

VERÖFFENTLICHUNGEN DES GRABMANN-INSTITUTES
zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie herausgegeben von
Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann

LUDWIG WALTER

Das Glaubensverständnis
bei Johannes Duns Scotus

1968

5

MÜNCHEN • PADERBORN • WIEN

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

Ludwig Walter, Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus

MÜNCHENER UNIVERSITÄTS-SCHRIFTEN

Theologische Fakultät

VERÖFFENTLICHUNGEN DES GRABMANN-INSTITUTES

zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie

herausgegeben von
Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann

Neue Folge 5
1968

MÜNCHEN • PADERBORN • WIEN
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

Ludwig Walter

Das Glaubensverständnis bei
Johannes Duns Scotus

1968

MÜNCHEN • PADERBORN • WIEN
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

Imprimatur: Paderbornae, d. 4 m. maii 1968. Vicarius Generalis: Dr. Droste.
Alle Rechte, auch die des Nachdrucks im Auszug, der photomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung vorbehalten.

© 1968 by Ferdinand Schöningh at Paderborn. Printed in Germany.

Satz und Druck: Westfalen-Druckerei KG, Paderborn

Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

VORWORT

Vorliegende Untersuchung über das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus wurde im Sommer 1966 abgeschlossen und von der Hohen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde angenommen. Es sei Ihr dafür ergebenster Dank gesagt.

Meinem Lehrer, Herrn Professor Dr. Werner Dettloff, verdanke ich es, daß meine Überlegungen, die ursprünglich nur in unbestimmter Weise die theologische Reflexion über den Glauben in der vorreformatorischen Zeit intendierten, konkret auf das Glaubensverständnis bei Duns Scotus gelenkt wurden. Er hat das Entstehen dieser Arbeit stets mit seinem Rat und auch mit persönlichem Interesse begleitet. Dafür gilt Ihm mein besonderer Dank.

Herrn Prälaten Professor Dr. Michael Schmaus gilt mein aufrichtiger Dank dafür, daß er für diese Untersuchung das Korreferat erstellte.

Für die freundliche Unterstützung bei der Beschaffung von Literatur und Quellen möchte ich auch der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München, sowie der Bibliothek des St.-Anna-Klosters München, insbesondere seinem Leiter, P. DDr. Dionys Schötz, danken.

Schließlich gilt mein Dank den Herausgebern der „Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes“ dafür, daß Sie meine Untersuchung in diese Reihe aufgenommen haben, sowie dem Verlag F. Schöningh für alle Mühen.

In besonders dankenswerter Weise haben das Bischöfliche Ordinariat Regensburg und die Münchener Universität großzügige Druckkostenzuschüsse gewährt, so daß die Arbeit ohne größeren Verzug erscheinen konnte.

München, Ostern 1968

Ludwig Walter

INHALTSVERZEICHNIS

I. Quellen	X
A. Handschriften	X
B. Gedruckte Ausgaben	X
II. Literaturverzeichnis	XI
III. Abkürzungen	XVI
Einleitung	1
Methodischer Aufbau der Untersuchung	3
Die Textgrundlage für die Distinktionen 23—25 im dritten Buch des Sentenzenkommentars	4
1. Der Stand der Forschungen	4
A. Die Ordinatio	5
B. Die Lectura in III Sententiarum	5
C. Reportationen	6
D. Die Drucke	8
E. Das Verhältnis der Handschriften zu den Drucken	8
2. Ergebnisse	9
3. Das Quodlibet: quaestio 14 und quaestio 17	10

ERSTER HAUPTTEIL

Die quaestio 14 des Quodlibet	13
1. Vorbemerkung	13
2. Die Frage: Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis?	13
3. Aufbau der quaestio 14	13
4. Hinführung zum Glaubenthema	14
A. Der Glaube als fides acquisita und fides infusa	16
I. Die fides 16 acquisita	18
II. Die fides infusa	18
B. Das Verhältnis zwischen fides infusa und fides acquisita in Hinsicht auf den Akt des Glaubens	19
I. Die Intention der beiden Habitus zu ein und demselben Akt	19
II. Drei unterscheidende Merkmale zwischen fides infusa und fides acquisita in Hinsicht auf den Glaubensakt	19
III. Ergänzung aus der quaestio 17 des Quodlibet	24
IV. Zusammenfassung: Der Lehrertrag der quaestio 14 und der quaestio 17 des Quodlibet für das Glaubenthema	27
1. Rückblick	27
2. Die Lehre über den Glauben	28

ZWEITER HAUPTTEIL

Das Glaubenthema im Sentenzenkommentar (III dist. 23, dist. 24, dist. 25) Überblick über die Fragen und ihren Charakter	33
<i>Erstes Kapitel:</i> Die distinctio 23: Der Glaubensakt aus dem habitus acquisitus und dem habitus infusus. Sein Wesen und seine heilspädagogische Aufgabe	34
1. Vorbemerkung	34

2. Die Frage: Utrum de credibilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam?	35
3. Der Aufbau der Distinktion	36
I. Die fides acquisita. Ihre Existenz und ihre Aufgabe	35
II. Zwei Theorien zum Wesen und zur Aufgabe der fides infusa ...	38
A. Der erste Lösungsversuch der quaestio	38
1) Die These: das Objekt der fides infusa als veritas prima, quia revelatum est	38
2) Die Einwände des Duns Scotus gegen diese erste These ...	39
B. Der zweite Lösungsversuch der quaestio	42
1) Die These: im habitus infusus ergänzt Gott an Stelle des Objektes die Zustimmung	42
2) Die fünffache Gegenargumentation des Duns Scotus ...	43
C. Der Charakter der beiden Lösungsversuche	45
III. Die Lösung der quaestio durch Duns Scotus	48
IV. Die Antwort auf die vier argumenta principalia	53
V. Zusammenfassung des Lehrtrags der 23. Distinktion und Vergleich mit dem Quodlibet (qu. 14 und qu. 17)	57
1. Zusammenfassung	57
2. Vergleich mit dem Quodlibet (qu. 14 und qu. 17)	58
<i>Zweites Kapitel: Die dist. 24: Das Spannungsfeld zwischen Wissen und Glauben.</i>	
Die Frage nach dem Heil aus Wissen oder Glauben	59
1. Vorbemerkung zur Texform	59
2. Die Frage: Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem?	60
3. Der Aufbau der quaestio	61
I. Erläuterung und Präzisierung der Frage	62
II. Die erste These im Anschluß an Thomas von Aquin, Aristoteles und Averroes	63
1. Die These	63
2. Die Begründung dieser These	63
3. Die Stellungnahme des Duns Scotus zur thomasischen These	65
III. Die Lehre Heinrichs von Gent als zweite These	68
1. Die These	68
2. Aufweis und Begründung dieser These	68
3. Die Einwände des Duns Scotus zur These Heinrichs von Gent	71
IV. Die Antwort des Duns Scotus auf die quaestio	77
1. Das dreifache Verständnis des Wissenshabitus im Verhältnis zum Glaubenshabitus	77
2. Das Verhältnis einiger Habitus zum Glaubenshabitus	79
V. Thomas von Aquin, Averroes und Heinrich von Gent zur Erwiderng 83	
A. Zur These des Thomas von Aquin	83
B. Zum averroistisdien Begriff der inductio	85
C. Zur lumina-Lehre Heinrichs von Gent	85
VI. Die Beantwortung der argumenta principalia	87
VII. Zusammenfassung des Lehrtrags der dist. 24	90
<i>Drittes Kapitel: Die dist. 25: Die heilsnotwendige Beziehung des Menschen zu den Wahrheiten der Offenbarung im Glauben</i>	
1) Literarkritische Vorbemerkungen zur dist. 25	92
2) Die Frage: Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quae modo credimus?	93
3) Überblick über den Aufbau der quaestio	94
I. Die Notwendigkeit der fides infusa nach dem Sündenfall	95
II. Verpflichtungscharakter und Umfang des Glaubensaktes	97
1) Die allgemeine Notwendigkeit eines Glaubensaktes	97
2) Die Glaubensartikel	98
3) Der Umfang des Verpflichtungscharakters des Glaubensaktes	100
III. Der Glaubensgegenstand vor und nach Christus	106

IV. Die Antwort auf die argumenta principalia	108
V. Die Nebenfrage: Utrum ut fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate?	111
1) Eine These	111
2) Die Antwort des Duns Scotus	112
VI. Die qu. 2: A quo fides habeat suam unitatem?	114
VII. Zusammenfassung und Lehrertrag der dist. 25	115
1. Zusammenfassung der Lehre	115
2. Der Lehrertrag der dist. 25	120
<i>Viertes Kapitel:</i> Ergänzungen aus dem übrigen Werk des Duns Scotus	123
I. Fides — caritas	123
1. Glaube und seine Beziehung zum Wirken des Heiligen Geistes	Der 123
2. Glaube im Stand der Todsünde und der vollkommene Glaube	Der 125
3. Die „evacuatio“ der fides im Himmel	126
II. Fides — cognitio	127
III. Fides — Ecclesia	130
IV. Zum sprachlichen Gebrauch von „credere“ und „fides“	132
<i>Fünftes Kapitel:</i> Zusammenfassung des scotischen Glaubensverständnisses nach dem Quodlibet qu. 14 und qu. 17, nach III Sent. dist. 23, dist. 24 und dist. 25, und nach den Ergänzungen aus dem übrigen Werk	134
134	
DRITTER HAUPTTEIL	
Einordnung des scotischen Glaubensverständnisses in den Gesamtzusammenhang scotischer Theologie und Philosophie und theologische Bewertung aus diesem Gesamtzusammenhang heraus	139
1. <i>Kapitel:</i> Die theologische Bedeutung des scotischen Glaubensverständnisses im Rahmen der Gesamttheologie des Duns Scotus	139
1) Gottesbegriff und Gottesbild	139
2) Glaubensverständnis und Menschenbild	140
3) Glaube — Offenbarung — Theologie — Gnade	141
2. <i>Kapitel:</i> Die theologische Bewertung des scotischen Glaubensverständnisses	146
1) Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen fides infusa und fides acquisita beim Glaubensakt	146
2) Zum Verhältnis zwischen Glauben und Werke	147
3. <i>Kapitel:</i> Zur Kritik und Interpretation des scotischen Glaubens Verständnisses	148
Schlußbemerkungen	151
Namenregister	153

I. QUELLEN

A. Handschriften

- 1) für das 3. Buch der Ordinatio:
 - a) Assisi, bibl. commun., cod. 137, ff. 139va—183va (= A)
 - b) München, bibl. stat., cod. lat. 18333, ff. 210r—370r (= M)
 - c) Oxford, coli. Merton, cod. 62, ff. 1r—123v (= O)
- 2) *Lectura in III Sent.*
 - a) Krakau, bibl. univ. Jagell., cod. 1408, ff. 1ra—47v (= K)
 - b) Oxford, coli. Balliol., cod. 206, ff. 1r—104v (= OB)
 - c) Oxford, coli. Merton, cod. 62, ff. 124r—228v (= OI)
- 3) *Reportatio III A, Opus editum imprimis Parisiis, deinde Coioniae et postremum a Waddingo-Vives (Vives XXIII, 234—530)*
 - a) Oxford, coli. Balliol., cod. 206, ff. 105r—141v (= OBI)
 - b) Oxford, coli. Merton, cod. 62, ff. 229r—260r (= O2)
 - c) Worcester, bibl. eccl. cath., cod. F 69, ff. 132vb—157va; 163ra/b (Notabilia addita canc. . . .) (= Wo)
- 4) *Reportatio III B, Opus ineditum*
 - a) Barcelona, archiv. Coronae Aragon., cod. Ripoll 53, ff. 1ra—43rb; 43rb—70ra (=Ba)
- 5) *Reportatio III C*
 - a) Prag, bibl. eccl. cath., cod. 439 (C. XXL 4), ff. 3r—78v (= Pr)
 - b) Valencia, bibl. eccl. cath., cod. 178, ff. 81ra—131rb
- 6) für das *Quodlibet* q. 14 und q. 17
 - a) Florenz, bibl. Laurenz., plut. 31 dextr., cod. 8, ff. 1ra—48vb (= F)
 - b) München, bibl. stat., cod. 8717, ff. 61ra—100ra (= M 1)
 - c) München, bibl. stat., cod. 23572, ff. 1ra—83ra (= M 2)
 - d) München, bibl. stat., cod. 26309, ff. 1ra—81va (= M 3)
 - e) Oxford, coli. Magd. cod. lat. 99, ff. 108ra—167rb (= OM)
 - f) Wien, bibl. nat., cod. lat. 1447, ff. 33rb—95vb (= W)

B. Gedruckte Ausgaben

- 1) AVERROES (JBN ROSCHD), *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Vol. I—IX (Venedig 1562—1574; Neudruck, Frankf. a. M. 1962 in XI Bdn. u. III Erg.Bdn.)
- 2) AVICENNA (JBN SINA J 1037) *Metaphysica sive Prima Philosophia* (Venedig 1495, Neudr. Löwen 1961).
- 3) CALVIN, *Institutio religionis Christianae*; dt. hrsg. O. Werner (nach d. Ausg. v. 1559), Neukirchen 1955².
- 4) HEINRICH VON GENT, *Summae Quaestionum Ordinarium*, Paris 1520 (Neudruck New York 1953).
— *Quodlibeta*. Paris 1518 (Neudr. Löwen 1961) Bd. II.
- 5) JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, Paris, ed. Vives 1891—1895 (zit. in röm. Ziffern).
— *Opera Omnia*, Civitas Vaticana 1950 (zit. ed. Vat.).
— *Op. Ox. III Sent.*; ed. Mauritius de Portu Hibernicum (Venedig 1506) (zit. VMJ).
— *Op. Ox. III Sent.*; ed. Salv. Bartol. (Venedig 1580) (zit. V S).
— *Op. Ox. III Sent.*; ed. Hug. Cavellus (Antverp. 1620) (zit. A H).

- 6) PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sent.*; ed. sec. (Ad Claras Aquas 1916).
- 7) RICHARD V. ST. VICTOR, *De Trinitate*. Ed. J. Ribaillier, Paris 1958.
- 8) THOMAS V. AQUIN, *Sancti Thomae Aquinatis Commentum in Tertium Librum Sent. Mag. P. Lomb.* Parisiis 1889 (Vives vol. 9).
— *Summa Theologiae*, Pars IIa IIae, ed. Marietti, Turin-Rom 1952.
- 9) Die ARISTOTELES-Zitate werden angegeben nach: Editio Acad. Reg. Bor., Berolini 1960, 2. Aufl.;
die Vaterstellen nach:
Migne, Patrologia Latina.

II. LITERATURVERZEICHNIS

- ANTWEILER, A., *Der Glaube nach Johannes Duns Scotus*. In: WiWei 4 (1937) 161 —180; 5 (1938) 167—182.
- AUBERT, R., *Le traite de la Foi à la fin du XIIIe siecle*. In: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag. München 1957. 349—370.
— *Le caractere raisonnable de l'acte de foi d'apres les theologiens de la fin du XIIIe siecle*. In: RHE 39 (1943) 22—99.
- AUER, J., *Das Theologieverständnis des Johannes Duns Scotus und die theologischen Anliegen unserer Zeit*. In: WiWei 23 (1966) 161—177.
— *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit bes. Berücksichtigung des Kard. Matteo d'Acquasparta*. I. *Das Wesen der Gnade*. Freiburg/Br. 1942. II. *Das Wirken der Gnade*. Freiburg/Br. 1951.
— *Die „skotische“ Lehre von der Heilsgewißheit*. In: WiWei 16 (1953) 1—19.
— *Was heißt glauben?* In: MThZ 13 (1962) 235—255.
- BALIC, C., *A propos de quelques ouvrages faussement attribues à Jean Duns Scot.* In: RThAM 2 (1930) 160—188.
— *Bemerkungen zur Methode des Studiums sowie der Edition der Gesamtwerke des Johannes Duns Scotus*. In: WiWei 4 (1937) 237—281.
— *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277*. In: WiWei 23 (1966) 210—229.
— *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*. Louvain 1927. In: BiblRevHistEccl 1 (zit.: *Les commentaires . . .*).
— *Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des Johannes Duns Scotus in der Vergangenheit und Gegenwart*. In: WiWei 2 (1935) 136—168.
— *Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani theologiae marianae elementa quae ad fidem codd. mss. edidit Carolus Balid OFM*. Sibenik 1923 (zitiert mit: *Elementa*).
— *Johannes Duns Scotus et historia Immaculae Conceptionis*. In: Ant 30 (1955) 383 ff.
— *Quelques precisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot.* In: RHE 22 (1926) 551—556.
— *La valeur critique des citations des oeuvres de Jean Duns Scot*. Melanges Aug. Pelzer. Louvain 1947, 531—556.
- BARTH, T., *Aus der Geisteswelt des Johannes Duns Scotus (1264/66—1308)*. In: ThRv 60, Heft 5 (1964) 290—303.
— *Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung* (Ord. prol. q. 1). In: FStud 40 (1958) 382—404; 42 (1960) 51—65.
— *Franziskaner Handschriften in der Cathedralbibliothek von Valencia und dem aragonischen Kronarchiv von Barcelona mit bes. Berücksichtigung der beiden nicht-edierten Reportationen des Duns Scotus zum 3. Buch der Sentenzen*. In: FStud 39 (1957) 22—39.
- BELMOND, S., *La connaissance de Dieu d'apres Duns Scot*. In: RevPhil 10, vol. 17 (1910) 496—514.
— *Credibilite et revelation d'apres Duns Scot*. In: Efranc 34 (1922) 5—22; 145—157; 259—307.
— *Du role respectif des motifs de credibilite et de l'habitus fidei selon Jean Duns Scot*. In: FranceFranc 15 (1932) 265—275.
- BETZENDÖRFER, W., *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*. Gotha 1931 (Duns Scot. S. 215—238).
- BEUMER, J., *Erleuchteter Glaube*. Die Theorie Heinrichs v. Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik. In: FStud 37 (1955) 129—217.

- *Et daemones credunt*. Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis. Gr XXII (1941) 231 ff.
- *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*. In: Handb. d. Dogmengeschichte. Hrsg. M. Schmaus u. A. Grillmeier. Bd. I Fasz. 4. Freibg/Br. 1962.
- BÖHNER, PH., *Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus*. In: WiWei 2 (1935) 1—17.
- BORCHERT, E., *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*. Münster 1940 (BGPhThMA XXXV, 4/5).
- BRAMPTON, C. K., *Duns Scotus at Oxford, 1288—1301*. In: FStudies 24 (1964) 5—20.
- CHENUE, M. D., *La theologie comme Science au XIIIe siecle*. In: AHD 2 (1927) 31—71.
- DANIELS, A., *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Joh. Duns Scotus*. In: FStud 4 (1917) 221—238.
- DENEFFE, A., *Geschichte des Wortes „supernaturalis“*. In: ZKTh 46 (1922) 337—360.
- DENIFLE, H., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und iustificatio*. Mainz 1905.
- DETTLOFF, W., *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit bes. Berücksichtigung der Franziskanertheologen*. Münster 1963 (BGPhThMA XL H. 2).
- *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*. In: WiWei 19 (1956) 197—211.
- *Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik*. In: Wahrheit und Verkündigung. I. Bd. (Michael Schmaus zum 70. Geburtstag). Paderborn 1967. 619—634.
- *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit bes. Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*. Werl 1954.
- Art. *Franziskanertheologie*. In: Handbuch theol. Grundbegriffe I. Hrg. von H. Fries. München 1962. 387—392.
- DIETERSHAGEN, A., *Kirche und theologisches Denken nach Duns Scotus*. In: WiWei 1 (1934) 273—288.
- DUCHROW, U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*. Tübingen 1965.
- DÜRIG, W., *Imago*. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie. München 1952.
- *Pietas Liturgica*. Regensburg 1958.
- ENGLHARDT, G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik (1140—1236)*. Münster 1933 (BGPhThMA XXX H. 4/6).
- ESPENBERGER, J. N., *Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Spätscholastik*. Paderborn 1915.
- FÄH, H. L., *Johannes Duns Scotus: Ist Gottes Dasein durch sich bekannt?* (Ord. I d. 2 q. 2). In: FStud 43 (1961) 348—373; 44 (1962) 192—241; 343—382.
- FECKES, C., *Glaube und Glaubenswissenschaft nach Albert d. Gr.* In: ZKTh 54 (1930) 1—30.
- FEHLNER, D., *Person und Gnade nach Johannes Duns Scotus*. In: WiWei 28 (1965) 15—39.
- FINKENZELLER, J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. (BGPhThMA XXXVIII H. 5). Münster 1960.
- GARCIA, M. F., *B. Joannis Duns Scoti d. s. ac m. Quaestiones disputatae de rerum principio. Tractatus de Primo Rerum Omnium Principio*. Quaracchi 1910.
- *Lexicon Scholasticum Philosophico-Theologicum*. Quaracchi 1910.
- GARDEIL, A., Artikel: „Credibilität“ in: DThC III, 2201—2310.
- GILSON, E., *Johannes Duns Scotus*. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Deutsch von: W. Dettloff, Düsseldorf 1959.
- *Reason and revelation in the middle ages*. New York 1938.
- GRABMANN, M., *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterl. Denken*. Mittelalterl. Geistesleben Bd. II, 35—62.
- *Geschichte der Katholischen Theologie*. Freiburg i. Br. 1933.
- *Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg i. Br. 1909/11.
- *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de Girolamo (f. 1319)*. Mittelalt. Geistl. Bd. II, 530—547.
- *De quaestione „Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum“ inter scholas augustini et aristotelico-thomismi medii aevi agitur*. Augustae Taurinorum 1931, 110—139.
- GÖSSMANN, E., *Metaphysik und Heilsgeschichte*. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis. München 1964 (Sonderband der Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München. Hrsg. v. M. Schmaus).

- GRÜNDEL, J., *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlungen im Mittelalter*. (BGPhThMA 39 H. 5). Münster 1963.
- GUARDINI, R., *Symbbildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*. Hrsg. W. Dettloff. Leiden 1964.
- HARDICK, L., *Gedanken zu Sinn und Tragweite des Begriffs „derlei“*. In: AFRH 50 (1957) 7—26.
- HARENT, S., Artikel „Foi“. In: DThC III, 2201—2310.
- HARNACK, A., *Dogmengeschichte* III. Bd. Tübingen 1910.
- HEIDEGGER, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916.
- HEINZE, R., *Fides*. In: Hermes 64 (1929) 140 ff.
- HEYNECK, V., *A controversy at the council of Trent concerning the doctrine of Duns Scotus*. In: FStudies 9 (1949) 181—258.
- *Zwanzig Jahre Skotusforschung (1920—1940)*. In: FStud 31 (1949) 171—181.
- *Zur Scotusbibliographie*. In: FStud 37 (1955) 285—291.
- HÖDL, L., *Articulus fidei*. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit. In: *Einsicht und Glaube*. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag. Freiburg/Br. 1962. 358—376.
- *Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten*. Mitteilg. d. Grabmann-Inst. H. 4. München 1960.
- *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*. I. Die scholast. Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre. Münster 1960 (BGPhThMA XXXVIII H. 4).
- HOFFMANN, G., *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der kath. Kirche*. Leipzig 1903.
- KLEIN, J., *Bemerkungen zur kommenden Skotus-Ausgabe*. In: FStud 26 (1939) 65—77.
- *Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*. In: FStud 12 (1925) 184—212.
- *Die Lehre über die Hoffnung nach Johannes Duns Skotus*. In: FStud 12 (1925) 312—346.
- KLUG, H., *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihre Darlegung in den Sentenzenkommentaren des sei. Joh. Duns Skotus*. In: FStud 24 (1937) 105—121.
- KLUXEN, W., *Johannes Duns Scotus: Philosophie als Wissenschaft von Gott*. In: WiWei 23 (1966) 177—188.
- KOSER, K., *The basic Significance of knowledge for Christian Perfection according to Duns Scotus*. In: FStudies 8 (1948) 153—172.
- KUSS, O., *Der Römerbrief*. Regensburg 1957. 1. Liefg.
- LANDGRAF, A., *Glaube und Werk in der Frühcholastik*. In: Gr XVII (1936) 515—561.

- LANG, A., *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*. Freiburg/Br. 1962.
- *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*. In: DTh 20 (1942) 207—236.
- *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*. Freiburg/Br. 1964.
- *Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrh.* In: Schol 20/24 (1949) 221—231.
- *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh.* Münster 1930. (BGPhThMA XXX H. 1/2).
- LECLERCQ, J., *Wissenschaft und Gottverlangen*. Düsseldorf 1963.
- LOHSE, B., *Ratio und Fides*. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. Göttingen 1958.
- LONGPRE, É., *Le B. Jean Duns Scot pour le Saint Siege et contre le gallicanisme*. Quaracchi 1930.
- *Le ms 139 de la cathedrale de Valencia*. Etüde sur les reportations de Duns Scot. In: RNPh 36 (1934) 437—458.
- *Une reportation inédite du B. Duns Scot: le ms Ripoll 33*. (BGPhThMA Suppl. III, 974—990). Münster 1935.
- *Der Stand der Scotus-Forschung*. Referat 1933; wiedergeg. d. M. Müller. In: WiWei 1 (1934) 63—71; 147—153.
- LOTTIN, O., V „ordinatio“ *de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences*. In: Psychologie et Morale, tom. VI. Gembloux (Belg.) 1960. S. 403—420 und in: RThAM 20 (1953) 102—119.
- *Les premières Définitions et classifications des vertus au Moyen Age*. In: RSPPhTh 18 (1929) 369—407.
- *Robert Cowton et Jean Duns Scot*. In: Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles; tom. VI. Gembloux (Belg.) 1960. 425—440.
- LUBAC, H. DE, *Surnaturel*. EtHist. Aubier 1946.
- MAGRINI, Ä., *Joannis Duns Scoti doctrina de scientifica Theologiae natura*. Romae 1952.
- MALMBERG, F., Artikel: „*Analysis fidei*“. In: LThK 477 f.
- MEIER, L., *Zur Biographie des Duns Scotus*. In: WiWei 15 (1952) 216—221.
- *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold v. Zierenberg*. In: Scriptorium 7 (1953) 93 ff.
- MESSNER, R., *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*. Freiburg 1942.
- MICHALSKI, C., *La Philosophie du Duns Scot*. Paris 1924.
- *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*. In: Mise. Ehrle 1 (1924) 248 f.
- MINGES, P., *Compendium Theologiae Dogmaticae generalis*, tom. I p. 220—221. Regensburg 1921.
- *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*. Münster 1906.
- *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft*. Wien 1907.
- *Zur Trinitätslehre des Duns Scotus*. In: PhJ 31 (1918) 52—74.
- *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*. Quaracchi 1930.
- *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*. Paderborn 1908.
- *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*. In: ThQ 89 (1907) 76—93.
- *Skotistisches bei Richard v. Mediavilla*. In: ThQ 99 (1917—18) 60—79; 100 (1919) 269—304.
- MITZKA, F., *Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrh.* In: ZKTh 54 (1930) 161—179.
- MORELLI, M., *L'atto di fede secondo la dottrina del ven. Dottor sottile*. In: StudFr 13 (1915—16) 1—11.
- MÜHLEN, H., *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*. Werl 1954.
- MÜLLER, M., *Theologe und Theologie nach Johannes Duns Scotus*. In: WiWei 1 (1934) 39—51.
- OTTO, St., *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*. (BGPhThMA XL, H. 1) Münster 1963.
- PANNENBERG, W., *Die Prädestinationstheorie des Duns Scotus*. Göttingen 1954.
- PELSTER, F., *Duns Scotus nach englischen Handschriften*. In: ZKTh 51 (1927) 65—80.
- *Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben*. In: FStud 10 (1923)

- 11—15.
- *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestionen des Duns Scotus*. PhJ (1930) 478—482.
- *Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?* In: Gr 27 (1946) 220—260.
- *Eine Münchner Handschrift des beginnenden 14. Jahrh. mit einem Verzeichnis von Quaestionen des Duns Scotus und Herveus Natalis (Clm 8717)*. In: FStud 17 (1930) 253—273.
- *Zur Scotus-Forschung*. In: ThRv 28 (1929) 145—152.
- *Franziskanerlehrer um die Wende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrh. in zwei ehemaligen Turiner Hss* (nach Aufzeichnungen von Kard. Ehrle f). In: Gr 18, (1937) 291—317.
- PELZER, A., *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*. Louvain 1923.
- PINBORG, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*. (BGPhMA XLII, H. 2) Münster 1967.
- RADIGAN, H., *De actu fidei iuxta doctrinam beati Duns Scoti*. Diss. Romae 1927.
- RAHNER, K., *Zur Frage der Dogmenentwicklung*. In: Schriften zur Theologie. Bd. 1. Einsiedeln 1962. 49—90.
- *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*. In: Quaestiones Disputatae 25. Freiburg/Br. 1965. 11—24.
- RITSCHL, A., *Die fides implicita; eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche*. Bonn 1890 (D. Sc. 21 ff.).
- SCHÄFER, O., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Joannis Duns Scoti*. Romae 1955.
- SCHEEBEN, M., *Handbuch der Kath. Dogmatik*. Bd. I. Freiburg/Br. 1873.
- SHELL, FL., *Kleinere Schriften*. Hrsgb. von K. Hennemann, Paderborn 1908.
- SCHMAUS, M., *Bemerkungen zu E. Gilson's Werk über Johannes Duns Scotus*. In: MThZ 11 (1960) 276—281.
- *Katholische Dogmatik*. Bd. III, 2. 6. vermehrte Aufl. 1965.
- *Der „liber propugnatorius“ des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas und Duns Scotus*. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Münster 1930 (BGPhThMA XXIV H. 1).
- *Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus*. MiscMed Bd. 2 (1963) 30—49.
- *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*. Berlin 1962 (aus: Studia Patristica VI).
- *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Münster 1927 (Fotomedhan. Nachdrude . . . mit einem Nachtrag u. Literaturergänzungen d. Verf. Münster 1967).
- *Der Lehrer und Hörer der Theologie nach der Summa Quaestionum des Heinrich von Gent*. In: Universitas. Festschr. A. Stohr. Mainz 1960. 3—16.
- *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent*. In: Kirche und Überlieferung. Festschrift für J. R. Geiselman zum 70. Geburtstag. Freiburg i. Br. 1960. 1201 bis 1234.
- *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*. München 1957 (Sitzungsber. d. Bay. Akademie d. Wissenschaften. Jahrg. 1957, H. 4).

- SCHMID, A., *Akten über die Kunstwerke des Georgianums*.
 SCHOENSTEIN, E., *Intelligo ut credam*. In: PriestlyStud 19 (1950/51) 23—30.
 SCHÖPF, A., *Wahrheit und Wissen*. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. München 1965.
 SCHULTES, R., *Fides implicita*. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der Kath. Theologie. Regensburg 1920.
 SCHWARZ, R., *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter bes. Berücksichtigung der mittelalterl. Tradition*. Berlin 1962.
 SCHWENDINGER, F., *De analysi fidei iuxta Joannem Duns Scoti*. In: Ant 6 (1931) 417—440.
 — *Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei*. In: Ant 7 (1932) 3—38.
 SEEBERG, R., *Dogmengeschichte* III. Bd. 4. Aufl. Leipzig 1930.
 — *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig 1900.
 SMEETS, U., *Lineamenta Bibliographiae Scotisticae*. Romae 1942.
 SÖHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie*. München 1952.
 — *Philosophische Einübung in die Theologie*. Freiburg i. Br. — München 1955. STAKEMEIER, E., *Glaube und Rechtfertigung*. Freiburg i. Br. 1937.
 VELLICO, A., *De regula fidei iuxta Joannis Duns Scoti doctrinam*. In: Ant 10 (1935) 11—36.
 VIGNAUX, P., *Justification et predestination au XIVe siecle*. Paris 1934.
 WETTER, F., *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1967 (BGPhThMA XLI, H. 5).
 WÖLFEL, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. Münster 1965 (BGPhThMA XLI H. 5).
 WOLTER, A., *Duns Scotus and the Necessity of Revealed knowledge*. In: FStudies 11 (1951) Nos. 3—4; 231 ff.
 — *The „Theologism“ of Duns Scotus*. In: FStudies 7 (1947) 257—273; 367—398.
 ZUMKELLER, A., *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*. ZschKathTheol 81 (1959) 256—305.

III. ABKÜRZUNGEN

Die Abkürzungen werden vom Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Freiburg i. Br. 1957 ff. übernommen, ferner:

- | | | |
|------------------|---|---|
| Add. | — | additur |
| Ant | — | Antonianum — Rom |
| BiblRevHistEcccl | — | Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique |
| EtHist | — | Études historiques — Aubier |
| FranceFranc | — | La France franciscaine — Paris |
| MiscEhrle | — | Miscellanea Francesco Ehrle — Rom 1924 ff. |
| MiscMed | — | Miscellanea Mediaevalia — hrsg. von P. Wilpert, Berlin 1962 ff. |
| Schol | — | Scholastik — Freiburg i. Br. 1926 ff. |
| RevPhil | — | Revue de philosophie — Paris |
| Om | — | omittitur |
| PriestlyStud | — | Priestly studies — Santa Barbara (Calif.) |

Die lateinischen Texte werden in der heute üblichen Schreibweise wiedergegeben.

EINLEITUNG

Mehrere Arbeiten haben sich bereits mit dem Glauben nach der Lehre des Duns Scotus beschäftigt. Auch solche Abhandlungen, welche allgemein die Theologie des Duns Scotus oder Einzelaspekte davon zum Thema hatten, kamen auf den Glauben bzw. auf damit zusammenhängende Teilfragen zu sprechen. Dies dürfte als Zeichen dafür gewertet werden, daß die Lehre des Duns Scotus über den Glauben besonderes Interesse verdient. Im einzelnen sei an dieser Stelle an folgende Spezialarbeiten erinnert: J. KLEIN, *Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*¹; F. SCHWENDINGER, *De analysi fidei iuxta Ioannem Duns Scoti*; DERSELBE, *Duns Scoti doctrina de substantiali super- naturalitate fidei*^{2,3}; A. ANTWEILER, *Der Glaube nach Johannes Duns Scotus* .. A — J. KLEIN beginnt mit der Lehre des Thomas von Aquin und stellt dieser dann in Kürze die des Duns Scotus gegenüber. Abgesehen davon, daß in einem Zeitschriftenartikel gewisse Details ausgeklammert werden können, scheint es diesem Autor vorwiegend auf einen Vergleich zwischen dem „Voluntaristen“ Duns Scotus und dem „Intellektualisten“ Thomas und deren Aussagen über den Glauben unter diesem Gesichtspunkt anzukommen. F. SCHWENDINGER analysiert den Glauben nach Duns Scotus ausgehend von der Überzeugung, Duns Scotus stelle in den beiden Lösungsversuchen der dist. 23 des dritten Buches die Ansicht des Thomas und seine eigene dar. Abgesehen von diesem formalen Mißverständnis, führt diese Darlegung wieder zu einer Gegenüberstellung der Ansicht des Thomas und der des Duns Scotus. Ferner berücksichtigt er in seinem zweiten Aufsatz, der von dem übernatürlichen Charakter der fides infusa in einer mehr systematischen Weise handelt, nur ungenügend die Probleme der dist. 24 und 25 des dritten Buches. A. ANTWEILER wiederum legt seiner Untersuchung eine systematische Methode zugrunde. Er gliedert: 1. Notwendigkeit und Bedingungen des Glaubens. 2. Der erworbene Glaube. 3. Der eingegossene Glaube. 4. Der erworbene und eingegossene Glaube in ihrem Verhältnis zueinander. 5. Der Anteil des Willens. 6. Das Wesen des Glaubens. — Die Mängel dieser Untersuchung dürften aber nicht nur darin liegen, daß sie die Aussagen des Duns Scotus über den Glauben mit einem bestimmten Schema angeht, sondern auch darin, daß *Ordinatio* und die sog. *Reportatio Parisiensis* gleichwertig gebraucht werden. Da ferner die Abhand-

¹ FStud 12 (1925) 65—77.

² Ant 6 (1931) 417—440; 7 (1932) 3—38.

³ WiWei 4 (1937) 161—180; 4 (1938) 167—182. Vgl. ferner: H. RADIGAN, *De actu fidei iuxta doctrinam beati Duns Scoti*. A. VELLICO, *De regula fidei iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam*.

lungen, welche in einem umfassenderen Thema auf den Glauben nach Duns Scotus zu sprechen kamen⁴, verständlicherweise nicht auf Vollständigkeit bedacht waren, dürfte die Berechtigung gegeben sein, mit einer Methode, die dem Text des Duns Scotus selbst folgt, die Frage nach dem Glaubensverständnis bei Duns Scotus neu zu stellen. — Ferner wird man wohl sagen können, daß einige neuere Werke über die Theologie des Duns Scotus einen tieferen Einblick in seine theologische Betrachtungsweise ermöglichen können^{5 6}.

Das Ziel dieser Untersuchung des scotischen Glaubensverständnisses ist in erster Linie ein geschichtliches: sie versucht, aus der scotischen Theologie selbst die Begriffe und Grundgedanken des Glaubensverständnisses zu verstehen. Durch die Erforschung der scotischen Theologie ist deutlich geworden, daß die äußerst differenzierte Begrifflichkeit der heilsgeschichtlich-personalen Betrachtungsweise dient⁷. „Grundthema der Theologie des Scotus war das persönliche Wollen und Wirken, das Fleilswirken Gottes. Sowenig er es auch durch sein theologisches System äußerlich anzudeuten scheint, hat er sich damit doch weithin dem Anliegen der Väter-theologie genähert . . .⁸.“ Ein wesentliches Anliegen vorliegender Arbeit wird darin bestehen, immer wieder aufzuzeigen, wie weit Duns Scotus auch in seinem Glaubensverständnis dieses Grundthema seiner Theologie zum Ausdruck bringt. Es handelt sich hier somit um die Aufgabe, die Lehre des Duns Scotus über den Glauben darzustellen und gleichzeitig deren theologischen Aussageinhalt im Blick zu behalten. Im einzelnen werden dabei folgende Fragen zu berücksichtigen sein:

In welcher Weise kann gesagt werden, daß die Erkenntnis der Trinität durch den Glauben eine natürliche Erkenntnis ist? Ist der christliche Glaube genügend durch die *fides acquisita* charakterisiert oder muß auch von einer *fides infusa* gesprochen werden? Worin unterscheiden sich *fides infusa* und *fides acquisita*, wenn man das Hervorbringen des Glaubensaktes, die Intention zum Glaubensakt und die Erfahrbarkeit des Glaubensaktes betrachtet? Wodurch ist die Notwendigkeit der *fides infusa* zur Mitwirkung beim Glaubensakt gegeben?

Ferner wird zu fragen sein, ob der Charakter der geoffenbarten Glaubensgegenstände so beschaffen ist, daß deren Erkenntnis durch den Glauben ein Wissen im eigentlichen Sinn zur Seite gestellt werden könnte. Es geht dabei also letztlich um das Problem Glaube *oder* Wissen. Es wird außerdem von der

⁴ R. SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jh.* W. BETZENDÖRFER, *Glaube und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*. P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*. J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. u.a.

⁵ Es wird hier vor allem an die Arbeiten von P. MINGES, M. SCHMAUS, E. GILSON, W. DETTLOFF erinnert werden müssen. Vgl. Anm. 6 und 7.

⁶ Nur einige verdiente Namen an Stelle ausführlicher Literaturverweise: Carl Balic, Parthenius Minges, Michael Schmaus, Etienne Gilson, Werner Dettloff, Timotheus Barth, E. Longpre, Josef Klein uva. *mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*. 211. — Vgl. auch M. SCHMAUS, *Der „liber popugnatorius“ des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas und Duns Scotus*; II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen, 666.

⁸ W. DETTLOFF, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus*

heilsgeschichtlichen Notwendigkeit des Glaubens und vom Umfang der Verpflichtung zum Glaubensakt gesprochen werden müssen. Schließlich stellt sich noch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wille und Intellekt beim Glaubensakt. Zu diesen in Kürze aufgezeigten Problemen kommt noch die Frage nach der rechten Einordnung des Glaubens in das Gesamt der scotischen Theologie. Dabei wird besonders das scotische Gottes- und Menschenbild und die Rechtfertigungslehre zu berücksichtigen sein.

Von einer theologiegeschichtlichen Einordnung der Begriffe und Gedanken sah die Untersuchung ab, weil Duns Scotus in diesem Zusammenhang andere theologische Systeme, soweit er überhaupt auf solche eingeht, vorwiegend als Pole benützt, um seine Gedanken zu entfalten. Ein näheres Eingehen darauf, das bei dieser Gelegenheit zudem notwendig unzulänglich bleiben muß, schiene also den scotischen Gedankengang eher zu stören als ihm zu nützen. — Wenn diese Arbeit schließlich dazu beiträgt, das Glaubensverständnis am Ausgang der Hochscholastik und zu Beginn der Spätscholastik bei einem so bedeutenden Theologen, wie es Duns Scotus ist, etwas geklärt zu haben, dürften auch ihre Ergebnisse einige Bedeutung für das Verständnis des vorreformatorischen Glaubensverständnisses erlangen.

Methodischer Aufbau der Untersuchung

Einer Thematik nachzugehen, die bei jedem christlichen Theologen, sei es ausdrücklich oder unausdrücklich, das gesamte wissenschaftliche Arbeiten mitbeherrscht — wie sie die Glaubenslehre darstellt — birgt die Gefahr, aus Einzeläußerungen einen Sachverhalt aufzubauen, der zu unabhängig dem Gesamt der Theologie gegenübersteht und leicht zu Verzeichnungen führen kann. Aus diesem Grunde haben wir es vorgezogen, von den Quaestionen auszugehen, in denen Duns Scotus ausdrücklich über diese Frage handelt. Es geht dabei um das Quodlibet qu. 14 (mit Berücksichtigung der qu. 17) und im 3. Buch des Sentenzenkommentars um die Distinktionen 23, 24 und 25 der Ordinatio. Dabei fanden wir es für nötig, dem ganzen Gedankengang Johannes' Duns Scotus nachzugehen, die Argumente und Gegenargumente ausführlich zu berücksichtigen, weil erst aus ihnen die inneren Beweggründe für die Beantwortung des Problems überzeugend deutlich werden. Deshalb dürfte auch die nicht zu vermeidende Breite gerechtfertigt sein.

Die Reihenfolge der Untersuchung — zunächst das Quodlibet, dann die Quaestionen aus dem Sentenzenkommentar — war durch den literarhistorischen Charakter der Textgrundlage bedingt. Darüber soll so kurz wie möglich in einer Vorbemerkung gehandelt werden.

Im I. Hauptteil versuchen wir aus dem Quodlibet qu. 14 gewisse grundlegende Aussagen über den Glaubensakt darzustellen. Eine Erweiterung dieser Aussagen soll die Ergänzung aus dem Quodlibet qu. 17 bringen.

Der II. Hauptteil behandelt das Glaubenssthema im Sentenzenkommentar in den Distinktionen 23, 24 und 25. Sie bilden durdi ihre Stellung in der Tugendlehre ein Ganzes, obgleich sie verschiedenen Fragen gewidmet sind. Wie beim Quodlibet mögen auch hier Zwischenzusammenfassungen mit dem Lehrertrag nach den

einzelnen Quaestionen der Übersichtlichkeit dienen. Den Abschluß dieses Teils sollen einzelne charakteristische Aussagen über den Glauben aus anderen Teilen des Werkes von Duns Scotus bilden.

In einem III. Hauptteil soll versucht werden, das Glaubensproblem dadurch näher zu charakterisieren, daß seine Beziehungen zu einzelnen Hauptpunkten scotischer Theologie behandelt werden, um die Glaubensvorstellungen in den Rahmen der gesamten Theologie einordnen zu können. Abschließend mag der Versuch einer theologischen Bewertung der scotischen Glaubenslehre dazu dienen, die Grundlagen für einen Ausblick auf das Spätmittelalter und die Reformatoren zu bieten. Schließlich soll noch Einzelnes gesagt werden zur Kritik und Interpretation des scotischen Glaubensverständnisses.

Durch diesen Aufbau hoffen wir, der philosophischen Subtilität des Johannes Duns Scotus, aber auch seiner Theologie gerecht zu werden, die so entscheidend geprägt ist von der franziskanischen Weise christliches Leben zu verwirklichen.

Es sei noch vermerkt, daß der lateinische Text sehr ausführlich beigegeben worden ist; dies geschah in der Absicht, auch solchen Lesern, welche die Vives- Ausgabe nicht zur Hand haben, einen weitgehenden Textvergleich zu ermöglichen.

*Die Textgrundlage für die Distinktionen 23—25
des 3. Buches des Sentenzenkommentars*

Das wichtigste theologische Werk des Johannes Duns Scotus, der Kommentar zu den 4 Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus, liegt uns in literar- kritisch und literarhistorisch bedeutsamer Vielfalt vor. Da die kritische Gesamtausgabe der Werke des Duns Scotus durch die Scotus-Kommission noch nicht bis zum 3. Buch der Sentenzen gediehen ist, erscheint es notwendig, zunächst nach der gesicherten Textgrundlage für die Distinktionen 23, 24 und 25 des 3. Buches zu fragen.

1. Der Stand der Forschungen

In der historisch-kritischen Vorbemerkung zur neuen kritischen Gesamtausgabe der Werke des Johannes Duns Scotus wird der handschriftliche Bestand zum 3. Buch der Sentenzen in fünf Gruppen eingeteilt⁹. Wir wollen sie der Reihe nach durchgehen.

⁹ Ed. Vat. I, 147*f.

A. Die „Ordinatio“

Mit „ordinatio“ wird heute die letzte von Duns Scotus selbst zusammengestellte Redaktion des Sentenzenkommentars bezeichnet¹⁰. Bekanntlich hinterließ sie Duns Scotus unvollendet. Seine Schüler ergänzten sie später aus verschiedenen Reportationen. Das so entstandene Werk — häufig auch „Opus Oxoniense“ genannt — muß zunächst zurückgeführt werden auf die eigentliche Ordinatio. Für diese Ordinatio können 60 Handschriften herangezogen werden¹¹. Gehören unsere Distinktionen zur Ordinatio? Vor allem die Notiz einer Pariser Handschrift¹², bestimmte früher C. BALIÖ zur Ansicht, daß im dritten Buch nur die ersten 15 Distinktionen zur Ordinatio gehörten¹³. O. LOTTIN untersuchte die dist. 36 des dritten Buches und kam zu der Überzeugung, daß diese Distinktion ebenfalls zur Ordinatio zu rechnen sei¹⁴. Außerdem hielt er es für wahrscheinlich, daß sich die Ordinatio über die dist. 15 hinaus bis zur dist. 36 fortsetzte. Daraufhin differenzierte C. BALIÖ seine frühere Meinung insofern, als auch er es für möglich hielt, daß in einigen Distinktionen dieses

2. Teiles des dritten Buches die Ordinatio vorhanden sei¹⁵. Weder in dem auf weite Strecken hin hervorragendem Codex Assisi, bibl. comm., cod. 137, noch in den übrigen uns zur Verfügung stehenden Codices haben wir bei unseren Distinktionen ein „Vacat“ oder derartige Bemerkungen gefunden, die üblicherweise anzeigen, daß die betreffende Stelle nicht zur Ordinatio zu rechnen sei.

B. Die „Lectura in III Sententiarum“

Drei Hss werden in der *Disquisitio Historico-Critica*¹⁶ zu dieser Gruppe gezählt. In allen dreien sind unsere Distinktionen enthalten. Der Codex Oxford, coli. Merton 62 bringt nach dem Explicit eine „Lectura completa ... in universitate Parisiensi“ zwischen einer „Lectura in universitate Oxoniensi“ und einer „Lectura in universitate Parisiensi incompleta“. Ebenso hat der Codex Oxford, coli. Balliol. 206 eine „Lectura

¹⁰ Vgl. V. HEYNCK, *Zwanzig Jahre Skotusforschung (1920—1940)*, a.a.O. 177.

⁸ Ed. Vat. Bd. I, 147*f.

¹² Paris, bibl. nat. cod. lat. 15361, f 34ra.

¹³ Paris, cod. 15361 bemerkt am Ende der dist. 15, f 34ra: „Hic terminatur Ordinatio super primam partem tertii libri et incipit Reportatio“. Vgl. C. BALIÖ: „En tout cas, il est certain que le texte des Dist. XVI—XXVI n'appartient pas à l'Ordinatio“. (*Les commentaires*, 143). DERS.: „Was das dritte Buch angeht, so reichte es nur bis zur 15. Dist. einschließlich. Hat Duns Scotus diese Reportationen (dist. XVI—XL) gesehen oder bestätigt? Es ist schwer zu sagen. Ich bin fest der Ansicht, man müsse unter dem Namen „Ordinatio“ nur die ersten 15 Dist. herausgeben (in: *Zur Frage der Authentizität* . . . WiWei 2 (1935) 150.

¹⁴ O. LOTTIN, *V., ordinatio“ de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences*: „Il nous paralt toutefois permis de conclure que l'ordinatio se poursuit au delà de la dist. 16 jusqu'à la dist. 36 incusivement“. In: *RThAM* 20 (1953) 119.

¹⁵ C. BALIÖ, *Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae conceptionis* (im Folgenden zitiert mit „*Historia*“): „... palam ediximus quam difficile sit stabilire, ubi Reportatio cesset et iterum Ordinatio incipiat: nous n'avons pas encore trouve . . . l'indication de l'endroit où eile se termine . . . Quod vero saltem in nonnullis distinctionibus secundae partis libri tertii Ordinatio adsit, apparet ex ipsis adnotationibus praelaudati codicis assisiensis circa ‚Librum Joannis“, quas accurate significavimus . . . et hoc idem nuperrime confirmavit O. Lottin . . .“ (in: *Ant* 30 (1955) 378 Anm.).

⁶ Vgl. C. BALIÖ, *Johannis Duns Scoti Doctoris Mariani theologiae marianae elementa*, quae ad fidem codd. mss. edidit C. B. Sibenik 1923 (zit.: *Elementa*): S. XXV, XXXII, ff.

completa in universitate Parisiensi“ auf die eine „Lectura incompleta in universitate Parisiensi“ folgt¹⁷. Da die Lectura incompleta jeweils nur die ersten 17 Distinktionen des 3. Buches enthält, kann sie für uns unberücksichtigt bleiben. Die beiden Hss der Lectura completa stimmen im Text genügend überein, wie auch mit dem Text der „Lectura in univ. Oxoniensi“. Die Krakauer Handschrift, bibl. univ. Jagell., cod. 1408 bietet eine Modifikation der lectura completa; doch ist die Verwandtschaft noch deutlich zu spüren, auch wenn manches verkürzt und mißverständlich ausgedrückt wird¹⁸. Noch nicht völlig geklärt dürften die literarhistorischen Fragen betreffs der Lectura completa sein. Ist sie eine Reportatio einer 2. Pariser Vorlesung über das 3. Buch nach dem unfreiwilligen Exil von 1303/4¹⁹? Oder hat sie Duns Scotus selbst um 1306 in England verfaßt, als er von Paris dorthin ging? Ist ihr Text die von Duns Scotus selbst redigierte Pariser Vorlesung des ganzen dritten Buches²⁰? Auf jeden Fall können wir festhalten, daß sich der Text unserer Distinktionen kaum oder unwesentlich — mit Ausnahme der Distinktionenanfänge — von dem unterscheidet, wie er sich in den Handschriften zur Ordinatio bzw. zum „Op. Ox.“ findet. Die Ähnlichkeit ist weithin eine wörtliche Identität²¹.

C. Reportationen

Die Editio critica bringt ferner vier Reportationsgruppen²². Die unter III A aufgezählten Hss enthalten die sog. Reportatio Parisiensis. Ihr Text ist gedruckt, zuletzt bei Vivès Bd. 23 (S. 234—530). Die Eigenheit dieser Reportatio ist aber, daß sie eigentlich mit der dist. 17 schließt (Lect. incompl.). Einzelne Hss fahren dann mit dem Text aus dem sog. Opus Oxoniense fort²³. Über den spezifischen Charakter des 2. Teiles des 3. Buches dieser Reportatio Parisiensis wird noch beim Druck zu sprechen sein.

Die Reportatio Barcinonensis (Barcelona, archiv. Coronae Aragon., cod. Ripoll. 53 unediert; in: ed. Vat.: Rep. III B ff Ir—70r) wird im Explicit (f 69 va) als „Reportorium

¹⁷ Ed. Vat. I, 148sm.

¹⁸ Vgl. F. PELSTER, *Nach engl. Handschriften ... 75* ebenso C. BALIC, *Les commentaires ... 144*.

Eine Eigenheit dieser Hs ist auch Folgendes: Fo 32vb heißt es: „Circa d. 23 quaeritur: utrum de credibilibus revelatis nobis necessarium sit ponere fidem infusam etc. Quaere in sexterno (beachte den seltenen Verweis!) sequenti. Circa d. 24 utrum de credibilibus revelatis possit aliquis simul habere scientiam et fidem. Quaere ibidem. Circa d. 25. Utrum ante adventum Christi fuerit fides necessario, subsequenter ibidem.“ Anschließend folgt die dist. 26 u.a. bis dist. 36, erst dann — in der nächsten Sexterne — werden unsere Dist. gebracht: Dist. 23: ff 39ra—40va; dist. 24: ff 40va—42rb; dist. 25: ff 42rb—43va.

¹⁹ Vgl. C. BALIC, *Quelques precisions ... 551—566*.

²⁰ Vgl. F. PELSTER, *Nach englischen Handschriften ... 79*; DERS., *Handschriftliches ... FStud 10* (1923) 16—21.

²¹ Vgl. C. BALIÜ, *Les commentaires*: „Pour plusieurs distinctions, la lectura completa manifeste une ressemblance frappante avec l'opus Oxoniense; c'est le cas, par exemple, pour les dist. XIX, XX, XXI, XXII etc. de ces deux commentaires“ (150); ebenda: „Faut-il dire que le texte de l'Opus Oxoniense n'est qu'une modification de celui de la Lectura completa, que Duns Scot ou ses disciples auraient utilise pour completer l'Opus Oxoniense? C'est possible“ (152).

Über Textdifferenzen, wie sie sich besonders am Schluß der distinctio 25 ergeben, werden wir an den betreffenden Stellen berichten.

²² Ed. Vat. Bd. I, 148*.

²³ Vgl. C. BALIÜ, *Historia ... 377* ff und Anm.

post fratrem Joannem Duns Scotum o.f.m.“ bezeichnet²⁴®. Bedeutsam ist die Bemerkung am Rand der dist. 17 qu 2: Usque huc legit frater Joannes Parisiis, aliud de Anglia (f 43rb). Was unsere Distinktionen betrifft, so finden wir im allgemeinen die Ansicht von F. PELSTER bestätigt, der diese Reportatio nicht einer 2. Pariser Vorlesung des 3. Buches zurechnete, sondern in ihr eine andere Redaktion der Pariser Reportatio sah²⁵. Im speziellen ist zu sagen, daß der Text der Hs Ripoll 53 in unseren Distinktionen im Wortlaut doch sehr von dem der anderen Reportationen abweicht. Verweisen möchten wir noch auf die Bemerkung in der Mitte der dist. 24: „Istam opinionem cum rationibus suis . . . habes alibi, sc. in primo libro circa Prologum, quaere ibi, quia completius ista omnia tractantur ibidem et ideo hic dimitto“ (f. 51vb)²⁶. Ob wir es hier möglicherweise mit dem Prolog der Ordinatio zu tun haben, kann erst die Untersuchung der Lehre im Einzelfall erweisen.

In der Reportatio Valentiniensis (ed. Vat.: Rep. III C; Valentia, bibl. eccl. cath., cod. 178, ff 83ra—130ra), fehlen die Distinktionen 24—32²⁷. Man hat schon öfter festgestellt, daß die Divergenz in den ersten 17 Dist. zwischen der Reportatio Barcinonensis, Valentiniensis und Trecensis einer großen Übereinstimmung im 2. Teil des 3. Buches weicht²⁸. Soweit wir feststellen konnten, hat die in der Editio critica zur gleichen Gruppe gezählte Prager Handschrift (ed. Vat.: III C; Prag, bibl. cath., cod. 439, ff 3r—78v) in unseren Distinktionen einen Text, der weitgehend mit dem übereinstimmt, der in der „Rep. Par.“ (Vi Bd. 23) wiedergegeben wird.

Die Reportatio Trecensis (ed. Vat.: Rep. III D; Troyes, bibl. civit., cod. 661, ff 56ra—89vb) konnte von uns nicht eingesehen werden. Wir verlassen uns deshalb auf die von C. BALIC und O. LOTTIN mitgeteilten Anmerkungen, wonach eine genügende Übereinstimmung mit obigen Reportationen bestehe²⁹.

Eine Handschrift aus Worcester (bibl. eccl. cath. cod. F 69) bringt nadi der Lectura incompleta und dem dazugehörigen Quaestionverzeichnis auf den Folien 160vb—173vb die: „Notabilia cancellarii addita super 3^m“³⁰. Am Rand der fo 163ra steht: „Nota de fide.“ In dieser und der folgenden Spalte rb wird in 4 Punkten ein Teil der Lehre wiedergegeben, wie sie uns auch in der dist. 23 des 3. Buches des „Op. Ox.“ begegnet. Freilich sind das nur Bruchstücke mit einer anderen einleitenden Fragestellung³¹. Beachtenswert sind auch die vorangehenden Folien: 162rb—163ra;

¹⁸ Vgl. C. BALIÖ, *Elementa* . . . XXXII; T. BARTH, *Franzisk. Handschriften* . . . 31—37 (dort auch Quaestionverzeichnis).

²⁵ F. PELSTER, *Hat Duns Scotus* . . . 224—236.

²⁶ Vgl. T. BARTH, *Franzisk. Handschriften* . . . 37; 30 f.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Vgl. C. BALIÖ, *Elementa* . . . LXXXIV: „Lectura incompleta tantum 17 distinctiones habet. Haec nostra thesis apprime confirmatur Reportatione cod. Trecensis, Barcinonensis et Valentiniensis. Inter hoc Codices sat magna divergentia quod attinet 17 primas distinctiones et postea quam maxime inter se concordant.“ Vgl. auch T. BARTH, *Franz. Handschr.* . . . 29 ff.

²⁹ Vgl. C. BALIÖ, a.a.O.; DERS., *Historia* . . . 377 Anm. O. LOTTIN, *L'Ordination* . . . 102: „Troyes 661, qui d'ailleurs est identique à celle d'Oxford Merton coli. 62 (sc. Lect. compl.)“ (in: *Rech TheolAncMed* 20 (1953) 102.

³⁰ Vgl. C. BALIÖ, *Les commentaires* . . . 161 ff; dort auch kurze Besprechung.

³¹ Fo 163ra am Rand: „Nota de fide.“ Im Text: 1° Respectu revelatorum potest esse fides acquisita; 2° . . . quod acquisita stat cum infusa; 3° . . . quod fides est supra opinionem; 4° . . . quod in aliquibus conveniunt fides acquisita et infusa et in aliquo differunt.

dort geht es um den Habitus und unter anderem um das Verhältnis zwischen fides und scientia, Themen, die in der dist. 24 behandelt werden. Doch dürfte die Basis für eine selbständige Behandlung dieser Bruchstücke zu schmal sein.

D. Die Drucke

Der Text unserer Distinktionen des 3. Buches liegt uns im Drude in einer zweifachen Form vor.

Das sog. Opus Oxoniense wurde zuletzt gedruckt bei Vives, Paris 1894, Bd. 15. Zu dieser Textform verwendeten wir noch drei andere Drucke: ed. Mauritius de Portu Hibernicum (Venedig 1506); ed. Salv. Bartolucci (Venedig 1580); und ed. H. Cavellus (Antwerpen 1620).

Eine andere Textform bringt die sog. Reportatio Parisiensis, gedruckt bei Vivßs, Paris 1894, Bd. 23 (nach der Ausgabe von J. Major, Paris 1517 und L. Wadding, Lyon 1639).

E. Das Verhältnis der Handschriften zu den Drucken

C. BALIÖ sieht im „Op. Ox.“ einen Mischtext aus der Ordinatio (bis zur dist. 15, hernach nur vereinzelt) und den Reportata³². Sicher ist, daß der im „Op. Ox.“ (Vi Bd. 15) wiedergegebene Text so weitgehend in unseren Dist. dem der Lecturae completae und dem der Hss zur Ordinatio entspricht, daß nicht von einer anderen Redaktion gesprochen werden kann. Genau betrachtet gleichen sich die Hss untereinander mehr als im Verhältnis zum Druck³³. Jedoch sind die Abweichungen im Druck nur selten sinnverwirrend, manchmal scheinen sie mehr zur Textglättung zu dienen.

Den Text der sog. Rep. Par. ab der dist. 17 hielt C. BALIC für eine Anfügung aus einer Reportatio, die Duns Scotus gegeben habe, um die Lectura incompleta und die Ordinatio zu ergänzen³⁴. Zugleich korrespondiere dieser Text mit dem der Lectura completa³⁵. Die „Censura Waddingi“ (in: Vi XXII, 2 f) freilich bezeichnet dieses Stück als das Werk irgendeines Scotisten: „Doctor porro ver- sabatur in explicatione distinctionis 18 libri tertii, quando Coloniam aman- datus est . . . Quae autem sequitur in hac editione (sc. ‚Rep. Par.‘), prodierunt ex officina alicuius Scotistae, qui obscure et confuse satis illas confarcinavit ex scripto Oxoniensi, et quatuor postremas adiunxit ex eodem scripto distinc- tiones.“ Darauf wird auch bei unseren Distinktionen einzeln aufmerksam gemacht³⁶.

Es wurde bereits gesagt, daß sich die Reportationen von Barcelona, cod. Ripoll. 53, Valencia 178, und Troyes 661 im 2. Teil des 3. Buches weitgehend decken. Die dem Druck nächste Textform fanden wir in der Prager Handschrift cod. 439, die entfernteste in Barcelona, cod. Ripoll. 53.

³² C. BALIÖ, *Les commentaires* . . . „Le Ille livre de l’Opus Oxoniense a ete publik ä maintes reprises depuis 1473. Nous venons de constater que le texte en est un mólange d’Ordinatio et Reportata“ (153).

³³ Vgl. C. BALIÖ, *Les commentaires* . . . 144 Anm. 1.

³⁴ Ebenda 153 f.

³⁵ Ebenda 148.

³⁶ XXIII, 401, 433, 446, 460.

2. Ergebnisse

a) Literarkritisch gesehen finden wir in den Handschriften für unsere Distinktionen zwei Gruppen von Textformen vor. Zur ersten sind zu rechnen: die Handschriften zur *Ordinatio* und die *Lectura completa*. Krakau cod. 1408 kann als abgeleitete Form zu dieser Gruppe gezählt werden. Im allgemeinen gibt das „Op. Ox.“ von Vivf's Bd. 15 diesen Text wieder³⁷. Die „Rep. Par.“ bei Vivf's Bd. 23 vergegenwärtigt die zweite Gruppe der Textformen. Auch das „Reportorium“ von Barcelona, Ripoll. 53 gehört zu dieser Gruppe.

b) Da wir geneigt sind, auf Grund der Textentsprechungen für beide Textformen nur eine einzige Quelle bzw. Vorlesung anzunehmen, es jedenfalls für wahrscheinlich halten³⁸, stellt sich die literarhistorische Frage eben nach dieser Quelle. Zur Lösung dieser Frage ist aber der literarkritische Befund von Bedeutung. Gehören unsere Distinktionen nicht zur *Ordinatio* d. h. zu dem Werk, das aus der Hand des Duns Scotus selbst stammt, dann liegt hier eine Ergänzung aus einer oder mehreren Reportationen von möglicherweise verschiedenen Vorlesungen an verschiedenen Orten vor³⁹. Findet sich aber unser Text in der eigentlichen *Ordinatio* — wenigstens, wie er sich aus den Hss zur *Ordinatio* und zur *Lectura completa* ergibt — dann können die Texte aus den Reportationen III B, C, D als Auszug verstanden werden⁴⁰. Wenn wir im Sinne von O. LOTTIN's Anmerkung, daß die *Ordinatio* bis zur *Distinctio* 36 des 3. Buches geht, annehmen, daß unsere Distinktionen zur *Ordinatio* gehören, dann bleibt die Frage nach dem literarkritischen und literarhistorischen Charakter der *Lectura completa*. Vor allem deswegen stellte sich diese Frage, weil die *Lectura completa* im 1. Teil des 3. Buches von der *Ordinatio* abweicht, wie C. BALIÖ festgestellt hat⁴¹.

Es ist nicht abzusehen, wie man aus diesen widersprüchlichen Problemen ohne neues Material eine Lösung unserer Frage herbeiführen könnte. Deshalb bleibt nur, aus einer Untersuchung der Lehre im Vergleich mit Texten aus anderen Redaktionen eine gewisse Wahrscheinlichkeit für eine Lösung zu schaffen.

c) Als Ergebnis unserer folgenden Untersuchung meinen wir festhalten zu können, daß die Gesamtkomposition unserer Distinktionen zeitlich nicht vor den *Quaestiones Quodlibetales* anzusetzen ist, mögen einzelne Punkte auch auf frühere Ausführungen zurückgehen, ohne diese gar nicht verständlich sein. In gewisser Weise gleicht die Art der Ausführung derjenigen, die wir aus Vergleichsstellen der *Ordinatio* — sei es im Prolog oder in der *dist.* 17 des 1. Buches — entnehmen können. Mag also die *Lectura completa* (und damit für unsere Distinktionen auch der Text in den Hss zur *Ordinatio*) eine Reportatio sein — eventuell vergleichbar mit der „Reportatio . . . examinata“ der Wiener Hs für das 1. und 2. Buch der Pariser Vorlesung (Wien, bibl. nat., cod. lat.

³⁷ Über die Ausnahme in III *dist.* 25 siehe die Vorbemerkung zur *dist.*

³⁸ Vgl. O. LOTTIN stellt dies ebenfalls fest für die *d.* 36 des 3. Buches, in: RThAM 20 (1953) 108.

³⁹ Vgl. F. PELSTER, *Hat Duns Scotus ...* Gr 27 (1946) 230 ff, 237 f, 253 f. Ferner: C. BALIÖ, *Les commentaires ...* 152 f.

⁴⁰ Vgl. O. LOTTIN, a.a.O.

⁴¹ C. BALIÖ, *Les commentaires ...* 144 ff.

1453) — oder zur Ordinatio selbst gehören, die Gesamtkonzeption scheint ein später aber homogener Text zu sein.

d) Mag auch eine Reportatio über die Cambridger oder Oxforder Sentenzenvorlesung des 3. Buches existiert haben⁴², mögen sich auch in unseren Distinktionen Lehren aus dieser Zeit widerspiegeln, eine geschlossene Textform dieser Vorlesungen besitzen wir vom 3. Buch nicht.

e) Wir hoffen, daß unsere Darlegungen es verständlich gemacht haben, wenn wir den Viv^hs-Text des sog. Op. Ox. zur Textgrundlage machen, die Hss zur Ordinatio und die Lectura completa in wesentlichen Abweichungen berücksichtigen und die Textform der in der Rep. Par. (Vi 23) repräsentierten Hss aber nur dann erwähnen, wenn sie für die Interpretation einer Stelle entscheidend sind.

3. Das Quodlibet quaestio 14 und quaestio 17

Als allgemein anerkannt kann heute gelten, daß Duns Scotus die Quaestiones Quodlibetales zu Paris als magister regens verfaßt hat. Literarhistorisch reihen sie sich damit nach der Pariser Sentenzenvorlesung und vor der Komposition der Ordinatio ein. Die zur Ergänzung des als Textgrundlage dienenden VivJs- Druckes (Bd. 26) herangezogenen Hss zeigen an manchen Stellen interessante Abweichungen und Ergänzungen. Diese wollen wir an den entsprechenden Stellen berücksichtigen. Folgende 6 Hss standen uns zur Verfügung; wir wollen sie mit den im Text gebrauchten Abkürzungen anführen: Florenz, bibl. Laurenz., plut. 31 dextr. cod. 8 (= F); Clm 8717, 23572, 26309 (= M 1; M 2; M 3); Oxford, coli. Magd. cod. lat. 99 (= OM); Wien, bibl. nat., cod. lat. 1447 (= W).

⁴² Vgl. C. BALIÖ, *Valeur critique* . . . 552: „ . . . et on peut supposer qu’Alnwick avait devant lui une Lecture d’Oxford sur le Ille üvre que nous ne connaissons pas . . . *

ERSTER HAUPTTEIL

DIE QUAESTIO 14 DES QUODLIBET

Der Glaubensakt als eigentümlicher Akt der lebendigen Gotteserkenntnis

1. Vorbemerkung

Die literarhistorischen Vorüberlegungen ergaben die Berechtigung, die quaestio 14 des Quodlibet vor den Fragen aus dem 3. Buch der Sentenzen zu nehmen. Diese Methode dürfte aber auch einen inhaltlichen Vorteil bieten. Die gnoseologisch-theologische Betrachtungsweise der quaestio 14 läßt Einiges über den Glaubensakt deutlich werden, was im Sentenzenkommentar nicht mehr so deutlich zur Sprache kommt. Insofern sie die natürliche Erkenntnisursache absetzt von der übernatürlichen, gewinnen wir gute Voraussetzungen für das Verständnis von III dist. 23—24. Und schließlich ist die unterscheidende Betrachtung von fides infusa und fides acquisita für den Glaubensakt als Akt bedeutsam für das gesamte Glaubensverständnis des Johannes Duns Scotus⁴³.

2. Die Frage

„Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis⁴⁴?“

3. Aufbau der quaestio 14

Ausgehend von den Eigenschaften eines geistigen Lebens — Verstand und Wille — wie sie Menschen und Engeln zukommen, wird das Problem eingekreist auf die Frage nach dem Objekt und die aktive Ursache eines actus intelligendi. Letztere untersucht Duns Scotus in der quaestio 15 des Quodlibet. Hier ist nur nach dem Objekt gefragt. Somit hat die hier gestellte Frage den Sinn: Ob die Trinität dem Intellekt ein natürliches Objekt ist und inwiefern?

Nach den Argumenten pro und contra schickt Duns Scotus eine dreifache Überlegung voraus. Erstens erhebt sich die Frage, was unter der natürlichen Vollkommenheit des Intellekts zu verstehen ist. Betrachtet man nämlich die natürliche Vollkommenheit, wie sie aus der Notwendigkeit der Natur kommt, dann ist sie in jedem Zustand der Seele die gleiche. Oder man mißt die natürliche Vollkommenheit an der höchsten Stufe der Vollkommenheit der Seele, dann wird sie nicht im Zustand der natura instituta und destituta, sondern nur im Zustand der natura restituta erreicht.

⁴³ Vgl. A. ANTWEILER, *Der Glaube nach Johannes Duns Scotus*. WiWei 5 (1938) 167—182. Zur ganzen quaestio vgl. auch P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*. 42 ff.

⁴⁴ Der uns betreffende Teil der quaestio steht in den Hss: F 31rb—32rb; M 1,97va—98rb; M 2,46va—47vb; M 3, 50ra—51vb; O M. 143va—144vb; W: 73ra—74va; in der Vives-Ausgabe im Bd. XXVI.

Zweitens ist zu fragen: Wie wird ein Objekt dem Intellekt gegenwärtig? Hier gilt es zu unterscheiden zwischen: *recipere cognitionem* und *attingere ad cognitionem*.

Drittens unterscheidet Duns Scotus bei der intellektualen Erkenntnis selbst in:

a) *cognitio perfecta*, qua attingitur obiectum sub perfecta ratione suae cognoscibilitatis. Diese „*cognitio per se et distincta*“ kann sein: „*mediata vel immediata*.“

b) *cognitio imperfecta*, qua attingitur (sc. obiectum) tantum per accidens vel tantum in aliquo conceptu communi vel vonfuso⁴⁵. —

Die Lösung der quaestio teilt Duns Scotus schließlich in drei Teile, indem er fragt: *de cognitione imperfecta* — hier finden sich die Erörterungen über den Glauben — *de cognitione perfecta immediata* und *de cognitione perfecta mediata*.

4. Hinführung zum Glaubenthema

Duns Scotus hat die Erörterungen über den Glauben in den Rahmen der Möglichkeit der Trinitätserkenntnis — *ex parte obiecti* — gestellt. Unsere Aufgabe soll es also vorerst sein, den Weg nachzuzeichnen auf dem Duns Scotus zum Glaubenthema kommt.

„*De cognitione imperfecta*“ bezeichnet Duns Scotus den 1. Artikel seiner Lösung der Frage: Nach Aristoteles eignet dem Intellekt eine doppelte Tätigkeit: die „*intelligentia simplicium*“, und die „*intelligentia compositorum* sc. *componere et dividere*“. Erstere kann sein ohne die letztere, aber nicht umgekehrt⁴⁶.

Betrachtet man die erste Erkenntnisweise, so kann gesagt werden, daß die Seele auch im jetzigen Zustand — dem niedersten der drei aufgezählten, dem *de natura destituta* — eine wenn auch unvollkommene Einsicht von den Termini haben kann „*Deus*“ und „*trinus*“⁴⁷. Die abstraktive Methode erlaubt, Gott nicht nur unter dem confusen Begriff des Guten, sondern dem des höchsten Guten, nicht nur dem des Wahren, sondern dem des wesenhaft Wahren, einzusehen⁴⁸. Freilich ist diese Erkenntnis Gottes, weil unter dem Blick auf eine speziellere Vollkommenheit (sc. *summum, primum, infinitum*), noch allgemein und confuse für das Geschöpf, jedoch auf Gott so zutreffend, daß diese Aussage keinem Anderen zukommt⁴⁹. In ähnlicher

⁴⁵ XXVI, 2b—3b, n. 2.

⁴⁶ „*De primo, intellectus secundum Philosophum tertio de anima, habet duplicem operationem sc. intelligentiam simplicium et (intelligentiam compositorum, sc.) componere et dividere intellecta; et prima potest esse sine secunda, et non sic e converso, etc.*“ XXVI 5a/b n. 3. Die Klammer fehlt in M I, 97va. (Wird nichts Besonderes vermerkt, gilt die Textangabe für den Vives-Druck; Bd. S.N.). — Vgl. ARISTOTELES, ed. Bekker I, 430 a/b, 6. —

⁴⁷ „*Primo igitur videndum est de prima cognitione, dico quod anima ex perfectione naturali etiam quam habet in isto statu, qui est inter tres Status infimus, potest habere intellectionem imperfectam istorum terminorum: Deus et trinus, non autem perfectam . . .*“ XXVI, 5b, n. 3.

⁴⁸ „*. . . satis patet quomodo non solum potest cognosci Deus in isto quasi confuso conceptu boni, sed in conceptu quodammodo proprio, si intelligitur bonum per essentiam, vel bonum summum . . . consimiliter per hoc verum potest intelligi ipsum verum . . .*“ XXVI, 5b, n. 3.

⁴⁹ „*Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum vel primum vel infinitum, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit.*“ XXVI, 5b/6a, n. 3.

Weise kann man, abstrahierend von der als eigentlich genommenen Zahl, die eine *quantitas discreta* ist, auf dem Weg der Unterscheidung, den Begriff gewinnen, den die Trinität aussagt⁵⁰.

Also genügt die Natur der Seele, auch in diesem Zustand der gefallenen Natur, zur Erkenntnis der einfachen Termini „Deus“ und „trinus“⁵¹. Dies kann dreifach belegt werden:

Erstens, der Glaubende und der Ungläubige sind sich über den Satz „Deus est trinus et unus“ uneins; das heißt, daß Uneinigkeit nicht nur hinsichtlich der *nomen*, sondern auch hinsichtlich der Begriffe (*conceptus*) besteht. Dies wäre aber doch nicht der Fall, wenn nicht ein jeder in seinem Intellekt schon einen Begriff der Termini hätte⁵².

Zweitens hat der Intellekt auch in seinem gegenwärtigen Zustand eine einfache Kenntnis der Termini, weil der Glaube, der ja das Unterscheidende zwischen beiden ist, kein *Habitus* ist, der aus der (bloßen) Kenntnis der Termini zur Zustimmung geneigt macht, und insofern nicht Grund des Erkennens der Termini ist; er setzt also deren Kenntnis voraus⁵³.

Drittens gilt die Behauptung, weil es im sinnlichen Bereich natürlich ist von einem bestimmten Seienden das Seiende, von diesem Höchsten das Höchste zu abstrahieren; werden nun beide abstrahierte Begriffe miteinander verknüpft, so ergibt sich zwischen ihnen kein Widerspruch. Deshalb ist auch die Begriffsbildung „ens summum“ nicht in sich (logisch) falsch — wie auch Aristoteles eine Begriffsbildung nur dann für falsch erklärt, wenn Teile verknüpft werden, die einen Widerspruch einschließen⁵⁴.

Die Seele hat also Kenntnis von den Termini „Deus“ und „trinus“. Auf welche Weise kann sie nun aus ihrer Natur heraus die Wahrheit des Satzes „Deus est trinus“ erkennen? Hinsichtlich einer Verknüpfung lassen sich zwei Erkenntnisweisen angeben: erstens die Weise des Glaubens (*notitia credulitatis*), zweitens die Weise des Wissens (*notitia scientiae*), wobei noch zu unterscheiden wäre zwischen einem Wissen „*propter quid*“ und einem Wissen „*quia*“. Welches ist dann die richtige Erkenntnisweise für die Begriffsverknüpfung, den Satz: *Deus est trinus*? Damit ist das

⁵⁰ „Consimiliter abstrahendo a numero proprie accepto qui sc. est *quantitas discreta*, *rationem propriae discretionis*, haberi potest *conceptus eius*, quod est *Trinitas* . . .“ XXVI, 6a, n. 3.

⁵¹ „ . . . et istum modum acquirendi cognitionem simplicem istorum terminorum: *Deus et trinus*, sufficit *natura animae*, etiam in hoc statu.“ XXVI, 6a, n. 3.

⁵² „Quod probatur primo, quia *fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione: Deus est trinus et unus*, non tan tum contradicunt sibi de *nominibus*, sed de *conceptibus*, quod non esset, nisi uterque in intellectu suo haberet *conceptum terminorum*.“ XXVI, 6a, n. 4. — Vgl. *Lect. prim. Prol. p. 1. qu. un.* (ed. Vat. XVI, 9—11, n. 23—28) und *Ord. Prol. p. 1. qu. un.* (ed. Vat. I, 25, n. 42 ff).

⁵³ „Hoc secundo probatur, quia *fides*, quae distinguit istum ab illo, cum non sit *habitus inclinans ad assentiendum ex notitia terminorum*, non est *ratio noscendi terminos*, sed *praesupponit eorum notitiam*.“ XXVI, 6a, n. 4.

⁵⁴ Tertio potest idem ostendi, quia *abstractio entis ab hoc ente*, et *summi ab hoc summo in sensibilibus est naturalis*, et ista duo sibi coniuncta non habent *repugnantiam*, propter quod *ratio ista, ens summum, non est ratio in se falsa*, sicut loquitur *Philosophus 5 Metaphys. cap. de Falso*, quod illa ratio est in se falsa, cuius partes includunt *repugnantiam*, et illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus; . . .“ XXVI, 6a, n. 4. — Vgl. *ARISTOTELES, Opera omnia*, ed. Bekker Bd. II, 1024b und *Aristoteles Opera cum Averrois commentariis, Venedig 1562 f* (Neudruck Frankfurt 1962). Vol. VIII, fol. 141 a/b.

Vorfeld der Glaubensfrage dargetan⁵⁵.

Fassen wir zusammen: Die Weise des Glaubens soll eine Trinitätserkenntnis sein, die dem Intellekt in seinem gegenwärtigen Zustand natürlich ist; sie setzt die einfache Erkenntnis der Termini bereits voraus, da diese ebenfalls in der Macht der gegenwärtigen Natur des Intellektes liegt. Das Eigentliche der Glaubensweise soll in der Erkenntnis einer Verknüpfung bestehen. —

A. Der Glaube als *fides acquisita* und als *fides infusa*

I. *Die fides acquisita*

„Dico quod prima sc. notitia credulitatis saltem acquisitae potest haberi etiam modo ex naturalibus . . .“⁵⁶. Damit leitet Duns Scotus die eigentliche Erörterung über den Glauben ein. *Deus est trinus et unus* kann also eine Erkenntnis der Seele auch in ihrem jetzigen Zustand der gefallenen Natur sein, rein auf natürliche Weise, auf dem Weg des Glaubens (*credulitas*), wenigstens des erworbenen Glaubens. Wie ist dies zu verstehen?

⁵⁵ „Restat ulterius videre, qualiter anima habens notitiam de praedictis terminis, sc. *Deus et trinus* possit ex natura sua cognoscere veritatem huius propositionis: *Deus est trinus*, et cum possit intelligi de complexione haberi notitia credulitatis, vel scientiae, et hoc vel scientiae propter quid vel quia, videndum est quae istarum possit haberi de isto complexo: *Deus est trinus* . . .“ XXVI, 6b, n. 4.

⁵⁶ XXVI, 6b, n. 4.

Augustinus sagt: „ea quae remota sunt a nostris sensibus quoniam nostro testimonio scire non possumus de his aliquos testes requirimus eisque credimus a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus“⁵⁷.

Und weiter: „Absit ut scire nos negemus quae testimonio didiscimus aliorum; alioquin nescimus esse oceanum, nescimus esse terras atque urbes quae celeberrima fama commendat etc.“⁵⁸.

Aus solchen und ähnlichen Stellen Augustins ergibt sich für Duns Scotus, daß wir dem Zeugnis Anderer glauben können, und dies so fest, daß bei Augustin Glauben auch Wissen genannt wird⁵⁹. Dem wahrhaftigeren Zeugnis können und müssen wir mehr Glauben schenken, der Gemeinschaft mehr als einer Einzelperson⁶⁰. Die wahrhaftigste Gemeinschaft aber ist die Ecclesia Catholica, weil sie selbst im höchsten Grade die Wahrheit vorlegt und die Lüge zurückweist. Deshalb kann auch ihrem Zeugnis ganz sicher geglaubt werden, vor allem dort, wo sie besonders die Lüge zurückweist — in Glaubens- und Sittensachen⁶¹.

Es kann also der Mensch auch im Pilgerstand aus der Natur des Intellekts, nachdem die allgemeine Lehre der Kirche gehört und eingesehen worden ist, in starkem Glauben (firma credulitate) den Dingen zustimmen, die sie über Glaube und Sitten lehrt. Dabei ist die Trinität die bedeutendste Lehre⁶².

Zwei Autoritäten scheinen in diesem Sinn von der credulitas als „acquisita“ zu reden: Im Römerbrief schreibt Paulus: fides ex auditu; das bedeutet: der Glaube stammt aus dem Hören der heilsamen (bzw. heiligen) Lehre Christi. Deshalb fährt die Stelle fort: auditus autem per verbum Christi⁶³. Ebenso spricht Augustinus vom Glauben als einem erworbenen, wenn er sagt, er würde einem Evangelium nicht glauben, wenn ihn nicht die Ecclesia Catholica dazu veranlassen würde⁶⁴.

⁵⁷ AUGUSTINUS, *11 de civit. dei cp. 3* (PL 41, 318).

⁵⁸ AUGUSTINUS, *13 de Trinit. cp. 12* (PL 42, 1075).

⁵⁹ „Ex his et similibus auctoritatibus eius habemus quod credere possumus testimonio aliorum etiam tarn firmiter ut illud credere dicatur apud eum scire.“ XXVI, 8b, n. 5. Vgl. III dist. 23 qu. un. (XV, 26a/b, n. 17).

⁶⁰ „Igitur magis possumus et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis communitati quam populae singulari.“ XXVI, 8b, n. 5.

⁶¹ „nunc autem ecclesia catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat et mendacium reprehendit. . .“ XXVI, 8b/9a, n. 5.

⁶² „Potest igitur viator ex natura sua audita et intellecta communi doctrina ecclesiae firma credulitate assentire his, quae ipsa docet de fide et moribus inter quae principale est de Trinitate in divinis. . .“ XXVI, 9a, n. 5.

⁶³ „De ista credulitate acquisita videtur accipi illud ad Romanos 10: Fides ex auditu, sc. sanae (M 1,97vb: sanctae) doctrinae Christi, de qua subdit: Auditus autem per verbum Christi. . .“ XXVI, 9a, n. 5.

⁶⁴ „de ista etiam potest accipi illud Augustini contra epistolam fundamenti, B. Ego, inquit, Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae auctoritas compelleret (M 2,47rb und M 3,51ra dafür: firmaret; M 1 läßt letztes Wort aus. PL 42, 176: commoveret). XXVI, 9a, n. 5. — Vgl. P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, 42 ff.

Dieser Augustinus-Stelle werden wir noch öfter begegnen; vgl. die Übersicht in dem Kapitel: Fides — ecclesia. —

II. *Die fides infusa*

Daß es eine fides bzw. credulitas gibt, die aus dem Hören erworben werden kann, ist dargetan. Darüber hinaus, sagt Duns Scotus, halten wir daran fest, daß es eine fides gibt, die eingegossen ist.

Für sie mag sich der Mensch aus natürlichen Gegebenheiten (ex naturalibus) disponieren können, aber erreichen kann sie der Intellekt weder ex natura intrinseca, noch auf natürliche Weise im Sinn einer causa motiva. Der Grund dafür ist: Gott allein gießt diese fides ein, und er ist für keinen geschaffenen Intellekt auf natürliche Weise die causa motiva⁶⁵. Wir können im Sinn des Duns Scotus hinzufügen: Die göttliche Wesenheit ist unmittelbar nur die causa motiva ihres göttlichen Intellekts, nicht aber eines geschaffenen⁶⁶.

In welcher Weise sich der Mensch dennoch zur fides infusa ex naturalibus disponieren kann, sagt Duns Scotus hier nicht. Lychetus weist in seinem Kommentar auf die Pariser Reportation des Sentenzenkommentars, II. d. 5. q. 2 und IV. d. 24. q. 2, hin. Für das Verständnis der Stelle ergibt sich dann: Gott hat bestimmte Akte darauf hingeordnet, Disposition zur fides infusa zu sein; Akte, die der Mensch rein natürlich verrichten kann⁶⁷. Die Grundlage für diese Aussage des Duns Scotus dürfte freilich weit mehr in der Verdienst- und Akzeptationslehre des Duns Scotus zu finden sein, wie sie die verschiedenen Redaktionen von I. d. 17 und die quaestio 17 des Quodlibet wiedergeben⁶⁸. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, möchten wir jetzt noch nicht darauf eingehen; denn die distinctio 23 des 3. Buches wird dies ausführlich erfordern.

Bedeutsam — wenn auch nicht im Vordergrund stehend — ist diese Unterscheidung in der Möglichkeit zur Disposition auch für das Folgende, wo Duns Scotus daran geht, das Verhältnis zwischen fides infusa und fides acquisita näher zu untersuchen.

⁶⁵ „Sed ultra istam fidem acquisitam habemus fidem infusam (alle Hss, außer M 2: sed ultra istam fidem acquisitam tenemus esse fidem infusam) et ad illam habendam, licet possit homo ex naturalibus se disponere, non tamen ex natura intrinseca nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter motivis intellectus ad eam potest attingere, quia illam solus deus infundit, quia (M 1, 97vb u. M 2,47rb: quod; M 3, 51ra; W, 73vb; F, 31vb: qui) non est causa naturaliter motiva alicuius intellectus causati. XXVI, 9a, n. 5; OM, 144rb: Sed ultra istam fidem acquisitam tenemus fidem esse infusam et licet ad illam habendam possit homo naturaliter se disponere non tamen potest ad eam pure naturaliter attingere; comp . . .“ Vgl. P. MINGES, *Die Gnad lehre des Duns Scotus* ... 50 f. —

⁶⁶ „ . . . essentia divina est (sc. causa) motiva immediata sui intellectus, sed non intellectus creati . . .“ XXVI, 62b, n. 17 (Quodl. qu. 14).

⁶⁷ „ . . . sed sic intelligitur quod Deus ordinavit aliquos actus esse dispositionem ad fidem infusam ad quos actus homo ex puris naturalibus attingere potest . . .“ XXVI, 9b; es wäre auch noch an die Disposition durch die Sakramente zu denken. Vgl. IV dist. 1 qu. 5; qu. 6; dist. 2 qu. 1 (XVI, 140b; 195b; 238a).

⁶⁸ Zum ganzen Problem vgl. W. DETTLOFF, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus*.

B. Das Verhältnis zwischen fides acquisita und fides infusa in Hinsicht auf den Akt des Glaubens

I. *Die Intention der beiden Habitus zu ein und demselben Akt*

Betrachtet man fides infusa und fides acquisita in Hinsicht auf den Akt des Glaubens, so ergibt sich, vorausgesetzt ein und dieselbe Seele besitzt beide, daß nach der Neigung beider ein und derselbe Akt des Glaubens hervorgebracht wird⁶⁹. Diese These stützt sich auf folgende Überlegung: Sind in einem Handelnden zwei formae vorhanden, die ihrer Natur nach zum Akt geneigt machen, so macht auch jede der beiden formae — soweit es auf sie ankommt — notwendig und immer zum Akt geneigt. Wird nun tatsächlich ein Akt gewirkt, dann geht er aus der Neigung beider hervor. Für den Glaubensakt heißt dies: Der Glaubensakt stützt sich auf beide fides; beide bringen ihn hervor⁷⁰. Der Glaubensakt — wir müssen sinngemäß ergänzen: als Akt — kann ohne logischen Widerspruch der Akt aus beiden fides sein⁷¹. Er ist sogar erst dann der rechte Glaubensakt, wenn er von beiden Habitus hervorgebracht wird. Die folgenden unterscheidenden Merkmale werden nun die verschiedenartigen Rollen der beiden fides beim Glaubensakt zum Ausdruck bringen.

II. *Die unterscheidenden Merkmale zwischen fides infusa und fides acquisita in Hinsicht auf den Glaubensakt*

1. Das erste der drei unterscheidenden Merkmale hält der Viv⁸-Druck für nicht zu Ende geführt. In einem mit „additio aliorum“ gekennzeichneten Absatz bringt er eine flüchtige Antwort unter Hinweis auf III. dist. 23 und dist. 24. Die Handschriften sind uneinheitlich. Wir werden sie an der gegebenen Stelle berücksichtigen.

Eine erste Unterscheidung ergibt sich dann, wenn das Hervorbringen selbst bedacht wird. Es zeigt sich, daß aus der fides acquisita ein Glaubensakt hervorgebracht werden kann, auch wenn sie nur allein, ohne fides infusa vorhanden ist. Denn: Auch solche Sätze, zu denen die fides infusa nicht geneigt macht, glauben wir auf Grund eines glaubwürdigen Zeugnisses⁷². Wenn z. B.

ein Häretiker einem Artikel nicht zustimmt, die anderen Glaubensartikel aber glaubt, so kann er diese nicht aus der fides infusa glauben, weil fides infusa und Häresie nicht zugleich über einen Artikel bestehen können^{73 74}.

⁶⁹ „comparando fidem infusam et fidem acquisitam ad actum credendi in hoc conveniunt, quod quando insunt eidem animae actus etiam unus et idem credendi elicitor secundum inclinationem utriusque . . .“ XXVI, 9b, n. 5.

⁷⁰ „ . . . quia quando sunt duae formae, quae naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario et semper inclinat ad actum, et ideo quandocumque actus elicitor, elicitor secundum inclinationem utriusque . . .“ XXVI, 9a/b, n. 5.

⁷¹ „ . . . et si per hoc, quod est actus credendi innititur isti fidei, intelligitur actum elici secundum inclinationem eius, tunc concedendum est, quod actus credendi innititur utrique fidei . . .“ XXVI, 9b, n. 5.

⁷² „Est tamen differentia una quantum ad hoc quod est actum elicere, ista sc. quod ex fide acquisita, etiam si sola insit, potest elici actus credendi sicut credimus certis articulis testimonio fide digno asserentis (M 1,97vb: sicut credimus nobis testimonio fidei digno articulis certis; M 2, 47rb: sicut credimus nobis testimonio fide digno tradita a scientiis; M 3, 51ra: . . . fide digno artatis; am besten scheint W, 74ra: sicut credimus testimonio fide digno de articulis istis) ad quos tamen non inclinat aliqua fides infusa . . .“ XXVI, 10b, n. 6.

⁷³ Ebenda. Vgl. III, dist. 23 qu. un. (XV, 7b/8a, n. 4).

⁷⁴ „ . . . sed ex fide infusa solum non potest quis elicere actum credendi et hoc de lege communi

Andererseits kann niemand aus der *fides infusa* allein — *de lege communi* — einen Glaubensakt hervorbringen⁸⁰. Auch wenn Gott selbst der *fides infusa* Beistand leistete und den Intellekt zu einer aktuellen Zustimmung zu dem bewegte, wozu jene *fides* geneigt macht, auch dann würde jener Glaubensakt nicht aus der Neigung der *fides infusa*, sondern aus der göttlichen Motion hervorgebracht werden. Daß aus der *fides infusa* allein kein Glaubensakt hervorgebracht werden kann, geht aus folgendem Beispiel hervor: Ein getauftes Kind, das in der Einsamkeit oder unter Ungläubigen aufwächst und keinerlei Unterweisung in Glaubensdingen bekommt, könnte niemals einen rechten Akt des Glaubens (*actum rectum credendi*) verrichten. Die These stützt sich also darauf: Die *fides infusa* macht einmal um Glaubensakt an Dinge geneigt, die keine *evidentia ex terminis* haben; zum anderen schließt sie keine irgendwie geartete Verknüpfung der *termini* ein, auch wenn die *termini* erfaßt sind⁷⁵.

Dagegen kann aber eingewendet werden, daß auch die *fides acquisita* keine derartige Evidenz einschließt. Hier bricht die Erörterung mit „*responzionem quaere alibi*“ bzw. „*respondeo*“ ab⁷⁶.

Lediglich M₂ (f. 47rb/va) fügt hinzu, daß die *fides acquisita* wenigstens eine gewisse Evidenz der *termini* einschließt. Insofern sie aus dem Hören stammt, weist sie eine genügsame Evidenz auf, wie schon oben⁷⁷ gesagt wurde⁷⁸.

Man sieht, die Erörterung bleibt trotzdem unvollständig. Da sich die „*ad ditionem aliorum*“ der Vives-Ausgabe zu sehr auf die Distinktionen 23 und 24 des 3. Buches beruft, mag sie hier unerwähnt bleiben.

Fassen wir die Thesen nochmals zusammen: Die *fides acquisita* kann allein einen Glaubensakt hervorbringen. Dazu das Beispiel vom Häretiker. Die *fides infusa* kann allein keinen Glaubensakt hervorbringen. Dazu das Beispiel vom getauften, aber ungläubig erzogenen Kind. Wir werden diesen Beispielen in der dist. 23 des 3. Buches wieder begegnen⁷⁹.

2. Ein zweites unterscheidendes Merkmal ergibt sich, wenn man den Akt betrachtet und fragt, auf welche *fides* er sich stützt³®.

Wir kommen zu folgender These:

Die *fides infusa* kann den Intellekt nicht geneigt machen, einem falschen Objekt zuzustimmen, da sie in der Kraft des göttlichen Lichtes wirkt. An diesem Licht hat sie in gewisser Weise Anteil; deshalb macht sie den Intellekt auch nur zu dem geneigt, was dem göttlichen Licht konform ist³⁷.

Demgegenüber stützt sich die *fides acquisita* im allgemeinen auf die Vorlage eines Zeugen, was die Möglichkeit eines Irrtums einschließen kann⁸⁰. Im Einzelfall freilich

... „XV, 10b, n. 6.

⁷⁵ „... et ratio est, quia *fides infusa* inclinatur ad credendum ea, quae non habent evidentiam ex terminis, nec includunt (M 1, 98ra; M 2, 47ra und M 3, 51rb: besser: includit) aliquam evidentiam connexionis terminorum (si termini sint apprehensi ex sensibus); M 2 hat statt der Klammer: *sed termini habent apprehendi et sensibus*.“ — XXVI, 11a, n. 6. Vgl. III dist. 23 qu. un. (XV, 7b, n. 4).

⁷⁶ XXVI, 11a, n. 6; ebenso M 1, M 3, f (letztere läßt 5 Zeilen frei, dann erst: *Responso alibi*).

⁷⁷ XXVI, 5 ff., n. 3/4.

⁷⁸ „*Respondeo quod saltem includit de terminis evidentiam qualis dicta est prius et illa quae habetur sufficienter ex auditu vel evidentiam quae est non repugnans terminorum*.“ M 2, 47rb/va.

⁷⁹ Vgl. III dist. 23 qu. un. (XV, 7a ff., n. 4/5; III dist. 25 qu. un. (XV, 79a/b, n. 9).

⁸⁰ „*alia differentia est quantum ad hoc quod est actum innitur fidei*...“ XXVI, 11b, n. 7.

könnte einer mit der *fides acquisita* auch glauben, wenn Gott unmittelbar offenbart⁸¹. Normalerweise aber verleiht die *fides acquisita* dem Glaubenskraft nicht, daß er nicht falsch sein könnte. Häufig freilich ist es so, daß der Akt nicht falsch ist, weil das Zeugnis wahr ist⁸². Macht jedoch die *fides acquisita* mit der *fides infusa* den Intellekt zum gleichen Akt geneigt, so hat der Akt notwendig die Wahrheit. Dabei kommt diese Notwendigkeit nicht aus der *fides acquisita*, sondern aus der *fides infusa*, die den Akt mitträgt. Richtet sich also der Akt nach der *regula certa et infallibilis*, der *fides infusa*, ist er wahr; richtet er sich nach der *regula minus certa*, der *fides acquisita*, könnte der Akt falsch sein und sich auf ein falsches Objekt beziehen⁸³.

Es läßt sich aber gegen diese These folgendes sagen: Ein Akt aus einer *regula fallibilis* und einer *regula infallibilis* kann einen *actus fallibilis* ergeben; ähnlich wie aus einer notwendigen und einer kontingenten Prämisse nicht eine *conclusio* folgt, die notwendig ist. Wenn also ein Glaubensakt — betrachtet man das Hervorgebrachtwerden — in seiner inneren Begründung von der *fides acquisita* abhängig ist, hat er kein Prinzip in sich, das das Falschsein ausschließt⁸⁴.

In seiner Antwort faßt Duns Scotus nochmals kurz zusammen: Wozu das Licht der *fides infusa* den Intellekt geneigt macht, jenes ist bestimmt wahr. Macht den Intellekt zum gleichen Akt etwas geneigt, was von sich aus zum Falschen neigen könnte, so ist trotzdem jenes „Licht“ (nicht die *fides acquisita*) das Prinzip, daß man in diesem bestimmten Akt keiner Täuschung erliegt⁸⁵.

³⁷ „actus igitur credendi in quantum innititur isti fidei (sc. infusae) non potest tendere in aliquid falsum . . .“ XXVI, 11b, n. 7.

³⁸ „ . . . sed fides acquisita communiter innititur assertioni alicuius testis (M 1, 98ra: testis quod . . . ; M 2, 47va: testimonio seu assertiori (!) alicuius testis qua . . .) qui posset deficere . . .“ XXVI, 11b, n. 7. — Die folgende Gegenüberstellung dürfte wohl die Korrektur verlangen: „alicuius testis, qui . . .“

⁸¹ „Et dixi communiter, quia Deo immediate revelanti, posset quis credere credulitate acquisita, nisi aliud non sit verum revelari a Deo, quam actum credendi, vel noscendi causari immediate a Deo in cui fit revelatio.“ XXVI, 11b, n. 7. Vgl. die Hss, die den Text teilweise an anderer Stelle bringen.

⁸² „ . . . et ideo illa fides non tribuit actum (M 1, M 3: actui; M 2: tribuet actui; ‚actui‘ dürfte besser passen) credendi in quantum sibi innititur quod non possit sibi subesse falsum, frequenter tamen sibi non subest falsum, quando sc. testis cuius testimonio innititur in testificando illud fit verax.“ XXVI, 11b, n. 7; M 1, 98ra; „frequenter . . . falsum“ fehlt in M 2, 47va; M 3, 51rb.

⁸³ „ . . . et quodcumque ad idem inclinatur fides infusa et acquisita tunc necessario acquisitae sibi non subest falsum; non quod haec necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusae tamquam regulae certae et omnino infallibili a qua actus habeat quod non possit esse falsus, sed innititur acquisitae tamquam regulae minus certae, quia non per illam repugnaret actui quod esset falsus vel circa obiectum falsum.“ XXVI, 11b/ 12a, n. 7; M 1, M 2, M 3 weichen geringfügig ab.

⁸⁴ „contra istam differentiam potest argui sic; quando ad eundem actum concurrunt regula fallibilis (et regula infallibilis actus potest fallibilis: add. M 1 als marg.) licet cum regula infallibili ille actus non est infallibilis; probatur per simile, quia ex duabus praemissis quarum una est necessaria et alia contingens non sequitur conclusio necessaria. Et ratio est, quia quod dependet ex pluribus non potest esse perfectioris conditionis quocumque illorum; nunc autem quicumque actus credendi ad hoc quod eliciatur dependet a fide acquisita movente; igitur si illa sit fallibilis, numquam actus elicited erit ex principio tali quin sibi posset subesse falsum.“ XXVI, 12a, n. 7; vgl. M 1, M 2, M 3.

⁸⁵ M 1, 98ra: „Respondeo, ad quodcumque inclinatur lumen fidei infusae illud est determinate verum. Si autem ad idem simul inclinatur aliud quod quantum est de se posset inclinare in falsum non ab illo alio ut tale, sed ab isto lumine habemus, quod in isto actu non sit deceptio.“ Vgl. XXVI, 12a, n. 8.

3. Das dritte unterscheidende Merkmal zwischen *fides infusa* und *fides acquisita* in Hinsicht auf den Glaubensakt ergibt sich aus der Erfäßbarkeit bzw. der Erfahrbarkeit der *fides*, aus welcher der Akt hervorgebracht wird.

I-'uns Scotus legt folgende These vor:

Daß die *fides infusa* zum Akt geneigt macht oder daß man mit ihr den Akt hervorbringt, kann man nicht erfahren. Jedoch erfährt man, daß man aus der *fides acquisita* zustimmt. Das Prinzip der Zustimmung ist nämlich das Zeugnis, dem man glaubt⁸⁶.

Würde man andererseits erfahren, daß der Akt aus der *fides infusa* stammt, wüßte man sogleich, daß der Akt nicht falsch sein kann; man weiß nämlich, daß aus der *fides infusa* nur ein gewiß wahrer Akt kommen kann. Zugleich wüßte man, daß das Objekt des Aktes nicht falsch sein kann; d. h. man würde untragbar erkennen, daß das Objekt wahr ist. Aber diese Forderung erfährt niemand bei sich, auch wenn er beide *fides* hat und mit beiden zustimmt⁸⁷.

Nur im allgemeinen glaube ich somit, daß der nicht irren kann, der aus der Neigung der *fides infusa* auf einen komplexen Begriff hintendiert. Wer aber

⁸⁶ „Tertia differentia posset poni, quae convenit cum prima, quae sc. est, quod non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive secundum illam elicere actum; sed tantum percipio me assentire secundum fidem acquisitam, vel eius principium, sc. testimonium, cui credo . . .“ XXVI, 12a, n. 8.

⁸⁷ „ . . . quia si perciperem me habere actum secundum fidem infusam, et cum hoc scirem quod secundum fidem infusam non potest haberi actus nisi determinate verus, perciperem quod actus meus non posset esse falsus, quia ex hoc sequitur quod perciperem quod obiectum actus non posset esse falsum, et tunc scirem illud, id est, infallibiliter cognoscerem illud esse verum, quod nullus experitur in se, ut credo, quantumcumque aliquis habeat utramque fidem et secundum utramque assentiat.“ XXVI, 12a/b, n. 8.

und wann einer aus der fides infusa zum Akt tendiert, wird keiner mit Sicherheit erfahren; auch derjenige nicht, der selbst zum Akt tendiert⁸⁸.

Duns Scotus macht sich selbst aus Augustinus einen schwerwiegenden Einwand. Und seine Antwort darauf klärt die These weiter.

Der Einwand aus Augustinus will sagen, daß wir die fides (sc. infusa) im sicheren Wissen festhalten und sehen, wenn sie in uns ist⁸⁹.

Dazu legt Duns Scotus dar, daß es zwei Möglichkeiten gibt, Augustinus auszulegen. Lychetus meint in seinem Kommentar zur Stelle, daß die erste Deutung des Duns Scotus mehr im Sinn von Augustinus sei⁹⁰. Man muß — antwortet Duns Scotus — jenes „Sehen“ der fides infusa, von dem Augustinus spricht, in der gleichen Weise verstehen, wie ein Sprechen von der ständigen Selbsterkenntnis der Seele; auch dies ist nicht so aufzufassen, als ob die Seele immer actus elicited wäre, sondern so, daß die Seele immer vollkommene Gegenwärtigkeit des Objektes, des intelligiblen Objektes, ist⁹¹. Daher sagt Augustinus auch: rerum absentium praesens est fides. Er meint also, daß die Seele das erkennt, wozu sie ein akzidentelles, nächstes Erkenntnisvermögen hat⁹².

Augustinus so zu verstehen, ist für Duns Scotus eine absolute Notwendigkeit. Denn, wie wir in den Distinktionen 23 und 24 des dritten Buches näher sehen werden, steht für Duns Scotus hier mehr auf dem Spiel als die Erkenntnis der fides infusa. Es geht hier letztlich einmal um die Frage der notwendigen Gnadengewißheit oder um die absolute Freiheit des schenkenden Gottes; und zum anderen um die Begrenztheit des gefallenem Intellektes (pro statu isto) und zugleich um die Würde, die der menschliche Intellekt trotzdem noch besitzt. Ob Duns Scotus damit Augustinus umdeutet, sei hier dahingestellt. Jedenfalls ist seine Deutung — und es ist ohne Zweifel eine Deutung — bemerkenswert und für das ganze scotische System wichtig.

Könnte aber die Stelle aus Augustinus nicht auch anders verstanden werden? Etwas später folgt nämlich: Aliquando rebus falsis accommodatur fides. Damit könnte Augustinus hier unter fides den Glaubensakt selbst meinen.

Die Handschriften bringen über den Viv^us-Druck hinaus ein Contra, das dem Einwand entgegenhält: Wenn Augustinus hier von fides spricht, so meint er die fides, nach der wir Gläubige heißen. Also ist die logische Folgerung, daß er nicht vom Glaubensakt als Akt sprechen will⁹³. Darauf kommt es Duns Scotus hier letztlich an. —

⁸⁸ „... tantummodo igitur credimus in universali, quod tendens in aliquod complexum secundum inclinationem fidei infusae, in hoc non posset errare; quis autem, et quando secundum eam tendit, nec ipsemet tendens seit, nec alius, nec aliquis certitudinaliter experitur.“ XXVI, 12b, n. 8.

⁸⁹ „contra hoc 13 de trinitate cp, 1. Non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia, et post: illud quod credere iubemur, videre non possumus, ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis.“ XXVI, 12b, n. 8; vgl. PL 42, 1014/1015.

M 2 und M 3 fügen vor das Contra den Abschnitt „de scientia quia“ ein, der bei Vi und M 1 erst nach der Antwort von Duns Scotus folgt. Ebenso schieben ein: W und F, nicht aber O.

⁹⁰ XXVI, 14b, n. 6; vgl. III dist. 23 qu. un. (XV, 26 ff., n. 17). Dazu E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*; unter Stichwort: Erkenntnis der Seele und Seele (Selbsterkenntnis).

⁹¹ „respondeo, intelligit sic fidem videri, quomodo concedit animam semper se noscere (nosse se: M 1; M 2; M 3) non quod semper sit actus elicited, sed quia semper est perfecta praesentia obiecti actu intelligibilis“ (M 1, M 2, M 3: obiecti atque intelligibilis) XXVI, 12b, n. 8.

⁹² „... ita quod generaliter illud ad quod habet anima potentiam accidentalem (M 3: actualem) propinquam noscendi, hoc augustinus dicit eam noscere (M 1, M 2, M 3: nosse).“ XXVI, 12b, n. 8. Vgl. dazu Lect. Prim. Prol. p. 1 qu. un. (ed. Vat. XVI, 6 f., n. 18).

⁹³ „Aliter diceretur quod accipit fidem pro actu credendi de qua ibidem parum post dicit:

Die eigentlichen Erörterungen über den Glauben in der quaestio 14 des Quodlibet sind damit abgeschlossen. Was noch folgt, sind die Fragen, die die Trinitätserkenntnis betreffen: de scientia quia, de scientia propter quid, de cognitione perfecta immediata, und de cognitione perfecta mediata. Im Sinn der gestellten Frage werden sie negativ beantwortet. Wir übergehen diesen Teil der quaestio, da er für unseren Zusammenhang nicht unbedingt wichtig ist.

Bevor wir eine Zusammenfassung zu geben und den Lehrertrag der quaestio 14 des Quodlibet für unser Thema darzustellen versuchen, mag noch eine Ergänzung aus der quaestio 17 des Quodlibet angefügt werden. Diese Ergänzung ist deshalb nützlich und notwendig, weil hier ein weiteres unterscheidendes Merkmal zwischen fides infusa und fides acquisita in Hinsicht auf den Glaubensakt genannt wird. Nützlich ist diese Ergänzung weiterhin aus dem Grunde, weil sie den schon in der quaestio 14 erwähnten Begriff „intrinsicus“ durch die Gegenüberstellung zu „extrinsicus“ näher erläutert und beides mit dem Begriff der „perfectio“ verbindet.

III. *Ergänzung aus der quaestio 17 des Quodlibet:*

Die Frage nach der differentia specifica zwischen den Akten aus der fides acquisita allein und denen, die zusammen mit der fides infusa hervorgebracht werden⁹⁴.

1. Die quaestio 17 des Quodlibet fragt darnach, ob sich der natürliche Liebesakt und der verdienstliche Liebesakt „specie“ unterscheiden⁹⁵. Die Antwort des Duns Scotus kann zusammengefaßt werden: Natürlicher Liebesakt und verdienstlicher Liebesakt unterscheiden sich nicht specie per se; wohl aber kann die Unterscheidung eine differentia specifica per accidens genannt werden. Die Begründung dafür lautet in Kürze: Die ratio meritorii verleiht dem natürlichen Liebesakt nicht eine rectitudo intrinsicum, sondern nur eine bonitas oder rectitudo extrinsecum. Gegen die Lösung des Duns Scotus erhebt sich ein Einwand: Sind nicht auch die natürliche Gotteserkenntnis (!) und die Erkenntnis aus der fides infusa im Intellekt „specie“ verschiedene Akte⁵⁴? Verhält es sich dann nicht ebenso zwischen den Akten der dilectio naturalis und der dilectio caritativa?

2. Unser Interesse findet das Verhältnis zwischen fides infusa und fides acquisita. Die Grundlage des Einwandes bildet die These, daß der Akt aus der fides infusa „determinate veridicus“ ist, und ihm deshalb das Falschsein nicht zukommen kann. Im Gegensatz dazu kann dem Akt aus der credulitas acquisita (= fides acquisita) ein Falschsein ex naturalibus zukommen⁵⁵. Wir kennen diese These schon als These über das zweite unterscheidende Merkmal aus der quaestio 14. Der vorliegende Einwand folgert weiter: „determinate veridicus“ und „non determinate veridicus“ unterscheiden sich nach Aristoteles „specie“⁵⁸, wie sich suspicio und opinio — die falsch sein können — von den virtutes intellectuales unterscheiden. Außerdem kann gesagt werden, daß

Aliquando rebus falsis accommodatur fides, hoc est aliquis actus credendi.“ XXVI, 12b; ebenso O M, 144vb; ((M 1, 98ra; M 2, 47vb; M 3, 51va/b ebenso, fahren aber fort: contra (M 2: hoc) ibi vult fides (M 2 u. M 3: quod est f.) a qua fideles dicimur (M 2: dicuntur); auch F und W haben den Zusatz)). Vgl. AUGUSTINUS a.a.O. (PL 42, 1015).

⁹⁴ In den Hss vgl. folgende fos; F: 38va—39vb; M 1, 79va—80rb; M 2, 57rb—58vb; M 3, 63va—65va; O M, 153ra—154vb; W: 83rb—84va.

⁵² Für den Zusammenhang und das Folgende vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . 104—125 (bes. 115, 117).

sich „cognitio naturalis scientifica de Deo“ ganz klar specie von jedem Glauben unterscheidet.

Duns Scotus nimmt diesen Einwand auf. Um seine Lösung darzulegen, führt er nochmals den Unterschied zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Glaubensakt an: credere supernaturale bezeichnet den Glaubensakt, der aus der Neigung der fides infusa hervorgebracht wird; credere naturale bezeichnet den Akt, welcher auf Grund der Gewißheit erfolgt, die man von einem Zeugen empfängt⁵⁷. Wie aber schon die quaestio 14 des Quodlibet zeigte, ist es möglich, einen Glaubensakt hervorzubringen, an dem beide fides zugleich beteiligt sind. Daraus folgt: Der Akt hat — und zwar insofern er natürlich ist — die Potentialität zur Vollkommenheit, die er von der fides infusa empfängt. Damit kann gesagt werden, daß sich die Potentialität im eigentlichen Sinn von dem, was über die Potentialität hinaus „nur“ die Vollkommenheit ausmacht, nicht specie unterscheidet⁵⁸. Die Unterscheidung zwischen dem

⁵⁴ „cognitio naturalis de Deo, et cognitio fidei infusae sunt actus differentes specie in intellectu . . .“ XXVI, 219b, n. 10. Es gilt zu beachten, daß unter cognitio naturalis nicht die philosophisch natürliche Gotteserkenntnis zu verstehen ist, sondern die Gotteserkenntnis aus der fides acquisita.

Im übrigen vgl. zum Begriff „naturalis“ das in der qu. 14 Gesagte (s. oben: 13).

⁵⁵ „Antecedens probatur, quia actus fidei infusae est determinate veridicus, ita quod non potest ei subesse falsum; actui autem credulitatis acquisitae ex naturalibus potest subesse falsum.“ XXVI, 219b, n. 10.

⁵⁸ Vgl. *Aristoteles Opera* 6 Ethic. cp. 3. Ed. Bekker, Berlin 1960; II, 1139b.

⁶⁷ „. . . Ad illud antecedens potest negari loquendo (so nach den Hss statt: ali- quando) de actu credendi naturali et supernaturali, quia credere supernaturale est actus, ut elicitur secundum inclinationem fidei infusae; credere autem naturale est actus elicitus secundum certitudinem acceptam ab aliquo testificante.“ XXVI, 219b, n. 9.

⁵⁸ „igitur idem est actus in re et ille, ut est naturalis, est potentialis ad illam perfectionem, quam recipit a fide infusa. Proprium autem potentiale non distinguitur specie a perfecto habente ultra illud potentiale propriam perfectionem.“ XXVI, 220a, n. 10.

natürlichen Glaubensakt und dem übernatürlichen ist somit eine Frage der Vollkommenheit. In welchem Sinn dies zu verstehen ist, zeigt die Begründung:

Gewiß unterscheiden sich die cognitio certa, die ihre Gewißheit aus sich selbst (intrinsece), vom eingeschlossenen Objekt, oder von einer causa per se hat, von der cognitio incerta spezifisch (specie). Um die Gewißheit aber bestimmen zu können, gibt es zwei Wege: Entweder ist die Erkenntnis eines Prinzips aus sich selbst oder aus dem Objekt gewiß. Aus dem Prinzip ist es dann gewiß, wenn das Prinzip aus sich selbst oder wenigstens aus den Termini wahr ist. Oder: eine conclusio ist gewiß durch das Prinzip, gleichsam als causa suae per se (so die Hss) certitudinis^{58*}.

Jetzt kann die Begründung mit der Feststellung fortgeführt werden: Vom Glaubensakt aus der fides infusa kann weder die eine noch die andere Art der Gewißheit ausgesagt werden. Vielmehr ist seine Gewißheit a quodam extrinseco. Dazu führt folgende Überlegung: Das lumen fidei infusae kann den Intellekt einzig „ad aliquod determinate verum“ bewegen, weil es in gewisser Weise Teilhabe am göttlichen Licht ist. Also kommt die Gewißheit zustande durch das Einwirken einer von außen (ab extrinseco) kommenden Komponente, die keine Ungewißheit in sich hat. Diese Komponente bestimmt jenen Akt. Damit stammt die Gewißheit nicht aus einer inneren Vollkommenheit des Aktes als Akt. Wäre es so, würde der Akt, wenn es auf die innere Vollkommenheit ankäme, ebenso vollkommen sein, wenn er gleich intensiv nur von der fides acquisita hervorgebracht würde. Es scheint der Einwand

insofern noch nicht entkräftet zu sein, als der Akt aus der fides infusa doch eine Gewißheit empfangen könnte a per se causa sua⁶⁰.

Die Antwort des Duns Scotus zeigt, daß er das Problem in einer bestimmten Richtung angegangen sehen will. Und deshalb gilt es die schon in der *Lectura Prima I Sent. distinctio 17* getroffene Unterscheidung — dort beim verdienstlichen Liebesakt — zwischen causa und causalitas zu beachten*¹.

Duns Scotus kann also sagen: Die Kausalität der fides infusa in Hinsicht auf den Glaubensakt kann sein wie sie will. Wir können aus der *Lectura prima* den Grund hinzufügen: Kein am Akt beteiligtes agens empfängt seine Kausalität vom anderen agens und kein agens vervollkommnet die Kausalität des anderen agens⁶². So wird verständlich: Die Kausalität der fides infusa macht ^{96 97 98 99}

⁵» XXVI, 220a/b, n. 11.

⁹⁷ „... sed per nullum istorum modorum est actus fidei infusae certus, sed tantummodo a quodam extrinseco. Illud enim lumen fidei infusae, quia est participatio (anticipatio: nach den Hss) quaedam luminis divini, non potest inclinare intellectum, nisi in aliquod determinate verum. Certitudo ergo illa in actu est ex quadam comparatione ad quoddam extrinsecum infallibile, cui actus ille conformatur. Non est autem ex ipsa intrinseca perfectione actus, quia aequae perfectus esset, quantum ad quodlibet intrinsecum sibi, si aequae intense eliceretur praecise secundum fidem (so nach den Hss statt: finem) acquisitam.“ XXVI, 220a, n. 11. Zum „modus intrinsecus“ vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus ...* 57.

⁹⁸ Vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio ...* 35 ff und Anm. 115; dazu auch q 14, das 1. unterscheidende Merkmal: XXVI, 10b, n. 6.

⁹⁹ Vgl. Anm. 61; Text: XXVI, 220b, n. 11.

für den Intellekt jenen Akt nicht sicherer als er es wäre, wenn ihn die fides infusa nicht verursachen würde. Damit soll keineswegs die causalitas der fides infusa für den Glaubensakt gelehnet werden, sondern es soll gesagt sein, daß die fides infusa nicht als causa der Gewißheit, jedenfalls nicht intrinsece, in Frage kommt. Die Gewißheit nämlich ist dazu da, dem Intellekt bei seinem Akt anzuhaften und Täuschung und Zweifel auszuschließen. Der Intellekt kann aber nur das empfangen, wovon der Akt die Gewißheit hat. Empfängt er die Gewißheit nicht, so kann er zweifeln. Man kann aber nicht sagen, daß der Intellekt ein Prinzip empfängt, das Gewißheit bringt⁹.

Abschließend dürfen wir festhalten:

Die Unterscheidung zwischen natürlich (!) und übernatürlich beim Glaubensakt mag wohl eine differentia speciei beinhalten, näher betrachtet ist dies aber keine differentia specifica per se, sondern nur per accidens^{100 101}.

IV. Zusammenfassung: Der Lehrertrag der quaestio 14 und der quaestio 17 des Quodlibet für das Glaubenthema

1. Rückblick

In der quaestio 14 hatte Duns Scotus das Glaubensproblem in den Rahmen der Trinitätserkenntnis ex naturalibus gestellt. Von vorneherein galt freilich die Intention wesentlich dem natürlichen Erkenntnisakt, was in drei Vorfragen geklärt wurde. Andererseits sollte der Erkenntnisakt nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Objekt hin verstanden werden. Eingekreist wurde das Problem durch die Überlegungen über die Erkenntnis einfacher und komplexer Termini. Ermöglicht wurde die Erörterung des Glaubenthemas durch die Frage: Wie kann die Seele von ihrer Natur her die Wahrheit des Satzes: Deus est trinus erkennen? Eine der drei denkbaren Möglichkeiten stellt die Erkenntnis „ex notitia credulitatis“ dar. Wir können jetzt sagen: sie stellt die einzige Möglichkeit im Sinn der gestellten Frage dar, wenn sie auch eine cognitio imperfecta ist.

Die Aussagen über den Glauben können wir in zwei Problemkreise fassen. Der erstere befaßte sich mit dem Wesen der credulitas bzw. der fides selbst. Duns Scotus definierte den Glauben je nach seiner Herkunft als: fides acquisita und fides infusa. Die Herkunft wurde dabei im Sinn der gestellten Frage unter dem Gesichtspunkt „ex naturalibus“ untersucht. Die knappen Äußerungen, insbesondere bei der fides infusa, und die oft nur angedeutete Begrifflichkeit bedingen es, daß manches mißverstanden werden kann, wenn der Text nur aus sich selbst gedeutet wird.

Im zweiten Problemkreis wurde das Verhältnis zwischen fides acquisita und fides infusa untersucht; und zwar nicht ihr je verschiedenes Wesen, sondern ihr Verhältnis im Hinblick auf die Beteiligung am Glaubensakt aus ihrem je verschiedenen Wesen heraus. Diese wesensgemäße (im Gegensatz zur psychologischen) Betrachtung des Glaubensaktes erbrachte zunächst, daß fides acquisita und fides infusa als zwei

⁹ „... Et hoc non est nisi intellectus percipiat illud a quo actus habet, quod sit certus, quia si nihil potest percipere unde sit certus, videtur quod possit dubitare; intellectus autem non percipit illud principium certificant.“ XXVI, 220b, n. 11.

¹⁰¹ „Consimiliter etiam posset dici ad aliam probationem antecedentis de credulitate infusa et acquisita, esto quod illi actus differunt specie; hoc non est per se, in quantum sunt praevis ad diligere, hoc est in quantum praecedunt ipsos actus diligendi, non requiritur illa differentia istorum specifica.“ XXVI, 220b/221a, n. 11. Vgl. W. DETT-LOFF, *Acceptatio* ... 117.

selbständige *agentia partialia* an ein und demselben Akt beteiligt sein können. Unbeschadet dieser Ursächlichkeit sind jedoch — betrachtet man die Ursachen selbst in Hinblick auf ihre Beteiligung am Glaubensakt — drei unterscheidende Merkmale festzustellen. *Elicere*, *inniti* und *percipere* sind die Stichwörter nach denen der Akt untersucht wird.

Die ergänzenden Aussagen aus der *quaestio* 17 des *Quodlibet* erbrachten ein weiteres Unterschiedendes Merkmal zwischen *fides acquisita* und *fides infusa*. Die besonders hier zur Geltung kommende Gewißheitsfrage gilt jedoch auch für die *quaestio* 14. Allerdings müssen wir feststellen, daß sie kaum der psychologischen Seite, sondern der Beziehung des Aktes zum Objekt wegen angestellt wird. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß die Aussagen über den Glaubensakt von einem Intellekt ausgesagt werden, der unter dem Gesetz der gefallenen Natur steht.

2. Die Lehre über den Glauben aus der *quaestio* 14 und der *quaestio* 17 des *Quodlibet*

Wenn wir nun versuchen, die Aussagen über den Glauben im *Quodlibet* in ihrer theologischen Bedeutung zu würdigen, stellt sich für uns zunächst die Frage: Warum führt Duns Scotus zwei *Habitus* des Glaubens ein, um den Glaubensakt beschreiben zu können, wie er ihn als wirklich christlichen Glaubensakt verstanden wissen will? Es fällt nicht leicht, aus der knappen Begrifflichkeit und der indikativischen Aussageweise die richtige Bedeutung bis ins Einzelne zu verfolgen. Trotzdem dürfte uns aber die Unterscheidung zwischen „erworben“ und „eingegossen“ auf den richtigen Weg führen.

a) Die Bedeutung der Unterscheidung von zwei *Habitus* aus dem Wesen der *Habitus*

Die zwei Sätze, mit denen Duns Scotus die Beschreibung der beiden *Habitus* einleitete, lauteten: „*Dico, quod prima, sc. notitia (sc. Deus est trinus) credulitatis, saltem acquisitae, potest haberi etiam modo ex naturalibus*“⁶⁵. Und: „*Sed ultra istam fidem acquisitam tenemus esse fidem infusam . . .*“⁶⁶.

Die *fides acquisita* bezeichnet also die Erkenntnis, die aus natürlichen, d. h. aus eigenen, auch *pro statu isto* noch möglichen Akten gewonnen wird. Der

* Siehe qu. 14 (XXVI, 6b, n. 4); (siehe oben: 16).^M

Vgl. M 1, 97vb; M 3, 51ra; (vgl. oben: 18).

wohl im *Genetivus subiectivus vel radice* stehende Begriff: *notitia credulitatis* bezeichnet somit den Weg, auf welchem die Erkenntnis zustande kommt, zugleich aber auch das Ziel des Glaubensaktes. Das innere Ziel dieses Glaubensaktes ist also die *erworbene* Erkenntnis. Duns Scotus betrachtet die konkrete Lage und nennt als Mittel zu diesem Akt die Lehre der *Communitas Ecclesiae Catholicae*. Wenn wir aber als das Ziel dieses Glaubensaktes das „Erworbensein“ betrachten können, bewegen wir uns auf der Höhe der Diskussion, die Duns Scotus in den verschiedenen Redaktionen des Prologs zum Sentenzenkommentar unter der *quaestio* „*de necessitate doctrinae revelatae*“ führt. Da wir die dortige Auseinandersetzung betreffs der Philosophen und Theologen als bekannt voraussetzen dürfen, möchten wir nur versuchen, das Ergebnis in Kürze zusammenzufassen, soweit es unserem Rahmen entspricht⁴⁷. Die Philosophen sagen, daß die Erkenntnis, welche der Intellekt erwerben kann, genügt und Ziel und

Seligkeit des Menschen bedeutet. Die Theologen aber wissen, aus dem Glauben und aus der Offenbarung, daß der Mensch pro statu isto weder sein Ziel deutlich erkennen, noch es auf natürliche Weise, d. h. aus eigenen Kräften erreichen kann^{102 103}.

Wenn Duns Scotus hier die Unterscheidung trifft zwischen fides acquisita und fides infusa, so kann er es nur als Theologe, weil nur dieser ganz grundsätzlich „acquisita“ und „infusa“ beschreiben kann. Duns Scotus als Theologe weiß, daß kein Akt, der bloß von der gegenwärtig gegebenen Natur des Intellektes gewirkt ist, sein letztes Ziel erreichen kann; von seinem Wesen her also unvollkommen ist. Deshalb liegt schon in der Unterscheidung die theologische Notwendigkeit des Zusammenwirkens von fides acquisita und fides infusa in einem Akt, weil dieser Glaubensakt erst dann zu einem christlichen Akt wird, der das Wirken des Intellektes pro statu isto und das Wirken Gottes gewährleistet.

b) Die Bedeutung der Unterscheidung von zwei Habitus in Hinsicht auf deren Beteiligung am Glaubensakt

Konnten wir feststellen, daß die theologische Bedeutung der Unterscheidung von fides acquisita und fides infusa letztlich darin liegt, das Zusammenwirken beider Habitus innerlich zu begründen, so erwies Duns Scotus anschließend auch die Möglichkeit. Er verglich sie mit zwei „formae“, die als selbständige „formae“ auf Grund ihrer Neigung nur einen einzigen Akt hervorbringen. Die Methode, nach der Duns Scotus sich die Beteiligung der beiden Habitus am Akt denkt, hat er am deutlichsten in der Lectura prima (I. Sent. dist. 17) entwickelt, als er im verdienstlichen Liebesakt zwischen der Aktsubstanz und der Verdienstlichkeit unterschied¹⁰⁴. Um das Verhältnis zwischen habitus acquisitus — er gehört zur Potenz — und habitus infusus in der richtigen Weise bestimmen zu können, war von der Methode her gesehen die Unterscheidung zwischen causalitas und causa bedeutsam. In ihrer Kausalität sind die zwei agentia partialia in Hinsicht auf den Akt selbständig; als Ursachen sind sie jedoch im Hinblick auf ihre Beteiligung am Akt verschiedenen Ranges. Hier gibt es ein perfectius und imperfectius. Dies voraussetzend können wir die drei (bzw. vier mit der qu. 17) unterscheidenden Merkmale näher bestimmen. In der Betrachtung des Glaubensaktes als Akt, in seiner Aktsubstanz d. h. was das „elicere actum credendi“ betrifft, kommt die führende Rolle der fides acquisita zu. In der Sprache der Lectura prima heißt dies: die fides acquisita ist das agens principale. Das Determinationsverhältnis stellt sich demnach so dar, daß der Intellekt — und mit ihm die fides acquisita — als prior in causalitate sich selbst der Natur nach früher kraft seiner eigenen Kausalität determiniert¹⁰⁵. Also bestimmt nicht die fides infusa den Intellekt zum Wirken entsprechend der diesem zukommenden Wirksamkeit, sondern der Intellekt bestimmt sich selbst aus seiner eigenen Notwendigkeit heraus zum Handeln, d. h. zum Handeln aus der fides acquisita. Zugleich hebt der Intellekt die hier bestehende Indetermination der fides infusa auf. Damit aber sind wir schon beim

¹⁰² Vgl. dazu bes.: E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*. I. Kapitel: Das Objekt der Metaphysik. 13—122.

¹⁰³ Vgl. Lectura Prima prol. p. 1 qu. un. (ed. Vat. XVI, 5 ff., n. 14—19).

¹⁰⁴ Vgl. Lect. Prima, I., dist. 17. Dazu vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio ...* § 4.

¹⁰⁵ Vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio ...* 41 ff.

zweiten unterscheidenden Merkmal, welches das „inniti“ betrachtet. Denn die fides infusa, wirkt sie beim Akt mit, determiniert andererseits den Intellekt (mit der fides acquisita) bezüglich dessen Indetermination, die dieser hat, wenn man die Wirkung betrachtet, welche die fides infusa hat, d. h. in Hinsicht auf die vollkommene von außen stammende Gewißheit. Deshalb sagt Duns Scotus: Das Prinzip der vollkommenen Gewißheit ist beim Glaubensakt, der aus beiden Habitus hervorgebracht wird, nicht die fides acquisita, sondern die fides infusa. Das Verständnis des dritten unterscheidenden Merkmals hängt ab von dem, was unter a)¹⁰⁶ über das Wesen der beiden Habitus und über den Akt allgemein gesagt wurde.

Duns Scotus lehnt — in der Ausdeutung der Augustinus-Stelle¹⁰⁷ — nicht schlechthin ein „percipere“ der fides infusa ab, sondern nur für den actus elicitus¹⁰⁸. Eine Grundeinsicht des Duns Scotus ist es, daß die intellektive Erkenntnis der Seele angelegt ist, alles Intelligible zu erkennen. Wenn pro statu isto (d. h. nach dem Sündenfall) diese Natur des Intellekts eingeschränkt ist auf die abstraktive Methode, was bedeutet, daß sie an die Erkenntnis aus den Akten gebunden ist, so verhält sich die Seele trotzdem potential zu allem Erkennbaren¹⁰⁹. Weil aber nicht die fides infusa, sondern die fides acquisita das agens principale im Glaubensakt als Akt ist, kann im actus elicitus nur erkannt werden, daß der Akt aus der fides acquisita stammt. Die Erkenntnis der fides infusa im ersten Akt der Seele ist aber der Ausdruck, der Anerkennung der tatsächlichen Würde des Intellekts, die er auch nach dem Sündenfall noch hat. Andererseits wäre die Erkenntnis im actus elicitus eine Leugnung des „Zustandes“, welche für Duns Scotus die Philosophen vollziehen, indem sie dem Intellekt die Erkenntnis des letzten Zieles zusprechen. Damit erwiese sich die fides infusa als überflüssig, denn aus der freien Gabe Gottes wäre eine natürlich-notwendige geworden, weil der Intellekt pro statu isto nur solches erfassen kann. — Man sieht, der Glaubensakt wird am allerwenigsten psychologisch betrachtet, sondern personal-heilsgeschichtlich. Der heilsgeschichtliche „Zustand“ wird zum zentralen Gedanken, auf dem letztlich die Unterscheidung in fides acquisita und fides infusa, aber auch deren Beteiligung am Akt beruht. Das Sein im „Zustand“ erfährt eine von oben, von Gott gewirkte Erhöhung. In einer stärker ausgeprägten Begrifflichkeit spricht von derselben Sache die Ergänzung aus der quaestio 17 des Quodlibet. Jenes Moment wollte hier Duns Scotus treffen, das die fides infusa über die fides acquisita hinaus im Glaubensakt wirkt, ohne die Determination des Intellekts als prior in causalitate zu verleugnen. Deshalb sagt Duns Scotus, daß sich die Akte der fides acquisita und fides infusa nicht „specie per se“ unterscheiden, sondern nur „per accidens“, weil die fides infusa dem Glaubensakt „nur“ ab extrinseco die vollkommene Gewißheit verleiht. Das „perfectior“ der fides infusa gibt dem Glaubensakt als Akt auch keine neue reale Entität, weil es aufbaut auf die auch in diesem „Zustand“ noch vorhandene Potentialität des Intellekts zur Vervollkommnung, nicht aber die Natur verändert¹¹⁰.

Über das Gesagte hinaus können wir aus dem Quodlibet Folgendes ersehen:

¹⁰⁶ Siehe oben: 28 f.

¹⁰⁷ Vgl. oben: 22 ff.

¹⁰⁸ Vgl. E. GILSON, *Joh. Duns Scotus* . . . 519 ff., 591 ff.

¹⁰⁹ Ebenda. 63 ff.

¹¹⁰ Vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . Anm. 331 und S. 122—125. —

a) Duns Scotus spielt nicht die ratio zugunsten der auctoritas (sc. der Kirche) aus¹¹¹. Gerade um die tatsächliche Entwicklung in der Spätscholastik zu verstehen, ist es notwendig, Duns Scotus selbst zu hören. Duns Scotus sieht den Glaubensakt, insofern er vom erworbenen und vom eingegossenen Habitus gewirkt wird. Betrachten wir den natürlich erworbenen Habitus des Glaubens, der durch den ergänzenden Begriff des „Zustandes“ seine Weite und Tiefe gewinnt¹¹², so sehen wir, daß ratio und auctoritas auf der gleichen Ebene liegen. Diese ratio aber d. h. der natürliche Akt des Intellektes ist nicht mehr die verabsolutierte, autonome ratio der „Philosophen“, sondern die ratio, die sich pro statu isto weiß. Die Aufgabe der Kirche, das Geoffenbarte zu Gehör zu bringen, bestimmt wohl den Glaubensakt, was das elicere betrifft, aber allein die fides infusa verleiht dem Glaubensakt eine höhere Vollkommenheit. Deshalb sieht Duns Scotus keinen Gegensatz zwischen ratio und auctoritas, sondern eine sich ergänzende, nicht sich ausschließende Spannung zwischen der die Lehre der Kirche hörenden Erkenntnis, deren Charakteristikum das Erworben-sein ist, und der von Gott eingegossenen, den Glaubensakt vervollkommnenden Erkenntnis.

b) Damit ist auch schon der Vorwurf zurückgewiesen, daß bei Duns Scotus die eigentliche Realität des christlichen Lebens der erworbene Glaube bleibt, der eingegossene Glaube diesem nur eine gewisse Leichtigkeit und Kraft gebe¹¹³. Gerade dies stellte sich in der näheren Betrachtung heraus, daß fides acquisita und fides infusa formal überhaupt nicht unterschieden werden können, ohne die innere Ergänzung zu sehen¹¹⁴. Irreführend dürfte auch die Aussage sein, daß sich die fides infusa auf die fides acquisita stütze, bzw. daß die fides acquisita als Voraussetzung, Sprungbrett und Begleitung der fides infusa diene¹¹⁵. Wie wir schon in der Unterscheidung zwischen causalitas, causa und determinatio klargelegt haben dürften¹¹⁶, muß das gegenseitige Verhältnis im Blick auf die relative Determination gesehen werden. Und obwohl formal die Notwendigkeit der beiden Habitus zum vollkommenen Glaubensakt nicht betont wurde, sondern nur von der Möglichkeit gesprochen wurde, liegt diese Forderung schon in den beiden Begriffen.

c) Zum Verhältnis Glauben und Wissen dürfen wir auf das bisher Gesagte verweisen. Betonen aber möchten wir nochmals, daß Duns Scotus das autonome Wissen zurückweist. Jenes Wissen, das die Unzulänglichkeit seines Zieles nicht sieht und bei dem der Akt des Intellektes zu einem autonomen Akt wird.

d) Weder Fideismus noch Semipelagianismus kann Duns Scotus hier vorgeworfen werden; denn einerseits wahrt er die Würde des Intellektes auch für diesen „Zustand“, andererseits liegt es gerade an diesem „Zustand“, daß der Intellekt seine

⁷⁸Vgl. HARNACK, *Dogmengeschichte* III, 504, 443. R. SEEBERG, *Theologie des Duns Scotus*, 119 ff.; G. HOFFMANN, *Fides implicita*, 135.

¹¹²Vgl. E. GILSON, a.a.O. 44: „Dank des ergänzenden Begriffes ‚Zustand‘ bekommen hier die Begriffe ‚natürlich‘ und ‚Natur‘ eine Geschmeidigkeit, die, wie wir sehen werden, für den Scotismus charakteristisch ist und ein gewisses Spiel bei ihren Anwendungen erlaubt.“

¹¹³Vgl. R. SEEBERG, *Theologie des Duns Scotus*. 137.

¹¹⁴Vgl. oben: 28 f.

¹¹⁵Vgl. R. SCHULTES, *Fides implicita* . . . 124. Wir werden noch bei der dist. 25 des 3. Buches darauf zurückkommen, ob die fides acquisita unabhängig von der fides infusa, und umgekehrt, im christlichen Leben gesehen werden kann.

¹¹⁶Vgl. oben: 29 ff.

Vervollkommnung erst durch Gott erfährt¹¹⁷.

e) Obgleich die Trinität nur im Glauben erkannt wird, ist sie doch nicht — wie es die *Lectura Prima*, prolog. p. 1, qu. un.¹¹⁸ ausdrückt — *ratio finiendi, licet sit finis*¹¹⁹. Mag also die Trinität Terminus und Objekt des Glaubensaktes sein, die *ratio finiendi* ist die göttliche Wesenheit selbst, die dem Glaubensakt seine vollkommene Bestimmung gibt. Das heilsame Glauben ist somit letztlich nicht ein Begriffsglauben, sondern eine personale Beziehung zum göttlichen Wesen. Offenbar wird dies in der *visio*; dort erstreckt sich nicht mehr der Glaubensakt auf die Dreiheit in den göttlichen Personen, sondern in einem Akt des Sehens werden die göttliche Wesenheit und die drei Personen erfaßt.

¹¹⁷ Vgl. E. GILSON, *Joh. Duns Scotus* 77; ferner P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus* ... 50 f.

¹¹⁸ Ed. Vat. XVI, 5, n. 14.

¹¹⁹ Vgl. dazu auch *Lect. Prima I*, dist. 1 (ed. Vat. XVI, 83, n. 67).

ZWEITER HAUPTTEIL

DAS GLAUBENSTHEMA IM SENTENZENKOMMENTAR

*Überblick über die Fragen und deren Charakter*1. Die Fragen¹²⁰

III d. 23 qu. un.: *Utrum de credibilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam?*

III d. 24 qu. un.: *Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem?*

III d. 25 qu. 1: *Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quae modo credimus?*

qu. 2 lateralis: *Utrum ut fides in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate?*

qu. 2 principalis: *A quo fides habeat suam unitatem?*

2. Der Charakter der Fragen

Im 3. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus werden die Christologie und anschließend die Tugendlehre behandelt^{121 122 123}. Die Distinktionen 23 bis 25 leiten die Tugendlehre ein. So sind diese Distinktionen seit Petrus Lombardus der locus classicus für die Behandlung der Fragen über den Glauben. Aber nicht nur die Stellung in der Tugendlehre, sondern auch die Behandlung der Fragen selbst, sichern diesen Distinktionen den heilspädagogischen Charakter. Dies gilt im Grundsatz, mag im Einzelnen auch die theoretische Fundierung über diesen Gesichtspunkt hinausgehen. So ist die dist. 23 in erster Linie eine Frage nach dem im Tugendcharakter ausgedrückten Heilswert des Glaubens, insofern nach der Vollkommenheit des Glaubensaktes gefragt wird. Obwohl die dist. 24 weitgehend den Charakter einer wissenstheoretischen Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen erweckt, ist doch der Maßstab für die Unterscheidung selbst nicht jene Aussageweise, sondern die religiös-theologische Bedeutung, aus der jene Unterscheidung erst erwächst. Die 1. Frage der dist. 25 zielt auf die konkrete Notwendigkeit des Glaubens, wie sie sich aus der heilsgeschichtlichen Lage ergibt; insbesondere gewinnt hier die Unterscheidung zwischen „maiores“ und „minores“ an Bedeutung. Etwas mißverständlich ist die Nebenfrage der qu. 2 in der Überschrift formuliert. Besser zu verstehen ist sie, wie sie im Text steht: *Utrum ad hoc quod fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate?*^{3?} Die Beantwortung dieser Frage verdeutlicht nicht nur die relative Eigenständigkeit des Intellekts gegenüber dem Willen, sondern auch die der fides infusa. Zugleich wird der Charakter der fides infusa selbst deutlicher. Die Frage nach dem Grund, woher die fides infusa ihre Einheit hat, die Hauptfrage der qu. 2,

¹²⁰ Text nach dem sog. Op. Ox., Vi XV, 5, 34, 57, 166, 248. Die Hss der Ordinatio und der Lectura completa stimmen im wesentlichen damit überein. Auf eventuelle Abweichungen — auch der sog. Rep. Par. — wird bei den einzelnen Distinktionen eingegangen werden.

¹²¹ Vgl. PETRI LOMBARDI *IV Sententiarum*. . . Liber III et IV, tom. II, sec. ed., Ad Claras Aquas 1916.

¹²³ Walter, Das Glaubensverständnis

scheint zunächst keine besondere Problematik zu enthalten. Ist sie aber nicht nur eine Frage nach der Einheit trotz der Vielheit der Glaubensartikel, sondern nach dem Objekt der fides selbst, wird sie zur grundsätzlichen Frage: wenn nämlich gefragt wird, ob die göttliche Wesenheit selbst oder die kontingente Tat Gottes Objekt der Glaubenserkenntnis ist.

Schließlich gilt es noch zu beachten, daß keine der Fragen, auch nicht in ihrer Antwort, eine abstrakte theoretische Definition des Glaubens verlangt und gibt, sondern — wie die Ausführungen zeigen dürften — eine durch die Dynamik des Glaubensaktes gekennzeichnete Beschreibung des Glaubens, die endgültig durch den in diesem Akt zu gewinnenden Heilswert bestimmt wird.

Erstes Kapitel:

Die *distinctio* 23: Der Glaubensakt aus dem *habitus acquisitus* und dem *habitus infusus*. Sein Wesen und seine heilspädagogische Aufgabe.

1. Vorbemerkung:

Wie schon in der Untersuchung zur Textgrundlage festgestellt wurde, finden wir für diese Distinktion eine doppelte Textgestalt vor. Dem Text der sog. *Reportatio Parisiensis* konnten wir keine Eigenständigkeit zuschreiben, da er inhaltlich mit dem der *Ordinatio* übereinstimmt, wenigstens im Wesentlichen. Freilich sind auch Textunterschiede zwischen dem Druck (im Op. Ox.) und den Handschriften (*Lectura completa* und *Ordinatio*) vorhanden. Da sie nur an wenigen Stellen sinnverwirrend sind, kann im allgemeinen nach dem *Vives*- Druck zitiert werden. Während der Druck zu Beginn der Distinktionen einen Hinweis auf die Magisterlehre in den entsprechenden Distinktionen bringt, beginnt die *Lectura completa* und die *Ordinatio* sofort mit der Frage⁴.^{124 125}

2. Die Frage:

„Utrum de credibilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam“^{126 127?}

Auf die abweichende Form der Frage in der sog. *Reportatio Parisiensis* wurde schon aufmerksam gemacht[®]. Die gestellte Frage können wir folgendermaßen umschreiben: Ist die fides infusa zum Glauben der uns geoffenbarten Glaubensgegenstände erforderlich? Genauer formuliert: ist die fides infusa deswegen notwendig, damit diese Glaubensgegenstände erst Gegenstände des Glaubens werden, oder liegt ihre

⁵ XV, 166a, n. 1.

¹²⁵ Vgl. „Circa istam vigesimam tertiam distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus, et primo de fide quantum ad eius essentiam, quaeritur unum: Utrum sc. de credibilibus . . .“ XV, 5b, n. 1. — Die Form der „Rep. Par.“ weicht etwas ab: „Circa distinctionem vigesimam tertiam quaeritur: An in nobis Christianis credentibus necesse sit ponere respectu credibilium revelatorum fidem infusam?“ XXIII, 433a, n. 1; Ba, 49ra/b statt „An“: „Utrum“ und om. „credentibus“. Valencia, cod. 178, f 118vb: „Utrum . . . necesse sit poni . . . vgl. T. BARTH, *Franziskaner Hss* . . . FStud 39 (1957) 37. Zur ganzen Vorbemerkung vgl. „Die Textgrundlage . . .“ (4).

¹²⁶ XV, 5b; der Text dieser dist. in den wichtigsten Hss: A, 165ra—166rb; O, 75v—78v; Ol, 195r—198v; OB, 69v—73r.

¹²⁷ Vgl. Anm. 4.

Notwendigkeit anderswo begründet^{128?}

3. Der Aufbau der Distinktion:

Duns Scotus führt vier *argumenta principalia* an, in denen die gestellte Frage verneint wird¹²⁹. Das „contra“ bilden zwei Schriftstellen: Hebr 11, 6 und 1 Kor 12; 13. Dieser Teil der Distinktion soll erst am Schluß bei der Beantwortung der Argumente behandelt werden. Das *corpus quaestionis* ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird von der Aufgabe der *fides acquisita* gesprochen. Das Ergebnis faßt ein *corollarium* zusammen¹³⁰. Die Ausführungen über die *fides acquisita* sind schon weitgehend aus dem *Quodlibet*, qu. 14 bekannt¹³¹. Wir können hier in aller Kürze davon handeln.

Der zweite Teil gibt zwei Möglichkeiten wieder, wie über die Aufgabe der *fides infusa* gesprochen werden könnte. Beide Möglichkeiten aber werden durch gewichtige Gegenargumente zunichte gemacht¹³². Seine eigene Ansicht bringt Duns Scotus im dritten Teil¹³³. Er leitet sie ein mit: „ad quaestionem tarnen dico . . .“ Zum Schluß wird auf die *argumenta principalia* eingegangen.

I. Die *fides acquisita*. Ihre Existenz und ihre Aufgabe.

Es kann mit Sicherheit festgestellt werden, daß uns ein erworbener Glaubenshabitus die Glaubensgegenstände auch wirklich zu Gegenständen des Glaubens macht. Wie wird dieser Glaubenshabitus erworben? Nach Augustinus glaubt man den Büchern des Kanons nur, weil man zunächst der Kirche glaubt, die jene Bücher und ihren Inhalt approbiert und autorisiert. Die Kirche bezeugt also, daß die Verfasser wahrhaftig sind. Einen Glaubenshabitus erwerben, der sich auf das Evangelium richtet, heißt also, auf die Kirche hören, welche die Verfasser der Schrift für wahrhaftig hält¹³⁴.

¹²⁸ Mit dieser etwas umständlichen Formulierung ist versucht auszudrücken, daß Duns Scotus nicht allgemein fragt nach der Notwendigkeit der *fides infusa*, sondern nach ihrem Verhältnis zu den Glaubensgegenständen. „Credibilia“ wird u.E. vorläufig besser nicht mit „Glaubenswahrheiten“ oder „Glaubensartikel“, sondern mit „Glaubensgegenstände“ wiedergegeben, weil dadurch mehr zum Ausdruck kommt, daß es sich um Gegenstände, Objekte des Glaubens handelt.

¹²⁹ Die „Rep. Par.“ teilt das 2. Argument auf, deshalb dort 5 *argumenta principalia*, ohne sachliche Erweiterungen. XXIII, 433b.

⁸ „In quaestione ista, primo dicam, quod certum est, quia certum est, quod in nobis est *fides acquisita*, et ex hoc sequitur unum *corollarium* . . .“ XV, 7a, n. 3; vgl. XXIII, 434b.

¹³¹ Vgl. oben: 16 ff.

¹³² „Secundo dicam aliud quod non est ita manifestum; et ibi duo, secundum quod dupliciter potest dici de *fide infusa*, et eligetis partem quam volueritis.“ XV, 7a, n. 3. Zur Frage, wie die beiden Lösungsversuche zu bewerten sind, siehe die Ausführungen zur Distinktion selbst.

¹³³ „tertio dicam ad quaestionem.“ XV, 7a, n. 3. Anm. 9, 11 und 12 bringen fortlaufenden Text.

¹⁵ „De primo certum est, quod in nobis est *fides reuelatorum credibilium acquisita*. Quod patet per Augustinum in Epistola contra fundamentum Manichaei, qui dicit, quod *non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiae Catholicae*. Patet igitur per eum, quod libris Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos, et contenta in eis; quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhaeremus eis firmiter, nisi quia creditur Ecclesiae approbanti, et testificanti veraces esse eorum auctores. Unde dicit Augustinus ibidem, quod Evangelium Nazaraeorum non admittam, quia non admittitur ab Ecclesia. Sicut igitur si nulla *fides infusa* esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis propter auctoritatem Ecclesiae, sicut *fide acquisita* credo aliis historiis a

Wo zeigt sich dieser erworbene Glaubenshabitus und wie kann er nachgewiesen werden?

1) Ein ungetauftes Judenkind, aufgewachsen und erzogen unter Christen und nach christlichem Brauch, glaubt alles und nimmt alles an, was seine Umgebung glaubt, weil es sich einen Glaubenshabitus aus dem Hören erwirbt. Es erwirbt den Habitus wie jemand, der auf seine Eltern hört, an deren Wahrhaftigkeit er glaubt; oder wie einer, der glaubt, daß die Welt vor ihm angefangen hat zu existieren, daß Rom existiert, weil würdige Leute dies bezeugen. Ebenso ist die *fides acquisita ex auditu (ecclesiae)* der Grund, warum man das in der Schrift Geoffenbarte fest annimmt¹³⁵.

2) Es ist offenbar, daß *fides infusa* und Häresie nicht zugleich in einem Subjekt vorhanden sein können. Angenommen, jemand glaubt alle Artikel außer einem einzigen, so wird die *fides infusa* zerstört. Da aber die Häresie nicht erst die *fides acquisita* bedingen kann, so muß die *fides acquisita* schon vorher mit der *fides infusa* vorhanden gewesen sein¹³⁶.

quibusdam famosis viris scriptis et narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces, quod ego audiens acquiri mihi habitum credendi dictis illorum.“ XV, 7a/b, n. 4. — Das Beispiel vom Evangelium der Nazaräer kommt im Quodlibet, qu. 14 nicht vor. (Vgl. oben: 16 ff.) Die Stellen bei AUGUSTINUS siehe: PL 42, 176; vgl. XXIII, 434b, n. 3. Vgl. ferner: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*. 133.

¹³⁵ XV, 7b, n. 4. — Gegenüber dem Quodlibet, qu. 14 ist dieser Text auch erweitert. (Vgl. oben: 16 ff.) Die „Rep. Par.“ XXIII, 435a, n. 3 bringt verkürzten Text. Vgl. Ord. Prol. p. 1 qu. un. (ed. Vat. I, 32 ff, n. 54—56).

¹³⁶ XV, 7b/8a. XXIII, 435a/b, n. 4. Die Hss der *Ordinatio* und der *Lect. compl.* weichen im Wortlaut etwas ab, aber nicht dem Sinn nach. Vgl. Quodl., qu. 14 (siehe oben: 16 ff.).

3) Nach Röm 10, 14 stammt das Glauben aus dem Hören, und das Hören aus der Predigt. Dies gilt gerade für die *fides acquisita*. Sie wird nämlich dadurch im Menschen erzeugt, daß der Hörende der Wahrhaftigkeit des Predigers und dessen Worten glaubt. Der Hörende kann dies aber aus der *fides acquisita* allein ohne die *fides infusa* glauben, weil er dazu nicht moralisch, durch *caritas* und *fides infusa*, gut sein muß. Vielmehr kann es so sein, daß er auch in der Todsünde dem Prediger glauben kann. Wenn er nämlich den Prediger hört und Wunder geschehen sieht, sagt ihm die Vernunft auf ganz natürliche Weise, daß Gott die Predigt falscher Artikel nicht dadurch unterstützt, daß er dazu noch Wunder wirkt. Der *Habitus*, von dem hier gesprochen wird, geht folglich dem eingegossenen voraus; er ist erworben. Die *fides infusa* hingegen wird nur mit der *caritas* zusammen eingegossen¹³⁷.

Zusammenfassung (*corollarium*)¹³⁸:

a) Die *fides infusa* ist nicht notwendig, damit die geoffenbarten Glaubensgegenstände auch wirklich Gegenstände des Glaubens werden; dazu genügt die *fides acquisita*.

b) Die *fides acquisita* stimmt der einen Seite einer Vorlage ohne Furcht vor der anderen Seite zu. Sie steht deshalb wissenstheoretisch über dem Meinen und unter dem Wissen. Doch auch daraus kann noch nicht die Notwendigkeit der *fides infusa* erschlossen werden.

¹³⁷ Die Aussage des Quodl., qu. 14 (s. o. 16 ff.) wird erweitert: „... Hoc argumentum non valet, nisi loqueretur de fide acquisita, quia haec fides generatur in homine, ex hoc quod audit verba praedicantis, adhibendo fidem dictis suis, quia non oportet quemlibet talem esse bonum moraliter per caritatem (et fidem: add. A, 165rb; O, 76r; Ö 1, 196r; OB, 70v) infusam, sed potest esse in peccato mortali, et audiendo praedicantem, et videndo miracula fieri credit ei, et hoc, quia dicitur sibi naturaliter ratio, quod deus non assistit falsitati alicuius, operando miracula ad falsa alicuius praedicata vel dicta; igitur fides illa praecedat caritatem, et per consequens est acquisita, quia infusa non infunditur nisi cum caritate.“ XV, 8a, n. 5. XXIII, 435b, n. 5. Nah III dist. 25 qu. 1 und Ord. I dist. 17 qu. 3 ist Obiges nicht so zu verstehen, daß die *caritas* bzw. *fides infusa* die moralische Güte verursachen würde; vielmehr soll (in verkürzter Sprechweise) auf die enge Verbindung zwischen moralischer Güte und eingegossenem *Habitus* aufmerksam gemacht werden. Vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . 134 ff. § 18 und 143 ff. § 20.

¹³⁸ „Ex istis sequitur corollarium, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, ut (O 1, 196r: et) homo firmiter credat Omnibus articulis revelatis, et determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam; nec necessitas eius potest ex hoc concludi, quia fides acquisita est super opinione, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia obiecti scibilis. Quare non dico mundum incepisse mecum, non quia scio ipsum praecessisse me, quia praeteritorum non est scientia, secundum Augustinum, nec opinor mundum praecessisse me, sed adhaereo firmiter huic, mundum praecessisse me per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veracitati credo firmiter. Nec dubito mundum praecessisse me et esse (A, 165rb; Ol, 196r; OB, 70v: me nec partes) partes mundi, quas non vidi, quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia, et asserentium vera esse. Ideo sicut nec haesito de veracitate eorum, quae est quasi principium, sic nec de dicto eorum, quod est quasi conclusio sequens eo modo, quia homo non dubitat de veracitate dei, quia hoc cuiuslibet naturaliter inseritur, sc. deum esse veracem; nec dubitatur de approbatione Ecclesiae, quae approbat dicta et scripta virorum praecedentium; ideo non dubitatur de his quae in scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhaeret. Hoc igitur tenendum est tamquam certum, quod revelatorum (O, 76v: quod revelatur) in scriptura est in (om. OB) nobis fides acquisita, generata (om. O, OB, O 1) ex auditu et ex actibus nostris (O, A, O 1: add.: generata), qua eis firmiter adhaeremus (om. ab: qua . . . O, A, OB, O 1).“ XV, 86 n. 5. Vgl. XXIII, 436a, n. 6.

Vgl. dazu auch: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* ... 42; DERSELBE, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 208, 216 ff. —

c) Daß die Welt vor dem eigenen Leben angefangen hat zu existieren, glaubt und nimmt man fest an durch die *fides acquisita ex auditu*, d. h. man glaubt der Wahrhaftigkeit derer, die dies vorlegen. Man zweifelt nicht. Das Prinzip ist also: das Nicht-unsicher-sein über die Wahrhaftigkeit eines Zeugen; die Schlußfolgerung: das Nicht-unsichersein über das von ihm Ausgesagte.

d) Ebenso verhält es sich mit der *fides acquisita*: Kein Mensch zweifelt an der Wahrhaftigkeit Gottes; dies ist jedem eingesenkt. Kein Mensch zweifelt an der Approbation der Kirche, die Gesagtes und Geschriebenes früherer wahrhaftiger Männer approbiert. Also zweifelt man auch nicht an dem, was in der Schrift geoffenbart ist, sondern man stimmt dem fest zu: *fide acquisita ex auditu*.

e) Die „*ex auditu et ex actibus*“ erzeugte *fides acquisita* glaubt das, was in der Schrift geoffenbart ist; sie stimmt fest zu.

II. *Zwei Theorien zum Wesen und zur Aufgabe der fides infusa*^{17 139}

A. Der 1. Lösungsversuch:

1) Die These des ersten Lösungsversuches:

Die *fides infusa* glaubt wie die *fides acquisita* der Wahrhaftigkeit eines Zeugen, der vorlegt, daß die Glaubensgegenstände wahr sind. Sie stimmt deshalb dem von Gott Geoffenbarten zu, weil sie der Wahrhaftigkeit Gottes, der vorlegt, zustimmt. Und weil Gott das, was er vorlegt, übernatürlich offenbart, deshalb ist diese *fides* eines Menschen, der zustimmt, ein übernatürlicher Habitus. Es offenbart Gott die Glaubensgegenstände, wenn er den Habitus eingießt. Diese *fides* hat ihre Gewißheit also nicht aus einem Objekt, sondern aus der Wahrhaftigkeit des bezeugenden Gottes. Damit aber enthält diese *fides* auch Rätselhaftigkeit und Dunkelheit, weil ein Artikel nicht aus der Evidenz des Objektes als wahr geglaubt wird, sondern, weil der Wahrhaftigkeit dessen geglaubt wird, der den Habitus eingießt und der damit die Glaubensgegenstände offenbart¹⁴⁰.

Diese These könnte auch erklären, warum die *fides* trotz der vielen Glaubensartikel

¹³⁹ XV, 10a, n. 6: „de fide infusa, quomodo sit ponenda in nobis (O1: ponenda est . . .), et hoc non (O 1: modo) est ita certum an (O u. O 1: quid) sit, vel quomodo sit ponenda in nobis. Tarnen.“ Ä, 165rb: 2° de fide infusa quomodo sc. ponenda est in nobis. Tarnen . . .” Im Folgenden finden sich mannigfaltige Textabweichungen zwischen Druck und den Hss der Ord. und der Lect. compl. Die Hss sind unter sich ziemlich identisch; vgl. XXIII, 436a, n. 7.

¹⁴⁰ XV, 10a/b, n. 6; vgl. dazu den Text von O, 76r/v: „Tarnen potest dici, quod fides infusa similis est in aliquo fidei acquisitae, immo in multis, quia sicut fides acquisita credit veracitati testis asserentis huius credibilia esse vera et quia credit veracitati illius, ideo assentit conclusioni assertae ab eo sicut haec fides infusa assentit alicui revelato a deo, quia assentit veracitati dei asserentis et quia deus illud quod asserit supernaturaliter illud revelat ideo fides assentientis illi quod revelatum est, quia assentit veracitati revelantis, est supernaturalis habitus; relevat autem credibilia, quando infundit habitum. Et hoc modo dicendo, fides non habet certitudinem ab obiecto, sed ex veracitate testis, sc. dei, et hoc modo facile est videre, quomodo fides sit in aenigmatate et obscuritate, quia credens et habens fidem, non credit articulum verum esse ex obiecti evidentia, sed propter hoc quod assentit veracitati infundentis habitum et in hoc revelantis credibilia.“ O 1, f. 196r/v stimmt fast mit O überein; A, 165rb ebenso, aber nachlässig. Vgl. XXIII, 436a/b, n. 7.

als Einheit bezeichnet werden kann. Diese *fides* betrachtet nämlich die Glaubensgegenstände nicht für sich (*sub propriis rationibus*), sondern unter dem Gesichtspunkt, daß sie von Gott geoffenbart sind. Daß alles, was von Gott geoffenbart wird, wahr ist, wird heute mit dem gleichen *Habitus* geglaubt, mit dem auch geglaubt wird, daß Gott selbst als Offenbarer wahrhaftig ist. Die einzige *ratio credendi*, daß alles wahr ist, was geoffenbart ist, besteht also darin, daß alles von Gott geoffenbart ist¹⁴¹.

2) Die Einwände des Duns Scotus gegen diese erste These:

a) Wenn die *fides infusa* die *veritas prima* nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß sie die Artikel offenbart und die Zustimmung begründet, kann keiner mit diesem *Habitus* zustimmen, daß Gott dreifältig ist; denn dann ist das Geoffenbartsein das Prinzip und erst die Schlußfolgerung ist der Artikel selbst. Wenn man aber einer Schlußfolgerung wegen der Prinzipien zustimmt, dann gilt die Zustimmung mehr den Prinzipien. Wie kann man dem Geoffenbartsein zustimmen, wenn nicht deswegen, weil es geoffenbart ist? Damit aber treten wir in einen *processus in infinitum*. Die Artikel selbst werden dadurch nicht erreicht. Es geht auch nicht an zu sagen: mit der *fides acquisita* wird dem Geoffenbartsein zugestimmt und mit der *fides infusa* dem Artikel selbst. Auf diese Weise würde die *fides infusa* von der *fides acquisita* abhängig, und zwar in ihrem Sein (*in esse*) und in ihrer Festigkeit (*in firmitate adhaesionis*), einen Artikel zu glauben. Die *fides acquisita* kann auch nicht durch eine spekulative Wissenschaft ersetzt werden; denn erstens hat das Geoffenbartsein keine begriffliche Evidenz, und zweitens ist das Geoffenbartsein nicht evidentier als die Artikel selbst¹⁴².

b) Die These logisch durchdacht würde ferner erbringen, daß das Geoffenbartsein als *ratio formalis obiecti* nur ein *ens rationis* wäre. Ein realer *Habitus* — wie es der Glaubenshabitus sein soll — braucht aber auch ein *obiectum formale reale*. Also kann das Geoffenbartwerden als *ens rationis* nicht die *ratio formalis* für die Zustimmung zu den Artikeln sein¹⁴³.

¹⁴¹ „Similiter hoc modo teneri potest, quod sit una fides omnium credibilium, quia non respicit credibilia sub propriis rationibus illorum, sed ut revelata sunt a Deo, et credit omnia revelata ab ipso tamquam vera esse eodem habitu, quo credit revelata esse veracem ... et quantumcumque diversa, et alterius rationis introducerentur hic tamquam credibilia, in omnibus enim esset una ratio credendi illa esse vera, quia revelata sunt a Deo.“ XV, 10b, n. 6; vgl. XXIII, 436b, n. 7.

¹⁴² „Contra, si fides infusa respicit (O, 76v; A, 165va; O 1,196v: respiciat) primam veritatem, credibilibus, et non sit aliud de quo est fides, ut de obiecto, sequitur quod numquam aliquis fidelis sua fide assentiet huic: Deus est trinus et unus, quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum a prima veritate. Quaero igitur a te, quomodo assentio huic, sc. hoc esse revelatum a Deo? Quia si assentio huic: Deus esse trinum et unum, quia revelatum, magis assentio huic, sc. hoc esse a Deo revelatum, sicut assentiens conclusioni propter principia, magis assentit principiis. Si dicas, sicut oportet dicere, quia revelatum est a Deo, Deum esse trinum et unum, esse revelatum a Deo, adhuc quaeram, quomodo assentio huic secundae, et sic in infinitum, et per consequens numquam aliquid firmiter credam de articulis fidei; . . . Si dicas, quod huic, sc. *Deum esse trinum et unum, esse revelatum a Deo*, assentio ex fide acquisita; contra, igitur tunc fides infusa dependeret in *esse*, et in faciendo adhaerere alicui articulo, a fide acquisita, sicut a principio . . .“ XV, 10b/11a, n. 7; vgl. XXIII, 436b/437a, n. 8. In den Hss weicht der Wortlaut stark ab, der Sinn ist der gleiche. —

¹⁴³ „Praeterea, formalis ratio obiecti habitus realis non est ratio vel ens rationis, sed esse revelatum, Deum esse trinum et unum, nisi respectum rationis, sicut esse cognitum non dicit nisi respectum rationis ultra rem, quae cognoscitur, igitur si assentio Deo trino, quia revelatum,

c) Auch eine andere Betrachtung legt nahe, daß die Glaubensartikel ohne *fides infusa* geglaubt werden können. Dies betrifft besonders das „*assentire*“. Jeder Mensch kann mit dem erworbenen Glaubenshabitus auf rein natürliche Weise (*ex puris naturalibus*) allem zustimmen, was von einem anderen vorgelegt und geoffenbart wird, weil er rein natürlich glauben kann, daß der wahrhaftig ist, der das Betreffende vorlegt. Daß Gott wahrhaftig ist, weiß jeder Mensch, und stimmt dem auch zu. Auch Paulus konnte dies und folglich konnte er auch allem von Gott Geoffenbarten rein natürlich ohne Zögern zustimmen. Wenn es Paulus konnte, kann es auch jeder Spätere, weil nach Augustinus die Höheren die Niederen erleuchten¹⁴⁴.

d) Auf Grund mancherlei Schwierigkeiten kann nicht jedes natürliche Erkenntnisobjekt von jedem erkannt werden. Ist es aber einmal klargelegt, kann jeder das Wissen nachvollziehen. So verhält es sich auch mit den übernatürlichen Objekten. Niemand kann mit dem natürlichen Licht des Verstandes aus eigener Forschung z. B. zu der Erkenntnis gelangen, daß Gott dreifältig ist. Sobald es aber einem Menschen geoffenbart ist, kann dieser und jeder andere im erworbenen Glauben dem Geoffenbarten fest zustimmen. So genügt auch für das „*adhaerere*“ die *fides acquisita*¹⁴⁵.

e) Ein letztes Gegenargument knüpft an das erste an. Wollte man die *fides infusa* im Sinn der These nehmen, so müßte sie gegenüber der *fides acquisita* mit einem größeren Gewißheitscharakter ausgestattet werden. Nun ist aber eine Schlußfolgerung gegenüber dem Prinzip weniger gewiß; denn ihre Gewißheit hängt von der des Prinzips ab. Würde also jemand mit der *fides infusa* zustimmen, daß Gott dreifältig ist, so muß

formalis ratio obiecti, cui assentio per habitum realem est ens rationis, quod est inconueniens, cum habitus realis habeat obiectum formale reale, sicut potentia realis obiectum formale reale; igitur revelari passive, cum sit res rationis non potest esse formalis ratio tendendi in hoc: Deus est trinus et unus.“ XV, 11a/b, n. 7. Vgl. XXIII, 437a, n. 8. — A, 165va; O, 76v; O 1, 196v. Die Hss bringen trotz Textverschiedenheit keinen neuen Sinn. —

¹⁴⁴ „Praeterea, in primo cui articuli sunt revelati, sufficit fides acquisita, ut firmiter credat eis, sicut in Paulo; igitur in aliis posterioribus sufficit fides acquisita, ut firmiter credant talia credenda. Consequentia probatur, quia secundum Augustinum super illud Psalm. 71: *Suscipiant montes pacem populo, et colles iustitiam*, inferiores illuminantur per superiores, et non magis illuminantur quam superiores illuminantes ipsos. Probatio antecedentis, ex puris naturalibus includendo habitum acquisitum, potest aliquis assentire Omnibus assertis et revelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus assentire potest illum esse veracem, qui talia asserit et revelat; sed ex puris naturalibus credit homo, et assentit quod Deus est verax, magis quam omnes homines, et hoc scire et assentire potuit potest assentire Omnibus revelatis a Deo, et per consequens quilibet alius; igitur praeter fidem acquisitam non requiritur necessario propter *assentire* aliqua fides.“ XV, 11b, n. 8; vgl. XXIII, 437b, n. 9. — Siehe: AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos. In Ps. 71 cap. 5* (PL 36, 903 ff.). Die hier im Anschluß an Augustinus angedeutete Erleuchtungs- und Hierarchienlehre wird in der folgenden dist. 24 bei der Auseinandersetzung des Duns Scotus mit Heinrich von Gent und in der dist. 25 in der Unterscheidung zwischen „*maiores*“ und „*minores*“ behandelt werden. Vgl. zum Ganzen: E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*; Kapitel: Erkenntnis und göttliche Erleuchtung. 576 ff., bes. 591.

¹⁴⁵ „Praeterea quod sufficit fides acquisita cum aliis naturalibus, probo, quamvis enim aliqua scientia propter sui difficultatem, ut Geometria vel alia, non possit sciri ab isto homine propria inventionem et in suo lumine naturali, tamen postquam est inventa et inordinata (corr. Ordinate) tradita, potest homo iste ex puris naturalibus naturaliter acquirere et scire eam; igitur eodem modo, quamvis nemo naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad notitiam huius: *Deus est trinus et unus*, tamen postquam est revelatum alicui, potest alius et ille, cui revelatum est, etiam firmiter assentire illi et adhaerere fide acquisita.“ XV, 11b/12a, n. 8; vgl. XXIII, 437b, n. 10 (mit dem folgenden Argument zusammengezogen!); vgl. Ord. prol. p. 3 q. 3 (ed. Vat. I, 95/96, n. 141).

man doch das Geoffenbartsein zuerst glauben, indem man z. B. dem Johannes glaubt, weil er gesagt hat, daß ihm dies geoffenbart ist. Damit aber würde man das Geoffenbartsein mit der *fides acquisita* glauben, weil man glaubt, daß dieser Apostel wahrhaftig ist. Also erzeugt das Hören und das Lesen der Schrift den Glaubenshabitus, der glaubt, daß diesem Apostel die Glaubensgegenstände geoffenbart sind. Die These liefert also keine Gründe für die Notwendigkeit der *fides infusa*; zumal deren ganze Gewißheit in dieser These von der *fides acquisita* käme^{146 147}. Genauer: Im Sinn der gestellten Frage liefert sie keinen Beweis für die Notwendigkeit der *fides infusa*; damit ist also noch nichts gegen die Notwendigkeit selbst gesagt, nur will sie Duns Scotus eben anders begründet sehen. Das hat man gern übersehen. —

B. Der Zweite Lösungsversuch

1. Die These:

Die Glaubensgegenstände können wir zwar unter den allgemeinen Begriffen des Wahren und Seienden (in generali), aber nicht in konkret-einzelnen (in particulari) erfassen. Erst dann aber würden sie den Intellekt zu einem einfachen Erfassen unter ihrem eigentlichen Gesichtspunkt (simplex apprehensio sub propriis rationibus) bewegen. Wenn uns Gott den Habitus des Glaubens eingießt, so macht dieser den Intellekt zu einer vollkommenen Zustimmung zu den Artikeln geneigt. Vollkommen ist dieser Habitus deswegen, weil er Gott selbst, von dem die Artikel handeln, betrachtet. Den Artikeln selbst stimmen wir dann wie Zweitobjekten zu. Gegenüber der unvollkommenen Zustimmung aus der Erkenntnis der Begriffe ist diese Zustimmung wohl vollkommen. Nicht so vollkommen aber ist sie im Vergleich zur visio, in der wir Gott einst sehen werden, wie er ist. Der Grund dafür ist, daß auch diese Zustimmung nicht aus der Evidenz der Begriffe stammt, und daß wir durch diesen Habitus alle Glaubensgegenstände (notwendige und nicht-notwendige) durch diesen Habitus nicht intuitiv so sehen, wie sie eigentlich gesehen werden könnten. Dieser Habitus betrachtet als sein erstes Objekt Gott, in dem alle Glaubenswahrheiten virtualiter enthalten sind; er bezieht sich unmittelbar auf die Artikel; er hält sie nicht erst deswegen für wahr, weil sie geoffenbart sind (wie die erste Lösung!). Obwohl dieser Habitus die Glaubensgegenstände nicht vorlegt — was ein anderer Habitus auch nicht kann, und was durch Hören und Lesen der Heiligen Schrift geschieht — bezieht er sich dennoch auf die Glaubensartikel selbst, die sein Objekt sind. Darin unterscheiden sich auch *fides infusa* und *fides acquisita*. Bei der *fides acquisita* ist die „ratio tendendi in aliquod creditum“ die Wahrhaftigkeit dessen, der bezeugt, daß etwas wahr ist; die *fides infusa* hingegen betrachtet als Formalobjekt die Artikel in sich selbst^{2*}.^{148 149}

¹⁴⁶ XV, 12a, n. 8; vgl. die stark verkürzte Fassung von XXIII, 437b/438a, n. 10. — Vgl. den Text von A, 165vb (O, 77r; O 1, 196v/197r): „Praeterea fides infusa si ponitur esset certior acquisita quia aliter frustra poneretur, sed quod esset minus certa probo, quia conclusio est minus certa quam principium ex quo tota certitudo illius est a certitudine principii, sed huic Deum esse trinum et unum assentio fide infusa si ponitur quod (O; Ol: quia) revelatum est a Deo; sed hoc esse revelatum credo, quia Ioannes dixit hoc sibi revelatum esse vel alteri Apostolo, non curo, sed si audissem eum dixisse hoc sibi revelatum fuisse, credidisset sibi fide acquisita credendo eum ipsum veracem esse et nihil falsum asserere veile; ergo modo credo illi deum sc. esse trinum et unum revelatum esse a apostolo fide acquisita ex auditu scripturarum vel ex hoc quod lego

scripturam; ergo tota firmitas quam ponis hoc modo in fide infusa esse, est acquisita, videtur quod non sit in nobis ponenda fides infusa, sicut supra ponitur.“ — Es ist gemeinhin angenommen worden, Duns Scotus habe in seinem ersten Lösungsversuch die Ansicht des Thomas von Aquin wiedergegeben und in seinen Gegenargumenten verworfen. Über diese Frage, sowie allgemein über den Charakter der beiden Lösungsversuche wollen wir in einem eigenen Abschnitt (II. C) nach der folgenden These handeln.

cognitis) . . . quia nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum intellectus istis credibilibus nisi deus vel aliquid ab eo supernaturaliter collatum, ideo deus supplet vicem obiecti et ut sicut frequentia actu praedictorum istorum terminorum de articulis generat in nobis assensum imperfectum in credibilibus, si tamen termini imperfecte moverent ad huius assensum causandum, sic deus infundit in nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum perfectum ita quod fides respiciat ipsum deum, de quo formantur articuli, quibus sicut obiectis secundariis assentimus per habitum ... (in der Hs fehlt wieder ein Teil des Druckes) . . . Ideo assensus, quem causat in nobis fides infusa a deo, non est ita perfecta sicut erit quando videbimus deum sicuti est, sed est imperfectus. Iste modus ponendi fidem infusam nam (O, 77r om. nam; A, 165vb: non; XV, 166, n. 11: ‚non innititur alteri, sicut praecedens modus.“ Die Lesart ‚non‘ dürfte passender sein) innititur alteri modo praecedenti, quia ideo assentio huic: deus est trinus et unus quia prius assentio deo revelanti hanc veritatem ut sic respiciat deum ut causantem assensum non sicut obiectum habitus ipsius sed secundum hunc modum fides respicit deum sicut obiectum primum de quo est sicut de obiecto primo, continente virtualiter omnes huiusmodi veritates complexas: deum esse trinum et unum. Nec credo hoc verum esse, quia prius credo hoc esse revelatum a deo, sed habitus iste immediate et primo inclinat in articulis fidei, sicut si ex articulis cognitis acquireretur . . .“

2. Die fünffache Gegenargumentation des Duns Scotus

a) Zunächst erweckt die These den Eindruck, als ob die *fides infusa* nicht *Habitus*, sondern *Potenz* wäre. Es scheint nämlich so, als ob die Zustimmung zu einem Artikel nur auf Grund der *fides infusa* möglich sei. Ein *Habitus* aber sollte doch nur ein Können in einer bestimmten Weise (*faciliter, expedite, in actum intensiorem*) begründen¹⁵⁰. Aber ist dieser Einwand nicht unsachlich? Offensichtlich nämlich steht die *Potenz* in einem Verhältnis zur Seele, während doch diese *fides infusa* in einem Verhältnis zum Objekt steht, insofern sie Teilursache des Aktes ist. Diese *fides* ist um so weniger *Potenz*, als sie die ganze Zustimmung begründet, insofern sie die Stelle des Objekts einnimmt (*ut tenet vicem obiecti*)^{28 151}.

Soweit wollte Duns Scotus die 2. These führen, daß man klar sehen kann, worauf sie hinausläuft: daß nämlich die *fides infusa* die ganze Zustimmung bewirken soll. Doch zunächst wird an die 2. These eine andere Frage gestellt:

b) Ist es nicht unangemessen (*inconueniens*), daß die Akte aus der *fides acquisita* und aus der *fides infusa* wegen ihrer Prinzipien Akte verschiedenen Wesens sind? Aber diese Möglichkeit wird man wohl bei manchen Akten zugeben müssen, vor allem, wenn sie sich auf formal verschiedene (*entgegengesetzte*) Objekte beziehen¹⁵².

c) Wenden wir uns nun wieder dem Ergebnis des ersten Gegenarguments zu; denn dieses ruft die gewichtigsten Einwände hervor. Wenn die *fides infusa* die ganze Zustimmung begründet und die Dinge vorhanden sind, die zum Glaubensakt in *esse primo* beitragen, dann müßte notwendig auch der Glaubensakt selbst folgen. Wie ist dies zu verstehen? Angenommen ein Neugetaufter trifft auf die Vorstellungsbilder (*phantasmata*) Tod und Auferstehung, dann müßte notwendig der Glaubensakt folgen. Hier ist nämlich die *Potenz*, die durch den bestehenden *Habitus* notwendig geneigt macht, und das im Vorstellungsbild (*phantasma*) repräsentierte Objekt vorhanden. Der Glaubensakt müßte also die Zustimmung zu dem Satz sein: die Toten werden auferstehen. Offensichtlich ist das falsch, denn vor und nach der Taufe stimmt keiner mehr zu; es sei denn, jemand würde unterwiesen, daß es sich hier um einen Artikel handelt, der zu glauben ist. Dann aber scheint die *fides acquisita ex auditu* für die Zustimmung zu genügen. Jedenfalls erfahren wir keinen anderen *Habitus*⁹⁰.

d) Ferner: macht die *fides infusa* naturnotwendig die *Potenz* geneigt, einen Akt hervorzubringen — wie es die These will — könnten auch die Glaubensartikel vor jedem Willensakt Gegenstand des Erfassens sein. Die Folge davon wäre, daß der Glaubensakt vom Willen unabhängig, und damit nicht verdienstlich wäre, weil dieser Glaubensakt dem Menschen naturhaft^{153 154} ein Verdienst einbringen würde. Dies lehnt

¹⁵⁰ XV, 18b, n. 12; vgl. XXIII, 439b, n. 14.

¹⁵¹ XV, 18b/19a, n. 12; vgl. XXIII, 439b/440a, n. 14: bringt die in der *Ordinatio* durch das Folgende getrennte Argumentation in einem Zusammenhang.

¹⁵² XV, 19a, n. 12; vgl. XXIII, 440a, n. 14. — Vgl. den kürzeren Text der Hss: A, 165vb (O, 77v; Ol, 187v): „Item tune sequitur quod (Ol add.: *habitus*) *actus fidei acquisitae et fidei infusae essent actus alterius rationis. Sed hoc forte conceditur, quia non est inconueniens multis sicut nec de actibus intelligendi (om. Ol) respectu (Ol add.: *oppositorum*) obiectorum (om. Ol) formaliter distinctorum.*“

¹⁵³ XV, 19a/b, n. 13; vgl. XXIII, 440a/b, n. 15. — Vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus* ... 39 ff., 67 ff., 553 Anm. 1.

¹⁵⁴ „naturaliter“ wird wohl in diesem Sinn zu verstehen sein.

auch Augustinus ab: caetera potest homo nolens, „credere autem non nisi volens“¹⁵⁵. So ergäbe sich aus dieser These schließlich die Folgerung, daß die Zustimmung auch ohne fides acquisita, die das Objekt gegenwärtig setzen soll, zustande käme. Ein vollkommener Habitus bedarf nämlich keines anderen¹⁵⁶.

e) Das letzte Gegenargument macht auf einen weiteren Widerspruch aufmerksam. Die fides infusa soll also nach der These die ganze Zustimmung begründen. In ihr aber sind die Glaubensartikel nicht „ut neutra“ gegenwärtig. Folglich bedarf es dann doch eines Habitus, dem die Artikel „ut neutra“ gegenwärtig sind; sonst wäre kein Glaubensinhalt mehr bekannt. Jemand, der einen vollkommenen Glaubensakt setzen will, müßte also doch zwei habitus intellectuales haben: Den einen zum Gegenwärtigsetzen der Objekte, den anderen zum Zustimmen. Damit aber stimmt die These nicht mehr⁸⁴. Duns Scotus legt nun seine eigene Lösung der quaestio vor. Er geht aber nicht etwa einen Mittelweg zwischen den beiden Lösungsversuchen, sondern, aufbauend auf der Unterscheidung zwischen Aktsubstanz und Vollkommenheit des Glaubensaktes, führt er die quaestio über sich hinaus und macht sie zu einer Heilsfrage. Bevor wir aber die Lösung des Duns Scotus darstellen, möchten wir noch zu einer Streitfrage Stellung nehmen.

C. Der Charakter der beiden Lösungsversuche

Keine der beiden Theorien ist im Text als Theorie eines bestimmten Autors bezeichnet. Gemeinhin hat man jedoch die 1. Theorie so verstanden, daß Duns Scotus hier die Meinung des Thomas von Aquin wiedergeben und in seinen Gegenargumenten verwerfen will^{157 158 159 160 161 162}. Über die zweite Theorie gehen die Ansichten

¹⁵⁵ AUGUSTINUS, in *Joannis Evangelium*; Tract. 26, cp. 6, n. 2 (PL 35, 1607): „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non nisi volens.“ Zu dem Problem: Wille und Verdienst vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . Stichwort: Verdienst (siehe auch: III d. 25 qu. 2 lat.).

¹⁵⁶XV, 19b, n. 13; vgl. XXIII, 440b, n. 16; vgl. Text nach A, 165vb; O, 77v; Ol, 197v: „Item si fides infusa praebet talem (A add.: probationem vel) perfectionem vel assensum per modum naturae inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum possint apprehendi in (A; O: ante) omnem actum voluntatis sequitur (O: sequitur) quod actus credendi (A; O: esset) independens a voluntate et ita non meritorius et quod mereret homini naturaliter (A: quod inesset homini naturaliter) quod negat Augustinus dicens quod (om. O): Caetera potest homo nolens, credere (O add.: aut) non nisi volens. Sequitur etiam (O: et) quod sine fide acquisita quia habitus perfectus non eget alio per quem (Vi add.: non!) praesentetur obiectum eius.“

⁸⁴ XV, 19b, n. 13; XXIII, 440b, n. 16; vgl. A, 165vb; O, 77v; Ol, 197v: „Item si ponatur fides talis infusa praebens (A: praesens, add.: praecedens) totalem assensum cum in illo (O: in isto) habitu non sint credibilia praesentia ut neutra (Oportet ponere aliam fidem vel habitum in quo sint ista credibilia praesentia ut neutra).“ A statt der Klammer: „et sic quilibet credens ut theologus haberet duos conceptus intellectuales ut per unum assentiret et per alium essent credibilia praesentia ut neutra“.

¹⁵⁸ Vgl. J. KLEIN, *Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 200; R. SCHULTES, *Fides implicita* . . . 122; F. SCHWENDINGER, *De analysi fidei* . . . 417 ff.; A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jh.*, 78.

³⁹ J. KLEIN, a.a.O. hält es für wahrscheinlich; ebenso: F. SCHWENDINGER, a.a.O. — R. SEEBERG, *Theologie des Johannes Duns Scotus*, 136, meint, die Sympathie richte sich auf die 2. Gedankenreihe.

¹⁶⁰ H. KLUG, *Die Lehre des hl. Bonaventura* . . . 105; R. SCHULTES, a.a.O. hält es für möglich.

¹⁶¹ A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung* . . . 79.

¹⁶² Vgl. JOH. N. ESPENBERGER, *Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der*

auseinander. Teils wird sie als Meinung des Duns Scotus selbst⁸⁶, teils als Darstellung der Lehre Bonaventuras⁸⁷, und teils als Theorie verstanden, „in der zweifellos etwas von der augustinisch-franziskanischen Tradition ist“⁸⁸. Wieder Andere ziehen aus der Tatsache, daß Duns Scotus beide Thesen durch Gegenargumente verwirft, die Folgerung, er sähe keine Möglichkeit einer rationalen Begründung der fides infusa, vielmehr könne sie nur im Rückgriff auf die Heilige Schrift gehalten werden⁸⁹. Ähnliches sagt auch der Kommentar des Lychetus zu dieser Stelle, der zu dem Schluß kommt, daß keine andere Art und Weise, die fides infusa zu bestimmen, „evidentior“ wäre als diese beiden Theorien¹⁶³. Allem Anschein nach stammt die hier herrschende Verwirrung von einer Bemerkung des Duns Scotus über diesen zweiten Teil der Distinktion: „Secundo . . . dupliciter potest dici de fide infusa, et eligetis partem quam volueritis“¹⁶⁴. Mehrere Gründe sprechen aber dafür, daß diese Aufforderung zur Auswahl eher im rhetorischen als im positiven Sinn zu nehmen ist. Erstens: Die Aussagen dieser beiden Theorien wollen Antwort auf die gestellte Frage geben, ob und wie die fides infusa zum Glaubensakt notwendig ist. Es ist also in erster Linie nicht der Versuch unternommen, die fides infusa selbst rational zu begründen. Somit können auch die Gegenargumente des Duns Scotus nicht die rationale Begründung der fides infusa aufgeben¹⁶⁵. Zweitens: Es ist bei Duns Scotus nicht unüblich, daß er seiner eigenen Lösung mehrere Lösungsversuche vorangehen läßt, deren Für und Wider er ausführlich darlegt, und aus denen er — wenn möglich — Elemente in seine eigene Lösung hinübernimmt¹⁶⁶. Drittens: Würde es sich, wenn auch nur im zweiten Fall, um Theorien des Duns Scotus selbst handeln, bliebe es unverständlich, warum Duns Scotus — klar abgetrennt und ausführlich — seine eigene Lösung im dritten Teil der Distinktion (ad quaestionem tamen dico . . .) bringt. Wir möchten aus diesen Gründen schließen, daß es sich hier um nicht mehr als um Lösungsversuche der quaestio handelt, die Duns Scotus der Schärfe seiner Gegenargumente unterwirft, um seine eigene Lösung vorzubereiten. Ist es aber feststellbar, welchen Personen diese Meinungen zuzuschreiben sind? Die erste Theorie soll die Meinung des Thomas von Aquin wiedergeben. Dies wäre denkbar, da Duns Scotus in derartigen Zusammenhängen mehrmals gegen Thomas Stellung nimmt. Allerdings begegnet uns die formale Schwierigkeit, daß man, um die These auf Thomas anwenden zu können, dem Duns Scotus Vorhalten muß, er mißverstehe Thomas¹⁶⁷. Wenn wir nun versuchen,

Spätscholastik. In etwa auch J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 82. — Vgl. auch: A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, 201—204.

¹⁶³ XV, 12a/b, n. 2: „De secundo principali sc. de fide infusa. Doctor in hoc articulo dicit quod nulla ratio cogit ponere fidem infusam propter credulitatem articulorum; sed si talis fides est ponenda propter auctoritatem Sanctorum asserentium talem fidem in nobis, tamen innuit in littera duplicem modum ponendi fidem infusam propter credulitatem articulorum et neuter modorum firmiter asseritur a Doctore, quia utrumque modum improbat. Secundus tamen modus ponendi videtur aliquid evidenter primo et tenens alterum modorum, habet tunc respondere rationibus factis contra illos modos. Innuit tamen illos duos modos ponendi fidem infusam propter credulitatem articulorum, quia etsi non concludant necessitatem ponendi talem fidem, nullus tamen alius modus apparet evidenter istis . . .“

¹⁶⁴ XV, 7a, n. 3; in der „Rep. Par.“ in dieser Form nicht vorhanden.

¹⁶⁵ Über den doppelten Sinn von „rationaler“ Begründung siehe: Quodl. qu. 14 (siehe oben: 31 f.). Vgl. auch dist. 24.

¹⁶⁶ Vgl. die unserer Distinktion nahe verwandte I d. 17 in den verschiedenen Redaktionen. Vgl. auch A. ANTWEILER, *Der Glaube nach Johannes Duns Scotus*, WiWei 4 (1937) 173.

¹⁶⁷ Z. B. R. SCHULTES, Duns Scotus verwechsle Glaubensgrund mit Glaubensobjekt (a.a.O. 122).

die Argumente des Duns Scotus gegen die erste These zusammenzufassen, und sie als Vorbereitung auf seine eigene Lösung verstehen, könnte wenigstens die Richtung angedeutet werden, die Duns Scotus in dieser These kennzeichnen will. Die These hatte als Objekt des eingegossenen Habitus die *veritas prima* bezeichnet, insofern sie die Artikel offenbart und die Zustimmung begründet. Gegen diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen *fides infusa* und Glaubensartikeln argumentiert Duns Scotus auf verschiedenen Ebenen gleichzeitig. Als einen der Hintergründe für die scotische Argumentation können wir zunächst feststellen, daß es ihm darauf ankommt zu sagen, die Übernatürlichkeit des Erkenntnisgrundes besage noch nicht, daß das Objekt selbst übernatürlich sein muß. Bereits im Prolog der *Ordinatio* hat Duns Scotus dargelegt, daß die Geometrie übernatürlich geoffenbart sein könnte, trotzdem aber ein natürliches Objekt wäre¹⁶⁸. Für unsere Stelle heißt dies — wie Duns Scotus auch ausführt —, die *fides acquisita* würde prinzipiell genügen, bzw. die *fides infusa* würde nach dieser These von der *fides acquisita* abhängig sein. Es gilt aber auch die logische Ebene zu beachten. Wenn nach der These die *una ratio credendi* das Geoffenbartsein ist, was auch für Geometrie und Physik zutreffen könnte, so bliebe die *ratio formalis obiecti* ein *ens rationis*. Hier scheint ein tiefes theologisches Interesse durch: unsere Glückseligkeit besteht nicht in der höchst spekulativen Erkenntnis, sondern in der dem Menschen auf Grund seines Zustandes angemessenen Erkenntnis, d. h. der Glaubensartikel¹⁶⁹. Damit hat aber Duns Scotus wenigstens indirekt das im Prolog ausführlich dargelegte Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Auge. Dies aber ist immer auch ein Kontroverspunkt zwischen Thomas von Aquin und ihm aber ebenso ganz allgemein zwischen den „Philosophen“ und ihm¹⁷⁰. Sehen wir weiter, so hat es Duns Scotus schon in den Ausführungen zur *fides acquisita* als Erfahrungstatsache verteidigt, daß auch ein übernatürliches Objekt, d. h. das Geoffenbarte, dem Verstand in Hinsicht auf das „*assentire*“ und „*adhaerere*“ zugänglich ist. Mag also ein übernatürliches Objekt (z. B. die Trinität) notwendig auch einen übernatürlichen Erkenntnisgrund (d. h. die göttliche Offenbarung) haben, ist dennoch die passive Fähigkeit der Seele — wenn auch nicht die aktive — als nicht-organische Fähigkeit in der Lage, eine so große Vollkommenheit aufzunehmen¹⁷¹. Es hieße somit, die dem Intellekt auch *pro statu isto* noch verbliebene Würde verachten, wollte Duns Scotus das Verhältnis des eingegossenen Habitus zum Glaubensartikel im Glaubensakt im Sinn der These bestimmen. —

Der zweiten These wurde zumindest augustinisch-franziskanisches Gepräge zugeschrieben. Was greift Duns Scotus in der zweiten These an? Erfahrungsgemäß, sagt er, wird die Uneinsichtigkeit des Glaubensobjektes auch durch den *habitus infusus* nicht beseitigt. Daraus könnte man sogar folgern, daß zur Zustimmung uneinsichtiger Objekte schon die *fides acquisita* genügt. Bekanntlich hat Duns Scotus dem Objekt für den Erkenntnisakt eine gewichtige Rolle zugestanden. Wenn also in dieser These dem Objekt die Uneinsichtigkeit nicht genommen, dabei die Zustimmung aber so gestärkt

¹⁶⁸ Vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*, 42 f.

¹⁶⁹ Vgl. ebenda 43 f.

¹⁷⁰ Vgl. ebenda 45 f.: vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIa IIae qu. 1 a. 1 und qu. 6 a 1 (Marietti, Turin-Rom, Tom. II, S. 4 und S. 39 f.).

Ferner: A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 207; DERSELBE, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* . . . 76—83.

¹⁷¹ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 43 ff.

wird, daß sie gleichsam das Objekt bejaht, ist der freie Wille, der die Potenz zum Akt führt, ausgeschaltet. Andererseits hätte es ein in der Zustimmung so vollkommener Habitus nicht nötig, sich die Objekte präsentieren zu lassen. Zur Zustimmung aber sind Objekte „ut neutra“ nötig; also muß Gott einen eigenen Habitus dafür schaffen, nach Duns Scotus einen überflüssigen, da die fides acquisita dasselbe vermag. Inwiefern bereitet Duns Scotus dadurch seine eigene Lösung vor? Den Gegenargumenten scheint die Befürchtung zu Grunde zu liegen, daß in der These nicht nur der Wille, sondern vor allem der Intellekt seiner natürlichen Ebene (im Sinn von: das, was ihm pro statu isto zukommt) enthoben werden soll und zu einem Intellekt erhoben wird, der weder pro statu isto, noch in seinem einstigen und zukünftigen Zustand richtig gesehen wird. Wenn man die erste These Thomas von Aquin zusprechen will, so scheint es ebenso gerechtfertigt, dies auch von der zweiten These zu behaupten. Gerechtfertigter freilich dürfte sein, die Aspekte zu sehen, gegen die Duns Scotus seine eigene folgende These abgrenzen will, um dieser den richtigen Rahmen zu geben¹⁷².

III. Die Lösung der quaestio durch Duns Scotus

„Ad quaestionem tarnen dico . . . leitet schließlich die Lösung der Frage ein. Duns Scotus nimmt den Schriftbeweis für die fides infusa im Contra jetzt wieder auf, gibt ihm aber einen schärferen Akzent. Die Schrift und die Väter sagen mit ihrer ganzen Autorität, daß die fides infusa zu einem ganz bestimmten Ziel notwendig ist. Wollte aber jemand beweisen, daß diese fides infusa jemandem tatsächlich eingegossen ist, ohne den Willen vorauszusetzen, an die Schrift und die Heiligen zu glauben, würde er etwas Unmögliches versuchen. Deshalb kann auch einem Ungläubigen, also einem der nicht glauben will, niemals diese fides infusa aufgewiesen werden. (Der innere Grund dafür ist, daß ein solcher das Ziel nicht anerkennt, wozu die fides infusa gebraucht wird. Das Ziel aber vermitteln uns nur die Schrift und die Väter¹⁷³.)

¹⁷²Vgl. E. GILSON, a.a.O. 61 ff.; vgl. auch die Kontroverse des Duns Scotus mit Thomas von Aquin und Heinrich von Gent in der distinctio 24 qu. un. Zu diesen beiden Lösungsversuchen darf noch folgendes bemerkt werden: Im Grunde entsprechen sie der Methode nach den drei Lösungsversuchen des caritas-Problems in I dist. 17. Zur Lectura prima vgl. I dist. 17 qu. 1; W. DETTLOFF, a.a.O. 23—34; zur Ordinatio I, dist. 17 p. 1 q. 2; W. DETTLOFF, a.a.O. 131—134; man beachte aber den Unterschied der Ord. gegenüber der Lectura prima! Vgl. W. DETTLOFF, a.a.O. 132. Vgl. Ord. Prol. p. 1 qu. un. (ed. Vat. I, 35 n. 57 ff.); E. GILSON, a.a.O. 39—43.

¹⁷³Zur Verdeutlichung der Ansicht des Duns Scotus haben wir den Hinweis auf das Ziel eingefügt. Mit ähnlichen Worten wie den obigen hat Duns Scotus auch die caritas begründet, deren Notwendigkeit nur von der göttlichen Heilsordnung her gesehen werden kann. Auch hier handelt es sich also um einen heilsgeschichtlichen Aufweis (de potentia dei ordinata) der fides infusa, der einer anderen Ebene angehört als der ohne Widerspruch denkbaren (de potentia dei absoluta). Vgl. dazu: I dist. 17 der Lectura Prima, der Reportatio Parisiensis und Ordinatio; dazu: W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . 46, 72 ff., 152 ff., § 29; ferner: W. PANNENBERG, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*, 133 ff.; und: E. BORCHERT, *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, 54 ff. Duns Scotus will hier also „de potentia dei ordinata“ sprechen. Dies ist vor allem auch deshalb bedeutsam, weil man immer wieder versucht, aus der Nichtbeweisbarkeit der fides infusa eine psychologische Begründung zu konstruieren, bzw. die scottische Begründung nur von der psychologischen Ebene her zu sehen. Ein kurzer Blick auf die Zeitgeschichte mag den scottischen Gedanken verdeutlichen: Erfolgreich hat sich die „Philosophie“ seit dem Streit an der

Pariser Universität zwischen Theologen und Artisten „emanzipiert“. Thomas von Aquin hat dagegen angeköpft, Duns Scotus ebenfalls, freilich in anderer Weise. Für Duns Scotus ist der Hauptgegner die schon verabsolutierte „Philosophie“ und Wissenschaft, die bereits ihre Grenzen überschritten hat, weil sie von der irrigen Annahme ausgeht, sie könnte pro statu isto das letzte

Ziel des Menschen erkennen. Dementsprechend ist auch ihre Beweismethode. Duns Scotus hält dagegen fest, daß die richtige Methode der Theologie jene ist, die mit der „de potentia dei ordinata“ und pro statu isto gegebenen Heilsordnung rechnet. Berücksichtigt man dies, kann man die scotische Lehre nicht des kirchlichen Positivismus oder Schriftpositivismus bezichtigen. Vgl. die Prologe der verschiedenen Redaktionen des Sentenzenkommentars. Ferner: E. GILSON, a.a.O. bes. das erste Kapitel; Quodl. qu. 14 (oben: 28 f.); III dist. 26 qu. un. (XV, 334b, n. 16; XXIII, 474b, n. 17); über die bes. Ausstattung der Väter vgl. Ord. III dist. 24 qu. un. n. 17; dazu auch: J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* ... 34 ff., 216.

So sagt Duns Scotus, daß das Wissen um den Besitz der fides infusa ebenso unter den Glauben fällt wie die Dreifaltigkeit Gottes, und wie die Tatsache, daß Gott die Seele im actus primus vollendet. Das göttliche Gesetz ist aber so angelegt, daß die Vervollkommnung immer vollkommen geschieht; macht Gott den Leib gesund, so macht er ihn entsprechend seines Zustandes vollkommen gesund. Die Seele als Bild Gottes¹⁷⁴ in ihren Potenzen aber ist durch die Sünde ein Bild der Zerstörung geworden, jedoch Christus stellte das ursprüngliche Bild wieder her^{175 176}. Gott vervollkommnet also den Willen durch die caritas und den Intellekt durch die fides infusa. Es könnte zwar der Wille Gott auch lieben, wenn er in derselben Weise vom Objekt her deutlich, mit oder ohne caritas, gesehen würde. Trotzdem — und weil dies nicht der Fall ist — bedarf der Akt der Vervollkommnung durch die caritas. Es bedarf ihrer der actus primus zur Wiederherstellung des Bildes des dreifältigen Gottes in der Seele und der actus secundus. Der actus secundus ist nämlich mit der caritas perfectior und intensior als ohne sie, wie I dist. 17 aufgezeigt hat⁶³. Was von der caritas gesagt wurde, gilt auch für die fides infusa in einem gewissen Bereich. Auch sie verleiht dem actus secundus eine größere Vollkommenheit, die er ohne sie nicht hätte¹⁷⁷. Aber es unterscheiden sich fides infusa und caritas darin, daß die caritas ihren und jeden Akt einer Potenz zu einem Akt macht, der der göttlichen Akzeptation fähig und wirklich teilhaftig ist. Im Sinn von

¹⁷⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *de trinitate* 1. XIV, cp. 8, n. 11 (PL 42, 1044); 1. XV, cp. 7, n. 12 (PL 42, 1065 f.); ferner: R. GUARDINI, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, 57 f.; E. GILSON, *Johannes Duns Scotus . . .* 519 ff. Die sog. Rep. Par. zählt die drei Potenzen der Seele auf (XXIII, 441a, n. 17).

Vgl. ferner: M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*; W. DÜRIG, *Imago*, 97 ff., 133, 167 ff.; ST. OTTO, *Die Funktion des Bild-Begriffes in der Theologie des 12. Jahrh.* —

¹⁷⁵ Zum Verdienst Christi vgl. Ord. III dist. 19 qu. un. (XIV, 719a, ff., n. 8 ff.).

¹⁷⁶ Die überwiegende Zahl guter Hss spricht gegen den Druck, dessen Text zwar auch einen Sinn ergibt, jedoch — wie der Vergleich mit Ord. I dist. 17 p. 1 qu. 2 zeigt — nicht genau den gemeinten.

¹⁷⁷ Vgl. Anm. 53, dazu auch: W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... 29, 43 (Anm. 137) zur Lectura prima und S. 51 (Anm. 160); dazu und zum Folgenden vgl. Ord. I dist. 17 p. 1 qu. 2 (ed. Vat. V, 224, n. 180): „Ad secundum, licet aliqui dicant voluntatem in puris naturalibus nullum actum posse habere circa obiectum supernaturale nude visum, tamen hoc improbatum est distinctione 1 quaestione 4 (Ord. I dist. 1 n. 88—89; II, 64—65. 96). Concedo ergo quod posset habere actum circa tale obiectum ostensum

⁵ Walter, Das Glaubensverständnis

sive nude sive per actum fidei, — sed ille actus circa obiectum ostensum a fide, non esset meritorius, quia non esset secundum inclinationem illius habitus, secundum quem solum deus disponit acceptare actum; nec etiam in patria esset beatitudo, quia non esset (sc. ille actus) ita perfectus sicut posset haberi a tali potentia, si esset perfecta proportionaliter habitu supernaturali (Nr. 181). Et si obicias . . . Respondeo quod non solum illa voluntas non esset beata quia non haberet quidquid vellet, eo modo quo deberet veile (deberet enim veile „acceptabiliter diligere“, et hoc non haberet), sed etiam non esset beata quia non haberet actum ita perfectum sicut sibi competeret in gradu naturae suae. Nulla enim potentia habitabilis potest habere actum ita perfectum sine habitu, sicut cum habitu (cf. n. 40. 70) immo quanto potentia perfectior est, tanto minus potest habere actum proportionalem suae perfectioni, si careat omni habitu, quia ex quo similis est proportio geometrica duarum potentiarum inaequalium ad habitus proportionaliter perfectivos, ergo erit alia proportio, arithmetica, et ita simpliciter magis deficiet potentia perfectior, si non habituetur, quam potentia inferior et imperfectior.“ In dieser Vergleichsstelle aus der Ordinatio können wir nicht nur die im Text bezeichnete Stelle erblicken; sie hat auch den gleichen Aufbau wie unser Abschnitt, außerdem hat sie noch den Hinweis auf die geometrische Proportion (der in der Rep. Par. I. dist. 17 u. „Rep. Par.“ dist. 23 fehlt). Zusammengenommen ergibt dies den literarhistorisch bedeutsamen Befund: III dist. 23 stützt sich auf Ord. I dist. 17. —

Ord. I dist. 17 können wir besser sagen: die caritas verleih die Akzeptabilität¹⁷⁸. Schließlich betont Duns Scotus nochmals, daß es sich bei der perfectio durch die caritas — wir können hinzufügen: also auch durch die fides infusa — um eine perfectio secundum proportionem geometricam handelt. Nichts anderes aber kann dies besagen, als daß diese perfectio (und auch die intentio) eine perfectio ab extrinseco bedeuten soll¹⁷⁹. Auf dieser Grundlage kann dann Duns Scotus sagen: Gott vervollkommnet die Potenzen durch übernatürliche Habitus in esse quodam supernaturali, jene Potenzen, die angelegt sind, auf natürliche Weise durch natürliche Habitus vervollkommnet zu werden. Die neue Entität ist also keine reale neue Entität der Potenz von innen her (ab intrinseco), sondern eine, in der ein neues Verhältnis bestimmend wird¹⁸⁰. Der unmittelbar folgende Text, der im Indikativ dasteht, dürfte zweckdienlicherweise in der Frageform wiedergegeben werden, weil Duns Scotus anschließend ein Contra setzt.

Anscheinend begründet der Wille nicht gänzlich (totaliter) die Zustimmung. Ist deshalb der Habitus der fides infusa nicht nur propter gradum in actu, sondern auch

¹⁷⁸ Vgl. W. DETTLOFF, a.a.O. 145 f. und III dist. 25 qu. 1.

¹⁷⁹ Vgl. Quodl. qu. 17 (oben: 24 ff.) und III dist. 23 ad arg. 4 (XV, 29b/30a).

¹⁸⁰ Vgl. Quodl. qu. 17 (oben: 24 ff. mit Anm. 60). Der Text dieses Absatzes nadi A, 165vb/166ra (O, 77v/78r; Ol, 197v/198r; M, 302r): „Ad questionem tarnen dico quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritates Scripturae et Sanctorum; sed non potest demonstrari fidem esse infusam alicui (Ol, M: fidem inesse alicui) nisi praesupposita fide, sc. quod velit credere scripturae et sanctis; sed infideli non ostendetur (O; Ol: numquam o.). Sed sicut credo Deum esse trinum et unum, ita credo me habere fidem infusam, quia (O, Ol, M: qua) hoc credo et in anima ut perficiat animam in actu primo, quia haec est lex divina quod quando perficit perfecte perficit, sicut (O add.: enim) quando sanat aliquem secundum Corpus perfecte sanat pro statu in quo est, ita etiam secundum animam, et quia in anima est imago dei secundum potentias tres et (M: quae) deformatae erant per peccatum, Christus reformando, perficit voluntatem per caritatem, sic per fidem intellectum, quamvis tarnen voluntas possit diligere deum clare visum eodem modo ex parte obiecti sine caritate et cum caritate (XV, 22a, n. 14: quamvis voluntas possit diligere Deum clare visum ex parte obiecti, non tarnen eodem modo sine caritate et cum caritate; M: quamvis voluntas non possit diligere deum clare visum eodem modo ex parte obiecti sine caritate et cum caritate) ideo non solum propter actum primum dat caritatem, sed propter actum secundum, ut sit perfectior et intentior actus diligendi ex potentia et caritate quam ex potentia tantum, sicut patet libro 2° (corr. mit O; M: 1°) dist. 17, sic hic (M: sequitur hoc) de fide infusa eodem modo proportionaliter,

?
uia sicut eadem caritas facit actum secundum perfectionem in substantia actus quam uit sine ea, sic fides; in hoc (O, Ol: sed in hoc) differunt quod caritas cum hoc facit actum suum acceptum et actum cuiuslibet alterius potentiae. Non (Ol: nec) sic fides. Unde sicut dictum ibi, si esset voluntas perfectissima scientia (O: facta) et non haberet caritatem tanto plus deficeret a propria perfectione in actu 2° (Ol: 1°) quam posset habere secundum proportionem geometricam propter (O add.: carentiam) caritatis proportionem (O: proportionatae) respectu potentiae quantum excederet aliam voluntatem inferiorem in perfectione prima. Perficit ergo has potentias per habitus supernaturales in esse quodam supernaturali sicut innatae (O; Ol: natae; M: nati) sunt perfici naturaliter habitibus naturalibus.“ Vgl. Pr. 47ra: „... licet ex naturalibus etiam diligere eum sine caritate, dat tarnen, et etiam in actu 2° intentior et perfectior sit actus diligendi ex potentia et caritate . . .“ — Ba, 50ra: „... et ideo sicut dat voluntati habitum et diligit perfecte deum licet ex naturalibus possit eum diligere ita perficit intellectum habitu supernaturali . . .“ Vgl. den Text nach XV, 22a, n. 14; bzw. nach: XXIII, 441a/b, n. 17/18: „Sed quomodo se habet fides respectu actus secundi? Dico quod sicut nec sola charitas, nec sola voluntas causat actum meritorium diligendi, sed habitus facit illam circumstantiam, ut sc. sit acceptus Deo, et cum hoc est causa partialis respectu substantiae actus, ut patet supra; sic habens intellectum bene dispositum naturaliter, et credens fide acquisita, si tune sibi datur fides infusa, ipsa ut causa partialis cum aliis partialibus causis cooperetur, ut actus credendi sit certior, quam prius erat sine fide infusa. Nec . . .“

propter assensum nötig? Es gibt nämlich Menschen, die zur Zustimmung geneigt sind, und dennoch damit Schwierigkeiten haben. So baten die Apostel: Domine, adauge nobis fidem (Luk 17, 5); so bittet die Oration vom 13. Sonntag nach Pfingsten: omnipotens sempiterna Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum. Käme die ganze Zustimmung vom Willen, wäre diese Bitte unnötig. Ferner: Die fides acquisita schließt nicht jeden Zweifel aus, sondern nur den, der zum Gegenteil eines Artikels umstimmt. Müßte also die fides infusa nicht besonders zur festen Zustimmung und zur Gewißheit des Aktes und nicht nur zur Intensität gefordert werden? Wie kann die fides acquisita eine starke Zustimmung bewirken, wenn sich der Glaubensakt mit diesem Habitus nur auf jemand stützt, von dem man weiß, daß er täuschen und getäuscht werden kann? (Mag der Glaubensakt auch berücksichtigen, daß jener nicht täuschen wird.) Wie soll hier eine vollkommene Zustimmung erfolgen? Würde also nicht die fides infusa, die Gott zum ersten Objekt hat, erst wirklich eine starke Zustimmung begründen¹⁸¹?

In zweifacher Hinsicht wendet sich Duns Scotus gegen diese Ansicht. Wenn erstens die fides infusa bewirken soll, daß ein Nicht-Zustimmen oder ein Zweifel ausgeschlossen wird, so gibt er zu bedenken, daß auch die fides acquisita dies vermag. Ist sie nämlich einmal erworben, so schließt sie Zweifel und Nicht-Zustimmung aus, weil Zweifel (Aporie)¹⁸² und Glaube äußerste Gegensätze sind. Würde zweitens gesagt, daß die fides infusa ein indeceptibiliter adhaerere et infallibiliter assentire im Gegensatz zur fides acquisita verursachen würde, so übersähe diese Ansicht folgendes: „Decipi“ und „non decipi“ kommen nicht vom Habitus oder von der Zustimmung, sondern vom Objekt und seiner Gegenwärtigsetzung. Ein Habitus aber macht seiner Natur nach geneigt und verleiht eine entsprechende Zustimmung. Ein Irrtum in der Zustimmung kommt also vom Objekt, das dem Intellekt falsch gegenwärtig gesetzt wurde. Somit vermag auch die fides infusa in dieser Hinsicht keine größere Gewißheit zu vermitteln¹⁸³.

¹⁸¹ XV, 22b/23a, n. 15 (vgl. XXIII, 441b/442a, n. 18): „Nec pono habitum fidei infusae solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt, qui vellent magis assentire, et tamen minus assentiunt, et ideo petebant Apostoli: Domine adauge nobis fidem, Luc. 17, et in quadam collecta, sequitur augmentum eius: Omnipotens sempiterna Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum. Istud non oportet petere, si totus assensus esset a voluntate; nec fides excludit omnem dubitationem sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis. Quod autem requiritur fides infusa, non solum propter intensionem actus, sed etiam propter assensum et certitudinem, patet, quia hoc non potest esse a fide acquisita, sc. firmus assensus, quia fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem seipsum posse falli et fallere, licet credat ipsum non veile fallere. Sed nemo potest perfecte assentire dictis eius, quem novit posse falli et fallere in hic (his!) quae dicit, cuiusmodi est quilibet homo, cui et non alii assentitur per fidem acquisitam propter veracitatem illius. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, ut respiciat Deum pro obiecto primo de quo sicut de obiecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis mediatus vel immediatus secundum quod ipsum sic vel sic respiciunt.“

¹⁸² Vgl. G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung in die Theologie*, 40, n. 5; 105: „Der Zweifel hat seinen seelisch-geistigen Ort nicht innerhalb, sondern außerhalb des Glaubens.“ Vgl. den zweiten Lösungsversuch (42). Ferner: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* ... 154—158. —

¹⁸³ XV, 23a/b, n. 16; XXIII, 442a/b, n. 19. Vgl. Ord. I dist. 17 p. 1 qu. 1—2 (ed. Vat. V, 224, n. 179): „Ad primum dico quod iste habitus (sc. supernaturalis gratificans) simpliciter dat acceptabiliter operari, et etiam dat aliquem activitatem respectu actus, sicut aliqua causa secunda respectu eius (cf. n. 151 S. 211). Sed non dat delectabiliter neque faciliter operari, quae conveniunt habitui acquisito in quantum distinguitur ab infuso, quia per hoc quod acquiritur ex

Die Einwände ergaben keine Notwendigkeit, die fides infusa allein des Aktes der Zustimmung wegen anzunehmen. Ihre Aufgabe liegt in der Vervollkommnung des ersten und zweiten Aktes des Intellekts. Die fides acquisita ist dazu allein nicht fähig¹⁸⁴.

Es bleibt noch die Frage, warum nicht bewiesen werden kann, daß jemand konkret die fides infusa besitzt. Anscheinend sagt Augustinus gerade das Gegenteil. Wir kennen diesen Einwand schon aus dem Quodlibet, quaestio 14¹⁸⁵. Freilich war Duns Scotus dort nur in aller Kürze darauf eingegangen. *Augustinus* sagt: „Homo fidem suam tenet certissima scientia clamatque conscientia quia et rerum absentium praesens est fides et rerum quae foris sunt intus est fides et rerum quae non videntur videtur fides“¹⁸⁶.

frequenter agere.“

¹⁸⁴ „Dico tunc, quod fides infusa est propter actum primum et ita propter gradum perfectiorem actus secundi, quem non posset habere intellectus cum fide acquisita solum“: Ol, 198r. Vgl. XV, 23b, n. 16; XXIII, 442b, n. 20.

¹⁸⁵ Vgl. oben: 22 f.

¹⁸⁶ Text nach: Ol, 198r (vgl. PL 42, 1014/15). „Rep. Par.“ bringt noch ein Zitat aus Augustinus, das in der Ord. im Text eingebaut ist. XXIII, 442b, n. 20: „Item secundum Augustinum super Psal. 42. Anima semper novit se . . .“ (Vgl. PL 36, 480). Vgl. A. SCHÖPF, *Wahrheit und Wissen*. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin, 52.

Zunächst erweitert Duns Scotus das Argument. Insofern fides den Habitus bezeichnen kann, der erworben ist, der bestimmt geneigt macht, einem *gleichsam Wahren* zuzustimmen, obwohl es nicht aus sich als wahr evident ist, kann jemand ein Wissen von diesem Habitus haben. Dieser Habitus ist nämlich im Menschen auf Grund seiner eigenen Akte. Im Unterschied dazu aber kann kein Mensch wissen, daß er eine fides hat, die *wahrhaft* zum Wahren geneigt macht; außer man wüßte zuvor, daß jenes wahr ist, wozu die fides geneigt macht, weil man dann auch wissen könnte, daß sie die Zustimmung zum Wahren bewirkt. Ohne Offenbarung aber kann dies keiner in diesem Leben wissen. Es ist nämlich pro statu isto de lege communi nicht möglich zu wissen, daß ein Glaubensartikel wahr ist. Also glaube ich, daß Gott dreifältig ist, und ebenso glaube ich, daß ich die fides infusa habe, die zu jenem geneigt macht, wie zu etwas, das in sich wahr ist¹⁸⁷.

Will etwa *Augustinus* gegen diesen letzten Sinn von einer scientia fidei sprechen? Duns Scotus verneint, daß Augustinus vom Wissen in actu secundo spricht; vielmehr bedeute der Satz Augustins, daß die fides der memoria in der Seele, im Sein der Seele selbst gegenwärtig sei. Pro statu isto aber ist es nicht möglich, davon einen Akt des Wissens selbst hervorzubringen. (Diese Unmöglichkeit zeigte Duns Scotus oben auf, als er den Unterschied im Wissen von der fides acquisita und fides infusa verdeutlichte.) In unserem gefallenem Zustand kann die Seele nur das erkennen, wovon sie Vorstellungsbilder (phan- tasmata) hat. Von den Glaubensartikeln aber haben wir keine Vorstellungsbilder. Und deswegen hat das Wissen keinen Zugang zu ihnen¹⁸⁸.

Abschließend kommt Duns Scotus auf die argumenta principalia zurück.

IV. Die Antwort auf die vier argumenta principalia

Die argumenta principalia hatten die Notwendigkeit der fides infusa zum Glaubensakt verneint. Die Begründung der Ablehnung erfolgte aus einer gewissen Vorstellung von der fides infusa, die über die fides acquisita hinaus nichts Wesentliches bot. Nachdem Duns Scotus in dem Abschnitt „ad quaestionem . . .“ seine eigene fides-infusa-Lehre dargetan hat, kann er auch zu den rationes principales Stellung nehmen.

1. Das erste Argument hatte folgendes behauptet: Die Gewißheit eines Glaubensaktes erfahren wir auch mit der fides acquisita allein. Ein Habitus hat ja immer einen Akt zum Ziel. Die fides acquisita ermöglicht aber einen Akt über die Glaubensgegenstände¹⁸⁹. Mit diesem Argument stimmt Duns Scotus weitgehend überein, freilich nur soweit es die fides acquisita darstellt. Es ist ja seine Überzeugung, daß die fides acquisita zur Zustimmung als solcher und zur (psychologischen) Gewißheit des Glaubensaktes genügt, insoweit der Akt des Glaubens dem des Meinens gegenübergestellt wird. Diesem Akt aber fehlt die Vollkommenheit der Gewißheit und der Intensität, die von außen her (ab extrinseco) durch die fides infusa dem Akt zuteil wird⁸⁷. Außerdem gewährt nur die fides infusa der Seele selbst jene höhere Vollkommenheit in esse primo, die den Intellekt für die göttliche Annahme fähig

¹⁸⁷ XV, 26a/b, n. 17; vgl. XXIII, 443a/b, n. 22; E. GILSON, a.a.O. 25 ff.; Ord. Prol. p. 1, qu. un. (ed. Vat. I, 18, n. 32, 34).

¹⁸⁸ XV, 26b, n. 17; vgl. XXIII, 443b, n. 22; E. GILSON, a.a.O. 570 ff. — Vgl. auch: IV dist. 4 qu. 2 „ad quaestionem“ (XV, 390b ff., n. 3 u. 4).

¹⁸⁹ XV, 5b, n. 1; vgl. XXIII, 433, n. 1.

macht^{190 191 192}. Beide Glaubenshabitus (*fides acquisita* und *fides infusa*) sind somit zur Vollkommenheit der Seele und ihres Aktes notwendig.

2. Für die Antwort auf das zweite Argument dürfte vor allem die praktische Konsequenz von Interesse sein, die aus ihm gezogen wurde. Es war gesagt worden, daß ein Häretiker so an einem Irrtum hängt, daß er eher sterben würde als diesen Irrtum aufgeben; er hält ja den Irrtum für Wahrheit, was beweist, daß die *fides acquisita* zum Glaubensakt genügt⁸⁹. Wir haben gesehen, wie Duns Scotus vom Beispiel des Häretikers aus die Existenz der *fides acquisita* aufgewiesen hat. Im weiteren Verlauf der Distinktion freilich hatte sich herausgestellt, wie wenig die *fides acquisita* allein zum Glaubensakt genügt¹⁹³. In seiner Antwort auf das Argument fragt nun Duns Scotus nach dem Grund der *adhaesio* eines Häretikers. Dieser Grund scheint zunächst gar nicht Bosheit, sondern die Klarheit des syllogistischen Beweises (*apparentia syllogismi*) zu sein. Damit ist aber nicht ein *materiales* (*defectus in materia*), sondern ein *formales* Versagen (*defectus in forma*) die *causa prima* der Täuschung. Andernfalls würde ja ein Häretiker in keiner Weise wahre Prinzipien anerkennen. Praktisch aber bedeutet dies, daß ein Häretiker, der ja noch Christ sein will, zu seinem Irrtum deswegen kommt, weil er eine Schriftstelle falsch versteht, daraus falsche Konsequenzen zieht, und die falschen Konsequenzen dann hartnäckig verteidigt. Dies läßt sich im Beispiel leicht aufzeigen¹⁹⁴. Damit will aber Duns Scotus sagen: Man kann nicht das Festhalten (*adhaesio*) eines Häretikers und das eines Christen unter allen Umständen gleichsetzen, auch wenn *materiales* das Festhalten vorhanden ist. Dazu muß auch noch das Festhalten (*adhaesio*) kommen, das *formales* (*in forma*) vollständig ist, d. h. die *fides acquisita* muß sich auf alle Glaubensgegenstände richten.

3. Ein weiteres Argument hatte sich gegen die *fides infusa* gewendet, weil deren Zerstörung weder *effective* noch *demeritorie* in der Hand des Menschen liege. *Effective* sei es nicht möglich, weil der Mensch nicht zerstören könne, was er nicht geschaffen hat. Wäre es *demeritorie* möglich, so doch nur *per maximum demeritum*, den Gotteshaß. Dagegen aber spricht wieder die *fides informis* der Dämonen, wie sie der Jakobusbrief bezeugt⁷². Diesem Argument gesteht Duns Scotus die Unmöglichkeit der *effective* Zerstörung durch den Menschen zu. Das Mißverdienst sieht er freilich anders als das Argument: Jenes „*demeritum*“ kann die *fides infusa* zerstören, das seiner Natur nach dem eingegossenen Habitus *widerstreitet*. Als solches ist die Häresie und der Unglaube anzusehen⁷⁸. Beide aber vertragen sich nicht mit der *fides infusa* auf Grund der „*de potentia ordinata*“ festgelegten Akzeptations-Ordnung.

4. Das letzte Argument schließlich fand es ungereimt, daß der Glaube eines Habitus bedürfe, der schlechthin vollkommener sei als jeder erworbene und dessen Akte schlechthin vollkommener wären als selbst Akte, die ihre Einsicht auf die ersten

¹⁹⁰ Man könnte diese Gewißheit auch heils-ontologische Gewißheit nennen.

¹⁹¹ XV, 26b, n. 18; vgl. XXIII, 443b, n. 23.

¹⁹² XV, 5b/6a, n. 1; vgl. XXIII, 433a/b, n. 1.

⁷⁸ Vgl. oben: 48 ff.

¹⁹⁴ „... Sicut si aliquis male intelligendo illud Apostoli (Röm 14,2): Qui infirmus est, olus manducet, ex hoc inferret anathema esse omnem infirmum aliud manducantem quam olus, nihil esset ad intellectum Apostoli, quia non loquitur de infirmitate corporali, sed spirituali in fide.“ XV, 27a, n. 18; vgl. XXIII, 443b/444a, n. 23. In Ord. prol. p. 2 qu. un. (ed. Vat I, 61, n. 99) wird dieses Beispiel als Charakteristikum einer bestimmten Häresie angesehen.

Prinzipien gründen⁷⁴. Die Antwort des Duns Scotus ergibt sich aus seiner Lösung: Die *fides acquisita* und die *fides infusa* unterscheiden sich klar durch den Grad der Vollkommenheit. Die *causa* der höheren Vollkommenheit der *fides infusa* kann allein Gott sein, der diesen *Habitus* eingießt. Daß Gott der objektive Grund (*causa*) der *fides infusa* ist, haben auch die beiden Lösungsversuche richtig gesehen⁷⁵. Für Duns Scotus aber geht es hier um die

⁷² XV, 6a/b, n. 2; vgl. XXIII, 434a, n. 2; über die vielerörterte Jakobusstelle 2, 19b vgl. JOH. BEUMER, *Et daemones credunt*. Ein Beitrag zur positiven Bewertung der *fides informis*, 231 ff. A. LANDGRAF, *Glaube und Werk in der Frühscholastik*, 515—561. Duns Scotus scheint den Charakter der *fides informis* auf seine eigene Art zu bestimmen: *fides informis* bezeichnet die *fides infusa* ohne *caritas*; sagt also zunächst nichts über den Werkcharakter des Glaubens aus. Näheres dazu in III dist. 25 qu. 1.

⁷³ Mißverdienstlich ist also jenes, was verhindert, daß der Glaubensakt „*acceptabilis*“ wird. Vgl. dazu: W. DETTLOFF, a.a.O. 167 Anm. 484 und die Stichwörter: Verdienst, *de condigno* und *de congruo*; ferner: *ratio meriti*. — Vgl. auch oben: 44 unter d. Text siehe: XV, 27a, n. 18; vgl. XXIII, 444a/b, n. 24.

⁷⁴ „... et cum perfectiori habitui correspondeat perfectior actus, actus credendi fidei infusae esset perfectior quam actus intelligendi prima principia per habitum principiorum, quod videtur valde inconueniens.“ XV, 6b, n. 2; vgl. XXIII, 434a/b, n. 2.

⁷⁵ Vgl. oben: 38, 42. Vgl. Lychetus-Kommentar XV, 30a: „Nota, quod cum dicit, *causat obiectum*, id est, quando revelat articulum . . . causare obiectum, est idem, est revelare talem articulum, sicut supplere vicem obiecti (30b) *supernaturalis*, nam si deus esset in se praesens, posset eviderter scribi omnes articuli de deo; et quia respectu habitus fidei non est in se praesens, ideo *causando habitum fidei infusum*, supplet vicem obiecti *supernaturalis* . . .“ Diese Betrachtung ist noch nicht deutlich genug. Schon im Vordersatz sagt Duns Scotus, daß es sich um die Vollkommenheit des *Habitus* handelt. Was wir beim *Quodlibet* qu. 14 zur Unterscheidung zwischen *causalitas* und *causa* in Hinsicht auf den Glaubensakt gesagt haben (29 ff.) ist auch hier zu beachten: Zunächst: „Gott allein, nämlich als die *causa prima*, besitzt alle Vollkommenheit und die Fülle des Seins und damit auch die Fülle der Kausalität“ (W. DETTLOFF, a.a.O. 30). *Habitus infusus*, Objekt und *Assens* kommen dann darin überein, daß Gott die *causa* der übernatürlichen Vollkommenheit ist. Beim Akt selbst hält sich diese *causa* der Vollkommenheit des Objektes und des *habitus infusus* durch und erhebt den *Assens* zu einer höheren Vollkommenheit als sie ein natürlicher *Habitus* und ein natürliches Objekt erreichen könnte. Wir können hinzufügen: Damit ist noch nichts gesagt über die Kausalität der beiden Teilursachen in Hinsicht auf den vollkommenen Akt, worin sie gleichgestellt sind auch wenn in Hinsicht auf den Akt als Akt die Aktsubstanz die *causa principalis* ist (vgl. W. DETTLOFF, a.a.O. 35 ff.). Vgl. Ord. Prol. p. 1 qu. un. (ed. Vat. I, 35, n. 57 ff., 63); E. GILSON, a.a.O. 39—43.

Begründung der höheren Vollkommenheit durch Gott. Dementsprechend hat auch der Glaubensakt, der mit der *fides infusa* gewirkt wird, ein vollkommeneres Prinzip, von dem er ausgeht, und ein vollkommeneres Objekt, auf das er zielt. In sich betrachtet ist also der Glaubensakt vollkommener als ein rein natürlicher Erkenntnisakt. Letzterer freilich ist vollkommener, weil er sein Objekt schärfer erfaßt, weil sein Objekt nicht soweit jeden Akt des Erkennens in der Erkenntnismöglichkeit des Objektes übersteigt, wie Gott über dem Akt des Glaubens in seiner Erkenntnismöglichkeit durch den Glaubensakt steht, der natürliche Erkenntnisakt folglich sein Objekt leichter und vollkommener erfassen kann, als dies dem Glaubensakt möglich ist. Um diese jeweils verschiedene Vollkommenheit zu verdeutlichen, bringt Duns Scotus den Vergleich zwischen der Fähigkeit eines Adlers, die Sonne, und der Fähigkeit des Menschen, eine Kerze zu sehen. Das Auge des Adlers hat eine vollkommener Sehschärfe als das Auge des Menschen. Trotzdem aber ist die Fähigkeit des Menschen vollkommener, die Kerze in ihrer Ganzheit zu sehen. Diese Unterscheidung könnte man auch so formulieren, daß im arithmetischen Verhältnis das Sehen des Adlers, im geometrischen dagegen die Fähigkeit des Menschen als vollkommener zu bezeichnen ist. Schon in dem Abschnitt „ad quaestio- nem . . .“ hat Duns Scotus diese Vollkommenheit, die der Glaubensakt durch die *fides infusa* gewinnt, als eine im geometrischen Verhältnis höhere bezeichnet als sie der Glaubensakt aus der *fides acquisita* allein erreichen kann¹⁹⁵. Hier rechtfertigt er die größere Vollkommenheit des Glaubensaktes mit der *fides infusa* noch durch einen Verweis auf Aristoteles: „. . . nobilius est parum habere de nobilioribus obiectis quam multum de aliis, ut dicit Philosophus“¹⁹⁶.

V. Zusammenfassung des Lehrertrags der 23. Distinktion und Vergleich mit dem *Quodlibet* (qu. 14 und qu. 17)

1. Zusammenfassung:

a) Die Stellung des Glaubensthemas in der Tugendlehre bedingte eine besondere Form der Fragestellung: Ist die *fides infusa* notwendig, damit die Gegenstände des

¹⁹⁵ Vgl. oben: 48 ff.

¹⁹⁶ Text nach A, 166rb: „Circa 4m quod sicut procedit argumentum concedo quod *fides infusa* est habitus simpliciter perfectior non solum secundum quid cum habitu adquisito pro eo quod ratione perfectionis suae: non potest causari nisi a deo in ratione causae ut obiectum causat vel per alium modum supplendo vicem obiecti qualiter non est praesens in ratione obiecti perfecte respectu fidei, et quando dicis ergo et actus credendi simpliciter est perfectior quam intelligere qui est elicitus ex habitu perfecto naturali primorum principiorum quid videtur valde impossibile, respondeo quod est loqui de istis actibus in se vel de illis secundum quod plus vel minus attingunt obiectum quod tendunt. Primo modo quod actus credendi perfectior est: quia a perfectiori principio elicitus et in perfectiori obiectum tendit. Sed 2^o modo loquendo de actu secundum quod capit obiectum plus vel minus quantum ad intelligibilitatem obiecti in se ut sic, dico quod actus intelligendi est perfectior quia obiectum non tantum excedit omnem actum intelligendi in intelligibilitate obiecti quantum excedit deus actum credendi in intelligibilitate per actum fidei. Exemplum de hoc: Oculus aquilae videt solem; oculus meus videt candelam, tunc simpliciter loquendo visio aquilae est potentior quia potentiori et acutiori actu videndi elicita quam visio mea qui video lumen candelae non tamen in comparatione ad obiectum loquendo de actu secundum proportionem geometricam ad obiectum, quia visio mea magis attingit ad totalem visibilitatem candelae quam visio aquilae ad totam visibilitatem solis; et ita quod secundum proportionem geometricam visio mea est perfectior quam (O, 78v; Ol, 198v; OB, 73r: secundum arithmetiam) visio aquilae et nobilius est parum habere de nobilioribus obiectis quam multum de aliis, ut dicit Philosophus XI de animalibus.“ Vgl. XXIII, 444b: zitiert: desiderabilior est cognitio debilis de substantiis separatis, quam multa de entibus vilioribus. Es dürfte sich um: Aristoteles, de partibus animalium, 1. pr. cp. 5, f. 125va/b handeln (*Aristoteles Opera*

Glaubens zu Gegenständen des echten Glaubens werden? In der Frage selbst ist eine gewisse Doppeldeutigkeit. Die Antwort des Duns Scotus auf die Frage lautet, daß den Glaubensgegenständen auch mit der *fides acquisita* allein zugestimmt werden kann. Die Notwendigkeit und Aufgabe der *fides infusa* muß also anders begründet werden. Schon im Anschluß an das Quodlibet konnten wir feststellen, daß es der theologischen Voraussetzung auf Grund der ergangenen Offenbarung bedarf, um beim Glaubensakt zwischen dem *habitus acquisitus* und dem *habitus infusus* unterscheiden zu können⁷⁸. Eine *fides infusa* anzunehmen, ist also eine heilsgeschichtlich begründete Notwendigkeit; davon geben die Schrift und die Väter Zeugnis. Die *fides acquisita* wird als bestehende Tatsache erwiesen; vorwiegend aus ihr hat der Glaubensakt als Akt die Festigkeit der Zustimmung. Obwohl also der Glaubensakt als Akt wissenstheoretisch gesehen zwischen Wissen und Meinen liegt, ist doch der geistige Ort des Zweifels nicht innerhalb des Glaubensaktes. Dem übernatürlichen Glaubensgegenstand kann mit der *fides acquisita* mit einer vom Akt her gewissen Sicherheit (ab *intrinseco*) zugestimmt werden. Aber die *fides infusa* verleiht dem Glaubensakt eine andere Vollkommenheit.

b) In den beiden Vorüberlegungen, deren Charakter sich deutlich als Lösungsversuche dargestellt haben dürfte, wurde dann versucht, das Wesen und die Aufgabe der *fides infusa* zu bestimmen. Duns Scotus hat diese Versuche zurückgewiesen. Im ersten Versuch schien ihm die Aufgabe der *fides infusa* nicht wesentlich anders bestimmt zu werden, als er sie für die *fides acquisita* bereits formulierte. Folglich wollte er durch die Gegenargumente nicht die *fides infusa* selbst schmälern oder in Zweifel ziehen, sondern die Bestimmung ihrer wahren Aufgabe vorbereiten. Der zweite Lösungsversuch schlug fast den entgegengesetzten Weg ein. In der Konsequenz schien dieser Versuch die *fides acquisita* überflüssig zu machen; mit der damit einhergehenden Verengung der menschlichen Willensfreiheit bedeutet er zugleich eine Verkennung der Aufgabe der *fides infusa*. Man könnte kurz sagen, daß sich die beiden Versuche — wie sie Duns Scotus sieht — zwischen (Semi-)Pelagianismus und Nezessitarismus bewegen.^{197 198}

c) Die Lösung der *quaestio* schließlich hielt sich stark an die in der *caritas*- Lehre entwickelte Methode. Dort wie hier wird die Notwendigkeit der *fides infusa* und ihre Existenz im Christen de *potentia dei ordinata* gefordert, d. h. sie ist eine durch die Offenbarung bestimmte Notwendigkeit des Heilsplanes Gottes. Nicht durch eine spekulative Erkenntnis wird die *fides infusa* gewußt oder aus einer solchen bewiesen, weil sich dies mit dem „Zustand“ des Menschen nicht verträgt; die menschliche Erkenntnis bleibt auf die *phantasmata* angewiesen. In welcher Weise aber wird der durch die Erbsünde hervorgerufene Zustand des Intellekts zu einem auf das ewige Heil vorbereitenden Zustand? Oder anders gefragt: Hat der Glaube überhaupt einen Einfluß auf die Vernichtung der Erbsünde? Duns Scotus bestimmt die Wirksamkeit in

cum Averrois commentariis, Vol. VI, Venedig 1562—1574; Neudruck: Frankfurt a/M 1962. Bzw. *Aristoteles Opera ex rec. J. Bekkeri*, Berlin 1960, Bd. I, 644b, n. 5). — Vgl. den eigenständigen Text von Ba, 50ra; auch XV, 29b/30a, n. 19 weicht in der Form etwas ab. Vgl. XXIII, 444b n. 25. Vgl. ferner: E. GILSON, a.a.O. 592 ff.

¹⁹⁸ Vgl. oben: 28 f.

dreifacher Weise. Erstens dient die *fides infusa* zum Schmuck der Seele hinsichtlich des Intellekts. Das durch die Erbsünde unkenntlich gemachte Bild Gottes in der Seele gewinnt durch Christus seinen alten Glanz. Deshalb schmückt die *fides infusa* den Intellekt (wie die *caritas* den Willen). Die *fides infusa* wirkt aber nicht nur auf den *actus primus*, sondern zweitens auch auf den *actus secundus* entscheidend ein. Sie macht den Glaubensakt ab *extrinseco* vollkommener und intensiver. Sie bewirkt eine Vollkommenheit, die im geometrischen Verhältnis, dem Grad und nicht dem *modus* nach, eine größere wird. Wie diese Verschiedenheit im Verhältnis zwischen Aktsubstanz und Vollkommenheit im Glaubensakt zu denken ist, darauf macht auch die „Rep. Par.“ aufmerksam, wenn sie von *causae partiales* im Sinn der *Lectura prima* I dist. 17 spricht. Fassen wir zusammen: Der mit der *fides infusa* gewirkte Glaubensakt hat einen höheren Vollkommenheitsgrad als er ihn ohne sie hätte.

d) Duns Scotus macht auch auf einen Unterschied zwischen *caritas* und *fides infusa* aufmerksam. Nur die *caritas* macht den Akt irgendeiner Potenz zu einem *actus acceptus*. In der 25. Distinktion werden wir zu diesem Thema noch mehr hören. Soviel aber kann jetzt schon gesagt werden: Der Glaubensakt ist auf die Akzeption hingeordnet.

e) Darüber hinaus kann noch festgehalten werden: Die Lösung des Duns Scotus wird nicht aus dem Gedanken heraus entwickelt, daß die *ratio* in der Begründung der *fides infusa* versagt. Das gilt nur insofern, als Duns Scotus seine Lösung gegen die verabsolutierte *ratio*, d. h. gegen eine *ratio* aufstellt, die ihre *pro statu isto* gesetzten Grenzen nicht kennen kann und will. Das Apriorie eines Theologen drückt noch nicht Positivismus im eigentlichen Sinn aus. Die in der Offenbarung sichtbar und erkennbar gewordene Heilspädagogie Gottes fordert die reale Anerkennung durch den Menschen.

2. Vergleich mit dem Quodlibet (qu. 14 und qu. 17)

a) Mit dem Quodlibet konnten wir mannigfache Übereinstimmungen feststellen. Dies gilt besonders für den Bereich der *fides acquisita*. Aber in den unterscheidenden Merkmalen zwischen *fides infusa* und *acquisita*, wie sie das

Quodlibet herausstellt, sind auch schon manche Aspekte der fides infusa zu Tage getreten.

b) Entsprechend der verschiedenen Fragestellung ergaben sich jedoch einige Verschiedenheiten. Im Quodlibet qu. 14 lag der Akzent auf der natürlichen Erkenntnismöglichkeit; die fides infusa wurde vor allem in ihrem Gegensatz zur fides acquisita betrachtet. Die 23. Distinktion baute dagegen die fides infusa zielstrebig ein. Im besonderen wurde hier die Aufgabe näher beschrieben. Kurz: in der 23. Distinktion trat die heilspädagogische Aufgabe der fides infusa deutlicher hervor. Gegenüber der qu. 17 des Quodlibet ist zu bemerken, daß die Begriffe ab intrinseco und ab extrinseco bei der Beschreibung der höheren Vollkommenheit durch die fides infusa ersetzt wurden: hier spricht Duns Scotus von einer höheren Vollkommenheit im geometrischen Verhältnis, dem Grad nach. Außerdem wurde hier mehr die *Notwendigkeit* der fides infusa betont, während im Quodlibet eher von der *Möglichkeit* ausgegangen wurde. Ferner wurde hier die fides acquisita mehr von ihrem tatsächlichen Vorhandensein her erwiesen; im Quodlibet qu. 14 dagegen war sie eingebaut in das natürliche Erkenntnisvermögen. Schließlich erreichte die dist. 23 eine sachliche Erweiterung durch den Anschluß der fides-infusa-Lehre an die caritas- und Akzeptationslehre. Trotz mancher Verschiedenheiten kann also nicht davon gesprochen werden, daß sich zwischen Quodlibet und dist. 23 sachliche Unterschiede und allgemeine Lehrentwicklungen finden; Unterschiede sind durch die verschiedene Art der Betrachtung gerechtfertigt.

Zweites Kapitel:

Die distinctio 24: Das Spannungsfeld zwischen Wissen und Glauben. Die Frage nach dem Heil aus Glauben oder Wissen.

1. Vorbemerkung zur Textform:

Der Vergleich der Textform des Viv&s-Druckes mit den Hss zeigt hier eine noch größere Übereinstimmung als bei der dist. 23. In einem inhaltlich schwierigen Text ist es aber nicht verwunderlich, daß sich schon einzelne Schreibfehler, die auch auf Textmißverständnisse beruhen können, in Einzelfällen sinnverwirrend auswirken. Unter diesem Gesichtspunkt müssen hier alle Textformen besonders kritisch verwendet werden. Meist besteht die Verschiedenheit jedoch nur in Wortumstellungen innerhalb eines Satzes. Mit dem Text bei Viv&s („Op. Ox.“) haben wir im einzelnen verglichen: als Repräsentanten der Ordinatio die Hs Assisi cod. 137 (= A); dazu die „Lectura in Universitate Oxoniense von Oxford coli. Merton. cod. 62 (= O); und zur Lectura completa die Hs von Oxford coli. Merton. cod. 62 (= O 1)^{7#}. Die Krakauer Sonder-¹⁹⁹ form der Lectura completa (Krakau, bibl. univ. Jagell. cod. 1408, f^{os} 40va—42rb) bestätigt auch hier ihre Abhängigkeit von der Lectura completa; ihre Textform ist lediglich knapper. Wie schon in den Ausführungen zur Textgrundlage gesagt wurde, fehlt in der Reportatio Valentinensis die dist. 24. Die Reportatio

¹⁹⁹* In den Hss steht der Text auf folgenden Folien: A, 166rb—168ra; O, 78v—83r; Ol, 198v—203r; OB, 73r—77v.

Barcinonensis läßt in der Mitte der Distinktion einen großen Teil aus. Sie begründet diese Auslassung damit, daß im Prolog zum 1. Buch darüber ausführlicher gehandelt werde²⁰⁰. In der Prager Reportatio ist über das in der Textgrundlage Gesagte hinaus nichts besonderes festzustellen²⁰¹. Audi hier gilt, daß die sog. Reportationen, insbesondere die Reportatio Parisiensis, nicht den eigentlichen Charakter von Reportationen haben, sondern Kurzfassungen der Ordinatio mit Deutungscharakter sind.

2. Die Frage: „Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem²⁰²?

MARTIN GRABMANN nennt sie „eine Spezialfrage (erg. im Verhältnis zwischen Glauben und Wissen), die aus dem Boden der fides quaerens intellectum heraus gewachsen ist . . .“^{203 204 205}. Diese Bemerkung deutet schon an, daß unter der Oberfläche einer formallogischen und wissenstheoretischen Auseinandersetzung ein heilspädagogisches Problem angegangen ist, weil das „simul“ die Frage nicht nur formal einengt, sondern sie zugleich auch heilsgesdiichtlich verschärft. Einer Übertragung der Frage stellt sich damit die Schwierigkeit entgegen, den Begriff „simul“ richtig wiederzugeben. Außerdem sind die beiden Begriffe „scientia“ und „fides“ noch unbestimmt. Bezeichnen sie einen Habitus, oder stehen sie stellvertretend für den Akt? Wir müssen also die Frage zunächst im Wortlaut wiedergeben, weil erst im Verlauf der Distinktion die verschiedenen Begriffe deutlich werden. Duns Scotus fragt: Kann jemand hinsichtlich der geoffenbarten Glaubensgegenstände zugleich Wissen und Glauben haben⁸⁴?

3. Der Aufbau der quaestio:

Die quaestio beginnt mit einer Bestimmung des Begriffs scientia unter der jede sichere Erkenntnis verstanden werden soll, die sich aus der Evidenz einer Sache ergibt. Sieben argumenta principalia unterschiedlichen Charakters bejahen die gestellte

²⁰⁰ Die Hs bringt nur den Anfang der thomasischen These und fährt dann fort: „Istam opinionem cum rationibus suis et solutionibus et opinionem Henrici qui ponit lumen aliud a fide cum rationibus et reprobationibus et solutionibus rationum nahes alibi sc. in primo libro circa prologum; quaere ibi quia completius ista omnia tractantur ibidem; et ideo hic dimitto. Ad quaestionem igitur dico . . .“ (Ba 51vb). Diese Bemerkung steht also nicht am Ende der quaestio. Vgl. T. BARTH, *Franz. Hss.* . . . a.a.O. 37.

²⁰¹ Vgl. oben: 7.

²⁰² XV, 34a; A, 166ra; O, 78v; OI 198v; Ba, 50va: „Circa dist. 24 quaero: Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere scientiam stante fide?“ Pr, 84va: „Circa dist. 24 quaeritur: Utrum de credibilibus revelatis stante fide potest quis habere scientiam aut aliquem notitiam quae habetur ex evidentia rei?“ K, 40va: „Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem?“ Die Überschrift der „Rep. Par.“ lautet: „Utrum creditum potest esse scitum vel e contra?“ Doch diese Überschrift verträgt sich nicht mit dem Inhalt der quaestio, weil Duns Scotus dieses Problem ausschließen will. Richtig ist dagegen der Anfang der quaestio: „Circa distinctionem vigesimam quartam quaeritur: Utrum de credibilibus revelatis stante fide potest quis habere scientiam, aut aliquam notitiam, quae habetur ex evidentia rei?“ XXIII, 446a.

²⁰⁵ M. GRABMANN, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen* . . . a.a.O. 57; in den folgenden Seiten die Geschichte dieser Frage. Vgl. auch M. GRABMANN, *De quaestione „Utrum aliquod possit esse simul creditum et scitum“ inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi medii aevi agitur*, 110—139; ferner: DERSELBE, *Geschichte der scholastischen Methode II*, 145 ff. —

Frage⁸⁵. Wie es häufig der Fall ist, so dient auch hier eine Schriftstelle (2 Kor 5,4) als Contra^{206 207 208}. Dazu kommt noch die Deutung der Stelle durch die Glosse, die davon spricht, daß die Erkenntnis der Glaubensgegenstände rätselhaft und unklar ist. Auf die *argumenta principalia* möchten wir erst am Schluß der Distinktion bei ihrer Beantwortung durch Duns Scotus eingehen. Die Vorüberlegungen zur *quaestio* beginnen mit einer kurzen Klärung der gestellten Frage. Duns Scotus nimmt dann in die Diskussion der gestellten Frage zwei Theorien mit hinein. Gemeinsam ist ihnen die Bezeichnung der Theologie als *scientia*. Unter diesem Aspekt lehren sie ein gleichzeitiges Vorhandensein von Glauben und Wissen. Ihre Verschiedenheit aber besteht darin, daß die erste im Anschluß an Thomas von Aquin die Theologie als *scientia* mit aristotelischen und averroistischen Beweisen begründen will (die Theologie wird als *scientia subalternata Dei et beatorum* bezeichnet), während die zweite These, die des Heinrich von Gent, die Theologie als *scientia* auf Grund eines besonderen Lichtes erweisen will; die Autorität dafür soll Augustinus sein. Gegen beide Thesen argumentiert Duns Scotus mit der gleichen Methode. Zunächst weist er Thomas von Aquin und Heinrich von Gent einen gewissen Widerspruch in ihren Werken nach, dann greift er die Thesen selbst an. In seiner eigenen Antwort auf die *quaestio* geht Duns Scotus von einem dreifachen Verständnis von *scientia* aus. Augustinus und Aristoteles werden als Autoritäten zitiert. Nur eine von den drei Arten von *scientia* beschreibt die *scientia propria* nach Aristoteles 1 Posteriorum. Diese *scientia propria* ist in der Frage gemeint. Unter dieser Voraussetzung wird ein gleichzeitiges Vorhandensein von Wissen und Glauben von Duns Scotus abgelehnt. Zugleich aber zählt er drei *Habitus* auf, die, obwohl verschieden vom Glaubens-*Habitus*, dennoch zugleich mit ihm vorhanden sein können. Nach dieser Klärung geht Duns Scotus nochmals auf Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Averroes ein. Von besonderem Interesse ist dabei, was Duns Scotus über das Verhältnis zwischen „maiores“ und „minores“²⁰⁹, über das Verständnis Augustins zum *lumen ultra lumen fidei*, und über die *rationes necessariae* für die Trinität im Verständnis Richards von St. Victor sagt. Die Antwort auf die sieben *argumenta principalia* schließt die dist. 24 ab. Wie bisher soll am Schluß noch der Lehrertrag kurz zusammengefaßt werden und außerdem soll ein Blick auf eine Frage im Prolog die Besonderheit der dist. 24 hervorheben. Der Vergleich mit dem Prolog bezieht sich auf

²⁰⁶ Vgl. zur ganzen *quaestio*: P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*; bes. 86—99; J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 163—239; M. SCHMAUS, *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent*, 1201—1234; DERSELBE, *Der Lehrer und Hörer der Theologie nach der Summa Quaestionum des Heinrich von Gent*, 3—16; C. BALIÖ, *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277*, a.a.O. 210—229; W. KLUXEN, *Johannes Duns Scotus: Philosophie als Wissenschaft von Gott*, a.a.O. 177—188; L. HÖDL, *Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten*; DERSELBE, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*; A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* . . . 43 ff.; DERSELBE, *Die Theologische Prinzipienlehre* . . . 192 ff.; 200. — Vgl. ferner: Rep. Par. prol. qu. 2, qu. 3 (XXII, 33b—45b ff.).

²⁰⁷ XXIII, 447a gliedert die gleichen Argumente in acht; allerdings erwähnt sie am Schluß der *quaestio* bei der Beantwortung nur mehr sieben.

²⁰⁸ XXIII, 447a fälschlich: „Contra 2. ad Corinth. 9.“

²⁰⁹ Wie weit diese hierarchischen Begriffe gleichzusetzen sind mit den Begriffen Kleriker und Laien wird aus den Erörterungen in dieser und der folgenden Distinktion hervorgehen.

die Frage: *Utrum theologia sit scientia*²¹⁰?

I. Erläuterung und Präzisierung der Frage

Die Form der Frage gestattet eine inhaltliche Aufgliederung. Es könnte zunächst gefragt werden, ob die geoffenbarten Glaubensgegenstände überhaupt Gegenstände des Wissens sein können. In dieser Frage läge die Betonung auf dem Geoffenbartsein zur Unterscheidung von den Glaubensgegenständen, die nichts Übernatürliches beinhalten. Doch diese Frage nach dem Verhältnis zwischen geoffenbarten übernatürlichen Glaubensgegenständen und Wissen schließt Duns Scotus hier aus. Er will nach dem Verhältnis zwischen Glaubensgegenständen und Glauben fragen und zwar speziell: ob die Gegenstände des Glaubens zugleich auch Gegenstände des Wissens sein können^{211 212}. Wir können die Frage noch allgemeiner formulieren: Ist es möglich, daß die geoffenbarten Glaubenswahrheiten einerseits Grundwahrheiten des Glaubens und zugleich Grundwahrheiten des Wissens sind? Wenn wir am Schluß dieser Distinktion die Ansicht des Duns Scotus zu dieser Frage erfahren haben, werden wir auch die Elemente zur Beantwortung mancher anderer Fragen besitzen. Wir werden wissen, was von der angeblich skeptizistischen und positivistischen Tendenz des scotisdien Theologieverständnisses zu halten ist⁸⁰. Wir werden weiter erkennen, warum Duns Scotus letztlich Glauben und Wissen zueinander ins

²¹⁰ Ordinatio prol. p. 4: *De Theologia ut scientia. Qu. 1 et 2: Utrum Theologia in se sit scientia, et utrum subalternans vel subalternata* (ed. Vat. I, 141. n. 208—216).

²¹¹ „Quaestio ista includit duos articulos: Unum, an de credibilibus revelatis possit esse scientia; et dico revelata, ad differentiam illorum credibilium, quibus credo ex testimonio alicuius non revelantis aliquod supernaturale, sicut credo Romam esse et huiusmodi. Secundum, an de illis possit esse simul scientia et fides. Loquendo de credibilibus in se, utrum de eis sit scientia, vel esse possit non disputo, sed de eis in comparatione ad fidem, utrum sc. simul cum fide possit de eis esse scientia.“ XV, 36a, n. 2. Die Textvarianten der Hss tragen nichts bei. Die sog. Rep. Par. läßt diesen Absatz aus. Vgl. XXIII, 447b.

²¹² Vgl. dazu: P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen* . . . a.a.O. 79—99.

Verhältnis setzt, und sich so dem Verdacht aussetzt vom Wissenstheoretischen her einer theologisch-skeptizistischen Tendenz Vorschub zu leisten und der Lehre von der doppelten Wahrheit bezichtigt zu werden. Wie werden sich Aristotelismus und Augustinismus in der scotischen Lösung zueinander verhalten?

II. Die erste These im Anschluß an Thomas von Aquin, Aristoteles und Averroes

1. Die These:

Die erste These bejaht die gestellte Frage, indem sie zwischen scientia subaltemans und scientia subalternata unterscheidet. Die unterordnende Wissenschaft besitzt unmittelbare und erste Prinzipien, die nur in einfache, aus der Evidenz der Sache selbst bekannte Termini wieder aufgelöst werden können. Deshalb sind diese Prinzipien propter quid, aus Termini bekannt, die es evident aus sich selbst sind. Die untergeordnete Wissenschaft dagegen bezieht ihre Prinzipien aus der unterordnenden und unterstellt ihnen einen Wahrheitscharakter, ohne daß sie propter quid bekannt sind. Da nun die Seligen die visio besitzen, erkennen sie auch propter quid, haben also eine scientia subaltemans. Von einem solchen Wissenshabitus kann nicht gesagt werden, daß er zugleich mit dem Glaubenshabitus vorhanden sein kann. Ordnet sich aber ein Wissenshabitus der scientia Beatorum unter, dann ist er nicht nur ein echter Wissenshabitus, sondern kann zugleich mit dem Glaubenshabitus bestehen²¹³.

2. Die Begründung dieser These:

a) Die scientia subalternata setzt ihre Prinzipien voraus. Weil sie aber diese Prinzipien von der übergeordneten Wissenschaft empfängt, kann sie mit Recht Wissenschaft genannt werden. Und diese Überlegungen begründen es, daß es überhaupt Theologie, und daß es sie als Wissenschaft gibt. Mögen auch ihre Prinzipien d. h. die Glaubensgegenstände vorausgesetzt und nicht evident und propter quid bekannt sein; als Wissenschaft empfängt sie ihre Prinzipien aus der Wissenschaft der Seligen, der sie sich unterordnet²¹⁴.

²¹³ „Sic intelligendo quaestionem dicitur ad eam, quod etsi cum fide possit scientia esse de credibilibus, non tamen subaltemans, sed subalternata tantum; et primo narro aliqua, postea formabo rationem. Scientia subaltemans habet principia immediata et prima, quae non habent resolvi nisi in terminis simplices notos ex evidentia rei in se, et ideo principia sunt nota propter quid ex terminis per se notis ex evidentia rei. Scientia autem subalternata non habet principia immediata et prima resolubilia immediate in terminis simplices notos ex evidentia rei et ideo non sunt nota propter quid in scientia illa, sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratae; et ideo scientia subalternata accipit principia sua a scientia subalternante, et supponit ea esse vera, et sunt nota sibi, non propter quid. Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus quae nos credimus, et ideo non habent fidem, sed visionem, et cognoscunt propter quid; sed scientia subalternata scientiae Beatorum bene potest esse cum fide.“ XV, 36a, n. 2. — Vgl. XXIII, 447b/448a. Vgl. dazu auch THOMAS VON AQUIN, *I, q. 2, a. 2 ad 1; IIa //ae qu. 1, a. 5; In Boethium de Trinitate qu. 2, a. 2*; K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament* (in: *Schriften zur Theologie I*, 119); A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 163—167. —

²¹⁴ „Ad hoc arguitur sic, et rationes sunt aliquantulum taediosae in forma: Scientia subalternata, secundum quod subalternata (et sub propria ratione qua subalternata, est scientia; sed in quantum subalternata) supponit (A: praesupponit) principia sua, et accipit (ea) a scientia subalternante, et (ideo) non habet principia nota sibi ex evidentia rei, (et) propter quid; igitur potest Stare vera ratio scientiae subalternatae, quamvis supponat sua principia; igitur theologia potest esse, et est vera scientia, quamvis ipsa credibilia, quae sunt principia eius, sint supposita, et non nota ex evidentia rei et propter quid; in ipsa igitur stat theologia ut scientia subalternata sub propria ratione talis scientiae cum fide de eisdem.“ XV, 37a, n. 3; vgl. XXIII, 448a, n. 4; das in

b) Die allgemeine Ableitung der Prinzipien kann auch im Speziellen festgestellt werden. Die Optik ist in sich betrachtet eine Wissenschaft und derjenige, der sie betreibt, tut es aus einem Wissenshabitus heraus. Nicht notwendig mit diesem Habitus ist derjenige Habitus verbunden, der aus der geometrischen Wissenschaft erwächst. Obwohl also die Optik ihre Prinzipien aus der Geometrie empfängt, sie aus der Geometrie voraussetzt, kann sie als Wissenschaft ohne die Geometrie bestehen; d. h. aus den vorausgesetzten und geglaubten Prinzipien können Schlußfolgerungen abgeleitet werden. Ebenso kann die Theologie betrachtet werden. Auch sie glaubt und setzt ihre Prinzipien voraus, weil sie nicht propter quid bekannt sind. Aber dennoch kann sie daraus Schlußfolgerungen ziehen. Die Theologie ist also die dem Menschen in diesem Leben eigene scientia subalternata. Da sie aber auf einem echten Wissenshabitus beruht, kann gesagt werden, daß hinsichtlich der geoffenbarten Glaubensgegenstände zugleich ein Glaubens- und ein Wissenshabitus vorhanden sein kann²¹⁵.

c) Auch nach Aristoteles genügt eine irgendwie geartete Kenntnis der Prinzipien zum Wissensakt und zum Erwerb eines Wissenshabitus, der dadurch zustande kommt, daß aus den Prinzipien Schlußfolgerungen gezogen werden²¹⁶.

d) Überdies sagt Averroes in seinem Kommentar zu obiger Aristoteles-Stelle, daß die inductio, die vom Einzelnen zum Allgemeinen schreitet, zum Erwerb eines Wissenshabitus aus allgemeinen Prinzipien genügt. Dieser Wissenshabitus unterscheidet sich zwar von einem, der aus einem Syllogismus oder einem evidenten Beweis stammt, aber dennoch ist er ein echter Wissenshabitus. In gleicher Weise beruht die Theologie auf einem echten Wissenshabitus, den der Mensch in diesem Leben zugleich mit dem Glaubenshabitus von den geoffenbarten Glaubensgegenständen haben kann, obwohl die Prinzipien nur geglaubt, vorausgesetzt, und von einer höheren Wissenschaft empfangen sind⁹⁵.

3. Die Stellungnahme des Duns Scotus zur thomasischen These

A) Zunächst wendet sich Duns Scotus gegen eine Ungereimtheit im Werk des THOMAS, der in der *Summa theologiae* 7^a Z^{ac} qu. 1 a. 5 ausdrücklich sagt, daß ein

Klammern Stehende fehlt in A, O; Ol; O, 79v; Ol, 99v; A, 166va.

²¹⁵ „Praeterea, Perspectiva, in quantum Perspectiva, et sub propria ratione sua est scientia; igitur Perspectivus, in quantum Perspectivus reduplicando illud, quo formaliter denominatur, est sciens denominative a scientia Perspectiva; sed aliquis potest esse Perspectivus circumscripta Geometria, ex quo enim sunt habitus distincti, non sunt necessario connexi in eodem; igitur aliquis potest habere Perspectivam, non habendo Geometriam, et tamen principia Perspectivae non sunt nota in ipsa propter quid, sed in Geometria a qua illa accipit et supponit. Ex illis tamen suppositis et creditis deducit conclusiones, et generatur in eo scientia conclusionum; igitur eodem modo potest aliquis habere Theologiam, quamvis supponat principia sua, et accipit ea a scientia Beatorum, et non sint nota in ea ex evidentia terminorum propter quid, sed credita et supposita tantum, et nota, quia non propter quid; possunt tamen ex eis deduci conclusiones, ex quibus habetur scientia subalternata, quae numquam est nisi in viatore; igitur simul stant fides et scientia de eisdem.“ XV, 36b/37a, n. 3; vgl. XXIII, 448a, n. 4.

²¹⁶ „Praeterea, Philosophus 6 Ethic., cap. 4 dicit sic: *Cum enim aequaliter cognita et credita sunt ipsa principia, etc.*; sufficit igitur secundum Philosophum, habere aequaliter cognitionem de principiis, ad hoc quod aliquis sciat, et scientiam acquirat, deducendo conclusiones ex ipsis.“ XV, 37a, n. 3; XXIII, 448b, n. 5. —

Bei der Berufung auf ARISTOTELES dürfte gemeint sein: *Mor. Nicom. I. 6 cap. 3* (ed. Bekker II, 1139b; Frankf.-Venedig, Vol. III, fol. 83ra).

Wissens- und Glaubenshabitus hinsichtlich derselben Dinge nicht zugleich vorhanden sein kann. Wenn nun einerseits die Theologie als eine dem Wissen der Seligen untergeordnete Wissenschaft, auf einem wahren Wissenshabitus beruht, der als solcher nur in diesem Leben, und dann auch zugleich mit dem Glaubenshabitus möglich ist, muß Thomas an dieser Stelle die *scientia subalternans* meinen⁹⁶.^{217 218}

B) Das eigentliche Argument des Duns Scotus richtet sich gegen die Bezeichnung der Theologie als *scientia subalternata*. Man beachte, daß Duns Scotus hier völlig absieht von der „transzendentallogischen Bedeutung“^{219 220}, die dieser Begriff bei

⁹⁵ „Et commentator vult, quod ad scientiam habendam sufficit inductio, quae est a singularibus ad universale, et cognitio sic principiis universalibus ex inductionem ex necessitate sequitur scientia. Et dicit quod haec scientia sic habita, est alterius modi a scientia, quae habetur per syllogismum et demonstrationem; sufficit enim ad scientiam habendam, quod principia sint aliquantulum nota, ut sc. sint credita et Supposita, et accepta a superiori scientia, in qua sunt nota propter quid; igitur Theologia est scientia, et in viatore est simul cum fide de credibilibus revelatis.“ XV, 37a/b, n. 3; vgl. XXIII, 448b, n. 5. Zur ganzen These vgl. THOMAS, *III Sent. dist. 24 qu. 1 a. 2 sol. 2 ad 3*; *Quaestiones disputatae de veritate qu. 14 a. 10 ad 3*; *In librum Boetii De Trinitate expos. qu. 2 a. 2*; *Summa theologiae I. qu. 1 a. 2*: „Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae sc. est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetica, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo“ (ed. Marietti I, 3b).

Zu dem Satz: „et commentator vult . . .“ haben am Rand: Vi: Eustachius; Vs: sc. Eustracius; AH: Eustracius. Es dürfte sich jedoch um Averroes handeln; vgl.: Frankf.-Venedig, Vol. IV, fol. 7b—8c.

²¹⁸ „Contra istam opinionem, et primo contra opinantem, nam in II^a Iliae qu. 1. art. 5 ubi quaerit hoc ex intentione, dicit quod fides et scientia non stant simul; sed theologia, si in quantum subalternata scientiae Beatorum, si vera scientia, et ut subalternata non sit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione scientiae subalternatae stat cum fide in viatore, et de eisdem, sc. creditis. Nec potest solvere contradictionem nisi in Secunda Secundae velit dicere, quod loquitur de scientia subalternante, non subalternata.“ XV, 38a, n. 4; vgl. XXIII, 448b, n. 5. — Vgl. THOMAS, *Summa Theologiae IIa/ae, qu. 1. art. 5, corp.*: „Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile

⁶ Walter, Das Glaubensverständnis

quod idem ab eodem sit creditum et visum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quae de Trinitate credimus nos visuros speramus . . . quam quidem visionem iam angeli habent: Unde quod nos credimus illi vident. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter Omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem“ (ed. Marietti S. 7b). Vgl. M. GRABMANN, *Augustinus Lehre vom Glauben und Wissen* . . . a.a.O. 59: „Thomas von Aquin ist, soviel ich sehen kann, in der Scholastik des 13. Jahrhundert der erste gewesen, der in der Frage, ob etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein könne, von der scholastischen augustianischen Tradition abging und diese Frage im negativen Sinn löste. Er hat dies zuerst nicht so ganz klar in seinem Sentenzenkommentar, dann deutlicher in den *Quaestiones disputatae de veritate* und ganz scharf und bestimmt in seiner theologischen *Summa* getan . . .“

²²⁰Siehe dazu: G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung* . . . 118 ff. — Zur Ablehnung des thomasischen Theologiebegriffes durch Duns Scotus vgl. E. GILSON, a.a.O. 45 ff.; ferner: J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 194 ff., 204 ff.; auch: R. SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, 123—129; ebenfalls: W. BETZENDÖRFER, *Glauben und Wissen bei*

Thomas hat, und nur die formallogische Seite des Begriffs *scientia subalternata* betrachtet. Der Einwand geht also davon aus, daß ein *Wissenshabitus* nur von dem abhängig ist, was seine wesentliche Ursache ist. Nun ist aber die Kenntnis der Seligen vom dreifältigen Gott nicht die wesentliche Ursache unserer Theologie, weil der *Wissenshabitus* der Seligen nicht das Objekt des unseren, noch eine *Seelenpotenz*, noch ein *Erkenntnisbild* des Objektes, noch auf irgendeine Art *Wirkursache* eines *Wissenshabitus* für uns ist. Es läßt sich also nicht sagen, daß unser *Habitus* in einem wesentlichen *Abhängigkeitsverhältnis* zu der *visio* der Seligen steht, bzw. daß wir dann schon einen *Wissenshabitus* haben, wenn sich das Wissen der Seligen auf die Gegenstände erstreckt, die wir glauben. Wäre es so, dann könnte man auch sagen: es beherrscht einer die Geometrie, weil sie z. B. ein gewisser Wilhelm beherrscht, d. h. weil er glaubt, daß sie dieser beherrscht²²¹.

den großen Denkern des Mittelalters, 226, 232 ff.

²²¹ „Praeterea, contra opinionem in se, *scientia* non dependet essentialiter ab aliquo sicut causatum a causa (non enim loquor de dependentia accidentis ad subiectum) nisi ab eo, quod est causa illius essentialiter. Sed *notitia Beati*, quam habet de Deo trino et uno evidenter viso ex evidentiis terminorum non est essentialiter causa nostrae Theologiae, quia *scientia* non dependet essentialiter nisi ex potentia et obiecto in se, vel in specie sua, sed (A; O; Ol: breviter) *scientia illa Beati* non est obiectum *scientiae meae*, ita ut cognita *notitia eius cognoscam Deum trinum et unum*, nec est potentia animae (om. Ol), nec species obiecti nec aliquid mei, quod possit esse causa *scientiae meae* in aliquo genere causae, efficientis maxime, sicut modo loquimur; igitur *habitus in me* in nullo dependet, sicut a causa essentialiter a visione Beatorum, nec sequitur quod si *scientia Beatorum sit de creditis a nobis*, quod in nobis sit *scientia cum fide*, immo esset simile, si dicerem, in me esse Geometriam, quia in Ioanne (A; O; Ol: Willelmo), quia ego credo Ioannem (A; O; Ol: Willelmum) habere *scientiam Geometriae*.“ XV, 38a/b, n. 4; vgl. XXIII, 449a, n. 6. Vgl. A, 166va/b; O, 79v; Ol, 199v.

Außerdem muß man sagen, daß jemand, der von der untergeordneten Wissenschaft ein Wissen hat, es bei intelligiblen Sachverhalten auch von der übergeordneten haben kann, weil deren Prinzipien der Natur nach vorgeordnete sind. Aus dieser Überlegung würde folgen: Nicht nur der Habitus der *scientia subalternata*, sondern auch der Habitus der *scientia subalternans* könnte zugleich mit dem Glaubenshabitus bestehen. Kraft des Habitus der *scientia subalternans* hätte jemand völlige Einsicht, obwohl er auf Grund des gleichzeitig vorhandenen Glaubenshabitus noch auf der Wanderschaft d. h. noch nicht am Ziel ist⁸⁹. Damit hat Duns Scotus die Grenzen des thomasisdien Theologiebegriffes aufgewiesen. Im Gegensatz zu Thomas blieb er aber mit der formal- logischen und aristotelischen Methode nicht dort stehen, wo Thomas in die transzendentallogische Ebene übergang und nur mehr das formale Außenwerk des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes beibehielt, sondern er zerstörte auch dieses Außenwerk selbst. Duns Scotus hat einen anderen Denkansatz. Die Zeichen dafür sind im letzten Satz seiner Ausführungen zu sehen. Die *scientia* steht nicht in einer absoluten Konkurrenz zum Glauben, sondern in einer relativen- heilsgeschichtlichen. Die Begründung liegt darin: Im Pilgerstand ist hinsichtlich der Glaubensgegenstände ein Wissen im strengen Sinn nicht möglich. Wird dies nicht berücksichtigt, tritt die *scientia* in absolute Konkurrenz zum Glauben. Für Duns Scotus aber ist es keine Abwertung der Theologie, wenn man von ihr nicht als *scientia propria* spricht. Vielmehr entspricht dies nur den heilsgeschichtlichen Erfordernissen. Alle Versuche von der Theologie als *scientia subalternata* zu sprechen, laufen doch nur auf die *scientia subalternans*, auf eine *scientia propria* hinaus. Der Theologie wird also ein schlechter Dienst erwiesen, wenn man sie als *scientia subalternata* bezeichnet. Nach der Antwort auf die *quaestio* kommt Duns Scotus nochmals auf diese Problematik zurück. Gehen wir nun zur zweiten These über^{100, 222}

III. Die Lehre Heinrichs von Gent als zweite These

1. Die These:

Nach Heinrich von Gent läßt ein gestufter dreifacher Lichtstrahl die Glaubensgegenstände in der Erkenntnis aufleuchten. Das *lumen gloriae* vermittelt in einer intuitiven Erkenntnis eine klare Schau (*propter quid*) von den Gegenständen, die

²²² „Praeterea, omnis sciens scientiam subalternatam, quae est de intelligibilibus, potest scire et subalternantem, quia principia subalternantis sunt priora, et in intelligibilibus, illa quae sunt priora simpliciter, sunt priora nobis licet in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter et priora nobis, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota. Sed haec scientia, si est scientia, est de intelligibilibus, ut distinguitur contra sensibilia, quia de sensibilibus non est scientia, nec demonstratio, ex 7. Met. si ergo haec scientia potest simul Stare cum fide, sequitur quod aliquis potest scire scientiam subalternatam (A; O; Ol: subalternantem) cum fide, et ita potest esse comprehensor (O; Ol: apprehensor) ratione fidei simul Stans (A, O, Ol: ratione scientiae et viator simul ratione fidei simul Stans).“ XV, 38b, n. 4; vgl. XXIII, 449a/b, n. 6. — Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik I. 7 cap. 12* (ed Becker II, 1036a, n. 10; Frankf.-Venedig Vol. VIII, 185va/b); vgl. A, 166vb; O, 80r; Ol, 200r.

¹⁹⁰ Vgl. G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung* . . . 112—137; vgl. auch: DUNS SCOTUS, *Ordinatio prol. p. 4, qu. 1—2*: „Haec de theologia in se. Sed quid de theologia viae? Essetne subalterna si talis notitia daretur alicui vel si est data? Ad hoc dicunt quidam quod est subalterna; subalternatur enim scientiae Dei et beatorum. Contra hoc arguitur, primo sic: isti alibi dicunt quod scientia non potest Stare cum fide; sed ut dicunt, quia est subalterna, stat cum fide; igitur stat, secundum eos, et non stat, igitur contradicunt sibi. — Praeterea, scientia Dei non potest esse nisi una; igitur nulla potest esse subalternata. — Praeterea scientia secundum rationem causae non dependet nisi ab objecto vel subiecto vel lumine; sed respectu intellectus viatoris

wir jetzt noch glauben. Das lumen fidei ist notwendig zum Glauben der Glaubensartikel. Zwischen beiden gibt es ein lumen, das an Intensität geringer als das lumen gloriae, aber stärker als das lumen fidei ist und das dazu dient, das Geglaubte einzusehen und es in einem Wissenshabitus zu besitzen. Die Glaubenserkenntnis aus dem lumen fidei und die visio im lumen gloriae mögen sich widerstreiten, von der mittleren Erkenntnis (dem Wissenshabitus im lumen medium) aber kann man sagen, daß sie zugleich mit dem Glaubenslicht vorhanden sein kann. Dies läßt sich damit begründen, daß ein Extremes einem Mittleren weniger widerspricht als ein Extremes einem anderen Extremen^{223 224}.

2. Aufweis und Begründung dieser These:

a) Zunächst möge ein Beispiel die These stützen. Es sagt jemand zu einem, der den Mond nicht sieht, daß sich der Mond verfinstert. Jener setzt die Wahrhaftigkeit des Erzählers voraus und glaubt es, obwohl er es mit eigenen Augen nicht sieht und es mit dem Verstand nicht einsehen kann, weil er aus dem Lauf der himmlischen Gestirne nicht weiß, daß unter bestimmten Voraussetzungen eine Mondfinsternis notwendig eintritt. Ein Astronom dagegen versteht die Mondfinsternis, weil er von der Mondfinsternis im einzelnen unbestimmten, und so im allgemeinen Fall weiß. Aber

visio beatorum nullam habet rationem causae; igitur etc. — Praeterea, scientia subalternans non est primo de eisdem veritatibus vel praedicatis satis, quia ibi incipit subalterna ubi desinit subalternans; sed haec potest esse de eisdem de quibus est scientia beatorum; igitur etc. — Praeterea, habens scientiam subalternatam potest habere subalternantem; in proposito utrumque est impossibile; ergo etc. Maior patet quoad utrumque: primo, quia habens principia de conclusione potest scire conclusionem; similiter patet secundum, quia principia subalternantis sunt univ- saliora, et sic ordine cognitionis intellectualis prius nota, quia ibi secundum huiusmodi non proceditur a magis notis sed a sensu. Minor etiam patet quoad utrumque membrum: sicut viator non potest clare videre, sic beatus non potest habere sensum“ (dies ist ein Textus interpolatus. Ed. Vat. I, 148/149 nach n. 216). — Vgl. auch: *Lectura Prima prol. p. 3 qu. I et 2* (ed Vat. XVI, 39—43, n. 107—121).

²²⁴ „Alia est opinio quondam quodl. 8 qu. 14. Sed tamen hic plura, quam ibi, quantum ad aliquid, sc. de lumine in quo est scientia; dicit enim (A, 166vb: dicit in Summa articula . . .) quod est triplex lumen: Unum sufficiens ad apertam visionem habendam de his, quae nunc credimus, sc. lumen gloriae, in quo credita a nobis clare videntur cognitione intuitiva, et propter quid. Aliud est lumen, quod requiritur ad credendum articulis (A: articulos) fidei; et aliud est lumen medium clarius lumine fidei, et infra (A add.: vel citra) lumen gloriae, quod est ad hoc quod credibilia, de quibus habemus fidem, intelligantur, et de ipsis habeatur scientia. Et licet cognitiones extremae in propriis luminibus, sc. cognitio fidei, et aperta visio in lumine gloriae non stant simul, tamen cognitio media, quae est scientia in lumine medio, stat cum cognitione fidei, quia extremum et medium minus repugnant quam extrema inter se.“ XV, 39a, n. 5; vgl. XXIII, 449b/450a, n. 7. — Siehe die marg. von VS:

„opinio multum colorata.“ — Man beachte, daß Duns Scotus nur zur lumina-Lehre Heinrichs von Gent Stellung nehmen will, nicht aber zu dessen Theologieverständnis als scientia subalternata. — Vgl. HEINRICH VON GENT: . . . Ad cuius intellectum

ulteriorem sciendum quod differunt circa idem credere, intelligere, et videre. Videre enim est oculo ad oculum mente conspiciere spiritualiter: sicut conspiciamus solem corporaliter. Et sic beati vident omnia in divina essentia. Non sic videri potest aliquid per intellectum extra visionem gloriosam in divina essentia quaecumque alia cognitione sive naturali sive supernaturali. Intelligere autem est verum aliquid cognoscere perspicue per medium certius ex sensus cognitione in primis certificatum, quemad- modum conclusiones intelligimus intellecto medio proprio notiori complexo et appli- cato. Medium autem proprium complexum cognoscimus et intelligimus per aliud medium notius . . . Credere autem est veritati alicuius complexi propter auctoritatem propositis signis et prodigiis caeterisque homini confirmatam voluntarie per intellectum adhaerere.“ *Quodl. 8 qu. 14* (ed Paris-Löwen II, fo. 325r, n. K). Vgl. ferner: *Summae Quaestionum Ordinarium*: art. 12 qu. 2, fo. 485rff; art. 11 qu. 1, fo. 77r; art. 11 qu. 7, fo. 82v, n. G, H, I; art. 13 qu. 6, fo. 94rff. Vgl. dazu auch: J. BEUMER, *Erleuchteter Glaube*, a.a.O. 129—160; A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 157—163.—

auch er weiß nicht vom einzelnen bestimmten Fall, außer er sieht die Mondfinsternis mit eigenen Augen. Nur der hat also eine ganz sichere Erkenntnis einer bestimmten Mondfinsternis im bestimmten Einzelfall, der sie sieht. Für den bestimmten Einzelfall hat also auch der Astronom nur Glauben oder Meinen. Aus dieser Überlegung läßt sich der Sdltuß ziehen, daß sich Glauben oder Meinen mit einem Wissen vom einzelnen und allgemeinen unbestimmten Fall wohl verträgt, nicht aber mit der unmittelbaren Schau²²⁵.

Das ganze Beispiel kann nun auf die Situation des Glaubens übertragen werden. Der Glaube zielt auf einzelne unbestimmte Sachverhalte, die im Einzelnen in diesem Leben unbestimmt sind. Z. B.: Christus ist irgendein Mensch, aber ein bestimmter; Maria ist irgendeine Frau, aber eine bestimmte; göttlich ist irgendeine bestimmte Natur. Erst in der visio werden wir das in seiner Abgrenzung und Bestimmtheit erfahren, was wir im Glauben in seiner Unbestimmtheit erfassen, und im Wissen als Einzelnes und Allgemeines unbestimmt erkennen. So schließt nach Heinrich von Gent zwar die visio, aber nicht die scientia den Glauben aus²²⁶.

b) Heinrich von Gent fühlt sich in seiner Auffassung durch die Autorität Augustins bestärkt. Den meisten Gläubigen, sagt Augustinus, geht ein Wissenshabitus ab, mögen sie auch an Glauben reich sein. Es gibt ein Wissen von dem, was der Mensch glauben muß, um das ewige Leben zu erlangen. Mit Wissen im eigentlichen Sinn scheint aber der Apostel nur jenes zu bezeichnen, das den Gläubigen nützt und gegen die Ungläubigen verteidigt wird. Man kann also die Folgerung ziehen, daß dieser Wissenshabitus, der mit dem Glaubenshabitus zugleich vorhanden sein kann, in einem hellerem Lichtstrahl begründet ist als der Glaubenshabitus, weil auch die Erkenntnis klarer ist als die Glaubenserkenntnis²²⁷. Noch eine Augustinusstelle scheint sich für die

²²⁵ XV, 39a/b, n. 5; vgl. XXIII, 450a, n. 7. — Dieses Beispiel ist nahezu wörtlich aus HEINRICH VON GENT: *Quodl. 8 qu. 14* (a.a.O. fo. 325, n. L): „... Se habent autem illa tria, credere, intelligere, et videre, quemadmodum si de aliqua eclipsi iam instante dicat aliquis non vident illam: quia iam luna eclipsatur. Si praesumat de veritate dicentis, statim credit quod non videt prae oculis nec intelligit: quia per concursus motuum coelestium non seit quod in tali instanti de necessitate debeat luna eclipsari. Ille vero qui hoc novit isto modo lunam intelligit iam eclipsari: sciendo eclipsim aliquam esse in singulari vago: et ita in universali, non autem in singulari signato nisi oculis suis videat illam particularia eius comprehendendo, ut dictum est supra sec. Avicen. Ille vero qui illam videt; certissimum intellectum habet de hac eclipsi ut particularis est signata, de qua astrologus non habet nisi fidem sive opinionem, quamquam de ea in universali et in particulari vago habeat demonstrationem, ita quod est certa demonstratio de universali et particulari vago, et fides sive opinio de particulari signato simul stant absque visione corporali in particulari signato. Sed cum est talis visio, de eodem evacuatur fides praecedens sive opinio, nec simul esse potest, ita quod quantumque fortificetur de modo, num- quam fides evacuat quousque adveniat visio.“ Vgl. ferner: *Quodl. 8, qu. 12*, fo. 486r, n. P. Siehe auch JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I, dist. 3, p. 1, qu. 4* (ed. Vat. III, 143 n. 236 f.). Dazu auch E. GILSON, a.a.O. 582.

²²⁶ „Ita per omnia est in proposito: fides nostra est de particularibus vagis, quia de particularibus indeterminatis nobis in hac vita, ut quod aliquid unus homo est Christus, aliqua una foemina est Maria, et aliqua una natura singularis est Deitas, sed nihil determinatum in se vel in nobis fide percipimus, sed hoc in visione expectamus, et de illo signato quod tunc videbimus, est proprie fides, quod modo non cognoscimus nisi indeterminate, et in hoc consistit aenigma fidei. Patet igitur secundum eum, quod visio excludit fidem, sed scientia non: et haec scientia de credibilibus habetur in lumine medio inter lumen gloriae et lumen fidei.“ XV, 39b, n. 5; vgl. XXIII, 450a/b, n. 8. — Text fast wörtlich aus: HEINRICH VON GENT, *Quodl. 8 qu. 14*, fo. 325v, n. L. (ed. Paris-Löwen II).

²²⁷ „Confirmatur per Augustinum 14. de Trinit. c. 1: *Qua scientia, inquit, non pollutent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide; et post: Aliud enim est scire tantummodo quid*

These Heinrichs von Gent anführen zu lassen. Im Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangelium sagt Augustinus, daß die „maiores“ durch die Weisheit, die „minores“ aber durch den Glauben erleuchtet werden. Also will Augustinus, daß die „maiores in Ecclesia“ den Wissenshabitus mit dem Glaubenshabitus zugleich, die „minores“ aber nur den Glaubenshabitus haben²²⁸.

c) Heinrich von Gent knüpft aber an das *lumen medium* eine Forderung: Nur wenn das *lumen fidei* vorhanden ist, sagt er, kann das *lumen medium*

*homo credere debet propter vitam aeternam adipiscendam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum, et plus optuletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus (1 Cor. 12). Haec ille. Haec igitur scientia quae stat cum fide, sicut est cognitio clarius quam cognitio fidei, ita est in clariori lumine, quam sit lumen fidei, aliter nisi esset clarius lumen, qui plus haberet de fide, plus haberet de hac notitia.“ XV, 39b/40a, n. 6; vgl. XXIII, 450b, n. 8. Siehe AUGUSTINUS, *de trinitate l. 14 cap. 1* (PL 42, 1037 n. 3). — Vgl. HEINRICH VON GENT, *Quodl. 12 qu. 2*, fol. 485r, n. F, G, H, I. — Ferner: *Summae . . . art. 13, qu. 8*, fol. 97v, n. B; und: *art. 12, qu. 1*, fol. 84r (hier wird die Augustinus-Stelle auf die Frauen angewendet: „sie mögen in der Kirche schweigen!“). Vgl. dazu auch: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems . . .* 53. —*

²²⁸ „Praeterea, Augustinus super illud Ioannes 1: *Vita erat lux hominum, dicit: Erat Ioannes de illis montibus de quibus scriptum est: suscipiant montes pacem populo, et colles iustitiam*; per pacem intelligit sapientiam, qua maiores illuminantur, appellat iustitiam fidem, qua minores; vult enim ibi quod maiores in Ecclesia habeant scientiam cum fide, minores fidem tantum.“ XV, 40a, n. 6; vgl. XXIII, 450b, n. 8. — Vgl. HEINRICH VON GENT, *Quodl. 12, qu. 2*, fol. 485r, n.K/485v, n. L. Vgl. auch DUNS SCOTUS, *Ord. III, dist. 23, qu. un.* (XV, 11b, n. 8); s. o. 26. — Siehe AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium* (PL 35, 1388).

hinzukommen; das Wissen von den Glaubensgegenständen setzt den Glauben voraus. Duns Scotus nimmt nun ausführlich zur These und ihrer Begründung Stellung. Von besonderem Interesse dürfte sein, wie er sich zu Augustinus, zur Hierarchien- und Illuminationslehre stellt¹⁰⁸.

3. Die Einwände des Duns Scotus gegen die These Heinrichs von Gent

A) Ein formaler Einwand gegen die Art und Weise wie Heinrich von Gent die These aufstellt

Heinrich von Gent schreibt deshalb den „maiores“ einen Wissenshabitus zu, damit der Glaube gegen die Häretiker verteidigt und den „minores“ ausgelegt werden kann; gäbe es solche Leute nicht, würde auch der Glaube der „simplices“ schnell nachlassen; sie würden dem Irrtum verfallen. Welchen Weg aber sieht er vor, diesen Wissenshabitus zu erwerben? Heinrich von Gent kennt hier eine gewisse Reihenfolge. Zuerst muß man den Literalsinn der Schrift erforschen; dann daraus klare Schlüsse ableiten; schließlich muß man sich bemühen, das Geglaubte selbst einzusehen. Ausdrücklich aber sagt er, daß die letzte Stufe, die Einsicht in das Geglaubte, kein *lumen speciale* erfordere. Darin aber sieht Duns Scotus eine Ungereimtheit der These. Er hält es für wahrscheinlicher, daß jemand mit der natürlichen Kraft des Verstandes den Literalsinn der Schrift erforschen und aus ihm Schlüsse ziehen, als daß er Geglaubtes auch einsehen kann. Den Literalsinn der paulinischen Briefe erfassen und daraus Schlüsse ziehen, kann ein Jude so gut wie ein Christ. Der Christ aber glaubt den Worten des Paulus und gewinnt daraus einen festen Habitus des Anhangens an die Schlußfolgerungen. Für den Juden dagegen, der nicht glaubt, sind die Schlußfolgerungen nur vermutete. Heinrich von Gent sollte also gerade deswegen ein *lumen speciale* für nötig halten, damit das Geglaubte auch eingesehen werden kann. In der Form aber, wie er seine These aufbaut, wird sein *lumen speciale* überflüssig^{229 230}.

²²⁹ „Ulterius dicit quod lumen maius in quo credibilia intelliguntur, et in quo scientia habetur de illis, non inest homini, nisi cum fide praesupposita, nec illa scientia credibilium potest haberi non praesupposita fide.“ XV, 40a, n. 6; vgl. XXIII, 450b, n. 9. — Siehe HEINRICH VON GENT: „... visioni enim repugnat sicut simul omnino esse non possint fides et visio, videre et credere, quia implicarent contradictoria, non est enim fides sine obscuritate. . . Sed ex parte formae et naturae veritatis credibilium nullo modo repugnat intellectui quia sic non tarn repugnat intellectui praecedenti fidem sed subsequenti, sed proprie excedit praecedentem intellectum, quia ante fidem non potest haberi ratio nisi per media pure naturalia et suppositiones pure naturaliter cognitae, quae nullo modo attingere possunt veritatem credibilium quia supra naturalem cognitionem est. Intellectum vero subsequentem iuvat et pro- movet . . .“ *Quodl. 8, qu. 14, n. K. L, fol. 325r/v; vgl. auch n. M, fol. 326r und: Quodl. 12, qu. 2, fol. 486v, n. S.*

²³⁰ „Contra haec. Primo contra opinantem, nam ubi facit sermonem de illo lumine, sc. in Summa, vult maiores habeant scientiam, ut fides defendatur contra haereticos, et piis minoribus exponitur, aliter nisi essent aliqui, qui talia facerent et scient, cito deficeret fides simplicium, et caderent in errorem; et vult quod iste sit ordo acquirendi notitiam credibilium sc. quod homo primo debet investigare sensum litterae in Scriptura. Secundo hoc habito ex sensu litterae, conclusiones explicitas (O: explicatas; AH marg.: a. 1. explicandas) deducere. Tertio, studere debet, ut ipsa credita intelligat, et ibi vult expresse, quod propter istud tertium sc. ut credita intelligantur, non requiritur aliquod lumen (A; O; Ol add.: speciale tertium) aliud a fide. Et ego tune infero, quod multo minus propter primum et secundum, quia ad intelligendum sensum litterae, et conclusiones ex illo deducere et explicare, potest homo attingere per perspicacitatem naturalis ingenii. Hoc enim posset Iudaeus facere de Epistolis Pauli, sicut ego possem; et si ego credo dictis Pauli, et ipse non, in hoc habeo firmiorem ad- haesionem ipsi conclusioni quam ipse, quia ego credo sensui litterae, et ipse non, sed opinatur, et ipse elicit conclusionem opinatam, sicut ego creditam; igitur si propter tertium, sc. ut

B) Die sachlichen Einwände gegen die These

a) Heinrich von Gent sagte, daß jenes Licht, das den Wissenshabitus begründet, zugleich mit dem Glaubenslicht vorhanden sein kann. Da er aber den Wissenshabitus auch nur auf ein abstraktives Wissen und nicht auf eine intuitive Erkenntnis bezieht, müßte man ebenso gut sagen können, daß Wissen und Glauben hinsichtlich eines geometrischen Objektes zugleich vorhanden sein kann, was offensichtlich falsch ist²³¹.

b) Heinrich von Gent und seine Anhänger setzen sich gegen eine These zur Wehr, die behauptet hatte, daß Wissen und Meinen nicht gleichzeitig bezüglich des gleichen Objektes vorhanden sein kann, und die daraus schloß, daß auch Glauben und Wissen nicht gleichzeitig vorhanden sein kann. Sie hielten dagegen: Wissen und Meinen unterscheidet sich in doppelter Weise. Wissen beruht auf Gewißheit und Evidenz, Meinen dagegen auf Unsicherheit und Inevidenz. Glauben und Wissen aber kommen darin überein, daß beide mit starkem Festhalten und Gewißheit verbunden sind; sie widerstreiten sich also weniger als Meinen und Wissen. Soweit Heinrich von Gent. Duns Scotus gibt demgegenüber zu bedenken, daß auch Glauben keine Evidenz aus dem Objekt hat; seine Ungewißheit also unverträglich mit der Gewißheit des Wissens ist²³².

c) Ferner hatte Heinrich von Gent als Voraussetzung des Wissenshabitus den Glaubenshabitus gefordert. Welche Gründe gibt es für diese Forderung? Man könnte, sagt Duns Scotus, an einen formalen Widerspruch der beiden Habitus denken. Doch dann wäre ebenso die umgekehrte Reihenfolge möglich. Der Wissenshabitus könnte also ebensogut dem Glaubenshabitus vorangehen. Wird aber die These durch einen formalen Widerspruch der Objekte gestützt, dann besteht dieser doch vor wie nach dem Glaubenshabitus. Die Forderung Heinrichs von Gent scheint also unbegründet. Stimmt es dann vielleicht, daß die beiden Habitus Zusammenkommen und wie Gegensätze sich in einem Mittleren treffen, wie die Extreme der Farbenskala in der roten Farbe? Aber dazu ist festzustellen, daß Rot weder Weiß noch Schwarz ist. Ähnlich ist auch eine vermischte und mittlere Erkenntnis weder Glauben noch

credita intelligantur, non requiritur aliquod speciale lumen ultra lumen fidei, nec propter notitiam litterae et conclusionum explicandarum ex illo sensu, requiritur aliquod tale lumen, et ita nullo modo requiritur necessario tale lumen.“ XV, 40b, n. 7; vgl. XXIII, 450/451a, n. 9. — Siehe: HEINRICH VON GENT, *Summae Quaestio- num Ord. art. 13 qu. 8, f. 97v ff.*; vgl. *art. 18, qu. 3, f. 115r, n. M. N* (eigentlich f. 114r, aber Doppelzählung); vgl. J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 184—189.

²³¹ „Contra conclusionem in se: ipse dicit quod ista duo lumina simul stant, et illud lumen in quo habetur scientia, innittitur lumini fidei. Hoc videtur falsum quod stant simul, quia lumen illud non facit cognitionem intuitivam de credibilibus, sed scientiam abstractivam, et tunc tota scientia Geometriae posset ab aliquo haberi simul cum fide. Pono enim quod aliquis sciens Geometriam, exprimat alicui ignorantem conclusiones Geometriae, sc. quod omnis triangulus habet, etc., ille praesumens de scientia et veritate exprimentis, credit ei; habet igitur fidem, quod triangulus habet etc. Ponatur ultra quod ille sciens Geometriam doceat eum cognitione abstractiva, demonstrando sibi conclusiones quas prius credit, tunc ille simul habebit scientiam abstractivam de conclusionibus Geometriae et fidem, si verum dicit quod cognitio abstractiva non evacuat fidem.“ XV, 41a, n. 8; vgl. XXIII, 451a/b, n. 9. — Zur Erleuchtungslehre Heinrichs von Gent und ihrer scotischen Ablehnung vgl. E. GILSON, a.a.O. 577 ff.; ferner: J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 165—191.

²³² „Praeterea, scientia et opinio non simul stant de eodem; igitur nec fides et scientia. Respondent, . . . Contra, quaelibet duo extrema contradictionis de eodem sunt impossibilia aequae inter se; sed certitudo et non certitudo de eodem sunt

Wissen^{233 234}.

d) Der These, daß sich das lumen speciale bei der Verursachung des Wissenshabitus auf das lumen fidei stützt, setzt Duns Scotus ein weiteres Argument entgegen: Nach Augustinus kann der Mensch vieles tun, ohne daß sich der Wille positiv zur Tat stellt; beim Glauben aber ist ein positiver Einfluß des Willens notwendig. Dazu fügt Duns Scotus die allgemeine Überlegung: Was von sich aus nicht wesentlich vom Willen abhängig ist, steht auch in keinem Abhängigkeitsverhältnis zu einem anderen, das selbst vom Willen abhängig ist. Keine spekulative Wissenschaft hängt aber vom Willen ab, sondern sie geht der Natur nach dem Willen voraus, wie das intelligere dem veile. Der Wissenshabitus kann also nicht vom Glaubenshabitus abhängig sein, weil es dieser vom Willen ist. Würde die Erkenntnis, die im Wissenshabitus ersteht, nur vom Glaubenshabitus abgeleitet sein, könnte man anders argumentieren. Aber die These beruft sich ausdrücklich auf ein Licht, das von dem des Glaubens verschieden ist²³⁵.

e) Duns Scotus geht noch weiter. Er hält es überhaupt für unmöglich, daß das besondere Licht der These einen Wissenshabitus begründen kann. Allgemein gilt, daß eine unmittelbare Schlußfolgerung nur dann eingesehen werden kann, wenn zuvor (prius natura) auch die unmittelbaren Prinzipien eingesehen werden. Die ganze Evidenz einer Schlußfolgerung hängt nämlich wesentlich von den Prinzipien ab, aus denen sie gezogen wird. Die Einsicht in die Prinzipien geht wieder auf die Erfassung der Termini der unmittelbaren Prinzipien zurück. Wenn nun ein lumen die Erfassung der Termini der unmittelbaren Prinzipien nicht gestattet, vermag es auch nicht die

talia extrema; igitur sunt impossibilia, et per consequens opinio, quae habet non certitudinem, et scientia, quae habet certitudinem; cum igitur scientia habeat evidentiam ex parte rei, et fides non evidentiā, cum evidentiā et non evidentiā de eodem contradicant, non stabunt simul fides et scientia de eodem.“ XV, 41a/b, n. 8/9. Vgl. XXIII, 451b, n. 10. Vgl. HEINRICH VON GENT, *Quodl. 12 qu. 3*, fol. 486v, n. Y.

²³⁴„Contra hoc etiam quod dicit, quod scientia non potest praecedere fidem, sed necessario sequitur, arguo sic: Aut hoc est propter formalem repugnantiam illorum habituum inter se, sc. quod fides non possit inesse post scientiam habitam (A add.: quod est falsum apud mul tos et etiam apud eos; O: quod est falsum secundum eos; Ol: quod est falsum apud eos); aut hoc est propter formalem repugnantiam obiectorum. ((Primum non potest dari, quia si sic, tunc scientia, non potest inesse post fidem, cuius oppositum ponis, cum igitur ponas istos habitus compossibiles, videtur quod scientia possit praecedere fidem, et causare assensum fidei, sicut sequi. Si hoc ponis propter formalem repugnantiam obiectorum)) (A und Ol om. die Klammer, dafür: Si propter Secundum) hoc est propositum, quia obiecta aequae distinguuntur secundum formales rationes post fidem positam sicut ante. Nec valet dicere quod sunt simul sicut contraria in medio, ut (A, Ol: mixto et; O: mixto vel) colores extremi in rubore, quia sic esset una cognitio mixta et media ex scientia et fide, tunc enim illa cognitio nec esset fidei, nec scientiae, sicut rubor, nec est albedo, nec nigredo.“ XV, 41b, n. 9; vgl. XXIII, 451b/452a, n. 11. A, 167ra; O, 80v; Ol, 200v; vgl. HEINRICH VON GENT, *Quodl. 12 qu. 2*; fol. 486v, n. T, V.

²³⁵„Praeterea, quod illud lumen clarius lumine fidei non innitatur in suo effectu, sc. in causando scientiam, lumini fidei, sive ipsi fidei, dicit Aug. sup. Joann. hom. 26: Caetera autem potest homo nolens, credere autem non nisi volens; tunc sic: Illud quod ex propria ratione sui non dependet essentialiter a voluntate, non dependet essentialiter ab aliquo essentialiter dependente a voluntate, ista est plana de se. Sed scientia saltem speculativa in quocumque lumine habetur, non dependet essentialiter a voluntate, sed praecedit voluntatem, sicut prius posterius, sicut intelligere veile naturali ordine; igitur nec ab eo quod essentialiter dependet a voluntate, cuiusmodi est fides; igitur cognitio faciens scientiam, non dependet essentialiter a fide in quocumque lumine habetur, nisi dicas illam haberi in solo lumine fidei, cuius oppositum dicis, sed in alio.“ XV, 41b/42a, n. 10; vgl. XXIII, 452a, n. 12. — Siehe AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium*, Tract. 26 cap. 6 d. 2 (PL 35, 1607); (vgl. oben: 44). Vgl. auch: E. GILSON, a.a.O. 591 f.

Prinzipien und die Schlußfolgerungen einsichtig zu machen. Das von Heinrich von Gent beschriebene Licht bewirkt aber tatsächlich kein unmittelbares Erfassen der Termini (z. B. *deus est trinus et unus*); sie bleiben allgemein und unbestimmt²³⁶. Ein einfaches Beispiel mag dies zeigen: In keinem Licht hat ein Christ über die Trinität einen anderen Begriff als ein Häretiker oder ein Ungläubiger. Nur verweigern diese ihre Zustimmung zu den Termini und zu der aus ihnen gezogenen Schlußfolgerung. Hat nun weder ein Christ noch ein Häretiker einen festen Begriff der Termini *sub propriis rationibus ex evidentia* von der Trinität, dann reicht auch das von Heinrich von Gent gemeinte Licht nicht aus, einen Wissenshabitus zu begründen²³⁷. Duns Scotus wirft also Heinrich von Gent vor, er ziehe selber nicht die Konsequenz aus seiner These. Würde nämlich jenes Licht die Termini der Prinzipien in ihrer Eigentlichkeit (*sub propriis rationibus*) erfassen, wären auch die Prinzipien ganz sicher und abstraktiv in ihrer Eigentlichkeit erfaßt und nicht nur durch den Glauben. Dann aber wären auch die Schlußfolgerungen völlig evident; die Theologie wäre in ihrer Evidenz ein ganz sicheres Wissen; sie wäre sicherer als jede andere abstraktive Wissenschaft. Doch diese Konsequenz verneint selbst Heinrich von Gent¹⁴.

f) Die Frage nach der Beschaffenheit seines *lumen speciale* hatte Heinrich von Gent dahingehend beantwortet, daß er es mit der *caritas* verglich und es als *lumen spirituale* bezeichnete, das nur der erfaßt, der es empfängt, während es anderen nicht aufgezeigt werden könne. Von einigem Interesse ist die Antwort des Duns Scotus zu diesem Problem. Er bestreitet, daß die *caritas* nicht aufgezeigt werden kann: Wie der Wissenshabitus durch den inneren Akt im Einsehen und durch den äußeren Akt im trefflichen Lehren aufgezeigt werden kann, so auch die *caritas* durch den inneren Akt in der Bereitwilligkeit zur Gottesliebe, und durch den äußeren Akt, in äußeren Liebesakten. Aber diejenigen, die angeblich das besondere Licht haben, lehren — wegen dieses Lichtes — weder besser, noch hängen sie den Glaubensgegenständen stärker an als die „*simplices*“, die jenes Licht nicht haben; im Gegenteil, sie zeigen häufig eine geringere Anhänglichkeit^{238 239 240 241 242}. Außerdem muß man es nach

²³⁶ „Praeterea, comparando illud lumen ad scientiam, arguo quod non sufficit ad causandum scientiam in homine, quia impossibile est intelligere aliquam conclusionem mediatam (A; O; Ol: immediatam) nisi prius natura saltem intelligantur aliqua principia immediata, ex quibus illa concluditur, quia tota evidentia conclusionis dependet essentialiter a principiis . . . Sed lumen istud quod ponis, non facit concipere vel apprehendere terminos huiusmodi: Deus est trinus et unus, ut sunt termini propositionis immediatae, sed tantum in generali et indistincte, cuius probatio est.“ XV, 42a/b, n. 11; vgl. XXIII, 452a/b, n. 12. A, 167ra; O, 80v; Ol, 201r.

²³⁷ „cuius probatio est, quia nullum conceptum habeo in aliquo lumine de Deo trino et uno quem non possit habere (A; O; Ol: habet) haereticus et simpliciter infidelis; quod patet ex hoc, quia eundem conceptum quem ego affirmo de istis terminis, et de conclusione (A; O; Ol: complexione) facta, ipse haereticus negat; sed certum est, quod haereticus non habet conceptum terminorum distincte sub propriis rationibus; igitur nec ego habeo; sed talis apprehensio terminorum principiorum requiritur ad hoc, quod conclusio sequens sciatur, igitur tale lumen non sufficit ad scientiam.“ XV, 42b, n. 11; vgl. XXIII, 452b, n. 12. A, 167ra; O, 81 r; Ol, 201r.

²³⁸ „ . . . Si lumen istud causaret apprehensionem terminorum principiorum sub propriis rationibus, tunc ipsa principia essent certissima, non solum ex adhaesione per fidem, sed etiam ex evidentia terminorum abstractivae apprehensorum sub propriis rationibus et per consequens conclusio sequens esset evidentissima et ita theologia esset certissima scientia ex evidentia terminorum (A: rei) et esset certior aliis scientiis abstractivis (A: om. O; Ol: abstractis); ex quo . . . quod ipse negat.“ XV, 42b, n. 11; XXIII, 452b, n. 13; O, 81r; Ol, 201r; A, 167ra.

²³⁹ „Praeterea alii arguunt contra eum quaerentes quod sit tale lumen, et respondens dicit, quod est quid spirituale, sicut caritas, ideo non potest ostendi, sed illi percipiunt hoc lumen, qui recipiunt. Contra, caritas potest ostendi, et actu interiori quo invenit homo se promptum ad

Aristoteles als unangemessen bezeichnen, einen so vornehmen Habitus zu besitzen, ohne von dessen Besitz Kenntnis zu haben. Wer nämlich den Glaubenshabitus besitzt, dem ist dies einigermaßen klar; er weiß, daß er einen Habitus hat, mit dem er im allgemeinen glaubt. Nur glaubt er noch, daß dieser Habitus zum Wahren schlechthin geneigt macht. Sollte sich also jemand, der einen weit größeren und deutlicheren Habitus hat, nicht auch weit sicherer über ihn sein? Müßte er ihn nicht auch nach außen hin zeigen können^{11*}?

diligendum Deum, et exteriori quo servet in actibus extrinsecis pro aliquo dilecto, sicut aliqua scientia ostenditur actu interiori intelligendo, et exteriori in bene docendo. Sed tales qui habent hoc lumen secundum eos, non melius docent, nec firmiter adhaerent in mente (A; O; Ol: morte) credibilibus propter lumen istud, quam alii simplices non habentes huiusmodi lumen, sed frequenter minus; igitur non debet poni.“ XV, 42b/43a, n. 12; vgl. XXIII, 452b/453a, n. 13. A, 167rb; Ol, 201r; O, 81 r.

²⁴² „Praeterea, contra hoc est Philosophus 1 Posteriorum contra Platonem . . . Dicit Philosophus hoc esse inconueniens, sc. habere tarn nobiles habitus, et tarnen latere nos; igitur est inconueniens ponere tale lumen, tarnen latere nos, nam habentem fidem non latet se habere fidem aliquo modo, quin sc. sciat se habere habitum, quo credit in generali; quod autem ille habitus inclinaret ipsum in verum simpliciter, hoc credit; cum igitur habitus iste sit manifestior et clarior, sc. lumen, quod ponis, non lateret habentem, quin sciret se habere, et posset illud ostendere actu extrinseco.“ XV, 43a, n. 12; vgl. XXIII, 453a, n. 13. — Vgl. ARISTOTELES, *Anal. Post. I. 1 cap. 3* (ed. Bekker I, 71 ff., Frankf.-Venedig Vol. I Part. 2a, fos. 50r ff.). — Der Wortlaut in den Hss weicht hier stark vom Druck ab; der Sinn wird nicht verändert. — Vgl. dazu

g) Schließlich ist noch zu fragen, wann dieses Licht eingegossen werden soll. Setzt man die Eingießung mit der *fides infusa* bei der Taufe an, dann könnte ein Mensch, der in der Abgeschlossenheit der Wüste lebt, die ganze Theologie finden; wenigstens aber die notwendigen Mittel dazu. Diese sind darin zu sehen, daß er in diesem Licht die Termini erfassen, deren Verknüpfung bewerkstelligen, aus den Prinzipien Schlußfolgerungen ableiten, und so die ganze Theologie, oder wenigstens die notwendigen Wahrheiten in ihr, wissen kann^{243 244}. Fände die Eingießung statt, wenn der Mensch sich anschickt, Einsicht in die Schrift zu nehmen, dann wäre sie nicht wunderbar. Gibt Gott nämlich seinen Beistand zu einer Wirkung als allgemeine Ursache, wird das Zustandekommen nicht wunderbar genannt, wenn die (natürliche) Disposition vorausgeht. Wenn nun Gott einem, der die Wahrheit der Schrift sucht, (nur) seinen Beistand gibt, damit das spezielle Licht gegeben wird, dann wird weder der Umstand, daß es gegeben wird, wunderbar genannt, noch das Licht selbst ein übernatürliches. So gesehen war es auch kein Wunder, daß die „*montes et maiores*“ jenes Licht hatten, aber nicht die „*minores*“²⁴⁵. — Recht kläglich wirkt auch die These, Gott gebe sein Licht, wem er wolle. Drastisch hält Duns Scotus dem entgegen: Vergeblich wäre alles Mühen, im Studium die Wahrheit zu suchen. Der bessere Weg zur theologischen Wissenschaft wäre dann, sich in die Kirche zu setzen und Gott zu bitten, er möge uns dieses Licht geben²⁴⁶.

IV. *Die Antwort des Duns Scotus auf die questio*

auch: J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* ... 187 f. — Widerspruch aber nicht die Aussage dieser Stelle jenen im Quodl. qu. 14 (siehe oben: 22 ff.) und in III dist. 23 qu. un. (siehe oben: 52 f.). Aber bes. die letzte Stelle ist im Anschluß an Augustinus auf die psychologische Erfahrbarkeit des Glaubenshabitus und ihre Begrenzung eingegangen. Gerade im Anschluß an diese Stelle wird aber deutlich, daß Duns Scotus hier gegen Heinrich von Gent die allgemein menschliche Erfahrung vom Glaubenshabitus gegen die gleiche Erfahrung vom Theologenlicht, nicht aber gegen die begnadete Erkenntnisweise stellt. Ein Verweis auf die Mystiker ist also nicht am Ort, denn es geht nicht — und kann es nach Duns Scotus auch nicht — um die psychologische Erfahrung des Begnadetseins des Glaubenshabitus oder des Wissenshabitus aus dem Theologenlicht.

²⁴⁴ „*Praeterea, quaero quando lumen hoc infunditur? Si in Baptismo cum fide, tunc homo sine doctore existens in deserto posset invenire totam Theologiam, saltem quantum ad media necessaria, quae sunt in ea, quia posset in illo lumine terminos apprehendere et complexionem facere et ex principii conclusionem deducere et ita totam Theologiam scire quantum ad ea quae necessaria sunt, quod dico, quia multa sunt contingentia in ea, sicut alias fuit dictum.*“ XV, 43a/b, n. 12; vgl. XXIII, 453a, n. 14. — O, 81r hat diesen Text; A, 167rb und Ol, 201r beginnen: „*Item quaero quando illud (Ol: istud) infunditur, si media necessaria sunt in eo (Ol: ea) quare posset (non posset: Ol) in illo lumine terminos apprehendere et complexionem facere . . .*“

²⁴⁵ „*Si non infunditur in Baptismo, sed postea quando homo applicat mentem ad intelligendum Scripturam, contra, quia tunc eius infusio non esset miraculosa; quando enim Deus assistit, ut generalis causa ad aliquem effectum causandum, si natura disponit, non dicitur miraculose conferri, nec aliud collatum dicitur esse supernaturale, sed magis naturale, ut patet de corpore organizato et infusione animae. Si igitur assistit cuilibet inquirenti veritatem Scripturae, ad dandum tale lumen, illud non diceretur dari miraculose, nec diceretur lumen supernaturale, et tunc non fuit miraculum, quod montes, id est maiores habuerunt istud lumen, et non minores.*“ XV, 43b, n. 12; vgl. XXIII, 453a/b, n. 14. — Zu „*miraculosus*“ vgl. I dist. 17 p 1 q 1—2 (ed. Vat. V, 229, n. 191).

²⁴⁶ „*Si dicas, quod non dat sic, sed quibus vult, tunc frustra laboraremus in Studio, et inquirendo veritatem, et esset multo melior via veniendi ad scientiam Theologiae sedere in Ecclesia, et rogare Deum, ut daret nobis hoc lumen.*“ XV, 43b, n. 12; vgl. XXIII, 453b, n. 14.

Die Lösung der quaestio entsteht aus der Klärung des Begriffs „scientia“. Ein dreifaches Verständnis kann diesem Begriff zugrunde liegen. Duns Scotus untersucht die Beziehung eines jeden zum Glaubenshabitus. Dann stellt er drei Habitus vor, die nicht in Konkurrenz zum Glaubenshabitus treten. Das Ergebnis dieser Klärung dient anschließend dazu, nochmals zu den Thesen von Thomas von Aquin, Averroes und Heinrich von Gent Stellung zu nehmen und die *argumenta principalia* zu beantworten.

1. Das dreifache Verständnis des Wissenshabitus im Verhältnis zum Glaubenshabitus

a) Wissen ist in einem ersten Sinn jede Erkenntnis, die eng einem Objekt anhängt. Von einem solchen Wissen sagt Augustinus, daß es mit dem Glauben zugleich bestehen könne²⁴⁷. Aber die quaestio ging nicht von diesem Wissensbegriff aus. Wissen in diesem Sinn ist nicht auf die geoffenbarten Glaubensgegenstände beschränkt; Glauben ist unter diesem Gesichtspunkt selbst Wissen. Als Autorität für diese Feststellung kann Augustinus mit einem Text dienen, den Duns Scotus auch im *Quodlibet quaestio 14* zum Aufweis der *fides acquisita* verwendete. Nach Augustinus glauben wir das, was unserer sinnlichen Wahrnehmung verschlossen ist. Wir können es aus eigenem Zeugnis nicht wissen und glauben es deshalb anderen, denen es nach unserem Glauben wahrnehmbar ist²⁴⁸. Aus dieser Stelle Augustins folgert Duns Scotus, daß man Glauben in gewisser Weise als Wissen bezeichnen kann, weil man nicht nur in bezug auf die Sinne von Wahrnehmung spricht, sondern auch in bezug auf den Intellekt.

b) Wissen heißt in einem weiteren Sinn eine Zustimmung, die ebenso fest ist, als handelte es sich um eine gewußte Wahrheit. Sie unterscheidet sich also von einer Zustimmung, die auf Grund eines fremden Zeugnisses zustande kommt und von einer, die auf der notwendigen Evidenz des Objektes beruht. Aristoteles spricht davon, daß jemand mit den intellektuellen Habitus bestimmt das Wahre sagt, und der einen Seite eines Gegensatzpaares ebenso seine Zustimmung gibt, wie ein anderer einer bewiesenen Schlußfolgerung. Glauben ist somit als feste Zustimmung ein Wissen. Zielt nämlich der Glaube auf spekulativ-metaphysische Dinge, dann kann er auf Wissen, zielt er auf praktische, dann kann er auf Klugheit, zielt er auf handwerkliche, dann kann er auf Kunst zurückgeführt werden. Dieses Verständnis von Wissen spricht

²⁴⁷ „Ad quaestionem igitur aliter respondeo, quod scientia multipliciter potest accipi. Uno modo prout aliqua notitia cum adhaesione firma dicitur scientia, et quod talis scientia possit Stare cum fide vult Augustinus primo *Retract.* cap. 13 (A, 167rb: Uno modo prout omnis notitia quae est cum adhaesione dicitur scientia, sic potest Stare cum fide, quod enim scientia importet adhaesione vult Aug. primo *Retract.* et 15 *trin.* cap. 13 de magnis vel 31 de parvis; OI, 201r/201v; mit A bis: . . . Aug. primo *Retract.* et 15 de *trinit.* cap. 22 de magnis vel 23 de parvis; O, 81r mit A bis: . . . Aug. primo *Retract.* et 15 de *trinitate* cap. 14 de magnis vel 32 de parvis).“ XV, 44a, n. 13; vgl. XXIII, 453a, n. 15. — Siehe AUGUSTINUS, *Retractiones lib. 1 cap. 14* (PL 32, 605 ff.) und AUG., *De Trinitate lib. 15 cap. 12/13* (PL 42, 1073).

²⁴⁸ „Sed isto modo non quaerit quaestio de scientia, quia non tantum de credibilibus revelatis potest esse scientia hoc modo firmiter adhaerendo testimonio alieno, et sic stare cum fide, sed etiam ipsa fides est scientia isto modo, sicut patet per Augustinum 2 de *Civit.* cap. 2 (!): *Profecto, inquit, ea quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de bis alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus.* Et sicut est in sensu, quod credimus aliis de his quae videntur, sic est in intellectu secundum ipsum de his, quae mente sentiuntur, quia et ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur.“ XV, 44a, n. 3; vgl. XXIII, 453b/454a, n. 15; richtig: AUGUSTINUS, *11 de Civit. cap. 3* (PL 41, 318); (vgl. oben: 17); *Quodl. qu. 14*.

also nicht dagegen, daß fides infusa und Wissen hinsichtlich der geoffenbarten Glaubensgegenstände zugleich bestehen können. Aber Wissen wird hier nicht im eigentlichen Sinn gesehen²⁴⁹.

c) Wissen im dritten und eigentlichen Sinn ist an vier Bedingungen geknüpft: Wissen muß erstens sicher sein, d. h. es muß jeden Zweifel und jede Täuschung ausschließen. Zweitens muß es sich um eine notwendige Erkenntnis handeln. Drittens muß es dem Intellekt evident zugänglich sein. Viertens muß es durch eine notwendige und evidente Ursache zustande kommen, die im syllogistischen Verfahren auf eine Schlußfolgerung hinzielt. Aristoteles erklärt also, daß bewiesenes Wissen aus ersten, wahren und bekannteren Ursachen einer Schlußfolgerung hervorgeht. Nimmt man Wissen in diesem eigentlichen Sinn, kann unmöglich Glauben und Wissen hinsichtlich desselben Gegenstandes zugleich vorhanden sein²⁵⁰.

2. Das Verhältnis einiger Habitus zum Glaubenshabitus

a) Duns Scotus spricht zuerst von dem Habitus, der aus dem Literalsinn der Schrift seine Erkenntnis der geoffenbarten Glaubensgegenstände bezieht. Dieser Habitus ist aber nur in einem gewissen Sinn ein Wissenshabitus. Was nämlich im biblischen Kanon überliefert ist, ist es nicht nach Art einer bewiesenen Wissenschaft, in der das Verstehen des Literalsinnes auf Prinzipien beruht, aus denen im Beweis Schlußfolgerungen gezogen werden können. Augustinus sagt es ausdrücklich, daß alles, was in der Schrift überliefert ist, nicht dem menschlichen Geist entstammt, sondern durch das göttliche Wort uns anvertraut ist. Obwohl also dieser Habitus nicht auf syllogistischem Weg zustande kommen kann, ist er doch ein echter Habitus durch den nicht dem einem Überlieferten des anderen wegen zugestimmt wird, sondern unmittelbar allem, was in der Schrift überliefert ist, weil die Autorität Gottes dahinter steht²⁵¹. — Aus dieser Überlegung heraus kann Duns Scotus auch nicht zugestehen,

²⁴⁹ „Similiter adhuc potest esse scientia sive assensus non solum per credulitatem (Ol, 201v: credibilitatem) adhaerendo testimonio alieno, sed potest esse sicut veritati scitae assentitur, licet non ex eisdem causis, sc. evidentialia necessaria; de quo assensu loquitur Philosophus 6. Ethic. dicens quod habitibus intellectualibus dicit aliquis determinate verum, et assentit uni parti, sicut aliquis assentiret conclusioni demonstratae; et ita fides, qua assentitur alteri parti contradictionis determinatae, esset scientia secundum Philosophum; et si esset de speculabilibus, reduceretur ad scientiam; si de agibilibus, reduceretur ad prudentiam; si de factibilibus ad artem. Et isto modo fides infusa et scientia de revelatis stant simul, quia sic non accipitur proprie scientia.“ XV, 44a/b, n. 13; vgl. XXIII, 454a, n. 15. — Siehe ARISTOTELES, *Moralium Nico-machiorum lib. 6 cap. 3 et cap. 6* (ed. Bekker II, 1139b und 1140b/1141a; Frankf.-Venedig Vol. III, fol. 82v und 85v). Vol. auch dazu: A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre ...* 184 Anm. 48.

²⁵⁰ „Sed accipiendo scientiam proprie, ut accipitur primo Posteriorum, requiruntur quatuor condiciones in Scientia. Prima, quod sit certa, excludendo omnem dubitationem et deceptionem. Secunda, quod sit cognitio necessaria. Tertia, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam (Ol, 201v: et applicantem) ad conclusionem per discursum syllogisticum.“

Propterea dicit Philosophus primo Posteriorum: Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter et non sophisticum modo, qui (Ol, 201 v: quod) est secundum accidens (per hoc excludendo omnem dubitationem et incertitudinem) cum causam arbitramur cognoscere (sc. causam necessariam) (A, 167rb und Ol, 201v add.: propter quam res est sc. per evidentialia necessariam) et quia illius est causa, per applicationem principiorum ad conclusionem; et hoc modo subiungit demonstrativam scientiam pro-cedere ex primis et veris, et notioribus (Ol, 201v: notionalibus) causisque conclusionis; et illo modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse simul scientiam et fidem.“ XV, 44b, n. 13; vgl. XXIII, 454a/b, n. 16. — Siehe ARISTOTELES, *Anal. Post. lib. 1, cap. 2* (ed. Bekker I, 71b; Frankf.-Venedig Vol. I, Part. 2a, fol. 27r). Vgl. *Ord. prol. p. 4 qu. 1* (ed. Vat. I, 141, n. 208).

²⁵¹ „Ad propositum tamen magis dico quod aliqua notitia potest haberi cum fide, et alius

daß die Schrift, wie andere Wissenschaften, die Methode der Schlußfolgerung anwendet. Er erläutert dies an zwei Beispielen, die er gegen sich als Einwand bringt. Im 1. Korintherbrief sagt Paulus: „Wenn die Toten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden“; lautet dann nicht die Schlußfolgerung: Christus ist auferstanden, also werden die Toten auferstehen? Oder es sagt Johannes im ersten Brief: „Laßt uns nun gegenseitig lieben, weil Christus uns zuvor geliebt hat!“ Beinhaltet dieser Satz nicht eine Schlußfolgerung? Darauf antwortet Duns Scotus, daß einer echten Schlußfolgerung wegen des Beweisganges und seiner Evidenz zugestimmt wird. Dies trifft aber hier nicht zu. Hätte nämlich Paulus nur gesagt, daß die Toten auferstehen werden, so hätte man ihm ebenso geglaubt, wie nach der vorliegenden Formulierung. Damit soll gesagt werden, daß sowohl der Vordersatz als auch der Nachsatz geglaubt werden müssen und daß man nicht von einer Gewißheit über die des Glaubens hinaus sprechen kann. Das Gleiche ist zum Satz des Johannes zu sagen. Auch hier wird von uns geglaubt, daß Christus uns geliebt hat. Weil wir über die Auferstehung Christi keine Gewißheit außer die des Zeugnisses haben, muß man sagen, daß es über den Glauben hinaus keine Gewißheit über die Auferstehung Christi und der Toten und darüber, daß Christus uns geliebt hat, gibt. Jeder Habitus außer und über dem des Glaubens hat, mag man durch ihn auch im Allgemeinen und im Einzelnen dem zustimmen, was im Kanon der Bibel gesagt wird und nicht dem Einen wegen des andern, keine andere oder größere Gewißheit über die Schlußfolgerung als er sie über das Prinzip hat²⁵².

habitus a fide; . . . De primo dico, quod notitia quam habet aliquis de his, quae traduntur in Canone Bibliae, non est tradita per modum scientiae demonstrativae, mendicando (A, 167r: inducendo; O add. seu vindicando) sc. notitiam illam sive habitum de intellectu litterae ab aliquibus principiis, ex quibus demonstrativae (! corr.:

---- tive) concluditur; quod expresse patet per Augustinum 18. de Civit. cap. 41 in fine, ubi loquens de traditis in Scriptura, dicit quod illa *commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, et* (O; Ol: *conculcata ut et*) *non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret, sc. quae tradita sunt in Scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in sensu litterae, non quidem habitum scientiae, sicut descripta est scientia, sed habitum, quo immediate assentit Omnibus et singulis, et non uni propter aliud, de his quae traduntur in Scriptura; quinimo si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis, quia sic probata, sed cuilibet dicto in Canone assentit, non quia probatur modo dicto, sed solum propter auctoritatem Dei, ratione cuius assentit immediate Omnibus traditis in Scriptura, non uni propter aliud per syllogisticum discursum.“ XV, 45a/b, n. 14; vgl. XXIII, 454b/455a, n. 17. — Siehe AUGUSTINUS, *De civitate Dei lib. 18 cap. 41* (PL 41, 602) Ol, 201v; A, 167r; O, 81v.*

²⁵² „Si dicas, quod Scriptura arguit et procedit definitive et divisive, sicut aliae scientiae, hoc non video, nec scio ubi. Si dicas, quod Paulus arguit 1. ad Cor. 15 (Vers 16): *Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit*: sed Christus resurrexit; igitur mortui resurgent. Et beatus Ioannes (1. Joh.-Brief 4,7): *Diligamus nos invicem, quoniam ipse nos dilexit*. Respondeo, quod argumentum est de aliqua re faciens fidem de ea, quae alias erat dubia, ideo in argumento proprie dicto creditur et consentitur conclusioni propter argumentum, et eius evidentiam (Ol, 201v: Respondeo, quod argumentatio quae maxime inducit scientiam de aliquo fidem faciens: est de eo et ratione talis argumenti consentitur conclusioni propter argumentum et evidentiam. Ähnlich: A; O). Sed si Paulus dixisset solum istud: *mortui resurgent*, tantum credidissent ei tunc sicut modo, nec est maioris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narrasset eam. Similiter, sicut Credo conclusioni vel consequenti, sic et antecedenti, et e converso; sicut enim Credo quod mortui resurgent, ita credo Christum resurrexisse, quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione, nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum ubi supra, qui dicit: *Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes* (1 Kor 15, 15) et ideo tota certitudo, quae habetur de resurrectione Christi et mortuorum, non est nisi certitudo fidei, et non ultra. Similiter quod dixit Ioannes: *Diligamus nos invicem*, etc. . . . hoc est nobis creditum . . . sed si aliquis habet habitum

b) Angenommen, jemand hat neben dem Glaubenshabitus einen anderen Habitus; er kann die Schrift auslegen, (theologische) Schlußfolgerungen ziehen und die Widersprüche in der Schrift lösen; von einem solchen sagt man, er sei ein „maior in Ecclesia“. Welchen Habitus besitzt dieser? Duns Scotus stützt seine erste Antwort wieder auf die Autorität Augustins. Legt nämlich jemand die Schrift durch die Schrift aus, d. h. eine Stelle durch eine andere, eine unklare durch eine deutliche, dann hat er doch keine größere Gewißheit über das Ausgelegte, als er sie über das hat, was ausgelegt werden soll. Es besteht also auch hier kein Wissenshabitus im eigentlichen Sinn mit dem Glaubens-

ultra fidem, illo assentit Omnibus et singulis, quae dicuntur in Canone, et nulli uni propter aliud, quia etsi unum posset sequi ex alio, non habet tamen maiorem certitudinem de illo quod sequitur, quam de illo ex quo sequitur.“ XV, 45b/46a, n. 15; vgl. XXIII, 455a/b, n. 18. — Dazu und zum Folgenden vgl. E. GILSON, a.a.O. 654 ff.; bes. 656: „Wir treffen hier auf einen der Gesichtspunkte, von dem aus die Einheit des Werkes am deutlichsten in Erscheinung tritt . . .“

Habitus zugleich²⁵³. Die zweite Antwort auf obige Frage ist nicht uninteressant für das Verhältnis des Duns Scotus zur philosophischen Fachwissenschaft. In jüngster Zeit, sagt Duns Scotus, sind die Doctores dazu übergegangen, Philosophie in die Heilige Schrift einzuführen. Er gibt zu, daß besonders die Metaphysik viel dazu beitragen kann, um Einsicht in die Wahrheit der Schrift über die Trinität, die getrennten Intelligenzen und andere schwer verständliche Gegenstände zu gewinnen. Aber die Schrift mit anderen Wissenschaften auszulegen, heißt noch nicht, eine größere Gewißheit über das Ausgelegte bekommen. Da nämlich die aus der Schrift genommene Prämisse nicht evident aus den Termini, sondern geglaubt ist, wird auch keine Schlußfolgerung aus dieser Prämisse eine bewiesene sein, die einen Wissenshabitus im eigentlichen Sinn erzeugen könnte, mag sie auch einen vom Glauben verschiedenen Habitus erzeugen²⁵⁴. In gleicher Weise gilt dies für jemand, der die Fähigkeit hat, Gegensätze in der Schrift zu lösen, oder die Schrift zur moralischen Erbauung auszulegen. Immer fehlt dem Habitus, der mit dem Glaubenshabitus zugleich vorhanden sein kann, die Gewißheit ex evidentia rei²⁵⁵.

c) Drittens fragt Duns Scotus nach dem Gewißheitscharakter des Habitus, den die „montes et rapti in ecclesia“ hatten. Zu dieser Gruppe rechnet er die Propheten, Paulus, Johannes und andere Heilige der Schrift, denen die Wahrheit der Schrift zuerst geoffenbart wurde. Zur Beantwortung der Frage geht Duns Scotus von dem Grundsatz

¹²⁸ „Si loquamur de secundo modo habendi habitum cum fide, ut sciat quis exponere Scripturam, et conclusiones explicare, et contraria solvere, talis potest esse maior in Ecclesia. Tunc quaero de tali, aut enim exponit Scripturam per Scripturam, sc. unum locum per alium, et obscurum per manifestum, et sic non habet maiorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de exponente. De qua expositione loquitur Augustinus 11 de Civit. cap. 19: *Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit, et in lucem notitiae producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit; ita tamen, ut quod in ohscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel aliis locis minime dubiis asseratur, sive eum multa tractentur, ad illud quoque perveniat, quid sensit ille qui scripsit* (PL 41, 332). Haec ille; semper stat tamen, quod non est maior certitudo de exposita quam de exponente, et ideo numquam habet scientiam proprie.“ ((A, 167va; O, 82r; Ol, 202r add.: dictam. Contra tamen dicitur talis habere scientiam licet non proprie patet per (A add.: philosophum et) beatum Augustinum primo *Retract.* c. 14 quod scimus debemus rationi quod credimus auctoritati etc.)). — XV, 46b, n. 16; vgl. XXIII, 455b/456a, n. 19. — Zu den AUGUSTINUS-Stellen siehe: *11 de Civit. cap. 19* (PL 41,332) und: *Retractat. lib. 1 cap. 14* (PL 32, 607).

²⁵⁴ „Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt Doctores im-miscendo Philosophiam Scripturae sacrae (A, 167va; O, 82r add.: hoc est summum quod sciunt facere in expositione Sacrae Scripturae) quod sine dubio multum valet, et praecipue Metaphysicalia, ut veritas Scripturae de Trinitate et Intelligentiis et abstractis intelligantur (Ol: de Trinitate et unitate abstractiva; A: . . . ut veritates Scr. de Trinit. et unitate ab abstractis; O, ebenso, nur: . . . et unitate ab abstractis intelligatur), tunc dico, quod conclusio non habet maiorem certitudinem quam altera praemissarum, quae minus certa est; . . . et cum praemissa sumpta ex Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita, igitur nec conclusio erit demonstrata generans scientiam quamvis possit generare habitum alium a fide.“ XV, 46b/47a, n. 16. Vgl. XXIII, 456a/b, n. 20. — Vgl. E. GILSON, a.a.O. 657, spricht hier von dem „instrumentalen Charakter der Metaphysik“; vgl. auch 655 ff., 671 Anm. 1.

²⁵⁵ „Et sicut loquor de expositione, sic loquor de contrariorum solutione, quia solutio habet tantam certitudinem ex quanta procedit in accipiendo, quia si accipiatur de Scriptura, habet certitudinem quam dixi; si aliunde, certitudinem quam habere potest cum Scriptura, cui innititur, numquam tamen certitudinem ex evidentia. Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad aedificationem ille habet explicatiorem intellectum, quam qui seit sensum litterae tantum, sed numquam in tali expositione vel applicatione poterit aliquid demonstrare ex evidentia rei.“ XV, 47a, n. 16; vgl. XXIII, 456a/b, n. 20.

aus, daß Gott alles, was er mittels einer Zweitursache wirken kann, auch unmittelbar tun kann. Würde also das, wovon die Schrift handelt, deutlich und intuitiv erfaßt sein, dann würde es eine zweifelsfreie, sichere Erkenntnis erzeugen. Wer diese von Gott geoffenbarte Erkenntnis hat, könnte dann auch nicht an Gottes Wahrhaftigkeit zweifeln. Gerade diese Erkenntnis wird den Propheten und anderen Heiligen in der Schrift zugesprochen. Sie hatten einen Habitus, der eine große Zustimmung gewährte, so daß sie der göttlichen Wahrheit nur zustimmen konnten. Obwohl nun die Gewißheit des Habitus ebenso groß war, wie es die des Wissenschafts habitus ist, und obwohl die Gewißheit größer als die des Glaubenshabitus war, der ja nicht jeden Zweifel ausschließt, es war dennoch kein Wissenschafts habitus im eigentlichen Sinn, weil dieser nur von Prinzipien begründet wird, die aus der Evidenz der Termini bekannt sind²⁵⁶.

d) Zusammenfassung der Lösung der quaestio: Mit dem Glaubenshabitus kann nicht zugleich ein Wissenschafts habitus im eigentlichen Sinn bezüglich desselben Objektes bestehen. Die Begründung liegt darin, daß die Termini des Glaubensgegenstandes nicht im Einzelnen sub propriis rationibus erfaßt werden können; deshalb sind auch die Prinzipien nicht aus der Evidenz der Termini bekannt; und folglich ist die Schlußfolgerung keine wissenschaftsmäßige. Wäre es anders, dann gäbe es auch in der Mathematik bezüglich desselben Gegenstandes geometrisches Wissen und Glauben zu gleicher Zeit. Vielfach ist jedoch mit dem Glaubenshabitus ein anderer Habitus möglich, durch den jeder einzelnen Wahrheit der Schrift unmittelbar zugestimmt wird und nicht der einen wegen der anderen, mag es auch eine Rangfolge der Wahrheiten der Würde nach geben, wenn man sie miteinander in Beziehung setzt²⁵⁷. Allzusehr bliebe die Zusammenfassung ungerechtfertigter Weise auf der wissenschaftstheoretischen Ebene, wenn man nicht das Gemeinte und das in der Antwort Ausgeführte auch hier mitbedächte. Die sog. Rep. Par. macht im ersten Satz ihrer Zusammenfassung darauf aufmerksam: „Dico ergo breviter ad quaestionem, quod de creditis revelatis non potest viator habere scientiam proprie dictam de eisdem .

²⁵⁶ „Sed si loquamur de tertio modo habendi habitum cum fide, qualem sc. certitudinem habuerunt (A; O; Ol add.: montes et rapti in ecclesia ut Paulus et Ioannes et prophetae) illi, quibus Scripturae veritas primo revelabatur, dico quod omnem effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest facere immediate. Nunc autem si res ipsae de quibus Scriptura tractat, essent clare apprehensae et intuitive generarent notitiam certam absque omni dubitatione ((et haec notitia, quia evidens est diceretur scientia. Sed Deus absque motione obiecti potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit)) (fehlt in A; O; Ol, dafür: ergo habens talem notitiam revelatam a Deo: non posset) dubitare de veritate illius, cuiusmodi notitiam creditur Prophetas habuisse, et multos alios Sanctos in Scriptura, et tales habuerunt habitum praebentem magnum assensum, ita quod illo stante non potuerunt non assentire veritati; illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentia rei, quia tunc contradictio esset, quod huiusmodi notitia et fides simul starent; fuit tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quae causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde, ideo scientia non potuit dici ex evidentia rei; fuit tamen maior certitudo quam certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide.“ XV, 47b/48a, n. 17: vgl. XXIII, 456b/457a, n. 21. A, 167va; O, 82r; Ol, 202r. Vgl. J. FINKENZELLER, *Ofenbarung und Theologie* ... 34 ff.

²⁵⁷ „Dico igitur, quod cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei, et per consequens conclusio non est scientifica, alias tota Geometria et fides starent simul; habetur tamen cum fide a multis alius habitus, quo assentitur veritati Scripturae firmiter, et non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate, licet sit ordo in dignitate veritatum, secundum quod inter se comparantur.“ XV, 48a, n. 17; XXIII, 457a, n. 22.

.,²⁵⁸. Durch die Einfügung des Wortes „viator“ macht sie deutlich, daß es Duns Scotus in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen weder um eine Auseinandersetzung der Schulfächer Theologie und Philosophie, noch um eine formallogische, wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung der aristotelischen Denkform mit der augustinischen, sondern um eine personale, heilsgeschichtliche Frage geht, die sich aus dem „Zustand“ des Menschen ergibt. Dies zeigt sich darin, daß er mit großer Hartnäckigkeit an dem Wissensbegriff im aristotelisch strengen Sinn festhält, weil darin die höchste menschliche Erkenntnis zum Ausdruck kommt. Aber zugleich weist Duns Scotus dieses Wissen in seine Schranken: Hinsichtlich der Glaubensgegenstände äußert sich die Vorläufigkeit des gegenwärtigen Wissens. Im Pilgerstand erreicht das menschliche Wissen nicht endgültig sein Ziel. Ausgedrückt ist für Duns Scotus diese Erkenntnis in dem Bild aus der Mathematik im abstraktiven Erkennen der geometrischen Wissenschaft als Bild des abstraktiven menschlichen Erkennungsvermögens im gegenwärtigen Zustand und dem Glauben als Eigenschaft des vorläufigen Erkennens auf Grund des Zeugnisses. So wird die formalwissenschaftstheoretische Überlegung zu einem Bild des heilsgeschichtlichen Zustandes des Menschen. Unter diesen Voraussetzungen nimmt Duns Scotus nochmals Stellung zu den Thesen des Thomas von Aquin, des Averroes und Heinrichs von Gent.

V. *Thomas von Aquin, Averroes und Heinrich von Gent zur Erwidern*

A. Zu der These des Thomas von Aquin von der Theologie als scientia subalternata

Eine scientia subalternata setzt ihre Prinzipien aus einer anderen scientia voraus. Nun sind Prinzipien in sich nur dann Prinzipien, wenn sie auf schlechthin erste und aus der Evidenz der Termini bekannte zurückgeführt werden können. Also ist auch die scientia subalternata nur dann eine scientia in se, wenn sie ihre untergeordneten Prinzipien auf erste Prinzipien zurückführen kann, von denen her sie bewiesen werden. Aber das kann nur geschehen, wenn auch die scientia subalternans gewußt wird. Damit soll gesagt werden: Wenn jemand die Optik ohne die Geometrie beherrscht, besitzt er noch keine Wissenschaft in sich. Das Verhältnis der Optik zur Geometrie kann nämlich durch Meinen, Glauben oder Wissen bestimmt sein²⁵⁹. Betrachtet man nun die Prinzipien des Habitus der Theologie unter diesem Gesichtspunkt, insofern sie aus ersten und unmittelbaren abgeleitet und bewiesen werden können, dann muß man sagen, daß zu ihnen nur der gelangen kann, der sie wirklich erfaßt. Im Sinn des Duns Scotus können wir hinzufügen, daß dies nicht im Pilgerstand, sondern erst im Himmel möglich ist²⁶⁰. Führt man nun obige Überlegung weiter, dann wird man mit Recht behaupten können, daß die Optik eine echte Wissenschaft ist; freilich nur dann, wenn derjenige, der die Optik, zugleich auch die Geometrie beherrscht²⁶¹. Dagegen spricht

¹⁸¹ XXIII, 457a, n. 22.

²⁵⁹ XV, 48a/b, n. 18; vgl. XXIII, 457a/b, n. 22.

²⁶⁰ „Ad cognoscendum autem principia huius habitus Theologiae, sicut ex primis et immediatis illa demonstrat, nullus attingit nisi comprehensor (Ol, 202v: apprehensor).“ XV, 48b, n. 18; vgl. XXIII, 457a/b, n. 22.

²⁶¹ „Ad secundum concedo quod Perspectiva est scientia, et Perspectivus est sciens. Sed cum dicis, quod aliquis potest esse Perspectivus nesciens Geometriam, nego, quia numquam est Perspectivus nisi sit Geometer.“ XV, 48b, n. 18; vgl. XXIII, 457b, n. 22.

auch nicht der Einwand, der berechtigt ist, daß es sich um zwei verschiedene Habitus handle. Immer bleibt nämlich bestehen: Wie ein von der Geometrie verschiedener Habitus nur aus deren Prinzipien begründet wird, wenn auch nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch dort aus evidenten Prinzipien bewiesenen, so kann der Mensch (über die Theologie) nur dann einen Wissenshabitus haben, wenn die Prinzipien aus ersten begründet werden und aus diesen ihre Gewißheit haben²⁶². Nimmt man aber an, die *scientia subalternata* hätte erste Prinzipien, die sie nicht aus einer höheren Wissenschaft empfängt, dann trägt dies nichts zur Lösung der *quaestio* bei, weil eine derartige Wissenschaft keine untergeordnete mehr wäre²⁶³. — Versuchen wir den scotischen Gedanken zu diesem Punkt zusammenzufassen, so ergibt dies: Der thomatische Begriff der Theologie als *scientia subalternata* hat zwei Ungereimtheiten in sich. Soll die Theologie echte Wissenschaft sein, müßte sie auch die „Theologie in sich“ erkennen. Dies ist nicht möglich. Erkennt sie aber die „Theologie in sich“ nicht, dann ist sie auch keine *scientia subalternata*. — Wieder darf hier in der formallogischen Überlegung der heilsgeschichtliche Hintergrund der scotischen Lösung nicht übersehen werden.

²⁶² „. . . Sicut igitur in se non est illa scientia, nisi causetur a principiis superioribus, mediate tarnen, ita nec isti est scientia, nisi causetur in ipso ex principiis, quae habent respectu sui intellectus evidentiam ex principiis superioris scientiae.“ XV, 48b, n. 18; vgl. XXIII, 457b, n. 22.

²⁶³ „Si autem scientia subalternata habet aliqua principia prima, quae non accipit a superiori scientia, quantum est ex parte illorum, posset scire, non scita superiori; sed hoc nihil ad propositum, quia in hoc quod habet talia principia, non est subalternata.“ XV, 48b/49a, n. 18. Vgl. dazu E. GILSON, a.a.O. 673.

B. Zum averroistischen Begriff der inductio

Unter dem Begriff der inductio, sagt Duns Scotus, könne man ein Zweifaches verstehen. Im ersteren Sinn, wie Boethius es nimmt, bezeichnet es eine Art der Beweisführung. Im zweiten Sinn heißt inductio jede Erkenntnis, die aus der Wahrnehmung entsteht; z. B. erkennen wir Prinzipien, weil wir die Termini durch Wahrnehmung erfassen. Inductio im ersten Verständnis aber läßt keine Erfassung der Termini der Prinzipien zu; im zweiten Verständnis fehlt es an der Erkenntnis, daß die Prinzipien auch erste sind. Deshalb reicht die inductio in keiner Weise zur Begründung eines Wissens im strengen Sinn aus^{264 265 266}.

C. Zur lumina-Lehre des Heinrich von Gent

Duns Scotus nimmt nun nochmals Stellung zur These Heinrichs von Gent, insofern sie sich auf den augustinischen Satz stützt, daß die meisten Gläubigen nur wissen, was zum ewigen Leben notwendig ist, wenige dagegen, wie der Glaube auszulegen ist. Die „simplices“, sagt dazu Duns Scotus, glauben implicite alles, was die Kirche glaubt; nur können sie den Glauben nicht aufschlüsseln und verteidigen. Deshalb haben auch diejenigen, die dies können, einen vom Glauben verschiedenen Habitus¹⁸⁸. Werden die meisten Gläubigen mit den simplices identisch gesetzt? Was heißt implicit glauben? Wir können diese Fragen bis zur dist. 25 qu. 1 zurückstellen. Hier kommt es Duns Scotus darauf an, daß diejenigen, die den Glauben aufschlüsseln und verteidigen können, also einen vom Glauben verschiedenen Habitus haben, diesen nicht in einem anderen Licht gewonnen haben. Dieser zusätzliche Habitus stützt sich auch nicht auf evident bekannte Prinzipien; er ist kein Wissenshabitus im eigentlichen Sinn¹⁸⁹. Nicht ohne Heftigkeit schließt Duns Scotus die Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent. Er sagt, gäbe es tausend Stellen bei Augustinus, die dafür sprächen, daß es über dem Glaubenslicht ein höheres gibt, in dem die Glaubensgegenstände erfaßt werden könnten, eine einzige wiegt sie alle auf²⁶⁷: „Cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut

²⁶⁴ „Ad commentatorem dico, quod inductio potest accipi dupliciter. Uno modo prout est species argumentationis, secundum quod loquitur Boethius inductione. Alio modo prout inductio dicitur omnis cognitio, quae oritur ex sensu, sicut principia cognoscimus, quia terminos apprehendimus per sensum. Si primo modo loquitur commentator, dico quod inductio non sufficit ad scientiam, nec ideo scitur universale, quia ex particularibus deducitur . . . Sed secundo modo loquitur . . . non sufficit quaecumque notitia terminorum ad hoc, quod cognoscantur principia esse prima, seu talia ex quibus possit conclusio necessaria concludi, quae habet generare scientiam, . . .“ XV, 49a, n. 19; vgl. XXIII, 457b/458a, n. 23. — Zum Begriff „inductio“ vgl. R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, 293 ff. Siehe ferner: E. GILSON, a.a.O. 591 ff.

²⁶⁵ „Ad aliud pro opinione secunda, quod hac scientia non pollent plurimi fideles etc. dico quod simplices credunt omnia, quae Ecclesia, implicite, nec sciunt fidem explicare, nec defendere; ideo . . .“ XV, 51b, n. 20; vgl. XXIII, 458b, n. 24.

²⁶⁶ „ . . . ideo illi qui hoc sciunt habent habitum distinctum a fide, sed non alio lumine, quam sit fides, nec ille habitus innititur principiis evidenter notis in aliquo lumine; isto tarnen habitu non pollent plurimi fideles, quia ille habitus distinctus est a fide non tarnen est scientia, ut describitur a Philosopho, nec est scientia habenti fidem.“ XV, 51b, n. 20; vgl. XXIII, 458b, n. 24. — Es kommt also nicht auf die göttliche Erleuchtung, sondern auf die Übung in der geistigen Reflexion an. Vgl. E. GILSON, a.a.O. 591. Vgl. auch: J. BEUMER, *Erleuchteter Glaube, Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*.

²⁶⁷ „Ad omnes auctoritates Augustini, si essent mille de ista materia quod sit tale lumen, in quo credibilia cognosci possunt ultra lumen fidei, audiant eum 15. de Trinit. cap. ult.: . . .“ XV, 51b, n. 20; vgl. XXIII, 458b, n. 24.

intelligent; id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide“²⁶⁸. Dieses Sehen, von dem Augustinus spricht, ist nach Duns Scotus nichts anderes als das Sehen der Eintracht der einen Stelle der Schrift mit der anderen, die Einsicht beider Stellen aus ihrer Gleichartigkeit²⁶⁹.

Wollte man schließlich noch Richard von St. Viktor anführen, daß Beweise für die Trinität vorhanden seien, dann könnte man soweit zustimmen als damit nicht notwendige Gründe aus Prinzipien, die evident bekannt sind, gemeint werden. Die Definition des Beweises nach Aristoteles fordert nämlich, daß er entweder aus ersten Prinzipien stammt oder aus solchen Prinzipien, die aus ersten, wahren und unmittelbaren ihre Gewißheit empfangen haben. In diesem Sinn aber können wir die Trinität nicht beweisen. Nur dies will Richard von St. Viktor sagen^{270 271 272 273 274 275}. — Damit ist die Antwort des Duns Scotus auf die dist. 24 abgeschlossen. Es folgt noch die Beantwortung der *argumenta principalia*, die zwar nichts wesentlich Neues bringt, aber unter dem Gesichtspunkt interessant scheint, als manche Argumente traditionell zu dieser Frage gehören.

VI. *Die Beantwortung der argumenta principalia*

1) Das erste Argument war für das gleichzeitige Vorhandensein des Glaubenshabitus mit dem Wissenshabitus mit der Begründung eingetreten, daß der Apostel Thomas von Christus eine sichere, intuitive Erkenntnis hatte. Dies wurde aus dem Satz des Johannes-Evangeliums geschlossen: „Quia vidisti me, Thomas, credidisti“¹⁴⁴. Duns Scotus überläßt die Beantwortung dieses Arguments Gregor d. Gr., der in der 26. Homilie sagt: „Aliud vidit at aliud credidit, vidit hominem et credidit Deum“¹⁴⁵.

2) Im zweiten Argument wurde behauptet, Petrus und Johannes sahen, daß Christus gekreuzigt wurde; hatten also eine intuitive Erkenntnis und zugleich den Glauben, weil

²⁶⁸ XV, 51b, n. 20; siehe AUGUSTINUS, *de Trinit. lib. 15, cap. 27* (PL 42,1096); vgl. A. SCHÖPF, *Wahrheit und Wissen*. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin, 63 f.; ferner: E. GILSON, a.a.O. 662.

²⁶⁹ „... hoc est videndo concordiam unius cum alio in Scriptura, si ex conformitate intelligent utrumque.“ XV, 51b, n. 20; vgl. XXIII, 458b, n. 24. Es ist doch bemerkenswert, wie Duns Scotus diesen Satz Augustins interpretiert. Theologen der sog. augustinerischen Richtung würden sicher sagen, Duns Scotus mißverstehe Augustinus gründlich. Er aber ruft gerade ihn als Autorität für seine Ansicht an. Ob aber Duns Scotus damit wirklich soweit vom anselmischen „credo ut intelligam“ entfernt ist, wie es scheint? (Vgl. dazu auch oben: 127 ff.)

²⁷⁵ „Si aliquis velit adducere Richardum quod non deficiunt demonstrationes de Trinitate probanda, dico quod verum est; desunt tamen nobis rationes necessariae ex principiis evidenter notis; ideo dicit Philosophus primo Topicorum, quod demonstratio vel est ex primis, sicut idem dicit primo Posteriorum, vel ex his quae ex primis et veris et immediatis fidem acceperunt; sed dico quod principia quae habemus hic, non acceperunt fidem quoad nos, quamvis simpliciter acceperint fidem, sicut credimus ex primis et veris et immediatis; ideo non possumus Trinitatem demonstrare, et hoc vult Richardus ibid. 1. de Trinit. cap. 4.“ XV, 52a, n. 20; vgl. XXIII, 458b, n. 24; hier fehlt der Hinweis auf Richard v. St. Viktor, nur die Sache ist schwach angedeutet. Vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR, *De Trinitate lib. 1 cap. 4* (ed. Ribailleur 89); zu ARISTOTELES siehe: *Topic. lib. 1 cap. 1* (ed. Bekker I, 100a/b; Frankf.-Venedig Vol. I, p. 3, fol. 3r); zu 1 Post. cap. 2 siehe oben: 78. Vgl. ferner: HEINRICH VON GENT, *Quodl. 8 qu. 14*, fol. 324v/325r, n. H, J, K. — Ferner: E. GILSON, a.a.O. 659 f. (zum Begriff „possibile necessarium“); siehe auch: Rep. Par. prol. qu. 2 (XXII, 43b, n. 18). Vgl. dazu auch: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* . . . 33 ff.; DERSELBE, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 146. —

ein Glaubensartikel davon handelt¹⁴⁶. Duns Scotus gibt zu bedenken, daß sie wegen der Einheit der Glaubensartikel auch geglaubt hätten, wenn sie nicht gesehen hätten; zumal sie ja nicht aus dem Sehen selbst damals wie später geglaubt hätten, sondern aus dem Glaubenshabitus. Über ihn aber hatten sie keine intuitive Erkenntnis¹⁴⁷.

3) Das dritte Argument ging davon aus, daß mehrere Beweismittel zu der gleichen Schlußfolgerung führen können. Sind die Ursachen miteinander verträglich, dann scheinen es auch die Wirkungen zu sein. Ein Glaubenshabitus und ein Wissenshabitus kann um so eher zugleich vorhanden sein als beide sich weniger widersprechen als Wissen und Meinen, die ebenfalls Beweismittel zu einer Schlußfolgerung sein können¹⁴⁸. Die Antwort des Duns Scotus ist weitgehend schon in der Lösung der quaestio zum Ausdruck gekommen^{276 277 278 279 280 281}. Hier betont er nochmals die Unverträglichkeit von Wissen und Meinen zu gleicher Zeit, da das Wissen, wenn es zum Meinen hinzukommt, dieses ausschaltet²⁸².

4) Kurz fällt die Antwort auf das 4. Argument aus, da schon innerhalb der quaestio darüber genügend gesprochen wurde. Ein vom Glauben verschiedener Habitus ist möglich, z. B. um die Schrift auszulegen. Aber man darf hier nicht von einem Wissenshabitus im eigentlichen Sinn sprechen. Das Argument hat also Recht, wenn es mit 1 Kor 12 bei den Gnadengaben vom Glaubenshabitus einen Wissenshabitus unterscheidet, und den Wissenshabitus auf die Theologie und auf die Schrift bezieht. Auch der augustinische Satz, daß dieses Wissen den Glauben erzeugt, stärkt und verteidigt, kann also nur dann richtig verstanden werden, wenn genügend klar bleibt, daß es sich um kein Wissen im strengen Sinn handelt²⁸³.

²⁷⁶ Ioh 20, 29; zum Argument vgl. XV, 34a, n. 1: „Thomas simul habuit de Christo certam notitiam intuitivam, et tarnen fidem; ergo . . .“ Vgl. XXIII, 446a, n. 1. Dazu auch: M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode II*, 545 ff. —

²⁷⁷ Vgl. GREGOR d. GR., *Homilie 26* (PL 76, 1202): „Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur: Quia vidisti me, credidisti? Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, et Deum confessus est, dicens: Dominus meus, et Deus meus. Videndo ergo credidit, qui considerando verum hominem, hunc Deum, quem videre non poterat, exclamavit.“ XV, 52a, n. 21; XXIII, 458b, n. 24. —

¹⁴⁵ „Praeterea, Petrus et Ioannes viderunt Christum crucifixi; sed unus articulus est de homine crucifixo; igitur simul . . .“ XV, 34a/b, n. 1; XXIII, 446a, n. 1.

²⁷⁹ „ . . . Si tenetur quod omnium articulorum sit una fides potest dici, quod habuerunt fidem de aliis articulis, et ita credidissent ipsum esse crucifixum, si non vidissent; sed ex quo viderunt, non crederunt pro tunc, nec unquam postea re- cognitando illius crucifixionem habuerunt fidem de ea, sicut nec dum viderunt intuitive, habebant tarnen habitum, quo illud credidissent, si non vidissent.“ XV, 52a, n. 21; vgl. XXIII, 458b, n. 24.

²⁸⁰ „ . . . di versa possunt esse media ad eandem conclusionem probandam, et simul; igitur . . . scientia et fides possunt esse simul de eodem, quia minus repugnant quam scientia et opinio.“ XV, 34b, n. 1.

²⁸¹ Vgl. XV, 38a/b, n. 4; 41a, n. 8; 41b, n. 9.

²⁸² „Ad aliud, dico quod quando effectus sunt in aliquo simul impossibiles, et causae eorum simul sunt impossibiles in causando, quia non possunt simul causare; . . . ita quod effectus erunt simul nec causae simul causabunt.“ XV, 52b, n. 21; vgl. XXIII, 458b/459a, n. 24.

²⁸³ „ad quartum patet ex dictis, quod habet habitum, quo seit exponere sic vel sic distinctum a fide, sed non habet scientiam descriptam a Philosopho.“ XV, 52b, n. 21; vgl. XXIII, 459a, n. 24. — Vgl. XV, 46b, n. 16 (siehe oben: 79 ff.). Zum Argument: „Praeterea, 1 ad Corinth 12 distinguit Apostolus dona collata membris Christi, et distinguit scientiam contra fidem dicens: Alii datur scientia, alii fides. Sed scientia . . . est theologia et scientia Scripturae sacrae; . . . scientia non destruit fidem, sed nutrit, roborat et defendit. Unde Augustinus 14 de Trinit. cap. 1 allegans verbum Apostoli supra dictum, et loquens de Theologia, dicit: Huic scientiae tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur; igitur scientia Theologiae, . . . simul

5) Zum 5. Argument sagt Duns Scotus, daß es soweit richtig ist, als es das natürliche Licht und das übernatürliche Licht ins Verhältnis zu dem ihm angepaßten, in jenem Licht erkennbaren Objekt setzt. Wenn es aber meint, daß der Intellekt im übernatürlichen Licht, d. h. im Glaubenslicht einen Wissenshabitus von dem in diesem Licht erkennbaren Gegenstand hat, die Glaubensgegenstände also im Glaubenshabitus und zugleich im Wissenshabitus vorhanden sein könnten, dann irrt dieses Argument. Nur im *lumen gloriae* besteht ein Wissenshabitus von dem ihm zugeordneten Objekt. Das Argument irrt also insofern, als es vom Wissen, das im natürlichen Bereich dem höchsten und vollkommensten Licht entspringt, auf das übernatürliche Licht des Glaubens schließt, das aber im übernatürlichen Bereich nur das niederste Licht ist²⁸⁴.

6) Das vorletzte Argument stellte die These auf, es sei schon im natürlichen Licht bekannt, daß Gott weder täuschen noch getäuscht werden könne. Nun genüge schon in der Geometrie ein sicheres Urteil zu einem Wissenshabitus. Im übernatürlichen Licht aber hätte jemand ein sicheres Urteil über die Glaubensgegenstände, das zum Wissenshabitus genüge. Feststehe aber auch, daß ein Glaubenshabitus sich auf die Glaubensgegenstände richte. Also könne ein

Glaubens- und ein Wissenshabitus zugleich vorhanden sein²⁸⁵. Dieses Argument, meint Duns Scotus, gehe von den „maiores“ aus, die einen Habitus hätten, mit dem sie der geoffenbarten Wahrheit zustimmten, wie ein Mensch im natürlichen Licht ersten Prinzipien usw. zustimme. Aber die Gewißheit der „maiores“ ist keine Gewißheit ex *evidentia obiecti*, mag sie auch jeden Zweifel ausschließen. Ferner gibt Duns Scotus zu bedenken, daß der Mensch zwar rein natürlich wissen kann, Gott könne nicht täuschen oder getäuscht werden, aber nicht wissen oder beweisen, daß Gott uns das übernatürliche Licht verleiht. Dieses Geben hängt allein vom göttlichen Willen ab und deshalb glauben wir es. Zum evidenten Wissen im übernatürlichen Licht wäre aber auch das Wissen um dieses Geben notwendig. Der Mensch müßte also den göttlichen Willen in sich erkennen können, was unmöglich ist²⁸⁶.

stat cum fide . . .“ XV, 34b, n. 1; vgl. XXIII, 446b, n. 1; vgl. Ord. prol. p. 3 qu. 1—3(ed. Vat. I, 105, n. 156).

²⁸⁴ „Ad quintum, dico quod si accipitur lumen utrobique in genere suo perfectum, bene procedit argumentum, et ideo in lumine gloriae habetur scientia de obiectis proportionatis; sed sicut argumentum procedit, nihil valet, quia lumen naturale, in quo habetur scientia naturaliter, est Supremum lumen, et perfectissimum in suo genere, lumen fidei est infimum inter lumina supernaturalia, ideo non sequitur, si in hoc potest haberi scientia, et in illo“ XV, 52b, n. 21; vgl. 459a, n. 25. — Vgl. argumentum 5: XV, 35a, n. 1; vgl. XXIII, 446b, n. 2.

¹⁵⁸ „Praeterea, nullus est cui non sit magis notum, quod Deus non potest falli nec fallere, quam quod homo in lumine naturali non possit decipi in iudicando de aliquo cognoscibili; sed aliquis in solo lumine naturali potest habere iudicium certum, quod sufficit ad scientiam de aliqua conclusione Geometrica; igitur potest aliquis habere iudicium certum in lumine supernaturali de aliquibus credibilibus, quod quidem iudicium sufficit ad scientiam. . . . sed constat, quod de credibilibus habet quis fidem; igitur simul . . .“ XV, 35a, n. 1; vgl. XXIII, 446b/447a, n. 2.

²⁸⁶ . . . dico, quod procedit de maioribus habentibus habitum, quo assentiunt veritati revelatae tantum quantum homo in lumine naturali assentit primis principiis, vel conclusioni probatae ex illis, quae excludit omnem dubitationem; sed illa certitudo non fuit in eis ex *evidentia obiecti*; et quamvis aliquis posset forte demonstrare Deum non posse fallere, nec falli, quia potest probari naturaliter, sicut potest probari Deum esse, non tamen potest sciri, nec probari ab aliquo, quod Deus dederit nobis lumen supernaturale, in quo de revelatis non possumus falli, sed hoc credimus, quia dare tale lumen dependet ex mera voluntate Dei; hoc tamen oporteret ad hoc quod in lumine supernaturali haberetur scientia ex *evidentia rei*.“ XV, 52h/53a, n. 22; vgl. XXIII, 459a/b, n. 25.

7) Die Antwort auf das letzte Argument ist schon genügend in der quaestio vorbereitet. Deshalb sei nur kurz darauf eingegangen. Das Argument hat gefordert, daß es auch unter den Glaubensgegenständen Prinzipien geben müsse, die schlechthin erste und unmittelbare sein müßten, damit es überhaupt etwas Geglaubtes geben könne. Diese müssen evident bekannt sein; folglich gibt es Glauben und Wissen zugleich. Duns Scotus betont hier nochmals, daß es unter den Glaubensgegenständen zwar erste Prinzipien gibt, die wir aber nur in allgemeinen, undeutlichen Begriffen erreichen können. Anderes ist in diesem Leben nicht möglich^{287 288}. Auch im Quodlibet, quaestio 14 war davon schon die Rede¹⁵«.

VII. Zusammenfassung des Lehrtrags der dist. 24

1) Fides und scientia sind zwei Habitus nach der aristotelischen Begrifflichkeit. Sie wurden ins Verhältnis gesetzt durch „simul“ und „de eodem obiecto“. Die Frage wurde verschärft, indem scientia im strengen Sinn als Kenntnis aus der Evidenz einer Sache verstanden werden wollte. Dadurch wurde eine formallogische Behandlung der Frage bedingt. Aber nur scheinbar blieb die Untersuchung auf diese Ebene beschränkt. Die philosophische Sprache bzw. die Philosophie des Aristoteles diente vielmehr dazu, das heilpädagogische und heilsgeschichtliche Problem herauszuarbeiten. Damit aber hat sich auch der Sinn der verschiedenen Begriffe gewandelt. Fides ist nicht mehr ein allgemeiner philosophisch-spekulativer Habitus, sondern ein praktischer heilwirksamer Erkenntnishabitus; scientia steht für die Erkenntnis, die zwar höchstes menschliches Erkennen umfaßt, insofern sie aus der unmittelbaren Erkenntnis der Termini hervorgeht, aber pro statu isto ungeeignet ist, die Glaubenswahrheiten zu erfassen, insofern hier fehlt, woraus Wissen nur entstehen kann, nämlich aus der Evidenz der Termini, bzw. aus Konklusionsschlüssen.

2) Duns Scotus hat die „transzendentallogische“ Lösung der „Grundaporie“ der Theologie, wie sie Thomas von Aquin aufstellte, abgelehnt²⁸⁹. Er scheint es einmal von seinem vorausgesetzten Wissensverständnis her getan zu haben. Der tiefere Grund für die Ablehnung aber dürfte in der Besorgnis zu sehen sein, daß sich über die Theologie eine philosophische Lösung der Aporie einschleicht. Das Glaubensobjekt muß der alleinige Gegenstand des Glaubens bleiben, weil die aristotelische Philosophie, und damit die Philosophie schlechthin, wie sich gezeigt hat, pro statu isto kein derartiges Erkenntnisvermögen besitzt. — Im wesentlichen liegt der Argumentation des Duns Scotus gegen Heinrich von Gent das gleiche Motiv zugrunde. Zunächst führt er die Gewinnung des Literalsinnes der Schrift und die Ableitung von Schlußfolgerungen daraus auf das bloße geistige Vermögen der Reflexion zurück. Dann zeigt er die Unmöglichkeit auf, mit Hilfe des nur abstraktiven Erkenntnisvermögens des Menschen

²⁸⁷ „... concedo quod in credibilibus est aliquod primum et immediatum et necessarium, sc. quod Deus sub propria ratione est trinus in personis et unus in essentia hac sub ratione huius; sed ad illam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminos sub propriis rationibus eorum intelligimus, sed solum in conceptibus universalibus in illis propriis conceptibus inclusis virtualiter . . . non devenimus in via clare, nec confuse, sed intelligimus in communi quid essentia et quid persona, et postea credimus ibi esse tres personas et unam essentiam in tribus . . .“ XV, 53a/b, n. 22; vgl. XXIII, 459b, n. 25. — Vgl. XV, 35a/b, n. 1; vgl. XXIII, 447a, n. 2; vgl. dazu auch XV, 42a/b, n. 11 (siehe oben: 74 f.).

²⁸⁸ Quodlibet qu. 14 (XXVI, 5b/6a, n. 3; s. o. 14 ff.).

²⁸⁹ Siehe G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung* ... 118 f.

pro statu isto Einsicht in das Geglaubte selbst zu nehmen. Darauf kommt es ihm in den zahlreichen Argumenten an.

3) In den beiden ersten Definitionen von Wissen bei der Lösung der quaestio scheint Duns Scotus wenigstens dem Anliegen der beiden Lösungsversuche gerecht werden zu wollen. Glauben ist erstens selbst Wissen als Anhänglichkeit an ein Objekt durch die Vermittlung eines Zeugen. Ferner erlaubt die Aufteilung des habitus intellectivus nach Aristoteles von einer Verträglichkeit eines Wissenshabitus mit dem Habitus der fides infusa zu sprechen, weil mit diesem Habitus einer Wahrheit zugestimmt wird, als handelte es sich um eine gewußte Wahrheit. Bei der Behandlung dieser Aufteilung in III dist. 34, qu. un. spricht

Duns Scotus hier von einer *scientia practica*²⁹⁰. Das eigentliche Problem der Frage ergibt sich aber für Duns Scotus erst, wenn man hier Wissen im eigentlichen Sinn nimmt. Darauf will Duns Scotus die Frage zurückführen. Die Gründe dafür dürften wir schon unter 1) aufgezeigt haben. Der Kern dieser Frage lautet also: Sind die Glaubensgegenstände *pro statu isto* zugleich Gegenstände des Glaubens und des bloß philosophischen Wissens? Da es für Duns Scotus feststeht, daß die „Philosophen“ das letzte Ziel des Menschen nicht erkannt haben, lehnt er es auch ab, daß sie von den Glaubensgegenständen einen *Wissenshabitus* erwerben könnten²⁹¹.

4) Die vom Glauben verschiedenen *Habitus* kennzeichnen in etwa den *Umkreis* des *Glaubenshabitus*. Der Exeget erforscht den *Literalsinn* der Schrift. Aber er erlangt hinsichtlich der Glaubenswahrheiten der Schrift keinen *Wissenshabitus*, der aus evidenten oder *sylogistischen* Schlußfolgerungen hervorgegangen wäre. Vielmehr wird nur die *Basis* seiner Zustimmung erweitert. Er stimmt jedem einzelnen Satz der Schrift zu, weil hinter jedem Satz die *Autorität* Gottes steht. Für die folgende *Distinktion* ist wichtig, wie Duns Scotus den *Habitus* der „*maiores*“ beschreibt. Die *maiores* können die Schrift auslegen, theologische Schlußfolgerungen ziehen und die scheinbaren Widersprüche in der Schrift lösen. Ob sie aber eine dunkle Stelle der Schrift mit einer klareren, oder die Schrift mit Hilfe der Philosophie verdeutlichen, immer bleibt der „*instrumentale*“ Charakter der benützten Wissenschaft erhalten²⁹². Der Theologe, der die Wahrheit der Schrift glaubt, kann nicht zum „*Philosophen*“ werden, weil er ja mehr über das letzte Ziel des Menschen weiß, als der größte Philosoph. Damit aber ist auch ausgedrückt, daß eigentlich jeder Christ ein Theologe ist, nur haben die einen mehr geistiges Reflexionsvermögen als die anderen²⁹³. Selbst den „*montes et rapti in ecclesia*“, denjenigen, denen die Wahrheit der Schrift zuerst geoffenbart wurde, versagt Duns Scotus einen *Wissenshabitus* aus der Evidenz des Objektes neben dem *Glaubenshabitus*. Bei ihnen machte Gott das Objekt so einsichtig, daß ihre Zustimmung der von Gott begründeten sicheren Erkenntnis entsprach. Auch sie waren keine „*Philosophen*“.

5) Aus der *quaestio* (n. 13) und aus der Antwort auf die *argumenta principalia* (ad 5, ad 6) scheint sich zu ergeben, daß unter *fides* hier die *fides infusa* verstanden werden soll. Andere Stellen dagegen erwecken den Anschein, als handelte es sich um die *fides acquisita*. Wie erklärt sich dieser scheinbar unterschiedslose Gebrauch von *fides*? In III dist. 34, qu. un. führt Duns Scotus aus, daß sowohl der *habitus acquisitus* als auch der *habitus infusus* ein *habitus intellectivus* ist²⁹⁴. Spricht also Duns Scotus in der dist. 24 von der *fides*, so kommt es ihm in erster Linie auf den *habitus intellectivus* an. Stellt aber Duns Scotus der *fides* andere *Habitus* an die Seite, die zugleich mit der *fides* bestehen können, trennt er zwischen *habitus infusus* und *habitus acquisitus* (nach der zweiten Einteilung der *Habitus*)¹⁰³. Wir können daraus ersehen, daß der *habitus acquisitus* nicht bei allen Christen als Zustimmung dieselbe inhaltliche Weite erreicht. Dies wird von besonderer Bedeutung in der nächsten *Distinktion* bei der

²⁹⁰XV, 495a: „... et sic connumerando species satis communes possunt haberi tres, sc. fides, prudentia et scientia practica . . .“

²⁹¹ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 675 ff., 656 f.

²⁹² Siehe E. GILSON, a.a.O. 657 f.

²⁹³ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 581 f., 591 f.

²⁹⁴ XV, 495.

Unterscheidung zwischen „maiores“ und „minores“ bzw. „simplices“ sein.

6) Abschließend können wir feststellen, daß der Glaube nicht im absoluten Gegensatz zum Wissen steht, sondern in einem relativen, heilsgeschichtlich und heilspädagogisch bedingten. Glaube ist ein „Zustandsbegriff“, weil durch ihn die Situation des Menschen pro statu isto erkannt und ausgedrückt ist.

7) Im Prolog der Ordinatio stellt Duns Scotus fest, daß die fides kein habitus speculativus, daß der Glaubensakt kein actus speculativus, noch die dem Glaubensakt folgende visio spekulativ ist; fides ist ein habitus practicus; credere ist ein actus practicus¹⁰⁴. Ebenso ist die Theologie eine praktische Wissenschaft. In dieser quaestio des Prologs finden wir auch andere wesentliche Elemente, die in der dist. 24 wieder aufgegriffen sind, freilich unter anderem Gesichtspunkt. Für eine genaue Untersuchung des Theologiebegriffes des Duns Scotus müßte also jene quaestio des Prologs herangezogen werden. Auch für die dist. 24 ist sie eine nützliche Ergänzung, wenn wir vorwiegend vom Glaubensverständnis sprechen wollen. Doch aus diesem kurzen Hinweis auf den Prolog dürfte noch deutlicher das Anliegen der dist. 24 hervortreten: Fides darf ihrer inneren Zuordnung zur caritas wegen auch wissenschaftstheoretisch nicht als habitus speculativus angesehen werden, weil sie dadurch den heilsgeschichtlichen Charakter verlöre. Dies wird die folgende Distinktion näher ausführen.

Drittes Kapitel:

Die distinctio 25: Die heilsnotwendige Beziehung des Menschen zu den Wahrheiten der Offenbarung.

1) Literarkritische Vorbemerkungen zur dist. 25

In der dist. 25 ist die Textgrundlage nicht bis ins letzte geklärt. Im ersten Teil der Distinktion — als qu. 1 bezeichnet — scheint das Verhältnis zwischen Ordinatio, Lectura completa und den sog. Reportationen den bisherigen Beobachtungen zu entsprechen. Nach der Antwort auf das „Contra“ aber trennen sich Ordinatio (A, O, Vi XV) und Lectura completa (Kr, OB, Ol). Letztere stimmt dann weitgehend mit den sog. Reportationen (Ba, Pr, Vi^{295 296}

¹⁰⁵ XV, 494.

²⁹⁶ Siehe: Ed. Vat. Ord. prol. p. 5 qu. 1/2; I, 225 f., n. 345.

XXIII) überein. Die Verschiedenheit der *Lectura completa* von der *Ordinatio* beginnt damit, daß die *Lectura completa* den Schluß der Antwort auf das „Contra“ (es geht um das Verhältnis zwischen Wille und Intellekt im Glaubensakt) selbständig wiederholt und in der Frage formuliert: *Quid est subiectum fidei?* Die beiden nächsten Fragen haben wieder alle Hss: „Utrum ad hoc quod fides sit in intellectu necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate“; und: „A quo habet fides suam unitatem“. *Ordinatio* und *Lectura completa* (mit den Reportationen) unterscheiden sich jedoch nicht nur in der Frageform, sondern teilweise auch in den Argumentationen. Sondergut der *Lectura completa* und der sog. Reportationen ist am Schluß die Frage: *Sed potestne fides augeri?* Wie ist die hier auftretende eigenartige Verschiedenheit der *Lect. compl.* von der *Ordinatio* literarhistorisch zu erklären? Literarkritisch dürfte es erweisbar sein, daß die *Ordinatio* den klareren und konsequenteren Aufbau der Argumentation besitzt. Ferner scheint es so, als ob der von der *Ordinatio* textlich abweichende Teil der *Lectura completa* nicht bloß im bisherigen Stil der sog. Reportationen den Text der *Ordinatio* zusammenfaßt und etwas erklärt, sondern in der Argumentation wesentlich selbständiger ist. Daß das Sondergut über die Vermehrung der fides in die fides-Lehre gut paßt, zeigt die parallele Behandlung in der caritas-Lehre¹⁰⁵. Der Abschluß der fides-Lehre nach dem gleichen Schema wie die caritas-Lehre ist also durchaus denkbar. Nicht ohne Gründe dürfte dann vielleicht Folgendes vermutet werden: Der verschiedene Text der *Lectura completa* beruht auf einer der *Ordinatio* vorgängigen Reportatio; die sog. Reportationen haben sich an ihn gehalten. Die *Ordinatio* gibt den von Duns Scotus selbst zur Herausgabe bearbeiteten Text wieder. Mehr als eine Vermutung wird man wohl nicht aufstellen können, bis die *Lectura completa* selbst literarhistorisch völlig geklärt ist.

2) Die Frage der qu. 1: *Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quae modo credimus*^{166?}

Die Frage des Duns Scotus geht zurück auf die in den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus aufgenommene Frage: *De fide antiquorum*¹⁶⁷. Das Problem läßt sich freilich bedeutend weiter zurückverfolgen. Wie aber die Ausführungen des Duns Scotus zu dieser Distinktion zeigen, kann die Überschrift selbst wieder in verschiedene Fragen zerlegt werden. Diesen Fragen entsprechend müßten auch die theologischen Quellen, aus denen sie entstanden sind, im Einzelnen aufgesucht werden, was aber zu weit führen würde¹⁶⁸. Allgemein²⁹⁷ kann jedoch festgehalten werden, daß die Frage weit weniger dazu diente, den Glauben der Menschen vor Christus herauszuarbeiten, als vielmehr dazu, den Glauben der Menschen nach Christus zu beschreiben, der dann als Schlüssel für den Glauben der Anderen verwendet wurde. In der Formulierung der sog. Reportationen kommen einige Begriffe deutlicher heraus, die behandelt werden

²⁹⁷ Siehe: Ord. I dist. 17 p. 2 qu. 1: *De modo augmenti caritatis* (ed. Vat. V, 233 n. 195 ff.). Vgl. W. DETTLÖFF, *Acceptatio* . . . 128.

¹⁰⁵ xv, 57a; A, 168ra: Circa dist. 25 quaeritur utrum ante adventum Christi fuit fides necessaria de Omnibus his quae modo credimus. O, 83r; OB, 77v; Ol, 203r; Kr, 42rb: Circa dist. 25 quaero (OB; Ol; Kr: quaeritur) utrum ante adventum Christi (O: Christi adv.) fuit fides necessaria de his quae modo nos credimus.

¹⁰⁷ PETRUS LOMBARDUS, *III Sent. dist. 25* (Ad Claras Aquas 665 ff.).

¹⁶⁸ Vgl. mit Vorbehalten: A. RITSCHL, *Die fides implicita*; eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche. Bonn 1890. — G. HOFF-

sollen: An ante Christi adventum fuit eadem fides necessaria ad salutem, quae post eius adventum, et an de eisdem credibilibus, quae credit ecclesia^{298 299?}

3) Überblick über den Aufbau der quaestio

Die quaestio leiten drei argumenta principalia ein. Ihnen ist die Argumentation gemeinsam, daß die Glaubensverpflichtung im Alten Testament durch die geringere Fülle von geoffenbarten Wahrheiten eingeschränkt war. Das „Contra“ beruft sich dagegen darauf, daß der Liebesakt mit der Caritas alles Liebenswerte einschloß. Da dieser Liebesakt immer notwendig war, muß es auch der Glaubensakt mit der fides gewesen sein; der Glaubensakt muß sich auf alles richten; und dieser Glaubensakt war und ist immer notwendig, weil die caritas nicht ohne die fides vervollkommnet. — Duns Scotus entfaltet die Probleme dieser quaestio in mehreren Fragen. Zunächst bespricht er die Notwendigkeit der fides infusa. Aus deren vervollkommnenden Funktion ergibt sich auch ihre zeitliche Notwendigkeit. Im zweiten und schwierigsten Teil fragt er nach der allgemeinen und speziellen Notwendigkeit des Glaubensaktes. Wieder begründet die heilshafte Funktion des Glaubensaktes für die moralischen Akte die allgemeine Notwendigkeit des Glaubensaktes. Freilich ist dieser Akt durch die Gesetze der Zirkumstanzenlehre bestimmt. Die Ergebnisse dieser beiden Untersuchungen bilden auch die Grundlage für das Folgende. Zur Frage nach dem speziellen Glaubensakt zählt Duns Scotus dann die Glaubensartikel unter zwei Gesichtspunkten auf. Daran knüpft er die Untersuchung, ob der Glaubensakt alle diese Artikel einschließen muß. Zur Beantwortung dieser Frage unterscheidet er — zwar mit traditioneller Begrifflichkeit, aber doch mit eigenständiger Verwendung — „implizit“ und „explizit“ glauben. Weiter macht er einen Unterschied zwischen dem Glaubensakt der „simplices“ und dem der „maiores“. Nach der Klärung dieser Fragen läßt sich dann auch der Glaubensakt der Menschen vor Christus beschreiben. Im dritten Teil widmet sich Duns Scotus einem speziellen Problem. Er fragt, inwiefern der Glaubensakt der Menschen vor Christus die Glaubensgegenstände in derselben Weise betrachtete, wie es der Glaubensakt der Menschen nach Christus tut. Die Antwort auf die drei argumenta principalia schließt die qu. 1 ab. Wie wir bereits gesagt haben, wird die Antwort auf das „Contra“ durch eine nähere Erörterung des Verhältnisses zwischen Wille und Intellekt im Glaubensakt erweitert. Daß Duns Scotus hier seiner auch anderorts aufgestellten Ordnung und Zuordnung der Seelenpotenzen treu bleibt, zeigt sich besonders deutlich in der anschließenden Frage, ob zum Glaubensakt an sich der mitwirkende Wille mit dem habitus infusus ausgestattet sein muß. Die folgende

MANN, *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der kath. Kirche*. Leipzig 1903. — REG. SCHULTES, *Fides implicita*. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der kath. Theologie. Regensburg 1920. — Vgl. auch: G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (1140—1236). München 1933. — K. RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*. In: *Schriften zur Theologie*. Bd. I, 49—90. DERS.: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*. In: *Quaestiones Disputatae* 25, 11—24. — A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 112—129. —

²⁹⁹XXIII, 460a; Ba, 51va: Circa dist. 25 quaero utrum ante adventum Christi fuit eadem fides necessaria ad salutem quam post adventum eius et utrum de eisdem credibilibus quam modo credit ecclesia.

Pr, 52rb: Circa dist. 25 quaeritur an ante Christi adventum eadem fuit fides necessaria ad salutem quam post eius adventum et an de eisdem credibilibus quomodo credit ecclesia.

quaestio nennt der Druck der Ordinatio: qu. 2 principalis. Sie fragt, weshalb die fides infusa ein einziger Habitus ist, trotz der Vielheit der Glaubensgegenstände. Damit schließt die Ordinatio. Die Lectura completa und die sog. Reportationen fügen noch die Untersuchung an, in welcher Weise man sagen kann, daß die fides vermehrt wird.

In der Sekundärliteratur fand diese Distinktion meist nur soweit Beachtung als sie sich mit dem impliziten und expliziten Glaubensakt, mit dem Verhältnis zwischen simplices und maiores beschäftigte. Dies geschah aus dem Interesse heraus, das Verhältnis zwischen Klerikern und Laien in der Kirche zu bestimmen. Doch scheint es, als ob nicht nur der Zusammenhang, sondern auch die neue Festlegung traditioneller Begriffe durch Duns Scotus, nicht genügend beachtet worden ist. Dies richtig zu stellen, soll versucht werden. Darüber hinaus dürfte diese Distinktion auch einiges zu einem Problem beitragen, das man heute in etwa formuliert: Ist die Offenbarung eine Offenbarung von Sätzen, oder die Offenbarung vom Handeln Gottes? Was meint Duns Scotus damit, wenn er sagt, daß „Wahrheiten“ geglaubt werden müssen?

I. Die Notwendigkeit der fides infusa nach dem Sündenfall

Die Frage, auf die Duns Scotus im ersten Teil der quaestio antworten will, lautet: quae fides fuit necessaria viatori pro omni statu³⁰⁰? Notwendig war und ist für den Menschen zur Heilung zu jeder Zeit die fides infusa. Diese Feststellung gilt für alle Menschen nach dem Sündenfall. Die Begründung für die Notwendigkeit liegt darin, daß die Seele nur dann von Gott angenommen wird, wenn der Intellekt — wie der Wille durch die caritas — durch die fides infusa geschmückt und vervollkommnet wird. Wille und Intellekt stehen aber durch ihre Akte in einer natürlichen Zuordnung zueinander. Das intel- ligere geht der Natur nach dem veile voraus. Demnach wird der Intellekt, wenn auch nicht der Zeit, so doch der Natur nach, früher übernatürlich vervollkommnet als der Wille. Die fides infusa ist also jene übernatürliche Vervollkommnung der Seele durch die diese mit Bestimmtheit dem Wahren zustimmt. Und wie vor Christus für alle die caritas notwendig war, so war es auch die fides infusa. Diese Schlußfolgerung wird auf Grund der von Gott festgesetzten Heilsordnung gezogen. Gott vervollkommnet die Seele nämlich nur in ihrer Ganzheit. Er vervollkommnet also den Willen durch die caritas nicht, wenn er nicht auch den Intellekt durch die fides infusa vervollkommnet. Eine Trennung von fides infusa und caritas ist zwar kein Widerspruch in sich; denn *in via* bleibt ohne caritas eine fides informis und *in patria* bleibt die caritas ohne fides bestehen. Zur Vervollkommnung der Seele gehören jedoch nach der göttlichen Heilsordnung fides infusa und caritas zusammen. Dann aber läßt sich daraus, daß wir den eingegossenen Glaubenshabitus besitzen, durch den wir schlechthin dem Wahren zustimmen, auch schließen, daß die

³⁰⁰ „Ad quaestionem primo videndum est, quae fides fuit necessaria pro omni statu. Secundo videndum est de actu fidei, an sc. aliquis actus fuerit (A: Ol: fuit) necessarius pro omni statu ((et quis. Tertio an actus aliquis fuerit necessarius)) circa eadem credibilia, circa quae est necessarius pro nunc (Ol: quae nunc est necessarius). Das mit Doppel-Klammern eingeschlossene fehlt in Ol; Ol kennt also die Dreiteilung nicht. Text nach: XV, 58a, n. 1; A: . . . pro omni statu et quis. Tertio videndum est, si actus fuerit necessarius pro omni statu circa credibilia circa quae modo est necessarius.

Väter vor Christus diesen eingegossenen Glaubenshabitus ebenfalls hatten³⁰¹. Duns Scotus schließt also aus der im Glaubensakt erkannten und vollzogenen Funktion der *fides infusa* auf ihre Notwendigkeit in der Geschichte. Zugrunde liegt das Bewußtsein, daß auch die Väter vor Christus in demselben „Zustand“ wie wir waren, d. h. daß der durch die Erbsünde deformierte Intellekt jederzeit der Vervollkommnung durch die *fides infusa* bedarf, um von Gott angenommen zu werden. Die Geschichte ist also wesentlich Heilsgeschichte.

Wie Duns Scotus in III. Sent. dist. 23, qu. un. in der Antwort auf die Frage die Notwendigkeit der *fides infusa* für den ersten und zweiten Akt forderte, so geht er auch hier vor. Die *fides infusa* ist nämlich nicht nur Schmuck und Vervollkommnung der Potenz im ersten Akt, sondern sie hebt auch den *actus*

³⁰¹ „De primo dico (A, 168ra: sciendum est . . . ; Ol, 203ra: sciendum) quod *fides infusa* fuit necessaria (Ol: necc. fuit) homini salvando pro omni statu, quia sicut anima non est accepta (A add.: a) Deo, nisi ornetur (A: ordinetur) et perficiatur per caritatem quoad voluntatem, sic non acceptatur a Deo, nisi perficiatur habitu supernaturali quoad intellectum et sicut potentiae illae sunt naturaliter ordinatae (A: istae supernaturaliter sunt subordinatae) in actibus suis (A: Ol: om.) quia (Ol: ita quod; A: illico quod) intelligere praecedit veile, sic in perfectionibus, quia prius naturae perficitur (A: sic prius perficitur; Ol: sic primo perf.) intellectus supernaturaliter quam voluntas, licet (A: Ol: quamvis) simul duratione; ista autem (A: Ol: infima autem) supernaturalis perfectio, qua anima determinate assentit vero et credit verum (A: Ol: determinate dicit verum) est *fides infusa*. Sicut igitur necessarium fuit Omnibus (A; Ol: hominibus) ante Christi adventum habere caritatem, sic et habere (om. A; Ol) fidem, non quod sit contradictio ea separari (A: non quia contradictio sit illa sep.; Ol: om.: non), quia separantur modo in via)manet enim modo *fides infusa* sine caritate et in patria manebit caritas sine fide), (A, 168rb: . . . enim *fides infusa* sine caritate informis tamen et manebit in patria . . . ; Ol: . . . enim *fides infusa* sine caritate et man. in patr. . . .), sed quia Deus de lege ordinata quam statuit, non perficit animam, nisi perficiat eam secundum totum, ideo non perficit voluntatem caritate (A: ideo nec voluntatem perficit; Ol: ideo voluntatem caritate non perf.), nisi perficiat intellectum fide. Ex uno credito, sc. (A; Ol add.: ex hoc) quod credimus fidem infusam esse in nobis qua assentimus simpliciter vero (om. A; Ol), concludimus fidem fuisse in Patribus ante Christi adventum.“ XV, 58b/59a, n. 2. — Vgl. XXIII, 460b/461a. Vgl. III, dist. 23, qu. un.: ad quaestionem . . . XV, 22a ff. (siehe oben: 48).

elicitus auf eine höhere Vollkommenheitsstufe; der actus elicitus hat diese Vervollkommnung nötig, um von Gott angenommen werden zu können. Diesen Glaubensakt, der mit der fides infusa, aber nicht ohne die fides acquisita hervorgebracht wird, will Duns Scotus unter dem Gesichtspunkt seines Verpflichtungscharakters nun beschreiben.

II. Verpflichtungscharakter und Umfang des Glaubensaktes

1) Die allgemeine Notwendigkeit eines Glaubensaktes³⁰²

Unter der Voraussetzung, daß die Väter vor Christus den eingegossenen Habitus der fides hatten, soll gefragt werden, ob auch ein Glaubensakt allzeit (pro omni statu)³⁰³ notwendig war. Duns Scotus geht von der allgemeinen Forderung aus, daß für jeden Heilsbedürftigen die Akte der moralischen Tugenden notwendig waren. In gleicher Weise sind es die Akte, die auf Grund eines positiven Gebotes (actus praecepti affirmativi) gefordert sind. Doch deren Verpflichtungscharakter ist durch die Gesetze der Zirkumstanzenlehre bestimmt³⁰⁴; d. h. ein positiv geforderter Akt ist nur verpflichtend gefordert, wenn auch die geforderten Umstände Zusammentreffen. In der gleichen Weise waren unter entsprechenden Umständen die Akte der theologischen Tugenden notwendig. Ihre Notwendigkeit ist darin begründet, daß nur sie die Akte der moralischen Tugenden auf ihr (letztes) Ziel hinordnen³⁰⁵. Wie also jeder unter entsprechenden Umständen allzeit verpflichtet ist Gott zu lieben³⁰⁶, so ist jeder zum Glaubensakt an Gott verpflichtet. — Der Akt der Gottesliebe und der Glaubensakt gehören zusammen; beide gehen auf ein positives Gebot zurück, das besagt, daß die

³⁰² „Sed posito, quod sic (A, 168rb; Ol, 203v: ipsi) habuerunt fidem infusam, videndum est an actus fidei fuerit necessarius pro omni statu. Et dico primo in generali (A; Ol: et respondeo in generali primo) quod sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii cuilibet salvando, sic actus praecepti affirmativi sunt necessarii, quia obligant semper sed non pro semper (A: quia semper obligant non tamen ad semper; Ol: qui semper obligant non ad semper), sed pro aliquando, quando sc. (A: Umst.) concurrunt debitae circumstantiae (A; Ol: Umst.) sc. quando, propter quid, sicut oportet, et quomodo (A: et quodadmodum oportet; Ol: et quomodo oportet) etc. Et (om. A; Ol) sic actus virtutum Theologicarum sunt pro aliquando necessarii (A; Ol: fuerunt necc. pro aliqu.), quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per actus (A; Ol: add.: virtutum) Theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu (A; Ol: tenetur pro omni statu actualiter diligere Deum; Ol add.: pro aliquando; sic), si habuerit usum rationis ((et hoc pro aliquando, quando sc. circumstantiae debitae diligendi Deum concurrunt, ita eodem modo dicendum est de actu fidei, quod habens usum rationis, pro omni statu) tenetur credere in unum Deum, factorem Coeli et terrae ((et hoc)) pro aliquando (A; Ol: add.: dico).“ ((...)) om. A; Ol. — Vgl. XXIII, 461a, n. 3.

³⁰³ „pro omni statu“ bedeutet also die Zeit vor und nach Christus, die Zeit nach dem Sündenfall.

³⁰⁴ Zur Geschichte der Zirkumstanzenlehre vgl. JOH. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlungen im Mittelalter*. Ferner: W. DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre ...* 21 ff., 93; L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 288 f. — Vgl. auch: THOMAS V. AQU., //a 7/ae qu. 2, a. 5; und DUNS SCOTUS: *Quodl. qu. 18* (XXVI, 236b ff.).

³⁰⁵ Zum Unterschied zwischen moralischem und verdienstlichem Akt vgl. z. B. Ord. I, dist. 17, qu. 3 (siehe W. DETTLOFF, *Acceptatio ...* a.a.O. § 18, S. 134 ff. und § 20 S. 143 ff.). Vgl. ferner: *Quodl. qu. 17* (siehe: W. DETTLOFF, *Acceptatio ...* a.a.O. § 14, 8 Walter, Das Glaubensverständnis

S. 106 ff.) und: Ord. II, dist. 40, qu. un. (XIII, 424b ff. n. 2/3). Ferner: E. GILSON, *Johannes Duns Scotus ...* a.a.O. 624 ff. und: S. 592 f. als Beispiel. Siehe auch: ARISTOTELES, *Eth. Nie. III*, 2 (ed. Bekker, Bd. 2, S. 1110b f.).

³⁰⁶ Vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus ...* a.a.O. 636 f.

Akte der moralischen Tugenden durch die Akte der theologischen Tugenden geordnet sein müssen. Dabei unterliegen aber die Akte als solche, wie jeder positiv gebotene Akt, den Gesetzen der Zirkumstanzenlehre.

2) Die Glaubensartikel

Nachdem nun Duns Scotus die allgemeine Verpflichtung des Glaubensaktes an sich festgestellt hat, indem er den Grund der Verpflichtung angab, sollen die Glaubensgegenstände dargelegt werden³⁰⁷. Duns Scotus kennt zwei Methoden, die Glaubensartikel aufzuzählen. Die erste geht von den Glaubensgegenständen selbst aus und unterscheidet 14 Artikel: Sieben Artikel de Deo tantum, und sieben de Deo ratione naturae assumptae. Die erste „Sieben“ erstreckt sich auf: De Deo ratione naturae vel essentiae („credo in unum Deum“); de Deo ratione personarum („patrem omnipotentem“, „et in Iesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum“, „in Spiritum Sanctum“); de Deo ratione effectus Dei (ad creationem: „creatorum coeli et terrae“; ad gratificationem: „remissionem peccatorum“; ad glorificationem: „camis resurrectionem, et vitam aeternam“). Diese Aufteilung zieht Duns Scotus jener vor, die den Artikel vom Schöpfer zu dem Artikel von der Einheit des göttlichen Wesens zählt und „Auferstehung des Fleisches“ und „Ewiges Leben“ als getrennte Artikel faßt. Die Begründung für seine Aufzählung sieht Duns Scotus in Hebr 11,3 gegeben, wo die Schöpfung als eigener Artikel herausgestellt wird. — Die zweite „Sieben“ umfaßt die Artikel de Deo ratione naturae assumptae: conceptio, nativitas, passio, descensio, resurrectio, ascensio, adventus ad iudicium³⁰⁸.

Nach der zweiten Methode werden 12 Artikel nach der Zwölfzahl der Apostel unterschieden, weil sie es gewesen wären, die zuerst die Artikel dargelegt hätten. Den einzelnen Aposteln werden folgende Artikel zugeteilt³⁰⁹: Petrus: Credo in unum Deum;

³⁰⁷ „Sed habito in generali, quod actus fidei necessarius fuit pro omni statu in habente usum rationis, videndum est circa quae credibilia modo necessarius sit actus fidei“: A, 168rb. Der Text in XV, 69b verderbt. — XXIII, 461a n. 3 beginnt: „Sed quomodo, et quando fuit necessarius? Dico quod modo licet omnia in Scriptura sint credenda, nec aliquid potest negari pertinaciter sine haeresi, tamen illa sunt praecipua, quae exprimuntur in Symbolo Apostolorum, ubi sunt articuli quatuordecim . . .“ Vgl. A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 127—138.

³⁰⁸ „Circa quod sciendum quod si articuli distinguantur quantum ad ipsa credita, sic sunt quatuordecim articuli, si autem distinguantur secundum numerum illorum, qui primo articulos distinxerunt, sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum . . .“ XV, 69b, n. 4; vgl. die Übersicht bei G. HOFFMANN, *Die Lehre von der Fides implicita* . . . a.a.O. 82 ff.; ferner: L. HÖDL, *Articulus fidei* . . . a.a.O. 358 ff. — Die angeblich künstliche (so G. HOFFMANN a.a.O. 82 ff.) Aufzählung erscheint gar nicht so willkürlich, wenn man sich das Schema genauer besieht: Als Leitmotiv dieses Schemas wird der Oberbegriff „de Deo“ herausgestellt. Davon werden ausgegliedert: Gottes Wesen; Trinität; die den drei göttlichen Personen appropriierten Wirkungen: Schöpfung, Begnadung, Beseligung; die Menschwerdung. — Man sieht deutlich, daß die *Theologie* dieses Schema gemacht hat. Ein Zweifaches läßt sich dann folgern: Erstens: Die *Theologie* des Duns Scotus und (insofern er dieses Schema im wesentlichen mit den anderen Hochscholastikern teilt) die der ganzen Hochscholastik steht unter dem Leitmotiv »de Deo“; *Theologie* ist die *Rede* von Gott; in ihrer Entfaltung kommen die Glaubensartikel zum Vorschein. Zweitens: Es dürfte nicht zufällig sein, daß in diesem Schema der Artikel über die Kirche fehlt. Kaum einmal begegnet in der *Theologie* der Scholastik eine ausführliche Abhandlung über den Kirchenbegriff. Jedoch immer dann, wenn die *Theologie* auf das heilspädagogische und heilsgeschichtliche Moment zu sprechen kommt, spielt die Kirche eine hervorragende Rolle. Dies zeigt sich auch in dem Sdiema, das bei Duns Scotus weiter im Text folgt. Hier steht der Artikel über die Kirche, welche als *collatio boni* an der Gnadenwirkung Anteil hat. Wie also aus dem zweiten, mehr vom heilsgeschichtlichen Ansatz ausgehenden

Patrem omnipotentem; Creatorem coeli et terrae.

Ioannes: de persona filii.

Iacobus Zebedaeus: de conceptione et nativitate.

Andreas: de passione.

Philippus: de descensu ad inferos.

Thomas: de resurrectione.

Bartholomaeus: de ascensu.

Matthaeus: de adventu ad iudicium.

Iacobus Alphaeus: de persona Spiritus Sancti.

Simon: (de effectu gratiae quoad collationem boni) Sancta ecclesia catholica,
Sanctorum communio.

Iudas Iacobus: (quoad mali remotionem) Remissionen! peccatorum.

Matthias (vel Thomas): de effectu gloriae.

3) Der Umfang des Verpflichtungscharakters des Glaubensaktes

Die Glaubensartikel sind Gegenstände des Glaubens. Aber muß sich der Glaubensakt auf alle oder nur auf einzelne dieser Artikel erstrecken? Um die Antwort des Duns Scotus auf diese Frage richtig zu verstehen, sei nochmals auf das verwiesen, was bisher in dieser Distinktion gesagt wurde: Die fides infusa war zu jeder Zeit zum Heil notwendig, weil nur sie den Intellekt übernatürlich vervollkommnet; als solcher war es auch der Glaubensakt mit der fides infusa, weil nur er den natürlichen, moralischen Akt auf das Ziel hinordnet. In seiner Aktsubstanz ist er freilich an die Zirkumstanzenlehre gebunden. Diese Überlegungen gilt es im Folgenden zu beachten. Sie bilden die Grundlage. Duns Scotus antwortet also: Allzeit war es für jeden notwendig, einen implizierenden Akt zu haben, der alle Artikel einschließt. Einen implizierenden Akt besitzt man dann, wenn man den Habitus hat. Duns Scotus fordert also für jeden und für die gleichen „Zustände“ für die er fides infusa und den Glaubensakt mit der fides infusa als notwendig erachtet hat, auch den actus implicitus, der alle Glaubensartikel umfaßt. Doch welcher Habitus ist hier gemeint? Vom habitus infusus hatte Duns Scotus gesagt und er wiederholt es auch, daß er den Intellekt geneigt

Schema deutlich werden dürfte, läuft in der theologischen Wissenschaft selbst neben der mehr begrifflichen Entfaltung des Leitmotivs „de Deo“ immer die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise einher und wird immer dann bestimmend, wenn es um das Heilswirken Gottes am Menschen geht. Demnach würde man ein entscheidendes Moment der scotischen Theologie verfehlen, wollte man, wenn Duns Scotus im Rahmen des Glaubensthemas auf die Kirche zu sprechen kommt, diese nur als soziologische collatio fidelium, nicht aber als Heilsgemeinschaft, als collatio boni sehen. Berücksichtigt man ferner die Gnadenehre des Duns Scotus, wie er sie vom Wirken des Heiligen Geistes im Anschluß an Petrus Lombardus aus entwickelt — in den verschiedenen Redaktionen von I Sent. dist. 17 (vgl. W. DETLOFF, *Acceptatio* . . .) —, dann wird noch deutlicher, warum Duns Scotus die Kirche unter dem Gesichtspunkt „de effectu gratiae quoad collationem boni“ betrachtet. Die Kirche wird bei Duns Scotus aus dem Wirken des Heiligen Geistes begründet. Vgl. zum heilsgeschichtlichen Aspekt der Kirche: E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte* . . . 306—313, und siehe dazu die bei Duns Scotus im Text folgende Definierung der Kirche im Anschluß an HUGO VON ST. VIKTOR.

¹⁷⁸ XV, 70a/b, n. 5; diese zweite Aufteilung führt die sog. Rep. Par. nicht auf. Zur Geschichte der Zuordnung einzelner Artikel an die Apostel, vgl. G. HOFFMANN, *Fides implicita*, a.a.O. 82. — Daß diese Zuordnung der 12 Artikel an die 12 Apostel noch lange lebendig geblieben ist, zeigt auch eine im Herzoglichen Georgianum zu München aufbewahrte Sammlung von 12 Gemälden — jedem Apostel ist ein Artikel zugeteilt — aus dem 18. Jahrh. (vgl. die Akten über die Kunstwerke des Georgianums

macht, mit Bestimmtheit allem Wahren zuzustimmen. Aber beachten wir, wie Duns Scotus den habitus infusus verstanden wissen wollte: Hinsichtlich des Glaubensaktes als Akt ist er nur die *causa secunda*; er bestimmt den Akt nicht von innen, sondern von außen her, seiner übernatürlichen Vervollkommnung nach; er reicht nicht aus, um allein einen *actus elicited* hervorzubringen¹⁸⁰. Wie Duns Scotus aber oben darlegte, ist ein *actus elicited* mit der *fides infusa* unter entsprechenden Umständen notwendig, um den natürlichen, moralischen Akt auf das Ziel hinzuordnen. Deshalb erklärt Duns Scotus jetzt den *actus implicitus* für jeden, der den Vernunftgebrauch besitzt als nicht ausreichend¹⁸¹. Die Vervollkommnung des Intellekts durch die *fides infusa* nur im ersten Akt genügt nicht. Wer den Vernunftgebrauch besitzt, muß einen *actus elicited*, einen Akt, der von der inneren Aktsubstanz her differenzierter ist, hervorbringen. Weil aber Gott niemand zu etwas Unmöglichem verpflichtet¹⁸², braucht auch nicht jeder jeden Artikel in von Dir. SCHMID: *Akt „Stiege 5—6“*; Bl. 83—86). Die Zuordnung auf den Gemälden entspricht freilich nicht der des Duns Scotus, doch darüber gingen auch zur Zeit des Duns Scotus die Vorstellungen auseinander. Vgl. G. HOFFMANN a.a.O.

¹⁸⁰ Vgl. Quodl. qu. 14 und qu. 17 (siehe oben: 29 ff.) und III, dist. 23 qu. un.: „ad questionem . . .“ (siehe oben: 48 ff.).

¹⁸¹ „Sed estne necessarium habere actum circa omnia haec, vel aliqua eorum? Dico quod necessarium fuit (A, 168rb; Ol, 204r; M, 311r add.: cuilibet) pro omni statu habere actum implicitum de Omnibus, tunc enim habetur actus implicite (A: implicitus vel implicite) quando habetur habitus. Sed habere solum talem actum non sufficit, sed in habente usum rationis requiritur actus distinctior et explicitus (M: explicatio).“ — XV, 72a, n. 6. — Vgl. XXIII, 461b, n. 4.

¹⁸² Vgl. Ord. IV dist. 15 qu. 1 (XVIII, 180a, n. 7); Rep. Par. IV dist. 15 qu. 1 (XXIV, 227b, n. 9) und E. GILSON, a.a.O. 631; Satz nach Bonifaz VIII. (Sextfc De- kretal. lib. V. Tit. XII).

V] ^c

C . jv

einem vom Akt her differenzierten Glaubensakt zu erfassen. Deshalb braucht auch ein Ungebildeter, der weder den Begriff der „natura“, noch den Begriff der „persona“ geistig erfassen kann, über den Artikel von der Einheit der Natur und der Dreiheit der Personen einen Einzelakt in so differenzierter Weise zu haben, wie ihn die gebildeten Kleriker haben. Ihm, dem diese (metaphysische) Unterscheidung uneinsichtig ist, weil es ihm schon deren Termini sind, genügt ein Glaubensakt über das, was leicht zu fassen ist, wie z. B. Christi Geburt und Leiden und andere Erlösungstatsachen³¹⁰. Es sind also alle unter entsprechenden Umständen zu einem im einzelnen ausgeführten Glaubensakt verpflichtet und ebenso zu anderen Akten im allgemeinen; d. h. die Glaubensakte müssen das umfassen, was die Kirche glaubt³¹¹. Die „maiores in ecclesia“ dagegen, die den anderen vorstehen und die verpflichtet sind, die anderen durch das Wort der Wahrheit und ehrenhaften Lebenswandel zu unterweisen, sind verpflichtet, in Einzelakten alle Glaubensgegenstände zu glauben. Von ihnen gilt das Wort Augustins: Eines ist es zu wissen, was der Mensch glauben muß, um das selige, ewige Leben zu erlangen, ein Anderes, wie dieses Wissen den Gläubigen nützt und gegen die Ungläubigen verteidigt wird. Dies ist die Aufgabe der „maiores in ecclesia“. Sonst würde der Glaube der simplices rasch abnehmen. Also muß der Glaubensakt der maiores alles im Einzelnen umfassen, und aus dem gleichen Grund sind sie verpflichtet, den Umständen nach (pro tempore) die Glaubensgegenstände den anderen unter Berücksichtigung deren Fassungskraft darzutun³¹².

³¹⁰ „Sed non requiritur necessario in quolibet pro isto statu, sc. quod (A, 168rb: requiritur in quolibet necessario et pro statu isto, ita . . . ; Ol, 204r: requ. in quolibet esse pro statu isto, ita . . .) omnes illos articulos explicite et (M: explicatione) distincte credat (A; Ol: credant; M: credantur) quia Deus nullum obligat ad impos- sibile; et ideo, si sit aliquis (A; Ol; M add.: ita) rudis qui (A; M: quod; Ol: et) non possit concipere quid natura et quid persona, non necesse quod habeat actum explicitum de articulo pertinente ad essentiae (A; Ol; M: naturae) unitatem et personarum Trinitatem distincte, sicut habent clerici litterati (om. A), sed sufficit quod si non potest talia intelligere, quia nec terminos quod credat sicut Ecclesia credit. Quilibet tamen habens usum rationis tenentur pro aliquando ad aliquem actum explicitum et maxime ad illa quae sunt grossa ad (M add. ea) capiendum, sicut quod Christus natus est et passus et alia quae pertinent ad redemptionem.“ A: . . . sibi si non potest huius distinctionem distincte intelligere quia nec terminos, fides grossa ad eum capiendum, sicut nec (!) quod Christus est passus et natus est et talia, quae . . . ; Ol: . . . sed sibi sufficit si non possit huiusmodi distinctionem intelligere quia nec terminos, fides grossa ad eum capiendum, sicut quod Christus passus est quod natus est et talia quae . . . ; M: . . . sed sufficit sibi si non possit huiusmodi distinctionem intelligere, quia nec terminos, quod credat . . . Vgl. dazu: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* . . . 83—91; er legt ein besonderes Gewicht auf den apologetischen Charakter dieser Aussagen.

³¹¹ „Sic igitur omnes (A, 168rb: Sic dico quod omnes) tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando et ad (om. A) alios (M, 311v: aliquos) in generali ut sc. credat (A; Ol: credant) quod (A; Ol: quae) Ecclesia credit.“ XV, 72b, n. 6.

³¹² „Sed ad omnia credenda explicite tenentur maiores in Ecclesia, qui praeficiuntur aliis, et tenentur alios in fide instruere Verbo veritatis et exemplo honestatis; et de huiusmodi loquitur Augustinus 14 de Trinit. cap. 1: *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis optuletur, et contra impios defendatur, quod est maiorum in Ecclesia; aliter cito deficeret fides simplicium. Maiores igitur, qui habent alios instruere, tenentur fidem explicitam habere de Omnibus, et pro tempore, illa quae credenda sunt, aliis explicare sec. capacitatem eorum.*“ XV, 72b, n. 6. — Doch stark vergrößernd formuliert die sog. Rep. Par.: „Sed quae necessitas modo habere actus circa ista omnia, vel aliquid istorum? Dico quod habere actum implicitum circa hoc, necessarium est Omnibus adultis et parvulis, hoc est habere habitum infusum, quo creditur illis, quando exprimentur; quandoque vero actus est circa illa partim implicite, partim explicite. Tertius actus est omnia credere distincte. Primum est necessarium, sed non sufficit nisi parvulis. Secundus necessarius est adultis, quod aliquid explicite credant; non autem oportet omnia concipi distincte a simplicibus, sed sufficit confiteri quod Ecclesia credit. Ideo communitas Ecclesiae moderna tenetur habere habitum fidei, et tenetur habere actum aliquo modo explicitum circa aliquot articulos, maxime circa humanitatem, quae sunt intelligibilia in universali, et facilia. Sed maiores in Ecclesia tenentur omnia credere explicite, quia debent docere minores, ut ait D. Augustinus 14 de Trinit. c. 1 ideo ipsi tenentur scire illa, quae sunt credenda, et habere actus circa illa pro tempore, et docere simplices ut possint capere.“ XXIII, 461b, n. 4. — Zur AUGUSTINUS-Stelle siehe: *De Trinitate l. 14 c. 1* (PL 42, 1037 n. 3); vgl. III, dist. 24, qu. un.

Doch gegen diese Ausführungen lassen sich drei Einwände anführen^{313 314 315}. Wenn die simplices, so lautet der erste Einwand, nicht heilsnotwendig verpflichtet sind, jeden Glaubensgegenstand in Einzelakten zu glauben, sind sie auch nicht verpflichtet, jeden Irrtum gegen die Artikel zu meiden. Sie brauchen doch nicht den Irrtum zu meiden, wenn sie dessen Gegenteil nicht zu kennen brauchen. Erlaubterweise könnte also jemand dem Irrtum verfallen, indem er einem Artikel widerspricht¹⁸⁷. Ein weiterer Einwand findet es ungereimt, daß die simplices hinsichtlich der einen Artikel eine fides explicita und hinsichtlich der anderen eine fides implicita haben können. Dann könnte nämlich ein Simplex, wenn derjenige, dem es zukommt, die simplices zu lehren, etwas gegen einen Artikel lehrt, erlaubterweise diese falsche Lehre annehmen; er würde etwas Falsches als wahr glauben und so zugleich ein Gläubiger und ein Ungläubiger sein. Ein Gläubiger wäre er, insofern er nicht verpflichtet ist, den gegenteiligen (wahren) Artikel explizit zu glauben. Ein Ungläubiger ist er, weil er etwas glaubt, was einem Artikel widerspricht¹⁸⁸. Schließlich wird noch eingewendet, daß die maiores nicht verpflichtet sind, mehr als die simplices in expliciter Weise zu glauben. Von der Heilsnotwendigkeit her gesehen, ist nämlich keiner zu mehr verpflichtet als ein anderer, außer er ist tatsächlich zu mehr verpflichtet. Aber alle, maiores und minores, sind in der Taufe in gleicher Weise verpflichtet³¹⁶.

Die Antwort des Duns Scotus auf diese Einwände werden wir wohl zugleich als Interpretierung seiner oben aufgestellten Thesen verstehen dürfen, jedenfalls erleichtern sie in mancher Beziehung deren Verständnis.

Die Schlußfolgerung des ersten Einwandes, sagt Duns Scotus, stimmt insofern nicht, als der simplex nicht nur jeden Irrtum gegen die aufgezählten Artikel, sondern auch alles, was gegen die Wahrheit der Schrift gerichtet ist, meiden muß. Wer nämlich hartnäckig das Gegenteil einer Wahrheit der Schrift festhält, ist als Häretiker zu beurteilen³¹⁷. Auch die Konsequenz muß abgelehnt werden, die nur dann die

(XV, 40a, n. 6); dort war diese Augustinus-Stelle von HEINRICH VON GENT zur Begründung eines besonderen Lichtes der maiores herangezogen worden. In seiner Antwort erklärte Duns Scotus, daß die maiores zwar ein über das Glauben der simplices hinausgehendes Wissen haben, aber nur auf Grund eines besseren intellektuellen Vermögens. Vgl.: XV, 51b, n. 20 (s. o.: 85 f.); ferner: L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 77.

³¹³Es handelt sich hier um ziemlich traditionelle Einwände. Vgl. R. SCHULTES, *Fides implicita*, 129–135.

³¹⁴„Sed hic occurrit quaedam dubia. Si enim simplices non tenentur de necessitate (A, 168rb; Ol, 204r: add.: salutis) omnia credibilia explicitae et distincte credere, ut dictum est; igitur non tenentur quolibet errorem contrarium articulis (A: errorem articulorum) cavere, non enim tenentur oppositum illius cavere, cuius oppositum non tenentur agnoscere (A: cognoscere) et ita posset aliquis licite (Ol Umst!) cadere in errorem repugnantem alicui (om. A) articulo.“ XV, 72b, n. XXIII, 461b, n. 5.

³¹⁵„Praeterea, si sufficiat (A, 168rb/168va; Ol, 204r: Similiter, si sufficit) simplicibus habere fidem explicitam de aliquibus et de aliis implicitam, et tunc si ille cui incumbit instruere simplices, praedicaret aliquid oppositum fidei, posset simplex licite adhaerere doctrinae eius, credendo tamquam verum aliquid falsum, et tunc esset simul fidelis et infidelis; fidelis quidem, quia non tenetur actum explicitum habere de articulo contrario; infidelis, quia credit aliquid esse verum, quod repugnat fidei (A: articulis fidei).“ XV, 73a, n. 7; XXIII, 461b, n. 5.

³¹⁶„Praeterea, videtur quod maiores in Ecclesia non tenentur explicite credere magis quam alii minores, quia de necessitate salutis non tenentur unus quam alius, nisi ad plus obligetur; sed non obligatur aliter ad credendum maior quam minor, quia omnes obligantur in Baptismo ad credendum, ubi omnes aequaliter obligantur: igitur non magis explicite tenentur credere unus quam alius.“ XV, 73a, n. 7. XXIII, 462a, n. 5.

³¹⁷„Ad primum istorum nego consequentiam primam, quia quilibet simplex tenetur cavere non solum omnem errorem contrarium articulis numeratis, sed etiam omne quod est contrarium

Verpflichtung zur Meidung des Irrtums aufrechterhalten will, wenn die Verpflichtung gleichzeitig beinhaltet, daß das Gegenteil eines Irrtums explizit geglaubt werden muß. Ein Beispiel aus der Moral zeigt dies deutlich. Jeder ist verpflichtet, jede Todsünde zu meiden, ohne daß er gehalten wäre, explizit zu wissen und zu erkennen, in welchem Grad z. B. Hochmut oder Völlerei eine Todsünde ist. Denn darüber streiten sich selbst die Gelehrten³¹⁸.

Zum zweiten Einwand aber läßt sich sagen, daß es Dinge gibt, die allgemein in der Kirche gepredigt werden. Diese, z. B. Christi Geburt aus Maria, Christi Kreuzigung zur Erlösung des Menschengeschlechtes, muß der simplex auf explizite Weise glauben. Wird aber etwas nicht allgemein in der Kirche, sondern speziell an einem Ort neuerdings (A: auf Grund eines neuen Zeugnisses) gepredigt, dann braucht es der simplex nicht zu glauben, indem er es als wahr festhält. Dann ist vielmehr die Notwendigkeit gegeben, jenes nicht festzuhalten, bis man weiß, daß es von der Kirche geglaubt wird. In dieser Situation ist zu verfahren wie in der Moral. Streiten sich nämlich die Gelehrten, inwieweit eine Sünde Todsünde ist, dann ist es sicherer weder nach der einen noch nach der anderen Meinung zu handeln, sondern zu warten, bis die Wahrheit von anderer Seite offenkundig wird³¹⁹.

Dem dritten Einwand hält Duns Scotus entgegen, daß die maiores nur deshalb mehr explizit glauben und die Wahrheit der Schrift nur deshalb besser einsehen müßten, weil ihnen die Sorge für die Seelen obliegt, nicht aber, weil sie in der Taufe dazu verpflichtet worden wären. Die Verpflichtung zur Seelsorge hebt sie also auf eine höhere Stufe, die gleichzeitig beinhaltet, andere zu erleuchten und die Wahrheit der Schrift zu erfassen und auf explicite Weise zu glauben³²⁰.

Etwas unvermittelt geht Duns Scotus nun zu einem Thema über, das in der Tradition

veritati Scripturae, sc. Canonis Bibliae, quia non posset aliquis pertinaciter adhaerere contrario alicuius veritatis in Biblia, quin iudicaretur haereticus.“ XV, 73a, n. 8. — XXIII, 462a, n. 5: „Ad primum dicendum quod simplex tenetur vitare omnem errorem circa omnia, quae credenda sunt in Ecclesia, et quae continentur in Canone Bibliae . . .“ Es scheint eine Eigenheit der sog. Rep. Par. zu sein, möglichst oft die Ecclesia zu erwähnen!

³¹⁸ „Et cum arguis, non tenetur ad cavendum errorem nisi teneatur ad credendum explicitum eius oppositum, dico quod haec consequentia non valet, sicut patet in moralibus aliis, quia tenetur cavere quilibet omne peccatum mortale, et tamen non tenetur scire et cognoscere explicitate, in quo gradu superbia est peccatum mortale, vel gula, quia nec multi experti in scientia sciunt hoc, sed circa hoc sunt altercationes.“ XV, 73a/S, n. 8. — XXIII, 462a, n. 5: „ . . . sic licet non quilibet tenetur explicitate scire omnia credibilia, tamen tenetur vitare errorem. Unde circa illa quae praedicantur in Ecclesia communiter non sunt opiniones, et si simplex potest illud apprehendere, tenetur explicitate credere.“

³¹⁹ „Dico tunc ad propositum (A, 168va; Ol, 204v: Ad secundum dico) quod aliqua sunt, quae communiter praedicantur in Ecclesia, et talia sunt necessaria simplici ad credendum explicitate, sc. quod Christus natus est de Virgine Maria, quod fuit crucifixus pro redemptione generis humani. Sed si sit aliquid credendum, quod tamen non praedicatur communiter in Ecclesia, sed si praedicatur specialiter in uno loco, de novo (A add.: testimonio) non est necessarium simplici credere illud, adhaerendo illi firmiter tamquam vero, imo necessarium est magis illi non adhaerere, quousque sciat illud credi ab Ecclesia tamquam verum, et cum hoc sibi constiterit, tenetur illi firmiter adhaerere; sicut in moralibus, quando sunt altercationes de aliquo peccato. . . tutius est non procedere sic nec sic, sed exspectare quousque veritas pateat aliunde...“ XV, 73b, n. 8. — XXIII, 462a, n. 6.

³²⁰ „Ad tertium dico, quod maiores tenentur ad credendum magis explicitate, et ad veritatem Scripturae magis intelligendam quam simplices, sed non in hoc, quod obligaverunt se in Baptismo, ut procedit argumentum, sed in hoc quod curam animarum suscipiunt. Ex quo enim sunt in statu altiori, quam simplices, ideo obligant se ad Ulluminandum alios, et per consequens ad veritatem Scripturae capiendam et explicitate credendam.“ XV, 78b, n. 9. — Vgl. XXIII, 462b, n. 6.

teils als Kern, teils als Mindestmaß des Glaubensaktes herausgestellt wurde. Gerade hier zeigt er aber in welcher funktionellen Abhängigkeit die Verpflichtung zum expliziten Glaubensakt von der Offenbarung selbst ist. Jedoch sollte man vielleicht die folgende Aussage nicht allzusehr bemühen und aus einer traditionell üblichen eine Forderung eines Mindestmaßes des Glaubens herauslesen. Duns Scotus erklärt also: Alle Menschen vor und nach Christus sind nach dem Sündenfall zum Glauben an den Mittler verpflichtet. Denn es wird keiner gerettet, der nicht Glied der Kirche ist. Keiner aber ist nach dem Sündenfall ein Glied der Kirche außer im Glauben an den Mittler, wie der Apostel im Hebräerbrief und Hugo von St. Viktor offensichtlich erklärt. Dann aber läßt sich ferner sagen: Wie der Schöpfer das Prinzip des Seienden in der geschaffenen Natur ist, so ist der Erlöser das Prinzip der Wiederherstellung in der gefallenen Natur. Keiner kann also ohne Erlöser wiederhergestellt werden, wie keiner sein kann ohne Schöpfer. Und wie der Glaube an den Schöpfer nach dem Sündenfall immer zum Heil notwendig war, so auch der Glaube an den Mittler. Jener Glaube an den Mittler konnte so explizit

sein, daß er beinhaltet, der Sohn Gottes werde als Gott und Mensch das Menschengeschlecht durch seine Geburt aus der Jungfrau und durch seinen Tod am Kreuz erlösen. Doch mußte er nicht zu jeder Zeit so explizit sein. Das gleiche konnte in undeutlicher Weise geglaubt werden, indem man glaubte, daß Gott irgendeinen Weg der Erlösung anordnen würde. In dieser allgemeinen Weise mußte es jeder Mensch heilsnotwendig glauben, unabhängig von der Meinung, ob Gott dies vollbringen wird durch seinen fleischgewordenen Sohn oder durch einen Engel oder durch einen reinen Menschen³²¹. Offensichtlich dachte Duns Scotus bisher mehr an die vorchristlichen Heiden, denn die Juden mit dem mosaischen Gesetz hält er zu einem expliziteren Glaubensakt mehr verpflichtet als diejenigen, die das mosaische Gesetz nicht hatten. Den Juden war nämlich in den Propheten und Psalmen der Glaube an den Erlöser expliziter überliefert als den anderen³²².

Erst jetzt gibt Duns Scotus die Methode an, nach der er bisher verfahren ist: Zum Glaubensakt sind zwei Dinge notwendig. Es ist ein Habitus notwendig, dessen Neigung mit Bestimmtheit auf das Wahre zielt; und es ist notwendig, daß die Glaubensgegenstände irgendwie gegenwärtig sind. Im Habitus selbst sind nämlich die Glaubensgegenstände nicht gegenwärtig. Dazu bedarf es eines Lehrers, der sie irgendwie darlegt. Dies kann Gott oder jemand anderer bewerkstelligen. Dann aber kann man sagen, daß jeder verpflichtet ist, mit dem Habitus so viele Glaubensgegenstände zu glauben, wieviele ihm von anderen, die sie kennen, dargelegt sind. Da nun keinem im Alten Testament so viele Glaubensgegenstände dargelegt waren, wie wir sie im Neuen Testament kennen, war auch keiner verpflichtet, so viel explizit zu glauben. Wenn jedoch einem so viel geoffenbart war wie z. B. dem Abraham, dann war er auch

¹⁸⁴ „Omnis igitur tenetur (A, 168va: non enim . . . tenetur; ‚non‘ ist corrup.; Ol, 204v: omnis enim tenetur) pro quolibet statu ad fidem mediatoris post lapsum hominis, quia nullus salvatur nisi sit membrum Ecclesiae post lapsum, quod non est nisi in fide mediatoris, sicut patet per Apostolum ad Hebr 11 diffuse et per Hugonem de Sacram. lib. 1 (A und Ol haben Umstellungen). Praeterea, sicut creator est principium essendi in natura condita, ita et redemptor est principium reparationis in natura lapsa; ergo nullus potest recreari sine recreatore vel redemptore (A; Ol: reparari sine redemptore), sicut nec esse sine creatore; sicut igitur fides de creatore semper fuit necessaria ad salutem ita (A; Ol add.: post lapsum humani generis sic) fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post lapsum humani generis (A: ... sic fides de mediatore); sed illa fides de mediatore (A: sed ista fides mediatoris) potest esse explicita (Ol: knüpft an obiges ‚sic‘ an: sic fides de mediatore potest esse implicita sicut Filius Dei . . .) sicut quod Dei Filius Deus et homo redimeret genus humanum per hoc quod nasceretur de Virgine, et moreretur in cruce; sed sic explicite credere in redemptorem non fuit necesse pro omni statu, sed hoc idem potuit credi magis confuse, sc. quod Deus ordinaret aliquam viam redemptionis; sed quod hoc fieret per Filium suum incarnatum, vel per Angelum, vel per hominem purum, non fuit necesse credere; sed sic generaliter (A: licet sic explicite . . ., sed illud idem credi potuit . . .) sed quod hoc faceret per Filium suum incarnatum, vel Angelum, vel hominem purum, ad sic autem generaliter) credere fuit necessarium omni homini ad salutem.“ XV, 78b/79a, n. 9. — XXIII, 462b/463a, n. 7.

¹⁹⁵ XV, 79a, n. 9. — Text nach A, 168va: „Sed ad magis explicite credendum tenerentur illi de lege mosaica qui habuerunt fidem redemptoris magis explicite distinctam in Prophetis et Psalmis.“ verpflichtet, so viel explizit zu glauben und anderen je nach deren geistigen Fassungskraft entsprechend der Zeit darzulegen^{323 324 325 326 * * 327}. Die konkrete

explicita, quot habemus nos in lege nova, ideo nullus tenebatur ad tot explicita credenda; et si aliquis habuerit sibi tot revelata, ut forte Abraham, tenebatur illa³²³ „Ad actum autem fidei duo concurrunt necessario, sc. habitus inclinans determinate in verum, et ipsa credibilia aliquo modo praesentia. Credibilia enim non sunt praesentia in habitu, ideo requiritur Doctor, qui aliquo modo ipsa explicet, sc. Deus, vel aliquis

Entfaltung des Glaubensaktes ist also eine Funktion der Offenbarung, genauer der Darlegung, was nichts anderes besagt als: die *causa prima* des Glaubensaktes ist seiner Aktsubstanz nach die *fides acquisita*.

III. *Der Glaubensgegenstand vor und nach Christus*

Ging der Glaubensakt der Menschen vor Christus hinsichtlich des Erlösers auf denselben Glaubensgegenstand wie unser Glaubensakt, so lautet die Frage.

1) Manche würden diese Frage bejahen, indem sie sagen, daß es damals die gleichen einfachen geglaubten Glieder eines Urteils (*complexio*) waren und folglich auch die gleiche Verbindung der Glieder. Deshalb war auch das, was die Alten als zukünftig und was wir jetzt als vergangen glauben, der gleiche Glaubensgegenstand. Sie glaubten, daß der Erlöser kommen werde, und wir glauben, daß er bereits gekommen ist³²⁸.

2) Man kann die Sache aber auch anders betrachten. Ein und dasselbe Urteil ist nicht zugleich wahr und falsch, kontingent und notwendig. Folglich ist es formaliter nicht das gleiche Urteil, wenn wir sagen, daß Christus geboren ist, bzw. wenn die Menschen vor Christus sagten, daß Christus geboren werde. Jetzt ist nur das ein wahres Urteil, daß Christus geboren worden ist. Ähnlich: Daß Christus geboren worden ist, ist jetzt ein notwendiges Faktum, weil es sich vollzog; daß Christus geboren werden wird, war ein kontingentes Faktum, weil es vom freien Willen Gottes abhing. Was die Alten glaubten und was wir glauben, ist also nicht formal das gleiche Urteil. Man kann es jedoch materialiter ein gleiches Urteil und die gleiche Verbindung der Termini nennen, wenn man vom modus des Bezeichnens das Bezeichnete selbst löst, so daß das Bezeichnete nominaliter und nicht verbaliter erfaßt wird¹⁰⁸. Wenn also das Urteil für einen bestimmten Augenblick gedacht und jenes nominaliter Bezeichnete von den zeitlichen Faktoren der Vergangenheit und der Zukunft losgelöst wird, dann konnten jene das gleiche Urteil für denselben Augenblick erfassen wie wir.

Formaliter aber kann man nur dann von gleichen Urteilen sprechen, wenn zum Bezeichneten der modus des Bezeichnens mit hinzugenommen wird. Den Modus des Bezeichnens durch Worte hinzunehmen, heißt aber die Zeit mitbezeichnen. So war es formaliter nicht derselbe Glaube, in dem die „Alten“ an den Mittler glaubten und in dem wir glauben. Sie glaubten, daß Christus geboren werde, und wir glauben, daß er geboren wurde. Das erste Urteil ist jetzt falsch und das zweite ist jetzt wahr; das eine

alius; quilibet igitur tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicita ab aliis scientibus. Et quia nullus in Veteri Lege habuit tot sibi credere, et aliis credenda explicare pro captu mentis suae pro statu illo.“ XV, 79a/b, n. 9. — Vgl. XXIII, 462b/463a, n. 7. Zum ganzen Problem vgl. noch: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* . . . 83—91; DERSELBE, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 127—129; CALVIN, *Institutio religionis Christianae* I. 3, c. 2, § 2. —

³²⁸ „Ultimo videndum est, utrum actus fidei antiquorum fuerit de eodem credibili (A, 168va; Ol, 205r: an fides antiquorum fuerit actu de . . .), de quo est noster actus. Et loquor de actu credendi in Redemptorem. Qui (quidam: A) dicerent quod ((idem verum est de praesenti, de praeterito et de futuro, dicerent quod sic et quia)) (A dafür: quod sic quia) eadem fuerunt extrema simplicia credita, igitur eadem fuit unio extremorum, et ideo idem credibile fuit, quod (A: quidam) antiqui crediderunt futurum, et quod nos credimus praeteritum, quia et ipsi crediderunt Redemptorem venturum, et nos credimus iam venisse.“ XV, 156a, n. 10. — XXIII, 463a, n. 8. Vgl. L. HÖDL, *Articulus*, 364 ff.

jetzt notwendig vergangen, das andere damals zukünftig, kontingent¹⁰⁹. Offenbar kommt es Duns Scotus hier mehr darauf an, die Unmöglichkeit der *Aussageeinheit* herauszustellen. Er verwirft zwar nicht, was wir vielleicht (zeitlose) Bedeutungseinheit nennen könnten, scheint aber der Zeit (insofern die Glaubensgegenstände eine direkte Funktion einer konkreten in der Zeit geschehenen Offenbarung sind) eine vordringlichere Bedeutung beizumessen. Und wie der Glaubensgegenstand ³²⁹ ³³⁰ formaliter und materialiter betrachtet werden kann, so auch der Glaubensakt als Akt. Zugleich hat damit die Forderung nach dem impliziten und expliziten Glaubensakt ihre Grundlage im Glaubensgegenstand selbst gefunden.

IV. *Die Antwort auf die argumenta principalia*

1) Das erste Argument hat aus Exodus 3, 6 geschlossen, daß Gott dem Moses mehr als anderen gezeigt hat; jene brauchten also auch nicht alles zu glauben, was Moses glaubte, und noch viel weniger das, was im Neuen Testament geglaubt wird³³¹. Duns Scotus wiederholt dazu, daß der Glaubensakt aus dem habitus infusus und aus den dem Intellekt gegenwärtigen Glaubensgegenständen entsteht. Ohne Lehrer und Offenbarer sind die Glaubensgegenstände nicht gegenwärtig. Jene simplices, denen nicht so viele Glaubensgegenstände dargelegt waren wie dem Moses, brauchten auch nicht so viele zu glauben wie er; und er vielleicht nicht so viele wie die maiores jetzt glauben müssen, weil auch ihm nicht so viele geoffenbart waren. Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen Glauben und Wissen. Da der Wissenshabitus vom Objekt wie von einer Teilursache erzeugt wird, hat auch derjenige, der einen Wissenshabitus

³²⁹ „ut sc.“ dürfte hier zutreffender sein als nach A: „sicut concipimus“. Zu dem sprachlogischen Problem vgl. JAN PINBORG, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, bes. 30—45, 107 f. —

³³⁰ „Aliter tarnen potest dici quod eadem complexio non est simul vera et falsa, nec simul contingens et necessaria; ideo nec est formaliter eadem complexio, cum dicitur modo et creditur a nobis: Christus natus est, quia haec est vera nunc et haec: Christus nasciturus est, quia . . . ; Ol, 205r: . . . Similiter hoc necesse est Christus quia de praeterito, secunda erat contingens, quia (A, 168va: ideo non est eadem complexio formaliter cum dicitur apud nos et illos et cum dicitur quod Christus natus est verum modo, et haec falsum? Christus nasciturus est quam crediderunt antiqui. Similiter huius necesse est quod Christus natus est quia transiit hoc contingens fuit Christus nasciturus est, quia . . . ; Ol, 205r: . . . Similiter hoc necesse est Christus natus est, quia transiit haec contingens fuit Christus nasciturus est, quia . . .) depen- debat ex libera Dei voluntate; non est igitur eadem complexio de Redemptore, quam crediderunt antiqui, et quam credimus nos; potest tarnen dici eadem complexio materialiter, et eadem unio terminorum, si abstrahitur significatum complexionis a modo significandi quam ipsi crediderunt, et quam nos credimus de Redemptore, ut sc. concipiatur (A, 168vb: sicut concipimus) significatum nominaliter et non verbaliter; sicut cursus, ut concipitur (A: concipio; Ol: complexio) sine tempore consignificato per verbum praeteriti temporis et futuri, et abstrahitur complexio ab omni modo significandi cum tempore. Similiter si intelligitur complexio sic pro aliquo instanti determinato, et abstrahitur illud instans (A; Ol: significatum nominaliter) a respectibus ad tempus praeteritum et futurum, quia huiusmodi respectus non includuntur in ratione instantis (A: in intellectu eius), tunc eandem complexionem potuerunt ipsi concipere, et pro eodem instanti, quam nos credimus de Redemptore (A: Redemptione); quia tarnen complexiones non sunt formaliter eadem, nisi concipiatur significatum cum modo significandi, et modus significandi ratione verborum est consignificare tempus, ideo non est formaliter eadem complexio, quam crediderunt antiqui de mediatore, et quam nos credimus modo; sed ipsi Christum nasciturum, nos Christum natum; et una est modo falsa, et alia vera; una modo necessaria de praeterito, alia tunc contingens de futuro.“ XV, 156b, n. 10. — XXIII, 463a/b, n. 8.

³³¹ XV, 57a, n. 1. — XXIII, 460a, n. 1.

besitzt ein dem Intellekt gegenwärtiges Objekt, mag dafür auch nicht der Habitus die Ursache sein, sondern die Erkenntnisbilder, die bleiben, solange das Wissen bleibt. Deshalb liegt hier auch der Akt sowohl zeitlich als auch inhaltlich — jedenfalls soweit es den Habitus betrifft — in der Möglichkeit dessen, der den Wissenshabitus hat. Völlig anders vollzieht sich der Glaube. Hier genügt noch keine bloße Begegnung des Glaubensgegenstandes mit dem Intellekt, um zu bewerkstelligen, daß der Habitus geneigt ist, mit Festigkeit einen Akt hervorzubringen. Begegnen nämlich einem Getauften unmittelbar nach der Taufe die Vorstellungsbilder der termini „sterben“ und „auferstehen“, und er setzt sie sich zu dem Satz zusammen: die Toten werden auferstehen, so muß er dies noch nicht glauben, bis ihm jemand klarmacht, daß es sich hier um einen Glaubensartikel handelt. Dies zeigt, wie notwendig für den Glaubensakt neben der *fides infusa* die *fides acquisita* ist³³².

³³² „Ad primum principale, concedo quod actus credendi dependent ex duobus, sc. ex habitu inclinante et praesentia credibilis, quod non est praesens in habitu, et ideo sine doctore et revelatore, non tenentur simplices, quibus non erant tot credenda explicita, tot credere, sicut Moyses, nec Moyses forte, sicut tenentur modo maiores in Ecclesia, quia tot credibilia non erant sibi revelata. Opposito modo est de scientia, quia habens habitum scientiae eo quod generatur ab obiecto sicut a partiali causa, habet obiectum sufficienter praesens (A; Ol: obiectum sibi significatum praesens), quamvis non ex vi habitus sed per speciem, quae manent, quamdiu manet scientia, ideo potest considerare quando vult, et in potestate eius est post scientiam habitam considerare quodcumque contentorum in habitu, non sic est de fide, patet. Nec sufficit quicumque occursum credibilium ad intellectum, ad hoc quod habitus inclinet in actum firmiter eliciendum, sicut patet de baptizato etc. cui si statim occurrant phantasmata illorum terminorum mori et resurgere, et componant apud se, mortui resurgent, non credet (A; Ol: non oportet credere) nisi prius sibi constiterit per aliquem, quod sit articulus credendus; ideo necessarius requiritur cum fide infusa fides acquisita ex auditu.“ XV, 156b/157a, n. 11. — XXIII, 463b, n. 9. — Vgl. die Antwort auf die Einwände (oben: 103 ff.). Ol, 205r; A, 168vb.

2) Vor Christi Ankunft, so lautet das zweite Argument, und vor der Predigt der Kirche kannten die Engel die Inkarnation nicht. Dann mußten auch die Menschen nicht glauben, was selbst den Engeln verborgen war³³³. Darauf erwidert Duns Scotus: Im allgemeinen werden zwar die Engel über die zukünftigen Geschehnisse früher erleuchtet als die Menschen, doch kann es Gott auch anders anordnen. Er kann etwas den Menschen durch die Eingießung der fides und durch die Offenbarung von Glaubensgegenständen früher offenbaren als den Engeln. Die Konsequenz des Arguments stimmt also nicht. Auf die Verstandesschärfe der Engel hinzuweisen, trägt hier auch nichts bei, weil dies nur von Bedeutung wäre, wenn die Gegenstände auf natürliche Weise erkannt werden könnten. Und schließlich hatte ja der Engel, der die Inkarnation verkündete, von ihr Kenntnis, bevor sie erfüllt war³³⁴.

3) Die Schlußfolgerung des dritten Arguments erkennt Duns Scotus bis zu einem gewissen Grad an. Es war davon ausgegangen, daß der Gehorsam vollkommen ist, wenn er erfüllt, was vorgeschrieben ist, und die Bereitschaft hat, anderes zu erfüllen, wenn es vorgeschrieben wird. In ähnlicher Weise ist der Glaube vollkommen, wenn er glaubt, was dargelegt ist, und bereit ist, auch anderes zu glauben, wenn es dargelegt werden wird. Deshalb brauchten auch die Menschen des Alten Testaments nicht soviel zu glauben wie wir; ihnen war nicht soviel, z. B. nicht die Sakramente, geoffenbart wie uns³³⁵. Duns Scotus fügt hier nur hinzu, daß es nach seiner Meinung im Neuen Testament nichts gibt, was nicht in irgendeinem allegorischen, tropologisdien oder anagogischen und dennoch nicht im historischen und literalen Sinn aus dem Alten Testament herausgelesen werden könnte.

4) Gegen das contra führt Duns Scotus Matth 5, 43 an, wonach man anscheinend die Feinde nicht lieben mußte. Er löst das Problem, indem er sagt, daß man auf implizite, nicht aber auf explizite Weise alle Menschen lieben mußte. Diese Unterscheidung gilt auch im Glaubensakt. Auf implizite Weise muß man also alle Glaubensgegenstände glauben³³⁶.

Schließlich, und dies ist ein Unterschied zum Liebesakt, hat der Glaube sein Subjekt im Intellekt. Aber kommt dann nicht, da das intelligere dem veile vorangeht,

³³³ Arg. 2; XV, 57b, n. 1; XXIII, 460a, n. 1.

³³⁴ „Ad secundum dico quod quamvis communiter prius illuminentur Angeli, quam homines de fiendis, hoc tamen non est necessarium, sc. potest Deus aliter ordinare, ut prius revelet aliquid hominibus per infusionem fidei, et credendorum revelationem, quam Angelis; ideo non videtur consequentia, Angeli non cognoverunt incarnationem ante Christi adventum; igitur nec homines crediderunt eam. Et quod dicitis, quod Angelus est perspicacioris intellectus nihil est ad propositum, quia procedit de cognitibus naturaliter; tamen Angelus qui annuntiauit eam, novit ipsam antequam esset completa.“ XV, 157a/b, n. 11; XXIII, 463b/464a, n. 9; „... tamen credo quod beata Virgo fuit illuminata de aliquibus, de quibus non illuminantur Angelus, et tunc tenetur credere; sed minores distincte non sciverunt, ideo non tenebantur distincte credere.“

³³⁵ „Ad aliud concedo conclusionem modo dicto in pede, credo tamen quod non sunt aliqua (A; Ol add.: ut puto) in novo Testamento, quae non possunt extrahi de veteri in aliquo sensu allegorico, vel tropologico vel anagogico; tamen non omnia concipiuntur in sensu historiae et litterae in veteri.“ XV, 157b, n. 11; XXIII, 464a, n. 9. — Vgl. Ord. III, dist. 35 qu. un. (XV, 589b) und III dist. 34 qu. un. (XV, 547a/b, n. 20).

³³⁶ „Ad aliud in oppositum potest dici quod accipit falsum, sc. quod quilibet tenetur pro omni statu diligere omnia diligibilia ex caritate, quia Salvator dicit in Matth c. 5: Audistis quia dictum est antiquis: Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum; ergo videtur quod non (A om.!) tenebantur inimicos diligere, tamen posito quod sic, dico quod tenentur omnes implicite diligere, sed non explicitate; sicut non tenentur omnes omnia diligibilia explicitate cognoscere, et sic tenentur omnes implicite omnia credibilia credere.“ XV, 157b, n. 11; dieser Teil fehlt in der Reportation. — Zum „Contra“ vgl. oben: 94.

der Glaubensakt ohne Beteiligung des Willens zustande? Diese Folgerung braucht nicht gezogen werden. Der Glaubensakt hängt nämlich vom Habitus, der geneigt macht, und vom dargebotenen Glaubensgegenstand ab. Doch reicht hier, wie bereits gesagt, nicht aus, daß er irgendwie dargeboten wird, sondern er muß in seinem Charakter als Gegenstand des Glaubens dargeboten werden. Dies geschieht gemeinhin durch Unterweisung. Doch auch wenn er so als glaubbar dargeboten ist, vollzieht der Intellekt noch nicht notwendig den Akt des Glaubens. Der Intellekt wird nämlich nicht durch die Wahrheit der Artikel, da sie ihm neutral, unerkannt aus den Termini, bzw. kontingent sind, sondern durch den Befehl des Willens zum Glaubensakt gezwungen. Durch die Vorlage der Glaubensartikel allein ist also der Intellekt noch in keiner Weise zur Zustimmung gezwungen. Zum Glaubensakt gehört die Beteiligung des Willens. Die Macht des Willens reicht aber nicht soweit, daß der Intellekt auf Befehl des Willens einem anderen Gegenstand zustimmt als dem, der ihm dargelegt ist. Der Wille kann den Intellekt nur daran hindern, überhaupt einen Akt hinsichtlich des vorgelegten Glaubensgegenstandes hervorzubringen³³⁷.

V. *Die quaestio 2 lateralis: Utrum ut fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate*³³⁸

Diese Nebenfrage führt die schon begonnene Untersuchung über die Beteiligung des Willens beim Glaubensakt fort. Bereits geklärt wurde, daß der Wille eine

³³⁷ „Praeterea dico quod non est simile quod (A, 168va/b; Ol, 205v: ultimo dico pro una ratione solvenda) fides est in intellectu subiective. Et si obiicitur ergo aliquis potest credere nolens, quia quae sunt in intellectu, praecedunt veile, dico quod non sequitur, quia actus credendi dependet ex duobus, sc. habitu inclinante et credibili praesentato, non quomodocumque, sed praesentato tamquam credibile, et sic communiter non praesentatur nisi per doctrinam; et adhuc si sic praesentatur, non necessario credit intellectus, (ut sic credere praecedat veile, quia proponens credibile intellectui non demonstrat, ita ut cogat intellectum ad essentium; ideo non credit nisi volens) (statt der Klammer haben A; Ol: quia non necessitatur ex veritate articulorum cum sint sibi neutra non nota ex terminis vel contingentia. Sed per imperium voluntatis et sic credere praecedat veile quia enim proponens credibile intellectui non demonstrat ut cogat intellectum ad assentiendum; ideo non credit nisi volens). Quamvis autem voluntas sic habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum (A: actus), stante fide, ut intellectus dissentiat credibili propositio per imperium voluntatis, sed solum potest impedire intellectum, ne exeat in actum suum credendi elicium circa credibilia proposita.“ XV, 157b/158a, n. 11. — Bis zu diesem Punkt stimmt die Lectura completa wesentlich mit der Ordinatio überein. Der Text, den die Lectura completa (Ol, 205v; OB, 79r; Kr, 43rb) anschließend bringt, weicht zwar dem Buchstaben nach manchmal von dem der sog. Reportationen (Pr, 53v; Ba, 52va; XXIII, 464a) ab, jedoch nicht der Sache nach. Wir hatten von der Vermutung gesprochen, daß es sich um eine eigenständige Reportatio handeln könnte. Zum Vergleich wollen wir bis zum Ende der dist. diesen Text der Lectura completa parallel zu dem der Ordinatio bringen. Wir wählen die Hs Ol; sie stimmt mit OB deutlich überein und entfernt sich kaum von XXIII! Überraschend ist auch, daß sich alle Texte (mit Ausnahme der Ordinatio) hier mehr gleichen als bisher.

Ol, 205v fährt also fort: „Sed quaeritur quid est subiectum fidei. Respondeo, quod intellectus est subiectum eius, quia perfectio prima ipsius intellectus est fides. Si dicas tunc crederet quis sine voluntate et sic voluntas non erit causa aliquo modo quod est contra Aug., quia credere non potest nisi volens, Dico habitus iste non inclinatur ad assensum nisi sit evidenter obiecti quae habetur aliunde et si obiectum proponatur non est habitus infusus sufficiens ad assentiendum obiecto nisi sit habitus aut acquisitus per doctrinam aut revelatus a deo et homini docenti non assentit nisi volens quia persuasio sua non cogit intellectum suum, ideo respectu sui (!) fidei acquisitae ab homine est voluntas causa aliquo modo. Sed quid de deo. Dico quod potest causare assensum certum in intellectu et si intellectus sit certus quod deus causavit illum conceptum in se non est in potestate eius ut dissentiat veritati revelatae. Tamen est in potestate voluntatis ut intellectus consideret hoc quandoque et potest impedire ne consideret.“

³³⁸ XV, 166a.

eigenständige Aufgabe beim Glaubensakt hat. Die neue Frage lautet nun: Bildet erst ein eingegossener Habitus im Willen die notwendige Voraussetzung für die entsprechende Glaubensdisposition des Intellektes?

1) Von Einigen, sagt Duns Scotus, wird diese Frage bejaht^{339 340}. Sie begründen es damit, daß der Intellekt pro statu isto nur vom Objekt und vom Willen, dem universalis motor, bewegt wird. Da aber das Glaubensobjekt nicht so wirksam tätig wird, daß es den Intellekt zur Zustimmung bewegen könnte, muß es selbst vom Willen bewegt werden. Soll jedoch der Wille für die Zustimmung zu einem Übernatürlichen in Tätigkeit treten, kann er es nur, wenn ihn selbst ein übernatürlicher Habitus leitet, jenes zu wollen²⁰⁰. Ferner: Ein Akt, der von zwei Agentien abhängig ist, ist nur dann vollkommen, wenn das principale agens soweit oder mehr als das instrumentale agens übernatürlich vervollkommnet wird. Nun aber ist beim Glaubensakt der Wille der principalis motor und der Intellekt nur der motor instrumentalis. Verlangt man also für die Zustimmung einen übernatürlichen Habitus im Intellekt, so ist ein solcher im Willen noch nötiger, denn der Wille bewegt und will, daß der Intellekt zustimmt³⁴¹.

2) Beide Argumentationen lehnt Duns Scotus ab. Für ihn kann der Intellekt von sich aus, sobald er das Objekt gegenwärtig hat, das Präsentierte einsehen oder glauben³⁴². Das erste Argument hat also insofern unrecht, als die Wirkursache des Glaubensaktes nicht der Wille, sondern das dem Intellekt gegenwärtiggesetzte Objekt ist. Würde diese Funktion dem Willen zugeschrieben werden, so könnte dieser dem Intellekt vorlegen, daß die Zahl der Sterne eine gerade sei, und ohne überzeugenden Beweis könnte er dem Intellekt befehlen, dies mit Bestimmtheit zu glauben. Aber so ist es nicht. Das Objekt muß die Ursächlichkeit in Hinsicht auf den Akt haben. Der Wille bewegt nur das Objekt. Wenn also der Glaubensgegenstand dem Intellekt gegenwärtig ist, kann dieser durch den habitus infusus den Glaubensakt hervorbringen. Und wie ebenfalls bereits gesagt, darf der Wille nur nicht entgegenwirken. Wodurch aber werden die Glaubensgegenstände gegenwärtig? In der fides infusa sind sie es nicht in

³³⁹ Der Drude verweist am Rande auf Thomas von Aquin. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *III Sent., dist. 23, qu. 3, art. 1* (Vives III, 365b) und *77a 77ae qu. 4, art. 3* (Marietti II, 29b).

³⁴⁰ „Et dicunt aliqui quod sic, quia, ut dicunt (A, 168vb: am Rand: Qu. 2; Text: Secundo quaeritur, utrum ad hoc quod fides sit in intellectu necessarium sit aliquem habitum esse in voluntate? Et dicit aliqui quod sic, quia, dicit quod), intellectus pro statu isto non movetur, nisi a duobus sc. ab obiecto et voluntate, quae est universalis motor, et (A: quae est voluntarius motor vel universalis) credibile (A add.: autem) non est ita efficax, ut moveat ipsum intellectum ad (A add.: actum secundum vel ad) assensum, ideo ad hoc quod intellectus assentiat, oportet ipsum a voluntate moveri (A: ipsum moveri a voluntate; ideo non credit homo nisi volens; ergo ex quo intellectus non movetur nisi a rationis evidentia ad credendum aliquem articulum necesse est ipsum moveri a voluntate); sed a voluntate moveri non potest ad assentiendum alicui supernaturali, nisi in voluntate sit (A: Umst.) aliquis habitus supernaturaliter (om. A) inclinans ad illud volendum; sicut ergo requiritur in intellectu habitus super-naturalis (A: recipitur habitus supernaturalis in intellectu) ad assentiendum (A: ut assentiat), ita et (om. A) in voluntate, ut velit ipsum assentire.“ XV, 166a, n. 1.

³⁴¹ „Praeterea, ad hoc quod actus dependens a duobus agentibus sit perfectus, necesse est principale agens perfici supernaturaliter, vel tantum, vel plus, sicut instrumentale; sed voluntas respectu actus credendi est motor principalis, intellectus autem instrumentalis; igitur si habitus supernaturalis requiritur in intellectu ad hoc assentiat, magis requiritur in voluntate habitus supernaturalis, ad hoc ut moveat et velit ipsum assentire.“ XV, 166a/b, n. 1. — Vgl. A, 168vb/169ra.

³⁴² „Sed contradictionem non video, quin intellectus, si fieret mere per se, et haberet obiectum praesens posset intelligere vel credere sibi praesentato.“ Ebenda.

der Weise, daß sie den Intellekt zum Akt bewegen könnten. Der Wille bewegt also zum Erwerb der *fides acquisita*. Dann kann der Intellekt durch die *fides infusa* glauben. Die Tätigkeit des Willens ist damit im allgemeinen abgeschlossen. Bräuchte es noch eine positive Willensbewegung, würde der Wille in seiner natürlichen Bewegung genügen. Ist nämlich das Übernatürliche dem Intellekt präsent, kann der Wille den Intellekt auch dazu bewegen, jenes einzusehen, wenn nur im Intellekt ein *Habitus* vorhanden ist, der ihn dazu geneigt macht³⁴³. Wie sich ferner aus dem anderorts ausgeführten Ver-

³⁴³ „Ideo dico ad argumentum primum, quod actus credendi est ab obiecto praesente, sicut ab efficiente actum non sic autem est a voluntate, aliter, si voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui astra esse paria, nulla persuasione facta (A, 169ra: posset, ista persuasione facta) posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria; et hoc nihil est, sed oportet obiectum habere causalitatem super actum, nec voluntas movet, nisi moveat obiectum. Tunc dico quod credibilia, ut sunt praesentia (A add.: sive) in se, sive in fide acquisita vel infusa (A: sive in fide infusa), licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed (A: et) voluntas ut dicis simul movet, et verum est pro quanto movebat ad acquirendum fidem acquisitam; sed posita fide acquisita, credibili praesente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur; et esto quod requiritur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus, quia posito voto supernaturali praesente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud, dummodo

hältnis zwischen Handwerkszeug und virtus motiva ergibt, genügt die Disposition des Intellekts, damit der Wille den Intellekt zum Glaubensakt bewegen kann. Im Willen ist deswegen noch keine übernatürliche Disposition notwendig, die jener im Intellekt proportioniert sein müßte. Auch die unterschiedliche Tätigkeitsweise des agens instrumentale verlangt keine dementsprechende Disposition im Willen; es genügt, wenn die entsprechende Disposition im Intellekt jenem Grad der Vervollkommnung entspricht, der in den Akten zutage tritt³⁴⁴.

in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito!“ XV, 211a/b, n. 2. — Vgl. III, dist. 23, qu. un. (XV, 19b, n. 13; s. o. 44); ferner: III, dist. 24, qu. un. (XV, 41b/42a, n. 10; s. o. 73). Vgl. auch: A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung ...* 79 Anm. 4. —

eis XV, 211b/212a, n. 2; deutlicher der Text in A, 169ra: „Ad 2m cum dicis quod principale in objectis debet esse dispositum, dico quod sicut in instrumento cultelli est quod ad hoc virtus motiva moveat cultellum ad scindendum sufficit acuties in instrumento et non requiritur similis dispositio in movente, vel dispositio illi proportionata sc. in virtute eius motiva, sic ad hoc quod voluntas moveat intellectum in credibile credendum, sufficit dispositio supernaturalis esse aliam dispositionem supernaturalem proportionalem illi pono in voluntate; tarnen ad hoc quod differenter per instrumentum requiritur talis proportio dispositionis in voluntate, qualis est in actu credendi perfectiori et minus perfecto; sed sufficit proportionalis dispositio in intellectu et differens secundum quod actus in gradu perfectionis differunt.“ Ol, 205v und OB, 79v leiten diese Frage ein: „Opinio enim est quorundam quod fides non potest esse in intellectu sine habitu supernaturali in voluntate!“ Dann folgt die Frage: „Sed si est in intellectu requiritur aliquis habitus supernaturalis in voluntate?“ Der Gedankengang: Man begründet die Bejahung der Frage mit der Aussage, daß jene beiden vollkommenen Prinzipien, von denen der Akt abhängig ist, auch vollkommen sein müssen. Die Zustimmung des Intellekts durch den Glaubenshabitus aber ist vom Willen abhängig. Der Akt des Willens ist zum Glaubensakt notwendig. Dies sagt AUGUSTINUS: „Caetera potest homo nolens . . . (In Joannis Evang. Tract. 26, c. 6, n. 2; PL 35, 1607). Gegen diese These wird eingewendet, daß die fides informis ohne die caritas, und daß der Wille hinsichtlich des Glaubensaktes seine ganze Kausalität aus der fides acquisita haben kann. Und wenn der Intellekt einen Habitus des Meinens hat, dann kann er, ohne daß der Wille einen habitus infusus hat, den Akt hervorbringen. Hat aber der Intellekt die fides acquisita, die er ohne habitus infusus im Willen haben kann, wie auch die fides infusa, kann er den Glaubensakt ohne eingegossenen Habitus im Willen hervorbringen. Gegen das Argument ist also zu sagen, daß der Intellekt vom Willen nicht bewegt wird nach Art einer Ursache, die unmittelbar die Stelle des Objekts einnimmt. Sonst könnte man auf Befehl des Willens glauben, daß die Zahl der Sterne eine gerade wäre. Der Wille bewegt also nicht ohne das Objekt. So bewegen auch die Glaubensgegenstände auf irgendeine Weise, sei es aus der fides acquisita oder aus der fides infusa. Ist aber einmal die fides acquisita vorhanden, ist der Wille nicht mehr notwendig. Sie freilich verursacht der Wille. Sind also die termini erfaßt, die complexio aufgestellt, sowohl durch die fides infusa als auch durch die fides acquisita, dann ist der Intellekt des Aktes fähig. Der Wille bewegt also als generalis motor, aber nicht aus der Nichtevidenz heraus zum Zustimmungskakt. — Dann nimmt diese Reportatio Stellung zu den Argumenten, wie wir sie aus der Ordi- natio kennen, die sie aber gar nicht angeführt hatte: Wenn die virtus motiva mit einem scharfen Messer ein vollkommeneres Handeln vollbringen kann als mit einem stumpfen, dann muß auch in der virtus motiva in ihrem Tätigsein mit dem einen und dem anderen Gegenstand eine andere virtus vorhanden sein. Es folgt also nicht, daß der Wille den unvollkommenen Akt eines vollkommenen Instruments wie den unvollkommenen Akt eines unvollkommenen Instruments befehlen kann, ohne daß in ihm etwas hinzukommt. Soll ferner das principale movens durch etwas ergänzt werden, damit die actio vollkommener ist? Aber nicht jedes agens secundum ist ein agens instrumentale. Mag es also zutreffen, daß in verschiedenen Instrumenten oder Zweitursachen verschiedene Dispositionen vorhanden sind, dennoch muß das principale 9

Walter, Das Glaubensverständnis

VI. *Die quaestio 2 principalis: A quo fides habeat suam unitatem*

Die Frage, worin die fides infusa ihre Einheit hat, wurde schon in der dist. 23

agens kein vollkommeneres Sein haben. — Ol, 205v/206r; OB, 79v/80r; XXIII, 464b/465a, b. — Über das Verhältnis: Wille und Intellekt beim Akt vgl. auch: E. GILSON, *Johannes Duns Scotus* . . . a.a.O. 599 ff. 616, 629, 632.

angeschnitten, aber nicht weiter verfolgt³⁴⁵. An dieser Stelle, am Ende der dist. 25 scheint sie zunächst ein Fremdkörper zu sein. Erklärbar wird jedoch ihre Behandlung an dieser Stelle, wenn wir sie als Ergänzung zur vorangehenden Frage betrachten, die sich mit dem Subjekt des Glaubens befaßt. Jeder habitus intellectualis, sagt Duns Scotus, hat seine Einheit aus der Einheit seines ersten Objektes in dem der Habitus virtuell wie in seiner Teilursache enthalten ist. In der Geometrie besteht z. B. die Einheit des Habitus in der Einheit der Linie, in der alle anderen Linien, die in dieser Wissenschaft abgeleitet werden, mittelbar oder unmittelbar auf virtuelle Weise enthalten sind. Betrachtet man aber andere Entwicklungen dieser Wissenschaft nicht unter dem Gesichtspunkt, daß sie in einem ersten Subjekt enthalten sind, sondern in sich, dann gibt es sovieler Habitus, wieviele verschiedene Schlußfolgerungen speziell aufgewiesen sind³⁴⁶. Bei der fides infusa liegen die Beziehungen etwas anders. Hier kann man nicht sagen, daß sie ihre Einheit aus der des ersten Objektes d. h. aus Gott hat; Gott bewegt nämlich nicht nach Art eines Objektes zur Erkenntnis aller Glaubensgegenstände; diese werden auch nicht in Gott wie in einem Objekt erfaßt, so daß sie aus ihm abgeleitet werden könnten; mag er auch alle wie eine Wirkursache von allen enthalten. Man wird also sagen können, daß der Glaubenshabitus seine Einheit von der Einheit dessen hat, der die Glaubensgegenstände offenbart. Der Glaube betrachtet nämlich alle seine Gegenstände unter dem Gesichtspunkt, daß sie von Gott geoffenbart sind. So gibt es, wie bereits in der dist. 23 gesagt wurde, für alle Glaubensgegenstände einen einheitlichen Formalgrund. Man könnte aber auch sagen, daß die fides infusa ihre Einheit in sich, formell aus sich selbst hat; der Wirkung nach mag sie jene wohl aus Gott haben. Auf keinen Fall aber hat sie die fides infusa aus etwas, wie aus einem Objekt. Dies unterscheidet sie von den verschiedenen Wissenshabitus, die von einem Objekt begründet werden^{347 348 349}. Der Vergleich mit dem Wissenshabitus dürfte deutlich machen, was Duns Scotus in dieser Überlegung sagen will. Die fides infusa ist keine notwendige Funktion eines Objektes, sondern freies Geschenk Gottes. Gott selbst ist pro statu isto nicht das unmittelbare Objekt unserer Erkenntnis, sondern das Geoffenbarte.

Mit der „Rep. Par.“ bringen die Hss der Lectura completa und der sog. Reportationen noch die Frage, ob die fides bzw. die fides infusa vermehrt werden könne. Die Texte weichen etwas voneinander ab, kommen aber im wesentlichen auf dieselbe Aussage: Die fides infusa kann unmittelbar und effective nur von Gott

³⁴⁵ Vgl. III, dist. 23, qu. un. (XV, 10b, n. 6; siehe oben: 39).

³⁴⁶ „Ad secundum quaesitum (V, 169ra: Posset quaeri 3^o a quo fides habet unitatem et) potest dici, quod quilibet habitus intellectualis habet unitatem ex unitate sui primi obiecti, in quo habitus virtualiter continetur, sicut in sua causa partiali, sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineae, in qua linea omnia alia, quae deducuntur in scientia illa, virtualiter continentur mediatius vel immediatius, secundum quod se habent ad illam; tamen si alia explicita in scientia considerentur sub propriis

rationibus in se, non autem ut continentur in aliquo uno primo subiecto, forte tot sunt habitus, quot conclusiones distinctae specie sunt demonstratae.“ XV, 248a, n. 3. — Fast identisch: A, 169ra.

³⁴⁹ „Non potest autem dici quod fides infusa habeat unitatem ex obiecto primo, sc. Deo, quia Deus non movet in ratione obiecti ad cognitionem omnium credibilium; nec in Deo, ut in obiecto, concipiuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt, licet contineat omnia, ut causa effectiva omnium. Ideo oportet dicere quod habeat unitatem (A, 169ra: et veracitatem suam), vel ab unitate (A: vel veracitate) revelantis

vermehrt werden. Eine Vermehrung der *fides infusa* durch den Menschen ist nur auf dem Weg des Verdienstes möglich, durch Akte, die auf die Vermehrung der *fides infusa* wie auf ein Ziel bezogen sind. Anders verhält es sich mit der *fides acquisita*. Sie kann, wie jeder natürliche Tugendhabitus, durch häufige Akte eine Leichtigkeit zur Zustimmung und so effective eine Vermehrung erfahren²¹⁷. Daß es sich bei der Mehrung der *fides infusa* auf dem Weg des Verdienstes nicht um ein Verdienst im strengen Sinn des Begriffes handelt, legt Duns Scotus bei der *caritas*-Lehre dar und kann hier sicherlich übernommen werden²¹⁸.

VII. Zusammenfassung und Lehrertrag der dist. 25

1. Zusammenfassung der Lehre der dist. 25

a) Die erste Frage ging darum, ob vor Christus der Glaube hinsichtlich der Dinge, die wir jetzt glauben, notwendig war. Duns Scotus klärt diese Frage vom Glaubensakt und vom Glaubensobjekt her. Hinsichtlich des Glaubens-^{350 351 352}aktes stellt er zwei bzw. drei Vorüberlegungen an. Beachtenswert ist dabei, daß diese Vorüberlegungen zunächst die Situation des Menschen nach Christus (d. h. des Christen) wiedergeben; daraus wird erst der Schluß auf den Glauben der Menschen vor Christus gezogen. Damit wird die in Christus geschehene Offenbarung Gottes zu einem Angelpunkt im scotischen Glaubensverständnis.

b) Der vollkommene Glaubensakt ist das Werk des eingegossenen Habitus und der Aktsubstanz mit allem, was zu ihr gehört. Daraus folgen die beiden ersten Vorüberlegungen über die Notwendigkeit des eingegossenen Habitus für den Intellekt und über die Notwendigkeit des vollkommenen Glaubensaktes als Akt. Enger als in der dist. 23 wird hier in der ersten Überlegung die *fides infusa* mit der göttlichen „Annahme“ verknüpft. Dort sagte Duns Scotus: „. . . quod caritas cum hoc facit actum suum acceptum et actum cuiuslibet alterius potentiae. Non sic fides“⁴³⁵³. Hier stellt er fest: „. . . quod fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu, quia sicut

credibilia, quia omnia respiciuntur a fide, ut revelata a Deo, et haec formalis ratio est una in Omnibus secundum opinionem supradictam; vel quod habeat unitatem in se (A: habeat in se unitatem) formaliter ex seipsa, quamvis illam effective habeat a Deo, et non habeat unitatem ex aliquo (A add.: alio) ut obiecto (om. A), sicut scientiae causatae ab obiecto.“ XV, 248a/b, n. 3: „Si quaeritur de unitate fidei, an sit unus habitus? Dico obiectum dat unitatem habitui scientiae . . . Unde in quidditate lineae . . . Sed habitus iste (sc. fides infusa) non est ex evidētia obiecti, ideo ex obiecto non habet unitatem, sed a testificante, vel ab unitate rationis assentiendi, cuius ratio est veritas asserentis, vel ab unitate illius de quo sunt (OB: sint) omnia credibilia secundum diversas opiniones praedictas in alia quaestione. Vel secundum tertiam viam, potest dici quod habitus est unus formaliter ex se, efficienter ab obiecto. Unde primum obiectum est veritas prima, ut revelans, vel ut de quo sunt articuli; vel ab obiecto ut concomitatur voluntatem ex fide acquisita; OB, 80r; Ol, 206r. Vgl. Pr, 54ra; Kr, 43va; Ba, 52vb; XXIII, 465b; vgl. auch III, dist. 23, qu. un. (XV, 10b, n. 6; s. oben: 39).

³⁵¹ „Sed potestne fides augeri? Dico quod sic, quia effective a deo immediate a quo causatur, et meritorie potest augeri per actus nostros et non tamen per actus fidei sed per actum alium relatum ad augmentum fidei ut ad finem ab ipso merente. Sed probō quod possit effective a nobis augeri. Quia firmitus assentimus quando frequentius assentimus actu. Dico istud est bonum argumentum ad probandum fidem acquisitam augeri per actus nostros; illud enim augetur quo faciliter assentimus tamen de fide infusa non concludit“ Ol, 206r; ähnlich auch: OB, 80v; Ba, 52vb; Kr, 43va; XXIII, 466a/b, n. 13; Pr, 54ra etwas kürzer.

³⁵²Vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . a.a.O. z. B. 98 ff.; 214 ff. — Ferner: E. GILSON, *Johannes Duns Scotus* . . . 640 f.

³⁵³ XV, 22a, n. 14 (siehe oben: 49 f.).

anima non est accepta Deo, nisi ornetur et perficiatur per caritatem quoad voluntatem, sic non acceptatur a Deo, nisi perficiatur habitu supernaturali quoad intellectum . . .³⁵⁴. Über den Unterschied zwischen *acceptatio actus* und *acceptatio personae* braucht hier nicht mehr gesprochen werden³⁵⁵. Durch die Gegenüberstellung dieser Aussagen will kein Gegensatz herausgestellt sein, sondern es möchte gezeigt werden, in welcher Beziehung die *fides infusa* zur *acceptatio* steht. Nach der dist. 25 läßt sich dazu folgendes sagen: Der Natur nach vervollkommnet die *fides infusa* den Intellekt früher als die *caritas* den Willen.

Die Vervollkommnung beider Potenzen aber ist *de lege ordinata* Voraussetzung der *perfectio animae*, und diese wieder die Voraussetzung für die *acceptatio animae*. Diese Aussage muß also jener der dist. 23 nicht widersprechen, in der die *acceptatio actus* behandelt wurde. Doch scheint es so zu sein, daß die *ratio acceptationis animae* nicht die *fides infusa*, sondern vorwiegend die *de lege ordinata* zugleich mit ihr vorhandene *caritas* im Willen ist. Die *fides infusa* hat also die Priorität hinsichtlich der Vervollkommnung der Potenzen, während die *caritas* jene der *acceptabilitas* hat. Der Begriff *fides informis* muß also besonders von hier her gesehen werden. Er ist zunächst nicht in den Zusammenhang von Glaube und Werke gestellt, sondern in Beziehung zu der „*de potentia ordinata*“ die *acceptabilitas* verleihenden *caritas*. Es bedeutet keinen logischen Widerspruch, wenn gesagt wird, daß die *fides infusa* ohne die *caritas* im Pilgerstand bestehen kann, aber diese *fides informis* hat eben dann keine Beziehung zur heilsnotwendigen göttlichen Annahme. Und wenn im Himmel die *caritas* ohne die *fides infusa* bleibt, dann ist dies ebenfalls von der göttlichen Heilsordnung her zu verstehen³⁵⁶. Doch diese Stellung der *fides infusa* in der göttlichen Heilsordnung ist ein Glaubensgut und seine

Offenbarung ermöglicht einen Rückschluß auf den für die Menschen vor Christus nach dem Sündenfall notwendigen Glaubenshabitus. Die zweite Vorüberlegung behandelt zunächst allgemein die Frage, ob der Glaubensakt allzeit nach dem Sündenfall notwendig war. Vorausgesetzt wird, daß es sich um einen Akt handeln soll, der mit dem eingegossenen Habitus (*fides infusa*) hervorgebracht wird.

Damit steht zugleich fest, daß es sich um einen vollkommenen Glaubensakt handeln soll. Aber auch wenn es sich um einen vollkommenen Glaubensakt handelt, gilt es zu beachten, daß er in seiner Eigenschaft als Akt vorwiegend von der Potenz, der moralischen Qualität und dem *habitus acquisitus* abhängig ist. Er ist jedoch auch ein positiv gebotener Akt, und als solcher unterliegt er den Gesetzen der Zirkumstanzenlehre. Dieser so beschriebene Akt hat aber seine letzte Begründung in einer göttlichen Anordnung (*de potentia dei ordinata*): „*quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per actus Theologicarum*“³⁵⁷. Duns Scotus berücksichtigt damit bei der Verpflichtung zum Glaubensakt ein Doppeltes: den Charakter des Glaubensaktes, insoweit er auf natürliches Vermögen basiert, und den Glaubensakt, insofern in ihm die Heilspädagogie Gottes sichtbar werden soll.

c) Die Glaubensartikel stellen Urteile (*complexiones*) vor, freilich mit der

³⁵⁴ XV, 58b, n. 2 (siehe oben: 96 Anm. 171).

³⁵⁵ Vgl. dazu: W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . 160, 163 ff.

³⁵⁶ Vgl. z. B. Rep. Par. III, dist. 18, qu. 3, n. 3; und *Lectura Prima I*, dist. 17, qu. 1 (W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . Anm. 199, 204), (siehe oben: 96, Anm. 171).

²²⁵ XV, 59a, n. 3 (siehe oben: 97, Anm. 172).

Besonderheit, daß diese Urteile nicht vom gegenwärtigen Intellekt gefällt, sondern von Gott geoffenbart wurden. Nichtsdestoweniger ist ihr Urteilscharakter auch im jetzigen „Zustand“ erkennbar. Es handelt sich also wesentlich nicht um Bedeutungseinheiten. Somit kann man sagen, daß „Sätzen“ geglaubt werden muß, weil Gottes Offenbarung sich für den Intellekt nur in wahren Sätzen, in Wahrheiten erkennen läßt. In den Glaubensartikeln legt die Theologie solche Wahrheiten vor, wobei aber offen bleibt, daß in der Schrift noch weitere enthalten sind³⁵⁸.

d) Als dritte Vorüberlegung können wir die Frage bezeichnen: estne necessarium habere actum circa omnia haec, vel aliqua eorum? Das Problem entwickelte sich aus folgender Schwierigkeit: Es muß vollkommene Glaubensakte geben; aber die Akte sind in ihrer Aktsubstanz an die Zirkumstanzenlehre, an die Potenz und den habitus acquisitus gebunden. Duns Scotus löst das Problem durch die Unterscheidung zwischen fides implicita und fides explicita. Die erste Antwort lautete: „Dico quod necessarium fuit pro omni statu habere actum implicitum de omnibus, tunc enim habetur actus implicite quando habetur habitus“³⁵⁹. Vergleichen wir diese Aussage mit einer früheren, so wird dieser actus implicitus deutlicher: „ista autem supernaturalis perfectio, qua anima determinate assentit vero et credit verum, est fides infusa“³⁶⁰. Wenn also die fides implicita gefordert wird, so bedeutet dies die Forderung nach der Ver-

vollkommnung des Intellekts durch die fides infusa, durch welche er das Wahre sagt. Wie jedoch bereits früher gesagt, ist die fides infusa kein inneres Moment des Aktes als Akt, sondern sie wirkt ab extrinseco³⁶¹. Von der Aktsubstanz her gesehen, ist also die fides implicita noch ein erster Akt, der des Wirkens der Aktsubstanz noch bedarf, um ein actus elicited zu werden. Die allgemein schon aufgestellte Forderung nach dem Glaubensakt als actus elicited wird nun wiederholt: „sed in habente usum rationis requiritur actus distinctior et explicitus“³⁶². Es bleibt somit die Forderung nach einem vollkommenen Glaubensakt als actus elicited, jedoch kann die Forderung nur an das Vermögen des Aktes als Akt gerichtet werden; denn die Aktsubstanz ist die causa principalis des Glaubensaktes insofern er als Akt betrachtet wird. Demnach ist die Eip Kränkung der fides explicita eine Einschränkung auf Grund des Unvermögens des Aktes in seiner inneren Aktsubstanz; sie darf aber nicht zu einer Einschränkung des Vollkommenheitscharakters des Glaubensaktes werden. Deshalb muß die fides explicita soweit gefordert werden, soweit die Möglichkeit des Aktes selbst reicht. Der Ungebildete kann also nicht zu mehr verpflichtet werden, als seine Aktsubstanz beinhaltet. Aber: Der Glaubensakt (actus elicited) als Akt wird durch die fides acquisita ex auditu begründet. In der Kirche wird gepredigt, was als complexio des Glaubens geoffenbart ist. Der Glaubensakt auch der simplices kann also als Akt beinhalten, was hier gepredigt wird³⁶³. Die „Abwartepolitik“ gegenüber Speziallehren wird man deshalb vom habitus acquisitus her sehen müssen, der eben eine Funktion der Predigt

³⁵⁸ Vgl. die Antwort auf den ersten Einwand (XV, 73a, n. 8; s. o. 103 f.).

³⁵⁹ XV, 72a, n. 6 (100 Anm. 181).

²²⁶ XV, 59a, n. 2 (96 Anm. 171).

³⁶¹ Vgl. Quodl. qu. 17 (XXVI, 220a, n. 11); siehe oben: 24 ff.

³⁶² XV, 72a, n. 6 (s. o. 100 Anm. 181).

³⁶³ Vgl. III, dist. 23 qu. un. (XV, 7a/b, n. 4 ff.; s. o. 36 ff.) und dist. 25, qu. 1 (XV, 73b, n. 8; s. o. 103 f.); ferner: Quodl. qu. 14 (XXVI, 8b, n. 5; s. o. 16 f.).

der Kirche, der kirchlichen Predigt ist³⁶⁴. In ähnlicher Weise kann gesagt werden, daß die Verpflichtung der simplices, den Irrtum gegen die Artikel und gegen die Schrift zu meiden, zunächst aus der fides acquisita, letztlich aber doch aus der fides infusa folgt; denn die fides infusa besteht mit dem Irrtum nicht zugleich³⁶⁵. Worin unterscheiden sich die „maiores“ von den „simplices“? „. . . maiores tenentur ad credendum magis explicite et ad veritatem Scripturae magis intelligendam quam simplices ... in hoc quod curam animarum susceperunt“³⁶⁶. Ausführlich, besonders gegen Heinrich von Gent, hatte Duns Scotus in der dist. 24 festgelegt, daß die maiores neben dem Glaubenshabitus noch andere Habitus haben können. Sie können solche Habitus erwerben, weil sie in der geistigen Reflexion geübter sind³⁶⁷. Hier wird gesagt, daß sie diese Habitus sogar haben müssen, weil sie zur Unterweisung verpflichtet sind. Anscheinend

³⁶⁴ XV, 73b, n. 8; vgl. G. HOFFMANN, *Fides implicita* . . . 147.

³⁶⁵ XV, 73a, n. 8 ad 1 (s. o. 103) und III, dist. 23 qu. un. (XV, 7b/8a; s. o. 36 f.; vgl. auch XV, 73a/b, n. 8 ad 1); s. o. 103.

³⁶⁶ XV, 78b, n. 9 (104 Anm. 193).

³⁶⁷ Vgl. die Einwände des Duns Scotus gegen die These Heinrichs von Gent in III, dist. 24 qu. un. (XV, 41a—43b, nn. 8—12; s. o. 71 ff. und XV, 51b, n. 20; s. o. 85 f.).

kann der habitus acquisitus verschieden spezifiziert sein. Was bei den einfachen Gläubigen schon einen Habitus bewirkt, nämlich die Zustimmung zu den Wahrheiten, welche die Kirche predigt und als Heilsgemeinschaft glaubt, bewirkt bei den gebildeten Gläubigen ein in differenzierter Weise erlangter Glaubenshabitus, d. h. verschiedene erworbene Habitus spezifizieren den Zustimmungshabitus und bilden mit der fides infusa die fides explicita. Daß dieser Glaubenshabitus expliciter ist als derjenige der einfachen Gläubigen, ergibt sich also aus dem differenzierteren habitus acquisitus. Oberstes Gebot aber ist, daß jeder Akt aus der fides acquisita durch die fides infusa vervollkommenet sein muß³⁶⁸.

e) Nach den Vorüberlegungen kann die Antwort auf die eigentliche Frage sehr kurz ausfallen. Die Begriffe fides implicita und fides explicita sind geklärt. Auch der Glaubensakt der Menschen vor Christus ist als Akt somit eine Funktion der fides acquisita. Für den Akt entscheidend ist, was ihm in der fides acquisita zugänglich ist. Dementsprechend muß de potentia dei ordinata der Akt durch die fides infusa vervollkommenet werden. Erst dann ist er der zum Heil notwendige Glaubensakt³⁶⁹.

f) Die Frage, ob sich der Glaubensgegenstand der „Alten“ von dem Glaubensgegenstand der Christen im Glaubensakt unterscheidet, wurde durch die Begriffe formaliter und materialiter der Lösung näher gebracht. Formaliter ist es nicht das gleiche Urteil (complexio), das jene glaubten und das wir glauben, auch wenn dies materialiter gesagt werden kann. Es scheint, daß Duns Scotus der formalen Verschiedenheit mehr Gewicht zumißt als der materiellen Gleichheit. Wenn das eine Urteil damals kontingent und jetzt ein anderes notwendig ist, soll damit nicht zugleich ausgedrückt werden, daß sich jetzt die Heilswirklichkeit formal wesentlich gewandelt hat? Dies schmäleret in keiner Weise die auch vor Christus materialiter gegebene Heilswirklichkeit, wo sich der göttliche Heilswille in kontingenten Urteilen äußerte³⁷⁰.

g) Das Subjekt des Glaubensaktes ist der Intellekt. Jedoch kommt dem Willen eine wesentliche Aufgabe zu. Der Wille setzt dem Intellekt das Glaubensobjekt nur gegenwärtig; d. h. der Intellekt wird nicht vom Willen, sondern vom gegenwärtiggesetzten Objekt bewegt. So bleibt die Kausalität des Objektes über den Akt erhalten. Zu dieser Tätigkeit benötigt der Wille keinen besonderen eingegossenen Habitus. Die Tätigkeit des Willens ist das Wollen. Sind also die Glaubensgegenstände durch den Willen dem Intellekt präsentiert, ist die fides acquisita vorhanden, kann der Intellekt mit der fides infusa den vollkommenen Glaubensakt hervorbringen. Zugleich aber ist dieser Glaubensakt verdienstlich, weil der Wille mitbeteiligt ist; wenn auch die Tätigkeit des Willens beim Glaubensakt rein natürlich ist, wird der Glaubensakt nur auf Grund der Beteiligung des Willens verdienstlich. Duns Scotus führt den Gedanken nicht weiter durch, doch ist darüber in der caritas-Lehre der I, dist. 17 genügend gesprochen³⁷¹.

h) Gott selbst als erstes Objekt des Glaubenshabitus ist nicht in der gleichen Weise zugänglich (pro statu isto) wie das Objekt einer Wissenschaft. Demnach ist auch der von Gott verursachte Habitus anders zu betrachten als ein von einem

³⁶⁸ XV, 79a/b, n. 9. (s. o. 105)

³⁶⁹ XV, 79a, n. 9 (s. o. 106 ff.).

28< xv, 156a/b, n. 10 (s. o. 106 ff.); vgl. L. HÖDL, *Articulus fidei* . . . 360 ff..

³⁷¹ XV, 157b ff., 166a/b, 211a/bf. (s. o. 110). Vgl. III, dist. 23 qu. un. (XV, 19b, n. 13; s. o. 44); vgl. ferner: W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . Stichwort: meritum.

Wissenschaftsobjekt verursachter. Mag also Gott die *causa effectiva* aller Glaubensgegenstände auch im eingegossenen Habitus sein, er bewegt dennoch weder durch diesen Habitus zur Erkenntnis aller Glaubensgegenstände, noch können diese durch den Habitus aus Gott abgeleitet werden. Als einheitlichen Formalgrund des Habitus muß man also entweder den einheitlichen Formalgrund der Glaubensgegenstände selbst d. h. ihr Geoffenbartsein, oder die formale Einheit des Habitus selbst betrachten³⁷².

i) Nur Gott kann die *fides infusa effective* vermehren. Auf dem Weg des Verdienstes ist es jedoch auch dem Menschen möglich. Die *fides acquisita* kann wie jeder natürliche Tugendhabitus eine Vermehrung erfahren, so daß der Zustimmungssakt an Leichtigkeit und Intensität zunimmt³⁷³.

2. Der Lehrertrag der dist. 25

Die Beschreibung der Notwendigkeit des Glaubens vor Christus fußte auf der Beschreibung der Notwendigkeit des christlichen Glaubens. Daraus sind einige Merkmale des scotischen Glaubensverständnisses besonders deutlich geworden.

a) Die *fides infusa* ist die *ratio perfectionis* des Intellektes; sie ist aber nicht nur die habituelle Vervollkommnung der Potenz, sondern auch die ihrer Akte. Diese habituelle und aktuelle Vervollkommnung des Intellektes geht der Natur nach jener des Willens durch die *caritas* voraus. Erst die im Intellekt und die im Willen vervollkommnete Seele wird *de potentia dei ordinata* von Gott angenommen. Daß vorwiegend die *caritas* im Willen die *ratio acceptationis* ist, wird hier nicht mehr gesagt, ist aber aus den verschiedenen Redaktionen von I, dist. 17 zu ersehen und hier beizufügen. Wichtig ist, daß der habituell und aktuell durch die *fides infusa* vervollkommnete Intellekt einen wesentlichen Bezug zur göttlichen Annahme und damit zur Rechtfertigung hat.

b) Der vollkommene Glaubensakt beruht in seiner Notwendigkeit auf dem göttlichen Heilungswillen. Seine Verwirklichung vollzieht sich im Zusammenwirken von eingegossenem Habitus und Aktsubstanz. Zur Beschreibung des Glaubensaktes muß man sich also der Unterscheidung bedienen. Man wird vom vollkommenen Glaubensakt in seiner Vollkommenheit und in seiner Akthaftigkeit sprechen müssen.

c) Die Unterscheidung zwischen *fides implicita* und *explicita* ging aus dem Bezug der *fides infusa* zum *habitus acquisitus*, der in seiner Differenziertheit die *causa principalis* des Glaubensaktes als Akt ist, hervor. *Fides implicita* ist dann jener (erste) Glaubensakt des Intellektes, in dem er allem Wahren zustimmt, aber ohne daß dem Akt als Akt von innen her (*ab intrinseco*) die Glaubensgegenstände präsent wären. Man kann also das scotische Verständnis von *fides implicita* nicht im Sinn eines „Köhlerglaubens“ deuten, ohne die Eigenschaft und Aufgabe der *fides infusa* beim Glaubensakt zu verfälschen. Die *fides infusa* ist beim Glaubensakt als Akt nicht die *causa principalis* und auch kein aus dem Akt heraus (*ab intrinseco*) wirkendes Prinzip. Die *causa principalis* beim Glaubensakt als Akt ist die Potenz, die moralische Qualität und die *fides acquisita*, d. h. alles, was zur Aktsubstanz gehört. Die *fides explicita* ist also dann der vom Akt her mögliche Glaubensakt, oder besser: *fides explicita* ist jener

³⁷² XV, 248a/b, n. 3 (s. o. 111 ff.).

³⁷³ Siehe oben: 115.

Glaubensakt, bei welchem dem eingegossenen Habitus, der (ab extrinseco) zu allem Wahren eine Neigung in sich hat, vom Akt her einzelne Glaubensgegenstände dargelegt sind. Aus diesem Zusammenwirken zwischen *fides infusa* und *fides acquisita* entsteht der vollkommene christliche Glaubensakt.

d) Die *fides acquisita* entsteht aus der Zustimmung zu den Wahrheiten, welche die Kirche als Glaubensgegenstände darlegt. In dieser Beziehung geht also die *dist. 25* nicht über die anderen *Quaestiones* hinaus. In welchem Verhältnis aber stehen die *simplices* zu den *maiores* und jene zur *ecclesia*? Was man feststellen kann, ist doch Folgendes: Die *maiores* wissen tatsächlich, dies und jenes ist ein Glaubensgegenstand; sie haben sich verpflichtet, dies zu wissen. Ihnen sind also die Glaubensgegenstände präsent, jedenfalls können und sollen sie ihnen in differenzierter Weise präsent sein. Duns Scotus fordert dann nur, daß ihr tatsächlich vorhandener Akt auch durch den Glaubensakt seine Erfüllung erfährt. Den einfachen Gläubigen, die nicht geübt sind in der geistigen Reflexion, werden die Glaubensgegenstände zumindest durch die Predigt der Kirche dargeboten. Auch sie können also die *fides acquisita* erwerben, wenngleich die Differenziertheit durch die Beschaffenheit des intellektuellen Vermögens eingeschränkt sein kann. Das Entscheidende bleibt die Forderung, einen vollkommenen Glaubensakt zu wirken. Jedenfalls kann nicht davon gesprochen werden, daß Duns Scotus den wirklichen Glauben der einfachen Gläubigen in der demütigen Unterwerfung unter den Glauben der gebildeten Gläubigen sieht³⁷⁴.

e) Der Wille ist am Zustandekommen des Glaubensaktes wesentlich beteiligt. Die Aufgabe des Willens aber erschöpft sich darin, dem Intellekt die Artikel so gegenwärtig zu machen, daß er ihnen zustimmen kann. Damit bleibt die Zustimmung selbst im Bereich des Intellektes, und das Glaubensobjekt behält seine Kausalität hinsichtlich des Glaubensaktes. Zu dieser Tätigkeit als solcher braucht der Wille nicht mit der *caritas* ausgestattet zu sein, da diese vorwiegend der Verdienstlichkeit wegen dem Willen anhaftet. Wenn wir aber die Aussagen im Sinn des Duns Scotus an dieser Stelle ergänzen dürfen, so dürfen wir vielleicht festhalten, daß der am Glaubensakt beteiligte Wille durch die *caritas* vervollkommenet sein muß, damit der Akt des Willens wie auch der Akt des Intellektes *verdienstlich* wird³⁷⁵.

f) In der Offenbarung werden Urteile, Sätze (*complexiones*) dargelegt, die der Mensch ohne sie auf Grund seines gegenwärtigen Zustandes seines Intellektes nicht bilden könnte. Dadurch erweist sich die Offenbarung als die Mitteilung einer Belehrung an den Menschen, deren Quelle eine andere ist, als die natürlichen Quellen seiner Erkenntnis *pro statu isto*, nämlich als sein wirkender Intellekt und die sinnlichen Vorstellungsbilder³⁷⁶. Nichtsdestoweniger sind es Wahrheiten, die der Glaube festhält,

³⁷⁴Vgl. G. HOFFMANN, *Fides implicita* . . . 150: „Aber es ist doch nicht zu leugnen, daß die Zulassung von *fides implicita* zugleich die schärfste Kritik ist, die am intellektualistischen Glaubensbegriff geübt werden kann, vgl. R. SEEBERG, a.a.O. 140: „Man fordert den verstandesmäßigen Assens zu den Glaubensartikeln und muß doch zugeben, daß die Erreichung dieses Assenses für einen gewaltig großen Prozentsatz der Gemeindeglieder eine Unmöglichkeit ist.“ Aber ist die *fides implicita* wirklich Ausdruck demütiger Unterwerfung unter die Autorität der Kirche? Die Aussagen des Duns Scotus können wohl nicht in dieser Richtung festgelegt werden.

³⁷⁵Vgl. dazu: W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... 34 ff., 166 ff., ferner s. oben 97 f. und : E. GILSON, a.a.O. 605 ff.

³⁷⁶Vgl. E. GILSON, a.a.O. 42.

und es sind heilsgeschichtliche Wahrheiten, da sie von Gottes Handeln zeugen, und Anteil an der göttlichen Wahrheit selbst sind. Wie schon die dist. 24 gezeigt haben dürfte, ist dies ein entscheidendes Moment auf dem Weg zum scotischen Glaubensverständnis. Der anselmische Satz: *fides quaerens intellectum*, hat für Duns Scotus eine andere Bedeutung als für Anselm von Canterbury oder Thomas von Aquin, oder Heinrich von Gent. Als Duns Scotus in der dist. 24 es ablehnte, *intellectus* im Sinn von *scientia propria* zu fassen, hat er auch ein neues Verhältnis zwischen *maiores* und *simplices* geschaffen. Deshalb sind auch die Ausführungen über den Glaubensakt der *maiores* und der *simplices* in der dist. 25 qu. 1 nicht ohne die Grundlegungen in der dist. 24 zu verstehen; sie müssen immer mitgedacht werden. Soweit sich sehen läßt, ist Duns Scotus damit grundsätzlich von der neuplatonischen Hierarchien- und Illuminationstheorie abgerückt. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man vermutet, daß für Duns Scotus bei der Beseitigung gewisser gnostischer Tendenzen, die sich mit den gebildeten Klerikern, den *maiores*, verbunden hatten, eine im Geiste des Franziskus von Assisi vollzogene scharfe Trennung zwischen Weltweisheit, wie sie die „Philosophen“ lehrten, und der Gottesweisheit, wie sie die Offenbarung kundtut, ausschlaggebend war³⁷⁷.

g) Duns Scotus knüpft die Explizität des Glaubensaktes an die differenzierte Darlegung der Offenbarungswahrheit. Erst wenn die einzelnen Glaubenswahrheiten als Wahrheiten, die zu glauben sind, dargelegt sind, kann der Intellekt

³⁷⁷ Vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . 210 ff., § 30.

mit der *fides acquisita* den einzelnen Wahrheiten zustimmen und so mit der *fides infusa* eine *fides explicita* hervorbringen. Wieweit Duns Scotus im einzelnen mit der Forderung nach der Explizierung des Glaubensaktes gehen will, bleibt unklar. Deutlich aber wird z. B. wenn Duns Scotus den einfachen Gläubigen von der Verpflichtung entbunden sieht, die Trinität in ihrer metaphysischen Struktur zu erfassen, daß der Glaube kein allgemeines Nachsagen des Glaubens eines Anderen sein kann. Der Glaubensakt ist so persönlich und eine so persönliche Forderung, daß er auch wirklich die Zustimmung der betreffenden Person sein muß. Es ist somit bezeichnend, daß Duns Scotus nur von den Menschen die Zustimmung zur Glaubenswahrheit fordert, die diesen Akt auch wirklich leisten können. Man wird dennoch verneinen müssen, daß das Glaubensverständnis des Duns Scotus im eigentlichen Sinn intellektualistisch gefärbt ist, denn seine Forderung nach dem Glaubensakt als Zustimmung zu einer Wahrheit ist bereits unter der Voraussetzung gemacht, daß die Forderung nur den trifft, der den Vernunftgebrauch besitzt, der also die Entscheidungsmöglichkeit zur Zustimmung oder Nichtzustimmung hat³⁷⁸.

Viertes Kapitel:

Ergänzungen aus dem übrigen Werk des Duns Scotus

Die Methode, das scotische Glaubensverständnis nach Quodlibet qu. 14 und qu. 17, in III Sent. dist. 23, dist. 24 und dist. 25 dem Text folgend nachzuzeichnen, gewährt den Vorteil, nicht erst ein mehr oder weniger zutreffendes System in die Untersuchung hineinragen zu müssen. Es bietet also größere Gewähr, den scotischen Gedanken historisch getreu wiederzugeben. Das wesentliche über das scotische Glaubensverständnis dürfte somit im Anschluß an die erwähnten Quaestiones dargeboten worden sein. Es erübrigt sich deshalb, Äußerungen, die mit jenen parallel laufen, noch eigens herauszustellen. Die Ergänzung kann somit nur darin bestehen, einige Gedanken, die bereits erwähnt wurden, aus dem übrigen Werk etwas besser zu verdeutlichen. Drei Themenkreise scheinen dafür von besonderer Bedeutung: 1. *Fides — caritas*; 2. *Fides — cognitio*; 3. *Fides — ecclesia*. Zum Abschluß soll dann noch kurz Einiges über die sprachliche Verwendung von *credere* und *fides* gesagt werden.

I. *Fides — caritas*

1. Der Glaube und seine Beziehung zum Wirken des Heiligen Geistes

In den bisherigen Erörterungen über den Glauben fand sich kein Hinweis auf das Wirken des Heiligen Geistes. Der zutreffende Zusammenhang ist jedoch in der *caritas*-Lehre zu suchen. In den verschiedenen Redaktionen von

³⁷⁸ Vgl. oben 121 Anm. 240; vgl. dazu auch: A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre ...* 127 ff.

I Sent. dist. 17 qu. 1, in der Lectura prima, der Reportatio Parisiensis und in der Ordinatio, behandelt Duns Scotus die Frage, wie Petrus Lombardus bezüglich der caritas-Lehre auszulegen sei. Duns Scotus ist der Ansicht, daß der Magister weithin mißdeutet wird. Seine eigene Deutung des Magisters fassen wir kurz zusammen und geben sie nach der Lectura prima wieder: Der Magister meint, so sagt er, daß neben Glaube und Hoffnung in der Seele ein Gnadenhabitus anzunehmen ist, demzufolge der mit ihm gewirkte Akt verdienstlich genannt wird. Caritas und gratia sind *ein* Habitus. Der Magister versteht nämlich unter der gratia eine virtus animam informans, und hält es nicht für nötig, außer dieser gratia bzw. virtus informans die caritas als einen neuen, von fides und spes verschiedenen, gleichsam vierten Habitus anzunehmen. Er nennt da vielmehr den Heiligen Geist als assistens gratiae. Infolgedessen wohnt der Heilige Geist, wenn die Gnade die Seele formt, dieser Seele durch die Gnade ein, und durch diese Einwohnung macht er den Liebesakt zu einem gnadenhaften Akt. Scotus erklärt nun, wie er diese Einwohnung des Heiligen Geistes und ihre Auswirkung versteht. Er unterscheidet vier Stufen, die zwar nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge, aber doch der Natur nach in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Zuerst kommt die gratia bzw. die caritas in die Seele, und damit erfolgt zugleich die Einwohnung des Heiligen Geistes. An zweiter Stelle folgen die fides im Intellekt und die spes, welcher Seelenpotenz man sie auch zuteilt. Drittens erweckt der Wille den Glaubensakt mit Hilfe des Glaubenshabitus und den Hoffnungsakt mit Hilfe des Hoffnungshabitus. Viertens schließlich erweckt er den Liebesakt mit Hilfe des formenden Habitus und des durch diesen Habitus der Seele einwohnenden Heiligen Geistes. Mit Hilfe der gratia existiert und wohnt die ganze Trinität in der Seele (dem Heiligen Geist wird diese Einwohnung ausdrücklich appropriiert), und der Wille erweckt den verdienstlichen Akt, jedoch so, daß der Heilige Geist die Seele begnadet, indem er mittels eines Habitus in ihr wohnt. Danach werden die Akte des Glaubens und der Hoffnung hervorgebracht und der imperfectio actus wegen zwei habitus imperfecti zu ihrer Hervorbringung angenommen. Der Heilige Geist wirkt also mit Hilfe des vermittelnden Habitus beim Glaubens- und Hoffnungsakt mit. Er wirkt aber ohne einen vermittelnden Habitus, also direkt, mit dem Willen bei der Hervorbringung des actus gratus. Deshalb ist der Heilige Geist forma virtutum³⁷⁹. Ähnlich äußert sich Duns Scotus auch in der Reportatio Parisiensis I, dist. 17 qu. 1: „... So bewegt der Heilige Geist auf verschiedene Weise zum Akt des Glaubens, Höffens und Liebens. Zum Akt des Glaubens und Höffens bewegt er mittels fides und spes, also zwei besonderer Habitus, die verschieden sind von dem, durch den er in der Seele wohnt. Es kann nämlich ein Mensch auch im Stand der Todsünde jene Akte vollbringen, auch wenn er also kein Tempel des Heiligen Geistes ist“³⁸⁰.

³⁷⁹ Text im Anschluß an W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... § 2, 17 ff. Dort auch der Zusammenhang. Über die Eingießung der fides bei der Taufe vgl. Ord. IV, dist. 4 qu. 2 „ad quaestionem“ (XVI, 390b/391a, b, n. 3 u. 4).

³⁸⁰ W. DETTLOFF, a.a.O. 76.

Diese Ansidit, sagt Duns Scotus, ist katholisch und widerspricht dem Magister nicht³⁸¹. Ähnliches findet sich auch in der *Ordinatio* I, dist. 17 qu. I³⁸². Aus dieser Deutung der Lehre des Magisters durch Duns Scotus ergibt sich für die Beziehung des Glaubens zum Wirken des Heiligen Geistes folgendes:

1) Durch den eingegossenen Habitus, die *fides infusa*, wohnt der Heilige Geist *mittelbar* in der Seele.

2) Mittels dieses Habitus wirkt der Heilige Geist zu jenem Glaubensakt mit, den der Wille — auf welche Weise wurde in der dist. 25 des dritten Buches geklärt — hervorbringt.

3) Nicht die *fides* (oder die *spes*), sondern die *caritas* ist es, in der der Heilige Geist wie in einem Tempel *unmittelbar* wohnt. Vornehmlich die *caritas* ist die *ratio acceptationis*, und diese wieder der Grund der Verdienstlichkeit eines Aktes. Verglichen mit der *caritas* ist also die *fides infusa* ein *habitus imperfectus*.

4) Der Natur nach wohnt der Heilige Geist durch die *caritas* früher in der Seele als mittels der *fides*, doch *vervollkommenet* der Heilige Geist mittels der *fides* den Intellekt und dessen Akt der Natur nach früher als die *caritas* den Willen.

2. Der Glaube im Stand der Todsünde und der vollkommene Glaube

Duns Scotus begründet mit verschiedenen Argumenten die Notwendigkeit eines Liebeshabitus, der ein neues Verhältnis der Seele zu Gott und Gottes zur Seele setzt. Um die Andersartigkeit des Liebeshabitus gegenüber dem Glaubenshabitus aufzuzeigen, begegnet verschiedentlich ein Satz, der leicht mißverstanden werden kann. So sagt Duns Scotus in der *Reportatio Parisiensis* I, dist. 17 qu. 1: „In Gott gibt es keine Veränderung; für diejenigen, welche den Liebeshabitus ablehnen, gibt es auch keine in der Kreatur, da ja *fides* und *spes* zusammen mit der Todsünde bestehen können und des Glaubens- und Hoffnungshabitus wegen die Seele des Sünders in kein anderes Verhältnis (zu Gott) gelangt . . .“³⁸³. Oder es heißt an der schon oben zitierten Stelle: „. . . Es kann nämlich ein Mensch auch im Stand der Todsünde jene Akte (d. h. des Glaubens und Höffens) hervorbringen, auch wenn er (also) kein Tempel des Heiligen Geistes ist“³⁸⁴. Andererseits sagte Duns Scotus in *III Sent. dist. 23, qu. un.*, daß Häresie und *fides infusa* nicht zugleich in der Seele bestehen können³⁸⁵. Die Lösung des Problems wurde schon in *III Sent. dist. 25 qu. 1* gegeben³⁸⁶; sie

³⁸¹ Ebenda 77.

³⁸² Ebenda 140 ff. Siehe: *Ord. I Sent. dist. 17* (ed. Vat. *I dist. 17 p. 1 qu. 1/2; II. ad primam quaestionem*; 190 ff., n. 101 ff.

²⁴⁸ W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . Text zu Anm. 204, S. 67 f.

³⁸⁴ Siehe: S. 124 Anm. 246.

³⁸⁵ Vgl. 36.

³⁸⁶ Vgl. 95 ff.

wird noch deutlicher in III Sent. dist. 36 qu. un.: *Utrum virtutes morales sint connexae*^{387?}

Im vierten Punkt dieser Frage behandelt Duns Scotus die gegenseitige Verknüpfung der theologischen Tugenden. Er sagt, daß die theologischen Tugenden nicht (notwendig) miteinander verbunden sind, wie sich *in patria* zeigt, wo der Habitus und der Akt der *caritas* ohne Habitus und Akt des Glaubens und Höffens bestehen bleibt, oder *in via*, wo im Sünder *fides* und *spes* ohne *caritas* vorhanden sind. Was aber im Sein getrennt werden kann, dies kann Gott auch im Werden trennen. Die Eingießung aller drei Habitus ist also keine Notwendigkeit an sich, sondern eine freie Tat Gottes, also „de potentia dei ordinata“ der tatsächliche Heilsweg. Die vollkommene Heilung der Seele besteht dann darin, daß Gott den Intellekt durch die *fides* und den Willen durch die *caritas* und die *spes* vervollkommnet. Sind aber dann *fides* und *spes* ohne die *caritas* tatsächlich Tugenden? Insofern sie Prinzipien ihrer eigenen Akte mit eigenen Objekten sind, können sie auch ohne die *caritas* vollkommen sein. Dennoch aber erreichen sie ihre letzte Vollendung nur mit der *caritas*. Sie ist es, die *fides* und *spes* auf das letzte Ziel hinordnet, so daß sie es erreichen können. Dieses letzte Ziel der Habitus und deren Akte besteht darin, daß sie von Gott angenommen werden, daß sie auf die ewige Seligkeit hingeordnet werden. Keine Tugend und keiner ihrer Akte aber wird ohne die *caritas* von Gott angenommen; denn sie ist es, die allein die Kinder des Reiches von den Kindern der Verdammnis scheidet³⁸⁸.

Im vorliegenden Problem kommt es also darauf an, die Priorität der *caritas* hinsichtlich der göttlichen Annahme zu sichern. Deshalb werden auch *fides* und *spes* unvollkommene Habitus genannt³⁸⁹. *Fides* und *spes* sind eigene Habitus, sie haben eigene Akte, und somit können sie auch unabhängig von der *caritas* existieren. (Die Vernichtung der *fides* durch Häresie ist also ein eigener Vorgang auf Grund des Mißverdienstes.) Eine *fides* ohne *caritas* nannte Duns Scotus *fides informis*³⁹⁰; denn es fehlt ihr jene Hinordnung auf die göttliche Annahme, deren auch sie als unvollkommener Habitus bedarf, und die allein durch die *caritas* geschieht. Die an sich mögliche Trennung von *fides* und *caritas* entspricht im Pilgerstand nicht dem göttlichen Heilsplan.

3. Die „evacuatio“ der *fides* im Himmel

An mehreren Stellen spricht Duns Scotus davon, daß die *caritas* ohne die *fides* im Himmel bleibt³⁹¹. Diese Aussage diente einmal zum Beweis, daß es nicht an der *fides* (bzw. *spes*) liegen kann, ob ein Mensch gerechtfertigt ist

³⁸⁷ XV, 597b.

³⁸⁸ Ord. III Sem. dist. 36, qu. un. (XV, 728a/b, n. 30, 31). Vgl. Ord. IV, dist. 4 qu. 2 (XVI, 390 ff., n. 3—4) und Rep. Par. IV, dist. 6, qu. 8 (XXIII, 645a, n. 13) u. a.

³⁸⁹ Siehe: 124 Anm. 245.

²⁵⁸ III dist. 25 qu. 1 (XV, 58b/59a, n. 2; s. oben S. 95 f.).

³⁹¹ Vgl. z. B. III Sent. dist. 25 qu. 1 (s. o. 95 f.) und Rep. Par. III, dist. 18 qu. 3, n. 3 (XXIII, 394a, n. 3).

oder nicht, und zum anderen, um aufzuzeigen, daß fides und caritas getrennt werden können²⁸⁸. Wir finden dieses Problem auch in III Sent. dist. 31 qu. un. aufgegriffen: „Utrum caritas maneat in patria, ita quod non evacuetur“²⁸⁹? Fassen wir die Aussagen zusammen, soweit sie für die fides in Frage kommen: Der Glaubenshabitus wird deshalb im Himmel nicht mehr vorhanden sein, weil er dort überflüssig ist. Die Neigung des Glaubenshabitus geht nämlich auf das Wahre, insofern es verborgen ist. Dies ist aus Hebr 11 ersichtlich. Aber der eigentliche Grund, warum die fides im Himmel nicht bleibt, besteht nicht so sehr darin, daß den Glauben im Himmel ein Habitus oder Akte ersetzen sollen, die mit ihm unverträglich sind, sondern in der *notwendigen Unvollkommenheit* des Glaubensaktes. Diese ist auch vorhanden, wenn man im Objekt des Glaubenshabitus als Formalgrund nicht das Verborgensein ansetzt. Es liegt also am Glaubenshabitus selbst, oder besser an seinem Bestreben, bestimmte Akte hervorzubringen; das so geartete Bestreben ist im Himmel überflüssig. Die Unvollkommenheit ist also eine wesentliche Eigenschaft des Glaubenshabitus und des Glaubensaktes, wenn man die fides mit der caritas vergleicht^{392 393 394}. Natürlich soll damit in keiner Weise die Notwendigkeit und auch die Möglichkeit des Glaubenshabitus und des Glaubensaktes für den Pilgerstand geschmälert werden; der göttliche Heilswille bedient sich eben im Pilgerstand des Glaubenshabitus und des Glaubensaktes, um mit der caritas sein Ziel zu erreichen.

II. Fides — cognitio

Die Schwierigkeit, über das scotische Verhältnis zwischen cognitio und fides zu sprechen, beruht auf der Schwierigkeit, die theologische Methode des Duns Scotus, oder besser, die Einheit der Methode und des Gegenstandes der Theologie bei Duns Scotus zu bestimmen³⁹⁵. Im Quodlibet qu. 14 sagte Duns Scotus, daß der Intellekt durch den Glauben (wenigstens durch die fides acquisita) auch im jetzigen Zustand rein natürlich erkennen kann, daß Gott dreifältig ist³⁹⁶. Es ist also der Intellekt, der durch den Glauben auf unvollkommene Weise in den Gegenstand Einsicht nimmt. Dennoch kann man diese Einsicht des Intellektes nicht eine Einsicht *aus* dem Geglaubten nennen, wenigstens nicht im strengen Sinn, wie in III Sent. dist. 24 dargelegt wurde. Es fällt auch schwer, diese Einsicht des Intellektes als eine Einsicht *in* das Geglaubte zu bezeichnen, denn nicht das Geglaubte, sondern das Geoffenbarte, das Glaubwürdige, wird als Gegenstand des Intellektes bezeichnet³⁹⁷. In welcher Beziehung steht dann das im Glauben Erkannte zum Glauben selbst und zum Intellekt? Zur Lösung dieser Frage könnte man die Untersuchung des Prologs der Ordinatio über

³⁹² Ygj 0t, en i. p)er Glaube und seine Beziehung zum Wirken des Heiligen Geistes (123 ff.).

³⁹³ XV, 406b.

³⁹⁴ XV, 407b, n. 2 ff., bes. 419b, n. 10.

³⁹⁵ Vgl. dazu: G. SÖHNGEN, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*. Einheit . . .

24—62; bes. 27.

²⁸² Vgl. 16 f.

²⁶⁵ Wie unvollkommen jedoch das Geoffenbarte echter Gegenstand des Intellektes ist, wurde ausführlich im Anschluß an die dist. 24 aufgezeigt. Von daher muß auch der Begriff cognitio fidei bei Duns Scotus gesehen werden.

die Notwendigkeit der Offenbarung heranziehen³⁹⁸. Es ist jedoch in diesem Rahmen eine Einschränkung nötig. Um das Gemeinte wenigstens anzudeuten, möchten wir uns auf zwei Stellen bei Duns Scotus beschränken, die das in einem kurzen Text zusammenfassen, was an anderer Stelle ausführlicher dargelegt sein mag. Die erste Stelle findet sich in: Ord. IV dist. 10 qu. 8: *Utrum aliquis intellectus creatus possit naturaliter videre existentiam corporis Christi in Eucharistia*³⁹⁹? Dort sagt Duns Scotus: Es ist falsch anzunehmen, daß jedes natürlich Erkennbare von dem durch den Glauben Erkannten überragt wird, wenn man dabei an das vom Intellekt an sich Erkennbare denkt. Wahr ist diese Meinung jedoch, wenn man über das von unserem Intellekt im Pilgerstand auf natürliche Weise Erkennbare sprechen will. Deshalb ist der Glaube für uns, aber nicht für jenen Intellekt an sich nötig. Der Grund für diese Behauptung ist darin zu sehen, daß die Engel intuitiv auf natürliche Weise erkennen konnten, daß Christus leidet und stirbt . . ., wir aber über jenen Tod nur eine *cognitio fidei* haben; jene intuitive Erkenntnis ist also viel vollkommener als unsere rätselhafte Erkenntnis, und sie ist vollkommener bezüglich des gleichen Subjekts⁴⁰⁰. Den gleichen Sachverhalt beschreibt Rep. Par. IV Sent. dist. 10 qu. 9 folgendermaßen: Die *cognitio fidei* ist auf eine Weise vornehmer und hervorragender als jede natürliche Erkenntnis, auf eine andere Weise weniger hervorragend. Im Vergleich zu ihrer Ursache ist die *cognitio fidei* hervorragender als jede natürliche Erkenntnis, weil sie allein von Gott und von einer übernatürlichen Ursache begründet werden kann. Diese Aussage stimmt nicht, wenn die Erkenntnis formal in sich, als Vervollkommnung des Intellekts und auch im

²⁸⁴ Siehe Ord. prol. p. 1 qu. un. (ed. Vat. I, 1 ff., n. 1 ff.); vgl. ferner: E. GILSON, *Johannes Duns Scotus ...* 1. Kapitel: Das Objekt der Metaphysik, 13 ff.; T. BARTH, *Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung* (Ord. Prol. q. 1). FStud 40 (1958) 382—404; 42 (1960) 51—65; H. L. FÄH, *Johannes Duns Scotus: Ist Gottes Dasein durch sich bekannt?* (Ord. I d. 2 q. 2). FStud 43 (1961) 348—373; 44 (1962) 192—241; 343—382; E. GILSON, *Reason and revelation in the middle ages*; S. BELMOND, *La connaissance de Dieu d'après Duns Scot.* Rev Phil 10, vol. 17 (1910) 496—514; PH. BOHNER, *Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus.* WiWei 2 (1935) 1—17; K. KOSER, *The basic significance of knowledge for Christian perfection according to Duns Scotus.* FStudies 8 (1948) 153—173; R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*; A. WOLTER, *Duns Scotus and the Necessity of Revealed knowledge.* FStudies 11 (1951) Nos. 3—4; 231 ff.

³⁹⁹ XVII, 282b.

⁴⁰⁰ Ord. IV, dist. 10 qu. 8 (XVII, 293b ff., n. 12): „Ad secundum dico quod haec propositio est falsa, sc. quodcumque cognitum per fidem excellit quodcumque cognoscibile naturaliter, loquendo de cognoscibili ab intellectu abstracto. Vera est tamen loquendo de cognoscibili naturaliter ab intellectu nostro pro statu viae, et ideo nobis necessaria est fides, non autem illi intellectui abstracto. Ratio huius negationis satis patet, quia Angeli intuitive poterunt naturaliter cognoscere Christum pati et mori, sicut poterat naturaliter cognoscere ipsum vivere vita humana nos autem de illa morte habemus cognitionem fidei; illa autem cognitio intuitiva multo perfectior est nostra aenigmatica et de eodem subiecto; . . .“

Vergleich zu ihrem formalen Subjekt gesehen wird⁴⁰¹. Es besteht also ein Unterschied zwischen dem, was der Intellekt an sich, und dem, was der Intellekt durch den Glauben im Pilgerstand erkennen kann. Die Ursache des Unterschiedes aber liegt in dem Erkannten selbst; denn das im Glauben Erkannte kann nur Gott verursachen *und nicht der Intellekt*. Andererseits ist das Subjekt des Glaubens der Intellekt⁴⁰². Die Beziehung des Glaubens zu dem im Glauben Erkannten geht also über den Intellekt, obwohl der Wille beim Glaubensakt mitbeteiligt ist⁴⁰³. Welche Gedanken Duns Scotus konkret mit der *cognitio fidei* (oder mit dem anselmischen Satz: *fides quaerens intellectum*) verbindet, zeigen einige andere Stellen: In Ord. II dist. 1 qu. 3 billigt er die Methode Augustins und Anselms von Canterbury und deutet sie so, daß diese verdienstlich zu handeln meinten, wenn sie das, was sie glaubten, auch durch Gründe einsichtig machen wollten. Nur dürften dazu keine Scheinbeweise dienen⁴⁰⁴. Es wäre aber gegen die Aussagen der dist. 24, wenn man damit mehr verbinden würde, als den Aufweis der Glaubwürdigkeit des Geglauten. Doch daran hält Duns Scotus fest, daß der christliche Glaube nichts enthält, was nicht wirklich glaubwürdig wäre⁴⁰⁵. Vielleicht könnte man dann kurz zusammenfassen: Der Intellekt sucht Einsicht, erreicht diese aber pro statu isto nicht aus und in sich selbst — dies ist kausal zu verstehen —, sondern aus und in der Offenbarung. Der Glaube ist das Organ des Intellektes, mit dem er dem Ge- offenbarten jetzt zustimmt; er ist die gegenwärtige heilspädagogische Möglichkeit des Intellektes⁴⁰⁶.

III. *Fides — Ecclesia*

Übernimmt die Kirche die Entscheidung des Einzelnen? In welcher Weise ist sie Autorität in Sachen des Glaubensinhalts? Sehr häufig zitiert Duns Scotus den Satz

⁴⁰¹ Rep. Par. IV, dist. 10 qu. 9 (XXIV, 98b, n. 12): „Ad secundum dicendum quod cognitio fidei est nobilior et excellentior aliquo modo omni cognitione naturali, et aliquo modo minus nobilis, et minus excellens, nam cognitio fidei per comparationem ad causam suam est excellentior omni alia cognitione, quia non potest causari nisi a solo Deo, et causa supernaturali. Si tamen consideretur ut aliquid in se formaliter, et ut aliqua perfectio intellectus, et etiam in comparatione ad subiectum suum formale, sic est propositio falsa; Angeli enim possunt habere perfectiorem notitiam, quia magis evidentem et claram in se, et respectu obiecti perfectioris, quam sit obiectum fidei, quia respectus obiecti supernaturalis in se visi. Patet hoc in nobis qui tantum habemus cognitionem fidei de passione Christi quam ipsi simpliciter nobiliorem cognitionem habuerunt quam sit illa fides.“

⁴⁰² Siehe III Sent. dist. 25 qu. 1 (siehe oben: 110).

se» Gegen zwei Gefahren soll dies gesagt sein: Glaube und Gläubigkeit darf nicht in subjektivistischer Weise zusammenfallen; Glauben kann nicht die Intelligibilität des erkennenden Subjekts ausschalten.

⁴⁰⁴ Siehe z. B. Ord. II dist. 1 qu. 3 (XI, 76b, n. 10); vgl. J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 179 ff.

⁴⁰⁵ Siehe z. B. Ord. prol. p. 2 qu. un. (ed. Vat. I, 71, n. 108); ferner: Coli. 10 (V, 185b/186a, n. 4); dazu auch E. GILSON, a.a.O. 657 ff.

⁴⁰⁶ Man sieht deutlich auf welche Gefahr Duns Scotus sein Augenmerk richtet. Er kämpft dagegen, daß der Glaube die ontologische Struktur des Intellektes — im Pilgerstand und im Himmel — vernichten könnte. Die Auflösungserscheinungen dieser Würde des Intellektes dürften nicht wenig dazu beigetragen haben, daß in der Reformation — auf Grund der totalen menschlichen Verderbtheit — der Glaube zu einem alles beherrschenden Faktor, zu einer Übergestalt heranwuchs.

Augustins: „Non crederem Evangelio, nisi Ecclesiae crederem catholicae“⁴⁰⁷. Im Quodl. qu. 14 und in III dist. 23 dient dieser Satz als Beweis der Möglichkeit der fides acquisita; d. h. der Glaubensakt, der als Akt aus dem Hören kommt, stützt sich in seiner Annahme des Kanons und der in ihm enthaltenen Wahrheiten auf die Annahme dieses Kanons durch die Kirche. Dieser Glaube, daß die Kirche die Wahrheit sagt, stützt sich zunächst auf ein anthropologisches, soziologisches und apologetisches Moment, wie aus beiden Stellen, und deutlicher aus Ord. prol. p. 2 qu. un. hervorgeht. Dort sagt Duns Scotus: „... Wenn man keinem Menschen einen kontingenten Sachverhalt glaubt, weil man ihn noch nicht gesehen hat, also nicht glaubt, daß die Welt vor der eigenen Existenz gemacht wurde, oder daß es auf der Erde einen Ort gibt, an dem man noch nicht war, oder daß dieser bestimmte Mensch sein Vater oder seine Mutter ist, dann zerstört diese Ungläubigkeit das gesamte gesellschaftliche Leben. Wenn man aber einem Menschen etwas Kontingentes glauben will, das einem selbst nicht evident ist oder war, dann muß man doch der Gemeinschaft am meisten glauben, oder jenen Sachverhalten, welche die ganze Gemeinschaft billigt, und man muß doch vor allem jenes glauben, was eine berühmte und angesehene Gemeinschaft zur Billigung mit der größten Sorgfalt vorschreibt. Von dieser Beschaffenheit ist der Kanon. Soviel Sorgfalt verwendeten die Juden auf die Bücher, die im Canon erhalten bleiben sollten; und soviel Sorgfalt übten die Christen bei der Aufnahme von authentischen Büchern, daß auf keine Schrift, die als authentisch gelten soll, soviel Sorgfalt verwendet wurde. Deshalb haben sich so hervorragende Gemeinschaften um jene Bücher bemüht, weil in diesen Büchern das zum Heil Notwendige enthalten ist“⁴⁰⁸. In diesen Worten aber drückt sich nicht nur ein großes Vertrauen auf die menschliche, ungebrochene Glaubensfähigkeit, sondern — wie Duns Scotus kurz darauf feststellt — die unbedingte Überzeugung der Glaubbarkeit der Glaubensgegenstände selbst aus⁴⁰⁹. An anderen Stellen findet Duns Scotus in dem Satz Augustins ein apologetisches Instrument gegen die Häretiker. Hier rückt dann auch immer mehr der Terminus

⁴⁰⁷ AUGUSTINUS, *contra Ep. Fund.* (PL 42, 176); dieser Satz findet sich z. B. Quodl. qu. 14 (XXVI, 9a, n. 5; s. o. 17); Ord. III dist. 23 qu. un. (XV, 7a/b, n. 4; s. o. 36); Ord. prol. p. 2 qu. un. (ed. Vat. I, 73/74, n. 110); Ord. I dist. 5 qu. 1 (ed. Vat. IV, 24/25, n. 26); Ord. IV, dist. 6 qu. 9 (XVI, 606a, n. 17).

⁴⁰⁸ Ord. prol. p. 2 qu. un. (ed. Vat. I, n. 107): „De quarto sc. diligentia recipientium, patet sic: aut nulli credes de contingenti quod non vidisti, et ita non credes mundum esse factum ante te, nec locum esse in mundo ubi non fueris, nec istum esse patrem tuum et illam matrem; et ista incredulitas destruit omnem vitam politicam. Si igitur vis alicui credere de contingenti quod tibi non est nec fuit evidens, maxime credendum est communitati, sive illis quae tota communitas approbat, et maxime quae communitas famosa et honesta cum maxima diligentia praecepit approbanda. Talis est Canon Scripturae. Tanta enim quod apud judaeos sollicitudo fuit de libris habendis in Canone; et tanta apud christianos de libris recipiendis tamquam authenticis, quod de nulla scriptura habenda authentica tanta sollicitudo fuit inventa, praecipue cum tam sollemnes communitates de Scripturis illis curaverunt tamquam de continentibus necessaria ad salutem. De hoc Aug. XVIII de civ. cp. 38...“

⁴⁰⁹ Ord. prol. p. 2 qu. un. (ed. Vat. I, 71, n. 108): „De credibilibus patet quod nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat; immo si quid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam eius oppositum. Patet de Trinitate personarum, de incarnatione Verbi, et huiusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus de civitate XXII cap. 5; mundum tamen ea credere non est incredibile, quia hoc videmus.“

Kirche im Sinne einer die Gesamtkirche vertretenden ausgewählten Versammlung in den Vordergrund⁴¹⁰, die festzustellen hat, was zur Substanz des Glaubens gehören soll. Wenn Duns Scotus in der Kurzformel „ab ecclesia determinata“ o.ä. spricht, geschieht dies fast immer um der Verteidigung des Glaubensinhaltes willen⁴¹¹. Es dürfte aber verfehlt sein, anzunehmen, daß Duns Scotus die Schrift zugunsten der Kirche schmälert. Um das Verhältnis der Kirche zu den Glaubensgegenständen noch zu verdeutlichen sei angeführt: Ord. I, dist. 11 qu. 1. Duns Scotus sagt: „Daß Christus in die Unterwelt hinabgestiegen ist, wird im Evangelium nicht gelehrt, und dennoch ist es wie ein Glaubensartikel festzuhalten, weil es im apostolischen Symbolum steht. So gibt es vieles andere über die Sakramente der Kirche, was nicht ausdrücklich im Evangelium steht, was dennoch die Kirche als sicher von den Aposteln Überliefertes festhält. Es wäre nicht nur bei den Dingen gefährlich einen Irrtum zu begehen, die schriftlich von den Aposteln stammen, sondern auch bei denen, die auf Grund der Gewohnheit der Gesamtkirche festzuhalten sind. Es lehrte auch Christus im Evangelium nicht alles, was sich auf die Verwaltung der Sakramente erstreckt. Vieles, was nicht im Evangelium aufgeschrieben ist, lehrte sie (die Jünger) der Heilige Geist. Alles das haben seine Schüler teils durch die Schrift, teils durch die Gewohnheit der Kirche überliefert. Zu verschiedenen Zeiten sind verschiedene Symbola gegen verschiedene neu entstandene Häresien aufgestellt worden, weil es notwendig war, die Wahrheit festzustellen gegen die sich jene Häresie richtete. Auch wenn also diese Wahrheit schon früher eine Wahrheit de fide war, so war sie dennoch nicht soweit deutlich öffentlich kundgetan wie dann, als sie gegen den Irrtum herausgestellt wurde“⁴¹².

Man kann sich des Eindrucks wohl nicht erwehren, daß alle diese Aussagen über das Verhältnis der Kirche zu den Glaubenswahrheiten an dem Mangel leiden, daß die Kirche selbst noch nicht zum eigenen Gegenstand der theologischen Diskussion gemacht worden war. Ähnlich wie das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche in

²⁷⁰ Siehe z. B. Ord. prol. p. 2 qu. 2 (ed. Vat. I, 73/74, n. 110) und Ord. I dist. 5 qu. 1 (ed. Vat. IV, 24/25, n. 26).

⁴¹¹ Vgl. z. B. Ord. IV dist. 5 qu. 1 (XVI, 504b, n. 6); Ord. IV, dist. 6 qu. 9 (XVI, 606a, n. 17); Rep. Par. IV dist. 5 qu. 3 (XXIII, 618a/b, n. 5); Ord. IV dist. 11 qu. 3 (XVII, 376a/b, n. 15); Rep. Par. IV dist. 11 qu. 3 (XXIV, 116a, n. 5 und 118a/b, n. 10). Vgl. J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (in: Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. M. Schmaus und A. Grillmeier, Bd. I, Fasz. 4; 61 f.

⁴¹² Ord. I dist. 11 qu. 1 (ed. Vat. V, 7/8, n. 20/21): „Ad rationem illam de Evangelio dico quod ‚Christum descendisse ad inferna‘ non docetur in Evangelio et tamen tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in Symbolo apostolorum. Ita multa alia de Sacramentis Ecclesiae non sunt expressa in Evangelio et tamen Ecclesia tenet illa tradita certitudinaliter ab apostolis, et periculosum esset errare circa illa quae non tantum ab apostolis descenderunt per scripta sed etiam quae per consuetudinem universalis Ecclesiae tenenda sunt. Nec Christus in Evangelio docuit omnia pertinentia ad dispensationem sacramentorum; dixit enim discipulis suis (in Joan.): Adhuc habeo multa vobis dicere, sed vos non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Multa ergo docuit eos Spiritus Sanctus quae non sunt scripta in Evangelio: et illa sunt multa, quaedam per scripturam, quaedam per consuetudinem Ecclesiae, tradiderunt. Similiter, diversa Symbola diversis temporibus sunt edita contra diversas haereses de novo Orientis, quia quando insurgabant nova haeresis necessarium erat declarare veritatem contra quam erat illa haeresis: quae veritas etsi prius erat de fide, non tamen erat prius tan tum declarata sicut tune, contra errorem eorum qui eam negabant.“

der Scholastik weithin formelhaft beschrieben wurde⁴¹³, dürfte auch der Begriff Kirche, wenigstens seiner inneren Struktur nach, oft unreflex verwendet worden sein. Nach außen hin findet sich überwiegend nur die Abgrenzung zu den Häretikern. Die Kirche als Gemeinschaft der römisch-katholischen Christen oder auch als repräsentatives Forum dieser Christen geht als Autorität in die Glaubensregel ein. Auf keinen Fall aber scheint es erlaubt bei Duns Scotus von einer Überspielung der intellektuellen Vernunft durch die Autorität der Kirche zu sprechen, denn die Autorität der Kirche geht eins mit der Darlegung der Glaubbarkeit der Glaubensgegenstände⁴¹⁴.

IV. Zum sprachlichen Gebrauch von „credere“ und „fides“

Das Stammverbum von credere hatte die Bedeutung von „stellen“, „setzen“⁴¹⁵. Die hauptsächlichsten Konstruktionen bei Duns Scotus sind: Credere mit Dativ (der Person oder des Gegenstandes), mit Akkusativ, mit Akkusativ c. Inf., mit faktischem oder kausalem quod, und mit verschiedenen Präpositionen. Wenn Duns Scotus beschreiben will, daß und wie der Intellekt Zugang zu dem Glaubwürdigen gewinnt, spricht er von: der Kirche, dem Zeugen, dem Zeugnis, dem Apostel Paulus, dem Evangelium, dem Literalsinn der Schrift, den Artikeln, der Wahrhaftigkeit des Zeugen oder des Predigers glauben. Synonym kann statt credere auch adhaerere oder assentire stehen, vorwiegend dann, wenn der Dativ den Gegenstand ausdrückt, der geglaubt wird. In den meisten Fällen wird das, was glaubwürdig ist, der Glaubensinhalt, durch den Akkusativ, durch Akkusativ mit Inf., oder durch quod wiedergegeben. Dann sagt Duns

413 Vgl. z. B. Ord. IV dist. 11 qu. 3 (XVII, 376a/b, n. 15). Wie aber im Anschluß an die dist. 25 qu. 1 gezeigt wurde, fehlt bei Duns Scotus durchaus nicht die heilsgeschichtliche Sicht bei dem Begriff Kirche, nur sind die dortigen Aussagen im Anschluß an Hugo von St. Viktor so wenig differenziert, daß sie keine Basis für eine selbständige Betrachtung abgeben können. Vgl. dazu: E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte*, 306—313.

⁴¹⁴ Dieser Vorwurf, seit Harnack der scotischen Theologie immer wieder gemacht, muß also, und kann bestimmt als ungerechtfertigt zurückgewiesen werden.

Vgl. A. HARNACK, *Dogmengeschichte III*, 505.

⁴¹⁵ Vgl. die einschlägigen Grammatiken der lateinischen Sprache. Ferner: JOH. AUER, *Was heißt glauben?* In: MThZ 13 (1962) 237. —

Scotus: credo (bzw. assentio, creditur): omnes articulos; illum esse verum; hoc revelatum esse; Deum esse trinum et unum; me habere fidem infusam; Romam esse; ipsum fuisse crucifixum; naturam nostram esse beatificabilem; talem actum acceptare; astra esse paria; veraces esse auctores u. ä.; oder: credo quod Deus est verax; quod deus dedit; quod deus ordinaret, u. ä. — Obwohl der sprachliche Gebrauch von credere nicht ganz einheitlich ist, scheint doch angedeutet zu sein, daß Glauben nicht bloß wie das Wissen eine einfache Feststellung meint (ausgedrückt durch den Akkusativ usw.), sondern auch im biblischen Sinn ein Stehen zu der Wahrheit (ausgedrückt durch den Dativ). „Beim Glauben und seiner Wahrheit denkt der jüdische Prophet an das Stehen in Gott und in Gottes Wahrhaftigkeit, in Gottes Treue. Gott ist der, welcher wahrhaft steht, und allein wahrhaft steht“⁴¹⁶. Man bedenke aber einmal, daß Duns Scotus im Quodlibet qu. 17 feststellte, credere naturale und credere supernaturale unterscheiden sich nicht specie per se, sondern nur per accidens. Daraus kann man folgern — und es zeigt sich bei dem sprachlichen Überblick —, daß aus dem Glaubensakt an sich noch nicht auf dessen Heilswirksamkeit geschlossen werden kann. Es muß sich also im christlichen Glaubensakt (credere) nicht nur subjektive Gläubigkeit und objektiver Glaubensinhalt verbinden, sondern er selbst muß gleichsam auf zwei formenden Prinzipien beruhen, die verschiedene Aufgaben beim christlichen Glaubensakt haben. Fides acquisita und fides infusa sind diese beiden Prinzipien. Wie Duns Scotus aber feststellt, ist die causa principalis beim Glaubensakt seiner Akthaftigkeit nach betrachtet die fides acquisita, d. h. im Begriff credere kommt äußerlich nur die menschliche Tätigkeit des Zustimmens, des Anhangens usw. zum Ausdruck, obwohl im christlichen Glaubensakt gerade das heilswirksame Prinzip mitenthalten ist. Der Theologe ist somit gezwungen, im Begriff credere die formenden Prinzipien mitzudenken.

Von der fides spricht Duns Scotus zumeist als Habitus, der entweder erworben oder eingegossen ist. Fides kann aber auch den Glaubensinhalt schlechthin bezeichnen: z. B. articulus fidei, de substantia fidei, dictamen fidei, veritas fidei. Vielleicht sollte man aber hier nicht nur an den Glaubensinhalt denken, sondern ebenso jenes gesamte Glauben mitsehen, in dem sich christlicher Glaubensakt, Glaubenshaltung und Glaubensgegenstand treffen. Deutlich etwa in den Wendungen: fide tenemus; secundum Scripturam et fidem; secundum fidem; veritas fidei requirit; non est contra symbolum et fidem; persuasio de fide; de fide; habens fidem; consonum fidei; cognitum per fidem; cognitio fidei; esse fidei u. ä. Nur als Anregung für eine neue Überlegung mag gesagt sein: Es scheint, daß die Sprache (hier in den Begriffen credere und fides) nicht ausreicht, um das Heilsgeschehen selbst adäquat wiederzugeben, und trotzdem kann nur der Christ den vollen und letzten Sinn des sprachlichen Ausdrucks, wenigstens analog, vernehmen⁴¹⁷. Hat nicht Duns Scotus in der Unterscheidung zwischen dem Wissen der Philosophen und dem Glauben der Theologen, in der Unterscheidung zwischen fides acquisita und fides infusa durch die besonders

⁴¹⁶ G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung in die Theologie*, 92.

⁴¹⁷ Vgl. G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung* . . . 132 ff.; 136 f.

deutliche Scheidung der beiden Momente, diesen Sachverhalt einsichtig gemacht? Doch diese Überlegungen sollten nur Anregung und etwas sachliches Material bieten, damit einer weithin vernachlässigten Frage, der theologischen Begriffsbildung, etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Fünftes Kapitel: Zusammenfassung des scotischen Glaubensverständnisses nach dem Quodlibet quaestio 14 und qu. 17, nach III Sent. dist. 23, dist. 24 und dist. 25, und nach den Ergänzungen aus dem übrigen Werk.

1. Wie kann der Mensch auf natürliche Weise erkennen, daß Gott dreifältig ist? Diese Frage leitet im Quodlibet qu. 14 die Untersuchung über den Glaubensakt ein⁴¹⁸. Duns Scotus sagt, daß es sich bei diesem Erkenntnisobjekt um ein Urteil handelt, das nicht aus der eigenen Struktur der Termini erschlossen werden kann. Wie kann man dennoch dieses Urteil feststellen? Es gibt die Gemeinschaft der Gläubigen, die jenes Glaubwürdige bezeugt. Dieser Gemeinschaft zu glauben, ist der logische Grund (principium) und die Möglichkeit zu glauben, daß z. B. das Urteil, Gott ist dreifältig, wahr ist. Damit beschreibt Duns Scotus den Weg, aber nicht die Ontologie des Glaubens. Ontologisch gesehen wird nämlich das Glaubensobjekt nicht deswegen wahr, weil es die Kirche für glaubwürdig hält, sondern weil es von Gott geoffenbart ist. Der logische Grund der Zustimmung zum geoffenbarten Glaubensgegenstand ist also die Zustimmung zum Zeugnis, dem man glaubt. Auf der rein natürlichen Ebene kann man sich so einen Glaubenshabitus erwerben, der die geoffenbarte Urteilswahrheit für wahr hält, und der alle Merkmale eines natürlichen Habitus, wie Leichtigkeit und Intensität, hat. Da aber das Zeugnis, dem wir glauben, ebenso beinhaltet, daß ein rein natürlicher Habitus und dessen Akt *pro statu isto* und *de potentia dei ordinata* nicht ausreichen zur Erlangung seines Zieles, hält der Gläubige fest, daß der Glaubensakt auf Grund des habitus acquisitus und des habitus infusus hervorgebracht werden muß. Erst beide Habitus zusammen bringen demnach den vervollkommnenden, christlichen Glaubensakt hervor⁴¹⁹. Doch beide haben bei der Hervorbringung verschiedene Aufgaben. Die causa principalis des Glaubensaktes seiner Aktsubstanz nach ist der gegenwärtige Intellekt (mit dem Willen), natürlich vervollkommenet durch den (erworbenen) Habitus⁴²⁰. Der eingegossene Habitus (fides infusa) ist der Hauptgrund der übernatürlichen Vervollkommnung des Intellekts und seiner Akte⁴²¹. Während nun der natürliche Habitus auch der Täuschung erliegen kann, macht der habitus infusus mit Bestimmtheit zum Wahren geneigt. So kann Duns Scotus sagen, daß ein Glaubensakt, der mit der fides infusa hervorgebracht ist, bestimmt zum Wahren geneigt macht. Doch diese Beteiligung der fides infusa beim Glaubensakt ist für den Menschen weder erkennbar (im strengen Sinn), noch

⁴¹⁸ Siehe oben: 13 ff.

⁴¹⁹ Siehe oben: 18 f., 48 ff., 97 f.

⁴²⁰ Siehe oben: 19 ff., 37 f., 105 f.

⁴²¹ Siehe oben: 48 ff.

erfahrbar, weil die Seele aktuell nur das erkennt, was sie aktuell hervorbringt. Von der Aktsubstanz des Glaubensaktes her gesehen, bewirkt die *fides infusa* keine *differentia per se*, sondern eine *differentia per accidens*. Sie verleiht dem Akt als Akt seine Gewißheit aus ihm selbst (ab *intrinsic*o), sondern von außen her (ab *extrinsic*o)⁴²².

2. *Fides infusa* und *fides acquisita* bringen zusammen den vervollkommnenden Glaubensakt hervor. Entsprechend den verschiedenen Aufgaben der beiden *Habitus* beim Glaubensakt genügt die *fides acquisita*, um den Akt zu konstituieren, soweit er ein Akt der Zustimmung und des Anhangens ist⁴²³. Ohne die *fides acquisita* kann die *fides infusa* keinen Glaubensakt hervorbringen⁴²⁴. Die Aufgabe der *fides infusa* beim Glaubensakt ist eine andere. Sie ist Schmuck und Vervollkommnung der Seele hinsichtlich des Intellekts im ersten Akt. Darüber hinaus vervollkommnet sie auch den *actus elicited* des Intellekts so, daß er durch die *caritas* von Gott annehmbar ist. Die Notwendigkeit dieser Ordnung ist von Gott festgelegt und in der Offenbarung kundgetan⁴²⁵.

3. Die *fides infusa* schafft also eine ganz bestimmte Zuordnung des Intellektes zum geoffenbarten Glaubensgegenstand, die ein *Wissenshabitus* im strengen Sinn nicht leisten kann. Das innere Ziel des *Wissenshabitus* unterscheidet sich so sehr von dem des *Glaubenshabitus*, daß es unmöglich ist — mag der *Wissenshabitus* aus der *scientia Dei et beatorum*, oder aus einem besonderen Licht zu begründen versucht werden — ein gleichzeitiges Bestehen beider *Habitus* anzunehmen. Die Heilspädagogie Gottes verwirklicht sich *pro statu isto* allein durch den Glauben, durch den mit der *fides infusa* vollbrachten Glaubensakt⁴²⁶.

4. Der Annahme der Seele durch Gott geht die Vervollkommnung der Seelenpotenzen der Natur nach voraus. Der Vervollkommnung wiederum geht die Eingießung bestimmter *Habitus* voran. Betrachtet man die Eingießung, kommt der *caritas* die Priorität vor der *fides infusa* zu, weil durch die *caritas* der Heilige Geist selbst in der Seele wohnt, zu den Akten des Glaubens und Höffens sich aber des *Habitus* der *fides* und der *spes* bedient; also nur *mittelbar* wirkt. Hinsichtlich der Vervollkommnung der Seelenpotenzen und ihrer Akte hat aber die *fides infusa* die Priorität, wie das *intelligere* dem *veile* vorangeht. Damit die Seele jedoch von Gott angenommen wird, ist es „*de potentia dei ordinata*“ notwendig, daß der Intellekt durch die *fides infusa* und der Wille durch die *caritas* vervollkommnet ist, und ebenso die Akte jener Seelenpotenzen.

Als *ratio acceptationis animae* aber gilt nicht die *fides infusa*, sondern vorwiegend die mit ihr zugleich vorhandene *caritas* im Willen.

Beim Glaubensakt als Akt ist auch der Wille maßgebend mitbeteiligt; jedoch nicht soweit, daß er die Ursächlichkeit des Objektes übernimmt, sondern in der Weise, daß er das Objekt dem Intellekt zur Zustimmung vorlegt. Wenn Duns Scotus über die

⁴²² Siehe oben: 26 f.

⁴²³ Siehe oben: 19 ff., 37 ff.

⁴²⁴ Siehe oben: 20.

⁴²⁵ Siehe oben: 48 ff., 95 ff.

⁴²⁶ Vgl. oben: 90 ff.

Beteiligung des Willens am Glaubensakt spricht, denkt er nicht an den mit der *caritas* ausgestatteten Willen. Anders verhält es sich, wenn von der Verdienstlichkeit des Glaubensaktes gesprochen werden soll. Da nämlich die *ratio meriti* die *acceptatio divina* und die *potentia dei ordinata* vorwiegend die *caritas* im Willen die *ratio acceptationis* ist, hängt die *potentia dei ordinata* die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes von der *caritas* im Willen ab, der die Priorität hinsichtlich der göttlichen Annahme zukommt. Ist die Seele nur durch die *fides infusa* im Intellekt, nicht aber zugleich durch die *caritas* im Willen ausgestattet, dann sprichet Duns Scotus von der *fides informis*. Solange dieser Zustand, der durch die Sünde verschuldet ist, anhält, ist auch die Ordnung der göttlichen Heilspädagogie gestört, d. h. der Mensch erreicht das Heil nicht⁴²⁷.

5. Der vollkommene Glaubensakt beruht in seiner Notwendigkeit auf dem göttlichen Heilungswillen. Seine Verwirklichung vollzieht sich im Zusammenwirken des eingegossenen *Habitus* und der Aktsubstanz. Die Unterscheidung zwischen *fides implicita* und *fides explicita* bezog sich in erster Linie auf den Glaubensakt als Akt. Von *fides implicita* kann dann gesprochen werden, wenn der eingegossene *Habitus* im Intellekt ist und der Intellekt mit diesem *Habitus* allem Wahren zustimmt, ohne daß diesem Akt als Akt von innen her (*ab intrinseco*) die Glaubensgegenstände im Einzelnen gegenwärtig sind. Bei der *fides explicita* sind dem eingegossenen *Habitus*, der (*ab extrinseco*) zu allem Wahren eine Neigung in sich hat, vom Akt her einzelne Glaubensgegenstände gegenwärtig gesetzt. Soweit also der Glaubensakt als Akt vorhanden ist oder sein kann, muß er durch die *fides infusa* zu einem vollkommenen Glaubensakt geführt werden. Weil aber der Glaubensakt als Akt von verschiedenen Faktoren abhängig ist, besteht auch ein Unterschied zwischen dem Glaubensakt der Menschen vor Christus und dem der Menschen nach Christus und selbst unter den Christen zwischen dem Glaubensakt der *maiores* und dem der *simplices*. Davon unabhängig bleibt die Verpflichtung zum vollkommenen Glaubensakt, die sich darin äußert, daß der unter den gegebenen Umständen mögliche und notwendige Glaubensakt als Akt durch die *fides infusa* vervollkommenet wird⁴²⁸.

6. Der christliche Glaubensakt kommt als Akt wesentlich dadurch zustande, daß man der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche glaubt, daß man dem zustimmt, was die Kirche feststellt und predigt. Auch wenn der Begriff der Kirche nicht völlig deutlich geworden ist, so dürfte doch klar geworden sein, daß es sich weder um eine soziologische *collectio fidelium*, noch um eine Autorität handelt, welche die Vernunft ersetzen kann. Die Kirche ist die Heilsgemeinschaft, die aus und im Glauben lebt, die allein von den Glaubensgegenständen weiß, weil sie die Offenbarung durch die Schrift oder durch die Apostel überliefert bekommen hat. Das „oder“ schließt hier ein „und“ nicht aus. Nur dort, wo Glaube ist, kann er auch gefunden werden⁴²⁹.

7. Die Aufgabe der *fides infusa* beim Glaubensakt ist es, den Intellekt und dessen

⁴²⁷ Vgl. oben: 95 ff., 116 f.

⁴²⁸ Siehe oben: 97 f.

⁴²⁹ Yg[oben; 104 f., 121.

Akte zu vervollkommen. Die Notwendigkeit dieser Vervollkommnung ist darin begründet, daß sich der Intellekt in einem durch die Erbsünde bedingten „Zustand“ befindet, von dem der Mensch erst aus der Offenbarung weiß. Weder ist der geoffenbarte Glaubensgegenstand etwas Widervernünftiges (Duns Scotus spricht deshalb von „credibile“), noch ist der Glaubensakt ein irrationaler Akt. Als irrational kann er nur von dem bezeichnet werden, der die *pro statu isto* gesetzten Grenzen des Intellekts überschreitet und im autonomen Wissen das letzte Ziel des Menschen und die dazu notwendigen Mittel zu erkennen vermeint, obwohl — dafür ist Aristoteles das beste Beispiel — der Intellekt darüber nichts aussagen kann. In dieser gegenwärtigen Situation des Menschen erschließt also der Glaube schlechthin die heilpädagogische Tat Gottes für den menschlichen Intellekt. Der Glaube beseitigt nicht den gegenwärtigen Intellekt und seine Akte, sondern er stattet den Intellekt und dessen Akte so aus, daß wieder wirklich heilshafte Erkenntnis geschieht⁴³⁰. Zugleich ist diese gegenwärtige Natur des Intellektes die Begründung dafür, daß Glauben noch nicht in Schauen übergehen kann, sondern erst die notwendige Vorstufe dazu bildet. Insgesamt aber dürfte deutlich geworden sein, daß Duns Scotus immer wieder die Zuordnung des Glaubenshabitus und Glaubensaktes zum Liebeshabitus und Liebesakt betont. Wie es bei der *visio* nicht um einen „seligen Intellekt“, sondern um die Seligkeit der ganzen Seele geht, so auch im Pilgerstand um die Heiligung oder Heilung der ganzen Seele. Weil Duns Scotus das Heil des Menschen im Auge hat, deshalb nennt er den Glauben eine praktische Tugend, die ihre Erfüllung in der *visio* zusammen mit der *fruitio* findet⁴³¹.

⁴³⁰ Siehe oben: 48 ff.

⁴³¹ Vgl. J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie*. § 41, S. 248 ff.

DRITTER HAUPTTEIL

EINORDNUNG DES SCOTISCHEN GLAUBENSVERSTÄNDNISSES IN DEN GESAMTZUSAMMENHANG SCOTISCHER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE UND THEOLOGISCHE BEWERTUNG AUS DIESEM GESAMTZUSAMMENHANG HERAUS

1. Kapitel: Die theologische Bedeutung des scotischen Glaubensverständnisses im Rahmen der Gesamtheologie des Duns Scotus.

1) Gottesbegriff und Gottesbild

Zur Bestimmung der Beziehung des Glaubens zu Gott möchten wir uns im gegebenen Rahmen auf die Beantwortung zweier Fragen beschränken. Erstens: Wie begreift bei Duns Scotus der Glaube Gott und das göttliche Wesen? Zweitens: Welches Gottesbild liegt dem scotischen Glaubensverständnis zugrunde? Beide Fragen wollen aber nicht so verstanden werden, als ob sie unabhängig voneinander gestellt werden könnten, sondern das, was im Innersten zusammengehört, soll unter zwei Aspekten zu sehen versucht werden. Dies wird deutlich, wenn wir sagen, daß Gotteserkenntnis keine rein theoretische Erkenntnis ist oder sein kann, sondern immer heilshafte Erkenntnis ist, wobei zu berücksichtigen ist, daß falsche Gotteserkenntnis zum Unheil führt. Soweit die erste Frage die Gotteserkenntnis als solche meint, sei hier nur in Kürze auf den Prolog der *Ordinatio* verwiesen, und zwar auf den Teil, in dem Duns Scotus auf den Unterschied zwischen der Erkenntnis der Philosophen und der Erkenntnis der Theologen zu sprengen kommt⁴³²; ferner sei verwiesen auf die Unterscheidungen *theologia in se*, *theologia beatorum* und *theologia nostra*⁴³³. Wir können uns an dieser Stelle darauf beschränken festzustellen, daß nach Duns Scotus erst die Offenbarung und durch sich der Glaube den adäquaten Gottesbegriff aufzeigt. Selbst vom vollkommensten natürlichen Begriff, dem des *ens infinitum* gilt dies, insofern erst aus der Offenbarung kund wird, daß dieser Begriff dem christlichen Gott gemäß ist⁴³⁴. Gott aber offenbart sein Wesen

⁴³² Vgl. E. GILSON, a.a.O. 16 ff.; vgl. auch Anm. 264, oben S. 127 ff.

⁴³³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3: de obiecto theologiae (ed. Vat. I, 89 ff., n. 124 ff.); dazu auch: E. GILSON, a.a.O. 48 ff.; J. FINKENZELLER: *Offenbarung und Theologie* ... 155 ff.

⁴³⁴ Bei diesem allgemeinen Überblick stütze ich mich auf E. GILSON, a.a.O. bes. 15 ff.; und Kap.: *Theologie und Metaphysik* 48 ff., 54 ff., 58 ff.; zum *ens infinitum* bes. 200 ff.; auch Stichwort: *Allmacht Gottes*: 168, 370, 380, 390 f. Ferner: P. MINGES, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*; W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... § 25, S. 173 ff.; DERSELBE: *Heilswahrheit und Weltweisheit* a.a.O.

in Begriffen, die für sich genommen aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden können. Doch geht die Offenbarung nicht über die Grenzen hinaus, die Gott, der sie offenbart, festgesetzt hat. So bleibt zwar die Glaubenserkenntnis von Gottes Wesen eine unvollkommene, eine Erkenntnis durch Begriffe, entspricht aber gerade dadurch der gegenwärtigen Natur unseres Intellektes⁴³⁵. Der Glaube erfaßt aber nicht nur die in der Offenbarung deutlich gewordene Begrifflichkeit des göttlichen Wesens, sondern im Glaubensakt selbst wird das Bild Gottes kund^{436 437}. Gott vervollkommt durch die *fides infusa* den Intellekt und den Glaubensakt als Akt. Dies geschieht aber nicht in der Weise, daß der Intellekt und der Akt ihrer auch *pro statu isto* gegebenen Würde oder ihres Vermögens beraubt würden, sondern dadurch, daß Gott sein Bild in der Seele wiederherstellt. Insofern nämlich die *fides infusa* auf alles Wahre hin geneigt macht, hat sie Teil an ihrer Ursache, dem göttlichen Intellekt, dessen erstes und notwendiges Objekt die göttliche Wesenheit selbst⁴³⁸. So macht das göttliche Handeln im Glaubensakt das göttliche Wesen selbst offenbar. Wie die oberste Determination des göttlichen Willens die *veritas practica* ist: Gott muß geliebt werden, so könnte man wohl im Sinn des Duns Scotus sagen, daß die oberste Determination des göttlichen Intellektes in der *veritas practica* besteht: Gott muß erkannt werden⁴³⁹. An dieser obersten Determination des göttlichen Intellektes gewinnt also der menschliche Intellekt durch die Offenbarung im Glaubensakt Anteil. Wenn aber Gott durch sein wiedererrichtetes Bild in der Seele den Menschen teilhaben läßt an seinem göttlichen Wesen, kann man von keinem Gott reden, der in seiner eigenen Erkenntnis gegenüber dem Geschöpf abgeschlossen bliebe⁸. Das scotische Glaubensverständnis setzt also im ganzen Rahmen der Gnadenlehre eine bestimmte Gotteslehre voraus, weil das Glaubensverständnis erst dadurch ihre letzte Begründung findet.

2) Glaubensverständnis und Menschenbild

Es ist nicht allein der radikale menschliche Skeptizismus, der dem scotischen Glaubensverständnis widerspricht: im letzten ist es das Selbstgenügen der menschlichen Natur im gegenwärtigen „Zustand“. „Hinter dem Menschenbild des Duns Scotus steht das Augustins, dessen paulo minuisti eum ab angelis einen guten Schuß Platonismus erhalten hat, und zwar von demselben unausrottbaren Platonismus, den der Doctor Subtilis später mit Vorliebe bei Avicenna entdeckt hat. Gewiß, auch vor dem Sündenfall war der Mensch des Duns Scotus nicht ein Engel, sondern das menschliche Kompositum aus Seele und Leib; die scotische Metaphysik erweist sich nichtsdestoweniger als das Werk eines gefallenen Intellektes, der bestimmte Fähigkeiten verloren hat, die er ehemals teilweise mit den Engeln

⁴³⁵ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 54 ff.

⁴³⁶ Vgl. oben: 49.

⁸ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 51 ff.

⁴³⁸ Vgl. W. DETTLOFF, a.a.O. 173—183 (Akzeptionstheorie und Gotteslehre); ferner: E. GILSON, a.a.O. 55 Anm. 3, 519 ff., 559—562; vgl. ferner: M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*; DERSELBE, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*; DERSELBE, *Der Jiber pro-pugnatorius' des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas und Duns Scotus*, II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen; P. MINGES, *Zur Trinitätslehre des Duns Scotus* (Phil. Jahrb. 31, 1918, 52—74); E. WÖLFEL, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*. Untersuchung zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus.

⁴³⁹ Siehe W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... 182.

gemeinsam hatte und die verborgen immer noch in ihm vorhanden sind, selbst wenn er sie nicht mehr betätigen kann“⁴⁴⁰. Das gleiche Menschenbild ist auch aus dem scotischen Glaubensverständnis ersichtlich. Vom Menschen her gesehen, ist gerade dieses Menschenbild der Grund, warum Duns Scotus beim Glaubensakt zwischen *fides acquisita* und *fides infusa* unterscheidet. Dem Glaubensakt als Akt, so wie er durch die *fides acquisita* allein hervorgebracht werden kann, fehlt im gegenwärtigen „Zustand“ jene Vollkommenheit, die allein durch die *fides infusa* verursacht wird. Der Glaubensakt bei Duns Scotus bleibt aber trotzdem für das Subjekt, das ihn wirkt, als Akt natürlich, ist aber übernatürlich seiner Ursache und auch seines Objektes nach⁴⁴⁰ ⁴⁴¹. Natürlich und übernatürlich wird also nicht vermengt, ihre Unterschiedenheit wird vielmehr betont. Auch der übernatürliche Glaubensakt bleibt in seiner Akthaftigkeit zutiefst dem Natürlichen, d. h. dem gegenwärtigen „Zustand“ verhaftet, und ist trotzdem durch die *fides infusa* über das Natürliche hinausgestellt, so daß er sein Ziel, die Gotteserkenntnis erreichen kann. Das christliche Menschenbild, wie es sich aus dem scotischen Glaubensverständnis (in Zusammenhang mit der gesamten Gnadenlehre) ergibt, entspricht also der Natur nach dem des gefallenen Menschen, das die „Philosophen“ als das letztgültige Menschenbild kennen. Gleichzeitig aber wird im christlichen Menschenbild jenes ursprüngliche Bild wieder sichtbar, das der eigentlichen Natur des Menschen zukommt, weil Christus das Bild Gottes in der Seele wiederhergestellt hat^{442 443}.

3) Glaube — Offenbarung — Theologie — Gnade

Wenn man versucht, die theologische Bedeutung des scotischen Glaubensverständnisses im Rahmen seiner gesamten Theologie zu sehen, wird man verschiedene Fragen stellen müssen, die zusammen erst in etwa ein richtiges Bild ergeben. Da ein christlicher Theologe immer mit dem Glauben argumentieren wird, könnte man sich fragen, inwieweit aus dem Gesamtwerk eines bestimmten Theologen die persönliche Größe der Glaubensüberzeugung ersichtlich wird. In diesem Zusammenhang könnte man bei Duns Scotus auf die beinahe leidenschaftlich geführte Unterscheidung zwischen „Philosophen“ und „Theologen“ oder etwa auf die Abhandlung „*de primo principio*“ hinweisen. Ferner könnte

⁴⁴⁰ E. GILSON, a.a.O. 77.

⁴⁴¹ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 44.

⁴⁴² Vgl. III dist. 23 qu. un. „*ad quaestionem*“ (XV, 22a, n. 14; siehe oben: 48 ff.).

⁴⁴³ Walter, Das Glaubensverständnis

man aus der Menge des Raumes oder vom theologischen Ort innerhalb des Gesamtwerkes her die Bedeutung des Glaubens erschließen. Wenn man dazu auch nicht sagen kann, daß der Raum, in dem über das Glaubensverständnis bei Duns Scotus gehandelt wird, an Umfang besonders hervorragend wäre, so könnte man dies doch in gewissem Sinne von der Bedeutung des theologischen Ortes behaupten; so etwa vom Quodlibet qu. 14, in dem über die Trinitätskenntnis, oder von der quaestio 17, in der über die Verdienstlichkeit des Liebesaktes und über die göttliche Acceptatio, oder von den Distinktionen 23, 24 und 25 des 3. Buches des Sentenzenkommentars, wo traditionell über den Tugendcharakter des Glaubens gehandelt wird.

Wenn man darüber hinaus anführt, daß Duns Scotus häufig das Glaubenssthema mit der caritas-, Acceptations- und Verdienstlehre verbindet, könnte man mit Recht sagen, daß Duns Scotus dem rechten Glaubensverständnis eine große Bedeutung zumißt. Es kann sich ferner eine mehr materiale Betrachtung anschließen, in der die Frage beantwortet wird, hinsichtlich welcher Gegenstände Glaube gefordert wird, oder wo das natürliche Wissen nicht ausreicht. Zu diesem Punkt könnte man in Kürze auf die Glaubensartikel verweisen, in denen — wohl metaphysisch dem Begriff nach, aber heilsgeschichtlich der Vorstellung nach — zum Ausdruck kommt, wie Gott in seinem Wesen und Wirken sich kundgetan hat und den Glauben als Antwort fordert. Schließlich — und dies scheint doch wohl der entscheidende Gesichtspunkt zu sein — wäre zu fragen, inwieweit sich im scotischen Glaubensverständnis, also an einem Punkt der Theologie des Duns Scotus, die gesamte Theologie oder wenigstens deren wesentliche Momente widerspiegeln. Wieweit wird also im scotischen Glaubensverständnis die speziell scotische Theologie sichtbar, so daß ohne Mühe die Beziehung zu allen wesentlichen Aspekten der scotischen Theologie hergestellt werden kann? Daß sich aus der wesentlich theozentrischen Betrachtungsweise des scotischen Glaubensverständnisses deutliche Rückschlüsse auf den scotischen Gottesbegriff, auf das Gottesbild und auf das Menschenbild ziehen lassen, haben wir bereits in Kürze darzulegen versucht. Einen weiteren Aufschluß über die Frage, wie Duns Scotus den Glauben theologisch bewertet, soll die Untersuchung erbringen, in welcher Beziehung das scotische Glaubensverständnis zum Offenbarungs-, Theologie- und Gnadenverständnis steht.

Im Prolog der Ordinatio beschreibt Duns Scotus die Offenbarung folgendermaßen: „Was man Offenbarung nennt, ist also die Mitteilung einer Belehrung an den Menschen, deren Quelle eine andere ist als die natürlichen Quellen seiner Erkenntnis pro statu isto, nämlich als sein wirkender Intellekt und die sinnlichen Vorstellungsbilder. Das heißt soviel wie: die Offenbarung ist eine Erkenntnis, die durch ein übernatürliches Objekt verursacht ist oder durch ein Agens, das an seine Stelle tritt und es ersetzt, um es uns erkennen zu lassen. Zum Beispiel der Satz: „Gott ist zugleich der Eine und Dreieine“, könnte von uns unmittelbar erkannt werden, wenn wir eine unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Wesens hätten, das für unseren Intellekt ein übernatürliches

Objekt ist. Aber jedes Agens, das in uns die Erkenntnis von Wahrheiten bewirkt, die uns evident wären, wenn wir ein solches Objekt kennen, hat uns gegenüber dieselbe Funktion wie dieses Objekt. So übernimmt im vorliegenden Falle das Agens, das uns den Satz offenbart: „Gott ist dreieinig“, die Funktion des göttlichen Wesens, dessen

Schau uns versagt ist. Es verursacht in uns somit eine bestimmte Erkenntnis, die zwar dunkel und unvollkommen, aber deshalb nicht weniger geoffenbart ist; und zwar zunächst, weil sie in hervorragender Weise in der Erkenntnis eines übernatürlichen Objektes, das unserem Blick entzogen ist, wie das Unvollkommene im Vollkommenen eingeschlossen ist, und außerdem, weil keines der Objekte, die uns natürlicherweise erkennbar sind, eine solche Wahrheit virtuell einschließt⁴⁴⁴.

Im Glaubensverständnis des Duns Scotus finden wir die tatsächliche Entsprechung. So wie die Offenbarung nicht bloß durch die abstrakten Begriffe, sondern durch die übernatürliche Ursächlichkeit und das übernatürliche Objekt gekennzeichnet ist, und damit Gottes Wesen in seinem Erkennen und Wollen ausdrückt, ebenso ist das scotische Glaubensverständnis nicht bloß durch die fides acquisita, sondern auch durch das Vorhandensein der fides infusa mit ihrer übernatürlichen Ursächlichkeit und übernatürlichen Vervollkommnung geprägt. Weil sich also im Glaubensakt Natürliches und Übernatürliches in derselben Weise wie in der Offenbarung verbinden, ist der Glaube die Entsprechung zu der Offenbarung. Oder anders ausgedrückt: Dasselbe Gottes- und Menschenbild, das im scotischen Offenbarungsverständnis zum Ausdruck kommt, begegnet uns auch im scotischen Glaubensverständnis. Diese innere Entsprechung zwischen Offenbarung und Glaube macht es erst möglich zu sagen, daß der Glaube die Antwort auf die Offenbarung ist, weil die theozentrische Betrachtungsweise beim Glauben und bei der Offenbarung letztlich immer das göttliche Wesen im Blick hat⁴⁴⁵.

G. SÖHNGEN kennzeichnet den Unterschied zwischen Anselms Theologiebegriff und dem des Thomas von Aquin folgendermaßen: „Für den Theologiebegriff des Thomas ist der Glaube allererst eine logische oder erkenntnistheoretische Voraussetzung im Sinne aristotelischer Methodenlehre; und diejenige Gotteserkenntnis, die den Glauben zur Voraussetzung macht, ist also Wissenschaft aus den Glaubensartikeln als Erkenntnisprinzipien; und solche Glaubenswissenschaft wird folgerichtig unterschieden von einer sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis, die nicht von den Glaubensartikeln ausgeht, sondern aus Verstandesprinzipien hervorgeht und aus den Schöpfungswerken auf deren erste Ursache schließt. Wird dagegen die Voraussetzung allererst als sittliche Vorbedingung im Sinne platonischer Erkenntnispädagogik verstanden wie von Augustin, Anselm und auch von Bonaventura, so kann ebenso folgerichtig vom Glauben als sittlicher Vorbedingung keine wahre Art der Gotteserkenntnis ausgenommen werden. Es gibt für Anselm nur den einen Weg wahrer Gotteserkenntnis . . .“⁴⁴.

Wenn wir die gleiche Frage auch beim scotischen Verhältnis zwischen Glaube und Theologie stellen wollen, so dürfte es ohne weiteres nahe liegen, Duns Scotus jener konkret-heilsgeschichtlichen und biblischen Betrachtungsweise zuzuordnen. Doch wie verhält es sich genau gesehen damit? Die Schwierigkeit, diese Frage bei Duns Scotus zu beantworten, wäre sicherlich vermindert, wenn Duns Scotus einerseits eine reine Philosophie und dann darüber hinaus seine Theologie entwickelt hätte. Dann nämlich könnte man deutlicher sehen, in welcher Weise der Glaube Voraussetzung

⁴⁴⁴ E. GILSON, a.a.O. 42; vgl. dazu Anm. 264, S. 128.

⁴⁴⁵ Vgl. auch: S. BELMOND, *Credibilitate et revelatio d'après Duns Scot.* Efranc 34 (1922) 5—22; 145—157; 259—307. DERSELBE, *DU role respectif des motifs de credibilitate et de l'habitus fidei selon Jean Duns Scot.*

der Glaubenswissenschaft wird. Da Duns Scotus dies aber nicht getan hat — mit Ausnahme der Logik —, sondern Philosophie dort verwendete, wo er sie zur Glaubenseinsicht brauchte, wird man vom ganzen Werk des Duns Scotus sagen müssen, daß es eben das Werk eines Theologen ist. Dies drückt Duns Scotus auch aus, indem er vorwiegend unterscheidet zwischen „philosophi“ und „theologi“^{446 447 448}.

Die Konsequenz dieser Betrachtungsweise besteht dann darin, daß Glaube und Theologie immer in einer personalen Einheit im Theologen Zusammenkommen. Die Wahrheit der Theologie, auch als Wissenschaft, ist also dann keine andere als die Wahrheit des Glaubens¹⁸. In welchem Sinne kann man bei dieser personalen Einheit dann vom Glauben als *Voraussetzung* der Theologie sprechen? In der dist. 24 des dritten Buches behandelt Duns Scotus die Frage, ob hinsichtlich der geoffenbarten Glaubensgegenstände fides und scientia zugleich bestehen können. Wenn wir richtig sehen, so wehrt sich doch Duns Scotus hier, den Glauben als *Voraussetzung* eines Wissens zu machen, dieses Wissen dann als selbständiges Gebilde zu betrachten und mit Theologie zu bezeichnen. Duns Scotus wendet immer ein, daß Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes aus evident bekannten Prinzipien stammen muß, was für die Theologie nicht zutrifft. Die Prinzipien, von denen die Theologie ausgeht, haben zwar ihre Gewißheit aus ersten und wahren und unmittelbaren Prinzipien, doch wir können diesen Sachverhalt nicht erkennen, wir glauben es⁴⁴⁹.

Damit aber ist der Glaube nicht eigentlich die Voraussetzung der Prinzipien der Theologie, und damit der Theologie selbst, sondern Voraussetzung jenes Wissens, daß die Prinzipien der Theologie auch wirklich Prinzipien sind. Anders ausgedrückt: Der Glaube ist die Voraussetzung dafür, daß Theologie auch wirklich Theologie und nicht bloß Metaphysik oder Philosophie ist. Für den Theologen bedeutet dies, daß er zwar zusammen mit dem Glaubenshabitus noch andere — Duns Scotus zählt sie in der dist. 24 des dritten Buches einzeln

auf — Habitus haben kann; diese sind aber ohne besagte Grundvoraussetzung wertlos. Damit haben wir also den Schlüssel zum Verständnis der Behauptung, an der Duns Scotus mit Entschiedenheit festhielt, daß die Wahrheit aus den theologischen Schlußfolgerungen immer eine Wahrheit des Glaubens bleibt^{450 451}. In noch einem anderen Zusammenhang könnte man den Glauben als Grundvoraussetzung der Theologie bezeichnen. So wie die visio auf die fruitio hingeeordnet ist, ist es auch der vollkommene Glaubensakt auf den verdienstlichen Liebesakt, weshalb nicht bloß der Glaubenshabitus, sondern auch der Glaubensakt als actus practicus bezeichnet wird¹⁰. Hat aber die Theologie den praktischen Glauben zur Grundvoraussetzung, wird sie dann nicht notwendigerweise eine scientia practica sein? Wenn also die Theologie als jenes Wissen gefaßt werden kann, „dessen eigentümliches Ziel darin besteht, für die

⁴⁴⁶ G. SÖHNGEN, *Die Einheit der Theologie in Anselms Prosligion*. In: Einheit 39.

⁴⁴⁷ Vgl. das Kapitel: Duns Scotus und die Philosophen, bei E. GILSON, a.a.O. 647 ff.; ferner: MAR. MÜLLER, *Theologie und Theologie nach Johannes Duns Scotus*. WiWei 1 (1934) 39—51; A. WOLTER, *The "Theologism" of Duns Scotus*. FStudies 7 (1947) 257—273; 367—398; J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . bes. §§ 39—42.

¹⁸ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 655.

⁴⁴⁹ Vgl. III dist. 24 qu. un. (XV, 52a, n. 20; siehe oben: 83 f.).

⁴⁵⁰ E. GILSON, a.a.O. 655.

⁴⁵¹ Ord. prol. p. 5, qu. 1/2 (ed. Vat. I, 225 f., n. 345); Lect. Prima prol. p. 4 qu. 1/2 (ed. Vat. XVI, 60, n. 180); vgl. J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . § 41, S. 248 ff.

Tätigkeiten des Menschen im Hinblick auf das Heil als Richtschnur zu dienen, wie immer es mit seiner inneren Vollkommenheit als Erkenntnis und wie immer es mit der Vollkommenheit seines Objektes bestellt sein mag⁴⁵², dann ist zugleich jene Liebe mitgemeint, die der Glaube mitmeint, die in der Offenbarung sichtbar geworden ist, und weshalb sich E. GILSON nicht scheut, von den großen Gedankengebäuden des Mittelalters im allgemeinen und dem des Duns Scotus im besonderen als von „Erfindungen der Liebe“ zu sprechen⁴⁵³.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der theologische Ort für die Darlegung des scotischen Glaubensverständnisses vorwiegend die theologische Tugendlehre ist. Zur Beantwortung der Frage, wie Duns Scotus den Glauben innerhalb der Gnadenlehre bewertet, brauchen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung nur mehr zusammenfassen: *caritas* und *gratia* ist ein einziger *Habitus*, der Gnaden*habitus*. In der gegebenen Heilsordnung ist vornehmlich die *caritas* die *ratio acceptationis* und die *acceptatio* wiederum die *ratio meriti*. *De potentia dei ordinata* aber wird die Seele nicht allein angenommen, wenn sie im Willen durch die *caritas* vervollkommnet ist, sondern sie muß auch im Intellekt durch die *fides infusa* vervollkommnet sein. Betrachtet man die Vervollkommnung, so geht die Vervollkommnung des Intellektes sogar der des Willens der Natur nach voraus. Andererseits ist die *fides* ohne *caritas* eine *fides informis*, d. h. in diesem Fall kann man letztlich nicht mehr von einem heilschaffenden Glauben reden, weil die *fides informis* nicht mehr in der Ordnung der göttlichen Annahme steht⁴⁵⁴. Diese Ordnung, die Duns Scotus hier im Blick hat, ist letztlich ganz geprägt von einem anderen Gedanken; nämlich von dem Gedanken, daß in der Seele das Bild Gottes wiederherzustellen ist. Duns Scotus sagt in der *dist.* 23 des dritten Buches, daß es Christus ist, der jenes Bild Gottes in der Seele wiederherstellte⁴⁵⁵. Genau besehen heißt dies doch, daß es die Verdienste Christi sind, weswegen Gott die Seele in ihren Potenzen vervollkommnet, und damit sein Bild in der Seele wiederherstellt⁴⁵⁶. Zugleich zeigt sich hier von dem scotischen Glaubensverständnis her, im Gesamt der scotischen Gnadenlehre, der Weg zur Christologie, die deutlicher in der scotischen Verdienstlehre ausgeführt wird. Daß Duns Scotus die Frage nach dem Bild Gottes in der Seele zum Anlaß nimmt, das Wesen der Seele und ihrer Potenzen, deren formale, aber nicht reale Unterschiedenheit von der Seele selbst, zu behandeln, mag hier nur angemerkt werden, zeigt aber einmal mehr, daß Duns Scotus letztlich nicht von der Metaphysik, sondern von der Theologie und ihrer heilspädagogischen Aufgabe, die in ihrer Methode selbst liegt, ausgeht⁴⁵⁷. Die Nähe der Glaubens- und Gnadenlehre zur scotischen Gotteslehre kann schließlich auch durch den Hinweis belegt werden, daß Duns Scotus bei der Behandlung der Seelenpotenzen eindringlich auf das verweist,

⁴⁵² Vgl. E. GILSON, a.a.O. 654.

⁴⁵³ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 594.

« Vgl. 125 f.

⁴⁵⁵ Vgl. III *dist.* 23 *qu. un.* „ad quaestionem“ (XV, 22a, n. 14; siehe oben: 48 f., 139 f. mit Anm. 8.

⁴⁵⁶ Zum Verdienst Christi vgl. W. DETTLOFF, *Acceptatio* . . . Kap.: Akzeptationslehre und Christologie, 184—200. Vgl. auch oben: 48 ff.

⁴⁵⁷ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 519 ff.

was er über die göttlichen Attribute gesagt hat⁴⁵⁸.

Fassen wir zusammen: Es dürfte sich wohl gezeigt haben, daß einerseits die gesamte scotische Theologie nützlich und notwendig ist, um das scotische Glaubensverständnis in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, daß sich aber auch andererseits jene gesamte Theologie, die wir nur in einigen Zügen darlegen konnten, im scotischen Glaubensverständnis widerspiegelt, weil wir vom scotischen Glaubensverständnis her meinen sagen zu können, daß der Glaube die Grundvoraussetzung des rechten Gottes- und Menschenbildes, der Theologie als wahre Theologie, der Vervollkommnung in der Gnade, und der Offenbarung in ihrer inneren Entsprechung zum Glauben ist.

2. *Kapitel*: Die theologische Bewertung des scotischen Glaubensverständnisses

1) Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen *fides infusa* und *fides acquisita* beim Glaubensakt

Die theologische Bewertung der scotischen Unterscheidung zwischen *fides infusa* und *fides acquisita* wird am besten von dem Gedanken ausgehen, aus dem heraus Duns Scotus diese Unterscheidung trifft. Wie in den Ausführungen zu dist. 23 und dist. 25 des dritten Buches dargetan wurde, handelt es sich bei der Begründung der *fides infusa* um eine Notwendigkeit *de potentia dei ordinata*⁴⁵⁹. Daß bei Duns Scotus offenbarungstheologische Aussagen immer

⁴⁵⁸ Vgl. E. GILSON, a.a.O. 528 Anm. 1.

⁴⁵⁹ Vgl. oben: 48.

unter dem Vorzeichen „de potentia ordinata“ stehen, und welche Bedeutung diesem Begriff bei Duns Scotus in Abgrenzung zur potentia dei absoluta zukommt, braucht hier im allgemeinen nicht mehr ausgeführt zu werden⁴⁶⁰. Es muß aber erwähnt werden, daß gerade ein falsches Verständnis dieses Vorzeichens dazu geführt hat, Duns Scotus vorzuwerfen, er könne die fides infusa in ihrer Mitwirkung beim Glaubensakt nicht mehr genügend einsichtig begründen. Aus einem besseren Verständnis heraus aber kann man heute sagen, daß die Begründung für dieses Vorzeichen in der theozentrischen Betrachtungsweise des Duns Scotus liegt. Jede gegenteilige Betrachtungsweise hat Duns Scotus eindringlich als Nezesitarismus verurteilt, weil sie in Gegensatz zur Freiheit Gottes und dem, was er geoffenbart hat, stünde. Wie also von der Begründung der fides infusa gesagt werden muß, daß sie im strengen Sinn theologisch — der Gegensatz dazu ist hier: philosophisch-metaphysisch im scotischen Verständnis — ist, ebenso gilt das gleiche Attribut für die Unterscheidung zwischen fides infusa und fides acquisita selbst. Nur ein Theologe kann beim Glaubensakt diese Unterscheidung treffen, weil er allein von dem gegenwärtigen Zustand des Menschen und dem göttlichen Heilswillen weiß⁴⁶¹. Erkennt aber der Theologe die Unvollkommenheit des nur natürlichen Aktes, dann weiß er auch von der Notwendigkeit der Beteiligung der fides infusa beim Glaubensakt. In der Art und Weise wie nun Duns Scotus dieses Zusammenwirken von fides infusa und fides acquisita beim Glaubensakt beschreibt, zeigt er, daß seine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise näherhin personaler Struktur ist. Gott vervollkommenet nämlich nach Duns Scotus den Intellekt und den Glaubensakt als Akt nicht dadurch, daß er beide für Nichts erklärt und erst dadurch für seinen Heilswillen geeignet findet, sondern dadurch, daß er die auch gegenwärtig noch vorhandene Würde des Menschen gleichsam wahrt, und den Menschen in eine neue Ordnung, in die Gnadenordnung führt. Die klare Unterscheidung zwischen fides infusa und fides acquisita beim Glaubensakt führt also das theologische Denken in die Breite und Tiefe, und reißt dennoch nicht auseinander, was heilspädagogisch und heilsgeschichtlich zusammengehört. Zu einer Gefahr kann also diese Unterscheidung eigentlich nur werden, wenn die Aufgaben beider Habitus beim Glaubensakt nicht mehr deutlich auseinandergelassen bzw. wenn ihr Zusammenwirken nicht mehr ihrer inneren Struktur entsprechend gesehen wird.

2) Zum Verhältnis zwischen Glauben und Werke

Nicht nur der alte Vorwurf, Duns Scotus stehe dem Pelagianismus bzw. dem Semipelagianismus nahe, oder er entwerte die verdienstlichen Werke — beide Vorwürfe sind bereits zur Genüge widerlegt⁸⁰ —, sondern auch das Problem selbst, das sich doch irgendwie durch die ganze Theologiegeschichte zieht, regt an, dieses Problem vom Glaubensverständnis des Duns Scotus her einmal zu sehen. Wenn wir absehen von dem durch die innerchristliche Situation forcierten

⁴⁶⁰ Vgl. dazu: W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... § 29, S. 204—209; ferner oben: 58, 59.

⁴⁶¹ Vgl. oben: 29, 31 f.

⁸⁰ Vgl. P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*; DERSELBE, *Der Wert der guten Werke nach Duns Skotus*, ThQ 89 (1907) 76—93; W. DETTLOFF, *Acceptatio* ... 58, 227 ff.; vgl.

Gedanken von der Verdienstlichkeit der menschlichen Werke, und nur den christlichen Glaubensakt nach Duns Scotus ins Auge fassen, so zeigt sich eine eigenartige Parallele zur paulinischen Gegenüberstellung: „Rechtfertigung auf Grund von Werken des mosaischen Gesetzes“ — „Rechtfertigung allein auf Grund von Glauben“. Duns Scotus stellt gegenüber: „fides acquisita, generata ex auditu et ex actibus nostris“ — „fides a Deo infusa“. Die fides acquisita allein genügt nicht zum vollkommenen Glaubensakt, sondern hinsichtlich der übernatürlichen Vollkommenheit ist die fides infusa die causa principalis. So gewiß die Fragestellung des Duns Scotus nicht die Fragestellung des Paulus ist, so gewiß ist die Parallelität des Anliegens. Die „Philosophen“ meinen aus eigener Erkenntnis das letzte Ziel des Menschen wissen zu können, obwohl sie nicht wissen können, daß die gegenwärtige Natur des Menschen nicht seine eigentliche, ursprüngliche ist. Darin täuschen sie sich. Ebenso täuschen die sich, die meinen, die fides acquisita würde zum christlichen Glaubensakt genügen, obwohl aus der Offenbarung ersichtlich ist, daß dazu auch die fides infusa notwendig ist. Die gegenwärtig natürlichen Akte des Menschen bedürfen der göttlichen Vervollkommnung. Es scheint, daß diese Übertragung des paulinischen Anliegens — und soweit ist es wohl der ganzen Bibel eigen, als es von der Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung ausgeht — auf die innerchristliche Situation, wie sie hier Duns Scotus durchführt, nichts gemein hat mit der Anwendung paulinischer Texte durch Luther^{462 463}.

3. Kapitel: Zur Kritik und Interpretation des scotischen Glaubensverständnisses

In der Überzeugung, daß der Zeit nach Duns Scotus insbesondere seine Unterscheidung zwischen fides infusa und fides acquisita beim Glaubensakt große Schwierigkeiten bereitet hat und heute noch bereitet, möchten wir zum Schluß nochmals kurz darauf, und damit zusammenhängend, auf seinen angeblichen kirchlichen Positivismus eingehen. Da viel Kritik an Duns Scotus und der Interpretation der scotischen Lehre in diesem Punkt entweder bei R. SEEBERG gesammelt oder von ihm abhängig ist — und dies gilt katholischer- und evangelischerseits — möchten wir aus dessen Werk „die Theologie des Duns Scotus“ dazu zitieren: „Der eingegossene Glaube ist für Duns Scotus die von Gott im Menschen erschaffene Neigung und Richtung des Intellekts auf Gott und seine Offenbarung. Hieraus wird sowohl verständlich, daß aus diesem habitus der erste reine und Gott wohlgefällige Glaubensakt hervorgeht, als auch daß er die Intensität der Glaubensakte steigert. Aber diese Richtung auf Gott realisiert sich bloß im Assens zur überlieferten Kirchenlehre. Und schließlich darf nicht vergessen werden, daß der entscheidende Grund zur Annahme der fides infusa die Autorität der Kirchenlehre ist“⁴⁶⁴. Ferner: „Die fides infusa soll schließlich dem Zweck dienen, die einzelnen Akte des Glaubens mit einer größeren Kräftigkeit und Plerophorie auszurüsten, als sie durch die fides acquisita erreicht werden könnte. Aber daß durch diesen Gedanken jener Begriff im

ferner: A. LANDGRAF, *Glaube und Werk in der Frühcholastik*, Gr XVII (1936) 515—561; FR. MITZKA, *Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrh.*, ZKTh 54 (1930) 161—179.

⁴⁶³ Vgl. O. KUSS, *Der Römerbrief*, 134.

⁴⁶⁴ R. SEEBERG, *Die Theologie des Duns Scotus*, 136; vgl. auch: DERSELBE, *Dogmengeschichte III*, 648 ff.

Zusammenhang der ganzen Erörterung gesichert ist, kann nicht behauptet werden. Also was soll die *fides infusa* und was ist sie? Es ist von Bedeutung, daß Duns hier keine stichhaltige Antwort gibt. Der wirkliche Glaube ist der an der Verkündung der Kirche .erworbene Glaube*, der seinerseits die Überzeugung von der Autorität der Kirche voraussetzt. Dieser Zweifel an der *fides infusa* ist der Theologie geblieben (s. Occam und Biel). Darf man zwischen den Zeilen lesen, so kann vielleicht behauptet werden, daß neben dem kirchlichen Positivismus Duns doch auch ein gewisses inneres Motiv zur Beibehaltung des Begriffes empfunden hat. Seine Argumente für den Begriff laufen nämlich alle schließlich hinaus auf die Empfindung, daß das Objekt des Glaubens etwas Übernatürliches, der Vernunft an sich nicht kommensurables sei . . . in diesem Gefühl davon, daß der Gläubige auch in bezug auf seine Erkenntnis von Gott angeregt ist und ein übernatürliches Leben führt, scheint mir das wahrhafte Moment in dem Begriff der *fides infusa* zu liegen. Es soll der religiöse Glaube irgendwie in seiner Besonderheit gegenüber dem natürlichen Erkennen abgegrenzt werden . . . Freilich läßt es die Kritik des Duns über dieses .irgendwie* nicht hinauskommen⁴⁶⁵. Wir meinen durch die Untersuchung diese Kritik widerlegt zu haben und deshalb die vorliegende Interpretation als Mißverständnis kennzeichnen zu dürfen. Im Einzelnen nochmals folgendes:

R. SEEBERG und mit ihm viele andere beachten zu wenig, welche Aufgabe Duns Scotus der *fides infusa* wirklich zuteilt. Wenn R. Seeberg als den Zweck der *fides infusa* bezeichnet, die einzelnen Akte des Glaubens mit einer größeren Kräftigkeit und Plerophorie auszurüsten, so übersieht er, daß Duns Scotus hier nur von einer Intensität ab *extrinseco* spricht⁴⁶⁶. Die eigentliche Aufgabe der *fides infusa* aber ist die Vervollkommnung des Intellektes und des mit der *fides acquisita* hervorgebrachten Aktes, um die Seele für Gott annehmbar zu machen. Dem Mißverständnis von R. Seeberg liegt zugrunde, daß er zu wenig unterscheidet zwischen dem Glaubensakt als Akt und dem vollkommenen Glaubensakt. Diese Unterscheidung, und das mag gleichsam als Entschuldigung gelten, bringt Duns Scotus nicht so deutlich bei der Erörterung des Glaubensaktes wie beim Liebesakt, ist aber von dort her zu übernehmen. Um ein Mißverständnis handelt es sich auch bei der Begründung der *fides infusa*, wie sie R. Seeberg sieht. Es dürfte einmal daran liegen, daß man den Aufbau der *dist.* 23 des dritten Buches zu wenig beachtet hat⁴⁶⁷, und ferner, daß Duns Scotus an dem Punkt, an dem er seine Antwort ad *quaestionem* gibt, nicht ausdrücklich sagt, daß die Begründung der *fides infusa* unter dem Vorzeichen *de potentia dei ordinata* steht⁴⁶⁸. Doch in der *dist.* 25 qu. 1 spricht er deutlich davon⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ R. SEEBERG, *Die Theologie des Duns Scotus*, 141; vgl. auch S. 130, 135, 137 f. — Ferner: M. SCHEEBEN, *Handbuch der kath. Dogmatik*, Bd. 1, 331 f. Vgl. ferner: H. SCHELL, *Kleinere Schriften*, 299, 214, 216, 303.

⁴⁶⁶ Vgl. oben: 26; man wird sich auch nicht völlig klar, ob J. KLEIN, a.a.O. 206 ff. dieses „ab *extrinseco*“ genügend berücksichtigt. A. ANTWEILER geht in seiner Abhandlung „Der Glaube nach Duns Scotus“ auf das Quodl. qu. 17 gar nicht ein, aus der so entscheidende Begriffe wie „ab *extrinseco*“ und „ab *intrinseco*“ genommen sind, und gelangt deshalb auch nicht zu einer genügenden Deutlichkeit über die andersartige Intensität und Vollkommenheit der *fides infusa* im Gegensatz zur *fides acquisita*. Auch bei F. SCHWENDINGER vermißt man eine klare Sprache zu diesem Problem, wie die *fides infusa* die Intensität des Glaubensaktes steigert; vgl. F. SCHWENDINGER, *Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei*. Ant 7 (1932) 14 ff.

⁴⁶⁷ Siehe 35.

⁴⁶⁸ Siehe 48.

Duns Scotus ließ sich dabei von der gleichen Methode leiten wie in der dist. 17 des ersten Buches bei der Begründung des Liebesaktes, und scheint deshalb auf die nochmalige ausführliche Erläuterung beim Glaubensakt verzichtet zu haben. Die Interpretation übersah dies und konnte deshalb auch die Bemerkung des Duns Scotus, daß der Besitz der *fides infusa* nicht wahrgenommen werden könne, nicht einordnen⁴⁷⁰. Man war gezwungen, bei der psychologischen Methode der Begründung stehenzubleiben, statt die Erkenntnis von ihrer übernatürlichen *Ursache* und ihrem übernatürlichen Objekt her zu verstehen. Die Folge davon war, daß man vom kirchlichen Positivismus sprach. Man hielt sich an die *fides acquisita*. So gewiß Duns Scotus die Autorität der Kirche betreffs der Glaubenssubstanz kennt, so darf doch nicht übersehen werden, daß das Kirchenverständnis noch weitgehend durch die Apologie geprägt war⁴⁷¹. Es fehlt eine dogmatische Untersuchung des Kirchenbegriffes. Wenn also auch die Glaubenssubstanz nur in der Kirche zu finden ist, so ist die Kirche dennoch nicht die kausale Ursache des Glaubensaktes als Akt. Der Glaubensakt stammt, wenn man seine Akthaftigkeit betrachtet, aus der *fides acquisita*, d. h. aus dem *Habitus*, der hervorgegangen ist aus dem Zustimmungsakt des Intellektes unter Beteiligung des Willens.

Zur Gewißheitsfrage im scotischen Glaubensverständnis mag nochmals verwiesen werden auf die Unterscheidung zwischen Glaubensakt als Akt und vollkommenem Glaubensakt. Der von Duns Scotus beschriebene vollkommene Glaubensakt wird immer gewiß sein, insofern er aus der *fides acquisita* und der *fides infusa* zusammen gewirkt wird⁴⁷². Eine psychologische Betrachtung

⁸⁷ Siehe 95 ff.

⁴⁷⁰ Vgl. oben: 22 ff., 52 ff.; ferner: J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 91; auch: A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 503 ff.; vgl. ferner oben: 149 Anm. 34.

⁸⁹ Vgl. oben: 130 ff. Dazu audr. A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems* . . . 88—91.

⁴⁷² Vgl. oben: 30 f., 52 f.; ferner: J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie* . . . 93 f., 81.

weise kann damit niemals dem ganzen Glaubensakt gerecht werden, weil sie ja nur den Glaubensakt als Akt erreichen kann. Es wäre aber wiederum ein Mißverständnis, wollte man annehmen, die *fides infusa* hafte nur von außen her dem Glaubensakt an, ändere aber in Wirklichkeit nichts. Im Gegenteil, die *fides infusa* stellt den Glaubensakt in seiner Gesamtheit in eine neue Wirklichkeit; der Glaubensakt mit der *fides infusa* steht nämlich in einer wirklich neuen Ordnung, in der Heilsordnung⁴⁷³.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Erst allmählich besinnt sich die theologiegeschichtliche Forschung stärker darauf, daß Luther in seinen theologischen Fragen und in seinen Antworten kein absoluter Neubeginn war, sondern daß Scholastik und Spätscholastik ihren Einfluß auf ihn, sei es negativ oder positiv, ausgeübt haben. Es dürfte sich aber erwiesen haben, daß die Kenntnis scotischer Theologie das Verständnis der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts wesentlich fördert. Die vorliegende Untersuchung über das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus wollte in diesem Sinne die Argumente und Lösungen vorlegen, die Duns Scotus selbst in seine Untersuchung einbezogen hat, und zwar methodisch so, wie sie bei Duns Scotus im Argumentationszusammenhang stehen, weshalb eine gewisse Ausführlichkeit unvermeidbar war. Man könnte es als Mangel empfinden, daß für den geschichtlichen Ursprung insbesondere der *argumenta principalia* überwiegend nur auf die entsprechende Literatur verwiesen wurde, und daß Vergleiche mit anderen Systemen und Anschauungen weitgehend nur soweit verfolgt wurden, wieweit Duns Scotus zur Klärung seines eigenen Standpunktes es für nötig hielt, Streitpunkte anzuführen. Das Ziel war, den scotischen Gedankengang mit der genügenden Klarheit wiederzugeben. Vielleicht ist es auch gelungen, die Begriffe, auch wenn sie schon in der Tradition verwendet waren, im Zusammenhang scotischer Theologie zu klären. Schließlich kam es darauf an, das spezifisch theologische Denken des Duns Scotus, wie es sich im Glaubensverständnis darstellt, sichtbar zu machen. Wenn also versucht wurde zu beschreiben, wie Duns Scotus christliches Glauben versteht, vielleicht konnten dadurch einige Mißverständnisse aufgeklärt werden, die in der Literatur immer noch vorhanden sind. Zugleich könnte damit der Weg geebnet sein, die „Scotisten“ der Spätscholastik in ihrer Treue gegenüber der scotischen Lehre zu überprüfen. Zumindest wäre damit die Möglichkeit gegeben, deren eigene Interpretation von der ursprünglich scotischen Intention klar zu scheiden. Von den Gesichtspunkten her, die Duns Scotus bietet, wäre etwa an Folgendes zu denken: In welcher Weise erzeugen Intellekt und Wille einen Glaubenshabitus (*fides acquisita*), ohne daß der Wille die Kausalität des Objektes zerstört, und ohne daß die gegenwärtige Natur des Intellektes als die letztlich gültige genommen wird? Wird außerdem die Notwendigkeit der *fides infusa* heilsgeschichtlich und ihre Aufgabe heilspädagogisch gesehen, oder wird die *fides infusa* nur mehr kirchenpositivistisch begründet und ihre Aufgabe nur mehr aktpsychologisch bewertet? Wird ferner genügend betont, daß erst aus dem Zusammenwirken von *fides infusa* und *fides acquisita* der vollkommene christliche Glaubensakt erwächst, oder hat die

⁴⁷³ Vgl. 30 f.

Verkennung des Charakters eines der beiden Habitus dazu geführt, Natur und Übernatur im Glaubensakt zu verwischen? Und war dies schließlich der Anlaß, daß der heilsgeschichtlich-relative Gegensatz zwischen Glauben und Wissen zu einem absoluten gemacht wurde, so daß — wenn man so sagen darf — einem autonomen Wissen ein autonomer Glaube gegenüberstand? Wenn man zuletzt noch bedenkt, welche verhängnisvolle Rolle der Begriff „fides informis“ gespielt hat, wäre es dann nicht sinnvoll, an die scotische Verknüpfung zwischen caritas und fides infusa zu denken, in der es allein darum geht, die Seele so zu strukturieren, daß sie von Gott angenommen werden kann und nach seinem erklärten Willen (de potentia dei ordinata) auch angenommen wird? Duns Scotus hat sicherlich nicht alle Fragen gelöst, die man aus der geschichtlichen Entwicklung der Theologie heraus an ihn stellen könnte. Vielleicht ist aber aus dieser Untersuchung seines Glaubensverständnisses wieder klarer geworden, daß das Grundanliegen des Duns Scotus die Darstellung des Heilswirkens Gottes war, so wie es dessen Wesen und Wollen entspricht. Unter diesem Vorzeichen sieht Duns Scotus auch den Glauben im christlichen Leben.

NAMENREGISTER

- Anselm v. Canterbury 122, 129 Antweiler,
 Ant. 1, 13, 46, 149 Aristoteles 14, 16, 25, 56,
 61, 63 ff., 67,
 75, 78 f., 81, 83, 86, 90, 98
 Auer, Joh. 132
 Augustinus 17, 23 f., 36, 40 f., 44 f., 49, 52 f.,
 61 f., 70 f., 73 f., 77—81, 86, 88, 101
 113, 129 ff.
 Averroes 62 f., 65, 77, 83, 85 Baliü, C. 2,
 5—10, 61 Barth, T. 2, 7, 35, 128 Beimond, S.
 128, 143 Betzendörfer, W. 2, 66 Beumer, Joh.
 55, 69, 85, 131 Bohner, Phil. 128 Boethius 85
 Bona Ventura 45, 143 Bonifaz VIII. 100
 Bordiert, E. 48 Calvin 106
 Dettloff, W. 2, 18, 24, 26 f., 29 ff., 37, 44, 48
 ff., 55, 93, 97, 99, 115 f., 120, 122, 124 f.,
 140, 146 f.
 Dürig, W. 49 Englhardt, Gg. 94 Espenberger,
 J. N. 45 Fäh, H. L. 128
 Finkenzeller, Jos. 2, 45, 49, 61, 66, 72,
 76, 82, 129, 137, 139, 144 f., 150
 Franziskus 122
 Gilson, Et. 2, 23, 26, 29—32, 41, 44,
 47 ff., 53, 55, 57, 66, 69, 72, 74, 80 f., 84
 ff., 91, 98, 100, 114 f., 122, 128 f., 139 ff.,
 143—146
 Grabmann, M. 60, 66, 87 Gregor d. Gr. 87
 Gössmann, E. 99, 132 Gründel, Joh. 97
 Guardini, R. 49 Harnack, A. 31, 132, 150
 Heinrich v. Gent 61 f., 68—77, 83, 85 f., 102,
 118, 122
 Heynck, V. 5
 Hoffmann, G. 31, 93, 98 ff., 118, 121 Hödl, L.
 61, 97 f., 102, 119 Hugo v. St. Victor 99, 104,
 132 Klein, J. 1 f., 45, 149 Klug, H. 45 Kluxen,
 W. 61 Koser, K. 128 Kuss, O. 148 Landgraf,
 A. 55, 148 Lang, A. 2, 36, 38, 47, 52, 61, 63,
 69 f., 78, 86, 94, 98, 101, 106, 123, 150
 Longpre, E. 2 Lottin, O. 5, 7, 9 Lychetus 23,
 55 Messner, R. 85, 128
 Minges, P. 2, 13, 17 f., 32, 61 f., 139 f., 147
 Mitzka, Fr. 148
 Müller, M. 144
 Otto, St. 49
 Pannenberg, W. 48
 Pelster, Fr. 5, 7, 9
 Petrus Lombardus 33, 93
 Pinborg, J. 107
 Radigan, H. 1
 Rahner, K. 63, 94
 Richard v. St. Victor 62, 86
 Ritsdil, A. 93
 Sdieeben, M. 149
 Schell, H. 149
 Schmaus, M. 2, 49, 61, 131, 140 Schmid 100
 Schöpf, A. 52, 86 Schuhes, R. 32, 45 f., 94,
 102 Schwendinger, F. 1, 45, 149 Seeberg, R.
 2, 31 f., 45, 66, 121, 149 Söhngen, G. 52, 66 f.,
 90, 127, 133, 143 f. Thomas v. Aquin 42, 45
 ff., 48, 61—67, 77, 83 f., 90, 97, 111, 122, 143
 Vellico, A. 1 Wölfel, E. 140 Wolter, A. 128,
 144

- 2 ALFONS MÜLLER
Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen
280 Seiten, kartoniert DM 32,—
- 3 JOHANNES SCHNEIDER
Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen
310 Seiten, kartoniert DM 32,—
- 4 JOHANNES BAPTIST SCHNEYER
Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern
104 Seiten, kartoniert DM 10,-
- 5 LUDWIG WALTER
Das Glaubensverständnis bei Johannes Doms Scotus
XVI, 153 Seiten
- 6 ANTONELLUS ELSÄSSER
Christus, der Lehrer des Sittlichen
XIV, 240 Seiten
- 7 GEORG SCHMITZ-VALCKENBERG
Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Institutes der Universität München 21 Seiten, kartoniert DM 2,80

Preisänderung Vorbehalten

²⁸ XV, 15b—17a, n. 9, 10, 11; vgl. XXIII, 438a—439b, n. 11, 12, 13. — Vgl. den Text von O 1, 197r/v (A, 165va/b weitgehend den gleichen Text aber kürzer): „Aliter potest dici de fide infusa quomodo ponenda est in nobis: credibilia possunt accipi et cognosci in nobis naturaliter quolibet genere credibilium in conceptibus generalibus entis et veri et sic de aliis. Possunt enim cognoscere hanc: Deus est trinus et unus in terminis suis generaliter cognoscendo deum sub conceptu generali trinitatis et unitatis abstractis vel aliis et praeterea

NAMENREGISTER

hoc nati sunt cognosci a nobis specialiter sicut hoc: Deus est trinus in personis et unus in essentia quae numquam est evidens nobis nisi termini eius apprehendantur a nobis in particulari sub propriis rationibus ... (in der Hs fehlt der Teil des Druckes von: sed habemus unum assensum . . . bis: sic imperfecte