Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 3 (1925)

Artikel: Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. († 1323) : in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie

Autor: Bielmeier, Amandus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762627

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 01.07.2025

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

Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. († 1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie.

Von Amandus BIELMEIER O. S. B., Kloster Metten (Bayern).

Es gibt wohl wenige Fragen in der Geistesgeschichte, die das menschliche Denken so tief aufgewühlt und die geistigen Energien solange in Spannung gehalten haben, wie das Problem nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen. Jahrhundertelang hat man sich krampfhaft bemüht, eine befriedigende Synthese zu finden. Und wenn unsere Zeit mit einer geradezu greifbaren Vorliebe wiederum diese Probleme behandelt, so führt sie nur das Erbe und die Tradition der frühern Jahrhunderte weiter. Dieselben Fragen haben auch schon Hoch- und Spätscholastik lebhaft beschäftigt und zu vielen umfangreichen Traktaten Anlaß und Stoff geboten. Die prinzipielle, grundlegende Bedeutung, die der ganzen Frage eigen ist, macht es verständlich, wenn ihre Beantwortung zu erregten, geistigen Kämpfen und Auseinandersetzungen führte.

Wie in fast allen Fragen des mittelalterlichen Geisteslebens nimmt Thomas von Aquin auch hier eine zentrale Stellung ein. Hat doch sein Auftreten und sein umfassendes Lebenswerk das ganze Geistesleben bei den Zeitgenossen sowohl, wie auch bei der Nachwelt in tiefgehendster Weise beeinflußt. Die Neuerungen, die der schließliche Sieg der aristotelisch orientierten Richtung mit sich brachte, bildeten aber schon zu Lebzeiten des doctor communis das Ziel heftiger Angriffe. Die Gegner erstanden ihm zum Teil aus dem Kreis der ältern Mitglieder des eigenen Ordens ; vor allem aber war es die Franziskanerschule, die das Hauptkontingent der literarischen Widersacher des Aquinaten stellte. Doch dessen Anhang war schon stark genug, um mit Erfolg in die Schranken zu treten.

Zu den hervorragendsten Vertretern und Verteidigern des thomistischen Lehrsystems ist der Dominikanergeneral Herväus Natalis

zu rechnen. Um eine kurze Orientierung über diesen ganz bedeutenden, aber leider viel zu wenig bekannten Thomisten zu bieten, seien einzelne Daten aus seinem Lebenslauf angeführt. [1] Das Datum seiner Geburt läßt sich nicht genau festlegen ; das Jahr 1250 darf als mittlere Jahresangabe gelten. Nach einer kurzen Tätigkeit als Weltpriester verzichtete er auf alle seine Benefizien und trat am 29. April 1276 in den Dominikanerorden ein. Am 26. Juni 1303 treffen wir ihn zum erstenmal in Paris. Nach Erlangung des Baccalaureates ward er zur Erklärung der Sentenzen zugelassen, bis zum Jahre 1307. In diesem Jahre wurde er Magister der Theologie, aber schon das Jahr 1309 machte dieser Tätigkeit ein Ende. Am Feste Kreuzerhöhung 1309 übernahm er die Leitung der französischen Ordensprovinz. In dieser Stellung erging 1314 an ihn der Auftrag, die Irrtümer seines Ordensgenossen Durandus von St. Pourçain zu untersuchen, eine Aufgabe, die uns die polemische Einstellung seiner Schriften an so vielen Stellen verständlich macht. [2] Nach 9-jähriger Wirksamkeit als Provinzial wurde er am 10. Juni 1318 auf dem Generalkapitel von Lyon einstimmig zum Ordensgeneral gewählt und leitete als solcher die Geschicke seines Ordens bis zu seinem Tode am 7. August 1323, drei Wochen, nachdem sich sein sehnlichster Wunsch durch den Abschluß der Kanonisation seines heiligen Meisters erfüllt hatte. Eine alte Chronik legt dem Sterbenden die Worte in den Mund : « Ich will gerne sterben, denn meine Augen haben gesehen, wie das Licht (Thomas von Aquin) auf den Leuchter erhoben wurde, das Gott bestimmt hat, die Welt zu erleuchten. » Läßt sich auch die Geschichtlichkeit dieses Ausspruches nicht mehr historisch nachprüfen, so kennzeichnet er doch kurz und treffend die geistige Einstellung des Herväus zum Aquinaten.

Die Bedeutung des Herväus Natalis liegt in der scharfen und klaren Polemik gegen die antithomistischen Strömungen der Zeit. Er war nach dem Urteil M. Grabmanns « ein hervorragender Thomist, der ein feines Verständnis für die Eigenart und Inhaltlichkeit der philosophisch-theologischen Spekulation des Aquinaten bekundet und durch metaphysische Tiefe, sowie auch durch die Klarheit der Beweisführung und Darstellung dem englischen Lehrer kongenial ist. Für den

[1] Vergl. für die folgenden biographischen Angaben den umfangreichen Artikel von *B. Hauréau :* Hervé Nédéllec, in « Histoire littéraire de la France. » XXXIV, Paris 1914, 308-351.

[2] Eingehende Untersuchungen auf handschriftlicher Grundlage über Durandus, in welchen auch die Gegenschrift des Herväus Natalis gegen ihn berücksichtigt wird, werden von Dr. J. Koch in Köln erscheinen.

Nachweis, welches in schwierigen Streitfragen eigentlich das vom Aquinaten beabsichtigte Urteil sei, ist die objektive und wohlbegründete Entscheidung des Herväus Natalis von hohem Werte. Sein Hauptwerk, der verhältnismäßig kurze Sentenzenkommentar, ist ein wirklich goldener Schlüssel zum Verständnis der littera et mens Aquinatis. »[1] Die Einleitungsquästionen zu diesem uns vollständig erhaltenen Sentenzenkommentar[2] bildeten die Hauptquelle für die Darstellung der Auffassung unseres Autors. Daneben wurden zum Vergleich und stellenweise zur Ergänzung auch herangezogen das von Engelbert Krebs erstmals edierte Werk[3] « Defensa doctrinae Divi Thomae », « der erste Versuch einer ausführlichen Gesamtbearbeitung der thomistischen Summa theologica », von der freilich nur sehr wenig zum Abschluß und noch weniger zur Herausgabe gelangte, und die einschlägigen Partien der umfangreichen Quodlibeta des Autors.[4] Die ungedruckten Werke, in denen sich wohl noch manches einschlägige Material gefunden hätte, wie die Schrift « De cognitione primi principii » waren für die Arbeit nicht zugänglich.

Diese Abhandlung bezweckt, in kurzem darzulegen, in welchem Sinne Herväus Natalis Stellung nimmt in der Frage : Ist die Theologie eine Wissenschaft oder nicht ? In welchem Verhältnis steht seine Auffassung zu jener des Aquinaten ? Die Beantwortung dieser Frage durch unsern Autor macht es notwendig, auch die Frage der Subalternation der Wissenschaften in ausgedehnterer Weise hereinzubeziehen.

Gleich in der ersten Quästion seines Sentenzenkommentars tritt unser Autor an das Problem heran, ob die Theologie als Wissenschaft bezeichnet werden könne oder nicht. Zum Verständnis seiner Argumentation müssen wir uns in einem ersten Paragraphen zunächst klar werden über die Auffassung des Autors von den Wesenselementen einer Wissenschaft überhaupt, um dann im zweiten Teil den so gewonnenen Maßstab prüfend an die Theologie anzulegen. Die diesbezüglichen Anschauungen des Autors sind im Sentenzenkommentar an vielen Stellen zerstreut ; wir finden sie aber systematisch zusammen-

[1] *M. Grabmann*, « Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. » 1903.

[2] Ausgabe : Venetiis per Lazarum de Soardis. 1505.

[3] *E. Krebs*, « Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis », in Bäumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI. B. Heft 3-4. Münster 1912.

[4] Hervei Britonis doctoris acutissimi undecim quodlibeta. Venetiis 1513.

gestellt in den einleitenden Artikeln seiner « Defensa doctrinae Divi Thomae », art. 16, « de scientia in generali ». Sie bilden darum auch die primäre textliche Grundlage für den ersten Teil der Darstellung.

§ 1. Wesenselemente der Wissenschaft.

In der allgemeinen Wissenschaftslehre stützt sich unser Autor allseits auf jene des Aristoteles. Von einem wahren Wissen kann man nach ihm nur dort reden, wo die Evidenz der Erkenntnis gesichert ist. Subjektiv-psychologisch gefaßt, besitzt jener ein Wissen im eigentlichen Sinn, der « ex testimonio proprii intellectus habet certam evidentiam de re, quod ita sit ». [1] Das wesentliche Moment der Evidenz liegt aber nicht auf psychologischem Gebiet. Man könnte vielleicht dem Daseinsmoment nach die Evidenz als subjektiv bezeichnen, während das Soseinsmoment rein objektiv ist und lediglich der logischen Ordnung angehört. Nach seiner objektiv-logischen Seite aber ist die evidentia scientifica eine « evidentia conclusionis deductae ex per se notis ». [2] Nur ein syllogismus demonstrativus begründet ein eigentliches Wissen. Und zwar muß das Schlußverfahren seinen Ausgang nehmen von obersten, in sich evidenten, unleugbaren Prinzipien, für deren Erfassung dem Menschen der Habitus des Intellekts zu Gebote steht.

Hält man diese Richtlinien fest, dann wird man sich auch auf die Seite des Herväus stellen müssen in der ersten Frage, die er aufrollt : ob nämlich eine Konklusion, die lediglich das Ergebnis von zwei geglaubten Prämissen ist, als Wissen bezeichnet werden könne. Wenn unser Autor sich in negativem Sinn entscheidet [3], so ergibt sich diese Stellungnahme notwendig aus den Forderungen, die eben an ein Wissen im eigentlichen Sinn gestellt wurden. Es ist nur eine Ausnahme denkbar, wenn es nämlich evident zutage liegt, daß die geglaubten Sätze von einem Wesen verkündet wurden, das unmöglich eine Unwahrheit sagen kann. Aber selbst dann ist dieses Glaubenswissen, das sich lediglich auf die untrügliche Autorität stützt, im Nachteil gegenüber dem auf innerer Einsicht beruhenden Wissen. [4] Die praktische

[1] *Krebs*, « Defensa .... » p. 4*.

[2] ibidem.

[3] « .... dico ad quaestionem, quod ex talibus creditis qualia dicta sunt, impossibile est habere evidentiam scientificam sive scientiam. » *Krebs*, « Defensa .... etc. » pars I, art. 1 ad quest. p. 5.

[4] « quod fides quae facit scientiam quando sc. per se notum est auctoritatem dici ab illo qui non potest falsum dicere, se habet in minus quam scientia et scientia in plus ; quia fides sic dicta dicit scientiam procedentem per *determinatum*

Möglichkeit eines solchen Falles zieht Herväus hier nicht in Erwägung, so daß für ihn als feststehend gilt: « Aus zwei geglaubten Prämissen läßt sich kein Wissen im eigentlichen Sinn gewinnen. »

Es möchte einem bei der Lektüre unseres Autors auffällig erscheinen, daß er sich in so breiter Weise mit der Frage: « quid importat creditum? » beschäftigt. Ein Hauptgrund wird wohl darin zu suchen sein, daß in weiten Kreisen damals die Anschauung vertreten wurde, der Charakter einer Wissenschaft sei auch dort gegeben, wo bloß die Evidenz der Folgerung vorliege, nicht aber die Evidenz der Ausgangspunkte. In einem solchen Falle handle es sich um eine « scientia consequentiae », wenn auch nicht um eine « scientia consequentium ». Dann ließe sich freilich leicht aus geglaubten Prämissen ein System von eigentlichem Wissen, eine « scientia proprie dicta » aufbauen. Allein von seinem aristotelischen Standpunkt aus muß Herväus eine solche Abschwächung des Wissensbegriffes ablehnen. [1]

Aber vielleicht genügt es zur Erlangung einer wiessnschaftlichen Evidenz, wenn die eine der beiden Prämissen geglaubt, die andere aber Gegenstand des Wissens ist? Auch diese Annahme fand einzelne Vertreter. Herväus aber nimmt auch hier eine ablehnende Stellung ein [2] und begründet diese mit einem Hinweis auf Arist. 2 Analyt. I 6, wo es heißt: « Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα δεῖ εἶναι τὸν συλλογισμόν », sowie mit der folgenden Erwägung: die Evidenz des Schlusses, d. h. der Verbindung zweier Termine im Schlußsatze, richtet sich nach der Evidenz der Verbindung des Mittelbegriffes mit den Termini. Bleibt diese Verbindung aber in einer der beiden Prämissen inevident, so auch die ganze Schlußfolgerung. Eine zweite, weniger durchsichtige Beweisführung können wir hier übergehen.

Um das Ergebnis kurz zusammenzufassen, können wir sagen: Für Herväus steht fest: zur Begründung eines Wissens im eigentlichen Sinn genügt es *nicht*, 1. aus zwei geglaubten Prämissen etwas zu

medium evidens sc. per auctoritatem talem. Sed scientia communiter dicta importat processum per medium evidens quodcumque sit illud. » Quodl. II 15 ad 2m.

[1] Siehe « Defensa .... », art. 4 mit dem Resultat: « Ergo ad scientiam proprie dictam non sufficit habere evidentiam de consequentia, sed requiritur ulterius habere evidentiam consequentis. »

[2] ibid. art. 2: « Ad istam quaestionem dicunt quidam quod ad habendum scientiam de aliquo sufficit, quod altera praemissarum sit per se nota et altera credita .... sed ista positio non videtur mihi vera. immo videtur mihi, quod .... ex talibus duabus propositionibus non habetur scientia .... » Ähnlich auch in der q. 1 des Sentenzenkommentars.

erschließen. Es läßt sich so wohl ein System von logisch richtig deduzierten Sätzen aufbauen, aber es fehlt diesem System die Verankerung in den obersten, in sich evidenten Prinzipien. Es genügt aber auch 2. nicht, auf einer geglaubten und einer gewußten Prämisse seine Schlüsse aufzubauen.

Ja in solchen Fällen wird nicht einmal eine « scientia subalternata » begründet. Das ist die Thesis, der wir uns mit Herväus im folgenden zuwenden. Vor allen weitern Ausführungen müssen wir uns über den Begriff dieser Art von Wissenschaft bei unserm Autor klar werden. Seine diesbezüglichen Anschauungen lassen sich in der Hauptsache aus zwei Stellen des Sentenzenkommentars feststellen. Einzelne Bemerkungen der « Defensa .... etc. » dienen der Erzielung größerer Klarheit. Insgesamt gewinnen wir kurz folgendes Bild [1]: Subalternation ganz allgemein besagt die Unterordnung eines Gegenstandes unter einen andern. In unserem Falle handelt es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen zwei Gruppen von Erkenntnissen. Ein solches ist nun in zweifacher Weise denkbar:

a) ex parte scibilis, von seite des Wissensobjektes;

b) ex parte scientis, von seite des wissenden Subjektes.

Zum leichtern Verständnis dieser kurzen, prägnanten Formeln, möge auch das erläuternde Beispiel des Autors hier eine Stelle finden. Als Kommentar zum ersten Modus der subalternatio ex parte scibilis führt Herväus folgendes Paradigma an: Für den Optiker ist es eine durch den Augenschein evidente Tatsache, daß der Sehwinkel um so kleiner wird, je weiter der Gegenstand entfernt ist. Das « quia est », *daß* es so ist, steht für den Optiker evident fest. Dazu braucht er keine Ergänzung von seite einer andern Wissenschaft. Nicht so verhält es sich mit dem « Warum » dieser Erscheinung. Das « propter quid » bietet erst die Geometrie, die sonach subalternans ist gegenüber der Optik als subalternata. Das propter quid ist gleichsam ein Arm, der sich in das Gebiet der Geometrie hinein um Hilfe ausstreckt. —

Die Abhängigkeit ex parte scibilis begründet die Subalternation im eigentlichen Sinn. Für die scientia subalternata ist wesentlich erfordert, daß das « quia est » ihrer Prinzipien *in ihr* evident sei, sei es durch Sinneswahrnehmung oder sonstige Erfahrung, während das « propter quid » erst aus den Lehrsätzen der subalternans genommen werden kann. Zur Konstituierung eines Subalternationsverhältnisses

[1] Vrgl. 1 Sent. q. 6. Respondeo .... etc.

genügt es allerdings nicht, wenn die subalternans diese Aufgabe nur in ganz vereinzelten Fällen erfüllen würde; es ist erfordert, daß sie dasselbe leiste gegenüber allen wesentlichen Ausgangspunkten der subalternata.

Diese wesentliche Aufgabe der Klarlegung des « propter quid » für die Prinzipien der subalternierten Wissenschaft erfüllt die subalternans nicht bei der zweiten Weise der Unterordnung « ex parte scientis ». Dieser Modus ist nach Herväus dann gegeben, « wenn einer, der nicht imstande ist, einen Wissensinhalt klar einzusehen, in sich notwendig darauf angewiesen ist, denselben von einem andern zu empfangen .... »[1] Vorausgesetzt ist dabei aber, daß der Offenbarende selber Evidenz besitze über den Inhalt seiner Offenbarung. Auf Seite des Empfangenden ist eine innere Einsicht in die Wahrheit des Gesagten nicht vorhanden. Darum besitzt derselbe auch keine Wissenschaft im eigentlichen Sinn, das Abhängigkeitsverhältnis ist nicht das von Wissenschaft zu Wissenschaft, sondern das von Glauben und Wissen. Es besteht demnach ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Modi der Subalternation. Die subalternatio ex parte scibilis bewahrt dem System der also gewonnenen Erkenntnisse den Charakter einer Wissenschaft, da die Evidenz der Erkenntnis wenigstens für das « quia est » gesichert ist, während die subalternatio ex parte scientis nur eine solche des Glaubens unter das Wissen genannt werden kann. Darum darf man in letzterem Falle auch nicht mehr von einer « scientia subalterna *proprie dicta* » reden, sondern nur « *largo modo* », in quantum « habeat aliquam similitudinem cum ea ».[2]

Wenn wir nun nach dieser kurzen Darlegung versuchen, Herväus Natalis in die drei großen Richtungen einzuordnen, in denen sich die mittelalterliche Auffassung von Wissenschaft entfaltet hat, so müssen wir ihm seinen Platz anweisen auf der Grenzlinie zwischen der thomistischen und der mathematischen Richtung, wie sie ein Duns Skotus, und vor allem Wilhelm von Ockham ausgebildet und vertreten hat.

Die aristotelischen Begriffe und Grundlinien festhaltend, hat er auch die letzten Einflüsse der viel weitherzigeren Auffassung eines hl. Augustinus, wie sie noch bei Thomas von Aquin klar erkennbar vorliegen, ausgeschaltet, und von der konsequenten Durchführung der

[1] 1 Sent. q. 6 « ad primam etc.
[2] *Krebs*, « Defensa .... », art. 7 p. 36 *.

Forderung von Evidenz für jedes Erkennen ist nur mehr ein Schritt hinüber zur englischen, mathematischen Richtung, die überhaupt nur als wissenschaftliches Ergebnis festhalten will, was sich mathematisch genau beweisen läßt. Soweit geht nun allerdings unser Autor nicht und so glaubt er auch, für die Theologie den Charakter einer Wissenschaft wenigstens in einem weitern Sinn retten zu können.

§ 2. Der Wissenschaftscharakter der Theologie.

Bevor wir die Anwendung dieser allgemeinen philosophischen Voraussetzungen auf die Theologie an der Hand der Texte des Herväus N. verfolgen, müssen wir uns darüber im Klaren sein, was er unter Theologie versteht. In seiner « Defensa etc. » finden wir bei der Problemstellung die klare Bestimmung der Theologie als « Habitus, der uns instand setzt, aus den durch den Glauben erfaßten Prinzipien die entsprechenden Folgerungen zu ziehen und durch jene Wahrheiten, die wir vermöge des Glaubens von Gott erkennen, andere zu erschließen ». [1]

Treten wir mit den Anforderungen, die der Autor an die Wissenschaft im eigentlichen Sinn stellt an diese so gekennzeichnete Theologie heran, dann ist uns sofort klar, daß Herväus sie nicht als scientia proprie dicta bezeichnen kann. Gewiß, er verkennt nicht, daß man auch für die gegenteilige Auffassung gewichtige Momente anführen kann. Er weist unter anderm daraufhin, daß der Theologie hier auf Erden wie in der ewigen Seligkeit das gleiche Formalobjekt eigne. Der « theologia patriae » spreche aber niemand den Wissenschaftscharakter ab. [2] Herväus bemerkt hiezu : die Gleichheit des Formalobjektes genüge nicht, um einen spezifisch gleichen Habitus zu konstituieren. Es sei zu diesem Zwecke auch die spezifische Identität des Erkenntnislichtes und Erkenntnismediums erfordert. Ebensowenig stichhaltig scheint ihm auch der zweite Einwand zu sein, der von der richtigen Bemerkung ausgeht : daß niemand imstande ist, die gegen eine Sache angeführten Gründe zu zerstreuen, außer er kennt die Sache selbst. Nun hält aber tatsächlich die sententia communis daran fest, daß man alle gegen

[1] « Ad evidentiam istius quaestionis est sciendum quod hic per theologiam intelligo habitum, per quem scimus deducere ex principiis creditis per fidem ea quae ad talia principia sequuntur et per ea quae ex fide de deo credimus, alia concludere. » « Defensa etc. », art. 7, respondeo ....

[2] « Theologia viae et theologia patriae sunt idem habitus specie cum habeant idem obiectum formale, a quo habitus habet speciem ; sed theologia patriae est scientia proprie dicta. Ergo .... », 1 Sent. q. 1, Schluß.

die Glaubensobjekte eingebrachten Bedenken als nicht stichhaltig zurückweisen könne. Ergo .... Herväus löst die Schwierigkeit vermittels einer Distinktion im Untersatz. Der Fehler einer solchen Gegenargumentation kann entweder in der Form oder in der Materie des Schlusses begründet sein. Nur die Fehler der erstern Klasse lassen sich ohne Zuhilfenahme des Glaubens allezeit aufdecken. So kann der Autor klar und scharf seine Position aufrecht erhalten : « theologia non resolvit ad principia per se nota scienti, sed credita ; ergo theologia non est scientia proprie dicta. »

Gegenüber dieser seiner Auffassung versucht man nun, auf einem dreifachen Wege den reinen Wissenschaftscharakter der Theologie aufrechtzuerhalten.

So manche, sagt Herväus, halten daran fest, daß die Theologie « ex principiis per se notis » entwickeln lasse. Die « allgemeinen Begriffe und das, was durch sie vom Metaphysiker bewiesen wird [probatur !] », seien die Prinzipien der Theologie. Mit einem etwas ironisch anmutenden : « Istud autem faciliter improbari potest » geht er zur Widerlegung über, die sich zunächst in einem allgemein gehaltenen Beweisgang bewegt, dann aber die einzelnen Momente der gegnerischen Argumentation zu entkräften sucht. Es würde zu weit führen, den weitausgedehnten Beweisgängen des Autors bis ins einzelne zu folgen ; es möge hier ein Hinweis auf den allgemeinen Gesichtspunkt genügen, den Herväus besonders hervorheben will, nämlich die reine Übervernünftigkeit der in Frage stehenden Glaubenswahrheiten, die eben darum für die Tragkraft der ausschließlich philosophisch orientierten Vernunft unerreichbar sind. [1]

So gilt es für Herväus als ausgemacht : Die Theologie geht nicht aus den durch das natürliche Licht der Vernunft erkennbaren allgemeinen Prinzipien hervor. Damit will er aber keineswegs die große Bedeutung verkannt haben, die ihnen in Verbindung mit den Glaubensartikeln bei der theologischen Schlußfolgerung eignet.

Nur darf man dies nicht so fassen, wie jene zweite Gruppe der

[1] « Istud autem faciliter improbari potest . quia illud quod potest efficaciter probari per sola principia per se nota lumine naturali, non transcendit virtutem luminis naturae ; sed ea quae sunt fidei transcendunt virtutem luminis naturae ; sicut deum esse trinum et unum. ergo .... » 1 Sent. q. 1 Respondeo .... (ad minorem :) « quia ad ea quae non transcendunt virtutem luminis naturae potuerunt philosophi per investigationem attingere, nec ad talia indigemus revelatione supernaturali. sed ad ea quae sunt fidei nec philosophi potuerunt attingere nec sine revelatione possunt attingi. ergo .... »

Verfechter des reinen Wissenschaftscharakters der Theologie. Diese glauben nämlich ihr Ziel dadurch zu erreichen, daß sie an der These festhalten, die theologische Schlußfolgerung könne, unbeschadet des reinen Wissenschaftscharakters, von je einer geglaubten und gewußten Prämisse ausgehen. Die Ablehnung dieser Möglichkeit durch Herväus ergibt sich aus der Anwendung seiner früher dargelegten philosophischen Wissenschaftslehre.

Zeitgeschichtlich interessanter ist die Behandlung und Bewertung eines dritten Versuches, der auf ganz anderem, man könnte sagen mystischem Wege den reinen Wissenschaftscharakter der Theologie retten will. Herväus spricht von einem « tertius modus ponendi theologiam esse simpliciter scientiam », wobei man sich auf ein übernatürliches mystisches Licht beruft, das die gläubigen Theologen auch in jenen Fällen wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen läßt, wo die natürliche Voraussetzung, die Evidenz der Prinzipien mangelt. [1] Und diese Auffassung hat, wie unser Autor bemerkt, « magnos defensores ». Er denkt dabei in erster Linie an Heinrich von Gent, der in den einleitenden Artikeln zu seiner groß angelegten Summa diese Lehre entwickelt. Mit einer in allen Texten fühlbaren Hingebung und Vorliebe behandelt Herväus diese Frage. Klar und scharf wie immer, stellt er sich zunächst einmal das Problem vor Augen : « Das ist ihre Annahme : außer dem Lichte des Glaubens wird einigen vollkommenen Männern ein übernatürliches Licht eingegossen, in dem ihnen die Artikel des Glaubens soweit evident werden, daß es zu einer Wissenschaft im eigentlichen Sinn genügt. Doch besitzt dieses keine so durchdringende, geistige Leuchtkraft, daß die Betätigung des Glaubenshabitus vollständig aufgehoben werde. » [2] Man wird die Art des Meisters erkennen in dem vornehm entgegenkommenden Ton, mit dem er zunächst alle Gründe zusammensucht, die diese Theorie stützen könnten, und die Gedankengänge anführt, mit denen sich die Anhänger derselben gegen die gewichtigen Angriffe verteidigen.

Das gemeinsame Element, das all diesen Angriffen zugrunde liegt, bildet der Einwand : Glaube und reine Wissenschaft sind unvereinbare Gegensätze, ebenso wie Evidenz und Nichtevidenz. Wenn man sagt, daß in eodem et de eodem Glaube und Wissenschaft zugleich bestehe, so sei das ein evidenter Widerspruch. Die Verteidiger antworten mit

[1] « quia, ut dicunt, quoddam lumen additur lumini fidei quod facit ipsam esse scientiam. » 1 Sent. q. 1. Respondeo ....

[2] ibidem (continuatur).

einer Distinktion zwischen der evidentia visionis und der evidentia intelligentiae.[1] Jene nur sei unvereinbar mit der Inevidenz des Glaubens, nicht dagegen die letztere.

Nachdem Herväus eine zeitlang, wie von höherer Warte aus, dem Kampf zwischen Für und Wider zugeschaut hat, greift er selbst ein mit einem überlegenen « tertio ponendae sunt rationes ad ostendum istam opinionem non esse veram, et hoc intendo ostendere .... »

Zunächst gibt er die Möglichkeit zu, daß jemand, der ein Wissen hat über eine Wahrheit, dieselbe Wahrheit auch im Glauben erfassen kann. Er greift die Gegner in ihrer Theorie vom übernatürlichen, ein Wissen begründenden Lichte aber dort an, wo sie, um nicht in rationalistischem Sinne alles Glauben überflüssig zu machen, behaupten, trotz dieser übernatürlich hervorgerufenen Evidenz sei der Glaube für die Erleuchteten noch *notwendig*.[2] Die Unhaltbarkeit der ganzen Theorie will er nun dartun durch die Widerlegung der letzteren Annahme, indem er den Nachweis erbringt, « quod necessitas habendi fidem vel auctoritatem non potest stare cum dicto lumine » bzw. mit der Wirkung desselben « cum scientia proprie dicta ». Denn jener Habitus, der in sich jeden Gedanken an eine mögliche Täuschung ausschließt, ist in seinem Gebiet auf keinerlei Stütze durch eine Autorität angewiesen.[3] Jedes Wissen ist aber nach Arist. 6 Ethic. c. 4 ein solcher Habitus. Somit gilt als ausgemacht : « cum scientia non stat necessitas habendi auctoritatem sive fidem. » Den folgerichtigen Schluß der ganzen Gedankenreihe bildet dann die Feststellung : Beim tatsächlichen Bestand eines solchen Lichtes erscheint der Glaube als überflüssig.[4] Vor dieser Konsequenz schrecken aber auch Herväus' Gegner zurück. Demnach muß der Fehler wohl in der Voraussetzung, jenes übernatürliche Licht begründe ein Wissen, gelegen sein. — Ein zweites Argument gegen die gegnerische Hypothese faßt unser Autor

[1] Zur begrifflichen Festlegung dieser Distinktion bemerkt Herväus : « .... dicunt quod dupplex est evidentia sc. evidentia visionis sc. quando res in se nude videtur ; alia est evidentia intelligentiae qua res non praesens est sed per discussionem rationis cognoscitur. » ibidem.

[2] « Licet enim habens scientiam possit credere dictum alterius, non tamen habet necessitatem credendi vel assentiendi propter dictum alterius. » ibidem.

[3] Quia ille habitus qui sic est per se veridicus quod habenti habitum ex natura sui habitus constat se non posse decipi, non indiget auctoritate alicuius dicentis respectu illorum quae sunt illius habitus. » 1 Sent. q. 1.

[4] « Sed sic videtur quod necessitas habendi fidem .... non potest stare cum dicto lumine ita quod habens tale lumen indigeat fide ad assentiendum. » ibidem.

in das Dilemma : Das in Frage stehende Licht bewirkt entweder eine solche Evidenz, daß es allein hinreichend ist, um ohne jede Autorität die Zustimmung hervorzurufen, oder nicht. Ist jenes der Fall, dann scheint der Glaube überflüssig zu sein, ist aber letzteres richtig, dann hat das Licht keinen Zweck, « quia ad assentiendum auctoritati sufficit lumen fidei ; et sic istud lumen in nullo deserviet ». —

Herväus' Stellungnahme kurz zusammenfassend, müssen wir sagen : Es ist unmöglich mit dem erwähnten Licht die Notwendigkeit zu glauben vereinbar ; der Glaube ist überall dort überflüssig, wo dieses übernatürliche lumen wirkt. Damit scheinen H. die Aufstellungen der Gegner erledigt.

Er zerzaust nur noch kurz einige Gründe, die sie zu ihrer Verteidigung anführen, lehnt die Brauchbarkeit der Distinktion zwischen evidentia visionis und evidentia intelligentiae ab, rechtfertigt die von ihnen bestrittene Proportion zwischen scientia und fides einerseits und fides und opinio anderseits. Das einzelne können wir dabei übergehen, um Herväus gleich bei der positiven Entwicklung seiner eigenen Anschauungen zu folgen.

Um dabei größere Klarheit zu erzielen, hält H. einen mehrfachen Gebrauch des Ausdruckes lumen auseinander. Er spricht zunächst von einem « lumen proprie dictum » und veranschaulicht den Inhalt dieses Begriffes durch den Hinweis auf das lumen fidei und das lumen des intellectus agens. In einem weiteren Sinn kann aber darunter auch « quicumque habitus manifestativus » verstanden werden, ob nun derselbe erworben wurde durch eigenes Bemühen oder eingegossen ward. Endlich kann als lumen auch quaecumque maior manifestatio bezeichnet werden. [1] Der Vorstellungsinhalt dieses letzteren Terminus scheint nicht recht faßbar zu sein.

Nach diesen begrifflichen Feststellungen und Distinktionen spricht Herväus seine Auffassung klar und entschieden dahin aus, daß ein vom Glaubenslicht verschiedenes und über ihm stehendes lumen proprie dictum übernatürlicher Ordnung nicht existiert. [2] Wo man eine

[1] « Respondendum est ad rationes eorum distinguendo de lumine quia uno modo potest accipi lumen proprie quia sc. illustrat intellectum sicut dicimus lumen fidei vel lumen intellectus agentis. Alio modo potest dici lumen quicumque habitus manifestativus sive sit acquisitus per exercitium studii sive sit infusus. sive etiam quaecumque maior manifestatio. » 1 Sent. q. 1. « Quinto respond. .... etc.

[2] « Si intelligatur quod in ecclesia sint tales habentes lumen proprie dictum, *aliud* a lumine fidei et supra lumen fidei existens, *nego*. » ibidem.

besondere Erleuchtung einzelner festhalten will und muß, handelt es sich um ein « lumen fidei copiosius ». Allerdings muß zugegeben werden, daß einzelnen eine tiefere Erkenntnis und eine größere « evidentia cuiusdam manuductionis (!) » eigen ist, allein diese darf nicht identifiziert werden mit der « evidentia scientiae proprie dictae ». Was der Autor mit dem neuen Terminus sagen will, zeigt uns etwas genauer eine spätere Stelle, wo er von der Theologie sagt : « habet etiam aliquam evidentiam, non scientificam sed *manuductivam* ex aliqua similitudine creaturarum de antecedente et de consequente quae sunt in theologia. » [1] In diesem Sinn will Herväus alle einschlägigen Stellen in den Glaubensquellen, wo von einer besondern Erleuchtung die Rede ist, verstanden haben.

So muß also der Versuch, durch Einführung eines übernatürlichen Lichtes den reinen Wissenschaftscharakter der Theologie zu sichern, als verfehlt betrachtet werden. Jenes Licht, das notwendig wäre, um wissenschaftliche Evidenz zu schaffen, ist weder wirklich noch möglich ; jenes aber, das sich tatsächlich findet, vermag nie wissenschaftliche Evidenz, das Wesenskonstitutiv jeder Wissenschaft, zu begründen. Ergo : theologia non est scientia proprie dicta.

Das wird nun von vielen auch tatsächlich anerkannt. Sie versuchen eine andere Möglichkeit, nämlich die Theologie unter die scientiae subalternatae einzureihen. Das ist der « secundus modus principalis » der Beantwortung der Frage, der Herväus eine ausführliche Behandlung widmet. Zu dieser Auffassung : die Theologie sei eine « scientia subalternata simpliciter » führt nach ihm ein falscher Begriff von dieser Art von Wissenschaft. Man will nämlich mancherseits ihr Wesen kurz in dem « arguere ex principiis creditis » finden. Dann stünde allerdings nichts im Wege, die Theologie einfachhin als scientia subalterna zu bezeichnen. Allein wie uns die frühern Ausführungen [2] gezeigt haben, trifft das « arguere ex principiis creditis » nur bei der Unterordnung « ex parte *scientis* » zu. In diesem Falle aber kann man nach H. nicht mehr von einer scientia subalterna proprie dicta reden, sondern nur mehr « largo modo », insofern sie einige Ähnlichkeit besitzt mit jener eigentlichen Unterordnung « ex parte *scibilis* ».

Für die Theologie kommt nun eine etwaige Subalternation unter die « scientia beatorum », d. h. unter das Wissen Gottes und der

[1] 1 Sent. q. 1 : « Tertius modus principalis .... etc.
[2] Vrgl. p. 404 f.

Heiligen in Frage. Liegt eine solche vor und um welche der erwähnten Arten der Subalternation handelt es sich ? Eine kurze Prüfung, inwieweit sich die Elemente der einzelnen Arten der Subalternation in dem Verhältnis der Theologie zum Wissen der Seligen beobachten lassen, führt ihn zu einem negativen Entscheid, was die subalternatio proprie dicta anlangt. In der Tat, sollte diese gegeben sein, so müßte die Theologie uns wenigstens über das « quia est » ihrer obersten Prinzipien (Glaubensartikel !) wissenschaftliche Evidenz bieten, während die scientia beatorum durch Offenbarung dann das « propter quid » zu klären hätte. Doch die Theologie erfüllt auch jene Aufgabe nicht, sie kann uns aus sich, losgelöst von der scientia beatorum, ohne deren Offenbarungen auch nicht über das « quia est » der meisten Glaubenstatsachen Aufschluß geben. Demnach scheidet diese Art aus. [1]

Es bleibt nur die Möglichkeit einer subalternatio ex parte scientis. Und diese muß man hier allerdings feststellen. Denn es hängt hier offenbar « die Erkenntnis desjenigen, dessen Stand es widerspricht, die Sache in sich selbst zu sehen, ab von der Erkenntnis jener, die über jene Objekte Evidenz besitzen. » [2] Das ist aber nach H. das Charakteristikum dieser Art von Subalternation. So hängt notwendig die Erkenntnis des « viator » von den übervernünftigen Wahrheiten ab von der Erkenntnis der himmlischen Wesen. Doch ist das eben nicht mehr eine subalternatio scientiae ad scientiam, sondern das Verhältnis eines « habitus creditivus zu » einem « habitus evidens » ; die Theologie selber ist nur « largo modo » als scientia subalterna zu bezeichnen.

Eine andere Möglichkeit bestände noch, daß nämlich die Theologie einer profanen Wissenschaft untergeordnet wäre und auf diese Weise am Wissenschaftscharakter partizipiere. Doch nach einer kurzen Prüfung aller einzelnen Möglichkeiten beantwortet Herväus die Frage allseits mit Nein. Ernstlich in Frage käme dabei auch nur die Metaphysik. Allein die metaphysischen Wahrheiten, auf denen scheinbar die Theologie auf- und weiterbaut und die in der Ordnung des Erkennens z. T. früher sind als die Prinzipien der Theologie, setzt der Theologe nicht voraus, weil sie in der Philosophie bewiesen sind, sondern, weil sie klar in der Offenbarung ausgesprochen uns vorliegen. Und jene ganz allgemeinen Sätze, wie das Identitäts- oder Kontra-

[1] I Sent. q. 6 « ad primam .... etc.

[2] « Cognitio illius cuius statui repugnat rem in se videre necessario dependet a cognitione illius qui habet evidentiam de re in se. sic autem se habet viator ad cognitionem beatorum. » ibidem.

diktionsprinzip, werden auch vom Metaphysiker nicht bewiesen. Das ist kurz der Gedankengang, in dem Herväus jede Subalternation der Theologie unter eine profane Wissenschaft ablehnt.

Fassen wir nun kurz zusammen, was Herväus als gesichertes Ergebnis betrachtet, so können wir mit seinen eigenen Worten sagen: « Tertius modus principalis est .... quia theologia proprie non est scientia simpliciter dicta neque scientia subalterna, sed largo modo potest dici scientia et magis scientia subalterna dici quam alia. »[1] Denn jede Wissenschaft, ob subalterniert oder nicht subalterniert, verlange volle Evidenz ihrer Prinzipien, was sich bei der Theologie nicht erreichen lasse. Nun hat aber doch der Theologe vor dem einfachen Gläubigen etwas voraus. Er « weiß, wie die Autoritäten der Heiligen Schrift auszulegen sind », wie alle scheinbaren Widersprüche dort keine Widersprüche sind, verfügt ferner über eine sichere Kenntnis von den Konsequenzen, die dort gezogen werden, hat auch eine gewisse Evidenz, wenn auch keine wissenschaftliche, so doch eine *manuduktive.*[2] Demnach kann man die Theologie in einem weitern Sinn als Wissenschaft bezeichnen.[3] —

Herväus' literarisches Lebenswerk ist durchwegs von der Tendenz beherrscht, das Lehrgut seines großen Meisters und Ordensgenossen Thomas von Aquin gegen jede Neuerung zu verteidigen. Ein Vergleich der Schriften beider Männer ergibt aber für unsere Frage nicht geringe Unterschiede, insofern nämlich Herväus den Begriff der scientia subalterna proprie dicta viel schärfer und enger faßt als es beim Aquinaten der Fall ist. H. mußte von seinem Standpunkt aus die Richtigkeit der Gleichung, die Theologie stehe zum Wissen der Seligen im selben Verhältnis wie die scientiae subalternae zu den scientiae subalternantes des natürlichen Wissengebietes, bezweifeln. Der Aquinate dagegen hat sich noch viel mehr vom weitern Wissenschaftsbegriff eines hl. Augustinus leiten lassen und konnte so ohne Schwierigkeit

[1] 1 Sent. q. 1 respons. « tertius modus principalis etc.

[2] ibidem.

[3] Viel entschiedener haben andere Vertreter der ältesten Thomistenschule im Anschluß an den hl. Thomas die Theologie als Wissenschaft im eigentlichen und wahren Sinne bezeichnet, so z. B. Johannes Quidort von Paris in seinem ungedruckten Sentenzenkommentar, Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek fol. 2v: Unde dicendum, quod theologia est vere scientia nec indiget lumine medio, ut dictum est, et etiam habet que necessaria sunt ad hoc quod sit habitus scientialis. Vgl. *M. Grabmann*, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. P. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-philosophische und historische Klasse. München 1922.

den Einwand : « Videtur quod sacra doctrina non sit scientia » zurückweisen. [1] Der Einwand bleibt aber in seiner ganzen Kraft und Tragweite bestehen, wenn man sich mit Herväus ganz und gar auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff festlegt. Wenn unser Autor trotzdem das Resultat gewinnt : die Theologie ist zwar nicht scientia proprie dicta, auch nicht scientia subalterna proprie dicta, könne aber « largo modo » als Wissenschaft angesprochen werden, also die Frage doch zu bejahen scheint, so darf man darin wohl nur eine *verschleierte* Verneinung der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, finden. Dahin weist uns ja auch die Wesensbestimmung, die er im 9. Art. der « Defensa .... » von der Theologie gibt : « Et sic videtur mihi, quod theologia nihil aliud est quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de his quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur .... »

Wenn Herväus auch in Einzelheiten unter dem Einflusse der Kontroversen und Problemstellungen seiner Zeit von der Lehre des hl. Thomas in etwas abzugehen scheint und in der Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen sich nicht an die thomistische Lehre von der Realdistinktion hält, so muß doch sein ganzes gutenteils noch ungedrucktes wissenschaftliches Lebenswerk als eine scharfsinnige und aus warmer Liebe zum englischen Lehrer geschriebene Apologie der thomistischen Gedankenwelt gegen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Durandus und Duns Skotus betrachtet werden. Gerade die polemische Einstellung der meisten seiner Schriften mag dazu beigetragen haben, daß er mitunter gleichsam in der Hitze des Gefechtes von dem Pfade der thomistischen Lehre etwas abgegangen ist.

[1] S. Thomas, S. Th. I q. 1 a. 2.