

Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung nach Robert Holkot

Von Johannes Beumer S. J.

In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, besonders nach dem Auftreten Wilhelm Ockhams, geriet die bis dahin noch einigermaßen geschlossene Gedankenwelt der Theologie in Bewegung und Unruhe. Neue Fragen wurden vorgelegt, und die alten wurden nicht immer in der traditionellen Art beantwortet. Der Nominalismus machte Schule, was sich dann auch auf die anderen theologischen Richtungen, den Augustinismus, den Skotismus und selbst den Thomismus, auswirkte. Letzterer blieb wohl am meisten den überkommenen Anschauungen getreu, hatte aber wenigstens einen Vertreter, der sich weithin der *via moderna* erschloß. Es ist der Dominikanertheologe Robert Holkot († 1349). Freilich wird die Entscheidung schwerfallen, ob man ihn einfach als Nominalisten bezeichnen soll. Dagegen spricht wohl kaum, daß er des öfteren den hl. Thomas anführt; denn in gleicher Weise würde ein Nominalist aus dem Augustinerorden mit dem Kirchenlehrer von Hippo verfahren, ohne dadurch seine Grundsätze preiszugeben. Eher stellt der Intellektualismus, der allerdings bei Holkot ins Extrem gesteigert ist, die Verbindung zu Thomas her. Andererseits machen die gewählten Themen und Probleme und zumal die überspitzten Formulierungen gewisse nominalistische Tendenzen deutlich, wie wir noch sehen werden. Der so entstehende Schaden wird nur zum Teil ausgeglichen, daß damit neue Erkenntnisse in der Theologie Einlaß finden.

Über Holkot ist auffallend wenig gearbeitet worden¹. Eingehender befassen sich mit ihm nur die Untersuchungen von Albert Lang², und das ausschließlich im Hinblick auf die Geschichte der Apologetik. Darum sei hier ein mehr systematisches Kapitel angeschnitten: Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung. Wir benutzen dabei sämtliche Werke Holkots, von seinem Sentenzenkommentar das erste, dritte und vierte Buch, die *Quedam conferentie* und die *Schrift De*

¹ Einige kurze biographische und bibliographische Angaben bringen: R. Coulon, *Holcot* (*DictThCath* VIIa 30—31); B. Geyer, *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II*, Berlin 1928, 588—589.

² *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (*BeitrGPhThMA* 30, 1—2), Münster 1931, 159—164; *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg - Basel - Wien 1962, 192—194. — Siehe auch: H. O. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine a fourteenth century Augustinian*, Utrecht 1957, 43—46.

imputabilitate peccati questio longa³. Zunächst wird die Reihenfolge beibehalten, in der die Fragen bei Holkot erscheinen, und dann eine theologische und dogmengeschichtliche Würdigung der wichtigsten Ergebnisse angeschlossen. Unsere Aufmerksamkeit gilt aber stets der Sonderart des Theologen, mag sie nun als wertvolle Bereicherung oder als eigenwillige Abwegigkeit charakterisiert werden müssen.

1. Der Textbefund

Gleich zu Beginn seines Sentenzenkommentars bringt Holkot ein etwas merkwürdiges Problem zur Sprache. Obschon er vorläufig noch keine Stellung dazu nimmt, könnte der erwähnte Casus einigen Aufschluß über den theologischen Standpunkt des Schreibers geben. Der Text lautet also:

Si teneremur credere articulos fidei, aut quilibet fidelis simul tenetur ad omnes aut non. Si sic, ergo quilibet vetula tenetur scire totam scripturam. Si non: contra, quilibet tenetur vitare heresim. Sed oppositum cuiuslibet articuli est heresis; ergo quilibet tenetur nosse oppositum cuiuslibet articuli; quia quod ignoratur non vitatur. Confirmatur ista ratio, quia si sufficit vetule credere, sicut prelati suos ei predicat, et sit ita quod prelati sit hereticus, ista ergo meretur credendo heresim. Ponatur ergo, quod illa vetula interficiatur pro articulo heretico quem putat esse catholicum: aut est martyr vel non. Si sic, contra, non est testis veritatis nec moritur pro fide; nec pro iustitia; ergo caret causa. Si non: contra facit quod in se est et intendit defendere fidem et est ignorantia invincibilis. Ergo intentio est integra; ergo aliquis mereri potest in fide falsa; immo in credendo oppositum fidei, dum tamen non maliciose nec pertinaciter defendat. Et sic esset possibilis quod aliquis efficeretur martyr, hoc est dignus premio martyrum, et tamen crederet oppositum articuli et mereretur precise, quia credidit oppositum articuli fidei⁴.

Der 1. Artikel der ersten quaestio wendet sich sofort dem für unsere Belange maßgebenden Thema zu: *An credere articulis fidei sit in libera potestate hominum*⁵. Die Antwort ist eindeutig klar: Universaliter quero, an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu respectu alicuius propositionis sibi dubie sicut ante imperium propter premium vite eterne. Et ad istum intellectum teneo in hoc articulo partem negativam, videlicet quod credere articulis fidei vel quamcumque propositionem non est in hominis libera potestate⁶. Der Beweis hierfür wird in längerer Darlegung geführt. Wir greifen hier nur die Gründe heraus, die den Kernpunkt des Problems betreffen und allgemein interessieren:

³ Vereinigt in der Ausgabe, die wir benutzen: Magistri Roberti holkot Super quattuor libros sententiarum questiones, Quedam conferentie, De imputabilitate peccati questio longa, Determinationes quarundam aliarum questionum, Tabule duplices omnium predictorum, Lugduni a magistro Johanne cleyne alemano, Anno salutis nostre. M. quingentesimo decimo. ad idus Aprilis. Da diese Ausgabe keine Foliierung aufweist, werden bei der Zitierung auch die am Rande stehenden Großbuchstaben vermerkt.

⁴ L. 1 q. 1, 6. argum. princip. A. ⁵ L. 1 q. 1 a. 1 B. ⁶ Ibid. B-C.

Quarto sic. Si voluntas per solum suum imperium posset determinare intellectum ad assentiendum propositioni sibi dubie, sequeretur quod nunquam oporteret, quod homo dubitaret de quacumque propositione si ipse vellet, et sic homo respondendo in quacumque materia nunquam haberet dubitare, nisi quando vellet. Consequens est falsum et contra omnem experientiam. Quinto sequeretur quod homo dicere posset quicquid vellet, et quascumque propositiones vellet sine mendacio; quia quando vellet dicere unam propositionem falsam, posset voluntarie credere quod esset vera, et quando vellet dicere oppositum, posset libere credere illam esse veram. Consequens est falsum, igitur. Sexto quia sic frustra predicarentur infidelibus miracula et gesta antiquorum et fierent rationes, nisi talia essent nata causare assensum ad illa, que homo predicat. Si dicatur, quod causant assensum cum formidine, qui est assensus opinionis. Contra non minorem assensum causant talia quam testimonium humanum; sed nos videmus, quod testimonium humanum et hystorie antique, quas (?) inuenimus in libris, causant in nobis assensum sine formidine, ergo⁷.

Deshalb ist also der *Glaubensakt innerlich notwendig*, wie Holkot folgerichtig erklärt:

Possibile est, quod aliquis existens in gratia assentiat articulis fidei necessitatis per rationem, que videtur sibi demonstrativa vel que sic saltem generat fidem, quod ipse non potest non credere; similiter propter consuetudinem credendi certis articulis multi assuefacti et habituati in fide non possunt non assentire; ergo talis non meretur credendo accipiendum meritum stricte, secundum quod includit actum liberum et assensum liberum et credere pro assentire; quia non est in potestate talis persone non assentire illis articulis quibus ipse assentit⁸.

Der zweifellos befremdende Eindruck dieser Ausführungen wird im 6. Artikel einigermaßen gemildert, indem Holkot einen Begriff des Glaubens im engsten Sinne vorträgt, der das *Verdienst doch einschließt*⁹, und auch sonst einen indirekten Einfluß des Willens auf den Glauben zuläßt¹⁰. Aber bald darauf ist seine Redeweise wieder hart und unnachgiebig:

Ad inconveniens quod infertur, quod quilibet infidelis posset necessitari ad assensum fidei. Dico, quod non videtur mihi inconveniens concedere istam conclusionem. Unde concedo, quod homo quantumcumque fuerit infidelis, si coram eo feret (? fierent) miracula insolita ad ostensionem veritatis talium articulorum,

⁷ Ibid.

⁸ L. 1 q. 1. a. 6 J.

⁹ Tertio modo accipitur credere strictissime pro assentire revelato a deo et testimonio per miracula et velle vivere et operari secundum ea. Sic credere includit tam actus voluntatis quam intellectus. Et istud solum credere est meritorium; loquendo de meritorio stricte: Ibid. H.

¹⁰ Similiter est notandum, quod licet voluntas non possit imperare intellectui, quod credat certam propositionem sic, quod ex vi illius imperii intellectus assentiat propositioni sibi dubie ante imperium quodque voluntas possit certificare intellectum de dubio; tamen voluntas potest velle credere unam propositionem neutram sibi vel dubiam, sicut proposito homini aliquo theoremate geometrico dubio sibi potest desiderare velle et scire illud per demonstrationem; et eodem modo homo potest velle credere articulos credendos; quia debet velle consequi omnia, que sunt necessaria ad salutem suam, sicut naturaliter vult consequi salutem sive beatitudinem. Et similiter quando homo habet ipsum credere, potest de actu tali credendi gaudere et ipsum acceptare, et tales volitiones habita (? habite) circa actum credendi possunt esse libere et meritorie proprie loquendo de merito: ibd. J.

puta quod mortui resuscitarentur per predicatores talium articulorum, qui mortui similiter testarentur veritatem talium. Dico, quod talis infidelis necessitaretur ad credendum. Similiter si constaret sibi evidenter unam multitudinem hominum esse veracem in verbis et honestam in vita et peritam et circumspectam in naturalibus sive in naturaliter scibilibus, et talis multitudo assereret constanter quedam esse credenda, ad que ratio naturalis non attingit nec attingere potest in presenti. Dico quod esset bene possibile necessitare talem infidelem et capacem rationis ad assensum quorumcumque credendorum. Ad hoc enim deserviunt miracula et rationes quedam probabiles, que sufficiunt ad causandum fidem. Manifestum est autem nobis in istis agibilibus, quod testimonium duorum vel trium, quos reputamus vernaces (? veraces), determinat totam dubitationem in nobis aliquando de occultis et dubiis de quibus nihil scimus nisi per eos¹¹.

Gut ist hingegen, wenn Holkot im Anschluß hieran die *Glaubenshaltung psychologisch aus der menschlichen Natur ableitet*¹², oder auch, wenn er *Unglauben und Häresie auf wenige Fälle beschränkt*¹³. Ebenso befriedigt die Art und Weise, wie er den Einwand abtut, als ob in seiner Ansicht von einer *Nötigung zum Unglauben* gesprochen werden müsse¹⁴, obgleich der Zusatz von neuem das intellektuelle Moment im Glauben zu stark hervorhebt: Quando arguitur, aut sponte credis hoc aut necessitatus; dico quod non sponte sic, quod ideo credam, quia precise volo, sed necessitatus; quia credo articulos fidei a deo revelatos et per miracula sufficienter probatos¹⁵. Die Glaubensanalyse wird in sich deutlich, indem Holkot (mit Recht) eine letzte Glaubenserkenntnis verlangt, die nicht mehr auf eine

¹¹ Ibd.

¹² Naturaliter homo natus est credere testimonio aliorum in his que ipse non novit. Similiter deus naturaliter indidit homini quandam promptitudinem ad credendum mundum regi per quasdam causas . . . Preterea quilibet homo prudens advertit se ita frequenter errasse in iudicando et falsa probando pro veris, quod si credat aliquam propositionem vehementi assensu et aliqua multitudo hominum scientificorum diceret assertive oppositum, non obstante vehementi assensu et evidenti precedente incipiet dubitare et corrumpere assensum causatum per propositiones notas vel per evidentiam rei et fieret assensus oppositus: ibd.

¹³ Infidelitas est nolle credere, que ecclesia credit, vel nolle vivere secundum fidem i. e. secundum precepta fidei. Unde odire fidem mores et ritum christianorum est peccatum infidelitatis. Non omnis autem error in his, que fidei sunt, est peccatum infidelitatis vel heresis; quia posito quod aliquis in generali velit credere omnia, que spiritus sanctus revelavit ecclesie fore credenda, et sub hac fide credat errando contineri quoddam oppositum alicui articulo subtili, ad cuius fidem explicitam non omnes tenentur, et per consequens, si adhereat illi habens tamen promptum animum credendi ea sola, que ecclesia credit, talis non est hereticus nec infidelis: ibd. K.

¹⁴ Ad tertium quando arguitur, quod si sic homo posset necessitari ad infidelitatem; quia ratio naturalis convincit intellectum ad assensum etc. nego consequentiam; quia omnis ratio naturalis, que concludit oppositum fidei, debet dici et credi sophistica . . . Credo illud argumentum et quodlibet consimile esse sophisma et peccare vel in materia vel in forma, cuius conclusio est contraria fidei: ibd. — Das ist besonders deswegen zu beachten, weil Holkot vorher (L. 1 q. 1 C.) behauptet hat, die Glaubenswahrheiten seien contra rationem. Vgl. auch: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung . . . 143 f.

¹⁵ L. 1 q. 1. a. 6 K.

andere zurückgeführt werden kann¹⁶. Die folgende Aufzählung der *Ursachen für Glauben und Unglauben* ist zwar höchst interessant, läßt indes die Konsequenz vermissen, da die Ursachen alle außerhalb des Verstandesbereiches liegen. Wir geben den Wortlaut:

Hec autem diversitas potest esse vel propter diversitatem habituum in illis hominibus vel consuetudines diversas. Sicut dicit commentator in prologo 2. physicorum . . . Ibi enim dicitur quod contingunt auditiones secundum consuetudines vel quod dedignamur, quando non dicitur, sicut consuevimus. Et ibi multe dantur cause, quare homines diversimode se habent in assentiendo et credendo diversis propositionibus. Similiter alia causa potest esse complexio naturalis fantasie. Unde dicitur, quod illi quorum complexionem disponit mercurius, sunt faciles et apti ad credendum supernaturalia. Puto autem quod modernis temporibus multi christiani ideo credunt, quia inter credentes educati articulos credendos a pueritia consueverunt audire, nominationem etiam dei et eius timorem ab infantia conceperunt, quia suos progenitores et alios veraces et honestos talia credere vident. Similiter inter causas quare unus credit et alius non, que (?) computari debet, deus precipue isti infundit aliquando et illi non gratiam credendi. Unde quidam ducti sunt ad fidem per orationes sanctorum. Similiter aliqui solliciti de salute consequenda volunt et desiderant scire que sunt media et ad salutem necessaria; et cum intellexerint, quod credere sit necessarium ad salutem, tunc desiderant credere et volunt credere et habent animum promptum ad faciendum quicquid est necessarium ad salutem et, quicumque fuerint tales in quacumque secta, credo eos per divinam gratiam aliquo modo salvandos¹⁷.

Holkot kommt auf die damit aufgeworfenen Fragen, insbesondere auf die weitherzige Vorstellung von einer Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche, im Ersten Buche des Sentenzenkommentars nicht mehr zurück. Dafür faßt er aber noch einmal kurz zusammen, wie nach seiner Meinung *Verstand und Wille beim Glaubensakt* mitwirken:

Concedo quod actus credendi dependet a voluntate ita sicut actus sciendi; non tamen actus credendi causatur totaliter a voluntate sic, quod hec sit vera: credo quia volo credere. Sicut hec est in casu vera, moueo digitum, quia volo mouere digitum. Verbi gratia, ego volo scire, quod triangulus habet tres (angulos); et tamen numquam hoc possum scire per solum imperium voluntatis; sed certe quod ego voluntate studeam circa hoc, multum iuvat ad sciendum, non est dubium. Unde breviter non est aliter in potestate voluntatis humane credere quam scire vel opinari¹⁸.

Das Glaubensproblem beschäftigt Holkot auch im Dritten Buche des Sentenzenkommentars. Mit Nachdruck stellt er heraus, daß selbst die *heidnischen Philosophen Gotteserkenntnis und Gottesglauben* gehabt haben. Seine recht optimistische Auffassung bekundet er durch folgende Worte:

¹⁶ Concedo quod est dare primam propositionem creditam tam ordine temporis in unoquoque homine quam ordine consequentie ita, quod illa non creditur, quia sequitur ad alia sed propter se. Unde est dare propositionem, quam unus homo conceptam credet, quia videtur sibi, quod sic est, sicut per eam denotatur, et alius eidem non credet. Et si ab homine credente queratur, si credit talem propositionem, responderet quod sic; si queratur de causa, nescit dare aliam nisi talem, quod ideo credit, quia videtur sibi ita esse, sicut per eam denotatur: ibd.

¹⁷ Ibid. ¹⁸ Ibid.

Pro intentione apostoli oportet notare quattuor. Primo quod philosophi gentiles nunquam negaverunt deum esse, sicut patet ex libris eorum volenti rationibus eorum respondere. Secundo quod ipsi crediderunt unum deum esse saltem multi ex eis; et ad hoc fecerunt persuasiones, sicut in libris eorum patet. Tertio dico, quod fidem acceperunt ex hoc quod ab initio mundi aliqui coluerunt deum, sicut adam et quidam de filiis suis; et noe cum filiis suis post diluvium. Fuerunt etiam prophete docentes cultum diuinum continue; quorum rumor pervenit ad philosophos egyptios, arabicos et grecos et chaldeos . . . Quarto dico, quod de istis philosophis aut mundi sapientibus quidam in divino cultu secundum aliquos ritus et protestationes prestiterunt et salvati sunt: sicut constat de Job, de socrate, platone, aristotele, et plurima turba stoicorum presumi potest. Quidam non obstante tali noticia pessimis moribus se dederunt; propter quod in penam peccati obscuratum est insipiens cor eorum, et corrupta est estimatio prudentie in eis; et deciderunt a fide, quam de uno vero deo habebant; et facti sunt idolatre (? idololatre); et credentes opinionibus vulgi, et multi perdididerunt scientiam quam ante tenebant, et ex libris didicerant de uno deo . . .¹⁹

Eigenartig wirkt die Fragestellung des Sechsten Artikels: *An aliquis posset mereri per fidem falsam*. Die vielen Fälle, die Holkot als positiven Beweis beibringt, zeigen gewiß eine fortschrittliche Einstellung, bieten aber zu wenig an unterscheidendem Urteil, wie es von einem Theologen erwartet werden müßte. Wir geben hier einen Auszug der langen Darlegung:

In isto articulo breviter dico, quod sic in multis casibus. Et est communis casus et vulgaris. Ponatur quod aliqua vetula audeat (? audiat) prelatum suum predicantem aliquem articulum hereticalem, de quo ipsa non tenetur habere fidem explicitam, sicut esset gratia exempli de isto articulo, an Christus fuit lanceatus ante mortem vel post; et predicet sibi assentiri quod ante. Ista propter obedientiam, quam habet, et bonam voluntatem, qua vult credere, quicquid ecclesia credit, assentit isti voluntarie putans, quod ecclesia credit. Hoc casu posito, dico, quod ipsa per istam fidem erroneam meretur. Cuius probatio est quia assentit ex bona voluntate, et errat errore invincibili, qui excusatur, ergo meretur . . . Vel teneor simpliciter credere prelato meo predicanti aliquid esse credendum, de quo dubito, an sit credendum si non esset dictum ab eo; vel nihil tale teneor credere ad predicationem suam. Si nihil tale teneor credere ad predicationem suam, igitur nihil dictum ab eo teneor credere, nisi quia scio aliunde credendum esse; et sic nunquam teneor sibi credere, quando ipse promulgat articulos novos conciliorum vel aliquid, quod ante non credebatur; et sic non plus teneor credere prelato meo quam uni pastori ovium; quod non est rationabiliter dictum. Si conceditur quod debeo credere aliquid, quod ante non credidi, licet postmodum ad predicationem suam concipio primo hoc esse credendum; ergo qua ratione teneor credere unum mihi dubium, teneor credere aliud quodcumque; ergo si proponat seu predicet aliquem articulum mihi dubium, qui tamen est contrarius veritati, teneor sibi credere et possum sine peccato. Consequentia patet; quia non sufficio discernere, an predicatum ab eo sit verum vel falsum, et non est maior ratio quare teneor sibi credere, quando predicat unum verum tamen mihi dubium, quam quando predicat falsum mihi equaliter dubium . . . Preterea multi casus occurrunt, in quibus homo credendo erronee meretur . . . Similiter laycus adorat hostiam non consecratam; similiter aliquis se baptizatum credit et non est in rei veritate; ista fides sufficit

¹⁹ L. 3. q. 1 a. 5 RR-SS.

ad salvationem et tamen est erronea. Et ideo dicendum quod ista vetula in credendo heresim meretur; quia credit errorem, qui nullo modo potest sibi imputari, quod illud sit credendum quod est damnatum, et ideo implicite credit oppositum; quia credit istam esse veram, nihil est verum nisi, quod ecclesia credit esse verum, et ideo quia fides implicita est vera; licet explicita non sit vera ad que (? quam) non tenetur; sed ex simplicitate decipitur; ideo non est sibi periculum aliquod de errore²⁰.

In dem Vierten Buch seines Sentenzenkommentars streift Holkot die Glaubensfrage nur vorübergehend. Er erwähnt den Fall des presbyter non baptizatus; die geforderte petitio baptismi sieht er durch das desiderium petendi gegeben und hält die priesterlichen Handlungen des Ungetauften für gültig „per gratiam summi sacerdotis“, oder besser: Quia talis non consecrat, sed deus²¹. Allgemein behauptet er: De his qui ab infantia inter christianos sunt conversati et de christianis geniti, presumendum est quod sunt baptizati; nisi doceatur oppositum euidenter²².

Die *Quedam conferentie* enthalten nichts anderes als eine Verteidigung Holkots gegenüber den Einwänden, die ein ungenannter socius zu den Lehren seines Sentenzkommentars erhoben hat. Davon ist vor allem auch die Auffassung von der *Freiheit bzw. Nötigung des Glaubensaktes* betroffen. Holkot wiederholt noch einmal kurz seine eigene Ansicht:

Contra secundum articulum arguit idem socius, qui quidem articulus est talis, quod liberum arbitrium non sufficit ad determinandum intellectum hominis ad actum credendi, ita quod precise non credat aliquis aliquam propositionem esse veram, quia vult credere eam esse veram. Et ad istum intellectum dixi, quod non est in libera potestate hominis credere articulos fidei, sic quod solum imperium voluntatis sufficiat ad causandum actum fidei; sed actus fidei, qui est credere, causatur ab aliquo alio quam a voluntate sicut actus opinandi vel sciendi. Unde sicut nullus opinatur aliquid esse verum precise, quia vult sic opinari; ita nullus credit aliquid esse verum precise, quia vult credere illud esse verum. Et ideo dixi quod non est in libera potestate hominis credere articulum fidei esse verum, quando placet sibi; et credere esse falsum, quando sibi placet. Unde consequenter ad ista dixi, quod potest probabiliter dici, quod homo non libere credit articulos fidei; sed necessitatur ad credendum quando credit; licet in bono fidei concurrat gaudium vel delectatio siue applausus mentalis de eo quod credit. Et ideo loquendo uniformiter similiter conceditur, quod homo necessitatur ad sciendum, quod triangulus habet tres (angulos) per demonstrationem. Eodem igitur modo loquendi concedo quod homo fidelis necessitatur ad credendum quod deus est trinus et unus; et ad testimonium multorum hominum, quos reputat fide dignos, necessitatur homo ad credendum dictum, quod ipsi testificantur esse verum²³.

Wesentlich scheint die Anschauung Holkots dieselbe geblieben zu sein, vielleicht nur etwas in der Form gemildert. Die folgenden Ausführungen können das bestätigen: Sie setzen immer wieder die Zustimmung des Glaubens mit der des Wissens gleich, weil beide Akte

²⁰ Ibd. a. 6 XX-YY. ²¹ L. 4. q. 1 a. 7 casus 10 T.

²² Ibd. casus 11 U. ²³ Conferentie a. 2 F.

notwendig aus der Einsicht hervorgingen²⁴, machen aber auf der anderen Seite das noch deutlicher, daß die Glaubenszustimmung nicht rein willkürlich erfolgt²⁵ und daß an ihr, wie wir häufig hören, mittelbar auch der Wille beteiligt ist²⁶. Die übrigen Bemerkungen Holkots bieten für unsere Zwecke nichts Neues, höchstens die eine gegen Schluß, daß Unglaube und Häresie prinzipiell eine Schuld des menschlichen Willens zur Voraussetzung haben²⁷.

Das Werk *De imputabilitate peccati* wendet sich im großen und ganzen anderen theologischen Fragen zu. Eine einzige Stelle sei daraus hier angeführt, weil sie eine klare, wenn auch nicht in allem annehmbare Entscheidung über die *universelle Heilsnotwendigkeit des Glaubens* bringt. Sie lautet folgendermaßen:

Ad aliud cum dicitur, quod ex conclusione sequitur, quod aliquis posset ignorare deum et omnes articulos fidei absque peccato mortali, concedo hoc. Cum enim fides sit ex auditu, si nunquam aliquis audisset aliquem docentem articulos fidei, tunc

²⁴ Et illud est omnino, quod ego in ista questione declaravi, quod sic est in potestate nostra credere articulos fidei sicut scire, quod triangulus habet tres angulos; vel aliquam aliam conclusionem: ibd. H.

²⁵ De isto articulo (Christus est natus de virgine) non plus dicam modo. Nam mihi apparet, quod omnis homo, qui non vult pertinaciter negare sensum, experitur in seipso, quod non potest per imperium voluntatis determinare se ad assensum unius partis contradictionis, quando utraque est sibi dubia; sed expectat novam noticiam, que faciat illud, quod fuit dubium, esse certum: ibd. H.

²⁶ Prima ratio peccandi fuit inconsideratio vel negligentia utendi naturalibus suis; et stante illa negligentia credidit (Eva) propter illam evidentiam, que apparuit sibi; nec tamen ideo excusatur a peccato; quia potuit illam negligentiam amouisse; qua amota non credidisset. Quod quia non fecit, peccavit, et ideo fides ista falsa non causabatur directe ex imperio voluntatis, sed indirecte et interpretative: ibd. J. — Illi qui apostatant a fide, libere apostatant vel re vel saltem interpretative. Sunt enim multi, qui non solliciti sunt de salute sua. Unde quando occurrunt difficultates contra fidem Christi, nolunt solliciti esse ad resistendum. Et similiter non curant credere vel discredere ea, que fides habet; et stante illa negligentia necessitantur ad credendum per aliquas apparentias falsas contra veram fidem: ibd. K. — Aliquis credens habet quandam negligentiam de sua salute nec curat credere vel discredere; unde non habet velle credere ea, que pertinent ad salutem, sicut scholares discholi non habent velle addiscere. Et stante illa negligentia afferunt menti tales rationes, quibus assentit propter aliquam apparentiam veri. Unde impossibile est, quod homo aliquid credat, nisi appareat sibi verum, et impossibile est, quod imperium voluntatis sit causa tota, qua aliquid apparet homini verum: licet potest esse concausa: sicut aviditas voluntatis in scholari facit eum bene addiscere et firmius assentire, quia facit eum magis applicare ingenium suum ad medium et causam assensus. Et sic dico, quod iste apostando peccat; quia interpretative vult discredere; quia non vult credere nec est circa hoc sollicitus et ideo peccat: ibd.

²⁷ Dico generaliter loquendo de omni infidelitate, sive sit heresis sive quecumque infidelitas; quod nunquam aliquis induci permittitur in contrarium errorem fidei; que fides est necessaria ad salutem et consequendam vitam eternam; nisi propter aliquam maliciam voluntatis, qua vel negligit studere vel indagare circa ea, ad que naturaliter ordinatur. Et quicumque non prebet tale obstaculum divine gratie, ubicumque fuerit et quomodocumque se habuerit, infundetur sibi noticia sufficiens ad salutem et videbit veri similitudines et rationes sufficienter causantes in eo assensum. Et sic dependet fides a voluntate presupponendo secundum bonum usum voluntatis: ibd. a. 5 Y.

ignorantia illorum non foret imputabilis ad culpam. Ponatur ergo quod aliquis infans fuerit baptizatus; et tunc fuisset in aliquo loco, ubi nihil audierat de fide christiana usque ad eius senectutem. Tunc concedo quod ignorantia articulorum non foret sibi culpa; et dato quod adultus decederet sine peccato mortali aliunde contracto, quod est satis imaginabile; dico quod salvaretur non obstante ignorantia fidei; et tunc cum infertur, quod aliquis adultus posset salvari absque fide Christi, nego consequentiam, quia sine fide Christi baptizari non posset. Ideo quicquid sit de conclusionem, consequentia non valet nec argumentum procedit. Sed contra hoc arguitur sic. Si in illo casu posset adultus salvari cum ignorantia fidei non tamen sine fide Christi, sequitur quod tali adulto sufficeret fides parentum cum sacramento ad salutem. Consequentia patet de se, et consequens est contra magistrum libro 4. di. 4. ca. 2. Ubi videtur innuere, quod sicut in parvulis baptizatis sine fide aliena, qui propriam habere nequeunt, non conferatur gratia remissionis, ita nec adultis sine fide propria. Ergo nulli adulto sufficit ad salutem sacramentum cum sola fide aliena; ergo propria requiritur fides. Ergo eius ignorantia damnabilis est in adulto. Ad illud concedo, quod in casu posito et consimili sufficit adulto fides aliena cum sacramento ad salutem. Et ad magistrum. Dico quod ipse intelligit de adulto baptizando; non de baptizato, et de tali verum est, quod gratia sacramenti sibi non confertur sine fide propria et previa sicut magister deducit per auctoritates. Secus autem est de adulto iam baptizato cuiusmodi ponitur in casu²⁸.

2. Theologische und dogmengeschichtliche Würdigung

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß Holkot in seiner ausgedehnten Stellungnahme zum Glaubensproblem eigene Wege geht und sich dabei manches Mal nicht unberechtigten Angriffen aussetzt. Alle Einzelheiten vom theologischen und historischen Standpunkt genau zu untersuchen wäre gewiß zuviel verlangt. Wir beschränken uns hier vielmehr auf zwei Themen mit umfassenderer Bedeutung, von denen das eine leicht die Nachteile und das andere unschwer die Vorzüge in der für uns fremdartigen Sicht Holkots herauszustellen vermag. Dadurch soll denn dem Dominikanertheologen nach bester Möglichkeit eine objektive Beurteilung zuteil werden.

Das erste Thema bezieht sich auf die *intellektualistische Glaubensbegründung*. A. Lang erklärt hierzu: Es ist verwunderlich, „daß Holkot, der bezüglich der inneren Vernünftigkeit des Glaubens, der *rationalitas intrinseca*, der rationalistischen Ansicht diametral gegenübersteht, bezüglich der *credibilitas externa* eine rein logische Begründung fordert, z. T. noch entschiedener, jedenfalls noch konsequenter als Franciscus von Marchia. Es besteht aber kein Anzeichen, daß Holkot unmittelbar von den Gedanken dieses Scotusschülers beeinflusst war. Holkot geht in der Begründung seiner Ansicht von ganz anderen Gesichtspunkten aus, so daß die beiden in vielen Punkten gleichen Auffassungen keine andere gemeinsame Ursache haben als die damals vorhandene Tendenz, die Glaubensgewißheit auf eine letzte natür-

²⁸ De imputabilitate peccati 4 BB.

liche Evidenz zurückzuführen. Mir scheint es wahrscheinlich, daß Holkot zu seinen extremen Aufstellungen durch das Gegenteil gedrängt wurde, wie es im Voluntarismus des Robert Eliphath zum Ausdruck kam.“²⁹ Das ist durchaus zutreffend gesagt, und wir haben dem nicht viel beizufügen.

Man wird also die Lehrmeinung Holkots in keiner Weise billigen können, aber ein gewisses Verständnis für sie wird doch möglich sein, wenn verschiedene Punkte beachtet werden. Sicher ist sie aus einem Bestreben heraus entstanden, das an sich das Recht auf seiner Seite hat, nämlich die Glaubensgewißheit auf eine möglichst unangreifbare Grundlage zu stellen³⁰. Hier kommt indes hinzu, daß Ockham selbst eine Theorie entwickelt hat, die mehr oder weniger den intellektualistischen Weg einschlägt und von der Holkot, auch in der Ausdrucksart, abhängig ist³¹. Freilich bekommt der zweite, voluntaristische Weg bei Ockham das Schwergewicht, und dieser muß dem Thomasschüler Holkot mißfallen und treibt ihn in das entgegengesetzte Extrem. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß seine These richtig ist, soweit sie negativ den Voluntarismus und die mit ihm gegebene Willkürlichkeit des Glaubensaktes („Ich glaube, weil ich glauben will“) ablehnt. Hierdurch gelangt Holkot zu einer für die Dogmengeschichte

²⁹ Die Wege der Glaubensbegründung . . . , 159 f.

³⁰ So sagt auch A. Lang: „Die intellektualistische Glaubensbegründung Holkots hat ihre Hauptwurzeln in der skeptischen Geisteshaltung desselben gegenüber der natürlichen Erkenntniskraft. Andererseits liegt eine Inkonzsequenz darin, daß er die Vernunft in der Erfassung der Wahrheit als unzuverlässig ausschaltet, ihr dagegen bei der Erfassung der Glaubwürdigkeit die alleinige Rolle zuweist. Bei seiner Skepsis wollte Holkot die letzte Zuflucht, die Glaubenserkenntnis, unbedingt sichern und so der Einflußnahme des Willens entziehen. So begründet er die Notwendigkeit des Glaubens aus der Unzuverlässigkeit der Vernunft, macht aber gleichzeitig die Zuverlässigkeit der Vernunft zur Grundlage des Glaubens. Auch hier mag die Eigenart Holkots, seine Ansichten in zugespitzter Formulierung zu bringen, mitgewirkt haben . . . Holkot wollte bei seiner skeptischen Einstellung eine feste Basis gewinnen für die Glaubensgewißheit und alle Einbruchsmöglichkeiten von vorne herein verbauen“ (ebd. 163 f.).

³¹ Si aliquis credat aliquem hominem veracem in dictis et factis et hoc fide acquisita, si tunc dicat assertive et bona fide sibi aliquid esse credendum et certitudinaliter verum, quod prius non credidit esse verum, ille stante primo complexo non potest alteri complexo dissentire; quia si credat et reputat eum firmiter veracem in dictis et factis, et post dissentiat secundo complexo, reputat tunc illud primum complexum esse falsum; ergo non reputat dicentem illud complexum universaliter veracem in dictis et factis et sic sequitur contradictio . . . ista ergo fides et actus credendi secundo complexo causabitur ex notitia terminorum illius complexi et apprehensione eius et ex actu assentiendi, quo reputat illum hominem veracem in dictis et factis, quia istis positis sine omni activitate intellectus vel voluntatis statim necessario sequitur assensus respectu secundi complexi . . . Ergo oportet necessario, quod vel nec assentiat nec dissentiat, quod potest fieri, si voluntas avertat intellectum ab apprehensione illius complexi. Sed si apprehendat illud complexum stante actu fidei primi complexi necessario assentiet secundo complexo: Super primo et secundo sententiarum II q. 25 X; hier zitiert nach: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung . . . , 148 Anm. 1 und 2.

recht bedeutsamen Position, indem er die damals vorherrschende voluntaristische Glaubensbegründung zurückdrängt und mindestens indirekt der „via media“, die allen Belangen in gleicher Weise gerecht wird, zum Siege verhilft. Letzteres ergibt sich deutlich aus den Sätzen, die der Augustiner Hugolin von Orvieto über Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens aufstellt:

Prima conclusio: Quamvis tam velle credere scilicet fidei christianae vel scripturarum veritati, quam ipsum credere sit ex dono Dei, tamen aliquod motivum rationale concurrat et de communi lege requiritur ad credendum. Secunda conclusio: Non omne firmiter credere nec omne firmiter discredere sic est liberum, quod libertas viatoris possit sola sua sponte immediate in hunc actum et possit similiter in contrarium. Tertia conclusio: Tam aliquod credere quam aliquod velle credere est actus liber, elicitus scilicet vel imperatus sic, quod non cogitur vel necessitatur anima, quin possit non velle credere et possit non credere, sed vel discredere vel dubitare. Quarta conclusio: Aliquod credere et aliquod velle credere in habente gratiam est proprie meritorium³².

Theologisch gesehen, ist selbstredend die intellektualistische Glaubensbegründung Holkots völlig unhaltbar. Er unterscheidet zu wenig zwischen Glauben und Wissen, drängt den Anteil des freien Willens an der Glaubenszustimmung über Gebühr zurück und vertraut allzu sehr der Einsicht des menschlichen Verstandes in die dem Glauben vorausgehenden Motive. Sein Hauptfehler aber ist, daß er allem Anschein nach nur die Alternative kennt, entweder willkürlich, d. i. auf den bloßen Befehl des Willens hin, zu glauben oder sich von innerlich zwingenden Evidenzgründen leiten zu lassen. Keineswegs darf man ihn damit zu entschuldigen suchen, er habe lediglich den Ausnahmefall im Blickfeld gehabt, bei dem eine eigentliche Einsicht gegenüber den Glaubensbeweggründen vorliegt; denn seine Sprache ist ganz allgemein gehalten, und ein spezifischer Glaubensakt muß immer auf dem Motiv der Autorität beruhen. Der von Holkot behauptete indirekte Einfluß des Willens auf die Glaubenszustimmung muß schon deswegen als unzureichend gekennzeichnet werden, weil ein gleicher auch für die Wissenszustimmung gelten soll. Zu vermissen wäre schließlich noch eine nähere Angabe darüber, worin die letzte intellektuelle Sicherung des Autoritätsglaubens besteht, ob in der natürlichen Einsicht oder etwa in einer gnadenhaft verliehenen Gewißheit. Alles in allem genommen, kommt es nicht unerwartet, wenn wir sehen, daß die gesamte Spätscholastik keine Anhänger, sondern nur Gegner der Theorie Holkots aufzuweisen hat³³.

³² In libros sententiarum, prolog. q. 4 a. 1; Text nach der Ausgabe von A. Zunkler, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 358—363.

³³ Außer dem schon genannten Hugolin von Orvieto erwähnt A. Lang die Karmeliten Johannes Brammart und Walter Disse, die Augustiner Gregor von Rimini und Johannes von Basel und die Weltkleriker Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta (Die Wege der Glaubensbegründung . . .).

Das zweite Thema ist von dem Dominikanertheologen weniger systematisch ausgebaut, es tritt vielmehr in einer Reihe von unterschiedlichen Einzelaussagen an uns heran, die sich über den gesamten Verlauf der langen Darstellung hinziehen³⁴. Irgendwie gemeinsam sind dabei folgende Hauptgesichtspunkte: Die universelle Verpflichtung zum christlichen Glauben wird einigermaßen eingeschränkt, der dem Unglauben eigene Schuldcharakter ist stark hervorgehoben und zugleich vollständig in die persönliche Entscheidung des freien Willens verlegt, der Toleranzgedanke findet von dieser oder jener Seite her mindestens ein Anbahnung. Besonders aufschlußreich hierfür erscheint die Art und Weise, wie Holkot sich in den gestellten Fragen auf den unbegrenzten und wirklich allgemeinen Heilswillen der göttlichen Vorsehung beruft³⁵. Wir möchten hier noch nachtragen, daß er auch eine bloß mittelbar verursachte Schuld des Ungläubigen anerkennt, wonach die eigentliche Sünde auf einem ganz anderem Gebiet liegen kann³⁶. Es fragt sich in unserer Untersuchung, welcher Wert derartigen Äußerungen zukommt.

Von rein theologischem Standpunkt aus wird man an ihnen nicht allzuviel Auffallendes feststellen. Sie könnten beinahe als selbstverständliche Thesen betrachtet werden, vielleicht einige von ihnen auch als mangelhaft formulierte, weil sie in bezug auf die Ausgeglichenheit ihres Inhaltes oder die nötige Schärfe der Sprechweise noch manches zu wünschen übrig lassen. Namentlich wäre zu tadeln, daß der Erfordernis des aktuellen Glaubens für die Heilsmittlung an den Erwachsenen nicht genügend entsprochen wird. Am wenigsten darf wohl die eigenartige Liste, welche die Ursachen der Häresie aufzählen will, mit Beifall rechnen, zumal da unter ihnen sogar die Konstellation der Himmelskörper einen Platz hat, von denen ein Einfluß auf das Zustandekommen von Glauben oder Unglauben ausgehen soll³⁷. Jedoch muß bei solchen Bemerkungen der Geist der damaligen Zeit berücksichtigt werden, wie sich überhaupt der Eindruck von den Glaubenstheorien Holkots nicht unwesentlich ändert, sobald das Urteil der Dogmengeschichte angerufen ist.

Offensichtlich leiten die Ideen des Dominikanertheologen einen relativ neuen Abschnitt in der Entwicklung der aufgewiesenen Problematik ein. Dabei müssen wir jedoch zugeben, daß einiges für die scholastische Auffassung so gut wie traditionell geworden ist, namentlich die Lehre

³⁴ Siehe die Texte zu bzw. in Anm. 4 13 17 19 20 21 23 27.

³⁵ Siehe den Text in Anm. 27.

³⁶ Similiter pono quod aliquis peccat ita graviter, quod mereatur permitti a deo cadere a fide vera, quando unum peccatum est pena inflict a deo pro alio precedente . . . Tunc possibile est quod infidelitas sit pena inflict a deo pro homicidio: Quedam conferentie K.

³⁷ Siehe den Text zu Anm. 17.

von der *fides implicita*³⁸, der indes Holkot eine recht eingehende Besprechung widmet. Aber die anderen Gedanken, die darüber hinausreichen, lassen sich nur durch spärliche Paralleltexte aus dem 14. Jahrhundert belegen, die A. Lang bei Thomas Bradwardine³⁹ und Johannes von Basel⁴⁰ vorfindet, und Holkot wird die Priorität oder mindestens die Selbständigkeit für sich in Anspruch nehmen dürfen⁴¹. Deswegen soll eine entfernte Vorbereitung der „modernen“ Auffassung keineswegs abgestritten werden; denn A. Lang sagt mit Recht:

„Die Scholastik hat optimistisch gedacht über die Kraft des Verstandes und die Leistungsfähigkeit des Willens. Dadurch kam sie zu pessimistischer Beurteilung des Irrtums oder sonstigen Versagens. Hinter dem Irrtum sah sie immer Nachlässigkeit oder Schuld . . . So ergab sich die Überzeugung, die lange Zeit das christliche Europa beherrschte, daß die Häretiker und auch die Heiden und Mohammedaner bösen Willens seien und in schuldhafter Verstocktheit den Glauben ablehnten. Aber allmählich hat sich der volle Sieg der ethischen Imputationstheorie durchgesetzt . . . Etwas länger dauerte es, bis auch der Häresie gegenüber die Möglichkeit schuldlosen Irrgehens anerkannt wurde. Schon in den bisherigen Aufstellungen waren gelegentlich konkrete, der freien Entscheidung entzogene Ursachen der Häresie in Erwägung gezogen worden. Man verwies auf den Einfluß des Elternhauses und der Erziehung, den Einfluß der Sterne, die Ungeübtheit und Unerfahrenheit der einfachen Menschen. Eine mehr wirklichkeitsnahe Beurteilung der menschlichen Irrwege auch in Glaubensdingen schuf aber vor allem die unmittelbare Berührung mit den Sekten und dem Islam in der Zeit der Inquisition und der Kreuzzüge . . . Man sah nun auch die Bedeutung der äußeren Einflüsse und Umstände und der freier Entscheidung entzogenen Triebkräfte . . . Diese Erfahrungen und Reflexionen förderten immer stärker die Erkenntnis von der Berechtigung und Notwendigkeit der Toleranz, bei aller prinzipiellen Ablehnung des Indifferentismus. Sie förderten auch eine lebensnahe, ganzheitliche Auffassung von der Grundlage des Glaubens. Man wurde sich bewußt, daß es nicht genügt, die Wege, die zum Glauben führen, zu zeigen. Es müssen auch die Hindernisse, die sich auf diesem Weg auf tun, beseitigt werden; es muß eine seelische Bereitschaft für den Glauben geschaffen und im Innern des Menschen müssen Anknüpfungspunkte für ihn aufgedeckt werden. Neben der rationalen Rechtfertigung des Glaubens tauchte die Bedeutung der

³⁸ Vgl.: A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems . . ., 88—91; R. Schultes, *Fides implicita*, Regensburg 1920.

³⁹ *Et licet fortassis in modo colendi Deum ex simpliciter ignorantia, non ex certa malicia erraverunt . . . paratique cultum illum et modum cognitum observare, ipsum interim secundum suam scientiam et conscientiam honoraverunt, Deus ista pie et discrete respiciens ignorantiae et simplicitati eorum pepercit, sinceram vero dilectionem, sanctam intentionem et voluntatem acceptavit: hoc autem consonum videtur rationi: De causa Dei I c. 1 corr. 32 (zitiert nach: A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems . . ., 194 Anm. 60).*

⁴⁰ *Non omnis non credens sicut ecclesia romana credit et credere praecipit, in isto precepto errat in credendo: Clm 26711, fol. 18 v (zitiert nach: A. Lang, ebd.). — Derselbe Theologe erklärt aber auch: Quamvis nutritus in aliqua falsa lege, faciens tamen quod in se est, pluribus modis possit in cognitionem falsitatis eiusdem legis venire: Clm 26711, fol. 248 vb (zitiert nach: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung . . ., 208 f.).*

⁴¹ Da das Todesjahr (1349) Bradwardines mit dem Holkots übereinstimmt, könnten beide gleichzeitig geschrieben haben. Oberman (a. a. O. 45) hält es für wahrscheinlich, daß der Sentenzenkommentar Holkots die Priorität vor Bradwardine besitzt.

emotionalen Einflüsse und der charismatischen Faktoren auf. Es dauerte allerdings noch lange, bis diese Seite der apologetischen Aufgabe klarer erfaßt und nachdrücklicher bejaht wurde.⁴²

Vielleicht den allerersten und jedenfalls den entschiedenen Durchbruch dieser sozusagen neuzeitlichen, mehr auf das Individuum ausgerichteten Sicht des Glaubensproblems können wir gerade bei Holkot feststellen.

Das zeigt sich auf mehrfache Weise. Schon bei der Wiedergabe der überkommenen Theorie einer *fides implicita* ist Holkot sehr ausführlich und versäumt nicht die Anwendung auf konkrete Einzelfälle⁴³.

⁴² Die Entfaltung des apologetischen Problems . . . , 190—194. — Eine Anmerkung fügt hinzu: „Das Bewußtsein von der Verpflichtung zur Toleranz war im Christen immer lebendig gewesen. Die Grundgedanken und Grundmotive dafür wurden schon vom hl. Augustinus angeführt. Sie wurden von Albert d. Großen, Thomas von Aquin, Aegidius von Rom weiter ausgebaut: Augustinus, *De fide ad Petrum* c. 38; PL 40, 776; *De Civ. Dei* XVIII c. 47: PL 51, 60; Albertus Magnus, III Sent. d. 25 a. 2 (XV, 266). Thomas von Aquin, III Sent. d. 25 a. 1 q. 3 und 4; II Sent. d. 28 q. 1 a. 4 ad 4; *De ver. q.* 14 a. 11 ad 1; S. Th. III q. 69 a. 4 ad 2; Aegidius von Rom, *Quodl.* III q. 7 (Venetiis 1516)“ (ebd. 193 f. Anm. 60). Wir möchten indes an den genannten Stellen nur recht unbestimmte Andeutungen des Toleranzgedankens erblicken, und Augustinus (*De fide ad Petrum* stammt übrigens nicht von ihm, sondern von seinem Schüler Fulgentius) ist in seiner Gemshaltung eher als Gegner anzuführen.

⁴³ Siehe die Texte zu Anm. 4 20 28. — Die Zahl der Glaubensartikel beschränkt Holkot auf sieben: *Ponit etiam quod principales articuli non sunt nisi septem scilicet incarnatio siue nativitas, bapismus, passio Christi siue mors, descensus ad inferos, resurrectio, ascensio in celum, adventus eius ad iudicium. Et licet quidam theologi dicant quod sunt plures, scilicet quatuordecim, est tamen verius quod articuli veri sunt tantum septem: Quedam conferentie a. 3 L.* Über die notwendig zu glaubenden Artikel äußert sich Holkot also: *Quando arguitur sic. Si homo tenetur credere articulos fidei aut quilibet tenetur ad omnes explicite. Dico quod non, sed ad quosdam tenetur homo explicite sicut ad articulum trinitatis et incarnationis passionis et resurrectionis et huiusmodi et alios non. Et cum arguitur contra. Quilibet homo tenetur vitare errorem oppositum articulo, dico quod non quilibet tenetur vitare quemlibet errorem sub pena peccati mortalis, sed licet quibusdam simplicibus errare in obscuris et occultis fidei, dummodo velint credere sicut ecclesia catholica credit; nec est periculum peccati mortalis, si unus simplex crediderit, quod abraam non habuit duas uxores vel aliquid aliud, cuius oppositum dicitur in scriptura et est verum et creditum a theologo. Et ad confirmationem quando arguitur, quod sufficit vetule credere, sicut audivit prelatum suum predicantem, immo ei obedire tenetur; ponatur ergo quod sit hereticus et ipsa putat eum esse fidelem, tunc est possibile, quod ipsa mereatur volendo credere heresim. Et tunc ultra ponatur, quod ipsa interficiatur pro eo, quod hoc credit et assentit, ipsa potest effici martyr et tamen mori pro errore: consequens falsum. Ad istud dico, quod vetula quecunque tenetur ad fidem explicitam de quibusdam articulis; sed in subtilibus non tenetur ad explicitam fidem, ut dictum est. Unde si audeat (? audiat) prelatum predicantem errorem vel propositionem erroneam, quam ipsa nescit esse erroneam, et credat ei, non peccat sed tenetur errare, quia tenetur ei credere, nisi ita esset, quod ipsa sciat eum indubitanter errare. Sed concedo quod possibile est ponere casum, in quo talis vetula tenetur errare et meretur volendo credere errorem. Nam consciencia sua potest sibi dictare, quod tenetur ei obedire et credere; et tunc simplicitas et ignorantia eam excusant . . . Concedo quod ipsa potest adipisci meritum debitum martyri; si ipsa interficitur pro tali errore, quem ipsa credit errando esse articulum fidei, quia error talis est ei invincibilis et ideo non diminuit de merito: In 1. sent. q. 1 ad 6. principale R.*

Die dem Glauben vorausgehenden natürlichen Anlagen und Dispositionen werden von ihm deutlich erkannt und entsprechend bewertet⁴⁴. Den heidnischen Philosophen schreibt er großzügig einen echten Offenbarungsglauben zu, der ihnen das Heil brachte⁴⁵. Unglauben und Häresie rechnet er nur denen als Schuld an, die sich in freigewollter persönlicher Entscheidung vergangen haben⁴⁶, und dem Walten des göttlichen Heilswillens setzt er keinerlei willkürliche Schranken⁴⁷. Endlich gehört hierher noch, daß er es gut versteht, den psychologischen Ursachen des Irrtums nachzugehen⁴⁸. Die bei alledem verwandten Formulierungen werden zwar nicht sämtlich befriedigen, sind aber eher der menschlichen Freiheit günstig als den Erfordernissen, die von der Gottesordnung her gestellt sind⁴⁹. Eine wohlwollende Interpretation, die auf das Ungewohnte der Fragen und die Eigenart in der oft übertriebenden Ausdrucksweise gebührend Rücksicht nimmt, wäre dabei ohne Zweifel angebracht⁵⁰.

⁴⁴ Texte zu Anm. 17 und in Anm. 12 und 26. — Vgl. ferner folgende Stelle: *Actus activorum sunt in patiente bene disposito. Et ideo causa efficiens aliquid causat in una materia et non in alia; immo forte oppositum effectum causat in alia . . . Unde dico quod multi videntes miracula non contulerunt nec considerauerunt diligenter, quomodo fiebant, et ideo non credebant . . . Ideo dico quod si iudei considerassent, quomodo miracula fiebant, etiam necessitassent ad credendum: Quedam conferentie a. 3 K.*

⁴⁵ Text zu Anm. 19. — Das ist vielleicht die älteste Aussage, in der die Scholastik zur Erklärung der universellen Glaubenspflicht direkt auf die den Stammeltern gewordene Uoffenbarung Bezug nimmt. Im allgemeinen werden nämlich nur einige der späteren Propheten, besonders Moses, als Vermittler zu den Heidenvölkern genannt. Siehe darüber: L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. I. Essai historique*, Paris 1934, 215 Anm. 4.

⁴⁶ Siehe die Texte in Anm. 26 und 27. — Vgl. auch die folgenden Stellen: *Contingit errare dupliciter, vel errore periculoso, vel errore non periculoso. Error periculosus est, quotiens quis errat contra articulos fidei vel precepta diuina. Error non periculosus est in aliis, quando deceptus ignorantia invincibili approbat falsa pro veris: In 3. sent. q. 1. a. 5 QQ; Cum dicitur, quod quando aliquis male operatur ex ignorantia, non vult se peccare etc. Hic dico, quod omnis peccans voluntate peccat et volens facit, unde peccatum contrahit. Et cum dicitur, quod non novit se peccare, ergo non vult se peccare, concedo, nec tamen sequitur, quin voluntarie peccat, quia volens facit, quod imputatur ad culpam, non tamen volendo se peccare, sed est ibi voluntas facti non peccati . . . Et ultra cum arguitur, non vult se peccare, ergo involuntarie peccat, nego consequentiam, ut dictum est; quia voluntarie peccat, licet non velit se peccare; quia voluntarie facit aliquid quod est peccatum; et sibi imputatur ad culpam: De imputabilitate peccati 4 BB.*

⁴⁷ Texte zu Anm. 17 und 28 und in Anm. 27.

⁴⁸ Texte in Anm. 26 27 und 36.

⁴⁹ Siehe die Texte zu Anm. 17 20 21 28.

⁵⁰ Als Beispiel sei die zum Widerspruch reizende These angeführt: *Quod deus potest fallere et decipere* (In 3. sent. q. 1 a. 8 AAA). Die angeschlossene Erklärung mildert den schlimmen Eindruck: *Quarto restat solvere, que videntur esse contra istam viam; de quorum evidencia sciendum, quod isti termini fallere, decipere, mittere in errorem, vel facere hominem errare vel causare errorem, et huiusmodi, dupliciter possunt accipi. Uno modo communiter et tamen proprie, alio modo stricte et tamen improprie. Communiter et tamen proprie loquendo decipere vel fallere non est aliud quam esse causam erroris alicuius et sic capio fallere et*

Es gibt also auch positive Seiten in der Darstellung, die Holkot dem Glaubensproblem gibt, und es scheint auf den ersten Blick schwer begreiflich, warum sie so unbedeutend auf die theologische Entwicklung der Folgezeit eingewirkt haben. Wenigstens einer der Gründe, wenn nicht der Hauptgrund ist darin zu suchen, daß er in der gesamten Spätscholastik gerade durch seine extrem-intellektualistische Glaubensanalyse bekannt wurde. Diese mußte mit Recht abgelehnt werden, und infolgedessen kamen seine übrigen Ideen und Theorien mit ihren wertvollen Anregungen nicht recht zum Zug.

decipere in articulo pertractato. Secundo modo capiuntur tales termini stricte et improprie, ut in diffinitione exprimente quid nominis includuntur talia sincathegoremata iniuste vel maliciose sive vitiose vel deordinate vel aliquid equivalens; et sic fallere importat causare iniuste vel deordinate errorem, et sic loquuntur sancti de decipere et fallere, quando talem actum negant a deo (ibid. CCC). — Es wäre auch noch zu beachten, daß Holkot sich häufig gegen unausgeglichene Behauptungen älterer Scholastiker wendet, z. B. gegen die Wilhelms von Auxerre. Die Ausgabe von dessen Summa aurea (Paris 1500) vermerkt einige Male am Rande „contra holcot“ (u. a. III tr. 4 cp. 2 q. 3; ed. cit. fol. 126^{ra}).