

JAN CZERKAWSKI

DIE FRANZISKANISCHE PHILOSOPHISCHE SCHULE IM 18. JAHRHUNDERT

Im 16. Jahrhundert kam es in Europa sowohl auf religiöser als auch auf philosophischer Ebene zu einer Desintegration der Doktrin. Auf die Unruhe der Renaissance- und Reformationszeit folgte eine Epoche intensiver Suche nach Stabilität und des Strebens nach Einheit. Auf philosophischer Ebene fand dies seinen Ausdruck in dem Willen, ein einheitliches, geschlossenes Ideensystem zu schaffen. Das Projekt einer uniformistisch verstandenen Einheit, demzufolge der Thomismus – oder genauer gesagt: der thomistische Aristotelismus – das Fundament der doktrinären Einheit in der katholischen Kirche bilden sollte, stieß vor allem bei den Jesuiten und den Franziskanern auf starken Widerspruch. Zwar hatten die Jesuiten nach langandauernden Diskussionen schließlich den hl. Thomas als Kirchenlehrer auch für ihren Orden anerkannt, schufen aber dennoch ihre eigene philosophische Schule, deren bedeutendster Vertreter Francisco de Suarez war. Auch die Franziskaner unternahmen seit Beginn der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Initiativen, die die Bewahrung ihrer eigenen doktrinären Identität zum Ziel hatten. Die Renaissance des Scotismus gegen Ende dieses Jahrhunderts bildete lediglich einen Aspekt der Beteiligung des Franziskanerordens an der intellektuellen und geistigen Erneuerung der Kirche in nachtridentinischer Zeit. Johannes Duns Scotus war ein Denker mit bereits gefestigter Bedeutung in der Geschichte der europäischen Philosophie und Theologie. Aristoteles stellte das Symbol der doktrinären Einheit im Rahmen der in den katholischen Schulen gepflegten Philosophie dar. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts gab es innerhalb des christlichen Aristotelismus drei Hauptströmungen: die dominikanische (thomistische), die jesuitische (suarezische) und die franziskanische (scotistische) Schule. Im Rahmen jeder dieser Schulen konnten dann noch verschiedene doktrinäre Orientie-

rungen unterschieden werden, die infolge von Differenzen bei der Interpretation der Ansichten des Meisters der jeweiligen Schule entstanden waren.

Im 17. Jahrhundert stand Aristoteles an der Spitze der scholastischen Autoritätenhierarchie, aber das Interesse an den Aristoteles' Werken selbst war – was paradox erscheinen mag – deutlich zurückgegangen. Dies hängt eng mit der Einführung einer neuen Art des Philosophierens in den Schulen zusammen. Auf die Zeit der Kommentare zu den einzelnen Werken von Aristoteles folgte eine Epoche des Verfassens sog. Philosophiekurse (Cursus philosophicus), d.h. der systematischen Pflege der Philosophie im Rahmen streng voneinander geschiedener Disziplinen (Logik, Physik, Metaphysik)¹. Als Initiatoren dieses neuen Stils scholastischen Philosophierens gelten die beiden Konventualfranziskaner Bonaventura Belluti und Bartholomäus Mastrius. In den Jahren 1637-1646 veröffentlichten sie ihre *Disputationes* zu den Schriften des Aristoteles. Hierbei handelt es sich zwar noch nicht um die klassische Form eines Philosophiekurses, aber auch nicht mehr um traditionell geschriebene Kommentare, sondern um in den Werken des Aristoteles enthaltene systematisch überarbeitete Probleme. Im Jahre 1678 wurde von diesen Autoren erstmals ein fünfbandiger Philosophiekursus unter dem Titel *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*² herausgegeben. Einen der ersten Kurse der scotistischen Philosophie verfaßte der irische Observant Johannes Pontius, ein Mitarbeiter von L. Wadding bei der Erarbeitung einer Monumentaledition der Werke von Duns Scotus. Sein dreibändiges Werk *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* wurde in den Jahren 1642-1643 erstmals veröffentlicht. Der Verfasser eines sehr populären Kurses der scotistischen Philosophie war der Observant Claudius Frassen, der 1668 seinen *Cursus philosophicus seu philosophiae academica ad mentem Subtilis Doctoris*³ herausgab. Hier können leider nicht alle von den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts herausgegeben Kurse der scotistischen Philosophie genannt werden; es sei lediglich bemerkt, daß in diesem Zeitraum etwa dreißig Werke dieser Art herausgegeben wurden⁴, was von einer beträchtlichen philosophischen Vitalität der scotistischen Schule in der Neuzeit zeugt.

Die Jahre 1640-1660 müssen als eine Zeit der höchsten Blüte der neuzeitlichen scotistischen Schule betrachtet werden. Diese Schule erreichte in doktrinärer Beziehung damals ihr Apogäum. In späterer Zeit wurden dann nur noch die schon früher erarbeiteten Ansichten popularisiert. Auf eine Zeit üppiger Entwicklung des Denkens, als unterschiedliche Orientierungen innerhalb der scotistischen Schule in Erscheinung traten, folgte eine Epoche des Strebens nach Einfachheit, der Überwindung von Auswüchsen der Spekulation sowie des Vor-

herrschens einer praktisch-didaktischen Einstellung. Ein analoger Prozeß kann auch in der dominikanischen und in der jesuitischen Schule beobachtet werden⁵. Die Entwicklung der franziskanischen philosophischen Schule verlief parallel zur Entwicklung der beiden anderen peripatetischen Schulen.

Sehr vielsagend sind die Erscheinungsdaten der letzten Ausgaben der führenden franziskanischen Philosophiekurse. Bereits nach 1672 verzichtet man auf Neuauflagen des Kursus von Pontius. Dieser Kursus wurde im Ordensunterricht durch den Kursus von Frassen ersetzt, in welchem die philosophische Problematik sehr vereinfacht dargestellt wurde. Die letzte Ausgabe des Kursus von Belutti und Mastrius wurde 1727 getätigt, und die letzte Ausgabe des Kursus von Frassen stammt von 1726. An der Wende der zwanziger und dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts müssen daher wichtige Ereignisse im doktrinären Leben des Franziskanerordens stattgefunden haben, die den Aktualitätsverlust dieser Kurse und ihre schrittweise Zurückziehung aus den Ordensschulen veranlaßten. Seit den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts wird dann nicht mehr die dominikanische oder die jesuitische Schule, sondern die sog. *philosophia recentiorum* den prinzipiellen Bezugspunkt für die Scotisten darstellen.

In allen franziskanischen Gemeinschaften in Polen vom Ende des 16. Jahrhunderts bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts bildete – den Quellenuntersuchungen von Pater H. B³a³ekiewicz zufolge – „der Doctor Subtilis die einzige Autorität bei der Lehre der Philosophie und Theologie“⁶. An der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts schien es, daß die polnischen Franziskaner – besonders die Bernhardiner – eine wichtige Rolle in der Geschichte des neuzeitlichen Scotismus spielen würden. Der Boden war von Hannibal Rosseli vorbereitet worden, und das philosophische und theologische Schaffen von Andreas Rochman und Piotr Poznańczyk (Peter von Posen) lieferte Grund zu Hoffnungen auf einen wesentlichen Beitrag der polnischen Franziskaner zur europäischen scotistischen Bewegung. Leider konnte sich dieses so hervorragend begonnene Werk keiner bedeutsamen Weiterführung erfreuen. Die polnischen Franziskaner popularisierten nur mehr das Schaffen der westeuropäischen Franziskaner, wenn man den bisherigen Untersuchungen glauben darf.

Die etwa um die Mitte des 17. Jahrhunderts ausgearbeiteten Kurse der scotistischen Philosophie waren das Ergebnis schöpferischer Anstrengungen und eines neuen Durchdenkens der philosophischen Errungenschaften der franziskanischen Schule. Allmählich führte das scotistische Denken jedoch zu einer Sterilisierung der tiefgründigen und schöpferischen Intuitionen, aus denen es einst erwuchs. Die Verankerung in der Tradition kann ein Quell schöpferischer Inspirati-

onen sein, aber auch zu einer Erstarrung des Denkens führen. Dies hängt in hohem Grade davon ab, ob die Tradition als ein Ensemble intellektueller Erfahrungen verstanden wird, das die persönlichen Überlegungen des Philosophen zu den ihn tatsächlich bewegenden Problemen erweitert und vertieft, oder ob die Treue zur Tradition – zu einem bestimmten Meister und einer bestimmten Schule – ganz einfach als das Kriterium der Wahrheit betrachtet wird. Viele Aristoteliker waren am Ende des 17. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Ansicht, das Philosophieren beruhe lediglich auf einem Popularisieren der um die Mitte des 17. Jahrhunderts verfaßten Philosophiekurse. Aber in der Zeit, als die Aristoteliker an ihren Synthesen der aristotelisch-scotistischen bzw. aristotelisch-thomistischen Philosophie arbeiteten, hatte sich ein wissenschaftliches und philosophisches Denken mit dem Charakter einer antiaristotelischen Revolution herausgebildet. Die Grundlagen des Aristotelismus selbst wurden in Frage gestellt, der Wert der aristotelischen qualitativen Physik wurde negiert und eine mechanistische Erklärung der Natur eingeführt. Die neuzeitliche Philosophie entwickelte sich in unmittelbarem Kontakt mit der neuzeitlichen Wissenschaft.

Im 17. Jahrhundert erlebte die aristotelische Philosophie einen außerordentlichen Triumph und gleichzeitig eine schlimme Niederlage. Einerseits erreichte der langfristige Prozeß der Identifizierung der Philosophie überhaupt mit der Philosophie des Aristoteles und seiner mittelalterlichen Kommentatoren damals im Schulunterricht seinen Kulminationspunkt, andererseits aber fand das Schaffen von Galilei, Bacon, Gassendi und Cartesius immer mehr Anhänger. Jahrzehntelang ignorierten die scholastischen Philosophen diese anwachsende Strömung neuzeitlichen Denkens völlig und führten stattdessen heftige Polemiken zwischen den Schulen sowie zwischen unterschiedlichen Orientierungen innerhalb derselben Schulen. Wenigstens das Interesse einiger franziskanischer Lektoren richtete sich bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf die neuen Richtungen der Philosophie, d.h. auf die *philosophia recentiorum*. Diese waren jedoch von Amts wegen verboten. Erst 1754 erließ der Ordensgeneral der Minoritenbrüder Clemens Guignoni eine Verfügung, derzufolge die Lektoren lediglich die Grundthesen der scotistischen Philosophie – ohne überflüssige Quästionen – lehren und diese Thesen mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft und den neuzeitlichen philosophischen Doktrinen konfrontieren sollten⁷. Diese Anordnung war auf doktrinärer Ebene bereits gut vorbereitet worden. Bereits viele Jahre zuvor waren neue Lehrbücher der Philosophie ausgearbeitet worden, die jetzt eine neue Epoche in der Geschichte der franziskanischen philosophischen Schule einleiteten.

Als typisches Werk für die Frühzeit der Selbstbestimmung des Scotismus gegenüber der „*philosophia recentiorum*“ muß der Philosophiekursus des österreichischen Reformaten Crescentius Krisper unter dem Titel *Philosophia scholae scotisticae* (1735) betrachtet werden. Die doktrinale Einheit des Ordens sei – so Krisper – das dringendste Bedürfnis der Gegenwart, und die Grundlage der Einheit in der Theologie bilde die Einheit des philosophischen Systems. Jegliche Diskussionen innerhalb der scotistischen Schule sowie Diskussionen zwischen den aristotelischen Schulen müßten unbedingt aufgegeben werden, um sich den verderblichen Einflüssen des Cartesius und der Cartesianer entgegenzustellen⁸. Zu behaupten, Krisper würde mit Cartesius polemisieren, käme einem Mißbrauch des Begriffes „Polemik“ gleich; Krisper klagt ihn ganz einfach an und macht sich über ihn lustig. Neben dem Aristotelismus gebe es keine andere Philosophie, die diesen Namen überhaupt verdienen würde; darüber hinaus gebe es nur noch die Irrtümer und Fieberphantasien der Cartesianer. Krisper meinte wirklich, Cartesius habe der Philosophie gegenüber dieselbe Methode angewandt wie Luther gegenüber der Religion⁹. Diese Ansicht trug zur Verbreitung der Illusion bei, es bestehe eine tiefgreifende Analogie zwischen der Reformation und der von Cartesius vollzogenen Reform der Philosophie. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Geschichte der Philosophie seit Beginn der Neuzeit als eine einzige große Reihe von Irrtümern verstanden, die mit ganzer Entschlossenheit bekämpft werden müßten. Krispers Werk ist ein Ausdruck seiner Zeit, als der mißbrauchte und ideologisierte Aristotelismus geradezu aggressiv wurde. Im Namen dieses Aristotelismus führten die Peripatetiker Frontalangriffe gegen alles Neue in der Philosophie. Diese Aggressivität war eine Folge ihrer Angst vor sachlicher Konfrontation mit den neuzeitlichen Ideen. Die aristotelische Philosophie war bekanntlich eng mit einem bestimmten Naturbild der Welt verknüpft. Dieses Bild wurde im 17. Jahrhundert radikalen Veränderungen unterworfen. Die Welt hörte allmählich auf, die Welt des Aristoteles und des Ptolemäus zu sein, und wurde immer mehr zur zu einer Welt des Kopernikus, Galileis und Newtons.

Als systematische Auslegung der Glaubenswahrheiten war die scholastische Theologie seit Jahrhunderten eng mit der aristotelischen Philosophie verknüpft; sie erklärte die Glaubenswahrheiten mit Hilfe von Begriffen und Konzeptionen, die dieser Philosophie entstammten. Aber wenn die Welt nicht so ist, wie sie von den Kursen der aristotelischen Philosophie präsentiert wird, sondern eher so, wie sie die „*recentiores*“ verstehen, kann Gott dann noch aktiv in der Geschichte wirken? Ist Vorsehung möglich? Besitzt die Kirche göttliche Autorität? Der neuzeitliche Begriff von Natur und Vernunft war eine Herausfor-

derung für die christlichen Denker, eine Herausforderung, der sich viele von ihnen nicht auf sachliche Weise stellen wollten. Das für die damaligen Peripatetiker charakteristische Ideensystem, wie es z.B. in Krispers Werk zum Ausdruck kommt, schuf eine Situation, in der es unmöglich war, neue intellektuelle Vorschläge zu initiieren. Aber in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts begann sich unter den franziskanischen Philosophen ein ganz anderer Standpunkt herauszukristallisieren als der von Krisper repräsentierte.

Der italienische Reformator Fortunatus von Brestia verfaßte zwei philosophische Werke: *Philosophia mentis* (1735-1736) und *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata* (1746). In der Einführung zum zweiten Werk finden wir einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie. Der Verfasser unterstreicht darin, daß die scholastische Schule vor Galilei mit einem Monarchen verglichen werden konnte, den keine anderen Anwärter auf den Thron beunruhigten. Galilei aber habe einen „neuen Weg“ in der Philosophie eröffnet und die Fundamente für die „secta recentiorum“ geschaffen, zu der viele hervorragende Gelehrte und Philosophen gehörten (Gassendi, Cartesius, Bacon, Newton)¹⁰. Am gründlichsten charakterisierte Fortunatus von Brestia die neueste philosophische Schule, d.h. die der Eklektiker (*secta eclecticica*). Dies sei die Schule all derjenigen Philosophen, die „nicht auf das Wort irgendeines Meisters schwören und von den einzelnen Schulen nur das übernehmen, was sie als wahr erachten“¹¹. Die Charakteristik dieser Schule beschließt er mit Senecas Worten, demzufolge in jeder philosophische Doktrin ein Stück Wahrheit enthalten ist. Fortunatus deklariert zwar nicht direkt seine Zugehörigkeit zur Schule der Eklektiker, jedoch im weiteren Verlauf seines Werkes unterstreicht er ganz deutlich, er werde bei der Ausarbeitung seines Werkes weder ausschließlich Aristoteles noch Cartesius, Newton oder Gassendi heranziehen, sondern von allen früheren und neuen Ansichten nur diejenigen benutzen, die er als mit der Wahrheit übereinstimmend bzw. am wahrscheinlichsten erachtet¹². Dies ist geradezu ein Manifest seiner eklektischen Haltung.

Die eklektische Haltung des Fortunatus von Brestia ist Ausdruck seiner kritischen Einstellung gegenüber dem von Krisper und denjenigen Peripatetikern vertretenen Standpunkt, die die philosophische und wissenschaftliche Wahrheit mit den Ansichten des von den Klassikern des mittelalterlichen Denkens interpretierten Aristoteles gleichsetzen. Sie ist auch ein Ausdruck seiner Bereitschaft zur Assimilierung der Errungenschaften der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie.

Ein sehr gründlich durchdachtes Programm des Philosophierens präsentierte der italienische Konventualfranziskaner Josef Anton Ferrari in seinem Werk *Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos firmiter propugnata rationibus J. Duns Scoti* (1746). Der Titel

dieses Werkes mag eine entschieden integristische Haltung seines Verfassers suggerieren. Dem ist aber nicht so. Ferrari vollzieht eine prinzipielle Revision des in der scotistischen Schule verfestigten Verhältnisses zur Tradition und insbesondere zu Aristoteles und seinen Kommentatoren. Er kritisiert diejenigen scharf, die „blinde Verehrer des Aristoteles sind und jedes Abgehen von seinen Ansichten als Frevel betrachten“¹³. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Ansichten des Stagiriten völlig über Bord geworfen werden sollten.

Eine ganze Quästion seines Werkes widmet Ferrari der Frage, ob es für einen christlichen Philosophen besser sei, sich für eine philosophische Schule zu entscheiden oder aber sein Wissen aus vielen verschiedenen Schulen zu beziehen. Mit anderen Worten, man muß sich fragen, ob der von den zeitgenössischen Philosophen so oft propagierte Eklektizismus die richtige doktrinaire Haltung darstellt. Die Einheit der angenommenen Prinzipien liegt Ferrari zufolge der Vollkommenheit aller wissenschaftlichen Kenntnisse zugrunde, und in der Philosophie kann eine solche Einheit immer nur von einer philosophischen Schule garantiert werden. Für welche der existierenden Schulen soll man sich also entscheiden? Ferraris Antwort ist klar und eindeutig: für die Schule des Aristoteles¹⁴. Aber Aristoteles ist in der Interpretation des Verfassers der *Philosophia peripatetica* nicht etwa der Aristoteles der neuzeitlichen Scholastik, d.h. kein bloßer Erneuerer des dem Adam im Paradies von Gott vermittelten Wissens, sondern der historische Aristoteles. Ferrari unterstreicht sehr ausdrücklich, daß die Werke des Aristoteles viele Widersprüche enthalten und daß in ihnen viele irriige Ansichten vorkommen – sowohl vom Gesichtspunkt des religiösen Glaubens als auch der zeitgenössischen Naturwissenschaft. Dennoch sollte man sich für Aristoteles entscheiden, weil die Grundprinzipien seiner Philosophie wahr sind. Es wäre unklug, alte Ansichten nur deshalb zu verwerfen, weil sie alt sind, und neue nur deshalb anzunehmen, weil sie neu sind, aber ebenso unklug sei es auch, im Namen der Treue zur Tradition alles Neue in Philosophie und Wissenschaft abzulehnen. „Man muß zunächst untersuchen“, schreibt Ferrari, „ob diese Ansichten (1) mit dem Glauben, (2) mit dem Licht der Vernunft und (3) mit der Erfahrung übereinstimmen“¹⁵. Eine Ansicht ist nicht deshalb wahr, weil sie alt oder neu ist, sondern weil sie auf eine dieser drei Quellen wahrer Erkenntnis gegründet ist. Die Grundprinzipien der aristotelischen Philosophie erfüllen die an jede wahre Erkenntnis gestellten Anforderungen, und eben deshalb müssen sie akzeptiert werden. Jedoch müßten erstens die wesentlichen Prinzipien der aristotelischen Philosophie genau von ihren zweitrangigen Bestandteilen geschieden werden, die mit der Wandelbarkeit der Naturwissenschaften verbunden sind, und zweitens müßten diese Prinzipien richtig verstanden werden.

Duns Scotus ist Ferraris Meinung nach nicht der einzige und unfehlbare Kommentator des Aristoteles; er gehört – neben Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin – zu den besten scholastischen Denkern, die zu einem tieferen Verständnis der Grundprinzipien der aristotelischen Philosophie beigetragen haben¹⁶.

J. A. Ferrari präsentiert ein hinreichend breites Verständnis der aristotelischen Philosophie, um in ihrer elastischen Einheit viele verschiedene Denker unterzubringen. Die so verstandene Philosophie soll zu einem philosophischen Gemeingut werden, welches die Bezeichnung „christliche Philosophie“ erhält. Ist das Betreiben dieser Philosophie gleichbedeutend mit einer Einschränkung der wissenschaftlichen Forschungsfreiheit? Ferrari stellt fest, die wissenschaftliche Forschung sei immer dann frei, wenn sie auf den göttlichen Glauben, offensichtliche Verstandesgründe oder die Erfahrung gegründet ist, d.h. auf eine der drei Quellen wahrer Erkenntnis. Die Lehre der Kirche betrifft den Glauben und die Moral und nicht die Naturwissenschaften¹⁷.

Die christliche Philosophie muß um die auf Erfahrung gegründeten Errungenschaften naturwissenschaftlicher Forschung ergänzt werden. Symptomatisch für diese Zeit ist es, daß ein Band von Ferraris Werk die Einführung in die Philosophie, Logik, Metaphysik und Ethik enthält, während die übrigen drei Bände – mit analogem Umfang – der Erörterung von Problemen der Naturphilosophie und dem Sammeln von Forschungsergebnissen der neuzeitlichen Naturwissenschaft gewidmet sind. Die Modernisierung des Philosophieunterrichts begann in der franziskanischen Schule – ähnlich wie in den anderen Schulen auch – nicht so sehr mit einer Veränderung rein philosophischer Ansichten, sondern mit der Assimilierung der naturwissenschaftlichen Errungenschaften. Das christliche Denken befreite sich allmählich von der Angst vor diesen Wissenschaften. Diesen Prozeß begleitete das Bewußtsein von der Notwendigkeit, den Aristotelismus mit der neuen Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, was letztlich zu einer radikalen Desintegration dieser Philosophie führte. Das von Ferrari präsentierte Programm christlicher Philosophie war nicht leicht zu realisieren. In der Praxis führte es auch zu einer eklektischen Art des Philosophierens.

Wir können uns jetzt fragen: Was war der eigentliche Sinn der von Fortunatus von Brestia und J. A. Ferrari geführten Polemik mit den von C. Krisper vertretenen Ansichten? Eines der Grundthemen dieser Polemik war die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die damalige Christenheit. Aber dies war nicht allein eine Polemik über die Geschicke der aristotelischen Philosophie; sie betraf in ihrem tiefsten Sinne Fragen der Anwesenheit des christlichen Denkens im Schoße der Kultur des 18. Jahrhunderts. Welche Art dieser Präsenz ist angemessener: die totale Negation oder eher die Assimilierung? Soll das Philoso-

phieren auf dem Kopieren und Popularisieren der Mitte des 17. Jahrhunderts ausgearbeiteten Kurse der aristotelisch-scotistischen Philosophie beruhen, oder muß es auf entschiedene Weise modernisiert werden? Fortunatus und Ferrari wollten die Vermittlung der aristotelischen Philosophie modernisieren und sie mit den Errungenschaften der neuen wissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse in Einklang bringen. Sie erreichten Veränderungen in der Beurteilung der neuzeitlichen Kultur und initiierten eine sachliche und fundierte Diskussion mit den für die radikale Aufklärung charakteristischen Ideen. Sie verursachten eine intellektuelle Unruhe, das das franziskanische Denken belebte und es aus der bereits verknöcherten Tradition der Scholastik des 17. Jahrhunderts befreite.

Trotz ihrer besonders in der Metaphysik recht häufigen Berufung auf Duns Scotus kann das Schaffen von Fortunatus von Brestia und Ferrari nicht als eine Weiterführung der franziskanischen philosophischen Schule anerkannt werden. Denn der Scotismus wurde – ähnlich wie der Aristotelismus überhaupt – auf nur eines von vielen Elementen der christlichen Philosophie, d.h. einer den Glaubenswahrheiten nicht widersprechenden Philosophie reduziert. Hierbei handelt es sich nicht mehr um eine Auslegung der scholastischen Philosophie, trotz des Vorkommens bestimmter Motive und für diese Richtung charakteristischer Begriffe, weil das für das Betreiben von Philosophie im Rahmen der aristotelischen Schulen typische Ideensystem selbst einer radikalen Veränderung unterworfen wurde¹⁸. Welcher doktrinären Richtung muß das Schaffen dieser beiden hervorragenden franziskanischen Denker dann zugerechnet werden? Vom streng doktrinären Gesichtspunkt aus können wir es der sich im 18. Jahrhundert üppig entwickelnden eklektischen Strömung zurechnen. Es muß unterstrichen werden, daß dieser Eklektizismus mit der aufklärerischen Konzeption einer kumulativen Wissensentwicklung übereinstimmte, und eine seiner wesentlichen Eigenschaften war die typisch aufklärerische Bevorzugung einer gesellschaftlich relevanten Problematik (Ethik, Naturkunde). Allerdings wird der tatsächliche Stellenwert dieses Schaffens in der Kultur des 18. Jahrhunderts mit dem Begriff „Eklektizismus“ nicht klar und deutlich genug definiert. Fortunatus von Brestia und Ferrari waren mitbeteiligt an der Herausbildung eines Phänomens in der Kultur des 18. Jahrhunderts, das wir mit P. Hazard als „aufgeklärten Katholizismus“¹⁹ bezeichnen können, oder besser noch: sie repräsentierten ganz einfach die „christliche Aufklärung“. Diese von Papst Benedikt XIV. unterstützte Richtung stand unter dem deutlichen Einfluß gemäßiger Strömungen der Aufklärung und vertrat zugleich – was offensichtlich ist – eine überaus kritische Haltung gegenüber dem Rationalismus und Naturalismus in den Strömungen der extremen Aufklärung. Die Vertreter der christlichen Aufklärung unterstreichen, daß zwischen den philosophischen und wissenschaftlichen Thesen einerseits und den Glaubenswahrheiten

andererseits kein Widerspruch besteht; diese Widerspruchsfreiheit wird als Forderung der Vernunft selbst verstanden, die ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen erkennt und der Ergänzung durch die Offenbarung bedarf.

E. Rostworowski zufolge propagierten im 18. Jahrhundert in Polen vor allem die Piaristen sowie die Jesuiten die Neuigkeiten auf dem Gebiet der Philosophie, während die „Kapuzenmönche“, zu denen auch die Franziskaner gehörten, ihnen gegenüber überaus kritisch eingestellt waren²⁰. Diese These bedarf allerdings einer wesentlichen Korrektur. Die kritische Einstellung der polnischen Franziskaner gegenüber den Ideen der christlichen Aufklärung ist zeitlich recht deutlich befristet²¹. Seit Beginn der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts vollzieht sich ein Prozeß der allmählichen Abkehr der franziskanischen Lektoren vom Scotismus; dem folgt ein Verlust des Vertrauens in den Wert der von der traditionellen franziskanischen Schule erarbeiteten Erkenntnismittel, und die von Fortunatus von Brestia und J. A. Ferrari repräsentierte Haltung wird auch bei den Franziskanern immer verbreiteter, ja sie radikalisiert sich sogar noch.

-
1. J. Czerkowski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, in: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, hrsg. S. Swieżawski, J. Czerkowski, Lublin 1978, S. 263-294.
 2. B. Crowley, *The Life and Work of B. Mastri*, „Franciscan Studies” 8:1948, S. 97-152.
 3. M. Grajewski, *John Ponce, Franciscan Scotist of the Seventeenth Century*, „Franciscan Studies” 6 1946, S. 54-92.
 4. U. Smeets, *Lineamenta Bibliographiae Scotistae*, Romae 1942, S. 17 n.
 5. Czerkowski, op.cit., S. 294-303.
 6. H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, hrsg. M. Rechowicz, Bd. II, Teil. II, Lublin 1975, S. 295.
 7. Ebd., S. 331.
 8. Crescentius Krisper, *Philosophia scholae scientiae seu expositio librorum tum logicalium, tum physicorum et metaphysicorum Scoti*, Augustae Vindelicorum 1735, Ad Lectorem.
 9. Ebd., S. VII.
 10. Fortunatus a Brixia, *Philosophia sensuum mechanica methodicae tractata*, Bd. I, Venetiis 1756, S. 9.
 11. Ebd., S. 10.
 12. Ebd., S. 7.
 13. Josephus Antonius de Modoetia, *Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos*, Bd. I, Venetiis 1746, Lectori Benevolo.
 14. Ebd., S. 20.
 15. Ebd., S. 18.
 16. Ebd., S. 16.
 17. Ebd., S. 37.
 18. Czerkowski, op.cit., S. 281-287.
 19. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, poln. Übers. H. Suwala, Warszawa 1972, S. 90-94.
 20. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, S. 528.
 21. Błażkiewicz, op.cit., S. 331-337.