

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

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-762226>

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.

(Fortsetzung.)

5. Ist der Glaubenscharakter der indirecte credenda von der kirchlichen Definition abhängig ?

Wir haben die Gliederung des Glaubensgebietes und die Reichweite der einzelnen Bezirke nach dem hl. Thomas kennengelernt. Wir haben dabei nachzuweisen gesucht, daß die Einengung der fides indirecta auf formell geoffenbarte Wahrheiten den Texten und Beispielen des hl. Thomas nicht gerecht wird. Ja, wir haben geglaubt, darüber hinaus, der sehr allgemein gehaltenen und sehr weit greifenden Ausdrucksweise des Aquinaten entsprechend, die indirekte Glaubenssphäre weiter ausdehnen zu müssen, als das nach der traditionellen Interpretation geschieht.

Wir kommen nun zu dem *Kernpunkt*, zu dem eigentlichen Anliegen unserer Untersuchung, nämlich zu der Frage: Rechnet Thomas die Wahrheiten des direkten und des indirekten Glaubensgebietes zur *fides divina*? Da die Antwort bezüglich des direkten Glaubensgebietes in keiner Weise fraglich oder zweifelhaft ist, so präzisiert sich unsere Frage dahin: Fallen die Sätze des *indirekten* Glaubens unter die *Gewißheit des göttlichen Glaubens*; ist ihre Leugnung Häresie in dem vollen Sinn des Wortes, den *wir* damit verbinden? Die Beantwortung dieser Frage ist ganz unabhängig davon, wie weit man den Bereich der fides indirecta faßt; sie ist nur besonders wichtig und brennend, wenn man darunter das ganze virtuelle Gebiet der Offenbarung und des Glaubens versteht, wie wir getan haben.

Niemand wird leugnen oder bezweifeln wollen, daß Thomas den Begriff und das Wesen der *fides divina* sehr scharf erfaßt und ihr Formalobjekt klar herausgestellt hat (II-II q. 1 a. 1; a. 6 ad 2; q. 5 a. 3 etc.). Eine ganz andere Frage aber ist es, ob er *bei der Abgrenzung* dessen, was er zur *fides indirecta* rechnet, besonders dort, wo er dieses Gebiet schlechthin dem Glauben oder der Häresie zuteilt, nun auch *diesen* erkenntnistheoretisch scharf umrissenen Begriff des Glaubens im Auge hatte. Daß das ungeprüft als selbstverständlich angenommen wird, das ist der gemeinsame Grundfehler der Deutungsversuche von Schultes, Marín-Sola und Bonnefoy. Dabei haben gerade Schultes und Marín-Sola das Verdienst, auf das Vorhandensein eines *weiteren* Begriffes vom Glauben in der damaligen Theologie bis herab zu M. Cano, Báñez und Johannes a s. Thoma hingewiesen zu haben¹. Aber sie haben von dieser wichtigen Erkenntnis für ihre Thomasinterpretation leider keinerlei Gebrauch gemacht. Sie sind in gleicher Weise überzeugt, Thomas habe die Wahrheiten des indirekten Glaubens, bedingungslos oder unter gewissen Vorbedingungen, zur *fides divina* gerechnet; ihre sonst verschiedenen Auslegungsversuche sind ganz von dieser Annahme beherrscht.

Schultes kann alle Wahrheiten der *fides indirecta* zum Objekt des göttlichen Glaubens rechnen, und zwar ohne jeden Vorbehalt, weil nach seiner Ansicht Thomas nur formelle Offenbarungswahrheiten darin einbegriffen hat².

Nach *Marín-Sola* hat Thomas auch die eigentlichen theologischen Konklusionen zum Bereich des indirekten Glaubens gerechnet; auch er nimmt an, Thomas habe ihnen die Gewißheit des *göttlichen* Glaubens zugeteilt; er bemüht sich aber, nachzuweisen, Thomas habe diese Glaubensgewißheit nur von den von der Kirche *definierten* Konklusionen, also « *post definitionem ecclesiae* », behauptet³.

¹ *Marín-Sola* II 217 ff. *R. Schultes*, De definibilitate conclusionum theologiarum: La Ciencia tom. 23 (1921) 317 f.

² Für die Ansicht von Schultes sind folgende Sätze bezeichnend: « *alia enim propositio est: per falsas consequentias indirecte principium fidei negatur, et alia propositio: omnia illa quibus indirecte principia fidei negantur, indirecte ad fidem pertinent. Nam ad hoc quod aliquid saltem indirecte ad fidem pertinet, requiritur quidem quod ex eo negato sequatur negatio principii fidei, sed insuper requiritur quod sit in se revelatum: id quod convenit quidem explicationibus revelatorum, non vero consequentiis ex revelatis deductis* » (a. a. O. 142). Damit will Schultes die Ansicht des hl. Thomas wiedergeben. Aber wo hat der hl. Thomas auch nur eine Andeutung solcher Gedankengänge?

³ *Marín-Sola* II 252 ff.

Bonnefoy hält diesen Ausweg von Marín-Sola nicht für gangbar. Er möchte dafür Thomas dahin verstehen, daß er nur einige der theologischen Folgerungen, « les plus immédiates, les plus certaines », zum göttlichen Glauben zähle¹.

Ein kurzer Blick auf die von uns oben (S. 213 f.) angeführten Texte läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß Thomas die Wahrheiten des indirekten Glaubensgebietes als Sache des « Glaubens », ihre Leugnung als ein Vergehen der « Häresie » betrachtet. Ehe wir aber prüfen, in welchem Sinne hierbei « Glaube » bzw. « Häresie » zu fassen ist, wollen wir erst untersuchen, ob Thomas die Zugehörigkeit der *indirecte credenda* zum « Glauben » von der *Definition der Kirche* abhängig gemacht hat. Bonnefoy hat diese Auslegung der Thomastexte durch Marín-Sola bereits bekämpft, und leider muß man auch die schlechte Zensur für gerechtfertigt erklären, die er seiner oft recht gewaltsamen Exegese erteilt.

Was sagt Thomas? Wann sind die Inhalte der *fides indirecta* zu « glauben », bzw. wann ist ihre Ablehnung « häretisch »?

Der wichtigste Text findet sich S. Th. I q. 32 a. 4: « Circa huiusmodi (d. h. die *indirecte credibilia*) . . . 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 ». In diesem Text wird klar ausgesprochen, daß nach einer Entscheidung des kirchlichen Lehramtes die Ablehnung solcher Inhalte des indirekten Glaubensbereiches unter die Häresie falle. Es wird aber doch nicht behauptet, daß die kirchliche Definition eine ausschließliche und *unbedingte Vorbedingung* dabei sei. Im Gegenteil, diese Auslegung wird durch das « *praecipue* » des Textes ausgeschlossen. Damit eine Wahrheit der *fides indirecta* unter die Pflicht des Glaubens, bzw. ihre Ablehnung unter die Häresie falle, muß erst feststehen: « quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei », d. h. der lebenswichtige Zusammenhang mit der *fides directa* muß gewiß sein. Das kann auf doppelte Weise geschehen, einmal durch die *eigene Vergewisserung* (« antequam consideretur », « postquam manifestum est ») oder durch die *Feststellung des kirchlichen Lehramtes* (« antequam determinatum sit », « praecipue

¹ Siehe oben S. 225 Anm. 2.

si sit per Ecclesiam determinatum »). Die kirchliche Definition ist also zwar die sicherste, aber durchaus nicht die absolut notwendige oder immer geforderte Voraussetzung. Ein Irrtum, das ist der Sinn der angeführten Worte, kann bzw. muß als Häresie beurteilt werden, wenn sein Gegensatz zum Glauben zum Bewußtsein gekommen und eine einwandfreie Gewißheit darüber besteht. Das hebt Thomas gegen Schluß des Artikels nochmals hervor, ohne der Notwendigkeit einer kirchlichen Definition auch nur Erwähnung zu tun. Die « non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei » können nicht der Häresie geziehen werden ; umgekehrt aber, und das ist entscheidend, verfällt der « considerans, quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei », der Häresie.

Die Antwort von S. Th. I q. 32 a. 4 ist nur die Verdeutlichung dessen, was I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 dargelegt wurde¹. Dort unterscheidet Thomas noch nicht so klar zwischen privater und offizieller Vergewisserung, aber seine Ausdrücke zeigen, daß er beide für genügend hält, um den Tatbestand der Häresie zu schaffen².

Außerdem hat Thomas, was Marín-Sola nicht beachtet hat, die Vergewisserung durch eine vorhergehende « pertractatio » nicht allein bei theologischen Konklusionen gefordert, sondern überhaupt für *alle* Inhalte des indirekten Glaubens. Auch die Leugnung der Details der Heiligen Schrift ist erst häretisch, wenn man um den Gegensatz zur Lehre der Kirche weiß: « quousque hoc sibi innotescat, quod fides Ecclesiae contrarium habet ». Es handelt sich also nicht darum, daß durch die kirchliche Definition die Möglichkeiten der Glaubensgewißheit erst geschaffen werden, sondern daß infolge des bewußten Gegensatzes zum Glauben und zur Kirchenlehre der Tatbestand der pertinacia vorliege. Diese wird allerdings immer anzunehmen sein, wenn eine kirchliche Entscheidung bereits ergangen ist.

Es ist also nicht richtig, daß Thomas den Glaubenscharakter der Inhalte des indirekten Glaubens von der kirchlichen Definition abhängig gemacht hat. *Wenn* er sie zur fides divina gerechnet hat, dann sicher schon « si manifestum sit », « si consideretur », « si innotescat », quod sequitur aliquid contrarium fidei.

¹ Siehe den Text oben S. 214 Anm. 1.

² I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 finden sich folgende Wendungen: « ante pertractationem, per quam scitur ... »; « pertractata veritate et viso quid sequitur »; « antequam ostenderetur ... ostenso quod sequitur Scripturam esse falsam », lauter Ausdrücke, die nicht auf kirchliche Definitionen allein eingeschränkt werden können.

Bonnefoy, der in diesem Punkte mit uns gleicher Ansicht ist, sucht diese Folgerung dadurch abzuschwächen, daß er sie auf *einige* theologische Folgerungen einengt. Er hat aber, obwohl er die Bedeutung dieser Einschränkung eigens unterstreicht¹, nicht verraten, woher er das Recht nimmt, diese Einschränkung vorzunehmen, da Thomas immer ohne Vorbehalt von all dem spricht, dessen Ablehnung einen Konflikt mit dem Glauben bedeutet.

6. Das Verhältnis der *indirecte credenda* zur *fides divina*?

Deckt sich also die Ansicht des hl. Thomas mit der berühmten Theorie von Vasquez, wonach alle theologischen Konklusionen, auch wenn sie nur von der Theologie gezogen werden, zur *fides divina* zählen? Diese Folgerung ist unabweislich, wenn die diesbezüglichen Texte des hl. Thomas wirklich von der *fides divina* und von der Häresie in unserem heutigen Sinn sprechen. Aber gerade das bestreiten wir, und darin sehen wir das Hauptversehen der bisherigen Auslegungen, daß man den Begriffen des hl. Thomas ohne weiteres den uns geläufigen engeren Sinn unterschoben hat.

Hier die wichtigsten Äußerungen des hl. Thomas: « *Pertractata veritate et viso quid sequitur, idem iudicium est de his et de illis (d. h. de directe et indirecte credendis) quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum* » (I Sent. d. 33 q. 1 a. 5). — « *Sic igitur pertinacia, qua aliquis contemnit in his quae fidei directe vel indirecte subire iudicium Ecclesiae, facit hominem haereticum* » (In I Cor. c. 11 lect. 4). — « *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* » (S. Th. I q. 32 a. 4). — « *Ad fidem pertinet aliquid . . . indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides* » (II-II q. 11 a. 2).

Es scheint, das ist der erste Eindruck dieser Texte, als hätte Thomas gar nicht schärfer und pointierter betonen können, daß auch die Wahrheiten des indirekten Glaubens *fide divina* zu glauben sind. Die Notwendigkeit dieser Deutung, so sagt man, ergibt sich zur Evidenz daraus, daß Thomas den Gegensatz zur *fides indirecta* immer

¹ Bonnefoy II 501 Anm. 1.

wieder schlechthin *als Häresie* kennzeichnet. Der Beweis ruht auf folgendem Syllogismus: « Seul est hérétique celui qui nie une vérité de foi divine. Or, suivant saint Thomas, celui qui nierait le révélé médiat ou « conséquent » défini par l'Eglise, serait hérétique. Donc la foi ecclésiastique est, pour lui, une foi divine »¹. Alles scheint an diesem Syllogismus unangreifbar und doch ist er falsch. Er arbeitet mit einer *Quaternio terminorum*. Der Häresiebegriff im Ober- und Untersatz ist nicht univok. Nimmt man ihn, so wie es der Obersatz erfordert, in *prägnantem* Sinn, dann ist der Untersatz falsch. In diesem prägnanten Sinn hat Thomas ihn in den fraglichen Texten nicht verwendet. Faßt man aber Häresie im *weiteren* Sinn, so wie es der Untersatz erfordert, so wird der Obersatz falsch, dann ist Häresie nicht mehr notwendig *nur* auf den göttlichen Glauben bezogen. Marín-Sola, dem die angeführte Beweisführung entnommen ist, meint, der Obersatz sei zwingend und von allen zugegeben². Ich möchte darauf D. Báñez antworten lassen: « Et ad probationem, scilicet quod haereticus esset qui illum (es handelt sich um die conclusio: Christus est risibilis) negaret, ergo illa est de fide: distingo consequens; dum infertur, ergo illa est de fide immediate: nego consequentiam; mediate vero: concedo consequentiam »³. Daß der Ausdruck *haeresis* bei Thomas in den fraglichen Texten den prägnanten Sinn hat, den wir heute damit verbinden, hätte man also nicht einfach *voraussetzen*, sondern prüfen und *beweisen* sollen. Dann hätte sich rasch ergeben, daß sich das nicht beweisen läßt; daß vielmehr Thomas den Begriff noch in einem weiteren Sinne nimmt, von dem aus sich kein notwendiger Zusammenhang mit der *fides divina* erschließen läßt.

Häresie und Glauben sind für Thomas zwei *korrespondierende* Begriffe; der eine ist nur die negative Kehrseite des anderen. Der Bereich der Häresie hat für Thomas genau die *gleiche* Umgrenzung wie das Gebiet der *fides* und wird auch wie dieses in zwei Bezirke untergeteilt: « et circa utraque (d. h. die directe et indirecte credenda) potest esse haeresis eo modo quo et fides » (II-II q. 11 a. 2). Damit ist gesagt: Das was directe et principaliter zum Glauben gehört, gehört auch directe et principaliter zur Häresie; und das was indirecte et secundario zum Glauben gehört, ist auch indirecte et secundario Gegen-

¹ Marín-Sola I 432.

² « La majeure est évidente et admise de tous », sagt Marín-Sola I. c. 432.

³ Dom. Báñez, Scholastica commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris S. Thomae, Duaci 1615, 32 b (II-II q. 1 a. 5 ad 1).

stand der Häresie. Nun bezeichnet Thomas auch die *fides indirecta* an verschiedenen Stellen schlechtweg als *fides*, besonders nennt er die Verstöße gegen die *fides indirecta* kurzweg Häresie ohne nähere Kennzeichnung oder Einschränkung. Er gebraucht also *fides* und *haeresis* in einem *umfassenden* und *weiteren* Sinn, in dem es auch das, was nur *indirecte, secundario* darunter fällt, umschließt. Das und nur das beweisen die oben angeführten Texte. Ob aber *fides* und *haeresis* hiebei nur den Bereich der *fides divina* in striktem Sinn umspannen, ob also die Glaubensgewißheit das gemeinsame Merkmal bildet, das die Zusammenfassung der *fides directa* und *indirecta* unter dem einen Artbegriff ermöglicht, das muß erst nachgewiesen werden, kann aber ohne *massive petitio principii* nicht einfach vorausgesetzt werden.

Eine Prüfung der Texte ergibt, daß die Zuteilung der *indirecte credenda* zum Glauben bzw. zur Häresie durch Thomas sicher nicht vom Gesichtspunkt der *Glaubensgewißheit* aus erfolgt ist. Schon die Tatsache, daß diese Zuteilung gar nie durch den Hinweis begründet wird, diese Inhalte seien durch die Offenbarung garantiert, sondern immer nur mit auffallender Konsequenz durch die Formel: *quia ex eis negatis sequitur aliquid contrarium fidei*, muß zu denken geben. Die Notionen dürfen, zumal nachdem die Kirche dazu Stellung genommen hat, nicht mehr geaugnet werden, « *quia ex errore circa notiones sequitur error circa personas* » (I Sent. d. 33 q. 1 a. 5). Wozu dieser *Umweg*, wenn die *notiones* selbst Offenbarungslehre sind und selbst zur *fides divina* gehören? Wer bewußt Sätze der Schrift ablehnt, ist Häretiker. Zur Begründung beruft sich aber Thomas nicht, wie wir erwarten würden, darauf, daß dadurch unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten geaugnet werden, sondern: « *quia ex hoc sequitur Scripturam esse falsam* ». Also wieder ein *Umweg*, ein recht sonderbarer *Umweg*, wenn es dem Aquinaten um die Feststellung der Glaubensgewißheit zu tun wäre. So müssen wir schließen: Das Merkmal des Geoffenbartseins ist für Thomas nicht maßgebend, wenn er die Reichweite der *fides directa* bestimmt, auch nicht, wenn er die der *fides indirecta* umgrenzt, es liegt auch nicht zugrunde dort, wo er beide Bezirke unter einem gemeinsamen Artbegriff zusammenfaßt. Bonnefoy hat hier richtig gefühlt, wenn er sagt: « *Le fait qu'il classe les conclusions théologiques, quelques-unes d'entre elles tout au moins, parmi les choses ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei au même titre que les menus détails de l'écriture, prouve avec évidence qu'il n'a*

pas poussé l'analyse de ces matières au point où elles sont aujourd'hui » (Bonneyoy II, 499). Richtiger muß man sagen, daß der hl. Thomas die letzte Abgrenzung des Glaubensgegenstandes nach dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt der theologischen Glaubensgewißheit überhaupt nicht beabsichtigt und in Angriff genommen hat.

Die Frage nach den objektiven Grenzen der fides divina und nach dem theologischen Gewißheitsgrad der Konklusionen haben, wie alle erkenntniskritischen Probleme, die Scholastik noch nicht beschäftigt. Sie haben sich erst infolge der skeptisch-kritischen Einstellung der modernen Philosophie einseitig und beherrschend in den Vordergrund geschoben¹.

Durch welches Merkmal wird aber dann für Thomas der « Glaubens »-Charakter bzw. der « Häresie »-Charakter der Inhalte des indirekten Glaubensgebietes bestimmt? Die positive Antwort lautet: Diese Inhalte fallen für die Scholastik unter die *religiöse* und *moralische Verantwortung* des Glaubens; hartnäckige Ablehnung ihnen gegenüber fällt — moralisch und rechtlich — unter die *Schuld* der Häresie. Es ist eine mehr ganzheitliche, lebensnahe Auffassung des Glaubens, die zunächst das Glaubensleben, und nicht zunächst und nicht einzig die erkenntnistheoretische Seite der Glaubensgewißheit ins Auge faßt. Wir denken, wenn wir von *propositio haeretica* sprechen, an den rein *objektiven Gegensatz* zu einer Offenbarungswahrheit und abstrahieren von der Frage der *subjektiven Schuldhaftigkeit*. Die *dogmatische*, nicht die *moralische* und *rechtliche* Beurteilung ist uns die Hauptsache. Damals war es gerade umgekehrt. Die Ausdrucksweise des hl. Thomas verrät überall, daß es ihm um die moralische und religiöse Verantwortung geht. Er fragt, ob gegenteilige Meinungen über die Notionen *Sünde* seien (« sine peccato » III Sent. d. 33 q. 1 a. 5); er betont überall die Notwendigkeit der *pertinacia*, die Notwendigkeit der *bewußten* Gegenstellung zur Lehre der Kirche, so bes. im ad 3 von II-II q. 11 a. 2. Diese moralisch-rechtliche Beurteilung, nicht die dogmatische Wertung ist gemeint, wenn Thomas sagt: « idem iudicium est de his et de illis (nämlich die directe und indirecte credenda), quae sunt determinata in fide, quia ad unum sequitur alterum » (I Sent. d. 33 q. 1 a. 5).

¹ Es ist bezeichnend, daß die Frage mit dem beginnenden 14. Jahrhundert zum ersten Mal auftaucht, wenn auch noch nicht in der scharfen Zuspitzung, wie wir sie stellen. Damals fragt man nach dem Umfang und nach den Arten der « veritas catholica », eines Begriffes, der in eigentümlicher Mischung die alte und die neue Problemstellung noch ineinander mengt.

Daß aber die sittliche Verantwortlichkeit einer konsequenten Glaubenshaltung über den Bereich der Wahrheiten *hinausreichen* kann, die unmittelbar aus der Offenbarung stammen oder die Gewißheit der *fides divina* aufweisen, braucht nicht eigens bewiesen zu werden. Außer durch das Objekt erhalten die Handlungen, gerade nach den Prinzipien des hl. Thomas¹, ihren ethischen Charakter *auch* durch die Umstände, den Zweck, die vorausgesehenen Folgen. Es kann also die Tugend des Glaubens in Mitleidenschaft gezogen werden, *indirecte, per accidens*, wo das Formalobjekt des Glaubens nur mittelbar berührt wird, *quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei*. Allerdings muß man sich in diesen Fällen des notwendigen Zusammenhangs mit dem Glauben bewußt sein, was immer angenommen wird, wenn die Kirche ausdrücklich diesen Zusammenhang festgestellt hat. Darum die starke Betonung dieses Punktes durch den Aquinaten.

Wenn Thomas also die Inhalte der *fides indirecta* zum Glauben und zur Verantwortungssphäre der Häresie rechnet, so braucht damit durchaus nicht auch eine Zurechnung zur Gewißheit der *fides divina* verbunden sein. Wo die Grenzen der unmittelbaren Glaubensgewißheit verlaufen, dazu hat sich der hl. Thomas nicht geäußert. In der theologischen Kontroverse über die Definierbarkeit der theologischen Konklusionen kann man sich deshalb, das ist unsere *erste Nutzenanwendung*, weder für die bejahende noch für die verneinende Antwort auf den Doctor Angelicus berufen. Bei ihm ist das *Problem* noch nicht gegeben und deshalb auch die *Lösung* noch nicht zu suchen. Wer anders vorgeht, begeht den Fehler, den Gilson nennt: « faire de la mauvaise histoire ».

Es wäre Sache einer eigenen Untersuchung, nachzuweisen, daß die Scholastik die Begriffe *fides* und *haeresis* in dem angegebenen, weiteren Sinne gebraucht hat². Nur ein paar Hinweise seien hier angefügt.

Das was die Väter und die fröhscholastischen Theologen von der *Häresie* sagen, hat jene Momente, die wir heute für den Begriff für wesentlich halten, noch kaum oder nur sehr undeutlich oder verschwommen erfaßt. Die dogmatische Seite der *Häresie-Lehre* wird

¹ So besonders I-II q. 18 a. 1-7.

² Diese Untersuchung müßte in ähnlicher Weise geführt werden, wie Deneffe dem Bedeutungswandel des Wortes « Dogma » nachgegangen ist (*A. Deneffe, Dogma. Wort und Begriff: Schol. 6* [1931] 381-400; 505-538). Es würde sich ergeben, daß die Präzisierung von « *fides* » und « *haeresis* » der von « *dogma* » weitgehend parallel verläuft.

nur ganz allgemein gesehen, nirgends noch näher präzisiert; viel stärkerer Nachdruck wurde auf die *Häresie-Sünde* gelegt: sie wurde als Sünde des Egoismus, der anorganischen Isolierung von der kirchlichen Gemeinschaft, der Widersetzlichkeit gegen die kirchliche Disziplin gebrandmarkt¹. Für *Augustin* ist der Häretiker « qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur »². Genau so allgemein ist eine andere, auch von den Scholastikern gerne verwendete Stelle aus *De civ. Dei* XVIII c. 51: « Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt »³. In gleicher Weise steht die kirchenfeindliche Einstellung im Vordergrund, wenn *Isidor* von Sevilla als Häretiker bezeichnet: « qui invicem sibi dissentiunt, communitamen nomine adversus ecclesiam Dei conspirant »⁴. Auch *Abaelard* sieht zunächst an der Häresie die sündhafte Geistesrichtung, wenn er sagt: « Non enim ignorantia haeticum facit, sed superbia »⁵.

Bei diesen noch recht allgemeinen Umschreibungen kann es nicht wundernehmen, wenn man die Häresie noch nicht klar gegenüber anderen Verfehlungen gegen die kirchliche Disziplin oder gläubige Haltung abzugrenzen mußte. So wird z. B. die Simonie in der früh-scholastischen Zeit meist zur Häresie gerechnet: « Simonia species est haeretici pravitatis »⁶.

Man war sich gewiß bewußt, daß Häresie einen Gegensatz zum Glauben bedeutete, aber für die nähere Unterscheidung der dabei möglichen Grade fehlten noch alle Vorbedingungen. Bis gegen 1270 kannte man als theologische Wertung für die Gegensätze zur Glaubenslehre meist nur die Bezeichnung « error » ohne nähere Spezialisierung. Erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts tauchen die theologischen

¹ Vgl. *J. Brosch*, Das Wesen der Häresie (Grenzfr. zw. Theol. u. Phil. 2), Bonn 1936, 69 f., 82 f., 85 f. Brosch hat seine Untersuchung nicht über die ersten christlichen Jahrhunderte hinaus ausgedehnt.

² *De util. cred.* c. 1: PL 42, 65.

³ *De civ. Dei* XVIII c. 51: PL 41, 613.

⁴ *Etymol.* VIII c. 5: PL 82, 305 A; vgl. 298 B.

⁵ *Theologia Summi boni*, ed. *H. Ostlender* (BB 35, 2/3), Münster 1939, 31.

⁶ So *Wilhelm* von Champeaux (nach *J. Weisweiler*, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken [BB 33, 1/2], Münster 1936, 111, Anm. 103); sogar von *simoniaca haeresis* wird gesprochen (Ebend. 113).

Zensuren auf ; sie differenzieren sich zwar rasch seit dem 14. Jahrhundert, aber es dauert noch lange bis über die erkenntnistheoretische Wertung der verschiedenen Arten und Grade der dogmatischen Gewißheit Klarheit und Einigkeit geschaffen ist¹.

Ist es zu wundern, daß der Ausdruck « haeresis », « haereticus », der damals als theologische Zensur aufkommt, nach Inhalt und Tragweite noch nicht die scharfe Abgrenzung von später hatte? Die qu. 11 der II-II S. Th. bedeutet sicherlich einen gewaltigen Fortschritt und man muß staunen, in welcher genialer Weise der hl. Thomas die Hauptmomente zu erfassen und zu klären weiß. Aber das *dogmatische* Moment der Häresie ist bei Thomas noch nicht auf den Gegensatz zur fides divina eingeschränkt. Die « corruptio *dogmatum* », von der Thomas spricht (II-II q. 11 a. 1), hatte nicht, wie gerade die Forschungen von Deneffe dargetan haben, den präzisen Sinn, den wir heute damit verbinden². Auch bei Thomas überwiegt die *moralische* Wertung der Häresie-Sünde. Am deutlichsten hat Thomas die beiden Momente der Häresie in der Auslegung von I Cor. 11, 19 gegenübergestellt: « Primo, quidem, quod de ratione haeresis est quod aliquis privatam disciplinam sequatur quasi per electionem propriam, non autem disciplinam publicam, quae divinitus traditur; secundo quod huic disciplinae aliquis pertinaciter inhaereat; nam electio firmam importat inhaesionem; et ideo haereticus dicitur qui spernens disciplinam fidei, quae divinitus traditur, pertinaciter proprium errorem sectetur ». Es braucht nur noch einer genaueren Umgrenzung, welcher Gegensatz zum Glauben und zur Offenbarung bei Häresie vorliegen muß; aber diese Präzisierung ist bei Thomas noch nicht durchgeführt. Wo der Tatbestand der pertinacia gegeben ist, da ist man geneigt Häresie anzunehmen, auch wenn kein unmittelbarer Gegensatz zu einer eigentlichen Glaubenswahrheit vorliegt. So lautet eine quaestio Peckhams: « Utrum erigens se contra constitutionem apostolicam tenendus sit haereticus »³. Und das Konzil von Vienne hat über den Vorschlag beraten, ob schon

¹ J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren: Mélanges, Mandonnet II, Paris 1930, 305-329; 315 ff.

² « Aber häufig », so sagt A. Deneffe a. a. O. 519, « scheint Thomas das Wort 'Dogma' nicht zu gebrauchen, und nicht so, daß es für sich allein schon Glaubenslehre bedeutete. Es bedeutet einen Gattungsbegriff und ist durch Zusätze näher zu bestimmen ».

³ Quodl. II, 23. Vgl. P. Glorieux, La Littérature quodlibétique, Kain 1925, 228.

nach einem zweijährigen Verharren in der Exkommunikation wegen Häresie vorgegangen werden könne¹. Weiteres beachtliches Material hat L. Garzend beigebracht². Mag seine These, daß die Theologie und die inquisitoriale Praxis einen verschiedenen Häresiebegriff verwendeten, in *dieser Form* falsch sein, richtig ist, daß damals sowohl die Theologie als auch das Recht einen engeren und einen weiteren Begriff von Häresie gebrauchten.

Daraus ergibt sich aber eine *zweite, sehr gewichtige Nutzanwendung* für die dogmengeschichtliche Forschung. Wenn in jener Zeit eine theologische Zensur auf Häresie lautet, so darf aus dem Wort *allein* noch nicht geschlossen werden, daß damit die Wahrheit, die man verteidigt, unmittelbar der fides divina zugezählt werden soll. Das Ringen, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts um die Abgrenzung und die Abstufung der veritates catholicae einsetzte, beweist am deutlichsten, daß man sich damals über die Reichweite der Glaubensgewißheit noch nicht im Klaren war.

(Schluß folgt.)

¹ E. Müller, Das Konzil von Vienne 1311-12. Seine Quellen und seine Geschichte (Vorref.-gesch. Forsch. 12), Münster 1934, 472.

² L. Garzend, L'inquisition et l'hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale : à propos de l'affaire Galilée, Paris 1913.

Die Kritik ist wohl etwas zu schnell und zu leicht über die Arbeit von Garzend hinweggegangen.
