

Das Naturgesetz bei Johannes Duns Scotus.

Von Erich Piernikarczyk.

Johannes Duns Scotus († 1308), der scharfsinnigste Geist des Mittelalters¹⁾, spielt in der modernen Forschung eine bedeutende Rolle. Verschiedene ihm bislang zugeschriebene Schriften²⁾, die seinen Gegnern den meisten Angriffsstoff geliefert haben, sind durch neue quellenkritische Untersuchungen³⁾ als unecht festgestellt worden. Es gilt nun, auf dieser neu gewonnenen Grundlage die Darstellungen seiner Lehre zu überprüfen und vor allem zu den schwersten, gegen ihn erhobenen Vorwürfen, nämlich daß er Indeterminist im extremsten Sinne und ausgesprochener Voluntarist sei, Stellung zu nehmen. Die vorliegende Arbeit soll ein Beitrag zur Klärung dieser Frage sein.

Von dem Gedanken ausgehend, daß die moderne Rechtsphilosophie⁴⁾ bisher vergeblich versucht hat, an Stelle des von ihr abgeleugneten Naturrechtes einen ihrer materialistisch-atheistischen Weltanschauung gemäßen neuen allgemeinen Rechts-

¹⁾ Rudolf Eucken, *Die Weltanschauungen der großen Denker*, Leipzig 1911, S. 254.

²⁾ De rerum principio, De perfectione statuum, Theoremata.

³⁾ Ephrem Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot.*, Paris 1924; F. Delorme, *Le Cardinal Vital du Four*, in Archiv. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age Paris 1927, Tom. II. S. 151 ff.

⁴⁾ a) historische Schule: F. C. v. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit f. Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1840, S. 8. b) positivistisch-empiristische Schule: K. Binding, Rektoratsrede 1877. c) neukantischer, formaler Apriorismus: Stammler, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg i. B. 1909, S. 168.

A. Manigk, *Besprechung der Festgabe d. Bonner Jurist. Fakultät f. K. Bergbohm zum 70. Geburtstag 1919* in Archiv für Rechts- und W. Philosophie, Bd. 16/1922/23 S. 231.

Alfred Müller, *Ueber den Sinn und die Aussichten d. Naturrechts*, Christl. Welt, Jahrg. 1925 Bd. 39, S. 150 bis 155.

begriff zu finden, wollen wir zunächst den thomistischen Gesetzesbegriff dem scotistischen gegenüberstellen.

Wie allgemein in seinen Lehren, so betont der „Intellektualist“ Thomas von Aquin, daß auch beim Gesetz schlechthin der einzige, wahre Verpflichtungsgrund in der ratio liege. Nur eine wirklich vernünftige, öffentlich bekanntgegebene Anordnung des zuständigen Gesetzgebers könne verpflichten¹⁾.

Auch der „Voluntarist“ Scotus, der bezüglich des formalen Gesetzesbegriffs mit Thomas durchaus übereinstimmt²⁾, in der Wertung dieser Grundbestimmungen aber eigene Wege geht, erkennt an, daß beim Gesetz schlechthin die Vernunft eine bedeutende Rolle spielt. Der letzte Verpflichtungsgrund liegt aber nach seiner Ansicht nicht in der Vernunft, sondern im Willen des Gesetzgebers. Nicht zwar in dem Sinne, als hätte der Gesetzgeber die unumschränkte Gewalt, seine Untergebenen nach seinem Willen auf alles zu verpflichten, was ihm beliebt. Sondern die Untergebenen müssen ihm in allem folgen, was nicht unmittelbar gegen Gott und die guten Sitten verstößt³⁾. Hat also ein vom guten Willen beseelter Gesetzgeber ein weder unmittelbar gegen Gott noch gegen die guten Sitten verstoßendes Gesetz gegeben, das nach seiner Meinung wohl gut und vernünftig ist, so darf der Untergebene dieser durch den Willen des Gesetzgebers zum Gesetz erhobenen Anordnung den schuldigen Gehorsam nicht ungestraft verweigern, selbst wenn er klar sieht, daß die Anordnung unvernünftig ist. Er darf lediglich an diesem Gesetz Kritik üben und auf ordnungsmäßigem Wege dessen Abänderung oder Aufhebung zu erwirken suchen. Scotus hat daher durchaus recht, wenn er den Verpflichtungsgrund nicht in die ratio, sondern in den Willen des Gesetzgebers verlegt.

¹⁾ Sum. theol. 1 a. 2 ae. qu. 90. Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata.

²⁾ Rep. Par. IV d. 15 q. 4 n. 8. Lex iusta est veritas practica indicta ab aliquo habente auctoritatem, unde dicitur lex, quia ligat illos, ad quos est missa.

³⁾ Rep. Par. IV d. 3 qu. 4 n. 7. . . . ergo si ipse (sc. Praelatus) stultas et fatuas leges facit, potest (subditus) et legem et mandantem contemnere et quod eas revocet ut infirmas, firmiter laborare; non tamen debet inferior primo modo contemnere praeceptum superioris, id est non observando ea, quae praecepiuntur ab eo, quia quandiu subditus est, tenetur in omnibus oboedire, quae non immediate sunt contra Deum et bonos mores.

Die Gesetze teilt Scotus in zwei große Gruppen; in der ersten faßt er die Naturgesetze¹⁾, in der zweiten alle positiven Gesetze zusammen.

Als Naturgesetze betrachtet er alle praktischen Prinzipien, die aus den Grundbegriffen durch das natürliche Licht der Erkenntnis unmittelbar bekannt und evident sind. Er nennt sie die *lex naturae stricte loquendo*, zum Unterschiede von jenen praktischen Prinzipien, die sich als Konklusionen auf dem Wege des Syllogismus unmittelbar aus den obersten Grundbegriffen ergeben (*lex naturae large loquendo*).

In der zweiten Gruppe schließt er alle positiven Gesetze zusammen, die positiv-göttlichen Gesetze, d. h. die Vorschriften des Alten und Neuen Testamentes, soweit sie in der HI. Schrift genannt sind, ferner die kirchlichen und positiv-menschlichen Gesetze.

Die Naturgesetze allein reichen als Richtlinien für die menschlichen Handlungen nicht aus, weil sie zu allgemein sind. Es sind für die einzelnen Handlungen, durch deren andauernde Setzung der Mensch zu dem ihm von Natur aus bestimmten Ziele, nämlich der Vereinigung mit Gott, gelangen soll, nähere, bestimmte, zweckmäßige Grenzlinien notwendig. Die positiven Gesetze sind diese Grenzlinien als Ergänzung der Naturgesetze. Sie sind aber selbst keine Naturgesetze und können je nach Erfordernis abgeändert werden; doch müssen sie ihren Ursprung im Naturgesetz haben, wenn sie als gut und gerecht angesehen werden und den Anspruch auf Befolgung haben wollen.

Sie werden auf zweifache Weise aus dem Naturgesetz gewonnen:

a) durch einen Syllogismus, d. h. indem von einem Allgemeinen auf etwas Besonderes geschlossen wird;

b) durch Determination, d. h. das Allgemeine wird für eine bestimmte Reihe von Handlungen näher begrenzt.

Der Ursprung der positiven Gesetze aus dem Naturgesetz ist aber nur ein mittelbarer, unmittelbar ist der Ursprung in dem Willen des zuständigen Gesetzgebers zu suchen, der nicht immer eine einzelne Person (Monarch) sein muß, er kann viel-

¹⁾ Unter „Naturgesetzen“ sind hier lediglich jene Gesetze verstanden, die von Natur aus das Verhältnis des Menschen zu Gott und der Menschen untereinander regeln, nicht aber auch die Gesetze der Naturwissenschaft. Mit diesen hat sich Scotus gar nicht beschäftigt,

mehr auch durch eine ganze Gemeinschaft (Demokratie) verkörpert sein.

Nicht jedes menschliche Gesetz hat verpflichtende Kraft. Nur das gerechte, richtige Gesetz, das im Einklang mit den obersten Prinzipien, mit dem Naturgesetz steht, d. h. nicht gegen Gott und die guten Sitten verstößt, das ferner das *bonum commune* zum Ziele hat und von dem zuständigen Gesetzgeber promulgiert ist, kann verpflichten. Die Verpflichtung hört erst auf, wenn es von dem Gesetzgeber abrogiert ist oder durch diesen für einen Einzelfall aufgehoben wird (*dispensatio*).

Bei einer sich im Gegensatz zu einem bestehenden Gesetze sich entwickelnden Gewohnheit dauert die Verpflichtung auf das bestehende Gesetz so lange an, bis der Gesetzgeber ausdrücklich oder stillschweigend einräumt, daß gegen sein Gesetz in der hergebrachten Gewohnheit gehandelt werden darf. Es wird eine solche Gewohnheit allerdings nur dann geduldet werden dürfen, wenn sie gegen kein Naturgesetz oder göttliches Gesetz verstößt und der Gemeinschaft einen wesentlichen Vorteil bringt.

a) *Die Liebe Gottes als Ursprung des Naturgesetzes.*

Alle Menschen ohne Ausnahme tragen das Naturgesetz in sich. Es ist in ihrer menschlichen Natur eingepflanzt. Da der Mensch sich nicht selbst geschaffen hat und darum auch die Urheberschaft für das Naturgesetz nicht für sich in Anspruch nehmen kann, werden wir notwendig auf die Frage geführt, woher es denn sonst seinen Ursprung habe.

Die große Streitfrage, ob Duns Scotus tatsächlich ein Anhänger des unbegrenzten Indeterminismus ist, spielt für die Untersuchung dieser Frage eine bedeutende Rolle. Wenn nämlich Scotus tatsächlich extremer Indeterminist ist, dann hätte das Naturgesetz seinen Ursprung in dem absolut undeterminierten Willen Gottes, es wäre der Ausfluß reiner Willkür, d. h. eines göttlichen Willküraktes ohne göttliche Erkenntnis.

Daß Scotus tatsächlich diesen Standpunkt vertrete, wurde denn auch vielfach von Autoren des vorigen Jahrhunderts behauptet¹⁾. Durch die vortrefflichen Arbeiten von Parth. Minges

¹⁾ Vergl. Erdmann, *Grundriß der Geschichte d. Phil.* 1878; Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes* 1886, ferner Ritter, Karl Werner, Windelband und auch Willmann, *Gesch. d. Idealismus* II,

und Jos. Klein¹⁾, die in einwandfreier Weise die wahre Lehre des Doctor subtilis herausgearbeitet haben, sind die gegen ihn erhobenen Vorwürfe verstummt. Auch Stockums²⁾, der die alten Angriffe gegen Scotus zum Teil erneut aufgegriffen hatte, hat wohl auf Grund der Arbeiten der beiden vorgenannten Autoren seine Ansicht über Scotus „zum mindesten bedeutend gemäßig³⁾“. Und doch scheint es, als wolle man sich nicht der durch viele Mühen herausgearbeiteten wahren Lehre des Duns Scotus freuen. Hat doch in neuester Zeit Bernard Landry⁴⁾ alle die alten, längst widerlegten Vorwürfe wieder vorgebracht und neue Thesen, die „Konklusionen“ aus der Lehre des Scotus sein sollen, aufgestellt, die alles Bisherige überbieten.

Nach seiner Auffassung soll Scotus nicht nur ein glühender Verteidiger der Rechte Gottes im Sinne des extremsten Indeterminismus sein, er sei auch ein Franziskaner, der den Sinn für die Liebe verloren habe⁵⁾. Er sei ferner ein Skeptiker⁶⁾, ein Zerstörer der natürlichen und übernatürlichen Ordnung⁷⁾, ein theologischer Vorfahre des Protestantismus⁸⁾. Seine Moral sei von Grund auf antichristlich⁹⁾, er sei ein Tor¹⁰⁾; er gehöre in die Reihen halbverrückter muselmannischer Mönche¹¹⁾. Da Gott auf der einen Seite uneingeschränkte, willkürliche Autorität besitze, bestehe auf der anderen Seite ausgesprochene Kontingenz oder vollkommener Relativismus¹²⁾. Die Autorität Gottes könne sich in vollkommener Unabhängigkeit eines asiatischen Despoten betätigen¹³⁾. Sie begegne keinem einzigen Hindernis. Weder die moralische noch die ontologische Schranke bringen seine Be-

¹⁾ Die wichtigsten Arbeiten dieser beiden Autoren sind, soweit sie für unser Thema in Betracht kamen, im Literaturverzeichnis aufgeführt.

²⁾ *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, Freiburg i. B. 1911.

³⁾ P. Minges, *Die scholastische Literatur des 20. Jahrh.* Franz. Studien, Münster i. W. 1916, Heft 2, S. 197.

⁴⁾ *Duns Scot.* Paris 1922.

⁵⁾ dto. S. VII.

⁶⁾ dto. S. 303.

⁷⁾ dto. S. 2.

⁸⁾ dto. S. 350/1.

⁹⁾ dto. S. 251.

¹⁰⁾ dto. S. 258.

¹¹⁾ dto. S. 4, une espèce de derviche musulman à demi-hallucine.

¹²⁾ dto. S. 53/4, l'autorité despotique de dieu d' une part, la contingence, ou relativisme absolu de l'autre.

¹³⁾ dto. S. 344/4.

fehle oder seine Wunder zum Stillstand. An die zuletzt ausgesprochenen Gedanken knüpft Landry an: Dieser Gott werde vielleicht nicht mehr der Gott des Evangeliums und des hl. Franziskus von Assisi sein, den er (Scotus) einführe, das sei wahr, aber er werde frei sein, und das genüge Scotus¹⁾.

Nach derartigen, in so krasser Form, wie es wohl kaum früher geschehen ist, erhobenen Vorwürfen könnten doch berechtigte Zweifel auftreten, ob die bisher herausgearbeitete Lehre von Scotus tatsächlich die richtige sei, zumal Landry seine Sätze für den unbefangenen Leser durchaus überzeugend geschrieben hat. Den Schlüssel zur Lösung hierfür finden wir mit Longpré darin, daß Landry²⁾ fast alle seine Angriffe aus jenen Werken schöpft, die bislang wohl Scotus zugeschrieben waren, deren Echtheit aber schon früher von einsichtigen Männern wie Minges und Klein angezweifelt, jetzt aber von Longpré³⁾ durch eine Fülle

¹⁾ dto. S. 343/44, ce dieu ne sera peut-être plus, il est vrai, le dieu de l'Évangile et de saint François d'Assise, qu'importe, il sera libre et cela suffit à Duns Scot.

²⁾ Moderne Literatur insbesondere die Abhandlungen von Minges und Klein hat L. nicht verarbeitet. In seinem Literaturverzeichnis (S. IX) erwähnt er wohl zwei Abhandlungen von Minges über den Indeterminismus und Relativismus des Scotus und nennt sie zwar „excellentes études“; sie haben aber nach seiner Ansicht den Fehler „commune à beaucoup de travaux franciscains contemporains, de vouloir trop rapprocher Scot de Thomas.“

³⁾ Um den literarischen Wert der Monographie Longpré's „La philosophie du B. Duns Scot“ Paris 1924, die als Gegenschrift gegen Landry gedacht, zuweisen einen sehr schärften Ton aufweist (S. 2 Anmerk. 4) zu kennzeichnen, seien folgende aus der Feder eines berufenen Mannes stammende Zeilen angeführt: P. Bernhard Jansen S. J. „Auf dem Weg zur ewigen Wahrheit“ in „*Stimmen der Zeit*“ 56. Jahrg., 10. Heft, 3. Band, Juli 26, S. 253. „Entsprechend dem neuesten Stand der Literarkritik ist nun eine Monographie über Scotus erschienen, die alle bisherigen Arbeiten weit hinter sich zurückläßt . . . Der Verfasser ist, soweit literarische Veröffentlichungen ein Urteil erlauben, nicht bloß der erste Kenner der Spekulationen des Scotus, sondern auch des gewaltigen franziskanischen Schrifttums, sowohl des gedruckten als des ungedruckten. Er schöpft nicht nur aus dem Vollen der Philosophie und Theologie des Scotus, sondern auch aus der eines Alexander von Hales, Bonaventura, Mathäus von Aquasparta. Ebenso geläufig ist ihm die nachscotistische Franziskaner-Literatur. Noch mehr: er kennt sich wie kaum ein anderer in den großen noch ungehobenen Schätzen der franziskanischen Literatur der zahlreichen italienischen, französischen, deutschen und englischen Bibliotheken aus. Endlich hat sich der Verfasser gut in der nicht franziskanischen Gedankenwelt und in den Neuerscheinungen umgesehen, soweit sie für sein Thema in Betracht kommen. Nur eine Note weist das Werk auf, durch die der im übrigen imponierende

von Beweismaterial bestritten wird. Es sind dies: De perfectione statuum, De rerum principio und die Theoremata, alles Werke, aus denen schon frühere Autoren ihre Angriffstoffe gegen Scotus geschöpft haben. In der Tat von Scotus stammende Werke sind nach Longpré lediglich De primoprimo, die Quästionen über die Metaphysik, das Opus Oxoniense, Reportata Parisiensia und die Quotlibeta¹⁾.

Scotus ist in keiner Weise Indeterminist in dem Sinne, daß Gott nach seiner Auffassung reine Willkürakte setzt, d. h. Willensakte ohne vorausgegangene göttliche Erkenntnis.

Gewiß, es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Scotus die überragende Größe Gottes und seine höchste Freiheit mehr betont hat, als Bonaventura und auch Thomas von Aquin. Das gesteht sogar Longpré mit vollem Recht zu²⁾. Dafür hat Duns aber auch glücklicher als andere, auch Bonaventura und Thomas nicht ausgenommen, argumentiert, daß Gott das rationalissime volens ist³⁾. Vor jeder Determination des Willens Gottes ergreift der göttliche Intellekt das Objekt, präsentiert es dem Willen, sed non determinat hoc esse agendum, niemals also in der Form eines Dictamens, das den göttlichen Willen aufheben würde, sondern in höchstem Maße frei⁴⁾.

Diese Doktrin ist die Konklusion der ganzen Theodizee des Duns Scotus, welcher in dem Intelligenzakte Gottes die erste immanente Aktivität Gottes sieht⁵⁾.

Eindruck in etwa beeinträchtigt werden könnte. Es ist teilweise polemisch gehalten, stellenweise sogar von edler Entrüstung und verhaltenem Schmerz getragen. . . Welchen Eindruck die Originalarbeit Longprés in der fachwissenschaftlichen Welt gemacht hat, sieht man vielleicht nicht einmal so sehr aus den günstigen Besprechungen, als aus seiner tiefgehenden, umgestaltenden Wirkung. Man vergleiche einmal die vierte Auflage der „*Histoire de la philosophie médiévale*“ von M. de Wulf mit der jetzigen fünften (1924/25). Während die frühere in der Darstellung des Scotus noch stark von der antiscolastischen Einstellung des Verfassers beeinflußt war und auch sonst die landläufigen Vorurteile mitschleppte, betont die jetzige bei aller Hervorhebung seiner Eigenart seine hohen Vorzüge und läßt die alten Verleumdungen vollständig fallen.“

¹⁾ Longpré S. 16—51.

²⁾ dtó. S. 54.

³⁾ Ox. III d 32 q 1. n 6. tom. 15. S. 433. Rep. III d 7 q 4. n 4. tom. 23 S. 303.

⁴⁾ Ox IV d 46. q 1. n 10. tom 20. S. 426.

⁵⁾ Longpré S. 57.

Sich selbst will Gott notwendig in dem Liebesakt von ewiger Dauer. Diese Liebe, die Gott sich selbst gibt, ist aber auch der innere Grund ihres Schöpferwillens¹⁾. Alle Werke Gottes ad extra sind ein Ausdruck seiner Macht, Weisheit und besonders seiner Liebe²⁾. Darum erstrahlen auch die Werke Gottes in Harmonie, Proportion, Ordnung und Schönheit³⁾. Was ist aber das Naturgesetz anderes, als das höchste der menschlichen Natur eingeprägte Ordnungsprinzip? Es hat seinen Ursprung in dem Willen, insbesondere in der Liebe Gottes.

b) Inhalt und Erkennbarkeit des Naturgesetzes.

Seine Notwendigkeit.

Wir haben gesehen, daß Gott es ist, der das Naturgesetz in alles Geschöpfliche gelegt hat; denn er oder besser sein Wille, der von der wirksamen Liebe⁴⁾ erfüllt ist, hat das Universum erschaffen; alles trägt darum sein Merkmal, alles führt wieder auf ihn zurück, und zwar in rechter, wohlgeordneter Weise. Sein Wille ist die prima regula omnium agibilium et omnium actionum, dementsprechend ist der göttliche Willensakt die prima rectitudo⁵⁾. Wenn nun Gott aller Kreatur sein Merkmal aufgedrückt hat, worin besteht denn dieses, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt betrachtet? Es ist das Strebevermögen nach der proportionierten Vollendung. Allen Wesen ist es gemeinsam, es ist die allgemeinste Form, der Urinhalt des Naturgesetzes. Diese Zielstrebigkeit ist naturnotwendig, denn die Natur würde aufhören, Natur zu bleiben, wenn sie dieses Streben, appetitus naturalis genannt, nicht hätte⁶⁾.

¹⁾ Rep. IV d 49. q 7. n 10. tom 24. S. 657: Deus autem universa propter se creavit, unde deus diligens se propter se fecit haec.

²⁾ Ox II d 27. q 1. n 2. tom. 13. S. 353: Quidquid deus facit, propter se facit et ex charitate perfectissima, quae ipse est, facit: ergo est actus eius ordinatissimus.

Rep. II d 37. q 1. n 1. tom. 23 S. 191: . . . quidquid deus causat extra, causat erdinatissime et ex maxima charitate; omnis talis actus rectus est.

³⁾ Longpré S. 58.

⁴⁾ J. Klein, *Der Gottesbegriff des Joh. D. Scotus*, Paderborn 1913.

⁵⁾ Rep. IV d 46. q 4. n 8.

⁶⁾ Rep. IV d 49. q 9. n 5. tom. 24. S. 660 . . . quod „necessario“ patet quia natura non potest natura manere, quin inclinetur ad suam perfectionem. Tolle ergo istam inclinationem et tolles naturam; sed appetitus naturalis non est nisi talis inclinatio ad propriam perfectionem.

Nun ist aber, wie schon hervorgehoben, die Vollkommenheit mit dem bonum identisch¹⁾; dementsprechend wird von der Natur mit der ihr jeweils proportionierten Vollendung das Gute angestrebt. Daher kann auch Scotus mit Aristoteles sagen: *bonum est, quod omnia appetunt*²⁾. Diese angestrebte Güte ist aber die *bonitas naturalis* zum Unterschiede von der *bonitas moralis*. Die erste ist, wie bereits gesagt, allen Geschöpfen und Welt dingen ohne Ausnahme eigentümlich, denn sie wird erstrebt und auch erreicht in *actu agentis sine intellectu*³⁾. Während die *bonitas naturalis* sowohl den vernünftigen als auch unvernünftigen Wesen in gleicher Weise zukommt, ist den mit Vernunft und Willen begabten Menschen darüber hinaus noch die *bonitas moralis* eigentümlich. Der Mensch ist kraft seines Intellekts in der Lage, das Ziel, das ihm vorschwebt und auf das er hinsteuert, zu erkennen, er wird sich der von ihm gesetzten Handlung bewußt. Er hat es in seiner Gewalt, zu erwägen, ob das, was er in einen Akt umsetzen will, auch wirklich ihm als Menschen konvenient ist. Handlungen also, die der Mensch durch seinen Intellekt und Willen setzt, haben sittlichen Wert. Die Güte dieser Handlungen ist aber die *bonitas moralis*⁴⁾.

So strebt also auch der Mensch nach dem bonum, wenngleich in weit vorzüglicherem Maße als die vernunftlosen Wesen. Denn dadurch, daß er die einzelnen bona unterscheiden kann, vermag er auch zu erkennen, welches einen für ihn höheren Wert besitzt. Kraft seiner Natur bleibt sein Blick auf dem ihm am höchsten erscheinenden Gute haften, und dies sucht er zu erreichen. Doch mit dem Besitz des „scheinbar“ höchsten Gutes, das, wenn es erreicht ist, seinen Wert als bonum verliert, weil bald andere Güter gesehen werden, die dem ersten erreichten gegenüber ungleich höher stehen, ist das Vernunftwesen nicht zufrieden-

¹⁾ Rep. II d 34. q un. n 1. tom 23. S. 170.

²⁾ Rep. IV d 49. q 8. n 2. tom 24. S. 658.

³⁾ Quodl. q 18. n 4. tom 26. S. 231, a: *aliquid agens de eo, quod convenit actui suo, non iudicat nec illud in potestate sua habet, sicut est agens sine intellectu et voluntate; et ibi vel ex solis causis mere naturalibus determinatur, quid conveniat actui, et ex eis inclinatur agens ad agendum; . . . et ista bonitas in actu agentis sine intellectu non erit mere naturalis.*

⁴⁾ L. c *Aliud est agens, quod de convenientia sui actus iudicat, et illum in potestate sua habet, sicut agens per intellectum et voluntatem, et bonitas secundaria . . . dicitur bonitas moralis.*

gestellt. Es erkennt, daß es unter all dem Erstrebenswerten etwas geben muß, das dem Wesen nach und schlechthin das Höchste, Letzte ist, das um seiner selbst willen erstrebt werden muß¹⁾. Andererseits ist aber jeder Mensch dazu geboren, den höchsten Grad der Vervollkommnung zu erreichen. Dies kann jedoch nur durch den Besitz dieses bonum, das propter se gewollt wird, erreicht werden²⁾. Also muß er notwendig nach diesem supremum appetibile streben als dem finis ultimus³⁾, dem Endzweck, also Gott selbst, der in dem Zustand der Glückseligkeit erlebt wird.

Zusammenfassend können wir also sagen: Alle Lebewesen, sowohl die vernünftigen wie die unvernünftigen, tragen ein naturhaftes Streben zu der ihnen eigentümlichen Vollendung in sich. Die Vollkommenheit und das Gute sind identisch, also ist alles naturhaft auf das Gute hingeeordnet. Nun partizipiert aber das bonum particulare an dem summum bonum, also strebt damit alles notwendig, wenn auch in verschiedener Form, nach dem summum bonum. Das ist der Inhalt des Naturgesetzes im allgemeinen Sinne.

Eng damit verknüpft ist die Erkennbarkeit dieses Gesetzes. Nur die Vernunftwesen im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen haben die Fähigkeit, ganz allgemein zunächst ihr Streben nach dem Guten, insbesondere nach der Glückseligkeit, zu erkennen. Im folgenden Abschnitt wird darüber zu handeln sein, wie der Mensch die besonderen Inhalte des Naturgesetzes erkennt und worin dieses Naturgesetz im weiteren Sinne besteht.

c) Inhalt und Erkennbarkeit des Naturgesetzes im besonderen.

Der Mensch ist von Natur aus bestimmt, in den Besitz der Glückseligkeit, d. h. nach Scotus der fruitio Dei zu gelangen. Darum ist ihm das Streben nach dem summum bonum naturhaft. Das Streben allein genügt aber noch nicht. Der Mensch muß

¹⁾ Ox. IV d 49. q 2. n 19, tom. 21. S. 33: Inter omnia naturae intellectualis appetibilia aliquod essentialiter et simpliciter est supremum. — n. 20. Supremum appetibile et volibile est solum illud, quod cuilibet naturae intellectuali simpliciter propter se est volendum.

²⁾ L. c. n 22. Nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur, nisi habendo supremum appetibile et hoc perfecte secundum modum possibilem sibi habendi illud. Hoc probatur ex secunda, quia natura intellectualis nata est, ultimate et maxime perfici et in eo solo, quod est sibi propter se volendum;

³⁾ Rep. IV. d 49. q 8. n 2, tom. 24. S. 658.

Akte setzen, die auf diesen Endzweck hingeordnet sind, und zwar sittliche Akte, d. h. er muß mit Vernunft handeln. Die auf das Ziel hingeordneten Mittel muß er bewußt ergreifen und danach handeln und umgekehrt das sittlich Ungeordnete, das von dem Endziel abhält, das Böse also, außer acht lassen. Die Unterscheidung, was sittlich gut oder schlecht ist, hat der Verstand zu treffen. Nun sind aber alle Menschen, wie die Erfahrung zeigt, in ihrer Veranlagung und ihrer Bildung verschieden. Was für den Gebildeten völlig klar und evident ist, wird in der Regel für den Ungebildeten geheimnisvoll und dunkel sein. Und trotzdem sollen alle Menschen ohne Ausnahme in den Besitz der beatitudo gelangen. Diesem Umstande in weiser Voraussicht Rechnung tragend, hat der Schöpfer in seiner Liebe der Menschheit außer dem Naturgesetz in seiner allgemeinsten Form, dem naturhaften Streben nach Vollendung, auch noch andere Richtlinien gegeben, nach denen der Mensch zweckmäßig sein Handeln einrichten muß, Fundamentalgesetze, die für jeden Menschen klar zu erkennen sind¹⁾. Diese tragen alle Menschen ohne Ausnahme von ihrer Geburt an in sich und können sich dieser niemals entledigen. Das Naturgesetz hat seine absolute Geltung von Beginn des Menschengeschlechtes. Es besteht in omni statu²⁾. Sein apriorischer Charakter ist eben daran erkennbar, daß es immer absolut konstant bleibt, in jedem Zustande der Menschheit, vor und nach der Gesetzgebung auf Sinai, in diesem und im anderen Leben³⁾.

Nach Scotus gibt es Gesetze, die im strengsten Sinne naturrechtlich sind, ferner aber auch Naturgesetze zweiter Ordnung. Der Vernunft liegt es ob, die Unterscheidungen zwischen den einzelnen Arten zu treffen.

Wie kommt nun der Intellekt zu dieser praktischen Erkenntnis?

Praktische Erkenntnis kann nach Scotus dreifacher Art sein:

1.) Die aktuellste praktische Erkenntnis, die vor jeder Praxis steht, ist das Urteil der Vernunft, das in einem bestimmten Einzelfall durch einen Syllogismus gewonnen wird, in dem Sinne,

¹⁾ Rep. IV. d 17. q 1. n 2. tom. 24. S. 275, a: nullus fit perplexus de lege dei. Ox IV. d 26. q 1. n 20. tom. 19. S. 190. . . . lege naturae impressa. . .

²⁾ Rep. IV. d 17. q 1. n 4 tom. 24. S. 276. Illa quae pertinent ad legem naturae sunt eadem apud omnes et in omni statu.

³⁾ Ox III d 37. q 1. n 15 . . . in statu innocentiae et ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde.

daß in einem bestimmten Falle eine bestimmte Handlung zu erfolgen hat. Geschieht dies, dann gilt das tätige Verhalten des Handelnden vor dem Intellekt als richtig. „Ein solcher Urteilschluß ist der Endpunkt des Denkens und Ueberlegens und wird zum Ausgangspunkt des Wirkens“¹⁾.

2.) Diesen praktischen Urteilen übergeordnet, stehen höhere allgemeinere Grundsätze, aus denen die erstgenannten Urteile abgeleitet werden können. Praktisch ist auch die Erkenntnis dieser Grundsätze.

3.) Aber auch diese höchsten Grundsätze können analytisch entwickelt und abgeleitet werden aus bestimmten Grundbegriffen, „termini“ genannt; diese letzten Grundbegriffe enthalten ebenso keimartig die vorgenannten Grundsätze. Auch die Erkenntnis dieser termini ist praktisch²⁾.

„Da jedes rechte Wollen der rechten Vernunft bedarf, deren Gebot es sich angleichen muß, um richtig zu sein“, hat die praktische Erkenntnis zwei Merkmale:

a) das Merkmal der Konformität, d. h. sie muß den Willen ihrem Gebote konformieren, sich angleichen wollen;

b) das Merkmal der Priorität; sie muß dem Wollen und Wirken des Willens vorangehen³⁾.

Genügt nun die Erkenntnis diesen beiden Erfordernissen, dann ist sie praktisch zu nennen, auch wenn der freie Wille nicht dem von der praktischen Erkenntnis Vorgestellten Folge leistet. Es genügt zum Begriff der praktischen Erkenntnis, daß sie geeignet war, den Willen in die richtigen Bahnen zu lenken. Das Merkmal der Priorität ergibt sich notwendig aus der Naturordnung, welche bei der Tätigkeit des Intellekts und des Willens herrscht. Ohne vorangehende Erkenntnis ist ein Wollen nach Scotus nicht denkbar⁴⁾.

„Das praktische Erkennen ist vor allem dort notwendig, wo ein verkehrtes und rechtes Wirken möglich ist; denn hier bedarf der Wille einer Leitung“⁵⁾; demnach ist das Erkennen das Regulierende, die Praxis aber das Regulierte. Die praktische Er-

¹⁾ Joseph Klein *„Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Joh. Duns Scotus“*, Franz. Stud., Münster i. W. 1916, B. 3, S. 309/14, hat diese Fragen mit viel Scharfsinn und großer Klarheit behandelt.

²⁾ Klein S. 310. Ox. I d 38. q 1. n 2.

³⁾ Ox. Pröl. q 4. n 4—6.

⁴⁾ Ox. Prolog q 4. n 14.

⁵⁾ L. c. n 17. vergl. Klein S. 311.

kenntnis hat hierin, wie Klein richtig bemerkt, die Rolle des Imperativs¹⁾.

Den imperativen Charakter im Bezug auf den Willen nimmt die Erkenntnis aus dem jeweiligen Objekt, das sie betrachtet, nach allen Seiten hin würdigt und feststellt, wie sich der Wille zu verhalten hat. Das Objekt also ist es, das ein bestimmtes Verhalten erfordert. Jenes kann wiederum zweifach sein:

a) entweder fordert es eine bestimmte Praxis als die einzig rechte, vernunftmäßige, oder aber

b) es können verschiedene Handlungen gleichberechtigt sein. In einem solchen Falle verhält sich der Intellekt neutral.

Wenden wir nun diese Darlegungen über die praktische Erkenntnis auf das Naturgesetz an. Der Mensch ist kraft des Intellekts in der Lage zu erkennen, ob und inwieweit eine Vorschrift zum Naturgesetz gehört. Welche Vorschriften sind nun nach Scotus Naturgesetze?

Im Pariser Kommentar sagt er zunächst folgendes: *De lege autem naturae dicuntur omnia principia practica nota ex terminis lumine naturali . . . Et non solum principia practica sunt de lege naturae, sed omnia, quae immediate sequuntur ex eis ut conclusiones necessariae necessaria deductione vel demonstrativa illatione deducta ex eis*²⁾. Mithin gehören alle diejenigen praktischen Prinzipien, die aus den praktischen Grundbegriffen kraft der natürlichen Erkenntnis als ohne weiteres bekannt und evident einleuchten, in allererster Linie zum Naturgesetz. Aber nicht nur diese obersten praktischen Prinzipien, sondern auch alles, was unmittelbar aus diesen folgt, und zwar als notwendige Schlußfolgerung, gewonnen durch logische Deduktion.

Doch damit ist die Reihe der Naturgesetze noch nicht erschöpft. Es gibt außer den eben genannten Schlußfolgerungen auch noch andere Sätze, die sich logisch aus den obersten Grundbegriffen ergeben. Sie sind darum diesen obersten praktischen Grundgesetzen sehr angemessen (*multum consona*), weil sie allen Menschen von Natur aus als durchaus vernunftgemäß erscheinen und als gut angesehen werden und deshalb auch von allen billigerweise beobachtet werden müssen³⁾.

¹⁾ L. c. q. 4. n. 6. vergl. Klein S. 311.

²⁾ Rep. IV d. 17. q. 1. n. 3.

³⁾ Rep. IV. d. 17. q. 1. n. 4. *Alia autem sunt extra ista, quae sic demonstrative concluduntur ex eis, quae multum sunt consona illis principiis practicis, quia ab omnibus sunt visa multum rationabilia et bona et ab omnibus iuste servanda.*

Diese sind zwar nicht sich absolut und notwendig aus den Urprinzipien ergebende Konklusionen und gehören damit nicht mehr zum Naturgesetz im strengsten Sinne. Andererseits können sie aber doch nicht mit den rein positiven Gesetzen auf eine Stufe gestellt werden, obwohl sie ihrem Charakter nach diesen ähnlich sind¹⁾. Das sind die Naturgesetze zweiter Ordnung oder, wie sie Scotus gelegentlich auch nennt, „large loquendo“ gegenüber den „stricte loquendo“. Beide Arten sind aber *leges naturae impressae*. Hiermit schließt Scotus die Reihe der Naturgesetze.

Er kennt zwar noch andere Vorschriften, die beim ersten Hinschauen auch als Naturgesetze angesprochen werden könnten, weil sie mit den obersten praktischen Prinzipien übereinstimmen, bei näherer Untersuchung wird aber festgestellt, daß man ihr Gegenteil ebenfalls ohne Schwierigkeiten mit den obersten Prinzipien in Einklang bringen kann²⁾. Es fehlt damit solchen Gesetzen eines von den Grunderfordernissen, die zu einem Naturgesetz unbedingt gehören. Sie sind dann entweder nicht aus den Grundprinzipien selbst ableitbar, und zwar direkt und durchaus stringent, oder aber sie sind aus den Grundbegriffen nicht ohne weiteres erkennbar oder endlich, sie sind nicht unmittelbar und sofort mit den Prinzipien und Konklusionen übereinstimmend, wie dies von einem wahren Naturgesetz gefordert wird³⁾.

d) Ist Abänderung des Naturgesetzes möglich?

Der Absolutheitscharakter der Naturgesetze.

Nachdem nun festgestellt ist, was eigentlich zum Naturgesetz gehört, ferner, daß es für alle Menschen objektiv notwendig und allgemein gültig ist, drängt sich uns nunmehr die weitere Frage auf, ob das Naturgesetz abgeändert oder von dessen Beobachtung für einen Spezialfall dispensiert werden könne.

¹⁾ L. c. . . . licet non possent demonstrari sicut priora et quatenus consona talibus principiis dicuntur de lege naturae, licet non simpliciter, quia non simpliciter sequuntur ex eis, sed ex jure positivo.

²⁾ Rep. IV, d. 17. q un. n. 4. . . . alia vero sunt adhuc talibus principiis consona, sed ita quod etiam eorum opposita sunt eis ita consona sicut illa.

³⁾ Ox. IV. d 17. q un. n 4. nec nota ex terminis nec demonstrabilia ex talibus notis nec statim consona talibus veris. Vergl. auch Klein a. a. O. S. 314—16.

Eine Aenderung des Gesetzes kann zweifacher Art sein: erstens, indem ein bereits bestehendes Gesetz durch etwas Neues, das aber mit dem geltenden Gesetz harmoniert, ergänzt wird. Dieser Fall kann eintreten, wenn zu einem Naturgesetz ein positiv göttliches Gesetz als Ergänzung und nähere Bestimmung hinzutritt. Zweitens, wenn von einem bestehenden Gesetz etwas weggenommen wird, d. h. wenn das Gesetz für einen Spezialfall außer Kraft gesetzt wird¹⁾.

Nach Scotus ist, wie bereits bekannt, das Naturgesetz eine *lex impressa*, d. h. es ist in die menschliche Natur eingedrückt, ihr eingeboren²⁾.

Ferner spricht Scotus mit Paulus (Römer, 1, 18 ff.), daß es auch den Heiden — vom Standpunkt der Juden aus gesprochen — ins Herz geschrieben ist; denn auch sie könnten gerecht leben, wenn sie das Naturgesetz befolgen. Sie seien sich selbst Gesetz, d. h. durch das in ihre Herzen geschriebene Gesetz leiten sie sich selbst zum gerechten Lebenswandel³⁾.

An anderer Stelle sagt er, daß bereits im Stande der Unschuld und vor dem geschriebenen Gesetz, also vor der Gesetzgebung auf Sinai, alle an die Befolgung jener Vorschriften, wie sie im Dekalog fixiert wurden, gehalten waren, denn sie sind Naturgesetz und damit allen Menschen von Kindheit an gemeinsames Gut⁴⁾.

Diese Tatsache, daß alle Menschen im Besitze des Naturgesetzes sind, setzt einen höheren Gesetzgeber voraus, der über allen Menschen steht, also Gott selbst⁵⁾. Sein Gesetz, das er den Menschen gegeben, trägt den Charakter objektiver Notwendigkeit und allgemeiner Gültigkeit, wie wir sahen, in sich. Zudem ist es unumstößliche Tatsache, daß kein Untergeordneter die Macht hat, ein Gesetz, das ein ihm Uebergeordneter gegeben hat, abzuändern oder aufzuheben⁶⁾. Aus diesem Grunde kann der Mensch, der doch Gott gegenüber „inferior“ ist, niemals in der Lage sein,

¹⁾ Ox. III. d 37. q 1. n 3. tom. 15. S. 785. . . . dispensare enim non est facere quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum; sed dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi.

²⁾ Ox. IV. d 26. q 1. n 10. tom 19. S. 190.

³⁾ Ox. IV. d 28. q un. n 8.

⁴⁾ Ox. III. d 37. q 1. n 14. tom. 15. S. 581. in statu innocentiae et ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista (praecepta Decalogi) quia erant scripta in corde.

⁵⁾ Rep. III. d 28. q 1. n 15. tom. 24. S. 381.

⁶⁾ Rep. IV. d 3. q 4. n 1. tom. 23. S. 587.

das Naturgesetz aufzuheben oder abzuändern. Er kann es nicht aus seinem Herzen reißen, es verleugnen oder sich seiner auch nur für einige Zeit entledigen. Es haftet ihm bis zu seinem Tode an wie sein Schatten¹⁾.

Wenn also der Mensch niemals das Naturgesetz auch nur im geringsten abändern, geschweige denn ganz aufheben kann, so bleibt demnach nur noch die Frage zu erörtern, ob und inwieweit etwa Gott, der Gesetzgeber selbst, das Naturgesetz abändern und von seiner absoluten Gültigkeit entbinden, dispensieren kann.

Dieser Frage widmet Scotus große Aufmerksamkeit. Das Interesse des Doctor subtilis gerade hierfür wird verständlich, wenn man beachtet, daß er bezüglich der Dispensabilität des Naturgesetzes einen anderen Standpunkt einnimmt, als sein großer Vorgänger Thomas von Aquin.

Im Opus Oxoniense gibt er zunächst skizzenhaft die Ansicht des Aquinaten wieder²⁾, um dann selbst dazu Stellung zu nehmen.

Auch Thomas meint, daß das Naturgesetz ableitbar ist aus bestimmten obersten praktischen Prinzipien, die ihrerseits wieder aus Grundbegriffen gewonnen werden. Letztere sind gleichsam Samenwahrheiten, — *rationes, veritates seminales* —, zu deren Wahrheit der Intellekt naturaliter hinneigt. Auf Grund dieser Prinzipien ist aber auch der Wille naturhaft geneigt, einem solchen Diktamen zuzustimmen. Alles, was im Dekalog enthalten ist, ist nun mittelbar oder unmittelbar ein solches Prinzip. Alle dort aufgestellten Gebote haben formelle Güte, denn sie sind aus sich selbst auf das Endziel, Gott, hingeordnet und haben den Zweck, den Menschen auch wirklich auf dieses Ziel hinzu lenken, damit er den Endzweck auch erlange.

Daher sind die Gebote bezw. Verbote nicht darum gut oder schlecht, weil sie geboten bezw. verboten sind, sondern die hierdurch berührten Handlungen sind geboten bezw. verboten, weil sie in sich gut oder schlecht sind. Und dann erscheint es auch konsequent zu sagen, daß Gott einfachhin nicht dispensieren könne. Soweit die Ansicht des Aquinaten.

Scotus dagegen betrachtet das Naturgesetz von einem andern Gesichtspunkt. Er teilt zunächst das Naturgesetz in zwei Ab-

¹⁾ Ueber die Frage, ob sich der Mensch bezüglich der *lex naturalis* auch irren könne, hat Scotus nicht gehandelt.

²⁾ Ox: 3. d 37. q 1. n 2. tom. 15. S. 783.

teilungen, in solche, die strictissimae und evidentissimae sind, und andere, die Naturgesetze zweiter Ordnung, also large loquendo sind. Von diesem Standpunkt aus erörtert er nun die Frage, ob und inwieweit eine Dispensation seitens Gottes gegeben werden kann.

1. Die Naturgesetze erster Ordnung — dazu zählt Scotus die drei Gebote der ersten Dekalogtafel — sind unumstößliche Wahrheiten und leuchten daher allen unmittelbar evident ein. Sie verpflichten deshalb jeden Willen ohne Ausnahme; denn sie haben Gott, das höchste liebenswürdigste Gut, den finis ultimus, zum Objekt. Sofern nun der Intellekt Gottes diese Wahrheiten ergreift, erfaßt er sie mit zwingender Notwendigkeit, und der göttliche Wille muß sich ebenso notwendig diesen ergriffenen Wahrheiten fügen. Täte er dies nicht, so wäre er nicht recht; denn der göttliche Wille kann nicht mit der rechten göttlichen Vernunft disharmonisieren. Dies bedeutet andererseits aber keineswegs die Vernichtung der Freiheit Gottes; denn die höchste, sich der göttlichen Essenz unterordnende Freiheit besteht zusammen mit der Vernunftnotwendigkeit¹⁾.

Nun haben aber die Naturgesetze erster Ordnung, eben weil die Essenz Gottes selbst Objekt ist, für jeden Willen, den göttlichen nicht ausgenommen, notwendige, evidente Wahrheit. Darum kann auch Gott die drei Gebote der ersten Dekalogtafel nicht aufheben, oder für einen Spezialfall zurücknehmen, selbst wenn er noch eine andere Weltordnung schaffen würde. Dispensieren heißt nämlich nach Scotus, ein Gesetz für einen bestimmten Einzelfall zurücknehmen oder widerrufen, darunter kann aber keinesfalls verstanden sein, daß eine Handlung gegen dasselbe erlaubt sei, obwohl das Gesetz weiter fortbesteht²⁾. Insofern kann also auch Gott von dem Naturgesetz erster Ordnung nicht dispensieren, denn damit würde er eine Handlung zulassen, die gegen ein Gebot steht, dessen unmittelbares Objekt er selbst ist³⁾.

¹⁾ Vergl. Klein, *Zur Sittenlehre des Duns Scotus*. Franz. Stud. 1914, Heft 4, S. 402.

²⁾ Ox. III. d 17. q un. n 3. tom. 15. S. 785.

³⁾ Ox. III. d 37. q un. n 4. de praeceptis primae tabulae: . . . illa immediate respiciunt deum pro objecto . . . in istis non poterit deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti.

2. Die Naturgesetze der zweiten Ordnung, unter die Scotus die Vorschriften der zweiten Dekalogtafel zählt, sind nach seiner Meinung nicht in dem Sinne absolut vernunftnotwendig und undispensabel wie die Naturgesetze der ersten Ordnung. Er begründet seine Gedanken damit, daß das Wesen der Vorschriften in der zweiten Dekalogtafel überhaupt nicht mehr genau so absolut sein kann, wie bei denen der ersten, da ja hier nicht mehr Gott selbst Objekt ist, sondern es sich um das Wohl der Menschen und um ihr Verhalten untereinander handelt. Und gerade deshalb müssen diese Vorschriften nicht immer und unter allen Umständen realisiert werden, wie dies z. B. bei den ersten drei Geboten stets gefordert ist. Und Gott hat ja ausweislich der hl. Schrift tatsächlich einige Male von diesen Geboten dispensiert und deren Gegenteil befohlen.

Die Befehle Gottes waren aber nach Scotus nicht so sehr ein Ausdruck seiner äußerlichen Oberhoheit, sondern hatten ihren Grund in der göttlichen Vernunft. Diese hat nämlich erkannt, daß diese Gebote zwar gut, aber nicht so wertvoll sind, daß ihnen niemals, auch nicht wenn es sich um die Erreichung eines höheren Gutes handelt, zuwidergehandelt werden dürfte.

Freilich will damit Scotus noch keineswegs sagen, daß die Gebote der zweiten Tafel lediglich deshalb gut sind, weil Gott sie geboten hat. Alle Akte gegen die zehn Gebote sind vielmehr deshalb schlecht, weil der Mensch durch seine natürliche Vernunft erkennen kann, daß die gehalten werden müssen¹⁾. Darum liegt die Güte der Vorschriften der zweiten Tafel in ihrem Wesensgehalte, und diese ist so groß, daß sie von jedem Menschen mit der natürlichen Vernunft erkannt werden kann. Hierin liegt aber auch das Kriterium dafür, daß die Naturgesetze der zweiten Ordnung, obwohl sie für Gott dispensabel sind, weit über allen positiven Gesetzen stehen. Sie sind und bleiben Naturgesetze, die mit jenen der ersten Gruppe vollständig harmonieren und für alle Vernunftwesen klar und gut erkennbar sind, wenn sie auch nur indirekt und mittelbar sich aus den obersten praktischen Prinzipien ableiten lassen.

Daß Scotus weit davon entfernt war, diese Gesetze bereits als positive göttliche Gesetze anzusehen, erhellt auch aus folgen-

¹⁾ Par. II. d. 22. q. un. n. 3. . . . omnia peccata, quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala, quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cuiuslibet fuit malum et per naturalem rationem potest homo videre quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum. . . .

dem: Er unterscheidet ausdrücklich das direkte positive Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, von den Verboten im Dekalog der zweiten Tafel. Jener Akt des Essens ist an sich indifferent und hat mit einer sachlichen Güte nichts gemein; er ist erst schlecht geworden durch das positive Verbot, das den ersten Menschen nicht als Vorschrift *ex natura rei* oder *de lege naturae* bekannt gewesen ist, wie es die Vorschriften im Dekalog sind, sondern positiv für das erste Menschenpaar gegeben wurde und mit der Vertreibung aus dem Paradiese wirkungslos geworden ist¹⁾. Die in der zweiten Dekalogtafel gegebenen Gesetze bestehen aber in *omni statu*, d. h. gerade dadurch, weil sie allen Menschen ins Herz geschrieben sind, hatten sie bereits volle Geltung, als die Menschen noch im Stande der Unschuld waren, aber auch weiterhin schon vor der mosaischen Gesetzgebung. Und sie bleiben aus demselben Grunde in Geltung, solange es überhaupt Menschen geben wird²⁾.

Diese Feststellungen und Unterscheidungen erscheinen uns um so wichtiger, als gerade wegen der Zweiteilung der Naturgesetze seitens des Doctor Subtilis die widersprechendsten Ansichten über seine Stellung und Begründung der Dispensabilität des Dekalogs laut wurden. Nimmt doch Scotus rein formal wenigstens tatsächlich eine andere Stellung zu dieser Frage ein als Thomas, wenn auch materiell beide durchaus übereinstimmen. Sogar noch Seeberg, der ohne Zweifel alle vor ihm erschienenen Arbeiten an Objektivität in der Darstellung des scotischen Standpunktes übertroffen hat, glaubte mit früheren Autoren als Lehre des Scotus annehmen zu müssen, daß die Gesetze der zweiten Dekalogtafel nicht mehr naturrechtliche, sondern bereits positive göttliche Gesetze sind, die erläuternd anzeigen, wie die von Gott dem Menschen eingefloßten Prinzipien des Naturrechts im praktischen Leben verwirklicht werden sollen³⁾.

¹⁾ L. c. . . . *esum enim illius pomi in se non fuit de genere mali, sed solum fuit malum quia prohibitum . . . non fuit expresse praeceptum ex natura rei vel de lege naturae, sicut sunt praecepta Decalogi. . . . Ox. 2. d. 21. q. 2. n. 2.*

²⁾ Ox. III. d. 37. q. un. n. 1. *lex naturae obligavit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum vel non.*

Ox. III. d. 37. q. 1. n. 14. *In statu innocentiae et ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde.*

³⁾ Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig 1900, S. 491.

Diese Gedanken hat in neuester Zeit Landry wieder aufgegriffen. Doch die Wiederholung der alten Vorwürfe allein genügt ihm nicht, er glaubt aus den Schriften des Doctor Subtilis noch mehr herauslesen zu müssen. Nach Scotus trage die ganze Moral einen rein positiven Charakter, ein Naturrecht existiere überhaupt nicht¹⁾).

Alle Verbote, die auf der zweiten Tafel des mosaischen Gesetzes aufgeführt sind, — Du sollst nicht töten, Du sollst die Frau Deines Nächsten nicht begehren — sollen, wie auch das Verbot der Lüge, positive Gesetze, frei von Gott diktiert sein. Die Akte, die sie untersagen, tragen keinen moralischen oder unmoralischen Charakter in sich selbst, sie werden erst unmoralisch einzig und allein durch den göttlichen Willen. Hat doch ein Gesetzgeber immer das Recht, eine Vorschrift, die er gegeben, zu annullieren und an deren Stelle eine andere zu setzen. Dies habe auch Gott getan, als er dem Abraham befahl, Isaak zu töten, dem Osee befahl, Kinder von einer Hure zu zeugen, und die Israeliten die Güter der Aegypter fortführen hieß²⁾). Diese Folgerungen wären richtig, wenn Gott, insbesondere sein Wille, in jeder Hinsicht absolut frei wäre, und zwar in dem Sinne, daß Gott völlig wahllos, höchst willkürlich Willensakte ohne jede göttliche Erkenntnis setzen könnte. Solche Akte sind aber mit der göttlichen Wesenheit unvereinbar, sie wären keine w a h r h a f t göttlichen Akte mehr, nach unseren Begriffen gesprochen. Und daß Scotus nicht im entferntesten daran dachte, Gottes Willen sich in diesem extremsten Indeterminismus betätigen zu sehen, ist bereits früher dargelegt worden. Mithin sind jene Behauptungen Landrys als durchaus grundlos und unbegründet zurückzuweisen. Bereits vor einer Reihe von Jahren hatte Minges zu eben dieser Frage Stellung genommen, und er kann es für sich in Anspruch nehmen, daß er der erste gewesen ist,

¹⁾ Landry a. a. O. S. 255.

²⁾ Landry a. a. O., S. 255. Toutes les défenses, qui sont inscrites sur la seconde table de la loi de Moïse — tu ne tueras point, tu ne prendras pas la femme de ton voisin, tu ne voleras point — sont comme le mensonge, des lois positives librement édictées par Dieu. Les actes quelles interdisent n' ont pas en eux-mêmes aucun caractère immoral ou moral, ils deviennent immoraux uniquement à cause de la volonté divine. Or un législateur a toujours le droit de supprimer la loi qu' il a portée et d' en promulguer une autre à sa place. C'est ce que Dieu a fait, à Abraham il ordonna de tuer Isaac, à Osée d'avoir des fils d'une prostituée, aux Israélites d' emporter les biens des Egyptiens.

der die Lehre des Scotus in diesem Punkte völlig einwandfrei geklärt hat. Daher kann auch Longpré mit Recht auf diese und weiterer Autoren Darstellungen, die dessen Ergebnisse erhärten, in seiner Entgegnung auf Landry verweisen¹⁾.

Den Kernpunkt in der Frage nach der Dispensabilität verlegt Scotus offenbar dahin, daß er, wie bekannt, die Naturgesetze in zwei große Gruppen teilt. Lediglich dadurch ist es ihm möglich geworden, die Schwierigkeiten, die sich bei der Lösung dieser Frage daraus ergaben, daß Gott tatsächlich einige Male dispensiert hat, zu beseitigen, und er ist damit unzweifelhaft auch dem Aquinaten gegenüber im Vorteil. Trotzdem hat aber auf der anderen Seite das Naturgesetz als solches in seiner absoluten Gültigkeit keine Einbuße erlitten.

Der Gedanke des Doctor Subtilis, daß die Gebote der zweiten Dekalogtafel tatsächlich dispensabel sind, ist übrigens, wie Longpré überraschend zeigt, gar nicht neu und Ureigenes bei Scotus. Diese Lehre ist vielmehr nur das Echo der berühmtesten Männer aus der Franziskanischen Schule²⁾.

Hat doch *Bona Ventura* die Lehre des Scotus vorbereitet und auch die Dispensabilität der zweiten Gesetzestafel klar behauptet.

Ausgehend von dem Gedanken, daß Gott nicht gegen seine Gerechtigkeit handeln könne³⁾ und daher nichts gegen das *ius naturae* tue, sucht auch er einen Ausweg aus den Schwierigkeiten durch eine Unterscheidung zu finden. Er stützt sich aber auf einen Gedanken, den schon Bernhard (*de dispens. et praecepto* cap. 3. n. 6.) ausgesprochen hatte. Demnach kann Gott nur von den Gesetzen der zweiten Tafel dispensieren, niemals aber von denen der ersten, und zwar deshalb, weil jene Gebote nur die Verhältnisse der Menschen untereinander ordnen, während die Gebote der ersten Tafel Pflichten der Menschen gegen Gott selbst

¹⁾ Longpré a. a. O., S. 79/80. En réponse à des affirmations aussi osées, il suffirait de renvoyer M. Landry aux ouvrages contemporains qu'il ignore comme tout le reste, et où la morale de Duns Scot a été étudiée avec autant d'objectivité que de pénétration, à M. le Dr. Klein, au R. P. Minges, à M. Belmond, sans parler ici des auteurs anciens, comme Reifenstuel, Mastrius, Herinx, dont le mérite est insurpassé.

²⁾ Longpré a. a. O. 81. . . . J'en reproduis le texte (der Quästionen de Legibus von Kardinal Matthäus von Aquasparta, auf die noch näher zurückzukommen sein wird) afin que les lecteurs puissent juger combien la pensée du B. Duns Scot est ici l'écho des maîtres de l' Ecole franciscaine,

³⁾ I. Sent. d. 47, art. 1. q 4. S. 847,

enthalten und die Verhältnisse zu Gott ordnen. Zur Begründung führt er noch zwei Ausdrücke ein, das malum secundum se und das malum in se, die bestehende Zweifel beseitigen sollen. Ein malum in se kann „fieri bene“¹⁾ und geschieht dann nicht contra, sondern supra legem naturae. Es bedeutet dies einen Eingriff Gottes in menschliche Verhältnisse um eines höheren Zweckes willen. Eine deordinatio respectu dei ist immer ein malum secundum se, d. h. ein malum, bei dem nicht nur der Akt, sondern auch schon die intentio schlecht ist; und wenn auch Gott in bezug auf einen Akt dispensieren kann, hinsichtlich der deordinatio intentionis kann er es niemals. Ueber den Gesetzesbegriff als solchen spricht sich Bonaventura nicht näher aus, wie es überhaupt charakteristisch erscheint, daß er kaum von der in dieser Frage einschlägigen Rechts-Literatur berührt ist²⁾. Und doch zeigt das Wenige, was er über den Gesetzesbegriff bringt, einen noch weiteren Berührungspunkt mit Scotus. Bemerkenswert ist, daß sowohl Bonaventura, wie auch nach ihm Scotus, vor allem die Bindung und Verpflichtung des Gesetzes betonen und dies schon in ihrer Definition zum Ausdruck bringen. „lex obligat ad faciendum illud, quod dictat — lex enim dicitur a ligando“³⁾,“ sagt Bonaventura. Demgegenüber die Gesetzesdefinition des Scotus: lex iusta est veritas practica indicta ab aliquo habente auctoritatem, unde dicitur lex, quia ligat illos, ad quos est missa. Beide leiten, wie wir sehen, die lex von ligare ab und nicht von legere. Augustinus⁴⁾ dagegen, für Scotus in jeder Beziehung eine der höchsten Autoritäten, läßt mit den lateinischen Autoren, wie

¹⁾ I. Sent. S. 846. . . . Malum in se potest fieri bene; malum secundum se nullo modo potest fieri bene . . . immo hoc intelligere quod bene fiat, est intelligere quod idem sit malum et bonum. Potest ergo dici quod deus potest praecipere malum in se et non malum secundum se;

²⁾ L. Baur, *Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura*, Festgabe zum 60. Geburtstag Klemens Baeumker, Stud. z. Gesch. d. Philos. Münster 1913.

³⁾ II. Sent. d. 39. Art. 1. q. 3. S. 905. Zum besseren Verständnis sei auch noch die Anmerkung in der Ausgabe von Quaracchi 1883 angeführt: Communiorem huius verbi originationem Augustinus exhibet, qui III Quaest in Pentateuch q. 2. n. 2. ait: Legem a legendo i. e. ab eligendo Latini auctoris (Varro, Cicero) appellatam esse dixerunt.

⁴⁾ Ueberweg Baumgartner, *Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* S. 576: „Augustinus“ und Anselm sind für Scotus die höchsten Autoritäten.

Cicero und Varro, die lex aus dem Verbum „legere“ bzw. „eligere“ seinen Ursprung nehmen.

Ist es nicht erstaunlich, daß Scotus von Augustinus, dem er fast in jeder Hinsicht Gefolgschaft leistet, abweicht und die Erklärung von Bonaventura aufnimmt? Kann dies nicht als ein weiteres Beweisstück dafür angesprochen werden, daß ein Zusammenhang mit den Anschauungen dieser beiden großen Scholastiker besteht? Stockums¹⁾ hat bereits dasselbe stark vermutet, ohne jedoch sichere Beweise hierfür erbringen zu können. Von Longpré werden diese nun erbracht. Scotus nimmt gelegentlich sogar direkt auf die Lehre Bonaventuras Bezug und führt ihn auch mit Namen an, wenn auch freilich bei anderen Untersuchungen als beim Gesetzesbegriff²⁾. Andererseits muß aber auch auffallen, daß Scotus nirgends zu weiteren Darstellungen Bonaventuras über das Naturrecht Stellung nimmt, obwohl diese, im traditionellen Gleise laufend, nur zum Teil mit seinen Ansichten übereinstimmen.

Als *ius naturale proprie*, eine von der dreifachen Art der Bezeichnung des *ius naturale*, bezeichnet er nämlich „jenes, das in der Gratianischen Definition ausgedrückt ist, für die Bonaventura sich auf Isidorus (Etym. X, 4) bezieht: *Ius naturale est quod in lege in evangelio continetur*³⁾.“ Baur betont wohl, daß Bonaventura trotz der Uebernahme der Gratianischen Definition den sachlichen Unterschied zwischen der *lex naturalis* und dem Gesetz des Dekalogs und des Evangeliums anerkenne und etwas deutlicher abhebe, dafür aber, daß er auch die Begriffe *lex naturalis* und *lex divina* auseinanderhält, besteht nach seiner Ansicht nur Wahrscheinlichkeit, nicht aber Sicherheit⁴⁾.

Die zweite Art des Naturrechts nach Bonaventura ist das *ius naturale magis proprie dictum*. Die Definition: *ius naturale est quod est commune omnium nationum*“ klingt an die schon im römischen Rechte gegebene Identifizierung von *ius naturale* und *ius gentium* an⁵⁾.

¹⁾ Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der Scholastischen Ethik*, Freiburg 1911, Seite 109.

²⁾ Longpré a. a. O. S. 233/34.

³⁾ Baur a. a. O. S. 221.

⁴⁾ Baur S. 220.

⁵⁾ Baur a. a. O. S. 222.

Als dritte (propriissime) Definition spricht er die von Isidor von Sevilla (Etymol. V. 4) überkommene: „ius naturale est quod natura docuit omnia animalia“ an, die er selbst folgendermaßen formuliert: ius naturale est, quod natura impressit animalibus¹⁾. Beim Menschen kommen zu dieser in die Natur der Lebewesen gelegten Ordnung Verstand und Wille als ihm eigentümliche Eigenschaften hinzu. Dadurch wirkt sich die lex naturalis der physisch-animalischen Naturordnung bei ihm zur rationalen Ordnung der praktischen Vernunft aus. Sie ist für ihn „eine Summe von Grundsätzen seines Strebens und Handelns, Axiome, Lehr- und Leitsätze der praktischen Vernunft, die er als gottgegeben in sich findet.“

Der bedeutendste Schüler Bonaventuras, Kardinal Matthäus von Aquasparta († 1302), hat in seiner zusammenhängenden Theorie des Naturrechts, die uns in seinen ungedruckten Quaestiones disputatae erhalten ist, ebenfalls seine Stellung über die Dispensabilität des Dekalogs dargelegt. Ausgehend von einem allgemeinen Gesetzesbegriff: „Est autem lex regula vel ratio in gubernante, per quam subjecta dirigit, ordinat et disponit²⁾“ kommt er zu der Frage nach der Existenz des göttlichen Gesetzes. Nach seiner Ueberzeugung gibt es ohne jeden Zweifel ein solches ewiges Gesetz. Es ist eine Regel und ein ewiger vernunftvoller Plan, durch den der ewige Lenker, Leiter und Herrscher jede vernünftige und geistige Kreatur, Engel wie Menschen, dirigiert und ordnet³⁾.

Anschließend an die Frage: Utrum lex vetus sive lex Moysi sit bona et a bono deo tradita, vel mala et a malo datore, spricht Matthäus von Aquasparta in denselben Quaestiones de legibus⁴⁾ ebenfalls wie sein großer Lehrer Bonaventura von den zwei Arten des malum, dem malum de se und dem malum secundum se. In bezug auf die Dispensabilität kommt er zu dem Ergebnis: . . . Unde dicitur quod in praeceptis primae tabulae

¹⁾ Bonaventura, IV. Sent. d 33. art. 1 q 2.

²⁾ M. Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1922/23 Band 16, S. 30.

³⁾ Cod. 159, (saec. XIII bis XIV) fol. 240 in d. Biblioteca comunale zu Assisi, frühere Biblioteca del convento di S. Francesco. Bei Grabmann a. a. O. S. 30.

⁴⁾ Cod. 159, (vergl. Anmerk. 2) fol. 249—253 q IV bei Longpré a. a. O. S. 81.

non potest dispensare, quia non potest facere contra se; sed potest dispensare in praeceptis secundae tabulae¹⁾.

Aber auch noch andere Männer jener Zeit wie Johannes Pecham²⁾ haben wie Bonaventura denselben Standpunkt in dieser Frage vertreten.

Wie richtig schon vor einer Reihe von Jahren das Urteil von P. Minges³⁾ war, als er erklärte, daß Scotus betreffs des Dekalogs materiell genau dasselbe lehre, wie Thomas, wird besonders durch eine von Longpré angeführte Stelle aus dem Werke eines Schülers des Duns namens Mastrius bestätigt. Er schreibt nämlich, daß die Kontroverse über die Dispensabilität der Vorschriften im Dekalog und des Naturgesetzes lediglich über den Namen und die Art der Darstellung (also rein formal) geht, in der Sache selbst aber stimmen die Thomisten und Scotisten alle überein⁴⁾.

¹⁾ dto.

²⁾ Commentar über die Sentenzen, Cod. Conv. Sopp. G. 4, 854 in der Nationalbibliothek zu Florenz. Bei Longpré a. a. O. S. 81.

³⁾ *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, Theol. Stud. d. Leo-Gesellschaft, Wien 1907, S. 117.

⁴⁾ *Mastrius, Theol. Mor.* Disp. II de Legibus q II n 51. Venedig 1688, 30: Et quidem re bene considerata quaestio haec an Deus dispensare possit in praeceptis Decalogi et legis naturalis, quam adeo fuse pertractunt Thomistae et Scotistae, est controversia de solo nomine et modo loquendi, ut ait Faber Arriga, in re autem omnes conveniunt. Bei Longpré a. a. O. S. 82.