Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 26 (1948)

Artikel: Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung
Autor: Lang, Albert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762295

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

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

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

Download PDF: 12.07.2025

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

Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung[1]

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG

In seiner Katharinenpredigt vor der Universität Wien beschäftigt sich Heinrich von Langenstein mit dem Problem der Glaubensbegründung und zwar in prinzipieller Form und eingehender Breite. Nach der Legende hat die hl. Katharina 50 heidnischen Rhetoren gegenüber die Wahrheit des christlichen Glaubens so überzeugend verteidigt, daß alle sich zur Annahme des christlichen Glaubens entschlossen. Dieser Erfolg mußte Bewunderung finden und zur Nacheiferung anspornen. Wie war Katharina vorgegangen, welche Gründe hatte sie angeführt, welche Methode verwendet ? Diese Fragen waren von allgemeinem Interesse, besonders für eine Zeit, welche die Siege in geistigen Tournieren über alles feierte. Die Antwort auf diese Fragen aber mußte mitten hinein in das Problem der Glaubensbegründung führen. Freilich bestand für den Prediger keine Notwendigkeit, die Frage nun grundsätzlich und in voller Breite aufzurollen. Man hätte höchstens erwarten können, daß er die aus dem Verhalten der Heiligen sich ergebenden praktischen Folgerungen dargelegt hätte. Er stellt aber die Frage allgemein und behandelt sie ganz prinzipiell ohne Rücksicht auf den konkreten Fall. Dadurch wirkt dieses Stück als eine lange Abschweifung, die doppelt belastend ist, weil sie bereits zu Beginn der Predigt auftritt und in ganz unpsychologischer Weise die Inangriffnahme des Themas hinauszögert. Wenn Heinrich sich trotzdem diese Abschweifung gestattet, so läßt das erkennen, daß er großes Interesse an der Frage hatte und daß er mit der wachen Aufmerksamkeit und Anteilnahme seiner Zu-

[1] Der Artikel setzt die Analyse der in Heft 2 edierten Katharinenpredigt des Heinrich von Langenstein fort.

hörer rechnen durfte. Das Thema war, so dürfen wir schließen, besonders aktuell.

Das fundamentaltheologische Problem ist selten in der Scholastik in so klarer Form aufgeworfen worden, wie es von unsrem Prediger geschieht. Wie hat er das Problem gelöst ? Ist seine Antwort ebenso klar wie seine Fragestellung ? In wieweit hat seine Lösung das Problem vorwärtsgetrieben ? Die Beantwortung dieser Fragen, die für die Geschichte der Apologetik von größtem Interesse sind, verlangt, daß wir uns erst über den Stand der Glaubensbegründung im 14. Jahrhundert unterrichten und die damals herrschenden Tendenzen zum Vergleich heranziehen.

Die Scholastik lebte im Glauben und aus dem Glauben. Dieser Glaube wurde gespeist aus dem lebendigen Strom einer heilig gehaltenen Tradition. Er war eingebettet in die soziale Sicherheit und Geborgenheit einer allgemeinen Gläubigkeit. Der übernatürliche Ursprung der christlichen Offenbarung und kirchlichen Autorität war über jeden Zweifel erhaben. So hatte der mittelalterliche Mensch und Theologe wenig Bedürfnis und selten Anlaß, die Berechtigung seines Glaubens zu untersuchen und die Voraussetzungen der Glaubensgewißheit einer reflexen Überprüfung zu unterziehen. Er wußte sich geleitet und geschützt durch den in der Kirche fortwirkenden Beistand des göttlichen Pneumas. Die Scholastiker konnten sich, ohne eine Bedrohung der Grundlagen befürchten zu müssen, der spekulativen Durchdringung und der systematischen Erfassung der Glaubensinhalte widmen. Die fundamentaltheologische Problematik wurde nur gelegentlich berührt und nur in den Grundzügen dann, wenn die Erklärung der Glaubensgewißheit auf verhängnisvolle Abwege zu geraten drohte. So wurde gegenüber den rationalistischen Strömungen, die besonders in der Frühscholastik sich hartnäckig behaupteten und die Gewißheit des Glaubens auf die Einsicht in die innere Wahrheit seiner Inhalte zu gründen suchten, der Glaubenscharakter der christlichen Wahrheiten und der Autoritätscharakter des Glaubens klar herausgestellt. Andererseits wurde gegenüber den skeptischen Auflösungsversuchen, die seit dem 14. Jahrhundert hervortraten, an der Sicherheit des Glaubens und dem wesentlich rationalen Charakter seiner Begründung festgehalten [1]. Aber

[1] Die erwähnten zwei Extreme bekämpft z. B. Bartholomäus von Bologna, um sich für den Mittelweg zu entscheiden, die rationelle Sicherung des Glaubens auf autoritativem Wege, die der Freiheit der Entscheidung keinen Eintrag tut ;

man war sich bereits klar bewußt, daß die Rechtfertigung des Glaubens nicht die Wahrheit des Glaubensinhaltes darzulegen, sondern das diesen Inhalt tragende Fundament aufzuzeigen habe, nämlich die Tatsache und die Beweiskraft des testimonium Dei, der auctoritas Dei revelantis. Das ist ungefähr der Stand der fundamentaltheologischen Problematik am Ende des 13. Jahrhunderts [1].

Im Laufe des 14. Jahrhunderts erhielt die theologische Reflexion namentlich durch Duns Skotus starke Antriebe und durch die kritisch-skeptischen Strömungen, wie sie vor allem durch den Nominalismus genährt wurden. Dadurch wurde die Theologie gezwungen, den *fundamentaltheologischen Fragen* ein gesteigertes Augenmerk zu schenken. Es sind besonders *zwei Probleme*, die immer wieder, teilweise sogar ganz eingehend erörtert werden und schließlich die ersten Ansätze zur systematischen Behandlung der Glaubensbegründung liefern: Welcher Art ist die Gewißheit, die wir von der Offenbarung, ihrem Zeugniswert und ihrer historischen Tatsächlichkeit haben; welche Faktoren sind an ihrem Zustandekommen wesentlich beteiligt? 2. Auf welche Weise und durch welche Gründe und Motive läßt sich die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung rationell rechtfertigen? Es ist ein langes und oft verworrenes Ringen, das um die beiden Fragen anhebt, und das erst gegen Ende des Jahrhunderts nach Ausschaltung der extremen Lösungsversuche in eine mittlere, der Tradition entsprechende Linie einmündet [2].

1. Die psychische Analyse der Glaubensentscheiduug: Die am Zustandekommen des Glaubens beteiligten Faktoren

Die scholastischen Theologen waren sich wohl immer bewußt, daß an der Sicherung des Glaubens sowohl der *Verstand* als auch der *Wille* und die *Gnade* beteiligt sein müssen; es dürfte schwer sein, eine Ansicht zu finden, die einen dieser drei Faktoren *gänzlich* ausgeschaltet wissen wollte. Aber über die Bedeutung und die Rolle, die diesen Faktoren bei der Unterbauung der Glaubensgewißheit zukommt, gingen die Anschauungen auseinander. Es zeichnen sich im 14. Jahrhundert besonders

vgl. M. Mückshoff, Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna: BB XXIV, 1, Münster 1940.

[1] Ich habe das näher ausgeführt in meinen Bemerkungen zu dem Artikel von R. Aubert, Le caractère de la justification rationelle de la foi: Rev. d'hist. eccl. 1943, die in der Schol. (1949, H. 2) gedruckt werden sollen.

[2] A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts: BB XXX, 1-2, Münster 1931.

drei Richtungen deutlicher gegeneinander ab: eine *mystisch-charismatische* Richtung, welche die letzte Sicherung des Glaubens allein von der *Gnade* erwartet, eine *voluntaristische* Richtung, nach der die Festigkeit der Glaubenszustimmung in der Hauptsache eine Sache des freien Willens ist, und eine *intellektualistische* Richtung, nach welcher der Glaube die notwendige Folgerung aus der Evidenz der Praeambula darstellt.

Einen *mystisch fideistischen Zug* hat die Glaubensbegründung bei GOTTFRIED VON FONTAINES und JOHANN VON POLLIACO und teilweise auch bei den von ihnen beeinflußten Lehrern der ersten Karmeliterschule. Von ihrem gemeinsamen Intellektualismus aus kennen und anerkennen sie nur die certitudo evidentiae, die rein logische, vom Objekt her gegebene und von der Einsicht getragene Gewißheit. Der Wille hat darauf keinen Einfluß; er ist an der Erkenntnis indirekt beteiligt dadurch, daß er das Objekt dem Erkenntnisvermögen appliziert und die der Zustimmung hinderlichen Momente ausschaltet. Auch auf die Glaubensentscheidung hat der Wille nur indirekt Einfluß, indem er die Glaubensinhalte und die Gründe für den Glauben vorlegen und die aufmerksame Beschäftigung damit veranlassen bzw. verhindern kann; « per imperium voluntatis applicantis obiectum et removentis prohibens, ne assentiatur »[1]. Der Wille verfügt also über das exercitium actus; er ist am Zustandekommen, an der Setzung des Glaubensaktes beteiligt; er hat aber auf die Art und Festigkeit der Zustimmung selbst keinen Einfluß. Diese hängt einzig von der Leuchtkraft der Beweisgründe ab. Nun schreiben aber diese Theologen den Glaubwürdigkeitsgründen keine volle, in sich genügende Beweiskraft zu. Das Wunder kann zum Glauben anregen, ihn aber nicht rechtfertigen[2]. Die letzte Grundlage für die Gewißheit des Glaubens und die volle Gewähr für seine Wahrheit kann nach dieser Meinung nur die Glaubensgnade, der eingegossene habitus bieten, « non solum quantum ad modum actus, qui est assentire prompte et firmiter, sed quantum ad substantiam actus, qui est assentire solum... credibilibus veris et omnibus talibus[3].

[1] JOHANN DE POLLIACO, Quodl. IV, q. 7 (Cod. Vat. lat. 1017, fol. 157va); vgl. LANG, Glaubensbegründung, S. 49 ff.

[2] GUIDO TERRENI äußert sich in Quodl. IV q. 5 also über die Beweiskraft des Wunders: « Dico ergo quod operatio miraculorum non fuit medium demonstrativum ad probandum Christum esse Deum, fuit tamen medium inductivum ad non ponendum obicem et ut homo se disponeret ad hoc, quod Deus sibi fidem infunderet, per quam Christo firmiter assentiret » (Cod. Vat. Borgh. 36, fol. 183va); vgl. LANG, Glaubensbegründung, S. 58 ff.

[3] JOHANN DE POLLIACO, Cod. Vat. lat. 1017, fol. 157ra.

Auch viele Nominalisten, so z. B. W. OCKHAM, JOHANN RODINGTON und ROBERT ELIPHAT [1] standen, wie der Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis überhaupt, so besonders der Möglichkeit einer rationellen Rechtfertigung des Glaubens kritisch und skeptisch gegenüber; andererseits konnten sie aber, da sie die Wirklichkeit und Wirksamkeit des übernatürlichen Habitus stark verflüchtigten, dem Gnadenfaktor nicht die entscheidende Bedeutung für die Glaubensgewißheit zuschreiben. So versuchten sie es mit einer sehr *stark voluntaristisch* ausgerichteten Erklärung. Die Glaubensgewißheit ist wesentlich eine certitudo adhaesionis, die vom Willen getragen wird. Der inevidente, auf fremdem Zeugnis aufruhende Glaube steht an innerer Einsichtsgewißheit (certitudo evidentiae) hinter jeder Wahrscheinlichkeitserkenntnis zurück; er übertrifft sie nur durch die Festigkeit des Fürwahrhaltens; diese aber stammt aus dem Willen und hat davon allein ihre Verdienstlichkeit [2].

Ist es bei den genannten zwei Theorien manchmal schwer, die letzte Einstellung ihrer Vertreter klar zu erfassen, weil sie das Problem nicht immer scharf gesehen haben und es an einer präzisen Terminologie mangelt, so zeichnet sich der dritte Erklärungsversuch der Glaubensgewißheit, die *intellektualistische* Lösung, durch klare Konsequenz und Eindeutigkeit aus. Die beiden Hauptvertreter dieses Weges im 14. Jahrhundert sind FRANZISKUS DE MARCHIA und ROBERT HOLKOT [3]. Bei FRANZISKUS DE MARCHIA bildet die tragende Grundlage seiner Ansicht ein straffer Intellektualismus. Eine mit Gewißheit erfolgende Zustimmung ist nur dort möglich, wo die Wahrheit feststeht und zwar durch eine unmittelbare oder abgeleitete Einsicht feststeht. Letztlich muß jedes gewisse Urteil auf in sich evidente Sätze zurückgehen. Auch

[1] Näheres LANG, Glaubensbegründung, S. 147 ff.

[2] Kennzeichnend für die Überbetonung der freien Willensentscheidung für die Zustimmung zum Glauben ist etwa folgender Text von ROBERT ELIPHAT: « Fides infusa non est principium motivum ad credendum. Ideo teneo istam conclusionem, quod ex fide infusa solum sine acquisita non potest plus credere vel assentire habens quam non habens. Sed dico quod principium movens ad assentiendum articulis fidei est voluntas imperans intellectui ad assentiendum alicui apprehenso et hoc in illis, in quibus assentit intellectus sine omni ratione inducente intellectum ad assentiendum » (I Sent. Prol. q. 2, Cod. Vat. lat. 1111, fol. 20vb).

[3] Zur näheren Informierung muß ich auf die Darlegungen verweisen, die ich anderswo gemacht habe (Glaubensbegründung, S. 89-97 und 159-165); über die Glaubensbegründung des Franziscus de Marchia siehe auch J. KÜRZINGER, Alphonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre: BB XXII, 5-6, Münster 1930.

die absolute Sicherheit des Glaubens ist nur gewährleistet, wenn sie sich aus evidenten Erkenntnisen ableiten läßt. Beim Autoritätsglauben kann als letzte Grundlage zwar nicht eine evidentia intrinseca, eine Einsicht in den Inhalt der Glaubenswahrheiten gefordert werden, wohl aber muß die Tatsache und der Zeugniswert ihrer Offenbarung durch Gott einsichtig und damit eine evidentia extrinseca ihrer Wahrheit gegeben sein. Die Gewißheit des Glaubens baut sich auf den zwei Praeambula auf: Tota theologia innititur duabus praemissis; prima est, quod omne revelatum a Deo est verum; secunda, quod omne revelatum a causa supernaturali ostendente signa supernaturalia est revelatum a Deo; igitur ... [1]. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich auf rein logisch-diskursivem Weg die absolute Gewißheit der Offenbarung. Die Gewißheit beider Sätze muß nach Franziskus sich auf Evidenz gründen; denn sie muß — das ergibt sich notwendig aus dem diskursiven Aufbau seiner Glaubensanalyse — mindestens so groß sein wie die darauf ruhende absolute Glaubensgewißheit. Trotzdem sucht Franziskus die Beteiligung des Willens und der Gnade an der Glaubenszustimmung zu retten. Die Sicherung der Glaubensgewißheit ist nur durch äußere Evidenz, durch ein «medium extraneum ... acceptum ab aliquo extraneo» gegeben. Der Inhalt der Glaubenswahrheiten bleibt uneinsichtig. Diese Dunkelheit und die gegen den Glauben sprechenden Schwierigkeiten können die certitudo adhaesionis immer wieder ins Schwanken bringen. Diese Bedrohung auszuschalten ist Aufgabe des Willens und der Gnade. Der Dominikanertheologe Robert Holkot ist noch radikaler. Nach ihm hat der Wille auf die Gewißheit und Festigkeit des Glaubens keinen Einfluß. Der Glaubensakt ist die logische Folgerung aus der rationellen, den Verstand bindenden Begründung des Glaubens; Holkot findet nichts Inkonvenientes in der Behauptung, «quod homo non libere credit articulos fidei, sed necessitatur ad credendum» [2].

Diese Form der Glaubensbegründung stieß nun aber auf eine geschlossene Abwehr und gerade die Auseinandersetzungen mit Franciscus von Marchia und Robert Holkot haben viel zur weiteren Klärung der Frage beigetragen. Es ringt sich immer klarer die Erkenntnis durch, daß am Glaubensakt Verstand, Wille und Gnade beteiligt sind und daß dabei die einzelnen Faktoren nicht einseitig betont oder gar gegenein-

[1] Sent. Prol. q. 4, Cod. Vat. lat. 1096, fol. 9 rb.

[2] Super quattuor libros sententiarum quaestiones, Lugduni 1497, Prol. q. 1 a. 6 ad 2 arg. dub. 2 I.

ander ausgespielt werden dürfen, sondern in ihrem harmonischen und organischen Zusammenwirken aufgezeigt werden müssen. Den Theologen der Augustinerschule in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommt, soweit ich sehe, ein großes Verdienst an dieser Entwicklung zu.

Die Grundzüge dieser harmonisch ausgeglichenen Mittelstellung, die sich schon bei Alphons de Vargas, Thomas von Straßburg und Gregor von Rimini ankündigten, sind mit eindeutiger Klarheit von HUGOLIN VON ORVIETO entwickelt worden. Nach ihm kann weder die Glaubensgnade noch der freie Wille die Zustimmung zum Glauben bewirken, wenn nicht durch ein rationelles Motiv seine Vernunftgemäßheit garantiert ist. Aber umgekehrt reichen die motiva rationabilia für sich allein zum Zustandekommen des Glaubensaktes nicht aus: es bedarf dazu auch der « specialis illustratio supernaturalis divina » und der « coefficientia libera »[1]. Diese Theorie dürfte um 1370 bereits in Paris überwiegende Anerkennung gefunden haben. Dort lernten sie die deutschen magistri, die später an den neugegründeten Universitäten in Prag oder Wien oder Heidelberg wirkten, kennen, unter ihnen Heinrich Totting von Oyta, der ihr die klarste, eingehendste und einflußreichste Formulierung gab.

HEINRICH VON OYTA behandelt das Problem ausführlich in seinem Pariser Principium und noch gründlicher in seinen « Quaestiones Sententiarum » (3. qu.)[2]. Nach ihm kann der Wille allein die Glaubenszustimmung nicht befehlen, auch die Glaubensgnade allein kann den Glaubensakt nicht herbeiführen — das würde die Vernünftigkeit bzw. Verdienstlichkeit des Glaubens aufheben. Die Glaubenswahrheiten gehören nach Heinrich von Oyta zu den « problemata neutra », weil sie innerlich uneinsichtig sind. Zu ihrer Bejahung genügt nicht « voluntatis imperium cum apprehensione credibilium et affluentia dei generali ». Der Wille ist eine « potentia caeca ». Er kann den Verstand nicht bestimmen, einem Urteil zuzustimmen, das in sich zweifelhaft bliebe. Zur Annahme der Glaubenswahrheiten genügt auch nicht die « actualis apprehensio eorum cum habitu fidei infuso et imperio voluntatis ». Es muß vielmehr auch eine objektive Garantie für ihre Wahrheit gegeben sein : « omnem fidei assensum communi modo in nobis causatum oportet

[1] LANG, Glaubensbegründung, S. 196 ff. Über Hugolins Erkenntnislehre haben wir nunmehr die gründliche Monographie von A. ZUMKELLER, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Cassiacum 9), Würzburg 1941.

[2] LANG, Glaubensbegründung, S. 225-229 ; LANG, Heinrich Totting von Oyta, S. 168 f.

praecedere rationem et aliquorum in lumine naturali evidentium cognitionem ». Der Glaube erhält seine Sicherung durch die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und so hat er die Kenntnis von der Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit des Zeugen zur notwendigen Vorbedingung : « nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius suasum sit ei ratione saltem topica, quod debuit illi credere, vel nisi immediate per experientiam vel alia signa in eo visa cognoverit vel iudicaverit eum esse veracem ». Aber diese Gründe reichen nicht zu, den Glaubensakt auf rein logischem Wege zu erzwingen. Der Wille, die subjektive Bereitschaft und die Gnade bleiben unentbehrlich. Der Glaubensakt ist ein Akt des Intellekts, « tamen est in potestate voluntatis aliter quam scire et opinari ». Die letzte absolute Gewißheit aber erhält der Glaube erst durch die Mitwirkung der Gnade, dort, wo man sich ihrer Einwirkung rückhaltlos erschließt [1].

Diese klare Stellungnahme wurde als wegweisend und vorbildlich empfunden. Die Theorie, welche das organische Zusammenwirken der drei Faktoren : des Verstandes, des freien Willens und der übernatürlichen Gnade verlangt, um eine vernünftige, verdienstliche, übernatürliche Glaubenszustimmung zu ermöglichen, wurde nunmehr oft einfach die « *via media Henrici de Oyta* » genannt und der intellektualistischen Lösung der « via Holkot » und der voluntaristischen, der « via Ockham » entgegengesetzt. Als solche hat sie viele Anhänger gefunden [2].

Auch Heinrich von Langenstein gehört, jedenfalls in seiner Wiener Zeit, zur Gefolgschaft dieser via media. In seinen früheren Schriften ist seine Stellungnahme noch nicht so klar und eindeutig. So behauptet er in dem Sentenzenkommentar, der nach 1382 in Eberbach entstanden ist, in der 1. qu. des Prologs, daß die Festigkeit und absolute Gewißheit der Glaubenszustimmung der « motio agentis increati » und ihres irrationalen Einflusses bedarf. In der 2. qu. aber sagt er, daß die Zustimmung zum Glauben und zwar zu allen Glaubensartikeln auch ohne die eingegossene Glaubensgnade möglich sei : « Homo ex puris naturalibus potest assentire omnibus quae sunt necessaria ad salutem. » [3] Ob hier noch die nominalistischen Einflüsse nachwirken, denen Heinrich in Paris stark offenstand, oder ob diese Unklarheiten aus den Schwierigkeiten der Glaubensanalyse sich erklären, müßte erst

[1] Clm 18364 fol. 32va-35ra.
[2] Lang, Glaubensbegründung, S. 234 ff.
[3] Clm 11591 fol. 35va.

nachgeprüft werden [1]. Es finden sich nämlich auch im Eberbacher Sentenzenkommentar bereits Sätze, die in der Einstellung, ja auch in der Formulierung genau die Ansicht des Hugolin von Orvieto und Heinrich Totting von Oyta vertreten. « Ecclesiam », so heißt es in der 2. qu. des Prologs, « regi et gubernari a Spiritu sancto vel principium : omne a Deo revelatum est verum non potest omni alio remoto intellectum infidelis sufficienter movere ad credendum ». Dazu ist auch « aliqualis apparentia cum imperio voluntatis » erfordert [2].

Sicherlich vertritt Heinrich in der Katharinenpredigt den Standpunkt der via media. Daß die Gnade, die freie Verantwortung und die Glaubwürdigkeitsgründe am Zustandekommen des Glaubens beteiligt sein müssen, wird in der Predigt nicht ausdrücklich entwickelt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Die große Bedeutung, die Heinrich dem Gnadenfaktor im Glaubensprozeß zuteilt, kommt dadurch zum Ausdruck, daß er Gott die causa primaria und principalis jeder Bekehrung nennt und in fünf Propositionen den entscheidenden Einfluß des Gebetes betont. In jeder dieser Thesen schreibt Heinrich dem Gebet nur die größere Wirksamkeit in conversione infidelium zu ; er will also die Mitwirkung anderer Faktoren nicht ausschalten. In der 6. propositio stellt er ausdrücklich fest, daß der Glaube durch eine « ratio efficax » gesichert werden kann. Daß Heinrich schließlich auch die Mitwirkung des Willens zur Glaubensentscheidung fordert, ergibt sich daraus, daß er den zum Glauben führenden Gründen keine logisch-zwingende Beweiskraft zuschreibt, sondern nur eine moralische Gewißheit, die nur in der ethischen Sphäre williger Bereitschaft und Aufgeschlossenheit ihre Kraft entfalten kann.

Gerade diesen Gedanken hat Heinrich von Langenstein sehr stark betont. Ihm widmet er lange Ausführungen, die zum Teil ganz modern anmuten [3]. Für die Gewißheit der Glaubensgrundlagen darf nicht

[1] Überhaupt wäre es dringend zu wünschen, daß die Entwicklung, welche die theologische Einstellung Heinrichs von Langenstein aufweist, besonders die Umstellung von der nominalistischen Grundhaltung seiner Pariser Zeit zu der stark traditionell und nach Thomas ausgerichteten Wiener Zeit und die dabei wirksamen Einflüsse, einmal eingehend untersucht würden. Heilig schreibt dem Eberbacher Aufenthalt Heinrichs von 1382-84 große Bedeutung für diese Wandlung zu. Ich möchte annehmen, daß die Umstellung noch in die letzten Jahre des Pariser Aufenthaltes zurückgeht und daß dabei der Einfluß und der unmittelbare Verkehr mit seinem Freunde Heinrich Totting von Oyta stark mitgewirkt hat.

[2] Clm 11591 fol. 34ra.

[3] Siehe im edierten Text S. 136-138.

mathematische Stringenz und logisch-zwingende Evidenz verlangt werden. Eine solche Forderung wäre unbillig. Art und Charakter der Gewißheit sind immer bedingt von der Art und dem Charakter des jeweiligen Gegenstandes. Die Glaubensentscheidung ist Sache der freien, verantwortlichen Stellungnahme. Sie ist genügend gewiß, ohne aufzuhören, frei zu sein. Dabei spielen außer den rationellen Gründen für die Glaubwürdigkeit auch die Motive für die Glaubwilligkeit eine ausschlaggebende Rolle. Ihre Wirksamkeit ist aber abhängig von der Bereitschaft und der ethischen Qualität der zum Glauben aufgerufenen Person. Man merkt es den Ausführungen Heinrichs an, wie er damit ringt, die Gewißheit zu erfassen und zu kennzeichnen, die wir heute die moralische oder freie Gewißheit nennen, die genügende objektive Sicherheit bietet, aber keinen logischen Zwang zur Zustimmung in sich schließt. Schon die schwankende, wechselnde Terminologie, die er verwendet, verrät, welche Schwierigkeiten der Begriff ihm verursacht. Einerseits schreibt er der Sicherung des Glaubens voll wirksame Gewißheit zu ; sie ruht auf einer « ratio efficax ». Andererseits bezeichnet er die Glaubwürdigkeitsgründe bloß als « rationes probabiles et persuasivae, possibiles in materia morali », oder als « persuasiones rationales ». Trotzdem verbirgt sich hinter dieser noch unsicheren Terminologie die richtige Auffassung von der moralischen Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe. Denn, so sagt Heinrich, diese Gründe können jeden vernünftig denkenden Menschen überzeugen, sofern er nicht der Wahrheit widerstrebt, « pertinax » ist [1].

Mit dem *Problem der freien, moralischen Gewißheit* hat die Glaubensbegründung schon zu Ende des 13. Jahrhunderts und das ganze 14. Jahrhundert hindurch gerungen. Auch in den Erörterungen der späteren Apologetik im 16. und 17. Jahrhundert kommen noch die gleichen Schwierigkeiten zum Durchbruch [2]. Heute noch sind die Debatten darüber nicht zum Abschluß gekommen [3]. Zu dem damaligen Stand der Frage nur ein paar Belege.

[1] Die Haltung der pertinacia kennzeichnet Heinrich an dem Unglauben der Juden zur Zeit Christi.

[2] Darüber siehe F. SCHLAGENHAUFEN, Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik : ZkTh 56 (1932), S. 320, 348, 541, 546, 558.

[3] Es genügt, auf die Erklärungsversuche von L. OLLÉ-LAPRUNE, De la certitude morale, Paris 1880 und von A. STRAUB, De analysi fidei, Oeniponte 1922 und die dadurch ausgelösten Diskussionen zu verweisen. Stark intellektualistisch ist dagegen L. FAULHABER, Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen, Bamberg 1932.

HEINRICH VON GENT fordert eine « ratio saltem topica » für die Sicherung des Glaubens, GONSALVUS HISPANUS spricht von einem « syllogismus topicus », während THOMAS SUTTON die Begründung des Glaubens als « satis evidens et clarum » erklärt. Sie sei derart, so meint BARTHOLOMAEUS VON BOLOGNA, wie sie auf solchem Gebiet überhaupt erwartet werden könne, « secundum quod requirit talis materia, scil. moralis ». Und ROGER MARSTON betont, sie genüge, um jeden Unvoreingenommenen, « omnem intellectum indifferentem », zu überzeugen [1].

Die gleichen Gedanken und die gleichen Ausdrücke kehren im 14. Jahrhundert immer wieder. JOHANN DE BASSOLIS drückt seine Meinung also aus : « Dico quod credens non habet medium necessarium faciens evidentiam de credito nec requirit tale medium, sed dico quod habet tale medium sufficienter inductivum ad credendum secundum iudicium rationis rectae, ut certitudinaliter credat, non sicut evidenti vero et testimonio proprio, sed sufficienter approbato testimonio alieno per media, quae possunt haberi de talibus. » [2] Von WILHELM DE RUBIONE wird das von ihm aufgestellte Glaubensprinzip als « evidens saltem evidentia multum probabili et persuasiva » bezeichnet und die durch Wunder erhärtete Tatsache der Offenbarung als « evidens eo modo, quodaliquo praeteritum vel praesens nunquam visum potest esse evidens » [3]. Die Notwendigkeit unvoreingenommener Bereitschaft hat besonders WALTER CHATTON betont. Man müsse an die Prüfung der

[1] Die Belege und weitere Texte siehe bei R. AUBERT, Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle : RevHistEccl 39 (1943) 22-99. Meine Bedenken gegen die abweichende Auffassung AUBERTS sollen in der Scholastik dargelegt werden in dem kleinen Beitrag : Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts.

Bei der deutlichen Unsicherheit der Terminologie dürfen die Ausdrücke nicht gepreßt werden. Besonders aber muß berücksichtigt werden, daß der damalige Sprachgebrauch von dem unseren abweicht. « Fides », « credere » bezeichnet in einem weiteren Sinne jede inevidente Gewißheit und hat in diesem noetischen Sinn nichts mit der fides divina zu tun ; es handelt sich um eine logische, nicht eine theologische Kategorie. Ebenso wurde zum Bereich der probabilitas alle Erkenntnis gerechnet, welche die Erfordernisse des aristotelischen Wissensbegriffes nicht voll erfüllte, also auch unsere historische und moralische Gewißheit. Vgl. A. LANG, Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik : Div. Thom. 22 (1944) 268 ff. und A. LANG, Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten : Div. Thom. 20 (1942) 207-236.

[2] III Sent. d. 24 a. 3, Paris 1517, fol. 78ra.

[3] Sentenzenkommentar, Prol. q. 6, Paris 1518.

Glaubwürdigkeit herantreten als « vir indifferens », « vir non indispositus », « vir rationabiliter cogitans », « vir indifferens non indispositus per inaffectionem nec errorem » [1]. Dann ergebe sich ein Resultat, « quod cuilibet viro rationabiliter cogitanti, si non sit inaffectus, est rationabiliter persuasum » [2]. Besonders eingehend und gut hat wiederum HEINRICH VON OYTA diese Gewißheit, die hinreichende objektive Bürgschaft gewährt, aber keinen logischen Zwang ausübt, gezeichnet sowohl bei Erörterung der Glaubensbegründung als auch bei Behandlung der Gottesbeweise. Solche Gewißheit ist nach ihm überall dort vorhanden, wo ein genügend urteilsfähiger Mensch die Garantien gegeben findet, die man billigerweise unter Berücksichtigung des behandelten Gegenstandes (« iuxta exigentiam materiae subiectae ») für die Wahrheit fordern kann [3].

Die Stellungnahme HEINRICHS VON LANGENSTEIN zur moralischen Gewißheit dürfte unter dem Einfluß seines Freundes Heinrich von Oyta stehen. Aber er hat das Problem in wertvoller Weise gefördert. Einmal hat er, seiner Gewohnheit gemäß, die einschlägigen Texte des Aristoteles in möglichster Vollständigkeit zusammengetragen, um seine Ansicht durch die Autorität des Philosophen zu stützen und zu erläutern. Sodann hat Heinrich von Langenstein die praktischen Konsequenzen gezogen, die sich aus dem Zusammenhang zwischen Gewißheit und Wahrheitsethos für den Gelehrten ergeben. An den wahren Gelehrten müssen *hohe intellektuelle und ethische Anforderungen* gestellt werden. Ihn muß tiefe und lautere Wahrheitsliebe erfüllen und konsequente Grundsatztreue, so daß bei ihm Leben und Gesinnung stets mit dem Wissen übereinstimmt. Andererseits muß er in all seinen Ansichten sich streng nach dem Objekt und seinen Gegebenheiten richten. Er darf sich nicht auf einen aprioristischen Rationalismus festlegen, sondern muß Erfahrung, Geschichte und Tradition mit gleicher Gewissenhaftigkeit berücksichtigen. Vor allem muß er sich vor der Erstarrung in den einmal gutgeheißenen Meinungen hüten. Heinrich ist der vollen Zuversicht, daß solche Haltung die Wege zum Glauben ebnet und daß alle Schwierigkeiten, die von den Wissenschaften gegen die Glaubensinhalte erhoben werden, aus ihren eigenen Prinzipien heraus eine befriedigende Lösung finden.

[1] Sentenzenkommentar, Cod. Conv. soppr. C 5, 357 der Bibl. Naz. Florenz fol. 7va.

[2] Ebendort fol. 8ra.

[3] LANG, Glaubensbegründung, S. 228 f.

2. Der logische Aufbau der Glaubensbegründung : Die fundamentaltheologischen « Prinzipien »

Die Gründe zur Rechtfertigung des Glaubens haben keine zwingende, rein logische Evidenz, sie haben aber eine hinreichende Gewißheit. Das ist die « suppositio », auf der die weiteren Ausführungen Heinrichs von Langenstein aufruhen. In der Form einer didaktischen Unterweisung legt er nun dar, wie man den Ungläubigen systematisch (« per ordinem »), Schritt für Schritt zur Anerkennung der christlichen Offenbarung führen könne. Den Gedankengang seiner Beweiskette legt er in zehn Propositionen vor, die sich deutlich wieder auf zwei Gruppen verteilen. Die ersten vier Propositiones bilden die *erste Stufe der Beweisführung*. Sie beschäftigen sich mit den allgemeinen *metaphysischen Voraussetzungen*, von denen Möglichkeit und Beweiskraft einer göttlichen Offenbarung überhaupt abhängen. Die anderen sechs propositiones gehören zur *zweiten Stufe der Beweisführung*. Sie dienen der *historischen Grundlegung* der christlichen Offenbarung. Sie wollen den geschichtlichen Nachweis erbringen, daß eine göttliche Offenbarung in und durch Christus stattgefunden hat.

Der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung hat den Glauben an einen lebendigen und persönlichen Gott und an seine untrügliche Wahrhaftigkeit und irrtumslose Weisheit zur notwendigen Voraussetzung. Nur dadurch kann die Möglichkeit einer Offenbarung und ihr Zeugniswert und ihre bindende Verpflichtung gesichert werden. Wer zum Glauben an eine göttliche Offenbarung geführt werden soll, muß zunächst an die Existenz Gottes glauben (1. prop.) und eine richtige Anschauung von seinem unendlich vollkommenen Wesen haben (2. prop.). Dadurch wird er gedrängt werden, die wichtigsten Eigenschaften Gottes, besonders seine Freiheit, unfehlbare Weisheit und untrügliche Wahrhaftigkeit anzuerkennen (3. prop.). Daraus ergibt sich dann die Wahrheit alles dessen, was Gott offenbart (4. prop.) oder, wie Heinrich in einem gesunden theologischen Gefühl richtiger sagt, die Glaubwürdigkeit und die Glaubpflichtigkeit jeder göttlichen Offenbarung: quod quaecunque nobis Deus revelavit sunt firma fide tenenda et quaecunque praecepit, efficaciter sunt adimplenda.

Eine göttliche Offenbarung muß aber als solche durch zuverlässige *Kriterien* erkennbar sein. Solche Kriterien aufzuzeigen, bemüht sich Heinrich erst noch, ehe er sich der Frage zuwendet, ob eine Offen-

barung Gottes wirklich erfolgt ist. Er nennt, in Anlehnung an eine bis auf Augustin zurückführende Tradition [1], als zuverlässige Kriterien einer göttlichen Offenbarung: vitae sanctitas (d. h. das heiligmäßige Leben der Offenbarungsträger, bzw. Glaubensboten), perfectio doctrinae, mirae operationes, susceptae tribulationes. Außerdem gelten ihm als zureichende Glaubwürdigkeitsmotive — und hierin ist er den Theologen des 14. Jahrhunderts verpflichtet, wie wir sehen werden [2] — auch die Übereinstimmung von mehreren von einander unabhängigen Zeugen und besonders die lebendige Tradition einer sittlich und religiös hochstehenden Gemeinschaft. Damit sind die prinzipiellen, metaphysischen Grundlagen aufgezeigt, die zur Anerkennung einer göttlichen Offenbarung vorausgesetzt werden müssen.

Von dieser Basis aus wendet sich Heinrich nun der Frage zu, ob die christliche Religion sich auf eine göttliche Offenbarung gründe. Das ist eine *historische Frage*, und ihr kommt nach der Ansicht Heinrichs die größere Bedeutung, aber auch die größere Schwierigkeit zu. Der göttliche Ursprung des Christentums kann dadurch erwiesen werden, daß man in chronologisch-progressiver Methode die einzelnen Heilstatsachen der christlichen Offenbarung aufzeigt. Als Glieder dieser Beweiskette nennt unser Prediger folgende: Es existierte ein auserwähltes Volk, das durch seine einzigartige monotheistische Gottesverehrung sich auszeichnete (5. prop.). In diesem Volke wirkten die durch ihre Persönlichkeit und ihre Wundertaten hervorragenden Propheten (6. prop.). Sie haben in klaren Weissagungen, deren Echtheit nicht anfechtbar ist, einen künftigen Erlöser-Messias vorherverkündigt (7. prop.). Die Ankunft dieses Messias muß bereits in der Vergangenheit liegen; das fordern die in den Weissagungen gemachten Zeitangaben (8. prop.). Christus ist der verheißene Erlöser; als solcher ist er beglaubigt durch seine Wunder, durch die Erfüllung der Weissagungen, durch die Lauterkeit seines Lebens (9. prop.). Damit ist der Glaube an Christus gerechtfertigt und die gläubige Annahme seiner gesamten Lehre gefordert (10. prop.).

[1] Die gleichen Kriterien für die Offenbarung werden z. B. von Heinrich von Gent, Aegidius von Rom angeführt (siehe LANG, Glaubensbegründung S. 15 u. 126). Auch Dionysius Pseudo-Cisterciensis hat im Prolog seines Sentenzenkommentars q. 1 a. 2 sent. 6 die gleichen vier Gründe aufgezählt.

[2] Man vgl. die unten S. 384 angeführten Prinzipien, die Walter Chatton und Wilhelm de Rubione als letzte Grundlage bezeichnen, auf der die Glaubenserkenntnis aufruht.

Diese kurze Übersicht läßt erkennen, daß der Weg, den die Glaubensbegründung unseres Theologen einschlägt, sich im wesentlichen mit dem Beweisgang deckt, den später die Fundamentaltheologie weiter ausgebaut hat. Seine 10 propositiones könnten beinahe als Skizze dienen für die Beweisführung, welche die sogenannte traditionelle Apologetik noch immer für die « demonstratio christiana » einschlägt. Besonders entspricht die Scheidung in einen metaphysischen Teil, der die « Theorie der Offenbarung » im allgemeinen enthält, und einen historischen Teil, der den Nachweis für die « Tatsächlichkeit der christlichen Offenbarung » erbringt, der noch heute üblichen Grundeinteilung [1]. Auch der von Heinrich gewählte progressive Weg wird heute noch immer bevorzugt. Ebenso ist die Auswahl und Einschätzung der Offenbarungskriterien im wesentlichen die gleiche geblieben, wenn auch die unkritische und sorglose Art, mit der damals die Beweiskraft der Weissagungen und der Wunder für das Christentum in Anspruch genommen wird, heute nicht mehr möglich ist. Trotz dieser Mängel, oder richtiger gesagt, dieser Lücken in der Glaubensbegründung des Wiener Theologen, müssen wir gestehen, daß sie die wesentlichen Momente der apologetischen Begründung des Christentums bereits klar hervorgehoben hat. Wir stehen an den ersten *Anfängen einer systematischen Glaubensbegründung*. Ja die Art und Weise, wie Heinrich das Problem der Glaubensentscheidung behandelt, hat das voraus, daß er auch ihre *subjektiven, psychologischen Vorbedingungen* streift, dort, wo er nach den Gründen des weitgehenden Mißerfolges der christlichen Mission bei den Juden von einst und jetzt forscht. Diese Gründe liegen einmal auf Seite der Juden, in ihrer pertinacia, ihrem ganz dem Weltlichen zugewandten Interesse und ihrer Scheu vor den Opfern, welche die Bekehrung von ihnen fordern würde. Andererseits tragen aber auch die Christen viel Schuld an diesem Mißerfolg, weil sie sich für die Ausbreitung des Christentums zu wenig bemühen, ja sie durch ihr unchristliches Leben verhindern. Es ist ein gutes Zeichen für den praktischen

[1] B. Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, behandelt die « demonstratio christiana » in zwei Abschnitten : I. Theorie der Offenbarung, II. Tatsache der Offenbarung. H. Straubinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Paderborn 1936 hat die gleiche Einteilung : I. Spekulative Grundlegung der Offenbarung, II. Geschichtliche Begründung der Offenbarung. Und wiederum deckt sich damit der Aufbau bei J. Brunsmann, Lehrbuch der Apologetik I. Bd. St. Gabriel bei Wien 1924, der in einem I. Abschnitt Wesen und Bedingungen der übernatürlichen Offenbarung, in einem II. Existenz und göttlichen Ursprung der Offenbarung behandelt. Die gleiche Gliederung bei Garrigou-Lagrange u. a.

Sinn unseres Theologen wie auch für sein Gerechtigkeitsgefühl, wenn er auf die äußeren Mißstände der Judenmission hinweist [1] und ganz konkrete Vorschläge zu ihrer Beseitigung macht.

Heinrich von Langenstein war nicht der erste, der einen systematischen Aufriß der Glaubensbegründung durch eine logisch geordnete Folge von thematischen Sätzen versuchte. Schon seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, besonders aber im Laufe des 14. Jahrhunderts bemühten sich die scholastischen Theologen immer wieder, die verschiedenen Etappen, die der Weg einer vernunftgemäßen Unterbauung des Glaubens zu durchlaufen hat, in kurzen, klaren Sätzen festzuhalten. Diese Sätze werden vielfach « Prinzipien » genannt, sicherlich werden sie zu den theologischen Prinzipien in Beziehung gebracht, so daß man mit Recht von der beginnenden Ausbildung einer *fundamental-theologischen Prinzipienlehre* reden kann. Diese Entwicklung ist gleich wichtig für die Geschichte der theologischen Erkenntnislehre wie für die Geschichte der Apologetik.

Nach der aristotelischen Wissenschaftstheorie ist die Wissenschaft eine Beweiserkenntnis, die schlußfolgernd aus anderen Erkenntnissen gewonnen wird. Da aber ein Fortgang ins Unendliche dabei nicht möglich ist, so müssen als Ausgangspunkt und letzte Grundlage unmittelbare, in sich selbst gewisse, eines Beweises nicht bedürftige Erkenntnisse dienen, die Prinzipien [2]. Das ist ein Kernstück und ein Glanzstück der aristotelischen Wissenschaftsauffassung [3]. Seitdem dieser Wissenschaftsbegriff von der Scholastik übernommen worden war, konnte der Wissen-

[1] Darüber das Nähere bei P. Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste : Miscell. Pontif., Vol. VI, 8, Rom 1942. Das Bild ist kein erfreuliches. « Zwangstaufen und durch Furcht erreichte Bekehrungen waren im Mittelalter ungemein häufig ; mit einiger Übertreibung kann man sie *die* Methode der Zeit nennen » (S. 215). Den Neubekehrten wird von Rechts wegen durch die Fürsten das Vermögen weggenommen ; von ihren jüdisch gebliebenen Familien werden sie enterbt. Auf diese Übelstände spielt Heinrich von Langenstein an.

[2] Den leitenden Grundgedanken gebe ich mit den Worten des hl. Thomas wieder : « Comparatur (ratio discursiva) ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum : ut ad principium quidem quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum ; similiter nec rationis discursus ad aliquid rectum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad prima principia, in quae ratio resolvit (De Verit. q. 15 a. 1).

[3] Nach B. Jansen gehören die « diesbezüglichen Ausführungen des Aristoteles am Schluß der zweiten Analytiken zum Besten philosophischer Weltliteratur und haben in den späteren Zeiten (bei Thomas, Suarez und anderen Scholastikern) ein lautes Echo gefunden » (Wege der Weltweisheit, Freiburg 1924, S. 29).

schaftscharakter der Theologie nicht mehr vertreten werden, wenn man nicht auch für sie Prinzipien aufweisen konnte, die den Anforderungen der Prinzipiengewißheit genügten. Diesen Aufweis zu erbringen, war nunmehr das heiße Bemühen der scholastischen Theologie.

Daß als Prinzipien der Theologie nur die Glaubensartikel gelten könnten, darüber wurde bald eine fast restlose Übereinstimmung erzielt. Durch zwei Momente sah man ihren Prinzipiencharakter gesichert. Durch ein formelles Moment: Die Glaubensartikel hatten eine von der veritas prima verbürgte, absolute Gewißheit, die keiner weiteren Begründung bedurfte. Und durch ein inhaltliches Moment: Die Glaubensartikel waren infolge ihrer inneren Wahrheitsfülle Erkenntnisquelle und Erklärungsgrund für weitere Wahrheiten, die ihnen als conclusiones zugeordnet werden konnten [1]. Ob und wie freilich die innere Uneinsichtigkeit der Glaubensartikel mit ihrer Prinzipiengewißheit zu vereinbaren sei, darüber gingen die Meinungen und Anschauungen auseinander; das blieb ein immer erneut aufgeworfenes, immer wieder anders beantwortetes und heute noch nicht zur Ruhe gekommenes Problem.

Bei den Erörterungen der Scholastik ging es zunächst immer um die *spekulative* und *systematische Funktion* der Theologie, die damals beherrschend im Mittelpunkt des theologischen Interesses stand. Man suchte nach den letzten axiomatischen Grundlagen der im Glauben gegebenen und aus dem Glauben schöpfenden Erkenntnisse und sah sie mit Recht in den Glaubensartikeln. Der Theologie harrten aber noch andere Aufgaben: es mußte auch die Berechtigung des Glaubens im allgemeinen erwiesen und der Glaubenscharakter der einzelnen Glaubens-

[1] Diese beiden Momente kommen aber den Glaubensartikeln nicht alleine zu. Die übrigen Offenbarungswahrheiten stehen an Gewißheit den Glaubensartikeln vollkommen gleich, und viele von ihnen schließen virtuell andere Wahrheit in sich. Sie konnten deshalb in den Bereich der theologischen Prinzipien aufgenommen werden. Und in der Tat ging die Tendenz der theologischen Erkenntnislehre auf eine solche Erweiterung des Gebietes der theologischen Prinzipien, je mehr die göttliche Bezeugung als das wesentlichste Moment der Glaubenserkenntnis betont wurde (Belege bei LANG, Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: Div. Thom. 22 [1944] 261 f.). Andererseits standen die Glaubensartikel in ihrer inhaltlichen, systematischen Bedeutung nicht auf gleicher Stufe; zwischen ihnen ließen sich gedankliche Verbindungslinien herstellen und sie alle konnten auf einige Grundwahrheiten zurückgeführt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte der Bereich der Prinzipien noch mehr eingeengt werden. Auch diese Tendenz war wirksam(z. B. bei Thomas II-II q. 1 a. 7, andere Beispiele l. c. S. 261, Anm. 3) und hat besonders in dem Suchen nach dem subiectum theologiae seinen Ausdruck gefunden.

wahrheiten erhärtet werden. Diese Aufgaben können nicht von den gleichen Prinzipien her gelöst werden wie die Aufgaben der auf den intellectus fidei gerichteten Spekulation, die Glaubensartikel können jedenfalls dabei nicht als Prinzipiengrundlage dienen.

Die Scholastik wurde teilweise durch das Fortschreiten der spekulativen Vertiefung, teilweise durch das Eindringen kritischer und skeptischer Tendenzen mehr und mehr gedrängt, auch diesen Aufgaben Beachtung zu schenken. Mit der Erweiterung des Aufgabenbereiches mußte die Theologie aber auch ihre Axiomatik erweitern und modifizieren. Die tastenden Versuche hiezu fanden einen Anknüpfungspunkt in der bei Aristoteles und in der Tradition gegebenen Aufteilung der Prinzipien, in principia communia und propria, in Axiome und Setzungen (positiones, mit ihren Unterarten, den suppositiones und definitiones). Auch in der Theologie wollte man nun neben den Glaubensartikeln eine höhere Schicht von Prinzipienerkenntnissen unterscheiden, die ihrerseits irgendwie zur Grundlegung der Glaubenswahrheiten dienen. Dabei verrät die schwankende und wechselnde Terminologie die Unklarheit und Unsicherheit, die diese Versuche besonders anfangs begleitete.

Schon WILHELM VON AUXERRE unterscheidet die theologischen Prinzipien nach dignitates und suppositiones. Nach ihm beruht die Prinzipiengewißheit der Glaubensartikel auf der durch die Glaubensgnade gewirkten mystischen Evidenz. Diese ist aber je nach der subjektiven Glaubens-Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit den göttlichen Wahrheiten gegenüber verschieden. Daher sind dieselben Glaubenswahrheiten manchen Gläubigen unmittelbar per modum dignitatis gewiß, bei anderen bedürfen sie gewisser motivierender Erläuterung nach Art der suppositiones [1].

Bei den ersten *Franziskanertheologen* wird zwischen den dignitates und den suppositiones eine objektive Scheidung vollzogen. Zur ersten Gruppe, als den principia omnibus per se nota, werden die in sich gewissen, allen einleuchtenden ethischen und religiösen Grundwahrheiten gezählt, « quae naturaliter sunt humanae menti impressae » (Wilhelm

[1] Sed notandum, quod quaedam principia sunt dignitates, quaedam suppositiones. Principia per se videntur sine aliqua confabulatione, suppositiones non videntur sine aliqua levi expositione. Similiter articuli fidei sunt per se noti quibusdam fidelibus per modum dignitatis, videlicet eis qui habent exercitationem intellectus in eis, quae Dei sunt. Quibusdam autem fidelibus per se noti sunt per modum suppositionis et illis aliqua explicatio est facienda ad hoc, ut credant in actu, quia adhuc tenebrae peccati sunt super faciem abyssi (Summa aurea, IV. Lib, ed. Pigouchet fol. 254va).

von Melitona), « quae sunt de iure naturali et in decalogo exprimuntur » (Alexander von Hales), « quae sunt de dictamine iuris naturalis » (Bonaventura). Den Glaubensartikeln aber kommt nicht die gleiche unmittelbare Evidenz zu [1]. ODO RIGALDUS und WILHELM VON MELITONA teilen ihnen nur den Charakter von suppositiones zu und müssen damit ihre Prinzipiengewißheit und in notwendiger Konsequenz auch den Wissenschaftscharakter der Theologie abschwächen [2]. ALEXANDER VON HALES und Bonaventura bezeichnen die dignitates als « antecedentia ad fidem » und bringen sie damit in eine gewisse Hinordnung zum Werden des

[1] « Sicut in aliis (scientiis) sunt dignitates quae sunt principia per se nota, et suppositiones quae non sunt per se notae, et conclusiones, sic et in theologia. In theologia enim sunt principia ut dignitates quod 'Deus est summe bonus, summe iustus', similiter 'Non facias alii quod tibi non vis fieri' et huiusmodi quae naturaliter sunt humanae menti impressa. Suppositiones sunt quidam articuli fidei, qui non sunt humanae menti naturaliter impressi, ut de Trinitate personarum et Incarnatione. Ex his eliciuntur conclusiones quaedam ... » (Guilelmus de Melitona, Quaestiones q. 2, siehe B. PERGAMO, De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et codicis Vat. lat. 782, circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis : Arch. franc. hist. 29 [1936] 311). Die gleiche Dreiteilung im gleichen Sinne bei ODO RIGALDUS, Quaestiones q. 1 (PERGAMO, l. c. S. 22). Eine andere Terminologie hat ALEXANDER VON HALES : « Sunt enim quaedam antecedentia ad fidem, quaedam sequentia, quaedam cum ipsa fide. Antecedentia ad fidem sunt ea quae sunt de iure naturali et in decalogo exprimuntur ; quae supponit fides ... Sequentia vero ad fidem sunt vel quae inferuntur ex articulis ... vel quae ad articulos reducuntur ... Quaedam vero sunt simul cum ipsa fide et hae sunt perticulae fidei, quae in symbolis continentur » (Summa theol. III q. 69 membr. 1).

BONAVENTURA : « Doctrina fidei quaedam habet antecedentia, quaedam consequentia, quaedam principalia sua obiecta. Sicut in aliis scientiis videmus esse quaedam principia communia, quae supponuntur, sicut dignitates ; quaedam vero sicut principia propria illarum scientiarum, ut sunt intrinseca principia suarum demonstrationum ; quaedam vero sunt sicut consequentia, sicut sunt conclusiones corollariae : per hunc etiam modum in doctrina fidei antecedentia sunt illa quae sunt de dictamine iuris naturalis ; principalia vero sunt illa, ad quae fidei illuminatio directe dirigit, et ista dicuntur articuli ; consequentia sunt illa quae ex illis articulis possunt elici et ad illos articulos debet sequi » (III Sent. dist. 25 a. 1 q. 1, ed. Quaracchi III, S. 535 a).

[2] Seine Stellungnahme zum Wissenschaftscharakter der Theologie legt ODO RIGALDUS also dar : « Igitur theologia quantum ad acceptionem illarum dignitatum, quae menti hominum sunt impressae, quas etiam ab aliis scientiis non mendicat, dicitur sapientia quasi cognitio altissimarum causarum ; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas est scientia, unde simpliciter et necessario oportet illas credere ; sed ratione cognitionis illarum suppositionum attenditur acceptio fidei. Ulterius quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illas supponit (Quaestiones q. 1, PERGAMO l. c. 22). Vgl. D. CHENU, La théologie comme science au XIIIe siècle [2], Paris 1943, S. 62 ff.

Glaubens [1]. BONAVENTURA führt folgende für die Glaubensentscheidung grundlegenden Wahrheiten auf: « quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum ... Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles quia per illas est iudicium non de illis » [2]. Ist hier bereits die Ausrichtung der « dignitates » (oder « antecedentia » oder « regulae ») auf die Fundierung des Glaubens gegeben, so ist die Erkenntnis, daß diese Sicherung nur durch die äußere Beglaubigung, durch den Aufweis des göttlichen Zeugnisses, erfolgen könne, noch nicht zum klaren *reflexen* Bewußtsein erhoben [3]. Anders bei Albertus Magnus, bei dem die antecedentia oder dignitates eindeutig der fundamentaltheologischen Rechtfertigung zugeordnet werden und die Stufen dieses Weges sichtbar machen.

ALBERT DER GROSSE unterscheidet drei Gruppen von Wahrheiten in dem diskursiven Stufenbau der Theologie. « Sicut in aliis scientiis quaedam sunt principalia et quaedam substantialia, ut principales conclusiones artis, quaedam autem consequentia, ut conclusiones secundariae, ex quibus tamen ulterius potest aliquid inferri in opere artis, sicut in geometria suppositiones et theoremata et corollaria, sic etiam in fide » (III Sent. d. 24 a. 8) [4]. Die gleiche Dreiteilung, wenn auch in anderer Terminologie, entwickelt er im Liber de sacrificio missae, tract. II c. 8 n. 5: « Fides habet antecedentia, quae sunt principia, per quae probatur: habet et credita, quae sunt quasi conclusiones, ex illis antecedentibus principiis elicitae: et habet consequentia, quae sunt quasi conclusiones ulteriores ex istis conclusionibus habitae, quae a Philosophis corollaria vocantur. » Zwischen den obersten Prinzipien, die Albert principalia oder antecedentia, bald auch dignitates oder praeambula nennt, und den consequentia stehen die Glaubensartikel, die den obersten Prinzipien gegenüber als conclusiones zu betrachten seien, aber andererseits als Prinzipiengrundlage für die consequentia,

[1] Siehe Anm. 75.

[2] Coll. in Hex. II, 9; ed. Quaracchi V, 338 a.

[3] « C'est que, dans cet âge de foi, le problème des antécédents rationnels à la foi ne se posait pas avec autant de précision que plus tard », so sagt mit Recht A. GARDEIL in seinem bedeutsamen Artikel Crédibilité, DThC III, 2270. Und von Bonaventura speziell meint er: « Il semble d'ailleurs que le saint docteur ne distingue pas suffisamment les raisons de convenance destinées à illustrer le contenu intrinsèque du mystère, ce que nous nommons la raison théologique, des raisons extrinsèques qui en établissent la crédibilité en général » (Ebend. 2270).

[4] Ed. Borgnet XXVIII, S. 465.

die conclusiones ulteriores dienten. Die Gewißheit der Glaubenswahrheiten wird hier, der damals vielfach herrschenden Auffassung vom diskursiven Aufbau der Glaubenserkenntnis entsprechend, aus den antecedentia erschlossen. Aber bedeutsamer ist es, daß Albert als solche antecedentia bereits eine Reihe von Wahrheiten anführt, die eine geschlossene fundamentaltheologische Beweiskette bilden. An der genannten Stelle im Sentenzenkommentar kennzeichnet er kurz die fundamentaltheologische Aufgabe der obersten Prinzipien: « Et primo oportet meo iudicio supponere hoc quod exigit credere Deum et Deo; et hoc est Deum esse et verba sua in Scriptura esse vera; et illae sunt ut suppositiones et dignitates. » Reicher ist die Aufzählung dieser Prinzipien in I Sent. d. 1 a. 2: « Voco autem credibile generaliter acceptum praeambulum articulo, sicut Deum esse veracem, Deum esse, sacram Scripturam a Spiritu sancto esse factam, Scripturam non posse excidere et huiusmodi »[1], und noch klarer und geschlossener im Lib. de sacrif.: « Antecedentia autem sunt sicut

(1.) quod Deus sit
(2.) et quod verax sit in dictis
(3.) et quod revelatum sit ab ipso quod hoc immobilem habeat veritatem
(4.) et quod Scriptura sit revelata ab ipso et ideo maior sit Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas
(5.) et ideo scripturae sit credendum in omnibus in quibus etiam aliquid praeter rationem humanam dicere videtur. »

Der hier gegebene skizzenhafte Aufbau der fundamentaltheologischen Beweisführung wird von Alberts Schüler Ulrich von Strassburg übernommen mit einer noch strafferen Linienführung. In der Summa de bono, lib. 1 tract. 2 c. 3[2] führt er aus:

« Sicut in aliis scientiis, sic et in ista necesse est esse aliqua principia, quia, cum scientia hominis sit discursiva disciplina, ut dicit Dionysius, in tali discursu inquisitionis non esset terminus, nisi homo habeat aliquas regulas veritatis sibi indubitatas, per quas dubium certificet et ipsum quaesitum sciat se invenisse.

Non omnia autem principia sunt aequaliter prima; quaedam enim sunt universaliora et ideo priora, quae secundum Philosophum simpliciter sunt per se nota; quaedam autem sunt minus universalia et ideo posteriora, et cum prius semper sit principium eius quod est post, illa, secundum Philosophicum, sunt quae per prima et vera principia sumpserunt, et ideo non sunt per se nota.

[1] Borgnet XXV, S. 16.
[2] Ed. Daguillon, Paris 1930, S. 33 f.

Sic ergo etiam in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima huius scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur, et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide.

Sunt autem hec:

(1.) Quod Deus est summa veritas et causa omnis veritatis.
(2.) Item quod haec prima veritas nec falli potest, nec fallere et ideo est verum omne quod ipsa testatur et credendum est.
(3.) Item quod illis credendum est in omnibus dictis sui, per quos se loqui nobis probat Deus 'sermonem confirmando sequentibus signis'.
(4.) Item quod Scriptura vera est, cum hoc modo nobis a Deo est tradita huiusmodi.

Sunt etiam in theologia ipsi articuli tanquam prima quae determinate de supradicto subiecto fides dictat et haec scientia tradit per quae omnia alia probantur, sed per se nota non sunt haec principia, sed per supra dicta princia probantur fide cooperante ... sed tamen quia articuli immediate probantur per supra dicta principia prima et vera, et ideo ipsi sunt secundi generis principia, et quae eos consequuntur, sunt conclusiones huius scientiae. »

Mit Recht ist auf die Bedeutsamkeit dieses Textes in letzter Zeit mehrfach hingewiesen worden [1]. Die Versuche der Frühscholastik, oberste theologische axiomata, regulae oder maximae aufzustellen, werden hier wieder aufgenommen, aber sie erhalten nun eine andere Zielrichtung und werden neuen Aufgaben dienstbar gemacht. Während die « regulae theologicae » des Alanus de Insulis und die « conceptiones communes » des Nicolaus von Amiens zunächst der systematischen und spekulativen Durchdringung der Glaubensinhalte dienen sollten, sind die « principia universalissima » Ulrichs durch ihre klare apologetische und fundamentaltheologische Aufgabe gekennzeichnet. Ulrich zählt zu den principia universalissima nur solche Wahrheiten, aus denen sich die Berechtigung des Glaubens im allgemeinen und der Offenbarungscharakter seiner Inhalte folgern läßt. Sie müssen, wie er ausdrücklich unterstreicht, der rein natürlichen Erkenntnis zugänglich sein, ohne der Stütze durch den Glauben zu bedürfen: « illa sunt nobis per se nota etiam sine fide ».

Bei der Aufstellung der fundamentaltheologischen Prinzipien ist

[1] Vgl. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg: ZkTh 29 (1905) 497; Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie 11, Berlin 1928, S. 418; H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, S. 135 f. « Was Ulrich Engelberti in diesem Kapitel ausführt », so urteilt Grabmann, l. c. S. 241, « ist wohl die umfangreichste Darstellung der Voraussetzungen und Prinzipien der Theologie, die wir aus der Hochscholastik besitzen ».

Ulrich ohne Zweifel von seinem Lehrer Albertus Magnus abhängig. Wenn Grabmann [1] meint, Ulrich « bewege sich hier mit großer Selbständigkeit » und wenn er « irgendwelche Abhängigkeit von seinem Lehrer Albert in diesem Kapitel » nicht für wahrscheinlich hält, so dürfte ein Vergleich der Ausführungen Ulrichs mit den oben angeführten Texten Alberts ergeben, daß Ulrich nur die von Albert vorgezeichnete theologische Prinzipienlehre übernimmt und weiter ausbaut. Der Fortschritt, der bei Ulrich sichtbar wird, besteht darin, daß er die Grundprinzipien, aus denen die Wahrheit des Glaubens und der Offenbarungscharakter der christlichen Lehre gefolgert werden kann, noch klarer und schärfer formuliert, und daß er sie zu einer noch geschlosseneren Stufenfolge eines zusammenhängenden Beweisganges zusammenordnet. Besonders bemerkenswert ist es, daß Ulrich in seinem 3. Grundprinzip das Wunder als das Hauptkriterium für die Legitimation eines Offenbarungsträgers anführt und damit ausdrücklich in den apologetischen Beweisgang einbaut. Damit sind bei ihm schon alle wesentlichen Momente, auf die sich später die Begründung des Christentums stützt, gegeben.

Eine neue Wendung nimmt die Fragestellung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts. Nun bemüht man sich um die « *ultima resolutio fidei* », d. h. man sucht das erste grundlegende Prinzip, das « primum et radicale principium », auf dem alle theologischen Erkenntnisse aufruhen. Als solches alle Glaubenserkenntnis tragendes und bestimmendes Prinzip werden angegeben : Die Wahrheit jeder göttlichen Offenbarung, die Irrtumslosigkeit der inspirierten Schrift, die Unfehlbarkeit der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche [2]. Der eigentliche Fragepunkt

[1] Grabmann, l. c. S. 241 f.

[2] Ich führe kurz folgende Texte an :

Gottfried von Fontaines, Quodl. IX, q. 20 (Philos. Belges IV, p. 287) : Quia ut nunc dictum est et alias declarabitur, auctoritas scripturae est primum et radicale principium, in quo finaliter contingit resolvere quaecunque in theologia per qualescunque rationes cognoscuntur ». Auf die Frage, warum er glaube, wird der einfache und der gelehrte Christ antworten : « quia sacra Scriptura, cuius veritati infallibili firmiter fide inhaereo, hoc docet » oder : « quia scio hoc docere sacram scripturam » (Quodl. VIII, q. 7 [Philos. Belges IV, p. 70]).

Landulphus de Caracciola : « Sed quis est primus articulus, in quem fides tendit et per illum in alios ; non enim tendit aeque immediate in omnes, sed ordine quodam. Respondeo, quod articulus est : credo in sanctam catholicam ecclesiam » (Cod. Pal. Vind. 1496, fol. 8rb).

Hugo de Novocastro läßt die Frage : « Utrum fides resolvat ad aliquid notum naturaliter, ex quo sicut a principio naturaliter procedat » nur für die

ist dabei nicht immer restlos geklärt oder eindeutig bestimmt. Sicherlich rühren diese Untersuchungen an das schwierige Problem der *analysis fidei*, der letzten logischen Verankerung der Glaubensgewißheit und damit an das Verhältnis von fides acquisita und fides infusa, von Glaubwürdigkeitsgründen und Glaubensmotiv [1], aber andererseits äußert sich darin auch das Anliegen der *positiven Theologie*, das normative oder regulative Erkenntnisprinzip für die regula fidei, für die Bestimmung und Abgrenzung der Glaubenswahrheiten festzustellen. Die eigentliche *fundamentaltheologische Fragestellung* aber kommt dabei weniger zur Geltung, wie und wodurch das Christentum als Offenbarungsreligion, die Schrift als Erkenntnisquelle für das Wort Gottes, die Kirche als gottbestellte Mittlerin erwiesen werde. Dieser Gesichtspunkt ließ sich aber nicht lange vernachlässigen. Auch für das oberste Prinzip konnte ja wieder die Frage nach dem Grund seiner Gewißheit aufstehen. Dann mußte es auf eine rationelle Gewißheit gegründet werden, d. h. eine apologetische Prägung erhalten. Den Versuch dazu unternehmen WALTER CHATTON und WILHELM DE RUBIONE. Sie wollen die Wahrheit des Glaubens syllogistisch aus den Glaubwürdigkeitsmotiven ableiten und zwar « ex duabus propositionibus satis notis et ab omni viro indifferenti concessis ». Sie lauten nach WALTER CHATTON [2] :

(1.) « Prima propositio, quod firmiter credens, sicut articuli tales exprimunt, est bonus et laudandus, eo quod ad eius invocationem fiunt miracula.

(2). Secunda propositio est, quod istos articulos fore articulos fidei et sic credentem fore bonum, exstitit praenuntiatum a diversis, quorum unus ignorabat de alio et ita distabat ab eo, quod non potuit alicui condicere de eodem concorditer praenuntiando. »

WILHELM DE RUBIONE gibt ihnen folgende Formulierung [3] :

(1.) Quod omnis ille, ad cuius invocationem fiunt miracula divinitus, est bonus et laudandus.

(2.) Illi omnes sunt fidei articuli tanquam veri ab omnibus confitendi,

fides acquisita gelten ; für die fides infusa sei sie unberechtigt, « quia fides infusa non resolvit ad aliquid aliud, nisi ad solam rationem divinam » (Cod. Pal. Vind. 1423, fol. 265vb).

DURANDUS : « Primum inter credibilia, quod est ratio credendi alia et ad quod fit ultima resolutio credibilium, est credere ecclesiam regi a Spiritu sancto » (III Sent. d. 24 q. 1 ; ähnlich q. 3).

[1] Vgl. A. STRAUB, De analysi fidei, Oeniponte 1922, S. 77 ff.

[2] Sentenzenkommentar, q. 1 a. 5, Conv. soppr. 357 C 5, fol. 7rb. Näheres siehe LANG, Glaubensbegründung, S. 105 ff.

[3] Sentenzenkommentar, Prolog, q. 6 (Paris 1518, fol. 18va).

quos tales esse et eis seu ipsorum significatis credendum fuit a diversis praenuntiatum, quorum unus nec potuit cum alio condicere de eodem praenuntiando.

Diese Versuche haben den fundamentaltheologischen Beweisgang wenig gefördert, weil sie nur den Glaubwürdigkeitskriterien Beachtung schenkten und dazu noch in einer recht unklaren und einseitigen Form. Ihnen ging es aber auch vor allem darum, *ein* letztes, alle Glaubenserkenntnis tragendes Prinzip zu formulieren. Es konnte nur noch schwerfälliger ausfallen. Walter Chatton bietet das folgende Grundprinzip an [1]:

« Posset dici quod credibilia possent reduci ad istud principium vel aliud aequivalens: Omne illud, de quo viri multi boni sibi invicem ita ignoti, quod non poterant condicere de eodem falso concorditer asserendo, concorditer asserunt, quod eis Deus revelavit illud esse credendum et quod ad invocationem et ad martyrium talium credentium illud fierent miracula, si postea ad invocationem et martyrium talium credentium miracula acciderunt sicut erat praenuntiatum, illud est verum. »

Erst als man in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wieder die Tradition des 13. Jahrhunderts aufnahm, eine Mehrzahl von fundamental-theologischen Prinzipien aufstellte und sie in logischer Anordnung zu einem geschlossenen Beweisgang zusammenfügte, wurde das Problem der Glaubensbegründung weitergeführt und innerlich gefördert.

Dionysius Cisterciensis stellt fünf « Prinzipien » und und fünf « Maxime » auf, die zur Rechtfertigung des christlichen Glaubens dienen sollen. Der Text findet sich im Prol. des Sentenzenkommentars q. 1 a. 2 [2]:

« Lex religionis christianae obligatoria est cuiuslibet rationalis creaturae et reprobativa cuiuslibet sectae erroneae ... Ex his sequitur quod veritas religionis christianae non solum est vera, sed sincera. Immo eius principia sunt maxime fundata in communibus animi conceptionibus. Quod probatur. Nam ista sunt principia legis naturae:

(1.) Primum: Iustum est creaturae obedire Deo praecipienti.
(2.) Secundum: Bonum est homini conformari vel conformiter operari legi divinae.
(3.) Tertium: Rectum est credere esse vera quae prima veritas revelavit.
(4.) Quartum est: Bonum est creaturae Deo adhaerere et sperare quae promisit.
(5.) Quintum: Virtuose vivendum est gratia vitae aeternae adipiscendae.

[1] Conv. soppr. 357 C 5, fol. 7va.
[2] Gedruckt Paris s. a.

Ista fundantur in communibus animi conceptionibus.

Et iunguntur istis quaedam maximae:

(1.) Prima est: Deus est summe iustus, quem impossibile est iniusta velle.

(2.) Secunda est: Deus est summe sapiens, quem impossibile est existimare falsa esse vera.

(3.) Tertia est: Deus est summe bonus et verax, quem impossibile est aliquem fallere vel non iuste praemiare.

(4.) Quarta: Deus prudentissime gubernat mundum, quem impossibile est iniquas condere leges vel a recta ratione exorbitare.

(5.) Quinta: Deus est summe beatus, cuius consortium non potest esse miseria.

Ex quibus sequitur quod prudenter advertens potest cognoscere quod lex nostra nihil mali, sed omne bonum praecipit.»

Diese Thesen sind sehr allgemein gehalten und haben eine unverkennbare Verwandtschaft mit den Grundwahrheiten, welche die erste und mittlere Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts als die «antecedentia ad fidem» aufgeführt hatte. Sie legen nur die allgemeinen und religiösen Grundhaltungen und Grundgesetze fest, aus denen sich die Pflicht zu gläubiger Unterordnung unter den sich offenbarenden Gott ergibt. Diese Prinzipien haben deshalb mehr den Charakter von Glaubwilligkeitsmotiven; sie beschäftigen sich zunächst nur mit den metaphysischen Voraussetzungen einer göttlichen Offenbarung überhaupt und den Beweggründen zur gläubigen Bereitschaft. Der Beweisgang wird aber nicht bis zur Rechtfertigung der konkreten christlichen Offenbarung vorgetrieben. Diese Frage, besonders die Frage nach den Kriterien, die den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung sichern, gehörte aber bereits zum festen Bestand der fundamentaltheologischen Problematik, die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts besonders an der Universität Paris ein lebhaftes Interesse fand. Die Aufzählung der Prinzipien, die Dionysius Cisterciensis gibt, ist deshalb zwar ein Beleg dafür, daß man damals das Bedürfnis empfand, die Stufen der Glaubensbegründung in solch systematisch geordneten Sätzen zu entwickeln, sie gibt aber selbst kein volles Bild von dem Stand, den die Frage damals bereits erreicht hatte.

Wiederum ist es Heinrich Totting von Oyta, dem das Verdienst zukommt, die damaligen Bestrebungen in der Rechtfertigung des Glaubens klar erfaßt und zu einem lückenlosen apologetischen Beweisgang zusammengefaßt zu haben. Wenige Jahre nach der Sentenzenerklärung des Dionysius Cisterciensis [1] hat er in der 1. qu. seiner in Paris ver-

[1] Den Beginn der Vorlesungen des Dionysius Cisterciensis über die Sentenzen konnte Fr. Pelster (Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters:

faßten Quaestiones Sent. eine geradezu monographische Darstellung der fundamentaltheologischen Prinzipienlehre geboten, die ebenso eingehend wie gründlich ist und die nicht bloß eine systematische Gliederung, sondern auch eine bedeutende Weiterführung der ganzen Problematik bedeutet [1]. Da der Text zu ausgedehnt ist — in den Handschriften füllt er ungefähr acht enggeschriebene Spalten — begnüge ich mich, den Wortlaut der tragenden Prinzipien anzuführen, ohne die eingehende Begründung, die Heinrich ihnen jeweils gibt [2].

Sciendum quod ad aliquam veritatem concludendam sive evidenter sive inevidenter duplicia possunt inveniri principia, scilicet extrinseca et intrinseca. Intrinseca sunt ex quibus concluditur aliquid per principia intrinseca vel proprietates seu habitudines intrinsecas illius rei vel habitudinis affirmative vel negative per conclusionem significatae. Extrinseca vero ex quibus aliquid concluditur per causas vel proprietates vel habitudines extrinsecas, inter quas est locus ab auctoritate vel ab usibus vel a prius scitis (Clm 18364 fol. 1vb).

Heinrich lehnt energisch die rationalistische Forderung einer Rechtfertigung der Glaubensinhalte aus inneren Prinzipien ab. Die Sicherung der Wahrheit des Glaubens kann nur erfolgen durch den Nachweis, daß die Glaubensinhalte aus göttlicher Offenbarung stammen und damit die äußere Garantie der prima veritas haben. Wie dieser Nachweis geführt werden könne, das entwickelt Heinrich von Oyta in 12 Sätzen, die er « principia » nennt, und die stufenweise den logischen Aufbau der Glaubensbegründung entfalten.

(1.) Tantum unum Deum esse rationabiliter poni potest nostrae theologiae primum principium (fol. 2vb).

(2.) Ex illo primo principio ... sequitur statim secundum, scilicet quod Deus est summa sapientia, quae falli non potest, et summa veritas, quae fallere non potest (fol. 3va).

Theol. Quartalschr. 103 [1922], S. 43, Anm. 1) auf das Jahr 1369/70 ermitteln. Daß Dionysius nicht Zisterzienser war, sondern dem Augustinerorden angehörte, hat Zumkeller nachgewiesen. Für die Quaestiones Sent. des Heinrich von Oyta aber konnte ich nachweisen, daß sie schon in Paris entstanden sind und in den Jahren 1378-1380 verfaßt worden sind (Näheres LANG, Heinrich Totting von Oyta, S. 66 ff.).

[1] Die ausgedehnten ersten drei quaestiones beschäftigen sich mit diesen Fragen. Ich habe einen Überblick über alle zur Behandlung kommenden Probleme gegeben in « Glaubensbegründung », S. 218-234 und in « Heinrich Totting von Oyta », S. 166 ff.

[2] Ich lege dabei die Münchner Handschrift Clm 18364 zugrunde, die zwar nicht den leserlichsten, aber den zuverlässigsten Text bietet.

(3.) Deinde sequitur tertium, scilicet quod omne revelatum a Deo est verum vel si aliquid est revelatum a Deo, hoc est verum (fol. 3rb).

(4.) Huic sequitur quartum quod Deus est causa prima libere ad extra productiva, a cuius liberali bonitate omnes creaturae quoad suum totum esse et bene esse profluxerunt (fol. 3rb).

(5.) Ex quo sequitur quod omnis reverentiae et subiectionis famulatus seu cultus debetur Deo (fol. 3rb).

(6.) Ex hoc sequitur sextum quod sicut in Deo est omnis perfectionis simpliciter et bonitatis concursus, ita sibi soli debetur latriae cultus (fol. 3va).

(7.) Aliqua est ecclesia seu congregatio hominum mortalium habens verum Dei cultum (fol. 3va).

(8.) Aliqua ecclesia seu congregatio hominum est habens saluberrimum Dei cultum (fol. 3va).

(9) Lex ecclesiae christianae saluberrimum cultum Deo a mortalibus debitum docet veracissime (fol. 3va).

(10.) Sequitur quod quilibet homo iudicii rationalis non perversi considerans ecclesiae christianae legem et eiusdem legis sincerissimam scientiam, divini cultus et morum populi rationalissimam decentiam, insuper et miraculosam eius inceptionem, firmam dominationem et christiani nominis virtutem, merito iudicare debet omnes libros quos ipsa de sua lege divinos vel divina revelatione conscriptos esse asserit, ut tales esse tenendos inconcusse (fol. 3vb).

(11.) Omnes libri canonis veteris et novi testamenti censendi sunt divini seu divina revelatione conscripti (fol. 4ra). Ex isto sequitur quod quidquid in sacra Scriptura assertive ponitur sine ullius disputationis ambagibus verum esse censendum.

(12.) 12° sequitur permaximum principium, quod omnes veritates Scripturae sacrae, ex quibus aliae veritates theologicae deduci possunt per causas vel proprietates vel habitudines intrinsecas, siquidem tales veritates inveniri possint, istae sunt nostrae theologiae principia intrinseca (fol. 4rb).

Für die Prinzipienfolge, die Heinrich von Oyta zu seiner Glaubensbegründung heranzieht, ist kennzeichnend, daß er zunächst den metaphysischen Voraussetzungen der Glaubensentscheidung große Beachtung schenkt. Bemerkenswert ist sodann, daß er die Kriterien für den göttlichen Ursprung des Christentums nicht in der Person und im Wirken Christi aufweist, sondern in der fortdauernden Erscheinung des Christentums und daß er dabei auf die criteria intrinseca, die der christlichen Lehre, dem christlichen Ethos und Kult inhaerierenden Werte, starkes Gewicht legt. Endlich ist zu beachten, daß der Beweisgang Heinrichs von Oyta nicht zunächst auf die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung hinzielt und auch nicht damit abschließt, daß er vielmehr unmittelbar die Anerkennung der Heiligen Schrift als gött-

licher Offenbarungsquelle fordert und auch die für die Grundlegung der spekulativen Theologie wichtigen Richtlinien herausarbeitet. Seine Prinzipien umfassen die Grundlagen für die fundamentaltheologische wie auch für die positive Aufgabe der Theologie.

Noch mehr hat die Prinzipienlehre, die MARSILIUS VON INGHEN bietet, die Grundlegung der positiven Aufgabe der Theologie sich angelegen sein lassen. Ihm geht es vor allem um die Voraussetzungen der theologischen Erkenntnislehre und um die methodischen Richtlinien der positiven Theologie, während die Glaubwürdigkeitsgründe für die christliche Offenbarung nicht einbezogen werden. In acht « propositiones » faßt Marsilius seine Stellungnahme zusammen [1]:

Sed non immerito quaeritur, si (theologia) sit scientia, quae sint eius principia, de quo magistri mei late scripserunt. Et ideo me breviter expediendo dico per propositiones:

(1.) Prima (propositio): Omnium veritatum theologicarum principium primum est, Deum esse.

(2.) Secunda est: Deus est summe bonus, immense verax et iustus.

(3.) Tertia quod haec consequentia sit bona: Deus revelavit esse, ergo est, fore, ergo erit, fuisse, ergo fuit ... Unde ex illo probantur veritates sacrae Scripturae tanquam per principium extrinsecum ... et est unum valde generale principium, quia fere per ipsum ut per medium extrinsecum omnes veritates assensive in sacra Scriptura positae possunt deduci.

(4.) Quarta quod omnis annuntiatio revelata a Deo est vera.

(5.) Quinta: Principia intrinseca sunt omnia in sacra Scriptura posita, ex quibus alia veritas theologica potest inferri, sive posita in sacra Scriptura sive non, tanquam per medium non commune, sed proprium.

(6.) Sexta propositio: Omnes articuli fidei et omnes propositiones assensive in sacro canone positae sunt principia theologiae defensivae vel declarativae vel illativae.

(7.) Septima propositio: Tamen inter istas veritates aliquae sunt priores, aliquae posteriores ordine probationis, defensionis vel ad minus illationis.

(8.) Octava: Eadem veritas est in sacra Scriptura principium et conclusio theologica.

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Marsilius von Inghen von Heinrich von Oyta abhängig ist. Seine Sätze decken sich inhaltlich vollkommen mit den Prinzipien des Heinrich von Oyta oder lassen sich durch die sonstigen Ausführungen Heinrichs belegen. Marsilius hat verschiedene Gedanken und Beweisglieder Heinrichs von Oyta weg-

[1] Quaestiones in quattuor libros sententiarum, Argentini 1501, Prol. q. 2 a. 3.

gelassen, aber Neues hat er nirgends hinzugefügt. Sogar in den Ausdrücken und Formulierungen (« principia extrinseca-intrinseca », « veritates assensive in s. Scriptura positae » etc.) herrscht eine auffallende Übereinstimmung. Die Frage kann also nur die sein, ob die Abhängigkeit des Marsilius von Heinrich von Oyta eine unmittelbare oder eine mittelbare ist, d. h. ob das wichtige Zeugnis des Marsilius, daß seine Lehrer ausführlich über die theologischen Prinzipien geschrieben hätten, sich auf Heinrich von Oyta bezieht. Mit Heinrich von Oyta war Marsilius in Paris zusammengetroffen. Heinrich weilte von 1377 bis 1381 an der Universität Paris und war sicherlich 1378 bereits der theologischen Fakultät inkorporiert. Marsilius, der seit 1362 in Paris lebte und wirkte, bemühte sich zu dieser Zeit um die Erlangung der theologischen Magisterwürde [1] und lernte dabei sicherlich auch Heinrich von Oyta kennen, der bereits 1380 als theologischer Licentiat erscheint. Heinrich von Oyta kann also recht gut von Marsilius als « magister meus » bezeichnet werden ; auch trifft gerade auf ihn zu, daß er « late », ausführlich diese Probleme behandelt habe. Trotzdem glaube ich nicht, daß Marsilius ihn oder ihn zunächst im Auge hatte, als er von seinen Lehrern sprach. Die Vorlesungen des Marsilius über die Sentenzen fanden in Heidelberg, wahrscheinlich 1392/93 statt. Mit der Bezeichnung « magister meus » haben damals die theologischen Bakkalaure konkurrierende Bakkalaure oder unmittelbar nahestehende Lehrer bezeichnet. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, daß Marsilius sich auf einen Pariser Lehrer beziehen wollte, mit dem er vor mehr als 10 Jahren zusammengetroffen war. Die « magistri mei » sind vielmehr in Heidelberg zu suchen ; die starke Verwandtschaft der Prinzipien des Marsilius mit denen des Heinrich von Oyta rührt daher, daß diese Heidelberger Lehrer sich ganz eng an die Glaubensbegründung Heinrichs anlehnten. Man kann dabei an den Magister Heilmann Wunnenberg denken, der der « praeceptor Marsilii » geheißen wurde und von ihm selbst (Proem. q. 2 a. 5) als « magister meus » bezeichnet wird [2]. Dieser hat zwischen 1388 und 1392 die Sentenzen in Heidelberg gelesen und war, da er in Prag studiert hatte, dort mit Heinrich von Oyta bekannt geworden,

[1] Die Belege siehe LANG, Heinrich Totting von Oyta, S. 28 ff. und G. RITTER, Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, Heidelberg 1921 (Sitz. Ber. d. Heidelb. A. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1921, 4. Abh.).

[2] FR. PELSTER, Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghen und Erklärer der Sentenzen : Schol. 19 (1944) 83-86.

der 1381 bis 1384 in Prag lehrte und sehr wahrscheinlich dort wiederum seine « Quaestiones » vortrug [1]. Ebenso wird man an Konrad von Soltau denken dürfen, der ebenfalls in Prag studiert hatte und 1387 oder 1388 in Heidelberg über das Caput firmiter las und dabei in der Einleitung die theologische Erkenntnislehre des Heinrich von Oyta gekürzt wiedergab [2]. Jedenfalls bekundet Marsilius, daß sich die fundamentaltheologische Prinzipienlehre damals bereits einen Platz in der Theologie erobert hatte.

Ein klarer Beleg dafür sind auch die Ausführungen HEINRICHS VON LANGENSTEIN über die Begründung des Glaubens in der Katharinenpredigt. Um die Übersicht und den Vergleich zu erleichtern, seien seine 10 propositiones im knappen Wortlaut nebeneinander gestellt:

(1.) Primo proponatur ei (infideli) primum principium fidei catholicae, scilicet quod tantum unus est Deus, qui est finis et remunerator omnium.
(2.) Deinde proponatur infideli ... quod Deus est bonum omni perfectione imaginabili perfectum.
(3.) Tertio loco proponatur infideli quod Deus est liber libertate contradictionis, potentissimus, perfectissimus, sapientissimus, veracissimus, qui nec falli nec fallere potest, et breviter quid perfectionis imaginari potest, simpliciter immensus.
(4.) Quarto proponatur ei quod, si aliquid ei revelatum est a Deo, hoc est verum.
(5.) ... homo sanctae et probatae vitae vel plures proponant infideli quod olim erat quidam populus unius Dei caeli et terrae cultor fidelis.
(6.) Sexto proponatur convertendo quod populus iste multo tempore habuit prophetas paeclaros et multum famosos, coruscantes variis miraculis, qui praedicerunt illi populo quae futura erant ipsis et aliis nationibus.
(7.) Septimo proponatur quod Deus in Scripturis pollicitus est Judaeis et omnibus gentibus mittere unum salvatorem ...
(8.) Octavo proponatur convertendo quod ille salvator iam venit et dudum mundo apparuit.
(9.) Nono proponatur infidelibus quod ille salvator promissus fuit Jesus Nazarenus, circa cuius ortum tot miracula apparuerunt et ipse tot et tanta miracula fecit ...
(10.) Decimo et ultimo proponatur sua doctrina.

Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß diese Aufstellungen Heinrichs von Langenstein in die Entwicklungslinie der fundamental-

[1] LANG, Heinrich Totting von Oyta, S. 66 f.
[2] LANG, Glaubensbegründung, S. 234 u. 239.

theologischen Prinzipien hineingehören, ja daß sie darin einen bedeutsamen Platz beanspruchen können. Die Anregungen dazu hat er sicherlich bereits in seiner Pariser Zeit erhalten, wo die Fragen der Glaubensbegründung ein Lieblingsthema der groß aufgezogenen Prinzipienreden zu Beginn der Vorlesungen zu den einzelnen Sentenzenbüchern bildeten. Besonders aber mußte die enge Freundschaft, die ihn mit Heinrich von Oyta verband, sein Interesse für diese Probleme wach halten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er die gründlichen und richtungweisenden Ausführungen seines Freundes hierüber gekannt und genau studiert hatte. Die entscheidende Förderung, welche die fundamentaltheologische Systematik damals erfuhr, ging ohne Zweifel von Heinrich von Oyta aus, dem ein Ehrenplatz in der Geschichte der theologischen Erkenntnislehre gebührt. Aber Heinrich von Langenstein hat die neuen Anregungen und Gedanken durchaus nicht bloß passiv übernommen. Er hat sich die Frage gestellt, dem Thema seiner Predigt entsprechend, wie ein *Ungläubiger* systematisch dazu geführt werden könnte, die Berechtigung und Verpflichtung des christlichen Glaubens anzuerkennen. Diese Fragestellung hat er scharf festgehalten und seine Antwort klar darauf ausgerichtet. So kommt ihm das Verdienst zu, daß er die apologetische Fragestellung am schärfsten erfaßt und am konsequentesten beantwortet hat. Während Heinrich von Oyta nicht bloß den Glauben, sondern auch die Theologie grundlegen will und namentlich auf die Sicherung der Glaubensquellen für die positive Arbeit des Theologen hinstrebt, hat Heinrich von Langenstein nur die Rechtfertigung der christlichen Offenbarung im Auge. Dabei hat er den Kriterien der Offenbarung und dem historischen Nachweis der Tatsache der Offenbarung, die sonst gegenüber den philosophischen Praeambula zu kümmerlich behandelt wurden, volle Beachtung geschenkt und den ihnen in der Glaubensbegründung gebührenden entscheidenden Platz eingeräumt.

Damit ist die *weitere Entwicklung*, welche die fundamentaltheologische Prinzipienlehre [1] nehmen sollte, schon angebahnt. Sie weist in

[1] Gegen die Bezeichnung « Prinzipienlehre » kann man Bedenken erheben und sie sind erhoben worden (vgl. P. Wyser, Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938, S. 47, Anm. 3). Und sicherlich kann diese Bezeichnung falsch verstanden werden. Sie ist besonders in der Zeit der Spätscholastik falsch verstanden worden. Die Bedenken, die Wyser gegen de Lugo erhebt, sind gewiß gegen viele Autoren des 14. Jahrhunderts berechtigt. Damals hat man die Glaubwürdigkeitserkenntnis als Wesensbestandteil in den übernatürlichen Glaubensakt einbauen wollen ; damals suchte man die Gewißheit des Glaubens syllogistisch nicht bloß auf das Glaubensmotiv, sondern auf die Glaubwürdigkeitsgründe zurückzuführen.

eine doppelte Richtung. *Zunächst* führte sie dazu, die Voraussetzungen der *positiv-theologischen* Beweisführung, ihre Erkenntnisquellen und ihre Methode, gründlicher zu untersuchen und zu entwickeln. Dieses Problem war bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg angedeutet [1], es wurde dann besonders von Heinrich von Oyta aufgegriffen und erhielt von ihm die erste gründliche Bearbeitung [2]. Die theologischen Auseinandersetzungen, besonders die Dispute mit den Reformatoren, zwangen dazu, die hier gegebenen brauchbaren Ansätze weiter auszubauen. Das apologetische Interesse an der Begründung der christlichen Offenbarung trat zurück, die Frage nach den konstitutiven und normativen Erkenntnisquellen der Theologie schob sich beherr-

Die fundamentaltheologischen Prinzipien wurden als die letzten Grundlagen betrachtet, auf denen die Glaubenswahrheiten, die zweite Schicht der theologischen Prinzipien, aufruhen. Daß hier eine ganz falsche Auffassung vom Zustandekommen des Glaubens und seiner absoluten, eigenständigen Gewißheit vorliegt, bedarf keiner Erwähnung. Diese Verquickung ist aber durch den Namen nicht gefordert, wenigstens nicht, wenn man die Aufgabe und Funktion der Prinzipien für die fundamentaltheologische, für die positive und die spekulative Funktion der Theologie reinlich scheidet. Dazu waren aber auch damals schon die klaren Ansätze gegeben. Alphons Vargas Toletanus z. B. hat die Prinzipien der positiven Theologie als die « principia communia, quae non intrant demonstrationem secundum substantiam » klar geschieden von den « principia propria, quae non solum intrant demonstrationem sive syllogisticam deductionem secundum virtutem, sed secundum substantiam » (I Sent. Prol. q. 4, Venetiis 1490, fol. 23vb). Und ebenso klar hat Heinrich von Oyta die principia extrinseca von den principia intrinseca geschieden. Wie das Beweisziel, so sind auch die Ausgänge und Grundlagen für das Beweisverfahren andere, je nachdem man apologetische oder positive oder spekulative Theologie treibt. Wenn die wesentlichen Unterschiede beachtet werden, dann besteht kein Grund, warum man nicht auch von Prinzipien für die apologetische und die positive Aufgabe der Theologie sprechen sollte. Sogar der hl. Thomas hat verschiedene Gruppen von Prinzipien der Theologie anerkannt : « Ista doctrina habet pro principiis primis articulos non respuens communia principia » (Sent. Prol. a. 3 q. 2).

Doch seien die grundsätzlichen Erwägungen zunächst zurückgestellt. Die Wahrheiten, die zur Begründung des Offenbarungscharakters des Christentums und der einzelnen Glaubenswahrheiten führen, wurden damals meist « principia » genannt, und die beteiligten Autoren haben ihre Ausführungen als einen wesentlichen Beitrag betrachtet, die Prinzipiengrundlagen theologischer Erkenntnis allseitig zu erklären.

[1] Beide haben die Inspiration der Heiligen Schrift und den Offenbarungscharakter der einzelnen Schriftwahrheiten in ihre Prinzipien miteinbezogen.

[2] Heinrich von Oyta hat eine ganze lange quaestio (Quaestiones sent. q. 2) dem Schrift- und Traditionsproblem gewidmet : Utrum omnes libri nostrae biblie et praecise talesquoad omnes assertiones suas in sensu litterali sint divini seu divina revelatione conscripti ». Diese quaestio habe ich veröffentlicht in den Opuscula et textus, Fasc. XII und XVI, Münster 1932 und 1933.

schend in den Vordergrund. Diese Linie fand bei Johann Torquemada, Joh. Fr. Pico de Mirandola, Johann Cochläus, Albert Pighius, Johann Driedo u. a. ihre Fortsetzung und in den « Loci theologici » des *Melchior Cano* ihren ersten krönenden Abschluß [1]. Daß diese Entwicklung der spätscholastischen Behandlung der « Prinzipien » verpflichtet ist und aus ihr erwächst, kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß die Theologen weiterhin gerne ihre Ausführungen zur theologischen Erkenntnislehre und Methodologie in die Form von Thesen, Richtsätzen, « doctrinae », « theoremata » kleiden [2] oder als Prinzipienlehre bezeichnen [3].

Die andere Linie, die auf die scharfe Erfassung und Abtrennung der fundamentaltheologischen Probleme hinführt und in Heinrich von Langenstein ihren ersten bedeutenden Vertreter gefunden hat, wird zunächst nicht weiter ausgebaut. Sie wird erst wieder aufgenommen in der Zeit der Aufklärung, als die Grundlagen des christlichen Glaubens bedroht und der göttliche Ursprung der christlichen Offenbarung in Frage gestellt wurde. Die apologetischen Traktate, die nunmehr geschaffen werden, zeigen den gleichen gedanklichen Aufbau, wie ihn Heinrich von Langenstein in seiner Katharinenpredigt gezeichnet hatte.

[1] A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchener Stud. z. hist. Theol., Ht 6), München 1925; dort ein kurzer Überblick über den Gang der Entwicklung S. 43 ff.

[2] Thomas Netter Waldensis z. B. stellt in seinem Doctrinale antiquitatum fidei (Venetiis 1581) den einzelnen Büchern allgemeine Sätze, « doctrinae » voran, die grundlegend und richtungweisend für die ganzen Ausführungen sind. Ebenso hat Johann Fisher in seiner Assertionis lutheranae confutatio zehn grundlegende Sätze, « doctrinae », für die einzuschlagende theologische Beweismethode an die Spitze gestellt. Jo. Fr. Pico de Mirandola hat seine theologische Erkenntnislehre in der Form von « theoremata » vorgelegt (De fide et ordine credendi theoremata XXVI, Argentoraci 1506).

[3] Albert Pighius, p. 5, widmet in seiner Schrift, Hierarchiae ecclesiasticae assertio (1544), das ganze erste Buch der theologischen Prinzipienlehre. Als « principia, ex quibus demonstrari possit, quid credere et observare debeamus in fide religioneque Christiana » zählt er die Heilige Schrift, die Traditionen, die Kirche, die Gesamtheit der Gläubigen und die Gesamtheit der kirchlichen Lehrer. — Eine Fortführung und einen weiteren Ausbau dieser Prinzipienlehre bedeutet Thomas Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria, Antwerpiae 1596.