und Zweideutigkeit des Autors oder in den Auslegungskünsten der Interpretatoren ihren letzten Grund haben, Vorwürfe, die in dieser Allgemeinheit gleich unberechtigt sind.

Soll man also in diesen Fällen an der Wissenschaft und ihren Möglichkeiten oder an den Wissenschaftlern und ihrer Fähigkeit zur

¹ Contr. Haer. I 30 : PL 210, 333 A.

restlosen Objektivität verzweifeln? Sicherlich bedeutet der fort-dauernde Gegensatz in der Thomasauslegung eine eindringliche Mahnung an alle Beteiligten zur Selbstbescheidung und eine ernste Warnung vor stolzer Überheblichkeit. Mit der Notwendigkeit einer Revision der eigenen Auslegung und mit der Aufdeckung tiefer liegender Fehlerquellen muß auf allen Seiten gerechnet werden. Aber zu pessimistischer Resignation ist kein Anlaß. Die Klärung, die durch die kritische Sicherung der Texte, durch den Aufweis der chronologischen und ideellen Entwicklungslinien in den Anschauungen des Heiligen, durch die dadurch ermöglichte schärfere Auswertung der Dubletten¹, besonders aber durch die Aufhellung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge erreicht worden ist², hat auch die Verständigung in der Thomasinterpretation gefördert³.

¹ *J. de Guibert*, *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1926.

² Die Ziele und Wege der « historischen Interpretationsmethode » zeichnet zusammenfassend *M. Grabmann* in seiner « Einführung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin »², Freiburg 1928, 120 ff.

³ Wie ist doch unser Verständnis der theologischen und ethischen Prinzipienfragen bei Thomas durch die Aufdeckung ihres geschichtlichen Hintergrundes etwa durch die Arbeiten von *Chenu* und *Lottin* gefördert worden. Sogar dort, wo sich die Fronten am meisten versteift haben, in den Kontroversen über die Realdistinktion von *essentia* und *existentia* und über den Grund des göttlichen Vorherwissens, ist eine gewisse Auflockerung dadurch erreicht worden, daß man neues Material beibrachte über die Einflüsse, die auf Thomas einwirkten, und die Nachwirkungen, die er auslöste. So untersuchte *P. Mandonnet* das erste Auf-flammen des Streites über die Realdistinktion [*Rev. thom.* 18 (1910) 741-755]; *M. Grabmann* ging der Behandlung der Frage bei den Artisten und Averroisten nach [*Acta hebdom. thom.*, Roma 1924, 131-190 und *Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae et Rel.*, Nov. ser. I (1934) 61-76], außerdem bei Martinus von Dacien und Boëtius von Dacien (*Studia Anselmiana* 7/8, Roma 1938, 1-17) und bei Humbert de Prulliacio [*Ang.* 17 (1940) 352-369]; *G. Manser* hat die Ansicht des Johann von Rupella zu diesem Problem [*Rev. Thom.* 19 (1911) 89-92], *E. Hocedez* die des Aegidius von Rom [*Aegidii Romani theoremata De esse et essentia* (Mus. Lessianum, Sect. phil. 12), Louvain 1930] und *Fr. Pelster* die Texte des Thomas Sutton (*Op. et text.* V, Münster 1929) vorgelegt. Auch in der Frage des göttlichen Vorherwissens haben die Arbeiten von *H. Schwamm* und *M. Schmaus* über die Stellungnahme der skotistischen Schule auch für die Interpretation des hl. Thomas viel neues Licht gebracht [*Schwamm*, *Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina* (*Anal. Greg.* I), Romae 1933; ders., Robert Cowton O. F. M. über das göttl. Vorherwissen (*Phil. u. Grenzw.* III, 5), Innsbruck 1930; ders., Das göttl. Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (*Phil. u. Grenzw.* V, 1-4), Innsbruck 1934. *Schmaus* legt neue Texte von Wilhelm von Alwink: *Bogoslovni Vestnik* 12 (1932) 201-225, von dem unbekanntem Verfasser des Cod. Vat. lat. 1113: *Riv. Filos. Neo-scol.* 24 (1932) 327-355 und von Petrus de Trabibus vor: *Ant.* 10 (1935) 121-148, *Fr. Mitzka* edierte eine diesbezügliche Quaestion des Heinrich von Lübeck: *Op. et text.* XI, Münster 1932].

Wo all diese Wege zu keiner Einigung geführt haben, da legt sich der Verdacht nahe, daß man die Texte in die falsche oder schiefe Beleuchtung einer ihnen fremden *Fragestellung* gerückt hat. Viele Gesichtspunkte, die für die Scholastik der damaligen Zeit von brennendem Interesse waren, sind für uns in den Hintergrund getreten, während andere, die damals noch nicht oder noch nicht klar genug erfaßt wurden oder noch nicht problematisch, d. h. noch nicht zu bewußten Fragen geworden waren, für uns entscheidende Bedeutung erlangt haben. Von selbst bekommen dadurch die Texte eine ganz andere Färbung, Nuancierung, weil gerade der Wechsel des Standpunktes und der Perspektive das Bild rasch verändert, das ein Problem darbietet. Auch die Begriffe, die Zahlpfennige des menschlichen Geistes, in die er die ewigen, unveränderlichen Wahrheiten immer wieder ummünzen muß, sind Änderungen und Schwankungen unterworfen, weil ihr Inhalt und Umfang von den verschiedenen Epochen verschieden abgesteckt wird. Wie wichtig und bedeutungsvoll die Beachtung gerade dieser Tatsache ist, das hat bereits Abaelard erkannt, grundsätzlich wenigstens. Die methodische Regel, die er in seiner Einleitung zu *Sic et Non* gibt¹: «*Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus*», gilt erst recht, wenn *unsere* Begriffs- und Problemauffassung mit der des zu erklärenden Autors nicht mehr übereinstimmt. Wie schwer es aber in solchen Fällen ist, diese Regel in die Praxis umzusetzen und den kurzsichtigen Blick aus den eigenen raum- und zeitgebundenen Perspektiven zu lösen und die Probleme so zu sehen, wie sie sich den fremden, vergangenen Zeiten darstellten, dafür möchte ich mich auf die Erfahrung und das reife Urteil Gilsons berufen, der das treffend mit folgenden Worten zum Ausdruck bringt: «*Ce qu'il y a d'abord au fond de ces difficultés, c'est que l'historien ne se contente jamais des réponses du philosophe aux questions qu'il s'est posées — à supposer qu'il s'y intéresse —, mais il veut à tout prix obtenir de ce philosophe des réponses aux questions que lui-même se pose. Et si ces questions ne sont pas dans la doctrine qu'il étudie, les réponses ne s'y trouvent pas davantage. Mais on veut les y trouver, et c'est là que nous commençons à faire de la mauvaise histoire*»².

¹ Prol.: PL 178, 1344 D.

² *Et. Gilson*, Sens et nature de l'argument de saint Anselme: Arch. d'hist. doct. et litt. du m. a. 9 (1934) 39. Ich bin der Meinung, daß z. B. der Streit

Man kann wohl diese Worte nicht besser illustrieren als durch die Auslegung, welche der hl. Thomas und manche Thomisten gefunden haben in der Frage, wie das Gebiet der *fides divina* abzugrenzen sei, ob die *conclusio theologica* dazu gehöre oder wenigstens durch die Kirche als Glaubenswahrheit definierbar sei. Sie ist ein typisches Beispiel dafür, wie man Lösungen für moderne Probleme dort sucht, wo noch eine ganz andere Begriffs- und Fragestellung gegeben ist, und wie man dadurch, statt eine gute Deutung der damaligen Auffassung zu bieten, zu einer schlechten Zurechtdeutung der Texte nach der eigenen Meinung gedrängt wird.

I. Die Stellungnahme des hl. Thomas.

In der Kontroverse, die sich mit dem Gewißheitscharakter der theologischen Konklusionen beschäftigt, sind zwei gleich hervorragende Theologen zu den Exponenten der gegensätzlichen Lösungen geworden: P. F. Marín-Sola und P. R. Schultes¹. Während Schultes das Gebiet der *fides divina* auf die formell (explicite oder implicite) geoffenbarten Wahrheiten einschränkt und so die eigentliche *conclusio theologica* davon ausnimmt, rechnet Marín-Sola die « implizit-virtuell » geoffenbarte Folgerung nach der Definition durch die Kirche zum göttlichen Glauben². Beide Theologen nehmen nun in langen Beweisführungen

um die Analysis fidei bei Thomas zum großen Teil auf der anachronistischen Unterschiebung späterer Problemstellung beruht; vgl. *A. Lang*, Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (BB 30, 1/2), Münster 1930, 251.

¹ Die Kontroverse wurde erst in Zeitschriften geführt; sie liegt zusammengefaßt vor in den beiden Hauptwerken: *F. Marín-Sola*, L'évolution homogène du dogme catholique I et II, Fribourg 1924; *R. Schultes*, Introductio in historiam dogmatum, Parisiis 1922. Wir werden uns hauptsächlich auf diese beiden Werke berufen. (Ich zitiere kurz « *Marín-Sola* I, II » und « *Schultes* »). Daneben kommt noch in Frage *R. Schultes*, Fides implicita, Regensburg 1920.

² Die Verständigung ist dadurch erschwert, daß die theol. Termini bei den verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinn gebraucht werden. Die Versuche, eine einheitliche Terminologie zu schaffen, haben die Verwirrung nur noch gesteigert; vgl. darüber *Schultes* 100 ff., *Marín-Sola* I 61 ff. Schultes spricht von eigentlichen theol. Folgerungen nur dort, wo das Gebiet des formell Geoffenbarten verlassen und virtuell darin enthaltene Wahrheiten aufgedeckt werden; Marín-Sola unterscheidet zwischen den immediate und den mediate revelata, und bei letzteren wiederum zwischen den metaphysice inclusive und den physice connexive enthaltenen Wahrheiten; alles was metaphysice inclusive in der Offenbarung eingeschlossen ist, wird von uns zwar nur durch Schlußfolgerung erkannt, gehört aber, wenn es durch kirchl. Entscheidung festgestellt wird, zur *fides*

Thomas für ihre Auffassung in Anspruch¹, wobei sie sich — im Unterschied zu dem neuesten Interpretationsversuch von P. L. Charlier² — darüber einig sind, daß für Thomas die theologischen Folgerungen zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie gehören. Hier steht nicht die *grundsätzliche* Frage nach der Definierbarkeit der *conclusio theologica* zur Erörterung, sondern nur die *geschichtliche* Frage, wie Thomas sich dazu geäußert hat. Hat Marín-Sola den Aquinaten richtig gedeutet, wenn er sich für die Definierbarkeit, oder hat Schultes die bessere Interpretation, wenn er sich gegen die Definierbarkeit der theol. Folgewahrheiten auf die gewichtige Autorität des Doctor Angelicus beruft? Oder besteht eine dritte Möglichkeit, daß beide Thomas irgendwie falsch gedeutet haben? Da die beiden Hauptvertreter der Kontroverse dem Orden des hl. Thomas angehören und beide in gleich treuer Gefolgschaft zu ihm stehen, und da auch die Zustimmung oder Ablehnung, die sie gefunden haben, sich ziemlich gleichmäßig über die verschiedenen theologischen Richtungen verteilt³, so scheint die strittige Frage besonders geeignet, nach rein objektiven Gesichtspunkten geprüft zu werden.

1. Die wichtigsten Texte bei Thomas.

Daß für den hl. Thomas die Theologie, wie jede andere Wissenschaft, eine Wissenschaft von den Folgerungen aus gegebenen Prinzipien ist, hätte man nicht bestreiten sollen⁴. Wissenschaft ist für ihn diskursives Denken; die Theologie als subalternierte Wissenschaft unterscheidet sich durch die Art, wie ihre Prinzipien gegeben und gesichert sind, nicht aber durch die Beweis-Methode, nach der sie dieselben in ihrer ganzen Wahrheitsfülle zu erfassen und auszuwerten sucht, von

divina. Ich verwende, soweit es nötig scheint, die von den Autoren selbst gebrauchten Ausdrücke, muß aber zur näheren Information auf ihre eigenen, recht umfangreichen Ausführungen verweisen.

¹ Schultes 131 ff.; Marín-Sola I 423 ff., II 135 ff., 246 ff.

² L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies 1938.

³ So bucht Schultes unter anderen für seine Anschauung Pesch, Billot, Van Noort, Diekamp, Scheeben, während D. Sola S. J., *De gratia Christi et virtutibus infusis*, Vallisoleti 1919, und Bl. Beraza S. J., *De virtutibus infusis*, Bilbao 1929, auch Stufler weitgehend die Ansicht von Marín-Sola teilen.

⁴ « La conclusion théologique, au sens où on l'entendra plus tard, ne se rencontre pas dans le système théologique de saint Thomas », sagt Charlier a. a. O. 149; es muß aber betont werden, daß Charlier ausdrücklich von der strikten Beweisführung *ex causa* spricht, welche die « *passiones propriae de subjecto* » erschließt (vgl. 141 ff.).

den anderen Wissenschaften. Damit ist aber die theologische Folgerung gegeben¹, ganz gleich wie die theologischen Prinzipien im einzelnen von Thomas gefaßt worden sein mögen. In dem prägnanten Sinn, den wir heute damit verbinden, ist der Ausdruck *conclusio theologica* allerdings noch nicht von Thomas geprägt² und wir werden zu prüfen haben, inwieweit er die Frage nach dem Gewißheitsgrund und Gewißheitsgrad derselben gestellt und beantwortet hat.

Die Stellen, aus denen sich die Stellungnahme des Aquinaten zu diesem Problem klar und eindeutig ergeben soll, sind vor allem folgende :

1. Eine Reihe von Texten beschäftigt sich mit der Abgrenzung und Gliederung dessen, was zur *fides*, bzw. zur *haeresis* gehört, so z. B. II-II q. 1 a. 6 ad 1 ; II-II q. 2 a. 5. Besonders aufschlußreich ist II-II q. 11 a. 2, wo Thomas die Frage aufwirft : « *Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei* ». Schultes bezeichnet die Stelle als « *locus principalis, ubi S. Thomas quaestionem ex professo tractat* »³. Da es für die folgenden Ausführungen von Wichtigkeit ist, den Wortlaut vor Augen zu haben, sei das *Corpus art.* wiedergegeben : « *Resp. dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt : sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est : uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei ; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides* ».

¹ Vgl. C. Zimara, *Theologie — eine Denkaufgabe : Div. Thom.* (Freiburg) 18 (1940) 89-112.

² Der Terminus *conclusio theol.* taucht erst zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf [*Bonnefoy* II 499, Anm. 2 (vgl. unten S. 216 Anm. 1) verweist auf seine Verwendung in dem *Quodl. I q. 17* des Jacob von Thérines vom Jahre 1306] und spielt von da ab in der spätscholastischen Theologie eine große Rolle. Man hat aber damals, was von *Marin-Sola* II 146 ff., ebenso wie von Schultes zu wenig beachtet wird, die theol. Folgerung durchaus noch nicht von der gleichen Seite gesehen, wie wir das heute tun ; vor zu raschen Schlüssen aus gleichlautenden Formulierungen möchte ich darum warnen. Ich hoffe bei anderer Gelegenheit darauf zurückzukommen.

³ Die gleiche *quaestio*, die sich mit der Beurteilung einer bestimmten theologischen Folgerung beschäftigt, kehrt damals immer wieder, z. B. Albertus Magnus I d. 26 a. 14 ; Bonaventura I d. 27 p. 1 q. 4 ; Peter von Tarentasia I d. 33 q. 1.

2. Eine klare Stellungnahme zu unserer Frage findet man sodann gegeben in jenen Texten, die sich mit dem seit der Verurteilung des Gilbert von Porée aktuellen Problem beschäftigen: *Utrum liceat contrarie opinari de notionibus*; es wird I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 erörtert und ohne wesentliche Änderung, mit den gleichen Einwänden und den gleichen Lösungen, S. Th. I q. 32 a. 4 wiederholt. Die Antwort in der Summa lautet: « ... ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, directe; sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et huiusmodi. Et circa haec opinari falsum, hoc ipso inducit haeresim: maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Elcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei: et maxime si non pertinaciter adhaereat. Sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est quod circa notiones aliqui absque periculo haeresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in haeresim laberetur »¹.

3. Endlich kommen noch jene Stellen in Frage, in denen Thomas von den « antecedentia » und « consequentia », bzw. den « conclusiones », der Glaubensartikel spricht und sie in den Wirkungsbereich des Glaubens einbezieht; so bes. III Sent. d. 24 q. 1 a. 2 sol. 2; d. 25 q. 2 a. 1 sol. 3; d. 25 q. 2 a. 2 sol. 1 ad 4; IV Sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 6; De Ver. q. 14 a. 11. IV Sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 6 lautet: « In fide sunt aliqua ad quae explicite cognoscenda omnis homo tenetur; unde si in his aliquis

¹ Zum Vergleich sind die Formulierungen von I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 wertvoll: ... de illis (id est de indirecte credendis) ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum; et tunc ante pertractationem, per quam scitur quod aliquid inconueniens fidei sequitur, potest utrumque sine peccato opinari, et maxime si pertinacia non adiungatur. Sed pertractata veritate et viso quod sequitur, idem iudicium est de his et de illis quae determinatae sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum ...

errat, infidelis reputatur, et haereticus, si pertinaciam adiungat. Si autem sunt aliqua ad quae explicite credenda homo non tenetur, non efficitur haereticus in his errans; ut si aliquis simplex credat Jacob patrem fuisse Abrahae, quod est contra veritatem Scripturae quam fides profitetur, quousque hoc sibi innotescat, quod fides Ecclesiae contrarium habet: quia non discedit per se loquendo a fide Ecclesiae nisi ille qui scit hoc a quo recedit, de fide Ecclesiae esse. Et quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae implicite continentur, ut conclusiones in principiis, ideo in his diversae opiniones sustinentur, quousque per Ecclesiam determinatur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est, quia ex eo sequitur contrarium fidei directe ».

Nach diesen Stellen ergibt sich, daß Thomas das Glaubensgebiet in zwei Bezirke scheidet: in das per se, directe, principaliter credendum und in das per consequens, indirecte, secundario credendum. Wir haben nun zu untersuchen, wie diese Scheidung zu verstehen ist, was nach Thomas zum Gebiet des direkten und was zum Gebiet des indirekten Glaubens¹ zählt, ob für ihn, wenigstens unter gewissen Bedingungen, die conclusiones unter die Gewißheit und die Glaubensverpflichtung der fides divina fallen.

2. Die Gliederung des Glaubensbereiches nach Thomas.

Thomas grenzt — bes. klar in II-II q. 11 a. 2 — zwei große Wahrheitsgebiete scharf gegeneinander ab². Auf der *einen* Seite steht das weite Gebiet der profanen Wahrheiten des natürlichen Wissens, die er nur negativ kennzeichnet als « ea quae non sunt fidei », « quae omnino ad fidem pertinere non possunt ». Als Beispiel nennt er die in der Geometrie behandelten Fragen. Auf der *anderen* Seite steht der Bereich des Glaubens: « quae ad fidem pertinent », die Interessensphäre, das Einflußgebiet des Glaubens; es ist notwendig, wie wir sehen werden, den Ausdruck genau so allgemein zu wählen, wie Thomas es tut.

Dieser Bereich des Glaubens gliedert sich wieder in zwei Bezirke. Der eine Bezirk umfaßt das, was « *directe et principaliter* » zum Glauben

¹ Von « direktem oder indirektem, mittelbarem oder unmittelbarem Glauben » zu reden, ist weder sprachlich noch sachlich ganz richtig. Thomas gebraucht immer die adverbiale Wendung: quod directe, indirecte ad fidem pertinet; directe, indirecte credendum est. Wenn wir trotzdem manchmal diese Ausdrücke gebrauchen, so nur deshalb, um die an sich schon schwere und umständliche Wiedergabe der lateinischen Formeln nicht noch mehr zu erschweren.

² Vgl. den Text oben S. 213.

gehört, der andere all das, was « *indirecte et secundario* » zum Glauben gehört. Diese Zweiteilung begegnet uns bei Thomas immer wieder, fast an allen Stellen, die wir oben genannt haben; sie wird aber von Thomas durch wechselnde und in den verschiedensten Zusammenstellungen auftretende Ausdrücke bezeichnet. Es finden sich folgende Gegenüberstellungen: « *directe ad fidem pertinent* »: « *indirecte ad fidem pertinent* » (S. Th. I q. 32 a. 4; I Sent. d. 33 q. 1 a. 5); « *directe et principaliter ad fidem pertinent* »: « *indirecte et secundario ad fidem pertinent* » (II-II q. 11 a. 2); « *sub fide cadunt per se directe* »: « *quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum* » (II-II q. 8 a. 2); « *obiectum fidei per se, proprie* »: « *per accidens, aut secundario, consequenter* » (II-II q. 2 a. 5); « *credibilia, de quibus fides est secundum se* »: « *non secundum se, sed solum in ordine ad alia* » (II-II q. 1 a. 6 ad 1).

Es erhebt sich zunächst die Frage, ob diese Gegensatzpaare nach Inhalt und Umfang das *Gleiche* besagen, ob sie also die gleiche Abgrenzung des Glaubensgebietes meinen. Charlier und Bonnefoy¹ haben auf diese Frage mit einem entschiedenen Ja geantwortet. « Ces cinq passages », sagt Bonnefoy², « forment un bloc très cohérent et rebelle à toute désagrégation. Il n'y a là qu'une seule et même division des objets de la foi ». Nach Charlier — und die gleiche Ansicht hat Schultes³ vertreten — fällt diese Gliederung zusammen mit der Scheidung in *articuli* und *non-articuli*⁴; sie schließen daraus, daß auch das zweite Glied ganz innerhalb der formellen Offenbarung liegt. Um dieser Folgerung zu entgehen, haben sich Marin-Sola und Gardeil⁵ gegen die Identifizierung des indirekten Glaubensgebietes mit den non-

¹ Charlier a. a. O. 128 Anm. 181; J. F. Bonnefoy, La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin: Eph. Lov. 14 (1937) 421-446; 600-631; 15 (1938) 491-516 (ich zitiere kurz: « Bonnefoy I » und « Bonnefoy II »).

² Bonnefoy I 612 Anm.; dort eine Zusammenstellung der Texte.

³ Schultes a. a. O. 137.

⁴ Charlier faßt seine Meinung also zusammen: Il suffit de collationner entre eux les textes et les exemples apportés pour se rendre compte qu'il n'y a là qu'une division unique, division entre articles de foi et non articles de foi; ce qui appartient à la foi « per se loquendo, directe, secundum se, proprie et per se, per se directe, directe et principaliter » et ce qui n'appartient à la foi que « ex eo quod sequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei indirecte, non secundum se, in ordine ad alia, per accidens aut secundario, indirecte et secundario, ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli » (a. a. O. 129).

⁵ Marin-Sola II 244 ff.; A. Gardeil, Revue des sciences phil. et théol. 11 (1922) 688 f.

articuli gewandt. Wie wir sehen werden, ist dieses Bedenken unnötig ; der versuchte Ausweg aber ist falsch.

Man muß zugeben, daß Thomas immer die eine gleiche große Zweiteilung meint. Das ergibt sich einmal daraus, daß die verschiedenen Ausdrücke, durch die er die beiden Glaubensbezirke kennzeichnet und von einander abtrennt, von ihm in *wechselnder Zusammenstellung* miteinander verbunden werden : « directe et principaliter », « directe per se », « per se proprie » etc. ; das wäre unmöglich, wenn die Ausdrücke sich nicht ihrem Umfang nach decken würden. Dafür spricht sodann auch die Tatsache, daß Thomas zur Kennzeichnung der beiden Glieder immer die *gleichen Beispiele* wählt. Ja aus diesen Gründen ergibt sich, daß die gleiche Zweiteilung auch dort zugrunde liegt, wo Thomas zwischen dem aktuellen Inhalt der Artikel : « id quod actu explicatur in articulo » und der potenziell darin eingeschlossenen Wahrheitsfülle : « ea quae potentia continentur in articulis » (III Sent. d. 25 q. 2 a. 2 ad 4) « quae in articulus continentur implicite » (III Sent. d. 25 q. 2 a. 1 ad 3), scheidet. Daß dieses zweite Glied, worunter Thomas die concomitantia, antecedentia, consequentia, conclusiones¹ der Artikel versteht, wesentlich identisch ist mit dem indirekten Glaubensbereich, besagen die angeführten Beispiele und die Gleichsetzung mit den « accidentalia fidei », d. h. den per accidens revelata².

Die verschiedenen Ausdrücke, die Thomas für die Einteilung des Glaubensbereiches wählt, beziehen sich also im wesentlichen auf ein und dieselbe Gliederung. Und doch würde ich es als eine unberechtigte Simplifizierung betrachten, wollte man sie nun in ihrem *Sinngehalt vollständig* gleichstellen. Es ist nicht die Art des hl. Thomas, die Worte zu häufen oder neue Termini zu verwenden, wo nicht ein Grund und eine Absicht dafür vorliegt und eine neue Seite, ein neuer Gesichts-

¹ Vgl. unten S. 226.

² III Sent. d. 24 q. 1 a. 1 sol. 1 rechnet Thomas die Folgerungen aus Glaubenswahrheiten über Gott zu den accidentalia [« ea quae ex istis credibilibus (d. h. Wahrheiten über Gott als den prima credibilia) consequuntur, sunt quasi accidentalia »] ; andererseits zählt er ebend. ad 2 die rein geschichtlichen, unwichtigen Angaben der Bibel zu eben diesen « accidentalia » (« essentialia fidei, sicut sunt quae de Deo in ipsa dicuntur ; accidentalia, sicut sunt gesta patrum et alia huiusmodi ») ; De Ver. q. 14 a. 8 ad 2 werden sie aber auch als consequentia bezeichnet : « divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis ». Aus diesen Texten ergibt sich, daß Thomas die consequentia articulorum, und damit überhaupt alles, was implicite in den Artikeln mitgegeben ist, zu dem weiten Gebiet des indirecte, per accidens credendum rechnet.

punkt unterstrichen werden soll. Und in der Tat, wenn man die verschiedenen Stellen mit ihren wechselnden Gegensatzpaaren miteinander vergleicht, dann zeigt sich, daß die Gebiete des direkten und des indirekten Glaubens immer wieder von einem neuen Standpunkt aus verglichen werden. In II-II q. 1 a. 6 ad 1 ist es die *inhaltliche Wichtigkeit* der Wahrheiten und die Offenbarungsabsicht Gottes, wonach die Gliederung genommen wird; II-II q. 8 a. 2 steht die *subjektive Erkennbarkeit* des Glaubensinhaltes durch den Menschen zur Erörterung und läßt zwischen den absoluten Geheimniswahrheiten des direkten Glaubens und den teilweise erkennbaren Wahrheiten des indirekten Glaubens scheiden; III Sent. d. 24 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 2 werden die Wahrheiten, welche von *Gottes* ungeschaffenem Sein handeln, jenen Wahrheiten gegenübergestellt, welche sich auf *geschöpfliche* Dinge beziehen (De Ver. q. 14 a. 8); in II-II q. 2 a. 5 und II-II q. 11 a. 2 wird der Scheidungsgrund von der verschiedenen Art der subjektiven *Glaubensverpflichtung* her genommen. Zugegeben, daß hiebei Thomas immer wieder die Gliederung in Artikel und Nicht-Artikel im Auge hat: daß die Abgrenzung nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten *adaequat* und *exklusiv* mit der Scheidung in articuli und non-articuli zusammenfallen muß, kann man nicht behaupten. Bei manchen Gegenüberstellungen ist die Abgrenzung des ersten Gliedes schärfer und enger als bei anderen, so z. B. dort, wo die Eucharistie zu den Nicht-Artikeln gezählt wird (II-II q. 1 a. 8 ad 6). Ob die Grenzlinie genau so gezogen werden darf dort, wo die « principaliter in sacra Scriptura intenta » den « ad praedictorum manifestationem proposita » gegenübergestellt werden (II-II q. 1 a. 6 ad 1), ob also die Eucharistie, die Lehre von der Vorsehung etc. nicht zu den principaliter intenta gehört, läßt sich jedenfalls fragen. Ebenso wird zu prüfen sein, ob die verschiedenen Bezeichnungen, die Thomas für das zweite Glied, für die fides indirecta wählt, den gleichen Umfang haben. Man wird dem hl. Thomas durchaus nicht Unrecht tun, wenn man zugibt, daß er hierbei die Probleme nicht bis in ihre letzten Möglichkeiten verfolgt hat. Es wird unsere Aufgabe sein, aus einer umsichtigen Betrachtung aller in Frage kommenden Texte zunächst die Hauptgrenzlinie kennenzulernen, die bei Thomas das Gebiet der credibilia directe und der credibilia indirecte scheidet.

3. Inhalt und Umfang des directe credendum.

Den Gegenstand dessen, was directe et principaliter zum Glauben gehört, bilden die Glaubensartikel; das sagt Thomas klar und ausdrücklich II-II q. 2 a. 5: Quantum ad prima credibilia, *quae sunt*

articuli fidei ...¹; das Gebiet des direkten Glaubens wird, so heißt es II-II q. 1 a. 6 ad 1, nach Artikeln untergeteilt. In den Art. 8 und 9 der 1. qu. bemüht sich Thomas, die Zahl und die Einteilung der Glaubensartikel als berechtigt darzutun. Diese Beweisführung beruht auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Artikel mit dem, was *directe et primario* zu glauben ist, sich decken, bzw. seinen Inhalt mit genügender Vollständigkeit und in geeigneter Aufteilung wiedergeben. Und wenn Thomas Beispiele für den Bereich der *fides directa* anführt, dann verweist er entweder auf die Glaubensartikel im allgemeinen oder er zählt einzelne Glaubensartikel auf².

Aber was versteht Thomas unter *articulus fidei*? Sind darunter nur die 12 bzw. 14 Artikel des apostolischen Symbolums gemeint? Oder ist der Begriff weiter zu fassen?

M. Parent ist in einem wertvollen Artikel den *Wandlungen* nachgegangen, die der Begriff des *articulus fidei* in der Scholastik erfahren hat³. Anfangs wurde besonders das rein äußere, juridische Moment der Zugehörigkeit der Artikelswahrheit zu einem Symbolum unterstrichen⁴. Man wußte zwar immer, daß ein Artikel eine bedeutsame, wichtige Glaubenswahrheit sein müsse⁵. Aber dieser Punkt wurde erst nicht weiter verfolgt. Von der engen Bindung an das Symbolum, oder vielmehr von der einseitigen Betonung dieses Zusammenhangs löste sich die Begriffsbestimmung des Glaubensartikels seit dem beginnenden 13. Jahrhundert, bes. seit dem 4. Laterankonzil⁶. Von Praepositinus

¹ II-II q. 2 a. 5; *Bonnefoy* I 612 hält diese Stelle für entscheidend: « qui clôt le débat », daß die Glaubensartikel den Gegenstand der *fides directa* bilden.

² II-II q. 11 a. 2 sagt Thomas: « ad fidem pertinet aliquid dupliciter ... uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei »; sonst werden namentlich die Artikel von der Trinität und Incarnation als Beispiele für Wahrheiten der *fides directa* angeführt: S. Th. I q. 32 a. 4; II-II q. 1 a. 6 ad 1; II-II q. 8 a. 2.

³ J. M. Parent, *La notion de dogme au XIII^e siècle: Etudes d'histoire litt. et doct. du XIII^e siècle* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, I^{re} série), Paris-Ottawa 1932, 141-165.

⁴ Parent I. c. 143 ff.

⁵ Petrus Lombardus z. B. bezeichnet den Artikel als « *quaedam fidei mensura sine qua nunquam potuit esse salus* » III d. 25 c. 1 (Quaracchi II 665).

⁶ Die Dogmatisierungen, welche zur Zurückweisung der neuen, gefährlichen Häresien zu Beginn des 13. Jahrhunderts notwendig geworden waren, ließen einerseits erkennen, daß die bisherigen *symbola* und die darin enthaltenen Dogmen nicht für alle Möglichkeiten zureichten und ergänzungsbedürftig waren; der Begriff des Glaubensartikels durfte deshalb nicht zu enge an die bisherigen *symbola* geknüpft werden; andererseits fühlte man im Kampf gegen die neuen Häresien, wie nötig scharf gefaßte dogmatische Formulierungen und Zusammenfassungen waren (Parent I. c. 146 f.).

z. B. wird die transsubstantiatio zu den Artikeln gerechnet¹. Das was den Artikel konstituiert, sieht man nunmehr in der Wichtigkeit und in dem Geheimnischarakter der Artikelwahrheit. Thomas besonders, so meint Parent, habe diese innerste ratio des articulus herausgearbeitet².

Nach meiner Meinung sind es besonders *drei Momente*, die für Thomas das Wesen des articulus fidei ausmachen.

1. Sicherlich muß der Glaubensartikel eine *unmittelbar* formell von Gott *geoffenbarte* Wahrheit sein. Dieses Moment wird von Thomas, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten hervorgehoben, so doch überall als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Wahrheiten, die directe zum Glauben gehören, müssen «divinitus tradita» sein, ja «principaliter divinitus tradita», es müssen Schriftwahrheiten sein, deren Mitteilung in erster Linie von der göttlichen Offenbarung beabsichtigt ist³. Das besagt eindeutig, daß *nur* Offenbarungswahrheiten zu den Glaubensartikeln oder direkt zum Glauben gehören können⁴, daß aber nicht *alle* Offenbarungswahrheiten dazu zu rechnen sind.

2. Der volle Begriff des Glaubensartikels erfordert ein zweites Moment, die fundamentale *Bedeutsamkeit des Inhalts* für den Glauben und das Glaubensleben. Nur jene Wahrheiten, welche für die übernatürliche Lebenskraft des Glaubens ausschlaggebend sind, sind Glau-

¹ Auf die Frage: «Quot sunt articuli fidei quos quilibet credere debet», zählt Praepositinus folgende Glaubenswahrheiten auf: Gott der Eine und Dreieine, die Menschwerdung aus Maria, die Verwandlung von Brot und Wein, Tod und Begräbnis Christi, Auferstehung, Himmelfahrt und allgemeines Gericht. Dabei betont er besonders die Pflicht ihres expliziten Glaubens: «non sufficit in his, eis auditis non obicere contrarium voluntati, sed quilibet tenetur moveri aliquando ad credendum» (De poenitentia iniungenda, Cod. lat. 1413 fol. 132 a der Nat. Bibl. in Wien; Parent I. c. 147).

² Parent I. c. 155 ff.

³ S. Th. I q. 33 a. 4; II-II q. 1 a. 6 ad 1.

⁴ Die Artikel sind ja nach Thomas eine Auswahl aus den Offenbarungswahrheiten, die praktisch notwendig ist, um den einfachen Gläubigen den Zugang zu den wichtigsten Glaubenswahrheiten zu ermöglichen: «veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum» (II-II q. 1 a. 9 ad 1). Für die Aufstellung der Glaubensartikel sind eben neben der Glaubensgewißheit didaktische Fragen und systematische Gesichtspunkte maßgebend. Darnach geschah ihre Auswahl aus den Offenbarungswahrheiten.

bensartikel. Da die in der Glaubenserkenntnis begonnene übernatürliche Lebensbewegung in der visio ihre Vollendung und ihren Abschluß findet, so läßt sich vom Inhalt der seligen Schau der wesenswichtige Inhalt des irdischen Glaubens gewinnen: « fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria . . . ideo per se ad fidem pertinent illa quae nos directe ordinant ad vitam aeternam » (II-II q. 1 q. 6 ad 1). In anderen Texten bestimmt Thomas als Gegenstand des directe, per se credendum: « quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam » (II-II q. 1 a. 8); « per quod homo beatus efficitur » (II-II q. 2 a. 5 ad 1), « beatitudinem consequitur » (II-II q. 2 a. 7). Faktisch sind es die Geheimniswahrheiten, die sich mit Gott und den Geheimnissen Gottes beschäftigen, die allein den Inhalt der prima credibilia ausmachen können¹. Die Glaubenserkenntnis folgt hier dem Gesetz der göttlichen Erkenntnis, der sie sich gläubig unterordnet und an der sie teilnimmt². Dadurch daß Thomas gerade diesen Punkt besonders betont hat, hat er den *religiösen* Charakter der Glaubensartikel und ihre innere *Lebenskraft* zum theologischen Bewußtsein gebracht³.

Noch von einem anderen Gesichtspunkt aus charakterisiert Thomas die Bedeutsamkeit der Glaubensartikel, von ihrem *Geheimnischarakter* her und der dadurch bedingten Notwendigkeit ihrer gesonderten Offenbarung durch Gott⁴. Hat die inhaltliche Beziehung zum ungeschaffenen göttlichen Sein das *innerste Wesen des Artikels* enthüllt, wovon seine Fruchtbarkeit ausgeht, so liegt in der « ratio non visi » die *psychologische* Wurzel für die *Abteilung* und *Formulierung* der Artikel im ein-

¹ « Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet: quod primo et principaliter est ipsius rei increatae; creaturarum verum quodammodo consequenter; in quantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum; alia vero quaecunque sicut consequenter adiuncta » (De Ver. q. 14 a. 8).

² Quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso et consequenter de aliis (Ib. ad 2).

³ Parent hat diesen Punkt besonders hervorgehoben: « Le dogme n'est donc pas *premièrement* une formule juridique imposée par une autorité, et sa définition ne s'établit pas en somme à partir de cette obéissance, mais bien à partir de son contenu, l'objet béatifiant; l'article de foi, c'est non pas le croyable quelconque, dans les innombrables versets de l'Écriture, c'est le credible per se, lequel se définit par l'objet même de la béatitude éternelle » (l. c. 159).

⁴ Bonnefoy I 614 hat diesen Punkt besonders unterstrichen; ebenso Charlier a. a. O. 138 ff.

zelen. Die Artikelwahrheit muß eine eigene, abgeschlossene, nicht weiter auf andere Glaubenswahrheiten zurückführbare Geheimniswahrheit sein: « Ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus: ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi » (2 II q. 1 a. 6). Jedes neue Geheimnis ist für uns eine neue unüberschreitbare Schranke, die nur durch eine inhaltlich völlig neue Offenbarungswahrheit behoben werden kann¹. Auf dieser Eigenschaft des Artikels, unableitbarer Kern einer großen Geheimniswahrheit zu sein, beruht es, daß er sich zum theologischen Prinzip eignet und zum tragenden Pfeiler des *theologischen Systembaues* werden kann. Der Glaubensartikel trägt so das Glaubensleben und die Glaubensverpflichtung; er bildet auch den Ausgang und das Fundament der theologischen Wissenschaft.

3. Aber nicht jede Offenbarungswahrheit, auch nicht jede Glaubenswahrheit von Bedeutung, ist schon ohne weiteres ein Glaubensartikel. Bonnefoy hat Recht, wenn er gegen die Gleichsetzung der *credibilia per se* des hl. Thomas mit unseren *res fidei et morum* protestiert; auch die definierten Sätze dieser Art gehören nicht einfach hin schon zu den *articuli fidei*. Dazu ist noch ein drittes Moment notwendig, die Aufnahme in ein *Symbolum*. Die Glaubensartikel stehen beim hl. Thomas noch in einem ganz innigen Verhältnis zu den kirchlichen *Symbola*. Deshalb werden die Offenbarungslehren über die Eucharistie, die Sakramente, die Vorsehung nicht als *articuli* betrachtet und die diesbezüglichen Einwände, die auf die Wichtigkeit dieser Wahrheiten hinweisen, zu entkräften gesucht. In den Symbolwahrheiten, die durch die Aufnahme ins *Symbolum* in besonders feierlicher und von keinem Gläubigen übersehbaren Weise von der Kirche zum Glauben vorgelegt werden, sind alle heilswichtigen und für alle glaubenspflichtigen Wahrheiten enthalten.

Sind also die Glaubensartikel mit den 12 oder 14 Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses identisch und ein für allemal auf diese bestimmte Zahl festgelegt? Daß die Bindung an die 12 Symbolwahrheiten nicht allzu enge gefaßt werden darf, dafür sprechen zwei Gründe.

Einmal hat der Aquinate ausdrücklich betont, daß die vorhandenen *Symbola* nicht die Möglichkeit zu einer weiteren Entwicklung und zur

¹ Nach III Sent. d. 25 q. 1 a. 1 sol. 1 und a. 2 ad 6 muß jeder neue *articulus fidei* eine *specialis difficultas* zur Grundlage haben und zwar so, daß (*eius*) « *suppositio non dependet ab alio supposito* ».

Formulierung *neuer* Glaubensartikel nach den Bedürfnissen der Zeit und den inneren Gesetzen der Dogmenentwicklung ausschließen. Der Papst als der oberste Richter in Glaubenssachen oder ein allgemeines Konzil können gegebenenfalls ein neues Symbolum vorlegen oder die bisherigen erweitern und so, wenn auch nicht die Substanz, so doch die Zahl der Glaubensartikel vermehren¹. Sodann, das ist der *zweite* Grund, hat Thomas für seine Behauptung, daß alle Sätze der Schrift, auch jene, die für den Glauben an sich bedeutungslose geschichtliche Begebenheiten berichten, indirekt zum Glauben gehören, immer folgende Begründung angeführt: Ihre Leugnung würde einen Gegensatz zum Glauben bedingen, nämlich zu der Folgerung drängen, *Scripturam esse falsam*². Diese Beweisführung ruht auf der Annahme, daß die Inspiration der Heiligen Schrift als Gegenstand der fides directa betrachtet wird. Mit dem Glauben an die Heilige Schrift und ihren göttlichen Ursprung ist die Glaubensbereitschaft und der implizite Glaube an alle einzelnen Schriftwahrheiten gegeben; der Glaube an die Schriftinspiration selbst muß deshalb directe, explicite, expresse vorhanden sein³. Nun ist aber das Dogma von der Inspiration der Heiligen Schrift keine Symbolwahrheit im prägnanten Sinn, sondern höchstens in dem Sprechen des Heiligen Geistes durch die Propheten⁴ enthalten. Die Glaubensartikel sind also für Thomas *Geheimniswahrheiten*, die nicht allzu eng nach der im Symbol gegebenen Formulierung gefaßt werden dürfen. Und die Zugehörigkeit zu einem Symbolum bedeutet für Thomas, daß sie durch eine besonders *feierliche, weihevoll, quali-*

¹ « Ad illius auctoritatem pertinet editio novi symboli, ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter (so die Leonina, statt dem bisherigen finaliter) determinare ea quae sunt fidei » (II-II q. 1 a. 10). Im ad 2 wird diese Vollmacht auch dem allgemeinen Konzil (« synodus generalis ») zugeteilt. Eine neue Symbolwahrheit kann nur durch eine feierliche Entscheidung des kirchl. Lehramtes geschaffen werden. Daraus kann aber nicht umgekehrt gefolgert werden, daß *jede* unfehlbare Definition der Kirche schon als neuer articulus fidei im engeren Sinn angesehen werden müßte.

² « Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Elcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam » (S. Th. I q. 32 a. 4). I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 heißt es noch deutlicher: « ... sicut si aliquis simplex et Scripturas ignorans crederet Jacob patrem Isaac fuisse, ad quod sequitur Scripturam esse falsam, quod est *expresse* contra fidem ». Vgl. IV Sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 6.

³ « ... quantum ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur » (II-II q. 2 a. 5).

⁴ Nizaenisch-konstantinopolitanisches Symbolum.

zierte *Entscheidung* des kirchlichen Lehramtes allen Gläubigen zur expliziten Glaubenspflicht gemacht werden müssen: «*Confessio fidei, quae in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles*» (II-II q. 1 a. 9 obi. 3).

Als Objekt des direkten Glaubens betrachtet somit Thomas nur jene Offenbarungswahrheiten, die infolge ihrer inhaltlichen Wichtigkeit das übernatürliche Glaubensleben tragen und befruchten, und deren Bekenntnis durch die bes. qualifizierte Lehrverkündigung der Kirche von allen gefordert wird.

4. Die Reichweite des *indirecte credendum*.

Das Gebiet der *prima credibilia* hat Thomas mit genügender Genauigkeit bestimmt. Die Kommentatoren sind sich darüber, wenigstens im Wesentlichen, auch einig; die Unterschiede in der Interpretation sind nicht von größerer Bedeutung.

Anders steht es, wenn wir darnach fragen, was der hl. Thomas zum Bereich der *fides indirecte* gerechnet hat. Da stoßen die gegensätzlichen Meinungen hart aufeinander.

Nach *Schultes* liegt das Gebiet der *fides indirecta* noch ganz innerhalb der formell (wenigstens *implicite*) geoffenbarten Wahrheiten. Thomas rechne dazu die sekundären Schriftwahrheiten und jene un-eigentlichen Folgerungen, die Beziehungen zwischen den Artikeln und anderen Offenbarungswahrheiten aufzeigten oder Erklärungen derselben böten. Die theologischen Konklusionen im eigentlichen Sinn gehörten nicht dazu¹. In gleicher Weise deutet A. Michel die Texte des Aquinaten² und, wenn auch von anderer Einstellung her, L. Charlier³.

¹ «*Distinctio igitur S. Thomae*», so faßt *Schultes* seine Meinung zusammen (S. 137), «*inter ea quae directe et principaliter, et ea quae indirecte et secundario ad fidem pertinent, est distinctio credibilium in articulos, ut primaria credibilia, et in veritates revelatas in articulis contentas vel ad illas (! illos) ordinatas, ut credibilia secundaria*».

² Ganz klar drückt *Michel* seine Ansicht in folgenden Worten aus, die zugleich seine eindeutige Interpretation des für uns so wichtigen II-II q. 11 a. 2 bedeuten: «*Dans cette matière accessoire de l'hérésie, il ne s'agit, en effet, ni de conclusions théologiques, ni de faits dogmatiques, mais de vérités qui n'appartenant pas, en soi, à la foi et aux mœurs, sont néanmoins objet de foi accidentellement, en raison de l'Écriture inspirée dont elles font partie; les nier reviendrait à nier le dogme d'inspiration*» (DThC 2213 f.).

³ Für *Charlier* (a. a. O. 114 ff.) haben aber die theol. Konklusionen nicht bloß keinen Platz in dem Bereich der *fides indirecta*, sondern auch nicht in der Theologie — und dadurch unterscheidet sich seine Anschauung so wesentlich von der von *Schultes* und *Michel*: «*Il n'est trace en tout cela ... de révélé*

Die gegenteilige Ansicht verfißt *Marín-Sola*. Auch er gibt zu, daß unter den indirecte credenda des hl. Thomas viele formelle Offenbarungswahrheiten mit enthalten sind, er bestreitet aber, daß *nur* Offenbarungswahrheiten damit gemeint seien und nicht auch die eigentlichen theol. Folgerungen. Für Thomas seien sie wesentlicher Gegenstand der fides indirecta und nach erfolgter kirchlicher Definition fide divina zu glauben¹.

Nach *Bonnefoy* umfaßt die sehr allgemein gefaßte Umgrenzung der fides indirecta bei Thomas ebenso die Aussagen der Schrift wie auch die theol. Folgerungen. Thomas vertrete die Ansicht, daß einige davon, die unmittelbarsten und gewissesten, zum Glauben zählten, auch schon vor der kirchlichen Definition².

Wer hat Recht? Was hat Thomas zum Bereich der indirecte credenda gerechnet? Fallen besonders unsere theol. Folgesätze darunter?

Wir haben bereits oben nachgewiesen, daß Thomas überall dort, wo er von der Gliederung des Glaubensgebietes redet, dieselbe Scheidung zwischen der fides directa und der fides indirecta, allerdings jeweils von verschiedenen Gesichtspunkten aus, ins Auge gefaßt hat. Wir müssen deshalb, wollen wir die von Thomas gezogene Grenzlinie richtig bestimmen, möglichst alle diesbezüglichen Texte heranziehen; dabei sind sowohl alle *Kennzeichnungen* zu beachten, die Thomas für das Gebiet des indirekten Glaubens gibt, als auch die *Beispiele*, die er dafür anführt.

Die *wichtigsten Ausdrücke*, die Thomas zur Charakterisierung der indirecte, secundario, per accidens credenda verwendet, seien zunächst kurz zusammengestellt.

Thomas bezeichnet sie als die *non-articuli* im Gegensatz zu den articuli (II-II q. 1 a. 8); als ea quae « proponuntur in sacra Scrip-

virtuel et de conclusions théologiques au sens moderne du mot » (132). « On se meut dans le révélé formel et dans la lumière de la foi. Eux seuls ont droit souverain en science sacrée » (136).

¹ *Marín-Sola* II 135 ff.; 248 ff.

² « Ces choses qui suivent la foi sont naturellement celles dont la négation entraîne la négation de la foi, formule très large qui embrasse les affirmations de l'Écriture Sainte aussi bien que les conclusions théologiques. Ce serait la fausser que d'y voir uniquement ces dernières » (I 619). « Le Docteur Angélique . . . se garde bien de dire que la conclusion théologique ou, ce qui revient au même, toutes les conclusions théologiques sont de foi par elles-mêmes, comme telles. Mais il estime avec raison que quelques-unes, les plus immédiates, les plus certaines, peuvent l'être avant toute définition » (*Bonnefoy* II 501).

tura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed *ad praedictorum manifestationem* » (II-II q. 1 a. 6 ad 1).

Ihnen gegenüber besteht nicht die Notwendigkeit und die alle bindende Pflicht des expliziten Glaubens; es genügt, daß sie *implicite*, in der Bereitschaft zum Glauben an die ganze inspirierte Schrift eingeschlossen sind (II-II q. 2 a. 5).

Sie stehen wie die *conclusiones* den Glaubensartikeln als den *principia prima* gegenüber¹. Sie verhalten sich wie die *potenziell* in den Artikeln eingeschlossene Wahrheitsfülle zu dem aktuellen Inhalt der Artikel. Zu diesem potenziellen Inhalt der *articuli* wird näherhin von Thomas gezählt, was ihnen vorhergeht und aus ihnen folgt² oder, wie es an anderer Stelle heißt: « *omnia quae fidem vel concomitantur vel praecedunt vel sequuntur* » (III Sent. d. 24 q. 1 a. 2 sol. 2)³, auch das, was zur Verteidigung der Artikel erforderlich oder dienlich ist⁴.

Dem Inhalt nach beziehen sich die Wahrheiten des indirekten Glaubens vor allem *auf die Geschöpfe* und stehen als die « *consequenter adiuncta* » hinter den wesentlichen, auf Gott selbst bezogenen Glaubenswahrheiten nach⁵.

Diese Wahrheiten sind, wenigstens ein Teil von ihnen, der *menschlichen Erkenntnis zugänglich*, während die Wahrheiten des direkten

¹ « *Ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones* » (In Boëth. De Trin. q. 2 a. 2); vgl. De Ver. q. 14 a. 9 ad 3.

Hierher gehören alle jene Stellen, die sich mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie beschäftigen. Da aber die Prinzipienfrage der Theologie hier nicht zur Behandlung steht, so verzichte ich auf weitere Belege.

² « *Et haec (d. h. quae potentia continentur in articulo) sunt ea quae praecedunt articulum vel consequuntur ad ipsum et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei* » (III Sent. d. 25 q. 2 a. 2 ad 4).

³ Das « *concomitans articulum* » ist die mit dem Artikel gegebene, der theologischen Auslegung zugängliche Wahrheitsfülle: « *alio modo id quod in articulo continetur non est articulus, sed aliquid concomitans articulum; et quantum ad hoc quotidie potest fides explicari et per studium sanctorum magis explicata fuit* » (III Sent. d. 25 q. 2 a. 2 sol. 1 ad 5). Oft spricht Thomas nur von ea, « *quae includuntur in articulo* » (II-II q. 1 a. 8 ad 2, ad 3, ad 6), manchmal nur von den *praesupposita articulorum*, z. B. II-II q. 1 a. 8 ad 3: « *quae praeexiguntur ad ea quae sunt fidei* », manchmal nur von den *conclusiones*.

⁴ « *... quantum ad ea quae in articulis continentur implicite: quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur et vim veritatis ipsorum articulorum per quam possunt defendi ab omni impugnatione* » (III Sent. d. 25 q. 2 a. 1 sol. 3).

⁵ Vgl. die Texte S. 221 Anm. 1 und 2.

Glaubens nach Thomas schlechthin die Fassungskraft der ratio übersteigen (II-II q. 8 a. 2).

Am häufigsten aber kehrt bei Thomas zur Kennzeichnung der *credibilia indirecte* folgende Wendung wieder: « Indirecte vero ad fidem pertinent *ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei* » (S. Th. I q. 32 a. 4) oder wie andere zum Teil noch schärfer geprägte Variationen dieser Formulierung lauten: « ... ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum » (I Sent. d. 33 q. 1 a. 5); oder « *ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli* » (II-II q. 11 a. 2).

Was läßt sich nun aus dieser langen Liste von Ausdrücken für die Umgrenzung der *fides indirecta* gewinnen? Liegt das Gebiet, das sie bezeichnen, noch ganz innerhalb der formellen Offenbarung? Ist der Bereich der virtuellen Offenbarung, der eigentlichen theologischen Folgerungen gar nirgends mit gemeint?

Es muß zunächst zugegeben werden, daß ein *Hauptteil* der *fides indirecta* von in der Schrift enthaltenen, also formell geoffenbarten Wahrheiten gebildet wird¹. Wie die « *principaliter intenta* », so werden auch die « *ad praedictorum manifestationem intenta* » von Thomas eindeutig zu den *Offenbarungswahrheiten* gerechnet: « *quae proponuntur in sacra Scriptura ut credenda* » (II-II q. 1 a. 6 ad 1). Auch unter den « *implicite credenda* » des II-II q. 2 a. 5 versteht Thomas sicherlich zunächst geoffenbarte Wahrheiten, nämlich solche, die in dieser Eigenschaft nicht oder noch nicht erkannt sind.

Darf daraus nun geschlossen werden, daß Thomas *nur* formell geoffenbarte Wahrheiten innerhalb der Reichweite der *fides indirecta* gelten läßt? Dieser Schluß wäre voreilig. Er wäre nur dann stichhaltig, wenn Thomas an den angegebenen Stellen das *ganze* Gebiet der *fides indirecta* umschreiben und wenn er mit den angeführten Beispielen jeweils eine vollständige und *restlose* Aufzählung aller dazu gehörenden Wahrheitsgruppen geben wollte. Das aber läßt sich nicht

¹ An zwei Stellen rechnet Thomas sogar *alle* Schriftwahrheiten zur *fides indirecta*; II-II q. 8 a. 2: « *Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur* » und II-II q. 2 a. 5: « *per accidens autem aut secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in sacra Scriptura continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios ...* ». Bonnefoy hat das Richtige getroffen, wenn er annimmt, daß an der 2. Stelle die Einschränkung auf die zur Erläuterung der eigentlichen Glaubensgeheimnisse gemachten Mitteilungen durch die beigefügten Beispiele angedeutet, an der ersten Stelle aber logisch gefordert sei (Bonnefoy I 618).

nachweisen. Im Gegenteil. Die ganze Art, wie Thomas die Frage behandelt, zeigt, daß es ihm an den meisten Stellen darum zu tun ist, jene Merkmale herauszuheben, welche die Grenzziehung zwischen *fides directa* und *indirecta* ermöglichen. Er will die Abgrenzung des indirekten Glaubensgebietes *nach oben*, gegen die Glaubensartikel hin, bestimmen, nicht aber die *untere* Grenzlinie gegen den Bereich des natürlichen Wissens hin. Er will auf die Frage antworten: Wo hört das Gebiet der *fides directa* auf, wo fängt das Gebiet der *fides indirecta* an? Was muß *bereits* zu den *indirecte credenda* gezählt werden? Uns dagegen interessiert vor allem die Abgrenzung des indirekten Glaubens nach unten; uns geht es um die Frage: Was kann oder darf *noch* zur *fides indirecta* gerechnet werden? Wer diese Verschiebung der Fragestellung seit Thomas nicht beachtet, wird seine Worte leicht mißverstehen.

Daß der hl. Thomas vor allem die Unterschiede aufzeigen will, welche die *indirecte credibilia* von den *prima credibilia* abheben, geht schon daraus hervor, daß er vielfach *negative* Kennzeichnungen verwendet. Die Wahrheiten des indirekten Glaubens sind ihm die « non-articuli », die « non principaliter intenta », oder anders ausgedrückt, er zählt dazu alle jene Wahrheiten innerhalb der Glaubenssphäre, welche die Bedingungen, die er an eine Artikelwahrheit stellt, *nicht* erfüllen. Deshalb gehört die Lehre von der Eucharistie und von der göttlichen Vorsehung nicht zu den Glaubensartikeln, weil die Aufnahme in ein kirchlich sanktioniertes Symbolum nicht gegeben ist; deshalb zählen die nebensächlichen geschichtlichen Angaben der Bibel nicht zu den direkten Glaubenswahrheiten, weil bei ihnen die inhaltliche Wichtigkeit oder die volle inhaltliche Unableitbarkeit fehlt. Das dritte Merkmal des Artikels, die Zugehörigkeit zur Offenbarung, spielt bei der Abgrenzung keine Rolle, weil es kein ausschließliches Merkmal der *fides directa* ist.

All diese negativen Kennzeichnungen schließen die Reichweite der *indirecte credenda* nach oben, gegen die *fides directa*, ab; nach *unten* bedeuten sie, da sie nicht exklusiv gemeint sind, *keine Grenzziehung*. Wenn die zum indirekten Glauben gezählten « non principaliter intenta » als Offenbarungswahrheiten charakterisiert werden, so kann man daraus nicht schließen, daß *alle* Wahrheitsgruppen der *fides indirecta* innerhalb der formellen Offenbarung liegen müssen, so wenig als man daraus, daß Wahrheiten des indirekten Glaubensgebietes dem Bereich der natürlichen Erkennbarkeit zugewiesen wer-

den¹, folgern darf, daß nun alle dem rationellen Erkennen offenstehen müssen. Noch weniger ist mit dem Ausdruck *non-articulus* eine Bindung an den Bereich der formellen Offenbarung gegeben.

Wir müssen also, um die Abgrenzung des indirekten Glaubens auch nach unten zu gewinnen, nach einer Kennzeichnung suchen, durch die der Aquinate möglichst *allseitig und exklusiv* seine ganze Reichweite zu umfassen sucht. Als solche bietet sich zweifellos der immer wiederkehrende Ausdruck an: « *Indirecte ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei* » (S. Th. I q. 32 a. 4). Diese Formel wird von Thomas nicht bloß am *häufigsten* gebraucht², sie kehrt vor allem an den *entscheidenden* Stellen wieder; und der Wortlaut sowohl wie der Zusammenhang, in dem sie gebraucht wird, ergibt, daß sie eine vollständige, das *ganze* Gebiet der *indirecte credenda* umspannende Bezeichnung sein will. Man wird ihren Sinn deshalb so wiedergeben dürfen: All das und nur das, aus dessen Ablehnung ein Gegensatz zum Glauben sich ergibt, gehört indirekt zum Glauben; sobald eine Wahrheit — oder wie man richtiger wohl den ganz allgemein gehaltenen Ausdruck des hl. Thomas übersetzen muß — sobald eine Einstellung, eine Verhaltensweise einen Gegensatz zum Glauben bedingt, dann und nur dann gehört sie indirekt zum Glauben bzw. zur Häresie. Weitere wertvolle Anhaltspunkte für die Grenzziehung liefern die Ausdrücke « *concomitantia, antecedentia, consequentia articulorum* »; aber sie sind, wie wir sogleich dartun werden, nicht so umfassend wie die genannte Formel. Wer deshalb die Reichweite der *fides indirecta* nach Thomas abstecken will, muß sich darüber Klarheit verschaffen, was die Formel « *ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei* » besagen will.

Was ist hier unter *fides*, die gelegnet oder gefährdet sein muß, zu verstehen? Welche *Art von Gegensatz* zu dieser *fides* ist hier gemeint?

Die Antwort auf die erste Frage lautet nach Thomas eindeutig: Das Gebiet des indirekten Glaubens bestimmt sich nach der Beziehung bzw. nach dem Gegensatz zur *fides directa*, d. h., im Sinne des Aquinaten,

¹ II-II q. 8 a. 2; ließ die Ausdrucksweise des Sent. Komm. (III Sent. d. 24 a. 2 sol. 2) noch die Annahme zu, daß alle Wahrheiten des indirekten Glaubensgebietes der rationellen Begründung offenstehen, so hat Thomas in der Summe ausdrücklich betont, daß nur Teilbezirke der *fides indirecta*, « *quaedam ordinata ad fidem* », hierfür in Betracht kommen.

² Z. B. I Sent. d. 53 q. 1 a. 5; IV Sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 6; S. Th. I q. 32 a. 4; II-II q. 11 a. 2.

nach der Beziehung bzw. dem Gegensatz zu den Glaubensartikeln. Das ergibt nicht bloß der Zusammenhang mit Notwendigkeit, Thomas hebt es ausdrücklich heraus dort, wo er von der «*corruptio alicuius articuli*» (II-II q. 11 a. 2) spricht, oder von dem «*contrarium fidei directe*» (IV Sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 6). Daraus ergibt sich aber, daß Ausgangspunkt und Beziehungsgrundlage, von denen aus die Umgrenzung der *fides indirecta* vorgenommen wird, für Thomas viel *enger* waren als nach unserer heutigen Terminologie. Während nach unserer Ausdrucksweise indirekt alles zum Glauben gehört, was mit *irgendeiner* Offenbarungswahrheit in Zusammenhang steht, ist für Thomas und die damalige Zeit der Tatbestand der *fides indirecta* erst dort gegeben, wo die *Glaubensartikel* in Mitleidenschaft gezogen werden, d. h. also jene heilsnotwendigen Offenbarungswahrheiten, deren explizites Bekenntnis infolge einer speziellen, qualifizierten Promulgation durch die Kirche von allen verlangt werden kann. Mit der Verengerung des Ausgangspunktes muß aber an sich auch der Kreis der Wahrheiten, die damit in Zusammenhang stehen, enger und kleiner werden.

Aber *welche* Beziehung, bzw. *welcher* Gegensatz zu den Glaubensartikeln muß vorliegen, damit etwas indirekt zum Glauben gehört? Muß unmittelbar eine wenigstens *implicite* geoffenbarte Wahrheit in Frage stehen? Genügt es, wenn es sich um einen theol. Folgesatz handelt? Oder reicht der Umfang unserer Formel in ihrer verblüffenden Allgemeinheit etwa noch weiter?

Es ist zunächst sicher falsch, daß der hl. Thomas bei den «*ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei*» nur an die *unmittelbare* Leugnung von *formellen* Offenbarungswahrheiten gedacht habe. Das hätte er viel einfacher ausdrücken können, und er hat es auch, so weit er das meint, einfacher ausgedrückt¹. Es kann sodann keinem Zweifel unterliegen, daß er die *Voraussetzungen* und *Folgerungen* und überhaupt alles, was in den Artikeln enthalten ist, unter den Sätzen begreift, deren Leugnung einen Konflikt mit dem Glauben bedingt. Zwischen den Artikeln als den *principia* und den *antecedentia* und *consequentia articulorum* als den *conclusiones* besteht für Thomas ein innerer, notwendiger Zusammenhang, so daß die Wahr-

¹ Wo es sich um die geschichtlichen Detailangaben der Bibel handelt, sagt Thomas: «*ex hoc enim sequitur Scripturam esse falsam*». Aber aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß das nur ein Sonderfall ist für das umfassendere: «*ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei*». Vgl. die S. 223 Anm. 2 angeführten Texte.

heit des einen Gliedes notwendig mit der Wahrheit des anderen Gliedes steht und fällt. « Interempta conclusione interimitur principium » (Anal. Post. I lect. 40, 6). « Conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera » (De Ver. q. 24 a. 1 ad 18). Diese Grundregel der aristotelischen Logik beherrscht die ganze wissenschaftliche Methode der Scholastik, die wesentlich diskursive, auf dem Syllogismus auf ruhende Beweisführung verlangt. Unsere Formel ist geradezu die Anwendung dieser Grundregel auf den Bereich des Glaubens. Sowohl die concomitantia, die durch die Explikation des Artikelinhalts gewonnen werden, als auch die antecedentia, die von den Artikeln als Voraussetzung gefordert werden, als auch die consequentia, die daraus gefolgert werden, hängen so innig mit den Artikeln zusammen, daß ihre Leugnung mit logischer Konsequenz zur Leugnung des Artikels drängt, die corruptio articuli zur Folge hat.

Aber mir will scheinen, daß damit der Sinn der vom hl. Thomas immer wiederholten, an sich doch ziemlich sonderbar anmutenden Formel noch nicht *ganz und vollständig* erfaßt ist, wenn man ihren Umfang mit dem der antecedentia und consequentia articulorum zusammenfallen läßt. Warum hat dann der Aquinate nicht diese doch viel klareren und einfacheren Ausdrücke gewählt? Warum gebraucht er gerade dort, wo er den Umfang der fides indirecta angeben will, immer unsere umständliche, komplizierte, fast möchte man sagen, geschraubte Formulierung? Thomas liebt das kurze und bündige und passende Wort und weiß es auch immer zu finden. Es muß Absicht dahinter stecken. « Ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei » ist *nicht das Gleiche* wie « conclusiones fidei ». Das hat man zu wenig beachtet. Diese sind in jenen eingeschlossen, gewiß, aber nicht ohne weiteres umgekehrt. Es muß nicht etwas, dessen Ablehnung in einen Gegensatz zum Glauben bringt, immer auch eine *logische* Folgerung aus dem Glaubensinhalt sein. Der Glaube an die Inspiration der Heiligen Schrift wird zwar durch die Leugnung jeder beliebigen Schriftwahrheit verletzt, aber die einzelnen Sätze der Schrift sind nicht Folgerungen aus der Inspiration¹. Außerdem kann sich auch aus unmoralischem Verhalten, aus Widersetzlichkeit gegen die kirchlichen Anordnungen, unehrerbietigem Verhalten gegen die Eucha-

¹ Man könnte sagen, daß sich aus der Inspiration ergibt, daß jeder Satz der Schrift wahr ist und zwar in qualifiziertem Sinne wahr ist. Aber nicht diese Feststellung ist zu glauben, sondern der Inhalt jeden einzelnen Satzes, der nicht aus der Inspiration gefolgert werden kann.

ristie, groben Verstößen gegen die christlichen Gebräuche und dgl. ein « *contrarium fidei* » ergeben, sicher ein « *inconueniens fidei* », wenn man auf diesen im Sent. Komm. gebrauchten Ausdruck besonderes Gewicht legen wollte¹. Jedenfalls *kann* der von Thomas zur Umgrenzung der *fides indirecta* bevorzugte Ausdruck außer dem, was logisch mit den Glaubensartikeln zusammenhängt, auch all das miteinschließen, was durch andere Bande, etwa des positiven Gebotes, der praktischen Konsequenz oder des christlichen Brauches so innig mit dem Glauben an die Artikel verbunden ist, daß ihre Ablehnung eine Gefährdung des lebendigen Bekenntnisses der Glaubensartikel zur Folge haben müßte².

Aber ist das nicht ein *sehr weites* Gebiet, das nach dieser Auffassung als Interessengebiet des Glaubens, als Bereich der *indirecte credenda* bezeichnet werden muß? Gewiß! Das soll auch nicht in Abrede gestellt, sondern ausdrücklich unterstrichen werden. Diese Umgrenzung der Glaubenssphäre mag der Auffassung widerstreiten, die wir *heute* von dem Gebiet des Glaubens haben, der Auffassung des hl. *Thomas* und seiner Zeit widerspricht sie nicht. Wenn der Glaube für uns zunächst die von der Gewißheit des Glaubens gesicherte *Wahrheit* ist, für Thomas war er, wie wir noch sehen werden, noch weit mehr das ganze *Glaubensleben*, die vom Glauben durchdrungene Lebenshaltung. Ferner grenzt das Gebiet der *fides indirecta* bei Thomas unmittelbar an das Gebiet des *profanen* und *neutralen* Wissens. Darauf hat Marín-Sola mit Recht hingewiesen³; es folgt klar aus dem Text von II-II q. 11 a. 2, der außer den direkten Glaubenswahrheiten und jenen Wahrheiten, « *quae omnino ad fidem pertinere non possunt* », nur das Gebiet des indirekten Glaubens kennt. Alles was den Glauben berührt, was zu seiner Erklärung, zu seiner Stütze und Verteidigung, zu seiner logischen und praktischen Konsequenz gehört, das kann gar nirgends anders eingereiht werden als unter das, was *indirecte ad fidem pertinet*. Bonaventura hat das Gebiet des Glaubens dreigeteilt: « *... quaedam sunt de necessitate fidei, quaedam de necessitate Scripturae, quaedam sunt his annexa ...* » (I Sent. d. 27 q. 6). Das erste Glied entspricht dem, was Thomas *fides directa*, die beiden anderen aber dem, was Thomas *fides indirecta* nennt. Zu den « *annexa fidei vel Scripturae* »

¹ Siehe den Text oben S. 216 Anm. 1.

² Eine Bestätigung dieser Auffassung ergibt sich aus dem, was unten über den weiteren Begriff der Häresie wird gesagt werden.

³ *Marín-Sola* II 249 ff.

werden von Bonaventura näherhin die Erklärungen der Schrift- und Glaubenswahrheiten, und die Folgerungen daraus gerechnet, aber auch jene Sätze, aus denen sich ein « oppositum » zum Glauben folgern läßt (ebend.)¹. Wer den Umfang der fides indirecta bei Thomas auf die formellen Offenbarungswahrheiten einengen will, der muß annehmen, daß Thomas das ganze weite Gebiet der « annexa fidei », den Bereich der Theologie überhaupt nicht gekannt hat.

Aber sprechen nicht die *Beispiele*, die Thomas zur Kennzeichnung der fides indirecta aufführt, für diese engere Auffassung? Thomas verweist, so sagt man², immer wieder auf die geschichtlichen *Detailangaben* der Heiligen Schrift, ganz gleich ob er nun die indirecte credenda, oder die implicite credenda, oder die per accidens et secundo credenda durch Beispiele veranschaulichen will. Das ist in der Hauptsache richtig; und wir haben schon auf den Grund hiefür hingewiesen: Thomas will die Grenze zwischen der fides directa und indirecta aufzeigen und die charakteristischen Unterschiede derselben hervorheben, nicht aber die *äußerste* Umgrenzung der fides indirecta zeichnen. Deshalb führt er keine *Grenzfälle* als Beispiele an, sondern wählt solche, die sich zur Gegenüberstellung mit der fides directa am

¹ Thomas und Bonaventura wollen die Gliederung des gesamten Glaubensgebietes geben und stellen dieses dem gesamten Gebiet des natürlichen und profanen Wissens gegenüber. Die Gliederung Bonaventuras deckt sich im Wesentlichen mit der des hl. Thomas und damit wohl mit der allgemeinen Anschauung jener Zeit. Sie bietet die beste Bestätigung, daß unsere Auffassung der thomasischen Gliederung richtig ist. Ich gebe zur Verdeutlichung eine schematische Gegenüberstellung:

| Abgrenzung und Gliederung des Glaubensgebietes | |
|--|---|
| nach Thomas | nach Bonaventura (I Sent. p. 1 q. 4) |
| quae pertinent directe ad fidem | articuli fidei |
| quae pertinent indirecte ad fidem | veritates scripturae non principaliter intentae expositiones s. Script. consequentiae articu- lorum ea ex quibus negatis sequitur aliquid contra- rium fidei |
| quae omnino ad fidem non per- tinent | sicut geometricalia |
| | veritates, quae sunt de necessitate fidei quae sunt de certi- tudine Scripturae annexa fidei vel Scripturae |
| | quae spectant ad doctrinam Christianae religionis quae spectant ad doctrinam humanae in- quisitionis. |

² Schultes 138 f.; Charlier a. a. O. 128, Anm. 181.

besten eignen. So verweist er am liebsten auf die nebensächlichen Berichte der Bibel, die, obwohl zur Inspiration und Offenbarung gehörend, doch nicht zu den wesentlichen und der allgemeinen Glaubenspflicht unterliegenden Glaubenswahrheiten zählen und so nur *secundario, per accidens, consequenter* dem Glauben unterliegen. Wenn sich aber Thomas damit begnügt, auf solche Beispiele aufmerksam zu machen, die am nächsten liegen, deren Zugehörigkeit zum Bereich des indirekten Glaubens am leichtesten zu erkennen ist, so kann man daraus höchstens schließen, daß er die vollständige und erschöpfende Aufführung aller in Frage kommenden Beispiele *nicht beabsichtigt* hat, nicht aber, daß er andersgeartete Beispiele für die *fides indirecta nicht kennt* oder nicht zuläßt.

Außerdem ist es gar nicht richtig, daß der hl. Thomas für das Gebiet des indirekten Glaubens keine anderen Beispiele erwähnt hat außer Sätzen, die unmittelbar in der Heiligen Schrift geschrieben stehen. Er hat, wie überhaupt die scholastischen Lehrer dieser Zeit, die *Lehre über die Notionen* als eine theologische Folgerung, die sich aus dem Glauben an die göttlichen Personen ergibt, betrachtet und sie deswegen zum indirekten Glauben gerechnet: « *quia ad unum sequitur alterum* », quia « *ex errore circa notiones sequitur error circa personas* » (I Sent. d. 33 q. 5). Es ist ganz unmöglich, wie L. Charlier versucht¹, dieser Lehre den Charakter einer theologischen *conclusio* abstreiten zu wollen. Auch von Bonaventura wird die « *opinio Porretani circa proprietates* » bei den « *annexa fidei vel Scripturae* » erwähnt, also deutlich sowohl von den Glaubensartikeln als auch von den in der Schrift unmittelbar enthaltenen Offenbarungswahrheiten abgetrennt (I. Sent. d. 27 q. 6).

Es ist aber auch nicht möglich die *consequentia* des hl. Thomas dadurch von unseren *conclusiones* zu scheiden, daß man mit Schultes erklärt²: « *consequentiae . . . sunt doctrinae particulares quibus aliqua doctrina generalis determinatur, et quidem per novam revelationem* ». Denn die *conclusio* verliert ihren Charakter als *conclusio* nicht dadurch, daß der Folgesatz *noch* speziell geoffenbart wurde³. Und Thomas

¹ Charlier a. a. O. 128, Anm. 181.

² Schultes a. a. O. 132; vgl. 146.

³ Wenn man behauptet, daß die *conclusio theologica* über die formelle Offenbarung hinaus in das Gebiet der virtuellen Offenbarung führt, so scheint das Anlaß zu einer ganz mißverstandenen Auffassung gegeben zu haben. Man stellt sich das so vor, als lege sich die virtuelle Offenbarung wie ein *Außenbezirk*

rechnet die *notiones* zum Glauben, und zwar zum indirekten Glauben, nicht deshalb weil davon die *Offenbarung* Mitteilung macht, sondern weil eine falsche Ansicht von den *Notionen* einen *Gegensatz zum Glauben* zur Folge haben müßte (S. Th. I q. 32 a. 4). Alles, was sich aus den Artikeln ableiten läßt, gehört nach Thomas zu den *consequentia articulorum* und damit zum indirekten Glauben ganz gleich, ob das Resultat in der Offenbarung eine *ausdrückliche* Bestätigung findet oder nicht¹. Gar nirgends hat der hl. Thomas eine Andeutung gemacht, daß die diskursive Verarbeitung des Glaubensinhaltes dort Halt machen müßte, wo sie über den Bereich der formellen Offenbarung hinausführt. Wohl aber hat er der Theologie den ganzen Bereich zugewiesen « eorum quae ex eis (principiis) deducuntur et quae ad eorum defensionem valent » (Sent. prol. a. 3 q. 2 ad 2), « quae fidem vel concomitantur vel praecedunt vel sequuntur » (III Sent. d. 24 q. 1 a. 2 sol. 2). Das führt von selbst auch ins Gebiet der virtuellen Offenbarung. Thomas weiß, daß dabei Vorsicht notwendig ist, aber verboten oder unmöglich ist der Zugang nach Thomas nicht. Er hat ja auch die *antecedentia articulorum* zu dem potenziellen Inhalt der Artikel gerechnet, obwohl es sich dabei vielfach um Wahrheiten des *natürlichen* Wissensgebietes handelt, die vom Glauben als Voraussetzungen gefordert werden. So nennt Thomas die Existenz Gottes ein « antecedens ad articulum, quia *demonstrative* probatur » (De Ver. q. 14 a. 9 ad 9). Ähnlich hat Bonaventura unter den *antecedentia* vor allem die Wahrheiten des Naturrechtes eingereiht: « ea quae sunt de dictamine iuris *naturalis* »

um die formellen Offenbarungswahrheiten, die wie ein unantastbares Erbgut unberührt weitergegeben werden; die Theologie fange erst dort an, wo die letzte und äußerste der noch geoffenbarten Wahrheiten aufhöre. In solch äußerlicher Weise läßt sich natürlich das Gebiet der formellen Offenbarung von dem der virtuellen nicht abgrenzen. Beide *überschneiden* und *überlagern* sich gegenseitig. Auch schon die rationale *Bearbeitung* der innersten Glaubensgeheimnisse, die *systematische* Vergleichung und Anordnung, das Aufsuchen der oft so aufschlußreichen *Querverbindungen* unter den Dogmen durch die *analogia fidei* u. dgl. ist diskursive, über die formelle Offenbarung hinausgehende Arbeit der menschlichen ratio. Vorwürfe wie dieser: « Le révélé est ainsi exclu, en quelque manière, du domaine réservé à l'exploration du théologien. La théologie, pas plus qu'une autre science, n'a à prouver ses principes » (Charlier a. a. O. 29) scheinen teilweise auf diesem Mißverständnis zu beruhen. Der Theologe legt die *einzelne*, jeweils zur Argumentation verwendete Offenbarungswahrheit zugrunde; nichts aber hindert ihn von da aus Schlüsse auf *andere* Offenbarungswahrheiten zu ziehen. Im Gegenteil, gerade das tiefere Verständnis der innersten Glaubensgeheimnisse ist das Hauptziel der theol. Arbeit. Vgl. C. Zimara, Theologie — eine Denkaufgabe: Div. Thom. 18 (1940) 89-112.

¹ Vgl. oben S. 217 Anm. 2.

(III Sent. d. 25 a. 1 q. 1). Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die *antecedentia fidei* für Thomas sowohl als für Bonaventura zu den « *indirecte credenda* » bzw. zu den « *annexa fidei* » gehören¹.

Erwähnt zu werden verdient noch, daß nach Thomas Häresie und somit der Glaubensbereich des indirekten Glaubens auch gegeben sein kann durch falsche *Auslegungen* der Schrift und ungehörige *Ausdrucksweise* über Glaubensdinge². Die falsche, gegen den eigentlichen Schriftsinn verstoßende Auslegung der Bibel ist gegen den Glauben « *quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum* ». Die « *inordinata locutio circa ea quae sunt fidei* » aber fällt unter die Häresie, weil daraus eine Verderbnis des Glaubens folgen kann (II-II q. 11 a. 2). Dabei handelt es sich aber nicht um inhaltliche Abweichungen vom Glauben, sondern um mögliche Mißverständnisse, die vermieden werden sollen. Dieses Beispiel ist nur verständlich, wenn man die *Interessensphäre* des Glaubens *nicht zu eng* auffaßt, sondern darin auch die Fragen der kirchlichen Disziplin und praktischer Konsequenz einbezieht, kurz so, wie Thomas das immer ausdrückt: *ea omnia « ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei »* (I Sent. d. 33 q. 1 a. 5).

(Fortsetzung folgt.)

¹ Bonaventura gibt folgende Antwort auf eine Antwort: « *Ad illud quod opponitur quod multa sunt credenda quae in articulis non continentur, dicendum quod verum est de antecedentibus, sicut est hoc quod est Deum esse, et de consequentibus, sicut sunt multa alia quae de ipsis articulis elicit sacra Scriptura et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiae et consimilia* » (III Sent. d. 25 a. 1 q. 1 ad 2). Darnach versteht auch Bonaventura unter den *consequentia* die *conclusiones* zu den Artikeln. Aber er unterscheidet deutlich zwischen solchen Folgesätzen, die in der Schrift selbst schon gegeben sind, und solchen, welche die theologische Wissenschaft entwickelt.

² II-II q. 11 a. 2 ad 2.