

Auf dem Wege zur Wahrheit

Daß in Fragen des praktischen Lebens individuelle und soziale Überzeugungen ebensosehr durch alogische gefühlsmäßige und voluntaristische Momente wie durch vernünftige, einsichtige Gründe bedingt sind, ist eine tagtägliche Erfahrungstatsache. Gelegentlich wundern wir uns trotzdem über die Verzerrung der Wahrheit, namentlich wenn sie uns bei ganzen Völkern, geistig und gesellschaftlich hochstehenden Personen begegnet und sich trotz aller Gegenstände mit eigenwilliger, engherziger Hartnäckigkeit zum größten Schaden der Verleumdeten behauptet.

Daß aber in streng wissenschaftlichen, längst der Geschichte angehörenden Dingen die schwersten Vorurteile zum größten Schaden von Einzelpersonen und ganzen Körperschaften jahrzehnte- und jahrhundertlang im Namen der Wahrheit, tatsächlich aber aus Unkenntnis und Geistesenge fortgeschleppt werden, darauf sind gebildete, außerhalb der vitalen Sphäre der Sachwissenschaft stehende Biedermänner weniger vorbereitet. Daß dieser unchristliche Geist aber gar die Vorkämpfer des Geistes Christi voneinander trennt, können einfache Laien kaum verstehen. Wer freilich aus der Kirchengeschichte die Armeseligkeiten der menschlichen Natur kennen gelernt hat, ist allmählich zum praktischen Philosophen geworden: Sapiens nihil miratur.

Selten ist das wahre Bild führender Persönlichkeiten der Vergangenheit so entstellt worden wie das des Franziskaners Johannes Duns Scotus, der 1308 zu Köln starb und in der dortigen Minoritenkirche begraben liegt. Auf die Psychologie und Ethik, die den Pinsel beim Entwurf dieses düstern Gemäldes des bahnbrechenden Verteidigers der Unbefleckten Empfängnis geführt hat, näher einzugehen, lohnt sich nicht. Ebenso wenig brauchen wir die verschiedenen geschichtlichen Phasen des Werdens dieses zweifelhaften Kunstwerkes zu unterscheiden.

Nur kurz müssen die Anklagepunkte aufgezählt werden, damit sich die geschichtliche Wahrheit in ihrem schlichten Glanz wirksam von dem dunkeln Hintergrund abheben kann.

Es ist zunächst der Gesamtgeist der Kritik, Negation und Skepsis, den man Scotus zum Vorwurf macht. Er kritisiert seine Gegner um der Kritik willen, nicht um positiv aufzubauen. Vor allem hat er es auf den hl. Thomas als seinen Hauptgegner abgesehen. Die zweifelsüchtige Einengung geht auf fundamentale Sätze der Vernunftordnung: Der natürliche Verstand kann die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes nicht mit Notwendigkeit nachweisen, verschiedene göttliche Eigenschaften, wie Unendlichkeit, Persönlichkeit, Allgegenwart, überhaupt nicht erkennen. Ebenso wenig kann er gewisse Hauptsätze der sittlichen Ordnung, wie sie etwa auf der zweiten Tafel des Dekalogs ausgesprochen sind, als Naturgesetzmäßigkeiten nachweisen.

Im engsten Zusammenhang mit dieser logischen Haltung steht der extreme Indeterminismus und Voluntarismus. Nicht weil ein Gegenstand in sich gut ist, will ihn Gott, sondern weil er ihn will, ist er gut. Sein freies Wollen findet keine Schranken an seiner eigenen Wesenheit und der daraus sich ergebenden Ordnung. Ähnlich verhält es sich mit dem geschöpflichen Wollen.

Während nach Thomas angeborene Neigungen dem Willen einen bestimmten Zug zum Guten, Vernünftigen, Göttlichen geben, Gewohnheiten ihn in eine bestimmte Richtung weisen, die Güte, Schönheit, Angemessenheit, Vernunftgemäßheit des Gegenstandes ihn anziehen, soll er nach Scotus keinerlei derartigen Einflüssen unterstehen, sondern sich völlig eigenmächtig bestimmen.

Aus alledem ergibt sich der Antiintellektualismus des Scotismus. Der Primat des Willens wurde beispielsweise von einem katholischen Gelehrten wie Otto Willmann — um nur einen klangvollen Namen statt vieler zu nennen — zu Ungunsten der Verstandessphäre dahin gedeutet, daß genau wie im Kritizismus Kants der Wille die Seinsgegenstände, die Erkenntnisobjekte und Werte wiedergewinnt, die der skeptische Verstand preisgegeben hatte.

Noch mehr: Einerseits bedeutet Scotus und die mit ihm beginnende jüngere Franziskanerschule einen völligen Bruch mit der großen scholastischen Vergangenheit, speziell mit den glorreichen Traditionen des eigenen Ordens, wie sie durch Alexander von Hales und Bonaventura begründet wurden und in deren zahlreichem Schülerkreis zur Auswirkung gelangten. Andererseits setzt mit ihm der Zerfall der Scholastik ein. Der Nominalismus, vor allem sein antikirchlicher Vorkämpfer Dham und die späteren Pariser Lehrer des 14. Jahrhunderts, schöpfen aus dem innersten Geist des Scotus. Darum ist er letztlich auch ein Vorläufer des Protestantismus, der Reformation. Der Subjektivismus, Antiintellektualismus, religiöse Skeptizismus Luthers ist Geist vom Geiste des Franziskaners¹.

Man kann den tiefen Schmerz der Franziskanergelehrten über diese Verleumdungen leicht verstehen. Um so schwerer begreift man, wie sie so lange mit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung haben warten können.

Tatsächlich ist in unbefangenen Gelehrtenkreisen, so weit sie von der Geschichte lernen konnten, seit mehreren Jahren die Beurteilung eine andere geworden. Besonders trifft das für die deutsche Wissenschaft zu. Neben andern Forschern hat zu diesem erfreulichen Umschwung bei weitem am meisten die rastlose und fruchtbare quellenmäßige, monographische Arbeit des bayrischen Franziskaners Parthenius Minges beigetragen. Wie von einem so urteilsfähigen, kenntnisreichen und taktvollen Gelehrten wie Klemens Baeumker zu erwarten war, hat er in seiner vielbewunderten „Christlichen Philosophie des Mittelalters“ ein dem damaligen Stand der Forschung entsprechendes Bild entworfen². Dasselbe gilt von der sorgfältigen, zuverlässigen Neubearbeitung des bekannten Überweg'schen Grundrisses durch Matthias Baumgartner³.

In ein neues Stadium ist die Scotus-Frage in den letzten Jahren getreten. Sie setzt vor allem mit der überraschenden Unechtheitsfrage verschiedener, ihm bislang zugeschriebener Werke ein. De rerum principio, Theoremata, Conclu-

¹ Über die Duldung und Empfehlung des Scotismus seitens der kirchlichen Autorität hat jüngst Willibrord Lampen O. F. M. auf Grund des quellenmäßigen Materials und der offiziellen Aktenstücke geschrieben: *La S. Sede ed il B. Giovanni Duns Scoto* (Studi Francescani, Firenze 1925). Von demselben Verfasser: *Le Saint Siège et le bienheureux Jean Duns Scot* (La France Franciscaine, Paris 1924).

² In der Sammlung „Die Kultur der Gegenwart“, herausgegeben von P. Hinneberg, Teil I, Abt. V. Allgem. Geschichte der Philosophie² (Leipzig 1923) 410 ff.

³ Grundriß der Geschichte der Philosophie¹⁰, Zweiter Teil (Berlin 1915) 571 ff.

siones metaphysicae, Expositio in XII libros Metaphysicae, De perfectione statuum, von denen man ihm wenigstens die beiden ersten Schriften mit Sicherheit zuschrieb, und aus denen die Gegner ihre Anklagen reichlichst schöpften, hat die Kritik als unecht erwiesen. Der den Dingen fernstehende Leser wird diese Überraschungen eher verstehen, wenn er erfährt, daß wir bis jetzt noch keine einzige irgendwie kritische Ausgabe des Doctor subtilis besitzen. Die Pariser (1891—1893) ist ein einfacher Abdruck der von Lukas Wadding besorgten (Lyon 1639). Diese aber nannte Geyer jüngst etwas launig einen Phantasiabdruck. Es ist gut, diesen Einblick in das scotische Schrifttum zu tun, um nicht alle Schuld auf Rechnung von Parteileidenschaft, Geistesenge und unkritischem Weiterschleppen alter Vorurteile zu setzen.

Entsprechend dem neuesten Stand der Literaturkritik ist nun eine Monographie über Scotus erschienen, die alle bisherigen Arbeiten weit hinter sich zurückläßt: *La philosophie du B. Duns Scot* von Ephrem Longpré O. F. M. (Paris 1924). Der Verfasser ist, soweit literarische Veröffentlichungen ein Urteil erlauben, nicht bloß der erste Kenner der Spekulation des Scotus, sondern auch des gewaltigen franziskanischen Schrifttums, sowohl des gedruckten als des ungedruckten. Er schöpft nicht bloß aus dem Vollen der Philosophie und Theologie des Scotus, sondern auch aus der eines Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta. Ebenso geläufig ist ihm die nachscotistische Franziskanerliteratur. Noch mehr: wie außer den übrigen gelehrten Forschern in Quaracchi, kennt er sich wie kaum ein anderer in den großen, noch ungehobenen Schätzen der franziskanischen Literatur der zahlreichen italienischen, französischen, deutschen, englischen Bibliotheken aus. Endlich hat sich der Verfasser gut in der nichtfranziskanischen Gedankenwelt und in den Neuererscheinungen umgesehen, soweit sie für sein Thema in Betracht kommen.

Nur eine Note weist das Werk auf, durch die der im übrigen imponierende Eindruck in etwa beeinträchtigt werden könnte. Es ist teilweise polemisch gehalten, stellenweise sogar von edler Entrüstung und verhaltenem Schmerz getragen. Diese Einstellung ist freilich nicht die Schuld des Verfassers, ihm vielmehr durch die Umstände aufgenötigt. Bernard Landry hatte 1922 in Paris ein Buch von 322 Seiten, „*La philosophie de Duns Scot*“, veröffentlicht. Seine Wissenschaftlichkeit wird hinlänglich durch eine Anzahl der Thesen Longprés, wie sie im Folgenden genügend zur Sprache kommen, beleuchtet, insofern als es dazu das Negativ bildet. Von welch christlichem Geiste der Liebe und Bescheidenheit die Ausführungen des bislang unbekannten Mannes getragen sind, dafür nur ein Beispiel: „Scot envisage l'emploi de moyens que son doux Père Séraphique n'aurait certainement pas approuvés: c'est que le Subtil, à ne le juger que par ses écrits, a complètement oublié ce qui fait la beauté éternelle de François: l'amour des hommes et de la nature; aussi sa doctrine nous apparaît-elle odieuse et profondément antichrétienne. Duns Scot est un franciscain qui a perdu le sens de l'amour“ (S. 245).

Welchen Eindruck die Originalarbeit Longprés in der fachwissenschaftlichen Welt gemacht hat, sieht man vielleicht nicht einmal so sehr aus den günstigen Besprechungen, als aus seiner tiefgehenden, umgestaltenden Wirkung. Man vergleiche einmal die vierte Auflage der *Histoire de la philosophie médiévale* von M. de Wulf mit der jetzigen fünften (1924/25). Während die frühere

in der Darstellung des Scotus noch stark von der antiscotistischen Einstellung des Verfassers beeinflusst war und auch sonst die landläufigen Vorurteile mitschleppte, betont die jetzige bei aller Hervorhebung seiner Eigenart seine hohen Vorzüge und läßt die alten Verleumdungen vollständig fallen. *Personnalité philosophique: Esprit critique et constructeur. Scot est un esprit critique d'une force peu commune. . . . En même temps, Scot a le souci de la tradition. . . . Car il ne critique pas pour critiquer, mais en vue de construire. Il s'ouvre à divers endroits sur le besoin d'unité et de synthèse (Bd. II, S. 66 ff.)* La raison démontre l'existence de Dieu *ex necessariis*. . . . Son étude de la nature et des attributs de Dieu est une construction théiste hardie et vigoureuse. Dieu est l'Absolu, l'Infini, *ipsum esse*. . . . Une fois en possession de la notion de l'Infini, Scot s'étend longuement sur les attributs divins. . . . L'intelligence et surtout la volonté divine sont l'objet de développements abondants (S. 72 ff.) *Morale: D'une part, l'intellectualisme pénètre tout le domaine de la conduite. La moralité d'un acte dépend en première ligne de l'objet et de la fin, conformément au dictamen de la raison. La conscience, la syndérèse, la recta ratio, la prudence sont expliquées comme chez Thomas d'Aquin, en termes intellectualistes (S. 80).*

Wenn ich im Folgenden einige Hauptpunkte aus den Ergebnissen der jahrelangen Forschungsarbeit Longpré herausgreife, so erlaube ich mir die Freiheit der Umgruppierung und formellen Umgestaltung, soweit ich das für die Aufgabe für nötig halte, einem weiteren Kreis von Lesern ein möglichst abgerundetes und prägnantes Charakterbild der Gedankenwelt des berühmten Franziskaners in aller Kürze vorzuführen. Wenn ich mich dabei an die Ausführungen Longpré halte, so ist das doch kein blindes, unpersönliches, ungeprüftes Nachsagen. Abgesehen davon, daß ich mich noch jüngst zwecks einer Monographie über die Vorgeschichte seiner *distinctio formalis* eingehend mit seinen verschiedenen Schriften beschäftigen mußte, bietet das Werk Longpré selbst so viel Gesichtspunkte, wörtliche Auszüge und vor allem zahlreiche Belege, daß sich jeder Philosophiehistoriker aus dem vorgelegten Material ein selbständiges Urteil bilden kann.

Es ist selbstverständlich, daß an den Einwänden gegen den Scotismus manches Berechtigte ist. Trotz der scharfsinnigen Begründung der *distinctio formalis* werden sie wohl die meisten Denker außerhalb der Franziskanerschule ablehnen, vor allem ihre mannigfaltige Anwendung auf die göttlichen Attribute und Notionen. Daß ferner der Scotismus eine Neigung zur ungebührlichen Verselbständigung rein gedanklicher Begriffe und Unterscheidungen hat, läßt sich nicht bestreiten. Die vielberufene *forma haecceitatis* ist ein klassisches Beispiel dafür. Solche Punkte mag und soll man ausstellen, sie geben aber dem Scotismus als Ganzem nur eine besondere Note, machen nicht seine Gesamtarchitektur aus. Man könnte auf analoge Stücke des Thomismus hinweisen. Von der Annahme oder Ablehnung dieser Punkte aber die Ganzheit und Gesamtheit, den Geist der einzelnen Lehrpunkte in erster Linie abhängig machen wollen, wäre ebenso formalistisch eng wie geschichtlich kurzichtig.

Daß ferner trotz der scholastischen Grundrichtung des Scotismus und seiner Übereinstimmung mit dem Thomismus in den Fundamentalanschauungen

mannigfache Abweichungen in verschiedenen Einzelfragen, nicht bloß in nebensächlichen, vorhanden sind, ist eine unleugbare Tatsache. So legt Scotus im Gegensatz zu Thomas der Materie unabhängig von der Form einen Akt bei, so kennt er eine Mehrheit von Formen in ein und demselben Naturwesen, besonders im Menschen, so leugnet er den sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein. Ferner behauptet er eine unmittelbare Erkenntnis des Einzelnen, betont vor allem viel stärker als Thomas die Freiheit des Willens. Mit der weit kritischeren Geisteshaltung, als sie Thomas einnimmt, und der methodischeren mathematischen Schulung, wie sie in Oxford üblich war, hängt die Einschätzung mancherlei Beweise zusammen. Ein bekanntes Beispiel charakterisiert treffend beide Denker. Thomas hält die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele für durchschlagend und wissenschaftlich vollwertig und steht dementsprechend diesen Satz für eine Vernunftwahrheit an. Scotus anerkennt auch den Wahrscheinlichkeitswert dieses Verfahrens, leugnet aber die metaphysische Durchschlagskraft der rein moralischen Beweisgründe und verweist dementsprechend diese These an die Offenbarung. Wer sich nun ohne weiteres auf jeden Satz des hl. Thomas verpflichtet hat, dem fehlt freilich die Aufgeschlossenheit für den Wert der scotistischen Einstellung. Andere Denker werden gerade in manchen dieser Sätze, etwa in dem von der Aktualität der Materie, der Mehrheit der Formen, der Selbstbestimmung des Willens, eine Bereicherung der Wahrheit erkennen. Auf jeden Fall wird sich jeder, der sich irgendwie in der Geschichte und Psychologie des menschlichen Denkens mit seinem Hang zur Parteiherrschaft und Unduldsamkeit, seiner Gefahr der Erstarrung und Einengung umgesehen hat, freuen, daß es neben dem Thomismus den Scotismus, neben dem Aristotelismus den Platonismus bzw. Augustinismus, neben mehr konstruktiven, synthetischen Köpfen analytische, kritische gegeben hat.

Im Folgenden soll bloß ein Längs- und Querschnitt durch das Ganze der spekulativen Haltung des Scotus und seines Gedankengebäudes gegeben werden, ohne daß Veranlassung zur kritischen Auseinandersetzung mit bestimmten Einzelsätzen vorläge.

Longpré schafft seiner spekulativen, historisch-kritischen Beweisführung die tragfähige Unterlage, indem er im ersten Kapitel eingehend die Echtheit des scotistischen Schrifttums untersucht. Das war einmal angesichts der herrschenden Unsicherheit und lautgewordenen Zweifel eine unabwiesbare Notwendigkeit, und zweitens wegen der Berufung der Gegner auf manches Unehchte ein Meistergriff.

De primo principio, Quaestiones in metaphysicam, Opus Oxoniense, Reportata Parisiensia sind unzweifelhaft echt, auch die Quaestiones über die Universalien. Dagegen kann man von keiner einzigen andern Schrift die Echtheit nachweisen. Vorab weist Longpré mit vielen verschiedenen Gründen die Unechtheit der De rerum principio und Theoremata nach, auf die sich die Ankläger vor allem berufen.

In mehr formeller Hinsicht macht zunächst der erdrückende Nachweis Longprés, wie tief Scotus in der scholastischen Vergangenheit gewurzelt ist, wie eng er mit Bonaventura und dessen Schülern verwandt ist, einen geradezu überwältigenden Eindruck. Bislang galt er meist als der kühne Neuerer oder

gar Revolutionär, und nun sieht man ihn ständig an frühere Gedankengänge anknüpfen, sich häufig auf seine Vorgänger berufen. Der Verfasser führt dieses traditionelle Moment eingehender in bezug auf die berühmte *distinctio formalis* durch, die doch bislang in wohl allen nichtfranziskanischen Veröffentlichungen als die ureigenste Schöpfung des Doctor subtilis hingestellt wurde.

Ich selbst habe dieser These anfänglich äußerst zurückhaltend gegenübergestanden, bis ich mich an das Studium der Quellen machte. Und da fand ich sie nicht bloß bestätigt, sondern konnte viel neue Beweise und Gesichtspunkte erbringen. Bonaventura hat die formelle Unterscheidung längst auf Gott und vielleicht auch auf das Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz angewandt. Olivi berichtet über den weiten Umfang ihrer philosophischen und theologischen Anwendung in seiner Zeit. Matthäus von Aquasparta führt sie ganz im Geiste Bonaventuras weiter, ähnlich Wilhelm von Ware, der Vorläufer des Scotus. Der General und Kardinal Alexander von Alessandria aber behandelt den Gegenstand mit einer solch dialektischen Gewandtheit, mit einem solchen Reichtum spekulativer Gesichtspunkte und in einer solch systematischen Abrundung, daß er Scotus weit hinter sich läßt.

Ein Hauptgrund, warum sich dieses verschrobene Bild des Scotus so lange in den Köpfen der heutigen Neuscholastiker halten konnte, ist das anachronistische, geschichtsvergewaltigende Hineinprojizieren heutiger Verhältnisse in das 13. Jahrhundert. Wir sind daran gewöhnt, Thomas, Thomismus, Aristotelismus als die vorherrschende, von der Kirche begünstigtere Richtung anzusehen und dementsprechend mit unserer Wertbeurteilung an ihre Freunde und Nichtfreunde heranzutreten.

Da dreht Longpré mutig die Waffe um: die Thomisten klagen stets über die Kritik des Scotus an Thomas, als sei Scotus der Ruhestörer und Verfolger. Wie lagen aber in Wirklichkeit die Dinge? Der Augustinismus war jahrhundertlang in friedlichem Besig. Er bestimmte im wesentlichen die Richtung der Franziskaner, nicht nur der älteren, wie Bonaventura, sondern auch der jüngeren Scotusschule trotz mannigfacher Annäherung an den Aristotelismus. Das war auch die Richtung der älteren Dominikaner bis auf Albert d. Gr. Das war die Richtung vieler, wenn nicht der Mehrzahl der Weltpriester, vor allem des Heinrich von Gent. Thomas war der Neuerer, Thomas war es, der in fast allen strittigen philosophischen Fragen Aristoteles den Vorzug vor Augustin gab und auch in der dialektischen Bearbeitung des theologischen Lehrstoffes dem Stagiriten einen maßgebenden Einfluß gestattete. Gegen Thomas' Neuerungen richtete sich teilweise die Verurteilung des Biszefanbischofs Tempier von Paris am dritten Jahrestag seines Todes, 7. März 1277, und des Dominikanererbischofs Kilwardby. Mit scharfem Akzent hebt sein zeitgenössischer Biograph, Wilhelm von Tocco, das Neue seiner Lehrart hervor. Wie kirchlicherseits diese Bevorzugung der heidnischen Philosophie seitens der Theologen aufgenommen wurde, zeigt unter vielen andern Fällen die Tatsache, daß gemäß einer in der Stadt-Bibliothek in Assisi aufbewahrten Handschrift noch in den siebziger Jahren, nach Thomas' Tode, drei Lehrer der Pariser Universität seitens der kirchlichen Behörde veranlaßt wurden, ihre These von der Einheit der Form im Menschen zurückzuziehen.

Wenn man die Schriften der Augustinianer, etwa die des Matthäus von Aquasparta und anderer Franziskaner, mit denen der Aristoteliker vergleicht, dann versteht man die Klagen eines Pecham oder Olivi, daß die Theologen die heiligen Väter zu Gunsten der heidnischen und arabischen Philosophen hintangesetzt hätten. Wenn also Scotus manche der von den Aristotelikern, etwa auch vom hl. Thomas, verteidigten Positionen angriff, so war das im Grund nur eine Abwehr zu Gunsten der Tradition.

Weiterhin hebt Longpré in bezeichnender Weise hervor, daß Scotus mit dieser kritischen Haltung bloß die Traditionen des eigenen Ordens weiterführte. Bestimmte doch das 1292 zu Paris abgehaltene Generalkapitel: *Nullus etiam Frater audeat aliquam opinionem corruptam, non sanam, vel ab Episcopo et Magistris Parisiensibus communiter reprobata scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte*. Damit war die Verurteilung gewisser aristotelischer und averroistischer Thesen gemeint. Bereits 1282 hatte das Generalkapitel von Straßburg verordnet, die Summe des Frater Thomas dürfe nicht gelesen werden, nisi cum declarationibus fratris Guilelmi de Mara. Wilhelm von Mare hatte 1278 sein *Correctorium Fratris Thomae* gegen dessen Theologische Summe gerichtet.

In überraschender Weise weist Longpré auf die bislang wenig beachtete Tatsache hin, daß man bereits im 13. Jahrhundert lebhaft die wissenschaftlichen Gegensätzlichkeiten zwischen Bonaventura und Thomas empfunden hat. Eine sehr unvollkommene Liste der Abweichungen aus dieser Zeit zählt deren aus dem ersten Sentenzenbuch bereits 24, aus dem zweiten 62, aus dem dritten 24 auf. Bonaventura spielte bei der Verurteilung der Auswüchse des Aristotelismus eine maßgebende Rolle. Wie scharf der sonst so milde Mystiker manche der auch von Thomas verteidigten Neuerungen verurteilt, dafür nur ein Beleg in Bezug auf die Einheit der Form: *Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam vel nulla forma interiecta*.

Aus den weiteren Darlegungen Longprés möchte ich gegenüber dem Vorwurf des extremen Voluntarismus, Indeterminismus und Antiintellektualismus den Nachweis des Objektivismus und Intellektualismus hervorheben. Das um so mehr, weil die positive Entwicklung Longprés in erhebender, geradezu überwältigender Weise die großen konstruktiven Linien der intelligiblen Welt, der vom theoretischen Verstand erfassbaren und sein Denken normierenden Metaphysik mit machtvollem Griffel im Anschluß an Scotus zieht. Wie nötig es war, diese elementaren Dinge kräftig herauszuarbeiten, zeigen weniger die vor einigen Jahrzehnten kursorierende, nunmehr veraltete Parallelen zwischen Thomas-Scotus und Leibniz-Kant, als vielmehr Sätze in maßgebenden Werken wie in Baumeiers vorhin gerühmter „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie“.

Um mit Gott zu beginnen, so ist sein Sein, seine Wesenheit, seine ruhende Unendlichkeit für unsere menschliche Auffassung das Erste, der Ausgangspunkt, der Quell, die Norm aller übrigen göttlichen Eigenschaften. Nach Scotus' ausdrücklicher Verwahrung ist nicht bloß nicht Gottes Wollen, nicht einmal sein Erkennen, sondern sein Sein, seine Wesenheit das Erste, das Richtungsgebende. Auch in Gott setzt das Erkennen das Objekt voraus und schafft es nicht in kantianischer Spontaneität. *Omnino prima motio est naturalis motio*

intellectus divini a suo obiecto, ist der oft wiederkehrende Leitsatz Scotus'. Diesem reiht sich der zweite an, demgemäß das Wollen auf das Erkennen folgt und an ihm, der die göttliche Wesenheit ist, die Norm seiner Vernünftigkeit findet. Wie wenige andere Denker ist Scotus mit tiefeindringender Spekulation in die Unendlichkeit, in das Innenleben Gottes eingedrungen. Immer wieder betont er, daß Gott als Person notwendig vernünftig, als unendlicher Geist weise handeln müsse, daß seinem Wollen das Erkennen vorangehen müsse, daß das Erkennen an seinen Gegenstand und dessen Gesetze und Beziehungen, d. h. letztlich an Gottes notwendige, unveränderliche Wesenheit gebunden sei.

Erst recht folgt das geschöpfliche, menschliche Wollen auf das Erkennen und ist darum wie dieses innerhalb bestimmter Grenzen an die Gutheit und Erstrebenswürdigkeit des Gegenstandes gebunden. Dieses Lehrstück hatte bereits Minges monographisch und aktenmäßig bearbeitet. Es ist falsch, wies er nach, daß nach Scotus der Wille keinen angeborenen, notwendigen Zug zum Guten im allgemeinen, insbesondere zum moralischen Guten habe. Es ist falsch, daß die Erkenntnis oder besser die Gutheit des erkannten Gegenstandes den Willen nicht anzieht und mithin keinen bestimmenden Einfluß nach Art der Zweckursache auf ihn hat. Es ist falsch, daß ein höheres und größeres Gut keine stärkere Motivationskraft auf das Strebevermögen ausübt als das niedere und geringere. Es ist falsch, daß Gewohnheiten, Tugenden, Laster, Leidenschaften den Willen nicht nach Art einer immanenten Gravitationskraft in einer ganz bestimmten, guten oder schlechten, Richtung bewegen.

Longpré arbeitet scharf die Stellung des Objektes im Prozeß des Erkennens heraus und zeigt in durchschlagender Weise, wie antikantianisch Scotus denkt, wie tief er in der realistischen Abbildungstheorie der Scholastik verankert ist. Nicht einmal die Verpflichtung zur erkannten Wahrheit steht wie bei Descartes in der Gewalt des Verstandes: *Dico quod non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis.* Unfehlbare, vom Willen unabhängige Gewißheit eignet dem Erkenntnisvermögen erstens in Bezug auf die unmittelbar einleuchtenden Prinzipien und die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen, zweitens in Bezug auf die Erfahrungstatsachen, drittens in Bezug auf die eigenen Bewußtseinstatsachen. Man meint, den Begründer des neuzeitlichen Rationalismus, den Erfinder der analytischen Geometrie, den kritischen, mathematisierenden Verfasser des *Discours de la méthode*, Descartes, zu hören. Mit Recht hebt Longpré wiederholt die Aktualität scotistischer Gedankengänge für die heutigen Erkenntnisfragen hervor.

Man sieht, wie begründet der Vorwurf ist, Scotus als den Vorkämpfer des Nominalismus mit seiner Auflösung der objektiv gegebenen Seinsordnung in psychische, logische Gebilde, ihn als Vorläufer des Subjektivismus der Reformation hinzustellen. Es ist eine köstliche Ironie der Geschichte, wenn man von Longpré erfährt, daß Detham, der scharfsinnige Systematiker des Nominalismus, den bislang Scotus als sein Lehrer inspiriert haben soll, nicht nur nicht sein Schüler war, sondern in erster Linie nicht den hl. Bonaventura oder Thomas, sondern Scotus bekämpft. Er wird also wohl schwerlich Geist von

seinem Geist gewesen sein. Wer die Haltung der Reformatoren und Gegenreformatoren zu Scotus erfahren will, greife zu den seitenlangen Belegen Longprës. Noch bei bekannten katholischen Philosophen steht zu lesen, daß nach Scotus die Geseze der zweiten Tafel des Dekalogs keine mit moralischer Notwendigkeit verpflichtenden Naturgesetze seien, daß sich eine andere Weltordnung denken ließe, in der z. B. die Tötung nicht ausgeschlossen, die monogamische Ehe und das unverlegliche Eigentum nicht nötig wären.

Um das diesbezügliche Endergebnis der kritischen Untersuchungen kurz vorwegzunehmen, so lehrt Scotus dasselbe wie die mittelalterliche Scholastik, etwa der hl. Thomas, und die Neuscholastik, etwa Viktor Cathrein. Sie unterscheiden ethische Naturgesetze erster und zweiter und gar dritter Ordnung. Von ersteren kann nicht einmal Gott dispensieren, wohl von letzteren. Über die Gesetze erster Ordnung kann niemand im unklaren sein, auch diejenigen zweiter Ordnung wird im allgemeinen ein normaler Mensch kennen, dagegen ist in Bezug auf die dritten ein unüberwindbarer Irrtum möglich. Zu den ersten zählen die allgemeinsten Sätze, wie: Man muß das Gute tun und das Böse meiden. Zu den zweiten gehören die unmittelbar daraus sich ergebenden konkreteren Schlußfolgerungen, z. B.: Man muß jedem seine innern und äußern Güter belassen, also darf man nicht töten und stehlen. Daß schlechte Gewohnheiten, anerzogene oder verbreitete Vorurteile die diesbezügliche Erkenntnis trüben oder gänzlich auslöschen können, geben alle Scholastiker zu. Die Gebote dritter Ordnung, etwa das unbedingte Verbot der Ehescheidung oder Polygamie, des Duellens, der Lüge, können ohne Schuld von einzelnen und ganzen Völkern und Generationen verkannt werden.

Hören wir nunmehr Scotus. Zunächst lehrt er, gewisse Sünden seien unabhängig von allem positiven Gebot und Verbot innerlich unmoralisch und schlecht. Dementsprechend seien Handlungen, die erst durch göttliche oder menschliche Sagung verboten seien, weniger sündhaft als jene. Zu jenen rechnet er allgemein die zehn Gebote und setzt sie in Gegensatz zu dem Verbot im Paradies, von der Frucht des Baumes zu essen. Die in sich schlechte Handlung, sagt er weiter, kann durch kein Gebot gut werden. Aus dem Naturrecht fließen alle Gebote des Dekalogs, und zwar die beiden ersten im strengsten, absoluten Sinn, wahrscheinlich auch das dritte, die sieben Gebote der zweiten Tafel gehören auch zur Naturordnung, doch sind sie nicht für jedermann und so unmittelbar einleuchtend wie jene. Speziell zeigt Scotus, wie die Pflichten des vierten Gebotes und der Nächstenliebe strenge, notwendige Naturforderungen sind. Mit Berufung auf den Anfang des Römerbriefes bemerkt er, daß das moralische Gesetz in die Herzen geschrieben ist und den Heiden wohlbekannt war. Sehr schön und psychologisch feinsinnig rechtfertigt er die positive Gesetzgebung: Wenn auch das Naturrecht aus sich bereits zur Unauflöslichkeit der Ehe verpflichtet, so leuchtet diese Verpflichtung doch nicht allen ein, da es ein Gebot zweiter Ordnung ist. Deshalb ist es zweckmäßig, daß es durch positive göttliche Sagung näher bestimmt wird. Aber selbst angenommen, dieses Gesetz verpflichte so einleuchtend wie diejenigen erster Ordnung, d. h. wie ein Prinzip oder eine unmittelbar sich daraus ergebende Folgerung, so wäre trotzdem eine diesbezügliche positive göttliche Willensäußerung am Plage, da die Menschen gemeiniglich eher einer ausdrücklich bezeugten oder

positiven Willensäußerung Gottes als dem bloßen Naturgesetz folgen, weil sie weniger das eigene Gewissen fürchten und ehren als die göttliche Autorität. Wie abgestimmt, menschlich wahr! Ebenso tief und schön und wahr sind die Äußerungen über den natürlichen Ursprung der Familie und der aus ihr wie aus der Keimzelle herauswachsenden Staatsordnung mit der gesetzlichen Autorität und Unterwerfung und den gegenseitigen Pflichten und Rechten. Longpré bringt eine Fülle von Belegen aus den beiden Hauptwerken, den Sentenzenkommentaren.

Trotz dieses entschiedenen, ausgesprochenen Intellektualismus und Objektivismus, trotz dieser Naturgesetzlichkeit und der von Gottes Freiheit unabhängigen Seinsordnung ist die Haltung des Scotismus eine andere als die des Thomismus. Legtlich weht ein anderer Geist in beiden Systemen, im einzelnen kaum greifbar und doch durch alle Poren hindurchdringend, genau wie in der Natur in verschiedenen Gegenden und Höhenlagen ein anderes Klima herrscht. Die letzte Wertung ist eine andere. Scotus verhält sich — daselbe gilt von Bonaventura — zu Thomas, wie Franz von Assisi zu Dominikus. Beide sind geniale, weitblickende, tiefschauende religiöse Führer, von der Vorsehung gesandte Wegweiser. Beide sind bereits von Natur aus bedeutende Köpfe; wer will entscheiden, ob nicht der einfache Franz von Natur aus einen ebenso starken oder noch stärkeren Intellekt besaß! Und doch ist die Struktur ihrer Schöpfungen, denen sie vielleicht mehr noch als andere Ordensstifter ihr persönliches Gepräge gegeben haben, sehr verschieden.

Im gelehrten Predigerorden ist die Erkenntnis, die natürliche und noch weit mehr die übernatürliche, der Wahrheitsbesitz, die Glaubensreinheit bis zu einem gewissen Grad Selbstzweck, d. h. dasjenige göttliche und menschliche, wissenschaftliche und kirchliche Gut, dessen Erwerb und Verteidigung sich der Orden zunächst und zuhöchst als eigentliche Aufgabe vorgesetzt hat. Durch Predigt, Theologie, Zensur, Schriftstellerei will er Gott, der Kirche und der Menschheit dienen und hat es tatsächlich getan. Daß er so viele gottentbrannte, menschenliebende, mystisch begnadete Seelen hervorgebracht hat, wird damit in keiner Weise bestritten.

Umgekehrt ist es bei Franz von Assisi. Er geht direkt aufs Höchste, auf Gott, auf den Gekreuzigten, auf Entsagung, Armut, Weltverachtung, Mystik, Beschauung. Was kümmern diesen heiligen Troubadour, diesen in Gott verlorenen Idealisten, diesen übernatürlichen Intuitionisten Erwägungen menschlicher Klugheit und Gelehrsamkeit, was helfen ihm Bibliotheken, straffe Organisation, ins einzelne gehende Paragraphen, kanonistische Unterscheidungen! Er will ja gegenüber der Verweltlichung des Jahrhunderts, dem Reichtum der Mönche, dem Stolz der Wissenschaft, der Herrschsucht der Großen, der Veräußerlichung der überentwickelten Kultur eine Umwertung aller Werte vornehmen. Er, der ganze Nächte in dem einen Liebesseufzer „Mein Herr und mein Gott“ zubringt, der in Schmähungen und Verachtung die wahre Freude erblickt, der das Evangelium von der absoluten Armut buchstäblich durchführt, dem alle Geschöpfe den Gesungen des Allerhöchsten anstimmen, der nichts als Christus den Gekreuzigten kennt, hat es auf die Tat, den Willen, die Gesinnung, das Herz, die Praxis abgesehen.

Von diesem Geist ist auch die Willens- und Verstandeswertung des Scotus getragen. Darum ist ihm die Theologie zuhöchst eine praktische Wissenschaft, nicht als sei sie nicht ebenso wie bei Thomas ein theoretisches System von Sätzen und Schlußfolgerungen aus und über den Glauben, sondern weil sie darüber hinaus der praktischen Vereinigung mit Gott dienen soll. Darum steht, psychologisch betrachtet, der Wille in der Rangordnung der Werte über dem Verstand: er ist der Träger der vornehmsten Tugenden, er vereinigt in diesem und im andern Leben das Geschöpf mit seinem Endziel. Als höchster Bewegter greift er auch indirekt in alle andern Fähigkeiten, und darum auch in den Verstand und in das Reich der Wahrheit, d. h. in ihren persönlichen Erwerb ein.

In dieser Einstellung tritt nun Scotus auch an die Betrachtung des göttlichen Lebens nach außen, an die freie Willensbetätigung Gottes heran. Und da betont er mit einer Wucht wie wohl kein zweiter in der Scholastik, daß der adäquate, der letzte Grund seines Handelns nach außen die von aller Bindung völlig unabhängige, selbstherrliche Selbstbestimmung Gottes ist. Keine dem Wollen vorausgehende Erkenntnis, mag sie ihm das Schaffen auch als noch so angemessen, schön, erhaben, geziemend, ehrenvoll, würdig vorhalten, nötigt Gott. Damit lehrt Scotus die volle, lauterste Wahrheit und bedeutet eine groß angelegte Bereicherung der Spekulation. Daß in der Schilderung dieser unendlichen göttlichen Freiheit, über die auch die größten Denker nur lallend und gänzlich unzulänglich buchstabierend forschen können, gelegentlich kühne Wendungen unterlaufen, die, aus dem Zusammenhang gerissen, die Belege für gewisse Entstellungen abgeben mußten, ist ein Geschick, über das sich Scotus mit Augustin, Hieronymus, Chrysostomus und vor allem mit der Heiligen Schrift trösten mag.

Ähnlich ist es mit der menschlichen, geschöpflichen Freiheit. Das Verdienst des hl. Thomas ist es, im engsten Anschluß an Aristoteles, die Bedeutung der Erkenntnis, besonders der praktischen, und der objektiven Gutheit für das Wollen herausgearbeitet zu haben. Thomas und seine Schule führen in großzügiger, spekulativer Vertiefung den Gedanken der göttlichen Oberherrlichkeit und Allwirksamkeit in der freien Selbstbestimmung durch. Daß Thomas eine besondere Eigenart oder Ausführlichkeit in der genaueren Erklärung des Wie der freien Selbstbestimmung vonseiten der geschöpflichen Ursachen an den Tag gelegt hätte, hat bis jetzt wohl niemand behauptet.

Da setzt nun die Franziskanerschule ein. Es liegt tief innerlich in ihrem demokratischen Franziskusgeist der Freiheit der Kinder Gottes begründet, daß sie von jeher die berufenen Anwälte des gesunden Indeterminismus und der spontan sich auswirkenden Aktivität waren, selbst wenn sie nicht schon ihr Augustinismus diese Wege geführt hätte. Wenn Scotus viel nachdrücklicher und allseitiger als die Aristoteliker die freie Selbstbestimmung als die ureigenste, persönlichste Tat des Willens hinstellt, so ist das wiederum nichts Neues in der Franziskanerschule. Um nur einen seiner Vorgänger zu nennen: Olivi hatte das noch viel kräftiger und wuchtiger getan. Mit genialer Originalität, mit tiefbohrender, feinsinniger Introspektion, wie kein einziger Scholastiker vor ihm und nach ihm, war er den verschiedenartigen Äußerungen des Innenlebens nachgegangen und hatte daraus auf neuzeitliche Art die Freiheit

abgeleitet. Man erinnere sich an obige Ausführungen, und man wird gerade den Punkt, weshalb man Scotus den unbegründeten Vorwurf des Indeterminismus macht, als ein ewig leuchtendes Kronjuwel über seiner klaren Denkerstirn glänzen sehen. Es ist die volle Wahrheit, was er lehrt, daß letztlich der freie Wille, trotz und gegen allen Ansturm der Leidenschaft und Erkenntnis, trotz und gegen alle Lockungen und Drohungen äußerer Güter und Übel, sich selbst bestimmt. Diesen Angelpunkt aller sittlichen Ordnung scharf herausgearbeitet und unerbittlich betont zu haben, sollten alle neuscholastischen Denker, aus welcher Schule sie immer herkommen, Scotus ebenso hoch anrechnen, wie unsere Gegner, gleichwohl ob Deterministen oder Indeterministen, es mit vollem Recht Kant gegenüber tun.

Die dritte Seite endlich läßt sich schneller erledigen, der Vorwurf, Scotus pflüge die Kritik mehr als Selbstzweck denn als Mittel zum positiven Erwerb des dogmatischen Wahrheitsbesitzes, er zerstöre eher, als daß er aufbaue, er habe es vor allem auf den hl. Thomas abgesehen, mit Scotus beginne der Prozeß der Selbstzersehung, der Nominalismus.

Nach dem Gesagten sind diese Anklagen größtenteils erledigt. Fügen wir nur noch einige Einzelheiten hinzu. Scotus soll die wissenschaftliche Durchschlagkraft sämtlicher Gottesbeweise leugnen, er soll durch seine Lehre von der Univokalität des unendlichen und endlichen Seins der Gotteserkenntnis den Boden entziehen. Gewiß leugnet er innerhalb gewisser Grenzen die Analogie, worin ihm wohl die meisten Denker nicht zustimmen werden. Der sachliche Unterschied des Scotismus und Thomismus ist indes für den Fernstehenden nicht allzu groß, es ist mehr die Verschiedenheit des Standpunktes, von dem aus beide Gegner dieselbe Sache betrachten. Im übrigen behauptet Scotus genau wie die alte und neue Scholastik den metaphysischen, vollwissenschaftlichen Wert der Gottesbeweise und geht denselben Weg der Kausalität, Negation und Addition. Wohl keiner hat tiefer und allseitiger die Unvollkommenheit oder Unendlichkeit des durch sich seienden Wesens begründet und von da aus die übrigen Eigenschaften Gottes, sein Leben, sein Wissen, sein Wollen, sein Wirken erschlossen als Scotus.

Daß er in seiner Haltung Thomas gegenüber prinzipiell nicht der Angreifer, sondern der Verteidiger, nicht Neuerer, sondern Fortführer der augustiniischen Traditionen ist, davon war schon die Rede. Ob er sich tatsächlich stets innerhalb der rechten Grenzen gehalten hat, ist damit noch nicht behauptet.

Und noch eins, selbst wenn sich Scotus Thomas gegenüber zu weit vorgewagt hätte, wäre es ebenso ungerecht wie unwissenschaftlich, ihn mit heutigem Maßstab zu messen. Zu seinen Lebzeiten war Thomas noch nicht heilig gesprochen, geschweige denn zum Kirchenlehrer erhoben worden. Außer andern Historikern hat vor allem kein Geringerer und Unparteiischerer als Kardinal Eiche in seiner handschriftlich fundierten Abhandlung „Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin“ gezeigt, wie erst allmählich seine führende Stellung erobert werden mußte. Jedenfalls hatten sich die kirchlichen Instanzen noch nicht ein einziges Mal zu Gunsten seiner Richtung geäußert, wohl aber des öfteren zu Gunsten des ihm entgegengesetzten Augustinismus. Selbst innerhalb des Dominikanerordens setzte sich sein unbedingtes Ansehen erst allmählich und nicht bloß mit streng wissenschaftlichen Erwägungen durch.

Tatsächlich, und das wußte man schon seit Jahren vor Longpré, gilt die Kritik des Doctor subtilis in erster Linie durchaus nicht Thomas, sondern Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und andern Zeitgenossen. Longpré belegt das wiederum mit einer erdrückenden Wolke von Einzelstellen.

Daß weiterhin Scotus durch seine Skepsis dem Nominalismus vorgearbeitet haben soll, dürfte nach dem Bisherigen bereits erledigt sein. Wie gesagt, Döham bekämpft in erster Linie Scotus. In dem Hauptproblem des Nominalismus, in der Universalienfrage, bildet die vielberufene *haecceitas* die schärfste Antinomie zu jedweder nominalistischen Versubjektivierung der Seinsprinzipien. Wie wenig sich die Gegner des Scotismus um Folgerichtigkeit kümmern, zeigt gerade dieser Lehrpunkt: In der Frage des objektiven Korrelates der allgemeinen Begriffe werfen sie ihm extremen Realismus und unnötige sachliche Abstempelung der bloß gedanklichen Unterscheidungen und Vervielfältigung der ontischen Bestandstücke vor, trotzdem erklären sie ihn als Lehrer Döhams und Wegbereiter des nominalistisch orientierten Subjektivismus.

Auch hier steckt, wie es gewöhnlich der Fall ist, in den Anklagen auf Kritizismus ein gutes Stück Wahrheit. Gehen wir die Geschichte des menschlichen Denkens durch, so können wir scharf die synthetischen, konstruktiven Geister von den analytischen, kritischen unterscheiden. *A potiore sit denominatio*, denn bis zu einem gewissen Grade müssen die Genies, die die Geschichte der Ideen bestimmen, beide Seiten in sich vereinigen. Soviel wir aber *a posteriori* ersehen, ist bei keinem Denker völlige Harmonie festzustellen. Auch sie sind Sterbliche mit ihrer Endlichkeit und Begrenzung. Ueberdies sind wiederum innerhalb beider Klassen die verschiedensten Abstufungen und Verschiedenheiten zu verzeichnen, vor allem die mehr geisteswissenschaftlich, ethisch, geschichtlich, psychologisch einfühlenden und die mathematisch, naturwissenschaftlich, exakt gerichteten.

Thomas' unvergleichliche Stärke ist die Konstruktion. Trotz seines fein abwägenden Urteils ist indes der Kritizismus, die kritizistische Haltung nicht seine Sache. So klar, einfach, genial die großen Konstruktionslinien gezogen und im einzelnen durchgeführt sind, so läßt er doch für die Begründung vieler Fragen, die Entwicklung der verschiedensten Zwischenglieder, die Lösung zahlreicher Einwände den kommenden Systematikern noch reichlich zu tun übrig. Wie oft genügt beispielsweise in den beiden Summen die Einzelausführung seiner meist aus den allgemeinsten Prinzipien abgeleiteten Lösungen den später aufgeworfenen, ins einzelne gehenden Schwierigkeiten nicht mehr.

Ganz anders Scotus. Er kommt von Oxford her, wo im 13. Jahrhundert die Einzelforschung, der gesunde Empirismus, vor allem die mathematischen Wissenschaften in hohem Ansehen standen und sich eifriger Pflege erfreuten. Er ist in der Franziskanerschule gebildet worden, in der seit Grosseteste und Roger Bacon der Blick für exakte, kritische Problemstellung besonders geschärft war. So tritt denn bei Scotus die Konstruktion zunächst zurück, wenngleich sie das unverkennbare Endziel seines Ringens ist. Sein mathematisch gehaltenes Denken — und das hat er mit Kant gemein — gibt sich mit gar manchen der hergebrachten Beweise nicht zufrieden. Sein von allen Historikern zugestandener und schwerlich von einem andern Scholastiker übertroffener Scharfsinn erblickt Lücken, Mängel, Schwächen in Positionen, an denen andere Scholastiker nichts

mehr zu beanstanden hatten. Darum gibt er sich vielfach mit moralisch und psychologisch gehaltenen Beweisen eines Heinrich von Gent oder Gottfried von Fontaines nicht zufrieden. Einerlei, ob er darin nicht gelegentlich zu weit gegangen ist und die weise Regel des Aristoteles nicht übersehen hat, daß jedes Gebiet seine ihm eigentümliche Beweisführung hat. So hat er bekanntlich mehrere, auch jetzt noch gangbare Argumente für die Unsterblichkeit der Seele zu entkräften gesucht. Deshalb aber von Kritizismus bzw. Kantianismus im Sinne des theoretischen Skeptizismus und einer nur voluntaristisch begründeten Metaphysik, oder von prinzipieller, nominalistischer Einengung des Vernunftbereiches sprechen wollen, ist eine völlige Verkennung der geschichtlichen Tatbestände. Im Gegenteil, diese kritische Haltung ist innerhalb der rechten Grenzen eine begrüßenswerte, notwendige Ergänzung der thomistischen Art. Mit Recht betont Longpré wiederholt, wieviel die Methode und der Inhalt des Scotismus der Neuscholastik in unserer Zeit zu sagen habe.

Die Scotus-Frage ist in Fluß gekommen. Die geschichtlich-kritisch-spekulative Methode ist auf dem Wege, der ganzen Wahrheit eine Gasse zu öffnen. Sie allein mit ihrer Unbefangenheit, Tendenzlosigkeit, ihren Vergleichungsmöglichkeiten ist dazu berufen. Freilich bedarf es erst einer kritisch gesichteten Ausgabe, der Quellenanalyse, der Milieubetrachtung und zahlreicher darauf fußender Monographien, ehe die ganze scotistische Wahrheit in ihrer Mittagshelle leuchtet.

Scotus weist aber über sich hinaus. Er ist nur ein Schulbeispiel für viele. Welch wertvolle, bleibende Ergebnisse haben nicht die bahnbrechenden Untersuchungen Duhems über die Mechanik des Pariser Nominalismus zu Tage gefördert. Die Untersuchungen des Kardinals Ehrle über den Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert, die Baumeisters über den Platonismus und die Artistenfakultät der Hochscholastik, die Denifles über Wesen, Ursprung, Zusammenhänge der Mystik, die Grabmanns über Sprachlogik, Averroismus, Rationalismus jener Zeit haben das Antlitz der Scholastik, wie es noch Prantl, Haureau, Stöckl, Werner sahen, völlig geändert. Selbst bescheidene Beiträge trugen namhaft zur tieferen, allseitigen Kenntnis und Schätzung des reich pulsierenden Lebens, der Gegensätzlichkeiten, der Selbstständigkeit, der tiefbohrenden Spekulation der Scholastik bei, nicht nur bei ihren Freunden, sondern vielleicht mehr noch bei ihren Feinden. Vieles, unsagbar vieles bleibt noch zu erforschen, namentlich über die Wiedergeburt der Scholastik im 16. Jahrhundert.

Freilich ist die geschichtliche Forschung stets nur Mittel zum Zweck. Mit der Kenntnis des Werdeganges der Ideen ist noch längst nicht ihre tatsächliche Anerkennung gewährleistet. Überdies ist die Erarbeitung der philosophischen und theologischen Wahrheit, wenn vielleicht auch nicht tatsächlich, so doch ideell gesprochen, in ständigem Fortschreiten begriffen. Andererseits zeigt aber deutlich die Geschichte des menschlichen Denkens, daß die systematische Forschung, wenn sie sich nicht einseitig in apriorische, weltfremde Konstruktionen verlieren will, stets Hand in Hand mit der historischen gehen muß und daß jeder Philosoph fest in der Vergangenheit und Gegenwart gewurzelt ist und von ihr lernen, befruchtet und angeregt sein muß. Es ist seit einigen Jahren soviel über die Überwindung des Historizismus, gerade auch in gewissen katholischen Kreisen, geredet worden,

daß ich schon wiederholt von angesehenen katholischen Gelehrten ernste Bedenken habe äußern hören.

Neben dem Aufblühen des Thomismus in unsern Tagen hat die Erforschung und die Befruchtung durch die Franziskanerschule die größte Bedeutung. Staunenswerte, den meisten Gelehrten unbekannte handschriftliche Schätze sind leider noch ungehoben. Mit ihrem Wirklichkeitsinn, ihrer Pflege des empirischen Elementes, ihrer Schätzung der Mathematik, ihrer kritischen Einstellung, ihrer Betonung des Aktivismus, ihrer Hervorhebung der Selbstbestimmung des freien Willens sind die Franziskanerdenker berufen, gewissen Einseitigkeiten anderer Schulen zu steuern, an das Gesunde in den neuzeitlichen Richtungen anzuknüpfen und so die Kluft zwischen Scholastik und Nichtscholastik überbrücken zu helfen.

Bernhard Jansen S. J.