Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 10 (1932)

Artikel: Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay [Fortsetzung]

Autor: Kraus, Johannes

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762519

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay

in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischem Realismus und ockhamistischem Nominalismus.

Von Dr. Johannes KRAUS, Professor am Priesterseminar in Mainz.

(Fortsetzung.)

---

3. Beurteilung der Harclay'schen Auffassung von Skotus' Realismus.

a) Gesamtbild der Universalienlehre des Doctor subtilis nach der Auffassung Harclays.

Nach der Darlegung aller Beweise und Gegenbeweise gilt es, von deren Ziel her die Tendenz der geistigen Strömungen zu erkennen, was ohne klare Erfassung des Ausgangs- und Zielpunktes nicht möglich ist. Der Ausgangspunkt des geschichtlichen Werdens bildete hier die Universalienlehre des Doctor subtilis, und zwar in der Gestalt, wie sie Harclay sah, und unter dem bestimmten Gesichtspunkte, unter dem dieser sie betrachtete, und der das Charakterische der bekämpften Lehren stärker hervorhob. Dadurch wurde zugleich jene Einheitlichkeit in der Grundfrage geschaffen, die es Harclay erlaubte, mit Skotus' Universalienlehre auch solche zur Einheit zusammenzufassen, die nicht in allem mit ersterer übereinstimmen. Daß letzteres geschehen ist, zeigen aufs deutlichste die Abweichungen und Verschiedenheiten in der Darlegung der gegnerischen Anschauungen. Wenn nach Harclays Zeugnisse die Gegner selbst behaupten, daß auch das generische Sein ebenso wie das spezifische eine extramentale Existenz besitze, weil zwischen spezifisch verschiedenen Dingen eine ebenso reale generische Ähnlichkeit bestünde wie zwischen numerisch verschiedenen Individuen eine solche im spezifischen Sein, und sie damit die generische Einheit zur realen machen, so steht das in merklichem Gegensatze zu der Tendenz des zweiten Skotusbeweises, der ausdrücklich die generische Einheit als eine rein begriffliche der realen Einheit der Spezies

gegenüberstellt.[1] Auch in der Interpretation der Communitas bestehen offensichtlich gewisse Spannungen, die es nahelegen anzunehmen, daß Harclay vielleicht unter dem Einflusse von Skotusschülern gestanden hat ; denn wir wissen, daß die « Skotusschule » schon früh dazu neigte, die Lehren des Meisters in der schärferen Form zu interpretieren. — Trotz ihrer Verschiedenheiten konnte Harclay diese Lehren doch zur Einheit zusammenfassen, weil sie in ihrem Grundgedanken übereinstimmten und nur in untergeordneten Fragen auseinander gingen. — Versuchen wir nun, von dem Grundgedanken aus einen klaren Einblick in Harclays Auffassung von Skotus' Universalienlehre zu gewinnen.

Das, worauf es eigentlich ankommt, ist von Skotus in seinem fünften Beweise auf die kürzeste Formel gebracht, wenn es dort heißt : Ergo commune est in re. Der Sinn dieser Worte ist damit jedoch nicht eindeutig festgelegt, da sowohl der Ausdruck Commune als auch in re in mehrfachem Sinne genommen werden kann und vielfach auch genommen wurde. Es steht zwar außer allem Zweifel, daß der Ausdruck in re oder in rerum natura oder auch ens extra animam eine Beziehung zur extramentalen Ordnung und zur wahrhaften, vom Verstande unabhängigen Existenz, in sich schließt. Er kann aber ebenso bedeuten, daß etwas nur in mittelbarer, indirekter Beziehung zur Existenzordnung steht, insofern es zwar nicht so, wie es ist, existiert oder existieren könnte, aber doch sein Inhalt in der Existenzordnung irgendwie sich findet und deshalb in dieser *begründet* ist, als er auch eine unmittelbare, direkte, extramentale Existenz bezeichnen kann und dann sagt, daß etwas in aktueller Existenz *gegeben* ist. Ähnlich wie der Prädikatsbegriff kann aber auch der Subjektbegriff verschieden gedeutet werden, je nachdem der Begriff rein materiell gefaßt wird und nur auf den Inhalt ohne Berücksichtigung der Seinsweise geht, oder ob er formell genommen wird zur Bezeichnung des Commune als Commune, also Inhalt *und* Seinsweise umfaßt. Die Frage, ob das Commune in re ist, könnte deshalb verstanden werden als Frage nach der aktuellen Existenz des Inhaltes eines allgemeinen Begriffes. Sie wäre in diesem Sinne reine Tatsachenfrage und hat mit der Philosophie nichts zu tun. Sie kann aber auch so gefaßt werden : Ist der Inhalt des Commune in der Existenzordnung begründet ? und weiterhin :

[1] Fol. 9rb : « ... et isti concedunt quod genus significat rem extra animam sicud species et conveniencia in genere est conveniencia in re sicud conveniencia in specie, sed minor magis tenuis non tanta sicud conveniencia in specie. »

Zu Skotus' Anschauung, cf. Anm. 2, S. 45, Heft 1.

Ist die Existenz eines Commune als solchen aktuell gegeben ? Ist die Seinsweise und der Inhalt eines Commune in der Existenzordnung begründet ? Die verschiedene Beantwortung der ersten und dritten Frage scheidet Realismus und Nominalismus. Die Beantwortung der zweiten Frage hingegen trennt entweder den Realismus vom Ultrarealismus oder spaltet den sog. gemäßigten Realismus in verschiedene Gruppen. M. E. ist diese Frage in der Quästion Harclays zur Entscheidung gestellt. Das in re oder ens extra animam bezeichnete dann die unmittelbar gegebene, « reale » Existenz und das Commune wäre formell als das nach Inhalt *und* Seinsweise Commune zu verstehen. In diesem Sinne bejaht nach Harclays Auffassung Skotus die Frage, während der Oxforder Kanzler sie verneint. Ist aber diese Interpretation richtig, dann ergibt sich, daß hier nicht Nominalismus dem Realismus gegenübersteht, sondern verschiedene Richtungen im Realismus um die Wahrheit ringen. Das ist der wahre Sinn des Harclay'schen Kampfes gegen Skotus' Universalienlehre.

Bevor deshalb ein Gesamtbild der skotistischen Universalienlehre nach der Auffassung Harclays gegeben werden kann, müssen die Gründe aufgezeigt werden, weshalb letztere nicht anders interpretiert werden kann, als es im vorstehenden schon durchgängig geschehen ist.

Die Interpretation der Realität im Sinne der realen Existenz wird schon durch die Ausdrucksweise nahegelegt : « Universale est *in re* » oder auch : « *In rerum natura* ». Das *Res extra animam* von einem extramental gegebenen Sein zu verstehen, ist sicherlich das Nächstliegende. Wenn dann zur Begründung des extra animam gesagt wird, die Natur schaffe und wirke ja nur Res extra animam, so kann dieses gar nicht anders mehr aufgefaßt werden. Die gleiche Schlußfolgerung ergibt sich, wenn man bedenkt, daß die Feststellung der Realität des Universalen durch vorstehende Ausdrücke die Antwort auf die Frage darstellen : Utrum universale significet aliquam rem extra animam aliam a singulari vel supposito ? Nicht ob das Universale in seinem Inhalte unabhängig sei von der Tätigkeit des Intellektes, sondern ob der universale Begriff in der physischen Ordnung etwas bezeichne, was von dem konkret gegeben Singulären, dem Suppositum verschieden sei, steht zur Untersuchung. Es handelt sich also nicht so sehr um den universalen Begriff in sich als um das Sein, das ihm in der Ordnung der konkret existierenden Dinge entspricht, — ähnlich wie Mandonnet die Problemlage bei Siger von Brabant gekennzeichnet hat.

Dazu kommt, daß das Universale gesetzt wird, bevor der Intellekt

sich mit ihm befaßt hat. Das praeter operationem in der Antwort des Doctor subtilis schließt jede Verstandestätigkeit von der Setzung des Universalen aus, und deshalb ist es in re. Dort liegt seine Existenz, vor dem es durch den Intellekt erfaßt wurde. Nur weil es in der physischen Ordnung etwas Gemeinsames gibt, kann der Verstand etwas Univokes abstrahieren, wie der Schlußbeweis bei Skotus dartut.

In mehreren Beweisen für die Communitas wird die reale Existenz sehr entschieden und unzweideutig betont: Wenn die Communitas mit der ihr folgenden Einheit in re notwendig ist, um die reale Ähnlichkeit zu begründen, mithin als deren Fundament erscheint, so kann dies nur von der physischen Ordnung verstanden werden. Da ist das Commune nicht real, weil es in der Existenzordnung seine Begründung findet, sondern weil es die Begründung zur Realität der spezifischen Ähnlichkeit gibt. — Im fünften Beweise wird die Realität daraus bewiesen, daß der Sinn überhaupt nur die res extra animam, das Ding in seiner physisch-konkreten Existenz erkennt. Trotzdem von dem adäquaten Objekte die Rede ist, wird doch auch scharf hervorgehoben, daß es sich um das Erkennen in einem *einzigen* Sehakte handelt. Der Sonnenstrahl am Morgen und Nachmittag, der Objekt dieses sinnlichen Erkennens sein sollte, ist ein existentes Ding. — Auch der Beweis, der wenigstens dem Sinne nach Skotus zugeschrieben wird, bewegt sich ganz in der Ordnung der physischen Existenz: Zwei individuelle Menschen, Sortes und Plato, werden zum Beweise herangezogen, und Harclay fragt, ob *in* dem konkreten Menschen Sortes sich etwas findet, was nicht einfachhin identisch ist mit dem Suppositum, sondern was noch vor jeder Betätigung des Intellektes indifferent gegen Sortes und Plato ist. — Im achten Argumente beruft sich ein Befürworter der Communitas zu ihrem Beweise auf Christus, der eine *reale* menschliche Natur annahm, die kein Suppositum war: « Ergo necessario est in homine aliqua res extra animam preter suppositum ». [1]

Die Bestimmungen, die die Realität der Unitas minor numerali erfährt, weisen ebenfalls in die Ordnung der physischen Existenz: Diese Einheit ist real, weil sie in der physischen Ordnung als Einheit gegeben, nicht nur begründet ist. Das zeigt klar der zweite Beweis, der die Einheit des spezifischen Seins als reale derjenigen des generischen Seins als einer Unitas rationis tantum gegenüberstellt. Im Genus ist keine reale Vergleichung wie in der Spezies möglich,

[1] Fol. 8ra.

weil die Einheit des Genus nur eine Unitas rationis darstellt. Dabei wird ausdrücklich festgestellt : « In rei veritate in genere est unitas rationis tanta sicud in specie ; nam conceptus mentis vel intentio in anima generis est tam una sicud intentio speciei. » Die Einheit des begrifflich erfaßten spezifischen Seins ist nicht größer als die des begrifflich erfaßten generischen Seins ; es ist jedesmal eine Unitas rationis. Die Einheit des generischen Seins ist aber *nur* eine solche, während das spezifische Sein auch eine reale Einheit besitzt. Der Unterschied ergibt sich daraus, daß in der physischen Ordnung der Inhalt eines spezifischen Begriffes seinem ganzen quidditativen Sein nach nicht durch irgendwelchen Hinzutritt eines quidditativen, neuen Prinzips in quidditativ verschiedene Wesen geteilt existiert, während das Sein des generischen Begriffes in der Einheitlichkeit, die es im Begriff besaß, in der physischen Ordnung nicht existieren kann, sondern nur in spezifisch verschiedenen Dingen besteht. Seine im Begriff ihm zukommende Einheit geht in re, d. h. in der Existenzordnung verloren ; sie kommt ihm nur im Begriff zu. Das spezifische Sein behält hingegen seine Einheit auch in re, bzw. es besitzt sie schon in re, bevor der Intellekt es auffaßt. Man mag hier an einen Text Ockhams denken : « Vult ergo ista opinio, quod forma generis non est una simplex ex se, sed ex se est divisa ; sed forma speciei ex se est una simplex et ut sic est universalis : sed ipsa forma ut signata in hoc supposito est particularis. Ita quod ista opinio ponit quod tam forma generis quam speciei subsistit in ipsis singularibus : quamvis aliter et aliter. »[1] Die Realität der spezifischen Einheit bestünde also in deren realen Existenz. Einen ähnlichen Gedanken bringt der vierte Beweis : Zwei weiße Einzelwesen besitzen eine reale Ähnlichkeit, weil sie eine reale Einheit zur Voraussetzung haben, dagegen ist ein weißes und ein schwarzes Ding nicht real einander ähnlich, weil das, was sie gemeinsam haben (die Farbe), nur ein unum rationis ist.[2] — Der siebte Beweis stellt die spezifische Einheit wegen ihrer Realität mit der numerischen zusammen : Wäre jede reale Einheit numerisch dann könnte auch jede reale Verschiedenheit nur eine numerische sein ; so real deshalb die numerische Einheit ist, so und in demselben, Sinne real ist auch die spezifische. Deshalb betont die Conclusio zum

[1] Wilhelm v. Ockham. Sent. I. d. 2 q. 7. C. (Ausgabe Lyon 1495 ; Hain, + 11942.)

[2] Cf. Anm. 32.

ersten Beweise : Die spezifische Einheit ist in sich zwar eine geringere Einheit als die numerische, aber *dennoch* wie diese eine reale. Sicherlich liegt die spezifische Einheit in der gleichen Ebene wie die numerische.

Alle Bestimmungen, die der Realität des Commune und dessen Einheit in den Beweisen des Skotus und seiner Anhänger gegeben werden, weisen sie in die physische Ordnung. Das zeigt, daß Harclay geglaubt hat, der Doctor subtilis fasse die Realität im Sinne einer realen Existenz. Nicht anders gebraucht Harclay in seinen Gegenbeweisen den Ausdruck « real ». Die « Humanitas sortis » oder auch « Humanitas, quae est in sorte » ist sicher nicht die abstrakte menschliche Natur, sondern die in Sortes konkret existierende Menschennatur. Nur von der aktuell existierenden Natur kann, wie es im ersten Gegenbeweise geschieht, gesagt werden, daß sie sich eine Singularität so determiniere, daß sie nie von dieser getrennt und nie mit einer anderen verbunden werden könne. Nur wenn das Commune als konkret gemeinsame Natur existiert, bleibt es wahr, daß durch *einen* Konsekrationsakt alles existierende Brot verwandelt würde, daß durch die Vernichtung eines Menschen alle Menschen vernichtet würden, und daß in Christus und Judas ein und dieselbe numerisch gleiche Natur Existenz hatte. Im sechsten Beweise sagt Harclay, daß die indifferente allgemeine Natur eine aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz sei ; nun sind Materie und Form aber die Seinsprinzipien der konkreten Körperwelt, des physischen Seins. Deshalb heißt es am Schlusse desselben Beweises, daß die allgemeine Natur eine ebenso « vera res » sei wie das Einzelindividuum.

Aus alledem wird deutlich ersichtlich, daß Realität hier soviel bedeutet, wie in unmittelbarer Existenz aktuell gegeben.

Das « Commune est in re » besagt also eine aktuelle Existenz des Commune in der physisch-konkreten Ordnung. Soll das nun heißen, daß der Inhalt eines solchen ohne Rücksicht auf die Existenzweise in der Existenzordnung als gegeben angenommen wird ? Eine solche aktuelle Existenz des Inhaltes eines Commune dürfte kaum Gegenstand einer, dazu noch so ausgedehnten philosophischen Untersuchung sein. Sie ist eine einfache, durch sinnliche Anschauung feststellbare Tatsache. Die Quaestio selbst stellt das Problem anders. Denn sie fragt nach dem Verhältnis eines extramental gegebenen Commune zu dem Singulären oder dem Suppositum : Ist das Universale oder Commune in der Existenzordnung etwas, was von dem Singulären oder

dem Suppositum verschieden ist ? [1] Die Problemstellung geht also nicht so sehr auf die Existenztatsache als auf die Existenz*weise* des Commune : Ist das den Inhalt eines Allgemeinbegriffes verwirklichende aktuell existierende Sein von dem Sein des Individuums verschieden oder nicht ? Mit andern Worten : Wie existiert das Commune in dem Individuum ? Wie schon früher hervorgehoben wurde, gibt die Antwort des quidam doctor die vollste Klarheit über den Sinn der Fragestellung, wenn sie sagt : « quod in re sit aliqua communitas et indifferentia praeter operationem intellectus. » Der Inhalt eines Commune existiert also so, daß ihm vor jeder Betätigung des Intellektes schon irgendeine Communitas und Indifferenz zukommt ; er existiert demnach in der Seinsweise des Universalen in der physischen Ordnung. Damit ist in dieser ein aktuell Gemeinsames und Indifferentes gegeben.

Um jeden Zweifel auszuschließen, sei betont, daß mit der Feststellung eines aktuell Gemeinsamen und Indifferenten noch nichts über die Art und den Grad der Communität und Indifferenz gesagt ist. Im Texte selbst wird sie reichlich unbestimmt als *aliqua* communitas angegeben. Negativ läßt sich das Commune bestimmen als das Sein, das durch sich selbst nicht singulär ist. Ein solches Sein mit diesem Mindestmaß von Communität und Indifferenz ist aber aktuell, in re und bevor der « nachdenkende » Verstand sich mit ihm beschäftigt, gegeben.

In den Skotus zugeschriebenen Beweisen offenbart sich die Communität und Indifferenz in der Nicht-Singularität der Unitas minor numeralis, die neben deren Realität in allen Argumenten entweder eigens bewiesen oder doch als unerläßlich vorausgesetzt wird : Die reale Einheit dessen, was Maß in jedem Genus ist, kann keine numerische sein, weil kein singuläres Ding Maß seiner selbst ist. Sie muß eine geringere als die numerische sein, weil nichts sich selbst ähnlich ist. Der fünfte Beweis beschäftigt sich eingehend mit der Nichtsingularität des Objektes des sinnlichen Erkenntnisvermögens. Wäre dessen Objekt ein singuläres Ding, dann müßte dieses virtuell die anderen in sich begreifen. Also kann, so wird gefolgert, kein Ding, das lediglich singuläre reale Einheit besitzt, Gegenstand eines Sehaktes sein. Außerdem müßte unser Auge den Sonnenstrahl am Morgen von dem am Nachmittag unterscheiden können, wenn es diese in ihrer Singula-

[1] Cf. Anm. 26.

rität erkennen würde. Die Einheit dessen, was ein einziger Sehakt erkennt, muß deshalb eine nichtsinguläre sein.

Alle Gegenbeweise Harclays zielen darauf ab, die aktuelle Indifferenz und Communität der in dem Singulären existierenden Natur als widerspruchsvoll oder doch überflüssig darzutun, wie es das erste Argument so klar angibt : « Probo quod *in* sorte non est aliqua res universalis vel magis indifferens quam sortes » ; — « Ergo humanitas sortis non est communior quam sortes. »[1] Die Gegenargumente werden überhaupt nur unter der Annahme einer aktuellen Communität und Indifferenz verständlich : Wie läßt sich eine *aktuelle* Indifferenz vereinigen mit der Tatsache, daß diese angeblich indifferente Natur mit einer bestimmten Singularität verbunden sein *muß* und sich niemals mit einer anderen Singularität verbinden kann als mit derjenigen, mit der sie einmal de facto verbunden ist ? (1. Argument) Der zweite Gegenbeweis entwickelt den Gedanken : Läßt sich die aktuelle Communität nicht so fassen, daß die spezifische Natur als numerisch eine in den Einzeldingen existiert, dann liegen die numerischen Differenzen schon in ihr, und ihre Indifferenz besteht nicht.

Auch der dritte Beweis verfolgt den Zweck nachzuweisen, daß die in dem einen menschlichen Individuum existierende Natur schon aus sich von der in einem anderen Individuum existierenden verschieden sein müsse und deshalb nicht mehr indifferent sein könne, wie der Gegner es wolle. — Die Statuierung eines realen Unterschiedes zwischen spezifischer Natur und individueller Proprietät in dem Individuum weist aufs klarste auf die Tendenz hin, trotz der Verbindung beider die der Natur durch ihre eignen Prinzipien zukommende Communität auch im Kompositum zu erhalten. Die schärfste Formulierung findet die Ansicht der Gegner in dem Texte des sechsten Beweises durch die Feststellung, daß die menschliche Natur (homo), die eine « vera res » und vom Individuum verschieden sei, kraft ihres eigenen Seins gemeinsam sei. In extremer Weise bestimmen dann der dritte und fünfte Beweis die Communitas in re sogar als eine communitas praedicationis, eine sicher aktuelle Universalität.

Aus den vorstehenden Überlegungen ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit die Schlußfolgerung : In dem Satze : « Commune est in re », ist der Ausdruck Commune formal zu verstehen ; das Commune als solches mit der Seinsweise der Communität und Indifferenz existiert

[1] Cf. Anm. 41.

aktuell in der physischen Ordnung, in der konkreten Natur des lebenden Individuums. Fügen wir noch hinzu, daß Harclay selbst ein Commune ex consideratione intellectus zuläßt, das insofern real ist, als sein Inhalt von den Dingen der konkreten Existenzordnung gewonnen wurde. Wenn er trotzdem das « reale » Commune bekämpft, so geschieht das, weil dieses letztere seine Communitas nicht erst ex consideratione intellectus in anima, sondern schon praeter considerationem intellectus in re extra animam besitzt. Sein Kampf gilt der extramentalen realen Existenz eines aktuell universalen und indifferenten Seins.

In dieser extramentalen Setzung eines aktuell Universalen sieht Heinrich von Harclay das Charakteristische der skotistischen Universalienlehre, die sich nun in ihrem Gesamtaufbau leicht skizieren läßt.

Es existiert also in der physischen Ordnung unabhängig vom Intellekt ein aktuelles Commune als Fundament der realen Ähnlichkeit und Grundlage einer realen Vergleichung, als das Sein, von dem ein univoker Begriff abstrahiert werden kann. Es ist universal und indifferent im Sinne der Nichtsingularität. In dieser Weise universal und indifferent existiert wenigstens die spezifische Natur (nach einigen auch das Genus).

Das Commune oder Universale existiert jedoch nur in den singulären Dingen. Gegen die Folgerung aus dem Autoritätsbeweise des Aristoteles, daß die Definitionen nicht solche von extramental existierenden universalen Dingen seien, wird von Harclays Gegnern eingewandt, daß damit nicht ihre Ansicht, sondern die des Plato getroffen werde, der dem Universalen eine den Einzelwesen getrennte Existenz zuschreibe ; doch könnten die Definitionen von universalen Wesenheiten gelten, die in den Individuen existierten. Nach diesem Texte besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Platos und Skotus' Universalienlehre. Das zeigt sich auch in dem ersten Argumente Harclays, das voraussetzt, daß nach Ansicht des Gegners die indifferente Natur immer und notwendig mit einer Singularität verbunden sei. Auch die Schlußworte der Confirmation zum ersten Gegenbeweit stehen dem Gesagten nicht entgegen. Denn dort dreht es sich nichs mehr um die Indifferenz der universalen Natur gegen eine Verbindung mit einer Singularität überhaupt, sondern um die Indifferenz gegen diese oder jene ganz bestimmte Singularität und um das stete, innerlich notwendige Verbundenbleiben mit ein und derselben individuellen Proprietät. Unberührt von diesen Einwendungen bleibt in voller

Geltung bestehen, daß die indifferente und universale spezifische Natur nur in Verbindung mit einer Singularität existenzfähig ist.[1]

In jedem Einzeldinge sind deshalb zwei Prinzipien zu unterscheiden, ein indifferentes, gemeinsames, nichtindividuelles und ein in sich singuläres, individuelles. Das erste ist Prinzip des quidditativen Seins, das letztere bestimmt eine spezifische Natur in ihrer Singularität.

Beide Prinzipien sind nach Harclays Ausdruck real verschieden. In Sortes ist die menschliche Natur eine von der Sorteitas verschiedene « Res ».[2] « Die menschliche Natur des Sortes ist real verschieden von Sortes, dessen Form sie ist, und in dem sie ist. »[3] Der ganze vierte Gegenbeweis baut sich auf der Annahme einer realen Verschiedenheit von spezifischer Natur und individueller Proprietät auf und sucht deren Unhaltbarkeit zu beweisen, da der reale Unterschied weder ein numerischer noch ein spezifischer noch ein genereller sein könne, ohne zu Ungereimtheiten und Widersinnigkeiten zu führen.[4] In prägnanter Form erscheint diese Lehre in dem Texte : « Homo significat unam rem communem ad sortem et platonem et est illa res alia a sorte et platone realiter ; ergo inter illam et sortem est realis distinctio. »[5]

Das Verhältnis der beiden real verschiedenen Prinzipien in dem einen Individuum ist durch die Worte der Confirmatio zum ersten Gegenbeweis gekennzeichnet : « Nam in sorte per te est humanitas res differens a sorteitate, cui supervenit sorteitas distinguens et contrahens ipsam. »[6] Demnach hat die individuelle Proprietät die Funktion, die überindividuelle, keine numerische Verschiedenheit aufweisende spezifische Natur zu kontrahieren. Durch eine solche Kontraktion wird die allgemeine Natur auf das eine Individuum eingeengt und so numerisch bestimmt und von den anderen Individuen derselben Art unterschieden. Nach dem oben Gesagten braucht nicht mehr näher dargelegt zu werden, daß eine solche Kontraktion der spezifischen Natur durch die individuelle Proprietät eine innerlich notwendige ist, da ja die gemeinsame Natur nie ohne Singularität existenzfähig ist.

[1] « Si dicas quod non quia humanitas est universalis, ita dicam tibi quod substancia sortis in se est universalis nec probas tu oppositum (?) magis quam ego ex parte ista. » (Fol. 8vb.)

[2] Fol. 8vb. — cf. Anm. 42.

[3] Fol. 8vb. — cf. Anm. 43.

[4] Cf. Anm. 44.

[5] Fol. 9ra.

[6] Cf. Anm. 41.

Der indifferenten, gemeinsamen oder allgemeinen Natur folgt eine eigene reale Einheit. Über ihre Realität und ihre Nichtsingularität wurde bereits früher Näheres gesagt. Ihrer inneren Beschaffenheit nach ist sie eine geringere Einheit als die numerische. Wenn Harclay auch nicht ausdrücklich angibt, wodurch die spezifische Einheit eine geringere ist, so ergibt sich das doch aus der Natur der Sache. Einheit besagt wesentlich Ungeteiltheit; größere und geringere Einheit ist größere und geringere Ungeteiltheit. Wie die numerische Einheit als höchste jedes Geteiltsein ausschließt, läßt die geringere Einheit der spezifischen Natur eine Teilbarkeit, nämlich die in subjektive Teile, ihrem Begriffe nach zu und schließt nur eine Teilbarkeit in quidditative Teile aus.

Eine solche geringere Einheit existiert in der physischen Ordnung. Damit hebt ein neues Problem an: Wie ist die Communitas oder das Commune zu denken? Existiert das Sein, dem die geringere Einheit als Passio folgt, so, daß es in der physischen Ordnung in mehrere subjektive Teile geteilt ist? Die Lösung dieser Frage hat schon frühzeitig die Vertreter des realen Commune entzweit. Für uns ergibt sich zunächst die Frage: Wie hat Harclay die Communität bei Skotus und dessen Anhängern aufgefaßt?

Es will mir scheinen, daß aus den in Betracht kommenden Stellen eine gewisse Unsicherheit Harclays spräche und ein gewisses Schwanken sich offenbare. In den Gegenbeweisen Harclays begegnet man einer Zurückhaltung und Vorsicht, die in auffallendem Kontraste zu den bestimmt gefaßten Äußerungen in der Wiedergabe der skotistischen Argumente stehen. Hielte man sich lediglich an die letzteren, so wäre man gezwungen, die Communitas der spezifischen Natur in ganz ultrarealistischem Sinne zu deuten. Die Indifferenz und Communitas eines aktuell existierenden Seins erscheint in dieser realen Ordnung als die gleiche wie in der logischen Ordnung. Nur so ist der dritte ebenfalls Skotus zugeschriebene Beweis zu erklären. Das real existierende Commune wird ganz wie die Spezies der logischen Ordnung als etwas den Individuen als seinen Teilen Übergeordnetes gefaßt. Weil in der realen Existenzordnung die spezifische Natur den Individuen ebenso gemeinsam ist wie in der logischen Ordnung, kann sie von diesen als ihren Teilen ausgesagt werden.[1] Mit besonderer Schärfe spricht deshalb der fünfte Beweis von einer Gemeinsamkeit der Aussagbarkeit. Die

[1] Fol. 7vb. — cf. Anm. 31.

Ansicht, etwas Singuläres könne Objekt eines einzigen Sehaktes sein, wird zurückgewiesen mit den Worten : « Nullum unum singulare objectum visus est commune communitate predicacionis objectis aliis visus. »[1] Auch der 12. und 13. Beweis konfundieren die reale mit der logischen Ordnung und stellen das Commune reale dem Commune logicum gleich[2] ; Ähnliches findet sich in den Autoritätsbeweisen.[3] Diese Texte zwingen zu einer Interpretation der realen Communitas in ultrarealistischem Sinne, daß die gemeinsame spezifische Natur als (numerisch) eine in den vielen Individuen existiere.

Auffallenderweise kennen die Gegenbeweise Harclays diese Bestimmtheit in der Interpretation der Communitas nicht mehr, obwohl man aus den Worten des sechsten Beweises noch leicht eine Hinneigung zu dieser Auffassung herauslesen könnte : « Ergo per eandem racionem homo predicatur de sorte *et subicitur platoni.* »[4] Doch abgesehen davon, daß das « et subicitur platoni » für den Aufbau und Gedankengang des Argumentes gar keine Bedeutung hat, läßt die Textfassung auch für eine mildere Interpretation noch Raum. Um so mehr fällt ins Gewicht, daß Harclay sonst an keiner Stelle mehr die ultrarealistische Auslegung bestimmt vertreten oder vorausgesetzt hat[5], vielmehr die Bestimmtheit des Commune communitate predicacionis einem sehr unbestimmten Entweder-oder gerade in dem Beweise, der eigens mit der Art der Communität sich beschäftigt, gewichen ist. Zwar beweist auch da Harclay eingehend, daß die ultrarealistische Annahme einer einzigen spezifischen Natur in vielen Individuen unmöglich ist ; er führt den Beweis aber weiter, indem er zeigt, daß jede andere Fassung der Indifferenz und Communitas schon eine numerische Verschiedenheit in die spezifische Natur hineinlegt, und damit die Annahme einer indifferenten Natur zwecklos und überflüssig macht : « Ergo frustra ponitur

[1] Fol. 8ra.

[2] « Sor et plato sunt per se inferiora ad aliquod commune unum ; aliter non essent eiusdem speciei. Illud commune aut est res aut intencio sola » — wird dann bewiesen, daß es eine res sein müsse. Fol. 8rb.

« Accipio genus generalissimum substancie ; quero utrum sit res aut intencio tantum. Si intencio, multa requiru(n)tur absurda. . . . » Ibid.

[3] Fol. 8va.

[4] Fol. 9rb ; cf. Anm. 1, S. 56, Heft 1.

[5] In der Lehre, das Genus sei ein res extra animam wie die Spezies (cf. Anm. 1, S. 476), steckt sicher ein gewisser Parallelismus zwischen logischer und physischer Ordnung. Er braucht aber kein totaler zu sein, weshalb für die Auslegung der Communität nichts gewonnen ist. — Vgl. auch *Skotus*, Metaphys. VII, q. 13, n. 21.

communis magis quam sor. »[1] Die Tendenz des Beweises liegt in dem Nachweis, daß die Natur schon in sich numerische Unterschiede aufweise. Daß Harclay sich nicht damit begnügte, die Communitas in der ultrarealistischen Auffassung zurückzuweisen, läßt deutlich erkennen, daß er bei den Gegnern keine eindeutige Interpretation vorfand, die klar und bestimmt der realen Communitas eine solche Ausdeutung gab. — Tatsächlich weist der erste Gegenbeweis auf eine andere Auslegung der Communität und Indifferenz hin. Hier führt Harclay den Gedanken durch, die spezifische Natur könne nicht gemeinsam und indifferent sein, weil sie immer mit einer bestimmten Singularität verbunden bleiben müsse. Wäre sie indifferent, dann könnte sie auch in einem anderen Individuum existieren. Zwar ist der Ausdruck « esse in alio » nicht eindeutig, da er nicht sagt, ob es ein gleichzeitiges Existieren in einem anderen gemeint sei oder ein successives Nacheinander der Existenz in Betracht komme. Der nachfolgende Ausdruck « ... illa humanitas *eadem numero* non invenitur in platone » scheint sogar mehr für gleichzeitige Existenz in mehreren zu sprechen ; da es sich aber um eine in Sortes existierende Natur handelt, kann der Ausdruck « eadem numero » so verstanden werden, daß durch ihn nur die Gleichheit der Natur in dem Nacheinander der Existenz in Sortes und in Plato hervorgehoben werden soll. Eine bestimmtere Auslegung gibt der Analogiebeweis der Confirmatio. Die Indifferenz der Natur besteht darin, daß diese durch ihr eigenes Sein zu der einen Singularität nicht mehr als zu einer anderen determiniert ist : « Nam per naturam communiorem vel indifferenciorem quam natura singularis *non determinatur aliquid ad unum suppositum magis quam ad alterum.* Tunc enim eo ipso non esset indifferens ... ; sicud substancia sortis, ut tu accipis, non potest inveniri sub quantitate platonis et ideo determinat sibi quantitatem hanc sortis, eodem modo *accipio ego,* quod humanitas sortis non potest esse cum platoneitate et ideo determinat sibi sorteitatem. » Das : « accipio ego » enthält wohl das Zugeständnis, daß der Gegner nicht dieser Auffassung ist. Tatsächlich folgt sofort auch dessen Widerspruch. « Si *dicas, quod non, quia humanitas est universalis,* ita dicam tibi, quod substancia sortis in se est universalis, nec probas tu oppositum magis quam ego ex parte ista. »[2] Offenbar sieht der Gegner die Universalität und Communität nur in der Indifferenz der Natur gegen

[1] Fol. 8vb ; cf. Anm. 1, S. 54, Heft 1.
[2] Fol. 8va/b.

diese oder jene Singularität, nicht aber gegen das Singulärsein überhaupt ; dann wäre die spezifische Natur allerdings von sich aus nicht notwendig mit ein und derselben Singularität für alle Zeiten verbunden, sondern könnte ebensogut mit einer anderen individuellen Proprietät verbunden werden.

Von hier aus fällt neues Licht auf den Gedanken des zweiten und dritten Gegenbeweises : Wenn die Communität der jetzt in Sortes und in Plato existierenden menschlichen Naturen nur darin besteht, daß eine jede von sich aus sehr wohl in diesem *oder* jenem *oder* einem dritten, nicht aber in diesem *und* jenem *und* einem dritten Suppositum existieren kann, dann sind diese « indifferenten » Naturen doch schon in sich ohne Beziehung auf die mit ihnen verbundenen Singularitäten voneinander verschieden ; da es aber keinen kleineren realen Unterschied als den numerischen gibt, so müssen sie schon durch ihr eigenes Sein real und numerisch voneinander verschieden sein. Deshalb ist die Annahme einer indifferenten, nichtsingulären Natur unnütz. [1]

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich, daß die Auffassung Harclays von der inneren Art der Communitas und Indifferenz nicht einheitlich ist. Vielleicht hat er bei seinen Gegnern selbst schon verschiedene Interpretationen vorgefunden. Keinesfalls aber trübt diese Unsicherheit über die Art der Communitas und Indifferenz die Klarheit über die Tatsache deren aktueller Existenz in der physischen Ordnung.

In dem Gesamtbilde, das wir von der Auffassung der skotistischen Universalienlehre bei Harclay entwerfen konnten, ist der feste und klar erkannte Ausgangspunkt für ein tieferes Eindringen in den Sinn des damaligen Universalienstreites gegeben. Denn diese subjektive Auffassung wies Harclay das Ziel und den Weg für sein Vorgehen gegen den Doctor subtilis, dessen Realitätsbegriff zunächst der Stein des Anstoßes in der Universalienlehre bildete.

b) Beurteilung der Harclay'schen Auffassung von Skotus' Realismus.

Die Lehre, die Harclay bekämpft, bietet sich trotz einiger Divergenzen, als Ganzes genommen, in geschlossener Einheitlichkeit dar. Divergenzen bestehen hinsichtlich des Geltungsbereichs für das reale Commune und in der Auslegung der Communität. In den Geltungsbereich des realen Commune wollen einige auch das generische Sein einbezogen wissen : « Et isti concedunt, quod genus significat rem

[1] Cf. Anm. S. 53 f., Heft 1.

extra animam sicud species. »[1] Skotus hingegen spricht der generischen Einheit, im Gegensatze zur spezifischen, die Realität ab. — Die Communität der spezifischen Natur wurde in der Darlegung der Skotus zugeschriebenen Beweise in ultrarealistischer Form als eine Communitas praedicationis bestimmt, während die Gegenbeweise Harclays mehr eine Communitas indifferentiae, wie sie später genannt wurde, berücksichtigen. In dem Kernpunkte des ganzen Problems, der Tatsache eines realen Commune, treffen wir jedoch auf eine geschlossene Einheitlichkeit. Unabhängig und vor jeglicher Betätigung des Intellektes existiert in den Individuen die spezifische Natur in aktueller Indifferenz und Communität, dabei real verschieden von der individuellen Proprietät, die sie kontrahiert und singulär macht. Diesem Commune folgt eine ebenso reale nicht-numerische Einheit.

Es hätte wahrlich der betonten Voranstellung der geschlossenen Gruppe von 7 Beweisen sowie der Namensnennung des Doctor subtilis nicht bedurft, um zu erkennen, daß Harclay in erster Linie der skotistischen Lehre von der Natura communis den Kampf ansagt. Zweifellos will Harclay Skotus' Universalienlehre darstellen und prüfen ; hat er aber auch wirklich diese in ihrer Eigenart erfaßt und gewürdigt ? Diese Frage gewinnt vom ideengeschichtlichen Standpunkte her noch mehr Bedeutung. Michalski hat aufs neue darauf hingewiesen, daß Skotus durch seine Tendenz zu einem übertriebenen Realismus die Bildung einer mächtigen Gegenströmung begünstigte.[2] Aber worin bestand diese Tendenz zu einem übertriebenen Realismus, was wurde eigentlich in der skotistischen Universalienlehre von den Thomisten ebenso wie von den Ockhamisten so scharf bekämpft ? Damit stoßen wir auf die Frage nach dem Sinne des Universalienstreites am Ausgange der Scholastik. In diesem Zusammenhange gesehen, gewinnt die Beantwortung der Frage, ob Harclay den Grundgedanken der Universalienlehre des Doctor subtilis richtig erkannt hat, eine über das höchste Ziel weit hinausreichende Bedeutung.

Wer einmal mehrere Darstellungen der skotistischen Universalienlehre jener Zeit gelesen hat, wird bei Harclay bald jene vorsichtige

[1] Cf. Anm. 1, S. 476.

[2] « ... On n'ignore pas davantage que, par sa tendance au réalisme exageré, il favorisa la formation d'un puissant courant de réaction dans un sens tout opposé. ... » *Michalski K.*, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVme siècle », in Bulletin international de l'académie polonaise des sciences et des lettres. Cracovie 1922–4, S. 61.

und peinliche Genauigkeit in der Wiedergabe nicht nur der Ausdrücke, sondern auch der Gedankengänge des Gegners, vermissen, wie wir sie z. B. bei Ockham und Wilhelm Farinier vorfinden. Schon die allgemeine Gleichsetzung von Commune und Universale ist nicht genau ; denn Skotus unterscheidet das aktuelle Commune von dem aktuellen Universale. Ersteres ist praeter considerationem intellectus in re vorhanden, letzteres nur ex consideratione intellectus in anima. Für den Doctor subtilis ist das aktuell Commune im Hinblick auf das aktuell Universale nur ein Universale in potentia, ein inkomplett Universales. — In der freien Ausgestaltung der Argumente hat Harclay manches in diese hineingelegt, was Skotus fremd ist, so im 5. Beweis die Heranziehung des *adäquaten* Objektes und die Ausdeutung der Communitas als einer Gemeinsamkeit *der Aussage*. Am meisten aber befremdet, daß der 3. Beweis Skotus zugeschrieben wird, selbst wenn der Text des Oxoniense irgendwie hier Harclay irregeführt hätte. Denn Skotus betont wiederholt, daß sein Commune nicht das aktuell Universale der Logik sei. Nichts in der Wirklichkeit habe eine solche Einheit, daß es in nächster Potenz zu den verschiedenen Supposita sei und von jedem ausgesagt werden könne ; das sei nur möglich, wenn der Verstand dem Objekte eine numerische Einheit verliehen habe. [1] Dem Commune als einem inkomplett Universalen fehle die genügende Indetermination und Indifferenz, um von allen Individuen ausgesagt zu werden. [2] Mag die Natur des Pferdes, so betont Skotus, auch in sich nichts haben, was sie hinderte, in diesem und in jenem zu sein, so wird sie doch durch die hinzutretende Singularität so determiniert, daß sie nicht in diesem und jenem zugleich sein kann. [3] « Ich gestehe also, daß die reale (geringere)

[1] *Skotus*, Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 8 : « Nihil enim secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente : hoc est hoc, quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum ; hoc est enim solum possibile de objecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari dicendo quod hoc est hoc. (So nach dem heutigen Texte.)

[2] *Skotus*, Metaph. VII, q. 18, n. 6 : « De secundo modo potest intelligi prima opinio, quia natura non est de se haec, sed nec prima opinio ponit universale completum, quia non sufficienter indeterminatum, quia non contrarie ad determinationem sed quasi privative vel contradictorie. »

[3] *Skotus*, Report. II, d. 12, q. 5, n. 12 : « Haec equinitas est natura quae non habet unde repugnat sibi esse in hoc et esse in isto, sed determinatur per

Einheit nicht irgendeiner Entität zukommt, die in zwei Individuen existiert, sondern nur in einem. »[1] In der Auslegung der Communitas besteht somit ein offenbarer Gegensatz zwischen Skotus' Lehre und dem, was Harclay ihr zuschreibt. Die Schroffheit dieser Mißdeutung wird nur dadurch gemildert daß der Oxforder Kanzler in der kritischen Auseinandersetzung mit Skotus einer anderen Auffassung der Communitas Rechnung trägt, die man diesem auch sonst zugesprochen hat.[2]

Auch widerspricht es den ausdrücklichen Erklärungen seines Gegners, wenn Harclay die Natura communis eine « res » und den Unterschied zwischen ihr und der Individualform einen « realen » nennt. Skotus sagt, daß es sich bei der spezifischen Natur und der individuellen Proprietät nicht um verschiedene Res, sondern nur um verschiedene Realitäten handelt, und ihr Unterschied deshalb kein realer, sondern nur ein formaler sei.[3] Spätere Philosophen haben daher je nach der Bestimmung dieses Unterschiedes die Auffassungen als sachlich verschiedene getrennt behandelt, z. B. Ockham und Crathorn.[4]

Trotzdem ist es bei Harclay mehr ein Fehlgreifen im Ausdrucke, als ein Fehlgreifen in der Auffassung. Die Ausdrücke Res und realer

singularitatem advenientem, unde non potest simul esse in hoc et in isto, ideo ista communitas non est universalis complete. »

[1] Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 10 : « Concede ergo quod unitas realis non est alicuius entitatis existentis in duobus individuis sed in uno. »

[2] Die Frage, wie Harclay zu diesem Beweise kam, läßt sich nicht entscheiden. Man könnte vermuten, daß er in dem Texte : « ... conceptus generis est ita unus apud intellectum sicut conceptus speciei, *alioquin* nullus conceptus diceretur in quid de multis speciebus et ita nullus conceptus esset genus ... » das Alioquin verselbständigt hätte.

[3] Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 15 : « Quodlibet commune et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumcumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa. Sed haec est formaliter entitas singularis et illa est entitas naturae formaliter, nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica accipitur, sed semper in eodem sive parte sive toto, sunt realitates eiusdem rei formaliter distinctae. »

[4] *Ockham*, c. weiter unten. Auch *Crathorn*, q. 2 : « Alia est opinio ... quod universale est vera res extra animam realiter existens in singularibus, a singularibus realiter distinctum et realiter multiplicata (!) ad multiplicationem singularium, sicud humanitas sortis est una res universalis realiter existens in sorte et realiter differens a sorte, quia realiter differt a differentia contrahente qua contrahitur, ut sit humanitas sortis. ... Tertia opinio est de universalibus quod sunt vere res extra animam existentes realiter in individuis contracte ad individua per differentias individuales, a quibus differunt formaliter et non realiter ... et fuit ista opinio fratris Johannis Duns et ponit ista opinio multa falsa et absurda. » Hs. 175, Univers.-Bibliothek, Münster, 5v.

Unterschied sollen ja nur mit allem Nachdruck hervorheben, daß die Natura communis und ihre Verschiedenheit von der Individualform a parte rei, d. h. in der Sache selbst, und von jeder Betätigung des Intellektes gegeben seien. Auch für Skotus ist der formale Unterschied ein *sachlich* gegebener, und zwar mehr als eine distinctio virtualis cum fundamento in re ; es ist ein *aktuelles* Unterschiedensein und Unterschiedenbleiben der beiden Realitäten in dem einen Kompositum. Am besten läßt sich das durch die Analogie mit dem Akt-Potenz-Verhältnis veranschaulichen. Daß dessen Heranziehung berechtigt ist, bezeugt Skotus durch seine eigene Tat. [1] Wie nun die beiden in sich verschiedenen Prinzipien in dem Kompositum eins werden, ohne daß das eine das andere wird, so werden auch die beiden wie Potenz und Akt sich verhaltenden Realitäten der spezifischen Natur und individuellen Differenz in dem Kompositum, d. i. Individuum, eins oder, wie Skotus sagt, real identisch, die eine Res ; aber die eine Realität wird nicht die andere, beide bleiben auch im Kompositum a parte rei, sachlich verschieden. Deshalb nennt der Doctor subtilis die Zusammensetzung von Natura communis und Entitas individualis eine *reale* [2] ; wenn dabei auch keine Zusammensetzung im vollkommensten Sinne des Wortes sich vollzieht — eine solche gibt es nur zwischen res und res — so ist sie doch eine wirkliche, quasi-reale, in der auch in der Existenzordnung das eine Prinzip das andere nicht in sich schließt, sondern beide in sich verschiedenen Konprinzipien erst in einem dritten, dem Kompositum, in realer Einheit umschlossen werden. [3] Wenn die gemeinsame Natur und die Individualform nicht irgendwie a parte rei verschieden blieben, gäbe es gar keine sogenannte unitive Kontinenz. [4] Realitas und Res

[1] Rep. I, d. 5, q. 3, n. 3 : « Tertio est comparare proprietatem individualem ad naturam et sic proprietas individualis ipsam actuat limitat et distinguit et natura sive essentia specifica, licet in se actus sit, tamen respectu proprietatis individualis determinabilis est et per consequens potentialis. » Cf. Met. VII, p. 13, n. 15 ; Oxon. I, d. 5, q. 2, n. 14.

[2] Oxon. I, d. 26, q. un. n. 16 : « Licet entitas individualis in creaturis per se determinet naturam et faciat per se unum cum ea, tamen illud unum est compositum aliqua compositione etiam reali. »

[3] Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 16 : « Secundo modo est (sc. individuum) necessario compositius, quia illa realitas a qua accipitur differentia specifica, potentialis est respectu huius realitatis, a qua accipitur differentia individualis, sicut si essent res et res, non enim realitas specifica ex se habet unde per identitatem includat realitatem individualem, sed tantum aliquod tertium includit ambo ista per identitatem. »

[4] Oxon. II, d. 16, q. un. n. 17 : « Continentia unitiva non est eorum, quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur ; nec est eorum, quae manent distincta

unterscheiden sich nach Skotus nur dadurch, daß die Res für sich allein in der physischen Ordnung existenzfähig ist, die Realitas hingegen zur physischen Existenz die Verbindung mit einer anderen Realität eingehen muß. Lediglich das Für-sich-allein-existieren-können ist das Unterscheidende für Res und Realitas. [1] — Harclay läßt nun in seinem ersten Gegenbeweise deutlich erkennen, daß nach seines Gegners Lehre eine Verbindung von spezifischer Natur und individueller Proprietät notwendig gefordert wird ; denn er argumentiert aus dieser Anschauung heraus. Darin unterscheidet sich diese Lehre von der Platons, daß nach ihr das Commune nur in den Individuen existieren kann. — So liegt in Harclays Ausdruck « Res » und « realer Unterschied » eine Ungenauigkeit im Ausdrucke, nicht aber eine unrichtige Auffassung der skotistischen Lehre. Harclay trifft jedenfalls insofern das Richtige, als auch nach Skotus in jedem Individuum zwei Prinzipien anzunehmen sind, die trotz ihrer notwendigen Verbindung zu einem Kompositum und ihrer daraus erwachsenden realen Identität doch a parte rei verschieden bleiben ; ihr Unterschiedensein ist in re gegeben und in dieser Hinsicht doch « real ».

Diese Divergenzen berühren nicht den Kern der Problemlösung, nämlich die Erkenntnis : Commune est in re. Nach Harclays Auffassung bestimmt Skotus die *Realität der Universalien* so, daß in den Einzeldingen der physischen Ordnung etwas existiert, das durch sein eigenes Sein vor jeder Betätigung des Verstandes schon eine gewisse aktuelle Indifferenz und Communität besitzt. Diese sind deshalb Existenzmodi des Universalen in der *physischen* Ordnung. Hat Harclay hierin die Universalienlehre des Doctor subtilis richtig aufgefaßt ?

Die Beantwortung dieser, auch für das ideengeschichtliche Verständnis des Spätmittelalters so wichtigen Frage kann nicht durch Berufung auf die Philosophiehistoriker gegeben werden. Harclays Grundauffassung der skotistischen Universalienlehre steht ebenso sehr in scharfem Gegensatze zu derjenigen, die P. Parth. Minges O. F. M. zur fast allgemeinen Anerkennung geführt hat, wie sie in vollkommenster Übereinstimmung mit derjenigen steht, die nicht nur die ersten Gegner und Schüler des Skotus, sondern auch die meisten und bedeutendsten

ista distinctione, qua fuerunt ante unionem ; sed quae sunt realiter idem, manent tamen distincta formaliter sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter. »

[1] Cf. *P. Minges*, a. a. O. 50 : « Real ist nach Skotus dasjenige voneinander verschieden, von dem das eine ohne das andere sein kann. »

Vertreter der späteren Skotistenschule als die rechte Lehre des Meisters anerkannten. Vor Minges bestand bei den Philosophiehistorikern eine stärkere Neigung zu einer Lösung, die der Harclay'schen nahe kam und sich am kürzesten in die Worte fassen läßt : « Obwohl Skotus, ebenso wie Thomas, Realist war, so wich er doch hauptsächlich darin von diesem ab, daß er das Allgemeine ... nicht bloß der Möglichkeit nach (potentia), sondern auch der Wirklichkeit nach (actu) für gegründet in den Dingen selbst hielt. Es sei daher dem Verstande als Realität gegeben ; es sei die Sachheit selbst, indifferent in bezug auf das Allgemeinsein sowohl als in bezug auf das Einzelsein. »[1] In verschiedenen neueren Arbeiten, z. B von Gilson, Jansen, Lacombe, treten Ansichten zutage, die trotz Berufung auf Minges sich sachlich mit dessen Ansicht, daß nach Skotus die spezifische Natur erst in der abstrakten, ideellen Existenz im Intellekt indifferent und communis würde, nicht mehr in Einklang bringen lassen. — Die Bedeutung der Frage einerseits, der Stand der philosophiegeschichtlichen Forschungsergebnisse anderseits zwingen dazu, die Tatsache, daß hier Harclay Skotus richtig interpretiert hat, aufs eingehendste zu begründen.

Skotus hat seine Auffassungen über die Natura communis in zusammenhängender Form im Oxoniense, l. II, d. 3 (vor allem q. 1 u. 6), sowie der Parallelstelle der Reportata, l. II, d. 12, q. 4-8, und in Quästio 13 und 18 des VII. Buches der Metaphysik niedergelegt.

Daß er für eine Communität und Indifferenz der Natur in der physischen Existenzordnung eintritt, erweist zunächst die Ausdrucksweise, die unverkennbar die physische Ordnung bezeichnet ; so, wenn Skotus die Meinung ablehnt, daß die « Natura *iam creata* » durch das Zusammenwirken von Formal-, *Material-*, *Wirk-* und *Final*ursache singulär sei.[2] Die Unitas minor numerali spricht Skotus ausdrücklich der existierenden Natur zu : « Naturae lapidis *existentis* in isto lapide unitas propria *realis* sive sufficiens est minor unitate numerali. »[3] An anderer Stelle wird auch die Indifferenz der existierenden Natur an sich

[1] Dr. *Wilhelm Traugott Krug*, Encyklopädisch-philosophisches Wörterbuch, 2. Aufl. Leipzig 1833, III. Bd. 682.

Cf. *J. Kraus*, Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura communis, Paderborn 1927, 27-43.

[2] Metaph. VII, q. 13, n. 8 : « Unde singularis naturae nihil est causa secundum istos (sc. adversarios) nisi sicut naturae quatuor causae, quatuor igitur causae naturae sunt quatuor causae singularitatis, quaelibet in suo genere. Sed in natura iam creata non oportet aliquam causam singularitatis quaerere. »

[3] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 2.

zugeschrieben : « ... licet alicui *existenti in re* non repugnat esse in alia singularitate ab illa, in qua est. »[1] Die Häufung gleichbedeutender Ausdrücke, wie z. B. in der Stelle : « Aliqua est unitas *in re realis absque omni operatione intellectus* minor unitate numerali »[2], sollten doch eigentlich jeden Zweifel über die Bestimmung der Ordnung ausschließen. Ein ähnliches Drängen der Ausdrücke finden wir in der Behauptung : « (Natura) *in rerum natura* secundum illam entitatem habet *verum esse extra animam reale* et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem. »[3] Sehr entschieden weist deshalb Skotus die Meinung zurück, Communität und Singularität verhielten sich wie Esse in intellectu und Esse verum extra animam ; denn die Communität komme ebenso wie die Singularität der Natur außerhalb des Intellektes zu, also in der physischen Existenzordnung.[4]

Wie bei Harclay, läßt sich auch bei Skotus der Sinn des Begriffes « Realität » oder « real » aus den Beweisen für die Realität der Unitas specifica bestimmen. Auch für den Doctor subtilis ist die Unitas speciei eine reale, die des Genus hingegen eine rein begriffliche[5] ; wollte Skotus, wie man nach Minges annehmen muß, nur betonen, daß die allgemeinen Wesenheiten nur insofern reales Sein (und Einheit) haben, als sie mehr sind denn bloße entia rationis[6], warum sollte dann nur die Species nicht auch das Genus reales Sein und reale Einheit besitzen ? Skotus spricht vielmehr dem spezifischen Sein reale Einheit zu, weil diese durch und in der Existenz in der physischen Ordnung nicht zerrissen wird, während das, was im generischen Begriffe als einheitliches Sein erfaßt

[1] Ibid. n. 8.

[2] Ibid. n. 7.

[3] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 7 : Zum Sprachgebrauch vgl. *P. Minges*, a. a. O. 77 : « Nun hat aber nach Skotus nur das Existierende wahres, eigentliches oder reales Sein, hingegen das nur Abstrakte, Ideale, Begriffliche, welchem nur das Esse essentiae, nicht das Esse existentiae zukommt, nur ein esse diminutum, esse secundum quid, esse intelligibile usw. »

[4] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 10 : « Ad confirmationem opinionis patet, quia non ita se habet communitas et singularitas ad naturam sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum et similiter singularitas. »

[5] Ibid. n. 3 : « ... In specie atoma fit comparatio, quia est una natura, non autem in genere, quia genus non habet talem unitatem. Ista vero unitas non est unitas rationis, quia conceptus generis est ita unus apud intellectum, sicut conceptus speciei, alioquin nullus conceptus diceretur inquid de multis speciebus et ita nullus conceptus esset genus. »

[6] *Minges*, a. a. O. 53.

wird, in der extramentalen Welt in spezifisch verschiedenen Seienden zur Existenz kommt und erst in der geistigen Erfassung, ex consideratione, die Einheit erhält. — Wenn Skotus die Natura communis als *Fundament* einer realen Ähnlichkeit für notwendig erachtet, so ist damit die physische Existenzordnung hinreichend bestimmt, wie das auch Gilson treffend hervorhebt : (Cet argument) « est celui, qui exige *l'existence réelle de l'universel* comme fondement réel de tous les jugements de ressemblance. »[1] In gleicher Weise wird die Realität als physische Existenz verstanden, wenn gefordert wird, daß die spezifische Einheit ebenso real sei wie die numerische ; beide Einheiten sind solche der physischen Ordnung.[2] — In einer jeden Zweifel ausschließenden Weise wird die Natura communis durch den Beweis, der das Commune als Objekt eines einzigen Sinnesaktes anspricht, in die physische Ordnung verwiesen. Die Realität eines solchen Objektes kann nur die reale Existenz sein ; übrigens wird auch im sinnlichen Erkenntnisakt die Abstraktion ausgeschlossen.[3] Deshalb ist auch die species sensibilis im Phantasma schon in gewissem Grade aktuell universell, ehe der Intellektus agens zur Abstraktion kommt. Die schon aktuell indifferente Natur wirkt mit dem Intellektus agens im Erkenntnisakte zusammen, ist also schon vor jeder Abstraktion in der konkreten Wirklichkeit und im Phantasma gegeben : « Intellectus igitur agens concurrens cum natura aliquo modo indeterminata ex se, est causa integra effectiva objecti in intellectu possibili secundum esse primum et hoc secundum completam indeterminationem universalis. »[4] Diesen Zusammenhang der Universalienlehre mit der Erkenntnistheorie des Doctor subtilis hat in lichtvollster Weise Et. Gilson herausgearbeitet. Gilson betont, daß Skotus das aristotelische Schema beibehalten habe : Notwendigkeit des Objektes und der Species, Verankerung der geistigen Erkenntnis in der sinnlichen, Unterscheidung des Intellectus agens und possibilis, Hervorbringung der Species intelligibilis durch den Intellectus agens und des Begriffes durch den ganzen Intellekt : « Et cependant, lorsqu'on en arrive

[1] *Gilson*, a. a. O. 142, Anm. 1 : zum Beweise des Skotus : Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 4 : « Unitas quae requiritur in fundamento similitudinis relationis est realis, non autem numeralis. »

[2] Oxon. ibid. n. 5 : « Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum. . . . »

[3] Ibid. n. 4 : « Unitas actionis sensus est unum obiectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem ; ergo est aliqua alia unitas realis quam unitas numeralis. »

[4] Metaph. VII, q. 18, n. 8.

au point décisif, où il s'agit de savoir si l'espèce de l'objet est de l'individuel que l'intellect universalise, on quitte l'aristotélisme thomiste, parce que l'espèce offerte à l'intellect par l'objet extérieur est celle d'Avicenne et non celle de saint Thomas. Sur l'espèce sensible thomiste qui porte en soi les indices de sa singularité, il fallait nécessairement qu'une abstraction transformatrice vînt s'appliquer pour la rendre intelligible : dans la nature indéterminée d'Avicenne, au contraire, qui n'est de soi ni universelle, ni singulière, l'intellect agent peut lire à livre ouvert l'intelligible d'où naîtra le concept. »[1] Die ganze Umgestaltung der Erkenntnislehre ist bei Skotus bedingt durch die eigenartige Fassung der Realität, die dem Commune zugesprochen wird. Auch das hat Gilson treffend gekennzeichnet : « L'effort de Duns Scot consiste essentiellement sur ce point, à insérer dans le schéma dressé par Aristote une conception avicennienne de la *réalité.* »[2] Nach dem schon Gesagten und dem Zusammenhange ist klar, daß Skotus den Begriff der Realität im Sinne der realen Existenz faßt. Deshalb schafft nicht der Intellectus agens die Universalität, insofern diese die Communitas bedeutet. Communität und Indifferenz kommt der Natur schon zu, bevor sie ein Sein im Intellectus possibilis besitzt, sowohl im physischen Sein als auch im Phantasma.[3] Konsequenterweise wird deshalb, wie Gilson in oben gegebener Stelle ausführte, der Abstraktion eine andere Aufgabe gestellt als bei Thomas ; sie braucht die Species sensibilis nicht mehr ihrer Singularität zu entkleiden. Die Natur ist schon als nicht-singuläre, indifferente im Phantasma ; wie sie als solche auch schon in der physischen Existenzordnung sich vorfindet : Commune est in re.

Die Deutung der Realität im Sinne der realen Existenz läßt sich gar nicht umgehen, wenn man den Zusammenhang, in den Skotus selbst die Lehre von der Natura communis hineingestellt hat, berücksichtigt und wahrt. Das wird umso notwendiger sein, als nur durch das Zurückgehen auf diesen der Sinn der Ausdrücke ex se und de se, die so häufig dem Forscher eine abstrakte Ordnung vorgetäuscht haben, eindeutig bestimmt werden kann. Den verschiedenen Versuchen

[1] *Gilson*, a. a. O. 146.

[2] Ibid.

[3] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 9 : « Ex hoc apparet improbatio illius dicti quod intellectus agens facit universalitatem in rebus, per hoc quod denudat ipsum, quod quid est in phantasmate existens ; nam ubicumque est, antequam in intellectu possibili habeat esse objective, sive in re, sive in phantasmate ... semper sit talis natura ex se cui non repugnat esse in alio. »

moderner Forscher gegenüber, von einem frei gewählten Standpunkte aus zum Verständnis der Lehre von der Natura communis zu kommen, möchte ich den an sich doch selbstverständlichen Grundsatz energisch in den Vordergrund rücken, *zunächst* auf den Boden der von Skotus selbst gewiesenen Problemstellung zu treten und von hier aus in das Verständnis der Lehre von der Natura communis vorzudringen. Wegen der Nichtbeachtung des Zusammenhanges kommt sowohl J. Klein als auch P. Minges zu einer falschen Fassung der Ausdrücke *de se* oder *ex se* und einer falschen Bestimmung der Ordnung. Dr. Jos. Klein schreibt : « Die Ausdrücke de se oder ex se, sowie prior natura oder naturaliter prior und quidditas, auch das non repugnare weisen wirklich alle über die physische Ordnung mit ihrer individuellen existentiellen Gebundenheit hinaus in die metaphysische Sphäre der göttlichen Ideen und logischen Möglichkeiten des rein inhaltlichen quidditativen Seins, des widerspruchslosen Seins. »[1]

So wahr und unbestritten es ist, *daß* in den physischen Dingen Wesenheiten realisiert werden, die in den Ideen Gottes ihre letzte Begründung finden, so wenig ist damit entschieden, *wie* die metaphysischen Wesenheiten oder auch Ideen des göttlichen Geistes in der konkreten Wirklichkeit realisiert werden und existieren, und doch ist gerade dies das Problem : bleibt in der physischen Realisation der Ideen Gottes der spezifischen Natur ihre Communität und Indifferenz gewahrt (Skotus : « Commune est in re ») oder erhält sie diese *erst* im « nach-denkenden geschöpflichen Geiste ? » (— Skotus : « absque omni operatione intellectus » —). Die ganze Ideenlehre trägt zur Lösung unserer Frage sehr wenig bei. — Eine ähnliche Nichtbeachtung des Zusammenhanges führte auch P. Minges zu einer Verkennung der Problemstellung, wenn er unter direkter Bezugnahme auf Oxon. II, d. 3, q. 1, schreibt : « Es wird darin nur vorgetragen, daß es allgemeine Wesenheiten gibt, die insofern ein reales Sein haben, als sie mehr sind denn bloße entia rationis. » Aber für Skotus handelt es sich in dieser Quästion gar nicht darum, ob die spezifischen Naturen in ihrer Communität real sind, sondern ob sie in ihrer Realität commun sind oder das Prinzip ihrer Individualität in ihren physischen Wesensprinzipien haben.[2]

Skotus selbst behandelt die Lehre von der Natura communis im

[1] Dr. *Jos. Klein*, in Theol. Revue, 1928, 216/f.
[2] *Minges*, a. a. O. 72.

Zusammenhange mit der Lehre von dem Individuationsprinzip : Quästio 1 bis 6 der 3. Dist. in Oxon. II. Schon dadurch ist das Problem der physischen Ordnung zugeteilt. Wie die Singularität eines existierenden Dinges als das Principiatum in der physischen Ordnung liegt, so muß auch ihr Prinzip und ebenso das, was durch dieses Prinzip die Singularität erhält, in der physischen Ordnung liegen. Es handelt sich in dieser Frage doch nicht darum, zu erklären, wie die abstrakte, universale Natur zur physisch-konkreten Singularität komme, sondern was in dem physischen Dinge als innerer Quellgrund seiner Individualität anzusprechen sei. So bestimmt der Doctor subtilis selbst die Frage : « Was ist in *diesem* (konkreten) Steine dasjenige, durch das als seinem nächsten Fundamente es diesem widerstreitet, in mehrere subjektive Teile geteilt zu werden. »[1] Daß ein solches *nächste Fundament* einer existierenden Singularität ein Intrinsecum des physisch-konkreten Einzeldinges sein und in der Existenzordnung liegen müsse, wird ausdrücklich hervorgehoben : « Ita dico, quod istud *intrinsecum* non potest esse ens rationis, quia *huiusmodi res necessario requiritur ad existentiam rei extra animam.* »[2] Wie könnte überhaupt, handelte es sich nicht um die physische Ordnung, gefragt werden, ob nicht die *Materie* oder die *Quantität* oder die *Existenz* dieses nächste Fundament der Singularität sei ? Einleitend beweist nun Skotus in der ersten Quästion, daß eine (physisch-konkrete, existierende) *materielle* Substanz kraft der Prinzipien, die ihr quidditatives Sein begründen, nicht auch schon singulär sei, sondern ein eigenes Prinzip der Individualisation brauche. Das soll gesagt sein mit der Feststellung, die Natur einer materiellen Substanz sei nicht de se oder ex se singulär. Die Richtigkeit dieser Interpretation tritt offensichtlich zutage, wenn man auf die Ansicht derjenigen achtet, gegen die Skotus' These gerichtet ist. Die Gegner des Doctor subtilis behaupten nämlich, die Natur sei aus ein und denselben Prinzipien singulär und quidditativ bestimmt, sodaß man keine andere Ursache der Individualität zu suchen brauche. Die nähere Erklärung gibt der Analogiebeweis : Die Natur habe ex se ein wahrhaftes Sein außerhalb der Seele, nicht dagegen ex se ein Sein in der Seele. Die Singularität komme der Natur aber in ihrem wahrhaften, wirklichen Sein außerhalb

[1] Oxon. II, d. 3, q. 2, n. 2 : « ... quaeritur ... quo ut fundamento proximo et intrinseco ista repugnantia insit isti. Est ergo intellectus quaestionis de hac materia, quid sit in hoc lapide per quod sicut per fundamentum proximum simpliciter repugnat sibi dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum. »

[2] Report. II, d. 12, q. 8, n. 2.

des Intellektes zu, und deshalb ex se und simpliciter ; die Universalität hingegen besitze eine Natur nur, insofern sie ein esse secundum quid im Intellekte habe. Man brauche deshalb keine andere Ursache für die Singularität zu suchen : Die Prinzipien für das quidditative Sein der Natur secundum esse verum extra animam [1] seien zugleich auch diejenigen für deren Singularität. [2] Noch deutlicher arbeitet Skotus in der Metaphysik den Fragepunkt und die Bedeutung des de se heraus : Die Natur einer materiellen Substanz sei de se formal Natur und individuell, dagegen ex intellectu considerante universal ; eine besondere Ursache brauche man deshalb nur für die Universalität, nicht aber für die Singularität. Die *vier* Ursachen, die eine Natur in ihrem existentiellen und quidditativen Sein erklären, erklären, *eine jede in ihrer Art*, auch ihre Singularität. So braucht man in einer *schon geschaffenen Natur* nicht noch ein besonderes Prinzip für das Individualsein ausfindig zu machen. Skotus verweist dann wiederum auf die Analogie zwischen esse verum und esse secundum quid. [3] Die in diesen Texten

[1] Vgl. damit die Ausdrucksweise, S. 494 f.

[2] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 1 : « Hic dicitur (sc. ab adversariis) quod sicut natura ex se formaliter est natura, ita ex se est singularis, ita quod non oportet quaerere aliam causam singularitatis a causa naturae ... ut fiat singularis, quod probatur per simile, quia sicut natura habet ex se verum esse extra animam, non autem habet esse in anima, nisi ab alio, scilicet ab ipsamet anima ... ita universalitas non convenit rei, nisi secundum quod habet esse secundum quid, scilicet in anima. Singularitas autem convenit rei secundum verum esse et ita ex se et simpliciter ; est ergo quaerenda causa quare natura est universalis, et dandus est intellectus pro causa, non autem quaerenda est aliqua causa, quare natura est singularis, alia a natura rei ... sed quae sunt causae unitatis (dem Sinne nach besser naturae) rei, sunt causae singularitatis rei. »

[3] Metaph. VII, q. 13, n. 8 : « Natura quaelibet *de se* formaliter sicut est natura ita est singularis, universalis autem non est nisi *ex intellectu considerante*, ita quod causam universalitatis oportet quaerere, quia illam natura non habet de se, non autem causam singularitatis. ... Unde singularis — s. Text, in Anm. 2, S. 494 ; dann folgt : « Exemplum posset poni de simpliciter et secundum quid circa quidditatem et de esse vero et esse secundum quid in intellectu. »

Aus dieser Fassung des de se oder ex natura sua ergibt sich, daß die Bemerkung der Herausgeber der Bonaventura-Werke in dem Scholion zu Dist. III, P. I, art. 3, q. 2, des II. Sentenzenbuches (Bd. II, Quaracchi 1885, S. 107) : « Substantia naturalis ex ipsa natura est individua vel singularis ; quae est sententia Nominalium » in ihrem Schlusse nicht exklusiv zu nehmen ist, als ob *nur* die Nominalisten diese Meinung vertreten hätten. Richard de Mediavilla könnte ebenso gut zu dieser Gruppe gerechnet werden. (Sent. II, d. 3, art. 4, q. 1 oder Sent. IV, d. 12, art. 1, q. 2 ad 2) ; cf. *Hocedez Edgar* S. J., Richard de M., Louvain 1925, 204-208 ; *Michalski Konst.*, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVme siècle, Cracovie 1922, S. 60. (Bulletin internat. de l'académie polonaise des sciences et des lettres.)

vorgenommene Gleichsetzung des de (ex) se mit den quatuor causae naturae einerseits und die Gegenüberstellung von de (ex) se und ex intellectu considerante andererseits schaffen doch restlose Klarheit über die beiden Punkte: 1. daß es sich um die Natur in der Existenzordnung handelt; 2. daß das ex se oder de se kausal zu fassen ist. In demselben Sinne aber muß auch der Doctor subtilis das ex se oder ex natura sua anwenden, soll seine Argumentation nicht wegen Äquivokation der Ausdrücke ihre Gültigkeit verlieren. Für Skotus ist deshalb die Natur einer materiellen Substanz ex se oder durch die vier Ursachen, die diese in ihrem existentiellen Sein quidditativ bestimmt haben, noch nicht singulär, sondern noch indifferent und « communis »; wie man eine besondere Ursache für ihre Universalität im esse secundum quid braucht, so auch notwendig *noch* ein Prinzip für ihre Singularität im esse verum extra animam. So weist in *diesem* Zusammenhange und in *dieser* Quästion das de se oder ex se oder ex natura sua *nirgends* in die *abstrakte* metaphysische Ordnung, sondern bleibt in der Ordnung der physischen Existenz; es bildet nach Skotus selbst den Gegensatz zu dem ex intellectu considerante und damit dem Sein der Natur in der abstrakten Ordnung.

Auch Quästion 18 des VII. Buches der Metaphysik geht auf das Sein des Universalen in der physischen Ordnung und fragt nach dem *Existenzmodus* des Universalen. Nach den feinsinnigen Untersuchungen Et. Gilsons brauche ich das nicht länger zu begründen und kann mich auf diesen berufen: « Mais la conclusion est précisément de savoir s'il n'y a de réel que le singulier et même s'il n'*existe* pas une autre sorte d'unité réelle que l'unité numérique propre à l'être singulier. »[1] Nach Skotus ist das Commune ebenso « real » wie das Singuläre, denn beide liegen in derselben Ebene; ebenso real wie die numerische Einheit existiert deshalb auch eine andere, geringere Einheit im Singulären, die der Natura communis.

Für die Richtigkeit der Auffassung, daß nach Skotus die Natura communis in der physischen Existenzordnung liegt, spricht überdies die Tatsache, daß nur durch diese Interpretation andere Lehren des Doctor subtilis verständlich werden. Wie die Lehre von der Natura communis auf die Erkenntnislehre des Skotus zurückwirkt und diese letztere ohne die « eigenartige » Fassung des Realitätsbegriffes der Natura

[1] *Gilson*, a. a. O. 135; cf. ibid. 134: « Deux opinions contradictoires s'affrontent *touchant le mode d'existence de l'universel. ...* »

communis gar nicht verstanden werden kann, wurde bereits früher im Anschlusse an Gilsons Ausführungen gezeigt. Am unverständlichsten aber bleibt bei Ablehnung unserer Interpretation die Lehre von der ultima Realitas, der sogenannten Haecceitas oder Individualform nach ihrer positiven Seite. Weder P. Minges noch J. Klein wissen der Quästio 6, Dist. 3, Oxon. II, einen rechten Sinn abzugewinnen, bezw. nur einen solchen, den Skotus expressis verbis verworfen hat. Dieses Unvermögen bildet die notwendige Konsequenz der verfehlten Auslegung der Quaestio 1 mit der vorangehenden Verkennung der Problemstellung. Über das Individuationsprinzip bei Skotus schreibt P. Minges: « Wenn man annimmt, daß die Materie für sich allein existieren kann, so ist es *diese* numerisch bestimmte Materie, welche das Prinzip der Individuation ausmacht. In gleicher Weise ist es (sc. das *Prinzip* der Individuation!) in der für sich existierenden Form *diese* numerisch bestimmte Form, und im Kompositum ist es *diese* numerisch bestimmte Materie, welche mit *dieser* numerisch bestimmten Form *dieses* numerisch bestimmte Kompositum, eben *diesen* numerisch bestimmten Stein ausmacht. »[1] Diese Stelle besagt doch eine offenkundige Unmöglichkeit; wie kann denn *diese numerisch* (*schon*) *bestimmte* (!) Materie oder Form oder Kompositum noch das *Prinzip* für dieses Bestimmtsein abgeben? Das Principatum ist doch nicht sein eigenes Principium! Es scheint mir fast ungeheuerlich, anzunehmen, daß der Doctor subtilis für diese « Wahrheit » sechs volle Quästionen geschrieben haben soll. Sachlich aber meint diese Auffassung das gleiche wie die Ansicht, die Skotus bekämpft, und gegen die er seine erste Quästion geschrieben hat.[2] Auch die Stelle, die Minges zum Beleg heranzieht, besagt nicht das, was aus ihr herausgelesen wird, sondern bestätigt unsere Auffassung: « Ergo ista entitas (sc. individualis) non est materia vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma vel quod est compositum. »[3] Wie die oben gegebene Ansicht von Minges in dieser Skotusstelle enthalten sein soll, kann ich nicht einsehen; Skotus sagt nichts anderes, als daß die Individualform als letzte realitas eines quidditativen Ens (Materie, Form, Kompositum) selbst quidditativfrei ist und deshalb weder Materie noch Form noch Kompositum sein kann, und andererseits, daß jedes quidditativ

[1] *P. Minges*, a. a. O. 44; ähnlich S. 27.
[2] Cf. *Kraus*, Natura communis ... 73/f.
[3] Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 15; *Minges*, a. a. O. 45.

bestimmte Sein, sei es Materie oder Form oder Kompositum, aus sich noch nicht singulär ist und es erst durch die ultima realitas wird. — Dr. J. Klein kommt in der Bestimmung der Individualform zu einer Auffassung, die, wie er selbst offen sagt, Skotus in eigener Quästion zurückgewiesen hat : « Ich glaube, obwohl er (Skotus !) gegen die Meinung es sei (erg. die Individualform) schlechthin die Existenz, argumentiert, so kann man sie doch nirgends anders als in der Linie des existentialen Seins suchen. Denn ein inhaltliches quidditatives Sein soll sie ja nicht bedeuten. ... Die Individualdifferenz könnte als ultima realitas entis hinweisen auf den Schnittpunkt, wo die göttliche Generalinfluenz die Kreatur existenzspendend berührt, durchdringt und erhält. »[1] Diese Ansicht ist hier nicht nach ihrer inhaltlichen Seite zu prüfen ; nur die Frage nach der *historischen* Wahrheit steht zur Entscheidung : Hat Skotus darin das Prinzip für die Individualisation gesehen ? Die Interpretation wird durch Skotus' klare Ausführungen unmöglich gemacht ; wie immer man die Existenz auch fassen mag, Skotus lehnt sie in jeder Form als Individuationsprinzip ab : « Quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud : sed esse existentiae eo modo quo distinguitur ab esse essentiae non est ex se distinctum nec determinatum ; non enim esse existentiae habet proprias differentias, alias a differentiis esse essentiae. »[2] Überdies wäre, wie Skotus betont, das Problem nur zurückverschoben, nicht zur Lösung gebracht : « Eadem quaestio est de existentia quo et unde contrahitur ut sit haec, quae est de natura ; nam si natura specifica eadem sit in pluribus individuis, habet existentiam eiusdem rationis in eis ; sicut ergo probatur in solutione primae quaestionis, quod ista natura non sit de se haec, ita potest quaeri, per quid existentia sit haec, quia non est dare quod sit de se haec ; et ita non sufficit dare primam existentiam qua natura sit haec. »[3] Auch dürfte kaum anzunehmen sein, daß Skotus in ein und derselben Distinktion in einer Quästion die Existenz als Individuationsprinzip abgelehnt und in einer anderen angenommen habe, und zwar ohne daß in dem Abschnitt über das quid der ultima realitas diese auch nur ein einziges Mal mit der Existenz zusammengebracht wird, und ohne daß irgendwie auf die Ausführungen der früheren, ablehnenden Haltung zurückgegriffen wird. — Die Wege, die beide Forscher beschreiten

[1] *Klein*, a. a. O. Sp. 217.
[2] Oxon. II, d. 3, q. 3, n. 1.
[3] Ibid. n. 2.

wollen, scheinen mir gänzlich ungangbar zu sein ; P. Minges wie J. Klein mußten in die Irre gehen, weil eine falsche Interpretation der Natura communis ihnen den Zugang zur richtigen Erkenntnis der Individualdifferenz verschloß.

Hingegen baut sich Quästion 6 mit ihren Bestimmungen über die individuelle Proprietät in voller Konsequenz und Harmonie in den Gesamtplan und die Grundauffassung der Distinktion ein, wenn man die Natura communis in die physische Existenzordnung verlegt. Dann ist zunächst die *Notwendigkeit* einer ultima realitas, eines von den Prinzipien der Natur verschiedenen Prinzips der Singularität gegeben, weil die Natur ja nur formell bestimmt ist : « Posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cuius est. »[1] Es folgt ebenso logisch, daß das Prinzip der Singularität in re oder parte rei auch im Kompositum von den Prinzipien der Quidität verschieden bleiben muß ; in gleicher Weise bleibt das durch die verschiedenen Prinzipien Begründete, trotz seiner Verbindung zu einer Res irgendwie, voneinander verschieden. — Weiterhin ergibt sich, daß das Prinzip der Singularität ein quidditativ-freies Prinzip sein muß [2], da andernfalls die reale spezifische Einheit nicht bestehen bleiben könnte, sondern wie die generische zur Unitas rationis würde. — Die Schwierigkeiten, sich die ultima realitas geistig zu veranschaulichen und vorzustellen, dürfen nicht befremden ; denn wie soll der Intellekt sich ein Sein veranschaulichen, das nirgendwie *beartet*, eben quidditativ-frei ist. Deshalb hat auch Skotus selbst diese ultima realitas entis nur nach ihrer Funktion beschrieben.

Als Endergebnis dieser Untersuchung darf man wohl die gesicherte Erkenntnis ansprechen, daß nach Skotus die spezifische Natur kraft ihrer eigenen Prinzipien auch in der physischen Existenzordnung ihre innere Indifferenz und Communitas beibehält, und daß zwischen der

[1] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 10 ; der Stelle geht voran der Text in Anm. 4, S. 495, et similiter singularitas. Et communitas convenit *ex se* naturae, singularitas autem convenit naturae *per aliquid in re* contrahens ipsam ; sed universalitas non convenit rei *ex se* et ideo concedo, quod quaerenda est *causa* universalitatis, non tamen quaerenda est *causa* communitatis *alia ab ipsa natura* et posita communitate ... »

[2] Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 19 : « Et quia ista entitas, quam addit singulare super speciem, non est entitas quidditativa, ideo dico, quod tota quidditas quae est in individuo, est entitas speciei et ita species dicit totum esse individuorum ; non sic autem genus dicit totum esse speciei, quia species superaddit entitatem quidditativam. »

Wesenheit eines Dinges und seiner Singularität ein seinsmäßiger Unterschied a parte rei bestehen bleibt. Die Realität des Commune ist nach Skotus dessen reale Existenz als Commune.

Weiterhin ergibt sich, daß die Interpretation Harclays das Kernstück der skotistischen Universalienlehre durchaus richtig erfaßt und dargestellt hat. Nach zwei Seiten hin scheint mir diese Einsicht wertvoll zu sein. Sie ermöglicht uns zunächst ein Urteil über Harclays Philosophie und offenbart gerade in dessen Universalienlehre den Ausgangspunkt des Kampfes, sowie dessen Tendenzen. Andererseits zeigt sich, wie falsch das Urteil Peters de Candia ist, daß nur diejenigen, die sine fundamento logicae an die Lehre des Doctor subtilis herangetreten seien, aus Nichtbeachtung der von diesem angewandten Betrachtungsweise angenommen hätten, die Natura communis liege extra animam. In Wahrheit ist der Streit um Skotus' Universalienlehre sachlich bedingt ; der Kampf gegen sie beruht weder auf einer Verkennung der wahren Ansicht dieses Philosophen, noch sonst auf subjektiven Momenten : Der Universalienstreit am Ausgange des Mittelalters ist wirklich ein Streit entgegenstehender Ideen. Soweit dieser Kampf gegen sich die *Realität* der Universalien im Sinne des Doctor subtilis richtete, betraf er die Seins- und Existenzweise des Commune, nicht aber die reale Geltung der Universalien ; es standen sich noch nicht Realismus und Nominalismus, sondern Realismus und Realismus gegenüber, so sehr auch die Skotisten geneigt waren, jedes Abweichen von ihrer Ansicht als Nominalismus auszugeben. Den Gesichtspunkt, unter dem Skotisten und ihre Gegner die Universalienlehre behandelten, hat treffend Boyvin herausgestellt. Er weist den wahren Sinn dieses Streites auf : « Per universale metaphysicum intelligitur natura communis in se considerata, pluribus conveniens, ut natura animalis, quae convenit homini et bruto. ... An autem illa natura sit communis a parte rei seu universalis ; an vero sit tantum universalis per opus intellectus abstrahentis naturam humanam a singularibus et eam considerantis tanquam illis communem, hoc est quod quaerimus et in hac quaestione duae sunt celeberrimae opiniones. Earum prior est Thomae et Ochami et aliorum quorumdam, qui negant dari naturae communes reales ; posterior vero, quam complectitur Scotus ... et Scotistae omnes cum multis aliis, sustinet dari naturas communes reales et a parte rei. »[1] Unter diesem Gesichtspunkte wird man auch heute den Universalien-

[1] P. *Jo. Gabr. Boyvin* O. F. M., Philosophia Scot. I. Pars, Paris 1690, 104.

streit jener Zeit, wenigstens soweit er gegen Skotus gerichtet war, wieder betrachten müssen, wenn man ihn richtig verstehen will.

Was die Kritik Harclays selbst betrifft, so setzt sie, geschichtlich betrachtet, an den Punkten ein, die wohl die schwächsten und am wenigsten geklärt waren, und deren Erklärung in der Folgezeit die Skotisten selbst in mehrere Richtungen spalteten. Zu erklären, wie die gemeinsame Natur naturnotwendig mit einer (bestimmten) Singularität verbunden sein müsse und doch dabei indifferent bleibe, war für die Skotisten eines der schwierigsten Probleme. Wie hier Harclay aus der inneren Notwendigkeit dieser Verbindung auf das Fehlen einer inneren Indifferenz und auf ein singuläres Bestimmtsein der Natur zurückschließt, so hat Nikolaus Bonetus von der aktuellen Indifferenz der Natur aus die Notwendigkeit einer Verbindung mit der Singularität geleugnet und den Standpunkt vertreten, es ließe sich aus der Natur der Sache nicht widerlegen, daß die Menschennatur auch existieren könne, ohne dieser oder jener Mensch zu sein. [1] Wenn andererseits Mastrius erklärt, er habe bis zu seiner Zeit noch keinen Skotisten gefunden, dem es geglückt sei, die Communität und Indifferenz der Natur mit der realen Identität von Natur und Singularität in Einklang zu bringen, so wird dadurch die ganze Schwere des Problems fühlbar. [2] Die Lösung, die dieser hervorragende Skotist dann selbst gibt, die Berufung auf den Willen Gottes, kann kaum als philosophische Erklärung befriedigen. [3] Von hier aus werden die Versuche begreiflich, die Universalienlehre des Duns Skotus in faßlichere Form zu bringen. [4]

[1] Cf. *Kraus*, a. a. O. 120/f.

[2] P. *Barth. Mastrius* O. M. C., Disputationes ad mentem Scoti, Venetiis 1708, Metaphys. Disp. IX, q. 2, n. 37.

[3] Ibid. q. 4, art. 1, n. 74.

[4] Vgl. Dr. *J. Klein*, a. a. O. 216: « P. Minges hat aber vor allem auch deswegen recht, weil nach Skotus die n. c. konkret niemals anders als in einem Individuum existieren kann. Darum hat also jede existierende natura doch eigentlich verloren die *aktuelle* Indifferenz für eine Verbindung mit anderen Individuellen, sie hat verloren ihre Mitteilbarkeit, ihre Teilbarkeit, ihre Austeilbarkeit an anderes Individuelles, sie hat verloren auch ihre sogenannte geringere reale Natureinheit, da diese festgebannt wird durch die größere, numerische Einheit des Singulären, kurz, dem individualisierten, physisch existierenden Commune widerstreitet es doch eigentlich, so wie es festgelegt ist, als Realität überhaupt in einem anderen Individuellen real zu existieren. Nur wenn wir in unserem Denken uns erheben zur n. c. *ohne individuelle Existenz* ... dann hat die n. c. ihre rein logische Potenz, Indifferenz usw. » — Mit diesen Ausführungen habe ich mich ihrer inhaltlichen Seite nach hier nicht zu befassen. Die Tatsache, daß die n. c. nur in einem Individuum existieren kann, wird von beiden Seiten anerkannt und wird deshalb

Die von Harclay im zweiten und dritten Gegenbeweise aufgeworfene Frage hat die späteren Skotisten viel beschäftigt; in ihrer Lösung gingen sie weit auseinander. Wohl hat Skotus klar gesagt, daß eine numerisch bestimmte Natur nicht zugleich in mehreren Individuen sein könne und so sich von dem Universale logicum unterscheide: Ist das kontrahierende Prinzip einmal gesetzt, so kann die Natur nicht mehr in einem anderen Suppositum sein, obgleich es ihr ex se nicht widerstreitet, in einem anderen zu sein.[1] Andererseits aber erklärt Skotus ebenso bestimmt, daß die realis unitas minor numerali eine Teilung in subjektive Teile nicht ausschließt.[2] Als geringere Einheit kann sie in ihrer Realität mit einer höheren Vielheit sehr gut zusammenbestehen. Aus diesen Bestimmungen ergab sich naturgemäß die Frage nach der Art und dem Inhalt der realen Communitas. Wie bei Harclay ein Schwanken in diesem Punkte vorliegt, wurde früher dargetan. Hier sei nur angefügt, daß die Skotisten selbst nie zu einer einheitlichen Auffassung kamen. Nicht wenige und bedeutende ihrer Vertreter haben geglaubt, Skotus verstehe die Communitas im Sinne einer Communitas per inexistentiam.[3]

kaum für die *historische* Wahrheit der *einen* Interpretation herangezogen werden können. — Ob « eigentlich » (!) durch die Verbindung der Natur mit einer Singularität die innere actu vorhandene Indifferenz der ersteren bestehen bleiben kann oder « verloren » geht, war immer das « skotistische » Problem; wie es ist, mag unentschieden bleiben. Mit Dr. Klein vertritt auch Harclay, daß beide nicht zusammen bestehen können. Doch folgert letzterer daraus, daß die Lehre des Skotus in sich, ihrem Lehrgehalte nach falsch sei, während Klein daraus folgert, daß Skotus es nicht gelehrt habe. — M. E. folgt für die *historische* Wahrheitsfrage daraus nicht das geringste.

[1] Oxon. II, d. 3, q. 1, n. 10: « Omnis substantia per se existens est propria ei, cuius est, hoc est vel ex se ipsa vel est propria per aliquod contrahens facta propria, quo contrahente posito non potest inesse alteri, licet non repugnat ex se inesse alteri. »

[2] Ibid. q. 6, n. 11: « Illa unitas naturae specificae minor est ista unitate (sc. numerali) et propter hoc illa non excludit omnem divisionem, quae est secundum partes subiectivas, sed tantum illam divisionem quae est partium essentialium; ista autem excludit omnem. »

[3] So z. B. *Boyvin*, a. a. O. 108/f: « Quaeres utrum natura communis sit in pluribus per inexistentiam aut per indifferentiam. Licet enim *omnes Scotistae admittant naturas reales communes multis*, aliqui tamen ut Lychetus ... et Tataretus ... putant, naturam realem esse multis communem per indifferentiam tantum, quatenus natura quaelibet est indifferens ex se ad illud vel istud individuum, ad quod tamen determinatur per generationem. Alii autem melius volunt, naturam esse a parte rei communem multis per realem inexistentiam in illis. Quod autem illa sit mens Scoti patet ex II, d. 3, q. 1 u. 6, ubi ait, unitatem minorem unitate numerica competere naturae communi, quatenus praescindit individuis ... ergo

Zweifellos hat Harclay durch die Entfaltung der drei ersten Gegenbeweise einen guten kritischen Blick bewiesen. Die übrigen Argumente lassen sich nach der formalen Seite leicht zurückweisen, als verkännten sie die eigentliche Lehre des Skotus ; denn Harclay nimmt unter Mißachtung des von Skotus aufgestellten formalen Unterschiedes diesen als einen realen und scheint auch die quidditativ-freie Individualdifferenz als quidditativ-freie vielleicht verkannt zu haben. Achtet man freilich auf die Sache selbst und bedenkt man, daß einerseits der formale Unterschied a parte rei doch ein etwas abgeschwächter realer bleibt und andererseits die quidditativ-freie ultima realitas doch existentielles *Sein* besitzt, so wird man ihnen eine gewisse Berechtigung nicht aberkennen können.

Abschließend darf man wohl sagen, daß Heinrich von Harclay trotz seiner falschen Interpretation der inneren Art der Communitas und trotz seiner Ungenauigkeit in der Bestimmung der Natur als einer Res und des zwischen Natur und Singularität bestehenden Unterschiedes als eines realen den Kern des Problems richtig gesehen und dargestellt und die in der Lösung liegenden Schwierigkeiten kraftvoll gegen den Gegner geltend gemacht hat. [1]

(Fortsetzung folgt.)

ex Doctore nostro natura est communis pluribus *per realem inexistentiam et non per indifferentiam tantum.* »

(Hervorhebung durch mich.)

[1] Auf den ersten Blick möchte es scheinen, daß Skotus in Metaph. VII, q. 13, n. 19 ff. schon auf die Gegengründe Harclays antwortet. Bei näherem Zusehen aber erkennt man, daß die Beweise trotz sachlicher Berührung ihrer Tendenz nach eine andere Zielsetzung haben, sodaß bestimmte Schlüsse nicht gezogen werden können. — Der ganze Abschnitt von n. 17 an ist in Clm. 15829 als Additio gekennzeichnet, sodaß die Möglichkeit eines schon bald nach Skotus vorgenommenen und auf die ersten Polemiken antwortenden Nachtrages nicht ausgeschlossen erscheint ; endgültige Klarheit könnten hier wohl nur Codices bringen, die schon *vor* 1317 geschrieben wurden. — Unter diesem Gesichtspunkte gewinnen die kritischen Bemerkungen des Mauritius erhöhte Bedeutung ; zumal in dem Abschnitt als Ganzes gerade mit der abstraktiven Erkenntnis zusammenhängende Fragen dessen Wort veranlaßt haben : « Pertransibis lento passu illud chaos metaphysicale Scoticum » (n. 30 der Adnotationes). — Es verdient auch festgehalten zu werden, daß gerade in diesem als Additio gekennzeichneten Abschnitte der von Minges so stark gedrängte Ausdruck der Potentia logica der Natura communis steht.

Zur Begründung der Missionsliebe nach dem hl. Thomas von Aquin.

Von P. A. WIRTGEN S. V. D., St. Gabriel, Mödling.

Amare illud bonum — bonum Divinum — secundum se, ut diffundatur, haec est caritas.
S. Thomas, Qu. disp. de caritate, art. 2, c.

Hat der englische Lehrer uns eine Begründung der Missionsliebe hinterlassen? Ja, eine so tiefe und schöne Begründung, nicht nur der Missionsliebe, sondern auch der Missionspflicht hat er uns geschenkt, wie wir es von dem Engel der Schule erwarten dürfen. Wir finden seine Gedanken eingeschlossen in die Beantwortung der Frage nach dem Tugendcharakter der Gottesliebe. [1]

In der Quaestio disputata de caritate, Art. 2, will der hl. Thomas beweisen, daß die Gottesliebe, die caritas, eine Tugend ist. Er führt im corpus articuli aus: « Die Gottesliebe ist ohne Zweifel eine Tugend. — Die Tugend besteht darin, daß sie ihren Besitzer gut macht und ihn gut (vollkommen) handeln läßt. » [2] Darum ist offenbar der Mensch durch die ihm gebührende Tugend auf sein besonderes Gut hingelenkt. Dieses Eigengut des Menschen muß man aber verschieden nehmen, weil man den Menschen unter verschiedenen Rücksichten auffassen kann. Nimmt man z. B. den Menschen allgemein als Menschen, so ist sein besonderes Gut das Gut der Vernunft [3], weil das Wesensmerkmal des Menschen die Vernünftigkeit ist. Wird der Mensch als Künstler betrachtet, so ist das Kunstwerk dieses Gut. Für den Menschen als Staatsbürger besteht es in dem Gemeinwohl des Staates.

[1] Auf diese eine, besonders wirksame Missionsbegründung des hl. Thomas, soll hier im besondern hingewiesen werden.

[2] Zu dieser allgemeinen Begriffsbestimmung der Tugend: virtus est, quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, vgl. Eth. Nic. lb. II, c. 5 (Bekker, 1106, a. 22), S. Th. le 6; Qu. disp. de virtut. i. comm. a. 9 c., a. 12 c.; S. Th. I-II q. 55, a. 3; II-II q. 17, a. 1 c.; q. 47, a. 4 c.

[3] Das Gut der Vernunft (Vernunftgut), bonum rationis, besteht darin, daß die Vernunft aus der Erkenntnis des wahrhaft Seienden und Guten, in allen Vermögen und Betätigungen des Menschen Richtung, Maß und Wohlordnung herstelle, daß so das Licht der Vernunft alle Fähigkeiten und Handlungen des Menschen durchleuchte. Vgl. S. Th. II-II q. 17, a. 1 c.; I-II q. 86, a. 1; Qu. disp. de virtut. i. com. a. 9 c.

Weil also die Tugend zum Guten wirksam ist, so muß der Tugendhafte das Gute auch in bester Weise vollbringen, das ist, freiwillig, schnell, freudig und ausdauernd.

Diese Vorzüge der Tugendhandlung können aber nur aus der Liebe zu dem Tugendgute hervorwachsen. Die Liebe ist ja Wurzel einer jeden willentlichen Regung und Handlung. Was man liebt, sehnt man herbei, solange man es nicht besitzt. Was man liebt, weckt Freude, sobald es zu eigen geworden. Was sich aber hindernd vor den Gegenstand der Liebe stellt, das verursacht Trauer. Was sodann aus Liebe geschieht, wird auch ausdauernd, schnell und freudig getan. Unerläßlich für die Tugend ist also die Liebe zu dem Gute, worauf die Tugend hinarbeitet.

Die Tugend nun, die dem Menschen als Menschen zukommt, zielt auf ein Gut, das dem Menschen natürlicherweise — auf Grund seiner Artwesenheit — angemessen ist. Darum wohnt im menschlichen Willen auch eine natürliche — den Eigenkräften seiner Natur entspringende — Liebe zu diesem Gute. Es ist das Vernunftgut. Fassen wir aber eine andere Tugend des Menschen ins Auge, die ihm nicht naturhaft eigen ist, so muß die Liebe zu diesem Tugendgute über die natürliche Neigung hinaus dem Willen eingepflanzt werden. Denn auch ein Künstler wird kein vollkommenes Werk zustande bringen, wenn ihm die Liebe zu dem Gute fehlt, dem seine künstlerische Tätigkeit gilt. Darum sagt auch der Philosoph (Aristoteles) im 8. Buch der Politik, daß ein guter Staatsbürger Liebe zu dem Wohl des Staates besitzen muß.

Insoweit nun jemand an den Gütern eines Staates teilnehmen darf, wird er auch Bürger dieses Staates. Als Bürger aber muß er bestimmte Tugenden besitzen, um die entsprechenden Pflichten des Staatsbürgers erfüllen und das Wohl des Staates lieben zu können. Ebenso wird auch der Mensch, wenn er durch Gottes Gnade zugelassen ist zur Teilnahme an der himmlischen Seligkeit, d. i. der Anschauung und dem Genusse Gottes, Bürger und Mitgenosse jener seligen Gemeinschaft, die das himmlische Jerusalem genannt wird, nach dem Worte: Ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Ephes. 2, 19).

Wer also in die Bürgerliste des Himmels eingetragen ist, der muß demnach auch bestimmte, aus reiner Gnade verliehene Tugenden besitzen, die eingegossenen Tugenden. Zu ihrer rechten Betätigung bedarf es aber überdies noch der Liebe zu dem gemeinsamen Gute dieser Familie. Dieses Gut ist Gott selbst als der Gegenstand der himmlischen Seligkeit.

Man kann aber das Gut einer Gemeinschaft, eines Staates, aus

zweifachem Beweggrund lieben, entweder um es für sich zu besitzen, oder aber um für seine Erhaltung zu wirken. Die Güter eines Staates lieben, um sie zu besitzen und zu genießen, das macht noch keinen guten Staatsbürger aus. Denn so liebt auch ein Tyrann die Güter eines Staates; er will eben darüber herrschen. Doch das ist mehr Selbstliebe als Liebe zum Staate. Für sich selbst begehrt er nämlich die Güter, nicht für den Staat. Aber das Gut eines Staates lieben, um es zu bewahren und zu verteidigen, das ist wahre, echte Liebe zum Staate. Diese Liebe macht den Menschen zu einem guten Staatsbürger, und sie geht so weit, daß manche ihr persönliches Wohlergehen hinopfern und sich der Todesgefahr aussetzen, um das Wohl des Staates zu behüten und zu vermehren.

Das Gut der Seligen also lieben, nur um es zu besitzen, das bringt den Menschen noch nicht in ein wahrhaft gutes Verhältnis zur göttlichen Seligkeit. Denn auch die Bösen begehren dieses Gut. Vielmehr, *das göttliche Gut um seiner selbst willen lieben: sich für seinen Bestand und seine Ausbreitung einsetzen, alle Schädigungen von ihm abzuhalten suchen, das ist es, was den Menschen zu einem guten Himmelsbürger macht. Diese Liebe ist die Gottesliebe — caritas —, die Gott um seiner selbst willen liebt und die Mitmenschen wie sich selbst, weil sie der göttlichen Seligkeit fähig sind.*[1] Diese Liebe widersetzt sich allem, was sie hindern oder zerstören könnte in uns selber wie in den übrigen Menschen. Darum kann sie niemals mit einer schweren Sünde zusammen sein, die das Hindernis der ewigen Glückseligkeit ist. — So steht also fest, nicht nur, daß die Gottesliebe eine Tugend ist, sondern daß sie sogar die « höchste aller Tugenden ist. »

Die *caritas*, diese Königin aller Tugenden, ist also, wie uns hier der hl. Thomas zeigt, *ihrem innersten Wesen nach die Vaterlandsliebe aller Bürger des himmlischen Jerusalems*, d. i. aller Kinder Gottes, auch hier auf Erden. Sie ist *darum* auch eine heilige *Liebe und Sorge um die* Erhaltung und *Ausbreitung des Reiches Gottes*, des unaussprechlichen Bonum Divinum. Dieses Gut lieben, daß es sich in alle Herzen ergieße und sie immer mehr erfülle, das heißt wahrhaft Gott lieben, das gibt Bürgerrecht im Himmelreich.

[1] « Sed amare illud bonum — bonum Divinum — secundum se, ut permaneat et *diffundatur*, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos, qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos. » (Qu. disp. de carit. art. 2 c.)

Wer also keine Liebe, kein aufrichtiges, wirksames Interesse hat an der Ausbreitung des Gottesreiches, der hat keine Gottesliebe, der ist kein Bürger der Heiligen, kein Hausgenosse Gottes.

Gewiß ist das « diffundatur » im obigen Texte ganz weit zu nehmen. Es ist nicht einzuschränken auf die Heidenmission. Aber der ganze Zusammenhang, insbesondere der Vergleich mit dem Staate — bonum civitatis ampliandum — lassen klar erkennen, daß vornehmlich an die Ausbreitung der Kirche, also an die Bekehrung der Irr- und Ungläubigen gedacht ist. Das ist aber Missionsarbeit.[1] Und so hat uns hier der englische Lehrer in ein paar Worten die Missionsliebe und -pflicht aus dem innersten Gnaden- und Tugendschatz des Gottesreiches begründet. Wir erkennen: das aus dem Herzen Gottes in die Gotteskinder hineinpulsierende Leben und Lieben — caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis — schließt wesenhaft ein die Missionsliebe.

Diese Missionsbegründung des hl. Thomas, aus dem Wesen der caritas, hat ihre höchste Bestätigung empfangen durch die unvergeßlichen Worte unseres Heiligen Vaters *Pius XI.* in der Missionsenzyklika « Rerum Ecclesiae gestarum » vom 28. Februar 1926. Dort heißt es (S. 11 f., ed. Herder) : « Wenn diejenigen, die zum Schafstalle Christi gehören, sich gar nicht kümmern wollten um alle die anderen, die außerhalb der Hürde unglücklich umherirren — wie wenig vertrüge sich das mit der *Liebe*[2], die wir Gott dem Herrn und allen Menschen schulden. ... Es fordert ja unsere *Pflicht der Gottesliebe*[3], daß wir nach Kräften die Zahl derjenigen vergrößern, die ihn kennen und anbeten ‚in Geist und Wahrheit'. Es fordert unsere Pflicht der Gottesliebe weiterhin, daß wir möglichst viele Menschen der Herrschaft unseres liebenden Erlösers zuführen, damit um so reicher der ‚Nutzen seines Blutes' werde. Und daß wir immer mehr ihm zu Willen sind, ihm, dem gar nichts willkommener sein kann, als daß ‚alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen'. Christus selbst hat eben dies als das besondere und eigentliche bleibende Kennzeichen seiner Jünger hingestellt, daß sie einander lieben sollen : können wir denn eine größere und schönere Liebe unserem Nächsten erweisen, als wenn wir Sorge tragen, sie der Finsternis des Unglaubens zu entreißen und mit dem rechten Glauben Christi vertraut zu machen ?

[1] Vgl. P. *Kappenberg* S. V. D., Zur Klarstellung des katholischen Missionsbegriffes. Jahrb. des Missionshauses St. Gabriel, I, S. 166 ff.

[2] « Quam longe a *caritate* abhorreat » (ibid. p. 10).

[3] « Postulat nostrum in Deum *caritatis* officium » ... (ibid.).

Vor allen übrigen Werken und Zeichen der Liebe hat dieses ... den Vorzug. ... Wenn sich einer solchen Pflicht schon keiner aus der Gemeinschaft der Gläubigen entziehen kann, sollte es der Klerus dürfen, dem Christus in wundersamer Gnadenwahl Anteil an seinem eigenen Priestertum und Apostolate schenkt ? »

Auch Papst Benedikt XV. hat in dem Missionsrundschreiben « Maximum illud » vom 30. November 1919 die Pflicht aller Christen, « den heiligen Missionen bei den Ungläubigen zu Hilfe zu kommen », aus der Gottesliebe abgeleitet. (Acta Apost. Sedis XI [1919], 451, 453.)

« Amare illud bonum, ut diffundatur ... haec est caritas. » Welch eine Frohbotschaft sind diese Worte für das Herz eines jeden Missionärs ! Sein Beruf ist, so wird ihm verkündet — von dem Engel der Gotteswissenschaft — so ganz wesentlich der Beruf der Gottesliebe, der Beruf der Freundschaftsliebe mit Gott dem Herrn in seiner über alles Geschaffene unendlich erhabenen dreifaltigen Seligkeit. Ja, man muß nach dieser Lehre des hl. Thomas sagen, der zum Missionsdienst Berufene ist zu gar nichts anderem von Gott bestimmt als zur Übung der großen, reinen Gottesliebe, « die so weit geht, daß der Liebende sein persönliches Wohlergehen hinopfert und sich der Todesgefahr aussetzt, um das gemeinsame Gut des Staates, d. i. der Gemeinschaft des himmlischen Jerusalem zu behüten und auszubreiten ».

Weil der Beruf der Glaubensboten mit Vorzug der Beruf der Gottesliebe ist, darum ist er auch mit Vorzug der Beruf der *Freude*. Die caritas ist ja, wie derselbe englische Lehrer so lichtvoll darstellt, die eigentliche Quelle der wahren Freude. Aus der Liebe erwächst die Freude, weil jeder Liebende sich naturgemäß freut über die Gegenwart des geliebten Gutes und die Vereinigung mit ihm, aber auch vor allem darüber, daß dem Gegenstand der Liebe die gebührende Vollkommenheit innewohnt und bewahrt bleibt. Diese zweite Freude ist die Frucht der Liebe des Wohlwollens, durch die man Freude empfindet über das Glück des Freundes, auch wenn er abwesend ist. Die caritas nun ist die Liebe zu Gott, dessen Gut und Glück ganz unzerstörbar ist. Denn seine Wesenheit ist auch seine Güte und Seligkeit, er ist die unendliche Güte und Seligkeit selbst. Und durch die Liebe ist er in den Liebenden gegenwärtig mit der erhabensten Gnadenwirkung nach dem Worte des hl. Johannes : « Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm » (I. Joh. 4, 16). Der Gottesliebe — der Missionsliebe — entströmt also die geistige Freude über Gott unsern Herrn (II-II q. 28, a. 1 et 2 ; I-II q. 70, a. 3).