

Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts

Von Albert Lang

Das Bekenntnis zu Christus und zur Kirche war für die glaubensfreudige Zeit der Scholastik weniger ein Problem, um das man zu ringen, als ein geradezu selbstverständlicher Besitz, den man auszuwerten und fruchtbar zu machen hatte. Trotzdem ist die Rechtfertigung des Glaubens vor dem Wissen und Gewissen ein so wesentliches und unabdingbares Erfordernis des freien und verdienstlichen Glaubensaktes, daß die apologetische Frage auch von der Hochscholastik nicht gänzlich unbeachtet bleiben konnte. Allerdings ist ein hohes Maß von Akribie und Zurückhaltung nötig, um aus den wenigen, meist nur gelegentlichen Äußerungen der hochentwickelten Theologie des 13. Jahrhunderts ihre prinzipielle Einstellung zur Glaubensbegründung richtig abzulesen und zu deuten¹.

Je mehr aber — seit Beginn des 14. Jahrhunderts — die kritische Reflexion in der Theologie Platz griff und skeptische Tendenzen an die Tore der mittelalterlichen Weltanschauung pochten, desto mehr wurde die Notwendigkeit empfunden, die Grundlagen des Glaubens vor der Vernunft zu rechtfertigen. Mein Versuch, einen Überblick über die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts zu geben², hatte das überraschende Ergebnis, daß die apologetische Problemstellung damals vielfach schon klar gesehen wurde, und daß in dem tastenden, oft noch unsicheren Ringen um die Beantwortung dieser schwierigen Frage sich nicht bloß alle einseitigen oder falschen Lösungen, gegen welche die Fundamentaltheologie zu kämpfen hat, zu Wort meldeten³, sondern daß, im Kampf gegen diese Extreme, bereits die Grundzüge einer allseitigen, die Vernunftgemäßheit, Freiheit und den Gnadencharakter der Glaubensentscheidung in gleicher Weise wahren Sicherung des Glaubens zu Tage traten⁴.

Alle interessierten Kreise werden es begrüßen, daß nunmehr R. Aubert in einem umfang- und kenntnisreichen Artikel der *Revue d'histoire ecclésiastique*⁵ es unternommen hat, zu untersuchen, wie man das Problem der Glaubensbegründung in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts sah und behandelte, in der theologisch so bewegten und fruchtbaren Zeit, die zwischen dem Tode des heiligen Thomas und dem Wirken des Johannes Duns

¹ Die beste Darstellung der Glaubensbegründung in der Hochscholastik bietet noch immer Gardeil in dem Artikel *Crédibilité: DictThCath* 3, 2265 ff.

² A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh.* (BeitrGPhThMA 30, 1/2), Münster 1930.

³ So z. B. die logische Intellektualisierung der Glaubenssicherung bei Franciscus von Marchia und Holkot (Lang, a. a. O. 91 ff. 107 f. 159 ff.), ihre voluntaristische Irrationalisierung bei den Nominalisten im Gefolge Ockhams (a. a. O. 149 f. 152 ff.), die fideistische Deutung bei Johann von Polliaco und Jakob de Appamiis (a. a. O. 49 ff. 131 f.).

⁴ So vor allem in der „*via media*“ des Heinrich Toting von Oyta und seinen Gefolgsmännern (Lang, a. a. O. 219 ff.).

⁵ R. Aubert, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle: RevHistEccl* 39 (1943) 22—99.

Skotus liegt. Der Verfasser konnte für diese Studie nicht bloß die wertvollen, gerade für unsere Frage ertragreichen Editionen der letzten Zeit auswerten, er konnte sich auch auf ausgedehnte eigene handschriftliche Forschungen stützen⁶.

Es sind vor allem zwei Fragen, die von Aubert behandelt werden. Zunächst sucht er die Wege zu zeichnen, auf denen damals die Rechtfertigung des Glaubens versucht wurde, und die Gesichtspunkte herauszustellen, die dabei im Vordergrund standen (31—73). Sodann stellt er sich die Frage, welchen Gewißheitsgrad und welche Gewißheitsqualität man der Sicherung des Glaubens zuschrieb (73—97). Meine ergänzenden bzw. berichtigten Anmerkungen zu den gelehrten Ausführungen des Verfassers sollen auch nach diesen zwei Fragekomplexen geordnet werden. Sie müssen leider von allen Einzelheiten absehen und sich auf einige mehr grundsätzliche Punkte beschränken, in denen ich die Texte anders beurteile als er.

I. Die verschiedenen Wege zur Rechtfertigung des Glaubens

Nach Aubert lassen sich vier verschiedene Gesichtspunkte („points de vue“, „façons différentes“, „motifs multiples“) unterscheiden, nach denen man eine Rechtfertigung des Glaubens versuchte, nämlich: „démonstration directe des dogmes, appel à l'autorité divine, preuves apologetiques, expérience religieuse“ (30). Jeden dieser Lösungsversuche macht er an einem typischen Vertreter anschaulich, wobei er sich bewußt ist, daß bei keinem Autor ein Gesichtspunkt exklusiv ohne Andeutung der anderen gegeben ist⁷.

Als typisches Beispiel für die Rechtfertigung des Glaubens durch Berufung auf die innere Rationalität der Dogmen („justification de la foi par la rationalité interne des dogmes“: 31—39) wird von Aubert Bartholomaeus von Bologna angeführt. Seine Stellungnahme sei klar bestimmt von der bis dahin vorherrschenden Einstellung der Scholastik, die Aubert durch folgenden Satz („à titre d'hypothèse“) charakterisieren will: „On cherchait bien moins à montrer qu'il faut accepter la révélation chrétienne prise en bloc, qu'à prouver la vérité de chaque dogme pris isolément, et cela autant que possible par des arguments philosophiques...“ (35, Anm. 1). Bartholomaeus bemühe sich viel mehr um den Aufweis der objektiven Wahrheit der einzelnen Glaubensinhalte als um die kritische Sicherung der subjektiven Glaubenshaltung durch Glaubwürdigkeitsgründe. Dieses Urteil werde durch die Tatsache, daß Bartholomaeus die äußeren Glaubwürdigkeitsmotive ausführlich behandle, nicht erschüttert, sondern bestätigt. Durch diese Gründe habe er nämlich weniger die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsorgane und Offenbarungsquellen unterbauen, als unmittelbar den Wert der christlichen Lehre dartun

⁶ Siehe die Übersicht, die der Verf. von seinen Quellen S. 25 Anm. 1 gibt.

⁷ „Nous préférons caractériser brièvement chaque conception, en faisant connaître un représentant particulièrement typique, étant bien entendu toutefois que, chez chacun d'eux, on pourrait, dans une moindre mesure, relever également des traces des autres points de vue“ (31).

wollen. Auch seien seine Darlegungen eher als eine theologische Erörterung der Heilmöglichkeit für die Ungläubigen denn als eine fundamental-theologische Begründung des christlichen Heilsweges zu betrachten.

Die zweite Art, die Vernunftgemäßheit des Glaubens zu erweisen, nämlich durch den Hinweis auf die Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit des göttlichen Offenbarungswortes („par l'autorité de la parole divine“: 39—46), findet der Verfasser typisch ausgeprägt bei Matthaeus von Aquasparta. Ohne gläubige Haltung könne man auch im gewöhnlichen Leben nicht auskommen; erst recht werde Glaubensbereitschaft und Glaubenswilligkeit gegenüber dem Wort des sich offenbarenden Gottes von der Vernunft gebilligt und gefordert. Diese Art der Glaubensfundierung beschäftige sich zunächst mit dem Glaubensmotiv und der Tragkraft des göttlichen Zeugnisses, nicht mit den Glaubwürdigkeitsgründen. „Dans la pensée de Matthieu, les signes énumérés dans la question III, prophéties, miracles, et surtout miracle de l'Eglise sont davantage des arguments théologiques que des motifs de crédibilité“ (44). Man habe kein Bedürfnis empfunden, die Tatsache des göttlichen Zeugnisses für das Christentum sicherzustellen, weil man keinem wirklichen Unglauben gegenüberstand. Wo die subjektive Seite der Glaubensentscheidung in Sicht komme, begnüge sich Matthaeus, auf das Wirken des Geistes im Herzen hinzuweisen.

Der eigentliche apologetische Gesichtspunkt, „justification de la foi grâce aux signes surnaturels accréditant les intermédiaires humains qui nous communiquent les vérités à croire“ (47—61), komme am deutlichsten bei Heinrich von Gent zur Geltung. Er sehe mit Augustin den göttlichen Ursprung der Schrift durch die Wunder Christi, die sittliche Erhabenheit der christlichen Lehre, ihre wunderbare Kraft und Fruchtbarkeit und durch die wunderbare Bekehrung der ganzen Welt gewährleistet (Summa a. 9, q. 3). Aus a. 10, q. 2, die Aubert als eine Art Kommentar zum Vorausgehenden betrachtet (54), erhelle aber, daß er keine „strikte Beweisbarkeit der Glaubwürdigkeit“ behaupten wolle; denn er spreche es klar aus, „qu'une vraie démonstration de la crédibilité serait la ruine de toute foi digne de ce nom“ (52). Besonders stark sei bei Heinrich von Gent auch das Bewußtsein von der sozialen Gebundenheit der Glaubensrechtfertigung ausgeprägt: „le caractère communautaire et global de foi“ (56 ff.). Im Gegensatz zur modernen Betonung der individuellen Autonomie habe sich damals die Glaubensentscheidung in der Geborgenheit der kirchlichen Gemeinschaft vollzogen: „... le problème se pose au moyen âge, non sur le plan individuel, mais sur le plan social“ (56).

Eine vierte Art, den Glauben zu rechtfertigen, „grâce au recours à l'expérience religieuse“ (62—73), glaubt Aubert in gewissen Äußerungen des Petrus Olivi, des Johann de Galles, Remigius de Girolami feststellen zu können. Die Gewißheit des Glaubens lasse sich nicht syllogistisch aus den Glaubwürdigkeitsgründen ableiten, sondern ergebe sich letztlich aus der inneren Einwirkung Gottes in der Seele, welche die Predigt begleitet.

R. Aubert hat seine mit reichen Belegen versehenen Untersuchungen nach systematischen Gesichtspunkten aufgegliedert. Er hat keine biographischen oder literarkritischen Nebenabsichten. Das hat den Vorteil, daß die Probleme klar hervortreten. Diese Anordnung hat aber auch ihre großen Schattenseiten:

Alle historischen und problemgeschichtlichen Zusammenhänge bleiben unberücksichtigt. Und das ist nicht unbedenklich, auch wenn man zugibt, daß die Gegensätze der verschiedenen Schulen und Richtungen in den apologetischen Fragen nicht unmittelbar in die Erscheinung treten (24); ihr Gepräge und ihre Schattierung bekommen sie doch davon. Die Texte eines Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines können ohne Berücksichtigung ihrer sonstigen erkenntnistheoretischen Einstellung kaum richtig verstanden und gedeutet werden. Vollständig unmöglich aber ist es, die Franziskanertheologen Bartholomaeus von Bologna und Matthaues von Aquasparta, deren Glaubensbegründung von den gleichen Quellen (Wilhelm von Auvergne) gespeist, von den gleichen Ideen beherrscht wird und nach Aufbau und Gedankenführung so innig verwandt ist, daß auf eine unmittelbare Abhängigkeit geschlossen werden kann⁸, als Typen verschiedener Glaubensbegründungsweisen zu betrachten, wie das Aubert tut.

Stärker noch sind meine sachlichen Bedenken gegen die Aufstellung von vier „*façons différentes*“ der damaligen Glaubensbegründung. Auch wenn man die einschränkenden Bemerkungen des Verfassers in Rechnung stellt⁹, so wird dadurch doch eine mißverständliche Auffassung nahegelegt oder vorausgesetzt. Es handelt sich nämlich nicht um vier verschiedene Arten, den Glauben zu rechtfertigen, um vier irgendwie selbständige oder abtrennbare Wege, sondern vielmehr um vier organisch verbundene Etappen und Stufen ein und desselben Weges. Mögen die einzelnen Autoren die eine oder die andere Stufe dieses Weges besonders beachtet und hervorgehoben haben, das Entscheidende bleibt, daß sie als Glieder einem zusammenhängenden Beweisgang eingeordnet wurden.

Wenn z. B. Johann Quidort die Berechtigung des Glaubens „in generali“ dadurch erwiesen sein läßt, daß von der Vernunft das Vorhandensein übervernünftiger Wahrheiten festgestellt, die Unfehlbarkeit des göttlichen Zeugnisses und die Beweiskraft des Wunderkriteriums erkannt und von dieser Basis aus die Glaubwürdigkeit der durch Wunder bestätigten christlichen Offenbarung gesichert werden kann¹⁰, so hat er dadurch programmatisch die verschiedenen organischen Stufen des einen apologetischen Beweises angezeigt. Wenn Aubert zu diesem Texte bemerkt, das Wunder bilde nur „un élément parmi d'autres“ und nehme einen untergeordneten Platz ein (38), so verkennt er, daß dies eine „Element“ ein unentbehrliches Glied in einer geschlossenen Beweiskette bildet.

⁸ M. Mückshoff, *Die quaestiones disputatae de fide des Bartholomaeus von Bologna* O. F. M. (BeitrGPhThMA 24, 4), Münster 1940, 145 f.

⁹ Vgl. oben Anm. 7.

¹⁰ „Fides est habitus rationi in generali, licet non in particulari consentaneus; bene enim dictat ratio quod quaedam sunt super rationem, (ad) quae ex se non potest pertingere; sicut scit in generali quod stellae in coelo sunt pares vel impares. Item bene dictat quod veritas prima potest plura facere quam humana ratio cogitare. Item bene dictat ratio quod illud est verum quod dicit prima veritas et imperat, cuius verba et opera miraculorum operatione manifestantur et ideo eius verbo est credendum. Unde quae fides docet, quae nobis sunt tradita et a Christo et sanctis, quorum sanctitatem et virtutem miracula manifestant, ista non temere credimus“ (Cod. Pal. Vind. 2165, fol. 130^{rb}; vgl. Aubert 38 und Lang a. a. O. 28).

Bei Ulrich von Straßburg, den Aubert nicht anführt, weil er noch vor dem von ihm behandelten Zeitraum anzusetzen ist, kann noch weniger ein Zweifel bestehen, daß er die zum Erweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens aufgezählten Momente, die sich im wesentlichen mit den Gesichtspunkten Auberts decken, als aufeinander abgestimmte, sich gegenseitig tragende und bedingende Glieder einer zusammenhängenden Beweiskette auffaßt. Ich führe den Text an, weil er auch sonst bedeutsam ist: „Sic ergo in theologia sunt quedam antecedentia articulos, que sunt universalissima principia et prima huius scientie, per que omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur, et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide. Sunt autem hec quod Deus est summa veritas et causa omnis veritatis. Item quod hec prima veritas nec falli potest, nec fallere, et ideo est verum omne quod ipsa testatur et credendum est. Item quod illis credendum est in omnibus dictis suis, per quos se loqui nobis probat Deus, sermonem confirmando sequentibus signis¹¹. Item quod scriptura vera est, cum hoc modo nobis a Deo est tradita et huiusmodi.“¹¹ Das ist eine wohlgeordnete Stufenfolge von Thesen, von denen keine für sich allein zum apologetischen Beweisziel genügt, aber auch keine entbehrlich ist. Geyer hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht¹², daß hier bei Ulrich das wissenschaftliche Ideal des 12. Jahrhunderts nachwirkt, die Theologie auf oberste Regeln aufzubauen; aber die Ähnlichkeit ist doch nur mehr formeller Art. Inhaltlich heben sich die allgemeinen Prinzipien Ulrichs von den der spekulativen Begründung und Systematisierung der Glaubensinhalte dienenden Versuchen etwa des Alanus de Insulis und Nicolaus von Amiens durch ihre klare apologetische Zielsetzung scharf ab. Sie gehören bereits in die Reihe oder besser an die Spitze der im 14. Jahrhundert immer wiederkehrenden Versuche, fundamentaltheologische „Prinzipien“ zu formulieren¹³, die, in ihrer Gesamtheit, die Struktur der Glaubensbegründung enthalten. Auch bei Bartholomaeus von Bologna und Matthaues von Aquasparta bilden, wenn auch nicht so klar ausgeprägt, die Widerlegung des Rationalismus, die Bekämpfung des Indifferentismus und die Aufzählung der Gründe für die alleinige Geltung des Christentums ein zusammengehöriges Ganzes, aus dem sie nicht für sich herausgelöst werden können¹⁴.

¹¹ J. Dagouillon, Ulrich de Strasbourg O. P., La Summa de Bono, Livre I (Bibl. Thom. 12), Paris 1930, 34 (lib. I, tr. 2, c. 3).

¹² Ueberweg-Geyer, Die patrist. u. scholast. Philosophie¹¹, Berlin 1928, 418.

¹³ Die diesbezüglichen Versuche von Albertus Magnus bis Heinrich von Langenstein behandle ich in dem Artikel: Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung: DivThom(Fr) 26 (1948) 361—394. — Um den Charakter und geschlossenen Aufbau dieser fundamentaltheologischen Prinzipien zu veranschaulichen, sei von den 12 Prinzipien, die Heinrich von Oyta aufstellt, eine charakteristische Auswahl geboten: „1. princ.: Tantum unum Deum esse rationabiliter poni potest nostrae theologiae primum principium“. „2. princ.: Deus est summa sapientia, quae falli non potest, et summa veritas, quae fallere non potest“. „3. princ.: Omne revelatum a Deo est verum . . .“. „7. princ.: Aliqua est ecclesia seu congregatio hominum mortalium habentium verum Dei cultum“. „7. princ.: 1. cor.: Sola ecclesia christiana cultum Deo a mortalibus debitum habet saluberrimum“. „11. princ.: Omnes libri canonis novi et veteris testamenti censendi sunt divini . . .“. „12. princ.: Omnes veritates scripturae sacrae . . . sunt nostrae theologiae principia intrinseca“ (Clm 18364, fol. 2vb—4ra; vgl. Lang, a. a. O. 230 ff.).

¹⁴ M. Mückshoff, a. a. O. 120 ff.

Im Einzelnen muß festgestellt werden, daß Ende des 13. Jahrhunderts eine Rechtfertigung des Glaubens „*par la rationalité interne des dogmes*“ nicht mehr versucht wird, wenigstens wenn man Glaubensrechtfertigung im gleichen eindeutigen Sinn wie bei den übrigen Wegen nimmt. Sollte dieser Versuch je vorher unternommen worden sein — zu Unrecht wird von Bartholomaeus von Bologna gegen Abaelard dieser Vorwurf erhoben —, nun wird er ausdrücklich als eine „*sententia excessiva*“ bezeichnet und als „*damnabilis*“ abgelehnt¹⁵. Der Glaubensinhalt ist wesentlich übervernünftig; ein volles Verständnis kann und darf nicht als Vorbedingung des Glaubens gefordert werden; das würde nicht zum Glauben führen, sondern den Glauben aufheben. Daß die Scholastiker mehr Zeit und Mühe auf die Apologie der einzelnen Glaubenswahrheiten verwandt haben als auf die Sicherung des christlichen Glaubens, ist keine „Hypothese“^{15a}, sondern eine feststehende Tatsache. Von ausschlaggebender Bedeutung aber ist, daß sie sich bewußt waren, auf diese Weise nur die gegnerischen Vorwürfe der Unvernünftigkeit der Glaubenswahrheiten entkräften, höchstens noch Konvenienzgründe (*quaedam rationabilis probabilitas*) dafür aufzeigen zu können. All dem schrieb man nur die Funktion eines negativen Kriteriums zu, wodurch Hindernisse auf dem Weg zum Glauben ausgeräumt und eine gewisse Aufnahmebereitschaft für den Glauben geweckt werde¹⁶. Die positive Rechtfertigung des Glaubens kann, das wird in dieser Zeit immer klarer betont, nicht durch eine „*probatio in speciali*“, sondern nur durch die „*probatio in generali*“¹⁷, nicht durch eine „*ratio crediti*“, sondern nur durch eine „*ratio credendi*“¹⁸ erwartet werden; sie hat nicht die Glaubensinhalte im einzelnen zu beweisen, sondern das Offenbarungszeugnis im allgemeinen zu sichern.

¹⁵ „*Prima quarum (sententiarum) est damnabilis, quia sc. in sua sententia est excessiva, quia sc. dicit nihil omnino in fide catholica debere credi, nisi possit per naturalem rationem convinci. Et haec fuit positio Petri Baelardi...*“ (Bartholomaeus von Bologna, *Qu. disp. de fide*, q. 1, resp.: M. Mückshoff, a. a. O. 9).

^{15a} Aubert 35 Anm. 1.

¹⁶ Das kommt klar zum Ausdruck bei Aegidius von Rom, *Quodl. V q. 7* (Venetiis 1502, fol. 58^{rb}); dort wird gesagt: „*Cum fides sit supra rationem, nulla ratio potest eam attingere nec probans nec improbens ... ad eam probandam omnes rationes humanae deficiunt*“. Die Widerlegung der Einwände setzt darum kein inneres Verständnis der Glaubenswahrheit voraus: „*Qui mille talia argumenta solveret, nihil per solutiones huiusmodi sciret aliquid de veritate*“; vgl. Lang, a. a. O. 124 ff.

¹⁷ Diese wichtige, in Anlehnung an Augustin (*De praed. Sanctorum* c. 2, n. 5, PL 44, 962) von Wilhelm von Auvergne (*De fide* c. 3) angewandte, vom heiligen Thomas (2 II S. Th. q. 1, a. 4 ad 2) aufgegriffene Unterscheidung wird übernommen von Ulrich von Straßburg (oben im Text S. 225), Heinrich von Gent („... *ratio nunquam de crediti veritate, in quantum creditum est, scil. in universali, possit perfecte accurata, ut non possit haesitare de contrario in particulari*“, *Quodl. VIII q. 14*; Aubert 75 Anm. 3), Johann Quidort (oben Anm. 10).

¹⁸ „*Quamvis credat sine ratione crediti, non tamen sine ratione credendi. Ipsum enim creditum vel quod creditur licet non habeat in nobis rationem, habet ipsum credere*“ (Matthaeus von Aquasparta, *Qu. de fide* II ad 7; Ad Claras Aquas 1903, 73); ähnlich Heinrich von Gent, *Summa* a. 9, q. 3 (Aubert 61 Anm. 2).

Die positive Rechtfertigung des Glaubens (in generali) wird also auch von den Scholastikern, die sich zur Entkräftigung der rationalistischen Vorwürfe viel um das innere Verständnis der Glaubenswahrheiten bemüht haben, nur durch die Sicherung des göttlichen Zeugnisses für das Christentum versucht, d. h. durch Heranziehung der zweiten und dritten Art der Glaubensbegründung, die Aubert aufzählt. Das Vertrauen in das göttliche Zeugnis muß getragen sein von der Erkenntnis der Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit dieses Zeugnisses und der Gewißheit, daß wirklich ein solches Zeugnis vorliegt. Beide Momente werden von der damaligen Glaubensbegründung bereits betont. Gewiß ließ man es sich zunächst, solange der Offenbarungsanspruch des Christentums nicht problematisch war, mehr angelegen sein, die Tragkraft des göttlichen Zeugnisses und den Wert und die Pflicht seiner gläubigen Hinnahme aufzuzeigen und die Glaubensbereitschaft gegenüber der christlichen Offenbarung zu wecken. Wenn darüber der Nachweis für die Tatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung zurücktritt, so ist das keine prinzipielle, sondern nur eine tatsächliche, durch die Unbestrittenheit des Christentums bedingte Lücke der Glaubensrechtfertigung. Gerade Ende des 13. Jahrhunderts beginnt man, diese Lücke zu schließen durch Aufzählung und eingehendere Behandlung der Glaubwürdigkeitsgründe.

Im Mittelpunkt der für den göttlichen Ursprung des Christentums geltend gemachten Gründe aber stehen die Zeichen und Wunder, durch die sich Gottes außerordentliches Eingreifen kundtut. Aubert gibt sich offensichtlich alle Mühe, die Bedeutung des Wunderkriteriums in den apologetischen Versuchen seiner Autoren möglichst abzumindern, und zwar mehr als die Texte erlauben. Die Scholastiker warnen davor, im Wunder die letzte Sicherung des Glaubens zu suchen¹⁹; darin äußert sich aber nur eine noch nicht klar gesehene Schwierigkeit der *analysis fidei*, nicht eine apologetische Unterbewertung des Wunders. Sie betonen mit Recht, daß Wunder nicht immer wieder von neuem von jeder Zeit oder jeder Generation oder gar von jedem Einzelnen gefordert werden dürfen²⁰; das wäre Mangel an Glaubensbereitschaft. Sie wissen auch um die Schwierigkeiten, ein echtes Wunder festzustellen, mehr als eine spätere oberflächliche Apologetik, und unterstreichen sie, besonders dort, wo sie im Anschluß an die biblischen Texte die Wunder des Antichrists und der falschen Propheten erörtern²¹. An der prinzipiellen Beweiskraft des Wunderkriteriums für den Offenbarungsanspruch des Christentums halten sie aber ohne Schwanken fest. Wenn sie kurz und knapp einen Grund für die Berechtigung des Glaubens angeben, so berufen sie sich stets auf die dafür zeugenden Wunder „*propter auctoritatem propositis signis et prodigiis caeterisque huiusmodi confirmatam*“²².

¹⁹ „*Certitudo notitiae veritatis huius scientiae non potest attribui alicui mediorum, nisi quia in ipso cognoscitur primum dirigens, scil. virtus divina refulgens in miraculis circa medios ad nos scientiam istam deferentes*“ (Heinrich von Gent, *Summa* a. 9, q. 3; Aubert 48 Anm. 3).

²⁰ Aubert 54 f. 56 f.

²¹ Aubert 80 ff.

²² Heinrich von Gent (Aubert 75 Anm. 1). Ähnliche Texte finden sich viele. Die prinzipielle Notwendigkeit des Wunders zum Erweis einer übernatürlichen Offenbarung vertritt Olivi, wenn er sagt: „*Ad credendum autem in Christum*

II. Gewißheitsgrad und Gewißheitsqualität der apologetischen Glaubensrechtfertigung

Die Bewertung, welche die Gewißheit der apologetischen Sicherung des Glaubens durch das ausgehende 13. Jahrhundert erfährt, wird von Aubert durch folgende zwei Thesen gekennzeichnet: I. „Insuffisance des signes de crédibilité à démontrer de façon certaine qu'il faut croire“ (74 ff.). II. „La certitude du fait de la révélation est le résultat d'un acte de foi“ (85 ff.). Aubert findet die diesbezüglichen Ausführungen seiner Autoren „parfois un peu incohérentes, transposées littéralement en vocabulaire moderne“ (83). In der Tat ist die Analyse der Glaubensrechtfertigung noch nicht so weit vorangeschritten, daß man die verschiedenen dabei in Frage kommenden Momente klar unterscheidet und abschätzt. Mißlich ist besonders, daß die Termini, mit denen die Scholastiker von damals operieren, wie *certitudo*, *probabilitas*, *probare*, *credere*, vielfach ein anderes Gewicht, eine andere Abgrenzung und Schattierung hatten als heute. Nicht eine buchstäbliche, sondern nur eine *s i n n e m ä ß e* Übersetzung in die moderne theologische Sprache kann deshalb die Anschauungen jener Zeit richtig wiedergeben. Daß der Verfasser das nicht genügend beachtet hat, scheint mir der Hauptgrund zu sein, daß seine Interpretation der Texte vielfach einer kritischen Nachprüfung nicht standhält, und daß er teilweise die Ansichten seiner Autoren verzeichnet oder in eine schiefe Beleuchtung rückt.

I. Zwei Reihen von Aussagen über die Gewißheit der Glaubensrechtfertigung stellt Aubert bei seinen Autoren fest: Sie behaupten einerseits, daß der Nachweis der Vernunftgemäßheit und Pflichtigkeit des Glaubens möglich ist und in genügender Weise erbracht werden kann. Sie betonen andererseits, daß der Glaube dadurch keine restlose Gewißheit erhält und die Freiheit der Glaubensentscheidung voll gewahrt bleibt (83).

1. Daß der Aufweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Glaubenspflicht das eigentliche Ziel der apologetischen Sicherung bildet, wird zum Teil schon klar zum Ausdruck gebracht. Über die Gewißheit dieses Aufweises äußert man sich aber meist nur kurz und in allgemeinen Ausdrücken. Nach Heinrich von Gent glaubt der Mensch nur, „*quia ratione aliquali suasum est ei et rationabile videtur, quod ipsi credere debeat*“, und zwar fordert er eine „*ratio saltem topica, quod ipsi credere debeat*“²³. Noch höher bewertet die Gewißheit dieses Urteils Petrus Olivi: „*Non enim exigebatur ratio quae faceret scire hunc hominem esse Christum vel Deum, sed solum ratio propter quam appareret quod erat omnino rationabile et justum credere*“²⁴, und Thomas Sutton: „*Unde satis est evidens et clarum, quod credere de-*

explicite, vel in principio sui adventus . . . non tenebantur, immo nec debebant Judaei credere, nisi certis signis et testimoniis aut revelationibus hoc eis probaretur“ (S. Q. Sent. III. q. 8 ad 4 ex 2^a S^o; Aubert 77 Anm. 1). Ganz entschieden wird die Beweiskraft des Wunders trotz der Möglichkeit von Scheinwundern und seine Notwendigkeit zur apologetischen Glaubensbegründung in der monographischen Untersuchung *De miraculis* von Engelbert von Admont verteidigt (Lang, a. a. O. 43 ff.).

²³ Die Texte bei Aubert 52 Anm. 1; 51 Anm. 2; 53 Anm. 1.

²⁴ Aubert 77 Anm. 1.

beamus, licet ea quae credimus non sint clare cognita.“²⁵ Die Skepsis der ersten These Auberts läßt sich also nicht aufrechterhalten; den Motiven der Glaubwürdigkeit und Glaubspflichtigkeit der Offenbarung wurde damals nicht jene „insuffisance“ zugeschrieben, die diese These behauptet.

2. Gewiß, die Glaubensentscheidung bleibt frei, und zwar aus zwei Gründen. Durch die Rechtfertigung des Glaubens in generali verliert der Glaubensinhalt nicht seine wesentliche Dunkelheit und Inevidenz. Die Glaubwürdigkeitsgründe haben keine innere Beziehung zum Glaubensinhalt. „Cognitio huiusmodi per testimonium alicuius qui testificatur quod hoc Deus dixit . . . est cognitio obscura; tum quia huiusmodi cognitio est per signa aliqua, quae non habent necessariam connexionem ad rem significatam . . . ; tum quia . . . non repraesentant huiusmodi signa ipsam rem quantum cognoscibilis est . . . ; tum . . .“ (Gonsalvus Hisp.)²⁶. Sie bietet nicht eine „plena rei noticia, cum veritas rei infallibiliter demonstratur. . . Probatio enim per signa fit per sigillum (! richtig wohl syllogismum) topicum . . . quia non pertingit ad rei quidditatem“ (Wilhelm de la Mare)²⁷. Die Glaubenszustimmung erfolgt nicht „propter causam per se et sufficientem, . . . sufficienter probantem“ (Heinrich von Gent)²⁸. Viele einschränkende Bemerkungen über die Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe sind in diesem Sinne zu verstehen.

Für die Freiheit des Glaubens wird noch ein zweiter Grund angegeben: Die Tatsache der göttlichen Offenbarung ist uns nicht evident, nicht gewußt, Wissen im vollen aristotelischen Sinn genommen²⁹. Darin sind alle Autoren einig. Schwieriger ist es, positiv den Gewißheitsgrad zu bestimmen, den die Autoren damals unserer Kenntnis von der Offenbarungstatsache zuteilten. Sie wurde, wie überhaupt jede historische Gewißheit, in das weite Gebiet der probabilitas bzw. des Glaubens gerechnet. Aubert bezeichnet sie als „une simple certitude morale“, versteht darunter aber nur „une probabilité très forte“ (83). Er spricht von einem „caractère simplement probable des conclusions auxquelles peuvent nous conduire les miracles et autres signes extraordinaires“ (75) und sagt ausdrücklich: „les indices du surnaturel, et en particulier le miracle, ne peuvent pas amener à conclure à l'intervention divine, avec la rigueur exigée pour qu'on puisse parler de certitude“ (79). Diese moderne Wiedergabe verdünnt zu sehr den Gewißheitsgrad, den die Scholastiker meinten. Die Zeichen genügen „superabundanter“ als Glaubwürdigkeitsgründe (Olivi)³⁰, die ratio probabilis der Glaubensrechtfertigung ist jene Gewißheit, die auf diesem Gebiet überhaupt erwartet werden darf, „secun-

²⁵ Lang, a. a. O. 26f.

²⁶ Qu. disp. IX (ed. L. Amorós, Ad Claras Aquas 1935, p. 160; Aubert 82 Anm. 1).

²⁷ Zitiert nach Mückshoff, a. a. O. 148 Anm. 29.

²⁸ Aubert 52 Anm. 1.

²⁹ Nach Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis würde auch der Zeugnisglaube zu einer zwingenden Erkenntnis von der Wahrheit des Bezeugten führen, wenn es sich um einen unfehlbaren Zeugen handelt und die Tatsache seines Zeugnisses evident gewiß ist (Aubert 78 Anm. 1; 90 Anm. 2).

³⁰ Aubert 77 Anm. 1.

dum quod requirit talis materia sc. moralis“ (Bartholomaeus von Bologna)³¹, dadurch wird der Zugang zum Glauben für jeden Unvoreingenommenen genügend gesichert: „omnem tamen intellectum indifferentem ad ea que sunt veritatis credo sufficienter captivari per scripturam in obsequium Christi“ (Roger Marston)³². Die Gewißheit, die man damals der Offenbarungstatsache zuschrieb, scheint mir nicht weit verschieden zu sein von dem, was wir heute freie oder moralische Gewißheit nennen, d. h. sie darf und muß in unserer Sprache eine eigentliche Gewißheit genannt werden.

II. Wie steht es mit der zweiten These Auberts, daß man damals die Gewißheit von der Offenbarungstatsache nur durch einen Akt des Glaubens, und zwar des theologischen Glaubens, erwartete? Sicherlich hat man die Glaubensgnade für die absolute und übernatürliche Gewißheit der Glaubenszustimmung gefordert. Hat man diese Forderung auch auf die Gewißheit der Offenbarungstatsache ausgedehnt? Aubert bejaht diese Frage in kategorischer Weise: „... pour tous les théologiens dont nous nous occupons, le fait même de la révélation des différents dogmes est toujours considéré, lui aussi, comme un objet de foi“ (74); „c'est uniquement par un acte de foi que nous pouvons savoir avec assurance que les dogmes à croire ont été révélés par Dieu“ (86)³³. Aubert weiß, daß man damals neben dem dogmatischen Glaubensbegriff einen weiteren Glaubensbegriff verwendete, zu dem man jede sichere, aber inevidente Erkenntnis zählte (90, Anm. 2). Sein Versuch aber, die Stellen, in denen die Offenbarungstatsache als geglaubt bezeichnet wird, von der *fides divina* zu interpretieren, ist mißlungen, sofern man von Gottfried von Fontaines absieht, der infolge seines extremen, mechanischen Intellektualismus eine Sonderstellung einnimmt³⁴. Der noetische, weitere Glaubensbegriff ist überall dort gegeben, wo Glauben dem Wissen gegenübergestellt, als eine zweitrangige, inevidente Gewißheit gewertet wird, als „*tantum creditum*“, „*sola fides*“ bezeichnet wird³⁵. Gerade diese Punkte lassen sich aber in den von Aubert angeführten Texten aufzeigen. Wenn Gonsalvus Hisp. sagt: „*Sicut credimus articulos fidei et ea quae continentur in Sacra Scriptura, ita etiam credimus et scientiam non habemus quod Sacra Scriptura sit a Deo revelata*“³⁶, so bedeutet ihm glauben so viel wie *scientiam non habere*, d. h. die Inevidenz der noetischen Glaubensgewißheit, nicht die übernatürliche Qualität der *fides divina* bildet den Vergleichspunkt. Noch klarer ist der Text des Hervaeus³⁷. Die Theologie ist kein „*habitus scien-*

³¹ M. Mückshoff, a. a. O. 4.

³² Quodl. 2, q. 3, Cod. Conv. soppr. 123 der Bibl. Laurenziana Florenz, fol. 124^{rb}.

³³ Es wäre richtiger, die Tatsache der christlichen Offenbarung im allgemeinen klar zu unterscheiden von der Tatsache der Offenbarung der einzelnen christlichen Wahrheiten.

³⁴ Lang, a. a. O. 47 ff.

³⁵ Es sei verwiesen auf meine eingehenden Ausführungen über den Glaubensbegriff der Scholastik in dem Artikel: *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivThom(Fr) 22 (1944), 257—290.

³⁶ Aubert 90 Anm. 3.

³⁷ Aubert 91 Anm. 4.

rificus“; denn die Offenbarungstatsache ist nur geglaubt: „nec est p e r s e notum ea quae sunt fidei dici a Deo, sed tantum creditum est ... ista esse dicta a Deo sola fide tenemus.“ So kann man nicht vom theologischen Glauben reden. Hervaeus hat zudem selbst eindeutig definiert, welchen Glaubensbegriff er zu Grunde legt: „Hic accipimus nunc fidem pro fide innitente auctoritati non facienti scientiam nec habenti evidentiam.“³⁸ Es könnten auch Äußerungen angeführt werden, in denen die Glaubwürdigkeitsgründe als eine dem theologischen Glauben notwendig vorausgehende Erkenntnis erscheinen³⁹. Für die Scholastiker von damals gehört die Überzeugung von der Tatsache einer göttlichen Offenbarung in das Gebiet des „Glaubens“, gewiß, aber sie haben damit nur ihre noetische Erkenntnisqualität von dem innerlich evidenten Wissen abgrenzen wollen. Mehr wollten sie damit nicht sagen. Den theologischen Charakter dieses „Glaubens“ in dem Sinne, wie wir heute von der Glaubensgewißheit der fides divina reden, haben sie nicht behauptet. Auch der zweiten These Auberts kann ich somit nicht beipflichten. Die Versuche der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts weisen vielmehr in die Richtung, welche später die sogenannte traditionelle Apologetik eingeschlagen hat.

Aubert hat weitere Arbeiten in Aussicht gestellt; ich würde mich freuen, wenn meine Bemerkungen hierfür fruchtbare Anregungen geben könnten.

³⁸ Aubert 91 Anm. 3.

³⁹ So z. B. Ulrich von Straßburg in dem oben S. 225 angeführten Text: ista sunt nobis per se nota etiam *sine fide*.