

## Thomas-Rezeption bei Robert Holcot?

Von Fritz Hoffmann

Wir haben heute zuweilen eine zu undifferenzierte Vorstellung von dem Einfluß der „Autoritäten“ auf die Lehre eines Magisters im Mittelalter. Wenn auch die *Autoritas* zu den *Loci* der Beweiskunst in der Scholastik gehörte, so daß sie der These eines Magisters wenigstens eine probable Beweiskraft gab<sup>1</sup>, darf demgegenüber die Bedeutung der *Decisio Magistri* nicht unterschätzt werden, die den Lehrer zur eigenständigen Weiterentwicklung der Lehre verpflichtete und oft dazu gedrängt haben mag. Mit der dem scholastischen Magisterium eigenen Hochschätzung der Autorität verband sich zugleich ein ausgeprägtes Bewußtsein für die Freiheit der Lehrtätigkeit<sup>2</sup>. Diese Freiheit und die in ihr begründete kritische Haltung<sup>3</sup> findet eine unbedingte Grenze nur vor der Autorität der Hl. Schrift und der kirchlichen Glaubenslehre. Doch selbst die hervorragenden Autoritäten aus dem Kreis der scholastischen Magister, wie etwa der hl. Anselmus von Canterbury oder der hl. Thomas oder Wilhelm von Ockham, entgehen nicht der Kritik – selbst durch solche Theologen, die sich aufgrund der gleichen Lehrrichtung oder einer gewissen Verpflichtung durch die Tradition einer Ordensgemeinschaft mit diesen Magistern besonders verbunden fühlen sollten. So wird man auch von einer Thomas-Rezeption durch Robert Holcot nur in einer differenzierten Weise sprechen dürfen.

Das Thema empfiehlt sich dennoch aus verschiedenen, wichtigen Gründen. Robert Holcot war Dominikaner und lehrte zu einer Zeit, als der Orden der Lehre des Aquinaten bereits wiederholt einen hohen

---

<sup>1</sup> Vgl. L. Oeing-Hanoff, *Die Methode der Metaphysik im Mittelalter: MiscMed 2*, hrsg. v. P. Wilpert (Berlin 1963) 71–91; 74.

<sup>2</sup> Auf zwei Beispiele für das Zusammenhalten der Magister gegenüber Eingriffen in ihre Lehrfreiheit habe ich in früheren Arbeiten hingewiesen. So ging die Universität von Oxford nur zögernd auf das Drängen der Bischöfe gegen Wiclif vor. Der Ockham-Ankläger Johannes Lutterell büßte wahrscheinlich sein Amt als Kanzler der Universität ein, weil er versuchte, Ockhams Lehrtätigkeit zu unterbinden. Vgl. F. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell* (Breslauer Studn z. hist. Theol. NF Bd. IX) (Breslau 1941) 6. *Ders.*, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell: Erfurter TheolStudn Bd. 6* (Leipzig 1959) 125.

<sup>3</sup> J. Koch ist der früher verbreiteten Meinung entgegengetreten, mit den großen Kritikern Duns Scotus und Wilhelm Ockham „die Spätscholastik zu beginnen und bei beiden nach Zeichen der Auflösung oder des Niedergangs zu suchen. Der kritische Geist, der sie und ihre Schüler beseelt, ist durchaus scholastisch.“ Vgl. J. Koch, *Scholastik: RGG V* (1961) 1494–1498; 1497.

Grad von Verbindlichkeit für seine Mitglieder zugesprochen hatte<sup>4</sup>. Thomas fand im eigenen Orden nicht nur sehr konsequente Verteidiger seiner Lehre, sondern auch kritisch urteilende Kollegen<sup>5</sup>. Wenn man auch bei Durandus de S. Porciano und Jakob von Metz noch von einer Tendenz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit Thomas sprechen kann<sup>6</sup>, so dürfte Robert Holcot im Hinblick auf die sich herausbildende dominikanische Lehrtradition eine Sonderstellung einnehmen.

Dabei handelt es sich nicht um einen belanglosen Außenseiter. Der Einfluß Holcots im 14. und noch im 15. Jahrhundert scheint mir zuweilen noch denjenigen Wilhelm Ockhams übertroffen zu haben, wenn wir ihn an der Verbreitung seiner Werke, vor allem der Schriftkommentare<sup>7</sup>, messen, deren Theologie im wesentlichen mit derjenigen im Sentenzenkommentar und der Quodlibeta übereinstimmt.

Noch ein weiterer Grund spricht für die Aktualität unseres Thomas. Thomas sah sich vom Aristotelismus gefordert, dessen Renaissance im 12. und 13. Jahrhundert durch den Einfluß der arabischen Kommentatoren verstärkt wurde. Die Probleme, die sich dadurch der Theologie stellten, bestimmten auch für die Folgezeit die großen Themen der theologischen Reflexion.

Aus all dem ergibt sich, daß die Stellung Holcots zu Thomas von mehreren, verschiedenen Motiven bestimmt war. Die hervorragende Autorität des Aquinaten in der Lehrtradition seines Ordens fand in stillschweigenden oder ausdrücklichen Übereinstimmungen bei Holcot ihren Niederschlag. In manchen Lehren behalf sich Holcot mit einer Umdeutung von Thomastexten. Dies wurde notwendig, weil es Holcot einerseits daran gelegen sein mußte, eine gewisse Übereinstimmung seiner Lehre mit derjenigen seines großen Ordenslehrers aufzuweisen, andererseits jedoch einschneidende Unterschiede sowohl in der Methode wie in bestimmten Grundansätzen der Theologie unlegbar bestehen. Dabei zeigt es sich, daß selbst trotz der Verschiedenheit eines theologischen Denkwurfs ein gemeinsames Vorverständnis bei Thomas und Holcot ermittelt werden kann.

Als erstes Beispiel möchte ich auf den „Glaubensintellektualismus“ beider Magister verweisen. Schon die erste Quaestio des Sentenzen-

<sup>4</sup> Vgl. *Ueberweg-Geyer*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Tl.: Die patristische und scholastische Philosophie (Berlin 1928) 528; 537.

<sup>5</sup> Vgl. *J. Koch*, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. P.: *Xenia Thomistica III* (Romae 1925) 327–362.

<sup>6</sup> Vgl. *B. Decker*, Die Gotteslehre des Jakob von Metz (hrsg. v. *R. Haubst*): *BeitrGPh XLII*, H. 1 (Münster 1967) 605 f.

<sup>7</sup> Vgl. *B. Smalley*, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century* (Oxford 1960) 133–202; 133.

kommentares<sup>8</sup>, in der *Holcot* den Glauben einer kritischen Analyse unterzieht, versteht diesen grundsätzlich als einen Akt intellektiver Zustimmung. Damit geht *Holcot* vom gleichen Ansatzpunkt aus, den *Thomas* hatte, indem er das Wesen des Glaubens in die Erkenntnis legte, weil das Wahre eigentliches Objekt des Glaubens ist<sup>9</sup>. Die Zustimmung des Intellektes wird allerdings vom Willen befohlen<sup>10</sup>. An dieser Stelle setzt *Holcot*s Kritik an: Ein Erkenntnisakt kann danach nur aus der Einsicht in den Sachverhalt hervorgehen, die niemals durch einen Befehl des Willens ersetzt werden kann. Der Wille vermag dem Intellekt nur die Hinwendung zum Erkenntnisobjekt befehlen. Sorgfältig schält *Holcot* das intellektive Moment aus dem Gesamtvorgang heraus<sup>11</sup>. Für dieses muß die Freiheit der Zustimmung verneint werden. Dieser fast rigorose Intellektualismus konnte sich durchaus auf dem Fundament der thomasischen Erkenntnislehre erheben. Wo immer *Thomas* das Verhältnis des Erkenntnisvermögens zum Gegenstand überdenkt, sieht er im Unterschied zum Willen eine naturhafte, notwendige Relation. Das 48. Kapitel im 2. Buch der *Summe* gegen die Heiden, in dem *Thomas* die Entscheidungsfreiheit mit der Geistigkeit (Intellektualität) begründet, ist zugleich ein Zeugnis für das naturhafte Angewiesensein des Geistes auf den Erkenntnisinhalt, den der Intellekt in den Allgemeinbegriffen naturhaft erfaßt<sup>12</sup>. Das Adverb „naturhaft“ bezieht sich zunächst auf die Zuordnung des Intellektes zum Universale, nicht zum Singulare. Wir dürfen jedoch die Bedeutung des Adverbs erweitern in dem Sinne, daß dem Intellekt

<sup>8</sup> Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 1 (fol. a ra 8 ff.): ‚Utrum quilibet viator existens in gratia assentiendo articulis fidei mereatur vitam aeternam‘ (zitiert nach der Inkunabel Lyon 1497, Johannes Trechsel).

<sup>9</sup> Vgl. *Thomas*, S. Th. II II q. 2 a. 1 ob. 3. III Sent. d. 23 q. 2 a. 3 (ed. *Moos* 732 n. 171).

<sup>10</sup> Vgl. *Thomas*, De ver. q. 14 a. 1.

<sup>11</sup> Vgl. *Holcot* I Sent. q. 1 a. 1 (fol. a II rb 12–34): ‚Est ergo primus articulus, an credere articulis fidei sit in libera potestate hominum ad istum intellectum, quod apprehenso articulo fidei quocumque sicut quod deus est trinus et unus libere possit homo per solum imperium voluntatis credere illi articulo vel istam propositionem esse veram vel credere eam esse falsam. Unde non intelligo istum articulum ad talem intellectum: Utrum habens habitum fidei potest producere actum credendi et non producere, quia sic habet homo actum scientiae et opinionis et intellectus principiorum in sua potestate. Sed pono aliquem non habituatum in fide, et audiat talis alium praedicantem istum articulum: Deus est trinus et unus, et quod qui hoc crediderit, habebit vitam aeternam. Tunc quaero, an iste statim sine alia evidentiā rationis possit libere assentire isti. Et universaliter quaero, an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu respectu alicuius propositionis sibi dubiae sicut ante imperium propter praemium vitae aeternae. Et ad istum intellectum teneo in hoc articulo partem negativam, videlicet quod credere articulis fidei vel quacumque propositionem non est in hominis libera potestate.‘

<sup>12</sup> Vgl. *Thomas*, S. c. G. II c. 48: ‚Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus.‘

die Erkenntnis des Seins natürlicherweise zukommt<sup>13</sup>. Daraus ergibt sich, daß der Intellekt in der Erkenntnis des Wesens und der Prinzipien nicht irren kann<sup>14</sup>. Den schärfsten Ausdruck hat dieser Intellektualismus in dem Satz gefunden, daß der Intellekt (vor seinem eigentlichen Gegenstand) nicht frei ist, sondern von ihm in Hörigkeit genommen werden kann<sup>15</sup>.

In der präzisen Folgerichtigkeit dieses Intellektualismus bleiben für Holcot die feinsinnigen Verbindungen zwischen Erkennen und Wollen im Glaubensakt<sup>16</sup>, die Thomas im Anschluß an das Augustinuswort als ein *Cogitare cum assensu* vornimmt<sup>17</sup>, außerhalb des Blickfeldes. Dagegen erhält durch diese Hervorhebung der intellektiven Seite des Glaubens die menschliche Ratio in der Theologie einen außergewöhnlich starken methodischen Einfluß. Dies ist auch die Ursache dafür, daß Holcot einerseits eines extremen Intellektualismus<sup>18</sup>, andererseits des Fideismus<sup>19</sup> beschuldigt wurde. Der Fideismus ergibt sich aus dem extremen Intellektualismus, da der natürliche Intellekt niemals auch nur irgendein Verständnis für das Glaubensgeheimnis gewinnen kann. Dies steht im offenen Widerspruch zur Lehre des hl. Thomas, daß der Glaube uns in der *Scientia sacra* eine Teilhabe am vollkommenen Wissen der Seligen und eine Angleichung an das göttliche Wissen verleiht<sup>20</sup>. Bei Holcot besteht der Einfluß der Ratio auf die Glaubensreflexion in einer von der Logik beherrschten Methode. Der

<sup>13</sup> Vgl. *ders.*, S. c. G. II c. 83: „Adhuc: Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id, sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita . . . Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis in quantum huiusmodi . . .“

<sup>14</sup> Vgl. *ders.* S. Th. I q. 17 a. 3, wo die natürliche Hinordnung des Intellektes auf die Wesenserkenntnis mit der natürlichen Hinordnung des Sinnes auf die sinnenhafte Wahrnehmung verglichen wird: „Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria.“

Vgl. auch S. c. G. I c. 61: „Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum.“

<sup>15</sup> Vgl. *ders.*, De ver. q. 22 a. 11: „Sed contra ad 2: Intellectus non est liber sui, cum possit cogi.“

<sup>16</sup> Natürlich nicht nur dort!

<sup>17</sup> Vgl. *Thomas*, De ver. q. 14 a. 1; S. Th. I II q. 17 a. 5; q. 58 a. 5.

<sup>18</sup> Vgl. *A. Lang*, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts: BeitrGPhMA XXX 1–2 (Münster 1930) 215 f.

<sup>19</sup> Vgl. *A. Meissner*, Gotteserkenntnis und Gotteslehre nach dem englischen Dominikanertheologen Robert Holcot (Limburg 1953) 23; 129.

<sup>20</sup> Vgl. *Thomas*, In Boethii De trin. q. 2 a. 2, 2 (ed. *Decker* 87): „Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum . . . Alia secundum modum ipsorum divinatorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam.“

Erkenntnisakt der *Fides formata* hat seine Ursache allein im übernatürlichen *Habitus*.

Mit ihm begründet freilich Holcot die Freiheit der Glaubenszustimmung, da der Mensch die aus einem *Habitus* hervorgehenden Akte setzen oder unterlassen kann<sup>21</sup>. Damit folgt Holcot der *Habitus*lehre des hl. Thomas<sup>22</sup>. Über diese formale Absicherung der freien Glaubensentscheidung hinaus verankert Holcot schließlich die Mitwirkung des Willens in der *Fides formata* selbst, wofür er sich ausdrücklich auf Augustinus<sup>23</sup> beruft. Den Worten des Kirchenvaters über die Freiheit des Glaubens fügt Holcot entsprechend seiner Vorliebe für die Logik hinzu: Der Terminus ‚*Fides*‘ *konnotiere* den freien Willensakt, wenn er die *Fides formata* bezeichne<sup>24</sup>.

Im Unterschied zu Thomas geht Holcot den feinen Verflechtungen, mit denen das menschliche Erkennen und Wollen in das Gnadenhafte des Glaubens verwoben ist, nicht nach. Seine Methode würde ich als analytisch-kritisch bezeichnen. Mit der an Wilhelm Ockham gerühmten „logischen Strenge“<sup>25</sup> untersucht Holcot die theologische Aussagekraft der Begriffe und Sätze. Seine Kritik rührt an offengebliebene Fragen, wie wir es hier bei dem Akt der intellektiven Glaubenszustimmung sehen. Holcot legte die Aporie frei, die in der Formel liegt: *Fides est cogitare cum assensu*, ohne eine spekulative durchkonstruierte Lösung für die Mitwirkung des Willens beim Zustimmungsakt des Glaubens anzubieten. Dem Ergebnis der theologischen Aussagen Holcots über den Glauben wird man eine materiale Übereinstimmung mit der thomasischen Lehre zubilligen können. Die Argumentationsweise entfernt sich freilich oft weit von derjenigen des hl. Thomas. Dies läßt sich etwa an der Art und Weise zeigen, wie Holcot auf die

<sup>21</sup> Vgl. o. Anm. 17: ‚Unde non intelligo istum articulum ad talem intellectum: Utrum habens habitum fidei potest producere actum credendi et non producere, quia sic habet homo actum scientiae et opinionis et intellectus principiorum in sua potestate.‘

<sup>22</sup> Vgl. *Thomas* S. Th. I II q. 49 a. 3; q. 71 a. 4; q. 78 a. 2.

<sup>23</sup> Vgl. *Augustinus*, In Joann. tract. 26 n. 2: PL 35, 1607.

<sup>24</sup> *Holcot*, I Sent. q. 1 (fol. a V vb 41–55): ‚Ad auctoritatem Augustini, quando dicit: Cetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens etc. Dico quod beatus Augustinus aequivocat frequenter de credere, sicut patuit supra in distinctione facta de credere. Unde accipit credere, prout includit actum voluntatis et similiter intellectus. Similiter illa auctoritas non dicit, nisi quod homo per corporalem compulsionem vel violentiam sensibilis non potest compelli ad credendum. Et hoc videtur innuere per ipsa verba auctoris: Si inquit, corpore crederetur, fieret in nolentibus. Contra: saltem ergo Augustinus habuit pro inconvenienti quod fides fiat in nolentibus. Dicendum est quod habet pro inconvenienti quod fides formata, quae est fides operans per dilectionem, fieret in nolentibus. Et hoc est impossibile maxime per compulsionem corporalem, quia iste terminus fides sic acceptus connotat actum liberum voluntatis.‘

<sup>25</sup> So *R. Guellny*, Philosophie et Théologie chez Guillaume d’Ockham (Louvain 1947) 129: ‚Avant de continuer la lecture de nos textes attirons l’attention encore sur l’impitoyable rigueur logique avec laquelle Ockham conduit toute discussion.‘

Frage antwortet, ob Gott selbst in dem Menschen den Zustimmungskt ohne dessen Mitwirkung hervorrufen könne<sup>26</sup>. Die Möglichkeit einer solchen Annahme beruht auf dem seit Wilhelm Ockham gebräuchlichen Argument, daß Gott, was immer er mit einer Zweitursache bewirkt (in diesem Fall der Wille des Geschöpfes), auch ohne diese bewirken könne<sup>27</sup>. Holcot folgt zunächst diesem Argument, erklärt jedoch alsbald, daß eine solche als „Zustimmung“ bezeichnete Sache in Wirklichkeit keine Zustimmung sei<sup>28</sup>. Würde Gott einen solchen Akt des Geschöpfes ohne Mitwirkung des geschöpflichen Intellektes und Willens bewirken, so wäre dies kein Akt des Geschöpfes mehr<sup>29</sup>. Wir bemerken, wie das Argument in diesem Falle von unserem Magister in einen logischen Widerspruch geführt und damit aufgehoben wird.

Wenn wir den Intellektualismus Holcots mit demjenigen des hl. Thomas vergleichen, so stellt sich uns die Frage nach dem Verständnis der Erkenntnis-Analogie. Für die thomasische Glaubensreflexion ist der Analogiebegriff von fundamentaler Bedeutung. Die Univozität der Rede von Gott ist unvereinbar mit der göttlichen Transzendenz. Die Äquivozität würde einem theologischen Agnostizismus gleichkommen. So bleibt die Analogie als einzige Möglichkeit, die der menschlichen Erfahrung entnommenen Begriffe auf Gott so anzuwenden, daß bei aller Unterschiedenheit des göttlichen Seins wirklich etwas von Gott ausgesagt werden kann. Dies ist das methodisch-theologische Ergebnis der Ausführungen in S. Th. I q. 13 a. 5. Die Anwendbarkeit von Begriffen aus der geschöpflichen Erfahrung auf Gott im Sinne der thomasischen Analogie setzt einen erkenntnistheoretischen Realismus voraus. Weil die Begriffe, die der Mensch von den Dingen bildet, die

<sup>26</sup> Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 1 a. 3 (fol. a III va 29–35; Text nach den Hss korrigiert): ‚Tertius articulus est an deus possit causare assensum vel dissensum in creatura rationali ipsa creatura non coagente, ita quod haec sit vera: Homo vel iste angelus assentit isti propositioni sine hoc quod iste homo vel iste angelus causet aliquo modo talem assensum.‘

<sup>27</sup> Vgl. *Ockham*, Quodl. VI q. 6: ‚Praeterea: In illo articulo fundatur illa propositio famosa theologorum: quidquid deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare. Ex ista propositione arguo sic: Omnem effectum, quem potest deus mediante causa secunda, potest immediate per se; sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto; ergo potest in eam immediate per se.‘ Zit. bei *Ph. Boehner*, The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham: *Traditio* 1 (1943) 230 Anm. 14.

<sup>28</sup> Vgl. *Holcot*, a. a. O. (fol. a III va 49–52): ‚Dico tamen quod omnem assensum vel dissensum potest deus producere sine intellectu creato; sed illa res, quae est modo assensus, si sic produceretur, non foret assensus.‘

<sup>29</sup> Vgl. *ebd.* (lin. 40–49; Text nach den Hss korrigiert): ‚Hoc persuadetur sic: Omne iudicium intellectus creati est actio intellectus creati. Sed omnis assensus vel dissensus intellectus creati propositioni apprehensae est quoddam iudicium intellectus eiusdem. Ergo assensus vel dissensus intellectus creati est aliquomodo eiusdem. Sed impossibile est deum facere actionem agentis creati sine agente creato. Igitur impossibile est deum facere assensum vel dissensum intellectus creati alicui propositioni sine coactione intellectus creati.‘

Wesenheiten der Gegenstände erfassen, sind sie geöffnet für einen ampliativen Gebrauch und schließlich für die Anwendung auf das absolut vollkommene Wesen. In einem nominalistisch gerichteten Denken<sup>30</sup> erhält dagegen der Begriff seine Aussagekraft im Zusammenhang der jeweiligen Aussage. Bei Holcot wird die thomastische Analogie von der „Logik des Glaubens“ abgelöst. Die Möglichkeit einer theologischen Rede von Gott ist für Holcot nicht ein Problem, das ontologisch-philosophische Vorfragen aufwirft, sondern von der Logik als Aussagetechnik her angegangen wird<sup>31</sup>. Hierin besteht ein entscheidender Unterschied im Konzept der Theologie zu Thomas. Man beachte jedoch, daß dieser andere Ansatz der Methode nicht zu einem irrationalistischen oder voluntaristischen Gottesbild führte. Jedenfalls hat Holcot seine Konsequenzen, die ihm seine Kritiker heute noch anlasten, ausdrücklich verneint. Zwar zeigte er mit logischer Strenge die Unvergleichbarkeit des göttlichen Wesens mit jeder geschöpflichen Erfahrung auf. Er lehrte aber mit der gleichen Entschiedenheit die wesenhafte Gutheit Gottes, ohne sich freilich auf eine spekulative Durchdringung dieser Aussagen weiter einzulassen<sup>32</sup>. Im Vergleich zu Thomas stehen wir hier wieder vor der Tatsache einer faktischen Übereinstimmung im Ergebnis bei einer grundlegend unterschiedlichen theologischen Begründung.

Wie sehr sich Holcot vom Analogiebegriff des hl. Thomas entfernt, läßt sich an der verschiedenen Beurteilung studieren, die bei den beiden Magistern die Gotteserkenntnis und die Gottesaussagen der Heiden erfahren. Thomas greift das Problem genau in der zugespitzten Formulierung auf, wie es von Holcot später ausführlich behandelt wird. In der Theologischen Summe des Aquinaten, I q. 13 a. 10,

<sup>30</sup> Hoffentlich wird diese vorsichtig umschreibende Formulierung richtig gedeutet. Was als „Nominalismus“ in der Philosophie- und Theologiegeschichte bezeichnet wird, ist ja ein vielgestaltiges Phänomen; darauf einzugehen würde die Aufgabe dieses Beitrages und den zur Verfügung stehenden Raum überschreiten. Statt dessen sei auf den Hinweis verwiesen, den Rudolf Haubst zum Nominalismus-Problem bei Nikolaus Cusanus auf dem Symposium 1967 gemacht hat. Die Ausführungen von Haubst fehlen zwar im Diskussionsprotokoll, sind jedoch in einer Anmerkung erhalten geblieben. Vgl. MFCG VI, hrsg. v. R. Haubst (Mainz 1967) 46 Anm. 11.

<sup>31</sup> Ich darf hier auf die eingehende Darstellung dieser Frage in meiner Untersuchung verweisen: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot: BeitrGPhMA, NF Bd. 5 (Münster 1972).

<sup>32</sup> Ich zitiere aus den *Questiones quodlibetales* nach der Hs Cambridge, Pembroke College 236, fol. 187 va lin. 37–52: „Sed videtur quod istud sit verum videlicet quod bonitas dei moralis dependet ex creatura, quia deus non potest esse bonus moraliter, nisi creatura sit. Probatur, quia non potest esse iustus nisi creatura sit, nec liberalis, quia istae sunt virtutes ad alterum. Dicendum est quod iustitia et liberalitas possunt accipi vel pro habitibus vel pro operationibus. Operari autem iuste non potest deus sine creatura. Esse tamen iustus habitualiter et esse pronus et promptus et voluntarius ad faciendum iuste, quando decet et expedit, hoc convenit deo sine creatura, et sive creatura sit sive non sit, deus autem non est melior, quando facit iuste quam quando nihil facit. Et ideo nihil bonitatis accrescere potest deo ex aliqua operatione circa creaturam.“

begegnen wir Sätzen, die wir fast wörtlich bei Holcot wiederfinden: Der Heide bezeichne mit Gott nicht die wahre Gottheit, wenn er ein Götzenbild als Gott benennt. Nur was man erkennt, kann man bezeichnen; der Heide erkennt jedoch nicht die göttliche Natur<sup>33</sup>. Zwischen dem ‚Sed contra‘ und dem Corpus articuli besteht offenbar ein Widerspruch, was in der Theologischen Summe sehr selten vorkommt. Dieser erklärt sich hier aus der Formulierung der Überschrift, in der zunächst nach der Univokation der Gottesprädikationen gefragt wird. Diese muß in der Einleitung des Corpus articuli verneint werden. Im Corpus selbst lehrt Thomas die Analogie der Begriffsbedeutung, wenn über Gott nicht nur gemäß der wahren Gottesvorstellung (die der Glaube gewährt), sondern auch nach der vermeintlichen Gottesvorstellung des Nichtglaubenden gesprochen wird. Die Benennung Gottes per participationem wie per opinionem erhält ihre Aussagekraft durch irgendeine Art von Ähnlichkeit mit der wahren Gottesvorstellung.

Zu dieser Lehre steht Holcots Position in offenem Widerspruch. Unser Magister widmet dem Problem eine ausführliche Analyse. Danach stimmt die Begriffsbedeutung, die der „Heide“ mit dem Namen „Gott“ verbindet, mit derjenigen im Gebrauch des Glaubenden in keiner Weise überein. Dieser unterschiedliche Gebrauch des Begriffes „Gott“ bewirkt, daß jeder etwas anderes mit diesem Begriff bezeichnet. Der Philosoph – Holcot gebraucht diesen Terminus für denjenigen, dessen Gottesprädikationen nicht vom Glauben geleitet werden – vermag infolge der Unkenntnis der wahren Gottesnatur keine Aussage über Gott zu machen, weil der von ihm für Gott gebrauchte Begriff in keiner Weise den wahren Gott bezeichnet<sup>34</sup>. So wird von Holcot die Zuständigkeit des Philosophen für die

<sup>33</sup> Vgl. *Thomas*, S. Th. I q. 13 a. 10: ‚Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I Periherm (c. 1; 16 a 13–14). Sed animal, dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen deus, dictum de deo vero et de deo secundum opinionem, aequivoce dicitur. Praeterea: nullus potest significare id, quod non cognoscit; sed gentilis non cognoscit naturam divinam; ergo cum dicit: idolum est deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse deum. Ergo hoc nomen deus non dicitur univoce, sed aequivoce de deo vero et de deo secundum opinionem.‘

<sup>34</sup> Vgl. *Holcot* I Sent. q. 4 (fol. d VII vb 7–14): ‚Dico tamen quod nunquam aliquis philosophus probavit ratione naturali hanc mentalem: »deus est« demonstrata propositione mentali, quae est in mente fidelis catholici, immo nunquam talem conceptum habuit, sicut correspondet isti voci „deus“ in mente fidelis. Unde iste terminus: „deus est“ in usu communi est aequivocus inter colentem idolum et colentem verum deum.‘

Vgl. ferner *Holcot*, Quodl. Utrum theologia sit scientia, ed. *J. T. Muckle*: MS XX (1958) 127–153; 149: ‚Et ideo dico breviter, quod nec Aristoteles nec aliquis homo unquam probavit hanc: deus est, accipiendo propositionem mentalem, quam catholicus accipit per illam, quia de tali propositione numquam concipit infidelis adhaerendo alicui complexo affirmativo maxime, cuius extremum est iste terminus. Nam dico quod in isto termino vel in diffinitione exprimente quid nominis istius termini

Gottesprädikationen mit logischer Folgerichtigkeit und mit sprachtheoretischen Gründen abgewiesen. Im Zusammenhang der Abwehr des „lateinischen Averroismus“ durch die theologischen Magister der Christenheit erhält die Position des Holcot ihre geschichtliche Bedeutung. Er folgte darin dem Vorgehen des Duns Scotus, der im Unterschied zu Thomas von Aquin den rationalistischen Angriff der arabischen Philosophen auf die Grundlehren des christlichen Glaubens schon gleichsam an der Grenze zwischen Philosophie und Theologie abwehrte, indem er die Zuständigkeit des Philosophen für Glaubensfragen bestritt<sup>35</sup>, während Thomas die philosophischen Zweifler auf ihrem eigenen Boden angriff<sup>36</sup>.

Thomas benutzte ebenfalls ein sprachtheoretisches Argument, wenn er sofort am Eingang der Antwort auf das erste Gegenargument sagt, daß „die Vervielfältigung der Namen nicht erreicht wird gemäß ihrer Verwendung in der Aussage, sondern auf Grund ihrer <verschiedenen> Significatio“. Der folgende Text erhellt diesen Satz: Weil der gleiche Name eine bestimmte Bedeutung hat, kann er von verschiedenen Objekten, <sogar> wahr oder falsch, ausgesagt werden. Die <logisch unzulässige> Vervielfältigung des Begriffes erfolgt erst dann, wenn etwa der eine mit dem Begriff „Mensch“ den wirklichen Menschen meint, der andere ein Gebilde aus Stein. Dies ist aber nicht der Fall, wenn der Glaubende mit dem Heiden über den wahren Gottesbegriff streitet. Beide gebrauchen den Begriff „Gott“ für den wahren Gott. ‚Secundum opinionem‘ wäre seine Gottesaussage, wenn sie im Sinne des von den Christen zitierten Psalmenwortes lautete: „Alle Götter der Heiden sind Dämonen“ (Ps 96, 5)<sup>37</sup>.

---

includuntur omnes articuli, quorum termini non connotant aliquid in creatura, et multi alii veri scilicet quod sit ens infinitum, trinum et unum, creativum, gubernativum beatificativum et huiusmodi. Nam talem conceptum format sibi catholicus et tali utitur pro re, quae est deus.<sup>4</sup>

Für weitere Belege aus Holcot möchte ich auf das Kapitel meiner Holcot-Untersuchungen verweisen: Der Wissenschaftscharakter der Theologie, a. a. O. 80-170 (vgl. o. Anm. 31).

<sup>35</sup> Gilson ist auf diesen Beweisweg des Duns Scotus sehr ausführlich eingegangen: *É. Gilson*, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Übertr. von W. Dettloff (Düsseldorf 1959) bes. 24, 36, 346, 664, 671, 674. Vgl. auch meine Untersuchung der Methode Holcots (s. o. Anm. 31) 93-96.

<sup>36</sup> Ich verweise auf meine Untersuchung der Methode Holcots (s. o. Anm. 31) 89-92.

<sup>37</sup> Vgl. *Thomas*, S. Th. I q. 13 a. 10 ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod nomen multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen „homo“, de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen „homo“ intenderemus significare diversa: puta si unus intenderet significare per hoc nomen „homo“ id, quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens, idolum non esse deum, contradicit pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine „deus“ ad significandum verum deum. Cum enim paganus dicit idolum esse deum, non utitur hoc

Für Holcot erhält der Name seine Aussagekraft eigentlich erst im Kontext der Rede oder des Satzes, der für den ‚Catholicus‘ durch den Glauben gegeben wird. Die von der Aussagenlogik getragene Methode verändert die theologische Argumentation und bringt nominalistische Tendenzen hinein<sup>38</sup>. Die Formulierung, die Thomas dem vorliegenden Problem mit dem Hinweis auf die Signifikation der Begriffe gibt, setzt den erkenntnistheoretischen Realismus voraus. Dieser unterschiedliche Ausgangspunkt in der Methode, der durch eine verschiedene Erkenntnistheorie begründet ist, hat schwerwiegende Folgen für die Fragen der Gotteserkenntnis und der Gottesprädikationen. Wenn die Bedeutung des Namens „Gott“ mit diesem Begriff wesentlich verbunden ist, so kann er vom Glaubenden und vom Heiden in einer Weise gebraucht werden, die im wesentlichen der Bedeutung übereinstimmt. Thomas bezeichnet diesen Gebrauch der Begriffe als analog. Nach Holcot erhält der Name „Gott“ durch den christlichen Glauben seine eigentliche Bedeutung und Bezeichnungsweise, wodurch er radikal von der heidnischen Gottesvorstellung unterschieden wird. Erkenntnistheoretisch ist dies in der nominalistisch gefärbten Aussagenlogik Holcots begründet, wonach die Namen ihre Aussagebedeutung im Gesamtgefüge des Satzes oder der Rede erhalten. Hier liegt auch der logische Grund für den „Fideismus“ Holcots. Da wir nur in der Gestalt der Rede über den wirklichen Gott unterrichtet werden, die Rede von Gott aber auf Gott selbst zurückgeht, stammt alles, was heidnische Philosophen über Gott zutreffend zu sagen vermochten, aus der Offenbarung Gottes selbst<sup>39</sup>.

Während also Thomas die Argumente der Philosophen prüft und z. B. mit dem lateinischen Averroismus in einen die Beweise wägenden, kritischen Dialog eintritt, bestreitet Holcot den „Philosophen“ von vornherein die Zuständigkeit in theologischen Fragen<sup>40</sup>. Den offenen Widerspruch zum Vorgehen des hl. Thomas versucht Holcot zu harmonisieren, wie wir dies an der Frage der Beweisbarkeit der Existenz Gottes beobachten können.

---

nomine, secundum quod significat deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur: „Omnes dii gentium daemonia“ (Ps. 96, 5).<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Zu meiner Verwendung des Nominalismus-Begriffes vgl. o. Anm. 30.

<sup>39</sup> Auch Holcot verweist auf die unterschiedliche Signifikation des Begriffes „Gott“ beim Glaubenden und beim Heiden. Diese beruht aber auf dem unterschiedlichen Gebrauch im je verschiedenen Bereich der Aussage. Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 4 (fol. d VI vb 7–10): „Ad auctoritatem Apostoli dico quod ante ortum magnorum philosophorum fuerunt patriarchae et cultus dei fuit revelatus hominibus, et ideo philosophi hoc sciverunt.“

<sup>40</sup> Auch Holcot folgt den Beweisen des „Philosophen“ und seines Kommentators, in deren Schriften er sich auskennt. Doch wo ihm eine aristotelische Lehre nicht als Autoritätsbeweis dient, sondern einer kritischen Prüfung vor der Autoritas des Glaubens unterzogen wird, fällt diese Kritik viel radikaler aus als etwa bei Thomas. Vgl. meine Holcot-Untersuchung (vgl. a. Anm. 31) 112–117.

Geschickt knüpft Holcot an die Darlegung an, die Thomas S. Th. II II q. 1 a. 7, also im Lehrstück über den Glauben, bietet. Holcot zitiert fast wörtlich den Text des Artikels, wonach alle Glaubensartikel in einem ersten Credibile enthalten sind, nämlich in dem Glaubenssatz, daß Gott ist und daß Gottes Vorsehung um den Menschen waltet<sup>41</sup>. Diese obersten Glaubenssätze, die Thomas in Analogie zu den obersten Denkgesetzen als *Prinzipien des Glaubens* im Hinblick auf Hebr 11, 6 formuliert, beziehen sich auf das göttliche Sein und das göttliche Wirken. Holcot nimmt nun den hl. Thomas zum Zeugen für die eigene Lehrmeinung, daß Gottes Sein Gegenstand des Glaubens und nicht eines Beweises sei. Die offenkundig gegensätzliche Lehre von der Beweisbarkeit der Existenz Gottes, der Thomas die ganze zweite Quaestio im Teil I der Theologischen Summe widmet, wird von Holcot geschickt umgedeutet. Er bedient sich dazu der Unterscheidung zwischen der Beweisbarkeit an sich und der Beweisbarkeit für die Erkenntnis im Pilgerstand. Thomas meine, so sagt Holcot, nur die Beweisbarkeit an sich, wenn er die Beweisbarkeit des göttlichen Seins lehre. Dies entspricht natürlich nicht dem tatsächlichen Text, vor allem in Art. 3 der genannten Quaestio. Doch entbehrt der Harmonisierungsversuch Holcots nicht einer gewissen Grundlage im thomasischen Text. Im ersten Artikel der Quaestio stellt Thomas die Frage, ob der Satz, daß Gott sei, in sich erkennbar (eine ‚propositio per se nota‘) sei. Thomas unterscheidet in der Antwort zwischen der Erkenntnis in sich (‚per se‘) und in bezug auf uns (‚quoad nos‘). In sich ist der Satz: „Gott ist“ eine *Propositio per se nota*, jedoch nicht im

<sup>41</sup> Vgl. *Thomas*, S. Th. II II q. 1 a. 7: ‚... Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebraeos 11, 6: ‚Accedentem ad deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.‘ In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem.‘

Vgl. dazu *Holcot*, Quaestio quodl.: *Utrum theologia sit scientia*, ed. *Muckle* 146 f.: ‚Modo dicit S. Thomas secunda secundae q. 1 articulo 7. quod, sicut omnia principia continentur in primo principio, ita omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deum esse et providentiam habere circa hominem, secundum illud Hebr XI, 6: *Accedentem ad deum oportet credere quia est et quia inquirentibus se remunerator sit*. Sic in esse divino includuntur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo ad salutem hominum dispensantur. Ex his patet quod unum de primis credibilibus secundum eum est deum esse, et omnes propositiones quas credimus de deo, quae sunt de praedicatis absolutis et aeternaliter deo convenientibus, includuntur in isto, et per consequens non est demonstrabile a nobis. Quod autem dicit quod deum esse est demonstrabile, verum est in se, quia est propositio necessaria, et taliter demonstrabilis et nata fieri evidens per discursum sillogisticum, tamen a nobis viatoribus demonstrari non potest. Quando autem dicit quod Theologia est scientia, vult dicere, quod veritates theologicae sunt in se scibiles, hoc est, ita verae quod de eis potest esse scientia, et quod tamen istae sint verae nos credimus tantum.‘

Hinblick auf unsere Erkenntnis („quoad nos“)<sup>42</sup>. Diese Unterscheidung überträgt nun Holcot auf die Frage der Beweisbarkeit der Existenz Gottes und unterscheidet zwischen der Beweisbarkeit an sich und der Beweisbarkeit im Hinblick auf unsere Erkenntnis. An der gleichen Stelle harmonisiert Holcot in ähnlicher Weise seine Lehre über die Theologie als Wissenschaft mit derjenigen des hl. Thomas, obgleich er ganz offen den Wissenschaftscharakter der Theologie ablehnt<sup>43</sup>. Die strenge Trennung von Glauben und Wissen verbietet es nach Holcot, die Theologie als Wissenschaft zu bezeichnen. Keine Schlußfolgerung, die aus Prämissen gezogen wird, von denen auch nur eine ein Satz des Glaubens ist, ergibt einen Satz des Wissens. Ferner darf nach Holcot kein Wissen als wissenschaftliche Erkenntnis bezeichnet werden, das aus theologischen Wahrheiten gewonnen wird; denn diese werden nicht durch menschliche Wissenschaft bewiesen, sondern sind entweder Glaubensartikel oder werden aus ihnen gefolgert. Wenn der hl. Thomas die Theologie als Wissenschaft bezeichne, so verstehe er dies im Sinne einer „Wissenschaft in sich“ und wolle nur sagen, daß die theologischen Wahrheiten in sich wißbar sind; für uns seien sie nur im Glauben zugänglich. Diese Deutung widerspricht natürlich der Lehre des hl. Thomas, wie er sie besonders eindeutig in der Vorstellung von der *scientia subalternata* formuliert hat<sup>44</sup>.

Vom Wissenschaftsbegriff und von der Methodik her ergibt sich denn auch der entscheidende Unterschied der Theologie des Robert Holcot zu derjenigen des hl. Thomas. „Wissen“ ist nach Holcot ein konnotativer Begriff, der für die Erkenntnis der Schlußfolgerung steht (supponiert), jedoch die Tatsache mitbezeichnet, daß diese Kenntnis

<sup>42</sup> Das von Thomas S. Th. I q. 2 a. 1 im Argumentum primum herangezogene Wort des Johannes Damascenus, wonach die Gotteserkenntnis allen Menschen natürlich eingegeben sei, finden wir auch bei Holcot, der es allerdings anders als Thomas löst: „Ad Damascenum patet, quia nulla cognitio est homini naturaliter inserta, neque dei neque principii neque conclusionum. Sed potest utcumque glossari: cognitio dei est omnibus hominibus naturaliter inserta, hoc est: in omni homine est anima capax dei et cognitionis eius.“ Vgl. Quaestio quodl.: Utrum theologia sit scientia, ed. *Mucke* 147 f.

<sup>43</sup> Vgl. *Holcot*, Quaestio quodl.: Utrum theologia sit scientia, ed. *Mucke* 133: „Quarta conclusio: Nulla notitia, quam viator potest naturaliter acquirere de articulis fidei, est scientia secundo modo vel tertio dicta. Haec probatur dupliciter. Primo sic: Omne scitum secundo modo vel tertio vel est per se notum vel deductum demonstrative ex per se notis, vel notum evidenter in notitia intuitiva extremorum. Sed articuli fidei nullo istorum modorum sunt cogniti. Ergo etc. . . Quinta conclusio est ista: Nulla propositio deducta ex duabus praemissis creditis vel ex altera praemissa credita et altera scita est conclusio scita proprie . . . Sexta conclusio est ista: nulla notitia de veritatibus mere theologis, et quae in nulla humana probatur scientia, potest dici notitia scientifica; patet ista conclusio; nam tales veritates vel sunt articuli vel ex eis sequentes.“ Ebd. 136: „Decima conclusio et sequitur ex praemissis: Nulla Theologia, quam viator potest naturaliter acquirere, est scientia.“

<sup>44</sup> Vgl. *Thomas*, Prol. I Sent. q. 1. 3, ed. *Mandonnet* 13 f.

durch jene der Prämissen verursacht wurde<sup>45</sup>. Holcot beruft sich zwar auf die Lehre des Aristoteles über das syllogistische Beweisverfahren<sup>46</sup>, jedoch geht die philosophische Analyse der *Analytica posteriora* in Holcots Darlegungen nicht ein. Dort beruht nämlich die Beweiskraft des Syllogismus auf der inneren Einsicht in den kausalen Zusammenhang von Prämissen und Schlußfolgerung sowie auf dem sicheren Wissen um die Wahrheit der Prämissen: „Wer aber das durch den Beweis vermittelte Wissen erwerben will, muß nicht nur in höherem Grade die Prinzipien kennen und ihnen mehr Glauben schenken als dem, was zu beweisen ist, sondern es darf ihm auch nichts gewisser und bekannter sein als das Gegenteil der Prinzipien, das den Schluß auf den entgegengesetzten Irrtum begründen würde, wenn anders der schlechthin Wissende in seiner Überzeugung unerschütterlich sein muß.“<sup>47</sup>

Die Prämissen haben im aristotelischen Syllogismus die Bedeutung und Funktion von Prinzipien, womit sie die unumstößliche Wahrheit der Schlußfolgerung sichern. Thomas nimmt diese erkenntnismetaphysische Analyse des aristotelischen Syllogismus auf und sagt, daß die ganze Kraft des Beweises vom „Mittel“ abhängt, das im Syllogismus von den Prämissen wie von Prinzipien getragen wird, die wiederum von dem Erkenntnisziel der verschiedenen Wissenschaften bestimmt werden<sup>48</sup>.

Holcot bringt dieses ontologisch begründete Gefüge des aristotelischen Syllogismus in die Form eines formallogischen Complexum, in dem die einzelnen Teile nebeneinander stehen und gleichzeitig dem erkennenden Geist gegenwärtig sind: „Das Wissen der Prämissen ist die Ursache für das Wissen der Schlußfolgerung; dies ist so zu

---

<sup>45</sup> Ich zitiere einen Text aus der *Quaestio*: ‚De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum.‘ Da die *Quaestio* in der *Inkunabel*, wo sie als I Sent. q. 2 enthalten ist, nur ein Fragment darstellt, muß der Text nach den Hss zitiert werden. Vgl. dazu die Hinweise in meiner Untersuchung: *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, 226 Anm. 56; 404; 409. Der Text lautet: ‚Dicitur quod actus sciendi habet pro obiecto non solum conclusionem, sed totum sillogismum, quia scire conclusionem est scire eam propter praemissas. Unde totale obiectum scientiae est tota demonstratio. Ideo dico quod iste terminus scire est terminus connotativus et supponit pro notitia conclusionis, sed connotat ipsam esse causatam per notitiam praemissarum. Tamen si ista res, quae vocatur scientia, causaretur in mente aliunde quam a notitia praemissarum, non deberet vocari scientia, quia ipsum vocabulum totum hoc importat videlicet: notitia conclusionis causata ex notitia duarum praemissarum sillogistice applicatarum. Unde haec definitio primo Posteriorum: ‚Demonstratio est sillogismus faciens scire‘, sic intelligitur, id est: Notitia praemissarum est causa notitiae conclusionis ita quod simul tres actus sunt in intellectu.‘

<sup>46</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Anal. post.* I, 2 (A c. 2, 71 b 17–18).

<sup>47</sup> Vgl. a. a. O. (72 a 28–b 3); Übersetzung von E. Rolfes: *Philosophische Bibliothek Felix Meiner Bd.* 11, 6.

<sup>48</sup> Vgl. *Thomas S. Th.* I II q. 54 a. 2 ad 2; ebd. I q. 1 a. 1 ad 2. In meiner Untersuchung: *Die theologische Methode* (vgl. Anm. 31) 227 Anm. 60.

verstehen, daß drei Erkenntnisakte im Verstand bestehen.“ Gewiß, auch für Holcot geht das Beweiswissen hervor aus der Anwendung des in der ersten Prämisse Gewußten auf die zweite Prämisse. Dem zitierten Text nach bildet jedoch das faktische, gleichzeitige Wissen der Prämissen die entscheidende Grundlage der syllogistischen Erkenntnis. So besitzt der Intellekt im syllogistischen Wissen viele Erkenntnisakte gleichzeitig, und je lebendiger ein Geist ist, um so mehr Erkenntnisakte kann er gleichzeitig besitzen, die miteinander zugleich zusammenhängen<sup>49</sup>.

Diesen Wandel in der Methodik finden wir nun bei Holcot in vielen einzelnen philosophischen und theologischen Fragen. Wo Thomas ontologisch argumentiert, geht Holcot empirisch-sensualistisch vor wie etwa in der Frage nach der Rolle der Species und ihrem Zustandekommen im Erkenntnisakt<sup>50</sup>. Die Möglichkeit einer natürlichen Gottesliebe leitet Thomas aus der Natur des Geschöpfes her<sup>51</sup>. Holcot lehrt ebenfalls die Fähigkeit des Geschöpfes zur natürlichen Gottesliebe, argumentiert jedoch rein logisch: Während Thomas das Fundament der natürlichen Gottesliebe in das natürliche Streben verlegt, wodurch jedes Geschöpf zu Gott hin bewegt wird, setzt nach Holcot die natürliche Gottesliebe nur ein entsprechendes Urteil voraus. Wie der Mensch jedes Geschöpf oder jeden Gegenstand überhaupt über alles lieben kann, wenn er ihn solcher Liebe für würdig erachtet, so

<sup>49</sup> Vgl. den Text in Anm. 45. Holcot fährt danach fort: „Et possibile est quod quilibet sit prior alio tempore, sicut homo in se experitur quod dubitans conclusionem novit maiorem et similiter minorem, sed eas non applicat et ideo illae duae notitiae non causant tertiam, nisi consequenter infra modicum tempus simul existant, quo facto simul inducens cognovit primo Posteriorum, et ideo ad hoc quod aliquis sit actu sciens requiritur notitia trium propositionum, id est: tres notitiae simul existentes trium propositionum . . . Et ideo concedo conclusionem istam quod intellectus habet simul multos actus cognoscendi, et quanto intellectus alicuius est melior, id est quanto habet fantasias meliores, tanto plures actus habebit simul connexos.“

<sup>50</sup> Vgl. *Holcot* (Textstelle vgl. Anm. 45): „Illa res quae est species in intellectu, non est naturalis similitudo obiecti eo modo, quo duo alba dicuntur similia vel aliquid huiusmodi, quibus demonstratis vere dicitur: Ista sunt similia; sed similitudo omnino dicitur aequivoce de talibus qualitatibus spiritualibus et qualitatibus extra. Immo duae species sunt similes inter se vere et una species est similitudo alterius, sed non est similitudo obiecti sive rei extra proprie loquendo et univoce quia sic forent eiusdem speciei. Sed quia sic experimur in nobis et quando habemus notitiam alicuius rei absentis et occurrit nobis alia res sibi consimilis, causatur in nobis actualis notitia rei absentis, sicut si vidi prius Herculem et postea videam unam statuam, quae est figurata et colorata sicut Hercules fuit, quando eum vidi, iam statim moveor ad cogitandum de Hercule ita quod ista similitudo est causa illius cogitationis actualis de Hercule. Et propter hanc experientiam transtulerunt philosophi ista nomina: species, ydolum, imago, exemplar ad significandum tales qualitates requisitas ad intelligendum, licet in nullo sunt similes rebus extra in essendo et dicuntur apud philosophos similes in repraesentando, non in essendo, id est quod non sunt essentiae talis naturae, qualis naturae sunt obiecta extra.“ Mit diesem Holcot-Text wäre zu vergleichen *Thomas*, *Expositio super librum Boethii De Trinitate* q. 1 a. 2 (ed. *Decker* 64 f.); *S. Th. I* q. 40 a. 3.

<sup>51</sup> Vgl. *Thomas S. Th. I* q. 60 a. 5; *I II* q. 109 a. 3.

besonders Gott<sup>52</sup>. Damit geht für Holcot die natürliche Gottesliebe aus einem Urteil hervor. Diese These bleibt jedoch eine rein formallogische Annahme. Der wirkliche Vollzug der Gottesliebe setzt die wahre Erkenntnis Gottes voraus, die nur im Glauben zuteil werden kann<sup>53</sup>. So bleibt für Holcot die natürliche Gottesliebe wie bei Thomas eine Abstraktion, man möchte sogar sagen: ein reiner Formalismus, da es nicht darauf ankommt, ob das vorausgehende Urteil: „Gott ist über alles zu lieben“, wahr oder irrtümlich gefällt wird<sup>54</sup>.

So läßt sich an einer ganzen Reihe von Fragen erkennen, daß die thomatische Lehre den Hintergrund für Holcots Argumentation bildet. Dabei darf man nicht vergessen, daß manche Themen, bei denen Holcot an Thomas anzuknüpfen scheint, zu den im 13./14. Jahrhundert allgemein diskutierten Fragen gehören. Doch wird die besondere Situation, die sich einerseits für Holcot aus der Zugehörigkeit zum Dominikanerorden ergab und die andererseits durch die wiederholte Hervorhebung des hl. Thomas von seiten des Ordens entstand, die Vermutung rechtfertigen, daß Holcot darauf bedacht sein mußte, sein theologisches Konzept womöglich im Einklang mit dem großen Ordenslehrer vorzutragen und seinen eigenen Weg mit vorsichtiger Rücksichtnahme zu rechtfertigen<sup>55</sup>. Dieser eigene Weg ist vor allem

<sup>52</sup> Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 4 (fol. dIII ra 45-b 5 bzw. 40): „Et in isto articulo dico duas conclusiones. Prima est affirmativa: Talis homo potest ex suis solis naturalibus diligere deum super omnia. Hanc conclusionem probo sic. Omne illud quod intellectus humanus ex suis naturalibus potest credere esse summe diligendum, potest ex suis naturalibus summe diligere, quia irrationabile omnino videtur quod homo crederet aliquid esse ab eo diligendum et tamen quod non posset illud summe diligere, cum nihil sit magis in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, ut habetur III De libero arbitrio ca. 3; sed deus est huiusmodi, quia intellectus humanus potest eum credere sive veraciter sive erronee esse summe diligendum, et hoc ex solis naturalibus, in est sine quocumque habitu supernaturali. Ergo etc.“

<sup>53</sup> Vgl. a. a. O. (fol. d V rb 47-va 13; Text nach Hss korrigiert): „Sicut nulla propositio affirmativa et categorematica, cuius subiectum est implicativum falsi, est propositio vera, ita nulla propositio categorica affirmativa, cuius subiectum est implicativum crediti, est naturaliter evidens vel potest esse naturaliter evidens. Sed haec propositio: Deus est super omnia diligendus, est propositio, cuius subiectum est implicativum cuiusdam mere crediti sicut istius: Deus est summum bonum, et istius: Deus est. Ergo haec propositio: Deus est super omnia diligendus, non potest esse naturaliter evidens. Maior patet, quia sicut haec est falsa; Homo est homo vel: Homo est animal rationale mortale, si nullus esset homo, et haec similiter: Asinus currit, si nullus asinus sit, ita haec propositio est mere credita: Deus est prima causa, deus est primus motor, et sic de aliis. Minor ostenditur videlicet quod haec sit implicativa crediti: Deus est super omnia diligendus ab homine, patet, quia si ponatur oratio exprimens quid nominis loco istius termini „deus“, propositio erit implicativa unius crediti, sicut si dicatur sic: Deus est ens infinitum, et multo magis si ponatur conceptus, quem habet christianus de isto termino „deus“.“

<sup>54</sup> Vgl. Anm. 52.

<sup>55</sup> So etwa die von Holcot im Gegensatz zu Thomas S. Th. I q. 58 a. 3 und 4 vertretene Lehre vom diskursiven Erkennen der Engel, vgl. *Holcot* II Sent. q. 4 (fol. i VII va 23-28): „De septimo an angelus componat vel dividat vel discurrat. Tenet Thomas quod non.“

durch die Methode seines Theologisierens gekennzeichnet, die so stark vom Formalismus der Logik, vor allem der Aussagenlogik, geprägt ist. Wir wissen heute, daß nicht nur der Gegenstand die Methode bestimmt, wie die Alten lehrten, sondern daß auch die Methode das Ergebnis beeinflußt. Daher wurde die Überschrift dieser Untersuchung mit einem Fragezeichen versehen. Ich schließe mit einem Hinweis auf weitere ausdrückliche Thomaszitate im Sentenzenkommentar, in denen bis auf ganz wenige Ausnahmen Thomas zustimmend zitiert wird.

In der Häufigkeit der Zitation wird er von Aristoteles, Augustinus, Anselmus, Petrus Lombardus, auch von Averroes übertroffen. Unter den zeitgenössischen Theologen (13. – 14. Jahrhundert) steht er an der Spitze.

Folgende Stellen, an denen auf Thomas Aq. namentlich hingewiesen wird, zitiere ich nach den Seiten- und Zeilenzahlen der Inkunabel: b VII va 42; d VI rb 18; e IV ra 16; e VI ra 34, 38; i IV va 24; i VI ra 48; i VI va 15; i VII ra 35 (in der Inkunabel: „Thomistae“, in den Hs Pembroke-College 236 u. Royal British Museum 10 C VI: „Thomas“) i VII ra 47; b 31; va 15, 24; vb 45 (secundum mentem sancti Thomae); k rb 48- va 2 (Hinweis auf die Verurteilung durch Erzbischof Stephan Tempier); k IV rb 51 ff; k VII vb 54; k VIII ra 9; l ra 22; rb 22; l VIII vb 30; m III vb 25; m IV va 24; n va 25, 51; n III ra 55; n V vb 29; n VII vb 19.