



FRAGEN DER FREIHEIT

EINE SCHRIFTENREIHE

FOLGE 41

Ich bin! Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich nur durch sein Denken selbst – aus absoluter Kausalität – hervor.

Ich bin weil ich bin!

– das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm, das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen: deswegen weil das Ich nur insofern durch sich selbst, nur insofern unbedingt ist, als es unbedingbar ist, das heißt niemals zum Ding, zum Objekt werden kann . . .

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt sein. Das Ganze unseres Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!

Schelling

FRAGEN DER FREIHEIT

Schriftenreihe für Ordnungsfragen der Wirtschaft,
des Staates und des kulturellen Lebens

FOLGE 41

Dezember 1964

Herausgegeben vom Seminar für freiheitliche Ordnung durch
Lothar Vogel

Postverlagsort: 655 Bad Kreuznach

Inhaltsübersicht

Berthold Wulf

Thomas von Aquino und der Kampf um die Wirklichkeit
der Ideen 3

Thomas Mies

Was heißt Philosophieren? 25

Was Philosophie nach Thomas von Aquino zu leisten imstande – und inwiefern die Ordnung der Gesellschaft auf diese Leistung angewiesen ist.

Hermann Tietze

Haben wir das Problem der wirtschaftlichen Dauerkonjunktur
gelöst? (Ein Diskussionsbeitrag) 40

* * *

Politische Gemeinschaftskunde 42

Ankündigung und Berichte 51

Thomas von Aquino und der Kampf um die Wirklichkeit der Ideen

Vortrag, gehalten auf der 16. Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung, vom 29. Juli bis 7. August 1964, in Herrsching am Ammersee.

Wenn wir heute Abend über das XIII. Jahrhundert sprechen wollen, über eine große oder größte Gestalt dieses Jahrhunderts, so im Hinblick auf die Bemühungen dieses Seminars. Wir wollen aber nicht über Thomas von Aquinos Soziologie direkt sprechen, über die Darstellung des Zusammenlebens der Menschen untereinander unter dem Gesichtspunkt eines realistischen Christentums, wie das Thomas meinte, sondern wir wollen über die Wirklichkeit der Gedanken im Geiste des Thomas sprechen und wie es zu diesem Kampfe des ideellen Realismus im XII. und XIII. Jahrhundert durch einige bedeutende Persönlichkeiten kam. Ich werde deswegen auch versuchen, einiges Anekdotische zu schildern aus dem Leben der beteiligten Persönlichkeiten und werde auch versuchen, zu schildern, wie das XII. Jahrhundert der geistesgeschichtlichen Situation nach sich gestaltete. Es ist ja nicht so, daß Jahrhundert auf Jahrhundert folgt, und in einem Jahrhundert liegen im Sinne des Kausalitätsgesetzes die Verursachungen des nächsten — sondern die Entwicklung der Geschichte und namentlich der Geistesgeschichte verläuft ja in Ur-Sprüngen. Da werden geistige Impulskräfte in dem einen Jahrhundert in die Welt gesetzt, versinken wieder und kommen metamorphosiert in einem anderen Jahrhundert wieder herauf.

* * *

Wenn wir das Jahrhundert des Thomas von Aquino ein wenig ins Auge fassen, müssen wir hinschauen auf das Jahrhundert des Aristoteles und auf die große Gestalt des Aristoteles selber. In diesem XII., namentlich aber im XIII. Jahrhundert zitierte man ja Aristoteles so etwa, wie man heute in wirklich gebildeten Kreisen

Goethe oder die Bibel zitiert. Zur Zeit des Thomas von Aquino sagte man — namentlich unter den Dominikanern: „Es steht bei dem griechischen Meister der Philosophie, bei Aristoteles!“ — Und unter einem gewissen Gesichtspunkt könnte man darstellen, daß die ganze Scholastik des Mittelalters nichts anderes ist als ein Kommentar zu Aristoteles und zwar ein heißumstrittener Kommentar. Wir sehen also, wie in der vorchristlichen Zeit, im perikleischen Zeitalter in Griechenland eine Gestalt auftritt, die — man möchte sagen — der Inbegriff des Griechentums überhaupt ist. Aristoteles hat unter seinen vielen Büchern eines geschrieben, das man heute die „Metaphysik“ nennt. Es ist dies das erste Mal, wo in der Geistesgeschichte in wesentlicher Weise der Begriff Metaphysik überhaupt auftritt, das erste Mal, wo die griechischen Philosophen jetzt nicht schreiben über das Physische, was gleichzeitig das Überphysische war, wie die Vorsokratiker, φυσικός oder περίφυσσεως (physika oder peristos physio), sondern, jetzt spricht ein Grieche über μετα τα φυσικα (metaphysika), über das Physische und wie das Physische vom Geistigen, vom Gedanken her, begriffen wird. Nun, wenn man diese Metaphysik sich anschaut und das erste Buch aufschlägt, da spricht Aristoteles in echt griechischer Weise von der Kraft der Sinneswahrnehmung und namentlich von der Kraft der Wahrnehmung durch das Auge, und er fragt sich: „Welches ist das edelste Organ? — Das Auge!“ Und Aristoteles fährt dann fort: „Das Auge schaut in die Welt, und die Welt bringt sich in bestimmter Weise dem Auge dar.“ Aber dieses griechische Auge in diesem bestimmten Punkte der Kulturentwicklung der Menschheit war noch nicht ganz wach. In Aristoteles' Metaphysik spricht er über das Lob des Auges und dann unmittelbar hinterher über den Wissenstrieb, als wenn der Wissenstrieb sozusagen die innere Fortsetzung der Augenwahrnehmung wäre. Das wirkt so innerhalb der Geistesgeschichte, als wenn sich in Griechenland die abendländische Menschheit den Schlaf der Mysterien, den Schlaf einer Geisteskultur, die nicht durch den Gedanken geprägt war, aus den Augen herauswischte. Und Aristoteles schaut sich um als Vertreter Griechenlands und sieht sich der Welt gegenüberstehend durch das Auge, das edelste Organ, nach innen fortgesetzt durch den Wissenstrieb, den philosophischen Trieb, der in Griechenland noch gleichsam wie ein Anhang nach innen erlebt wird. Und er sagt: „Dieser Wissenstrieb ist den Menschen eingeboren!“ Jeder Mensch wird als Philosoph geboren, und das ist sein Menschsein: Philosoph sein, Gedanken bilden an Hand von namentlich Augenwahrnehmungen. Diese Metaphysik, so wie sie dann geworden ist, diese „Augenwahrnehmungsphilosophie“ des Aristoteles — und er unterscheidet sehr energisch und eigentümlich davon die anderen Sinneswahrnehmungen,

die nicht den Rang haben, wie die Augenwahrnehmungen. —

Das wird am Lykeion in Athen gelehrt, etwa ein Jahrtausend lang. Man hat das Gefühl, als wenn die griechische Geisteskultur ein Jahrtausend brauchte, um das Auge durch den Wissenstrieb zu orientieren in der Raumes- und in der Zeit-Welt. Dann, im Jahre 529 n. Chr. kommt der Bauernsohn aus Illyrien, Justinian I. und schließt die Philosophenschule von Athen. Die Philosophen, die letzten sieben griechischen Weisen, wandern aus in den Osten, nach Persien, nach Gondischapur. Dann wird Griechenland christlich. —

Diese griechische Geistigkeit wurde getragen durch die Kraft eines Menschen, der so etwas war wie eine ganze Universalität. Das aristotelische Lykeion ist ja eigentlich die erste Universität, und diese erste Universität war ein einziger menschlicher Geist! — Diese Kraft der griechischen Philosophenschule, die im Grunde Aristoteles allein impulsiert hat — Plato dachte ja im Wesentlichen in der Erinnerung — *αναμνησις* anamnesis — diese Kraft, diese Fülle der Universitas des aristotelischen Geistes wird, als die Schule geschlossen wird, geteilt, und zwar wandern die sieben letzten griechischen Weisen mit dem aristotelischen Werk nach Gondischapur in den Osten. Es sind vor allem die die Natur beschreibenden Schriften, die nach Persien gehen. Vorher waren — nach dem Tode des Aristoteles durch Theophrastus, seinem Lieblingsschüler — die seelenbeschreibenden Schriften nach dem Westen gegangen. Theophrastus hat also die psychologischen Schriften, die Metaphysik, geerbt. — Aristoteles hat ja seine Schriften an seine Schüler vererbt, so wie man sein edelstes Gut an seine Söhne und Töchter vererbt; im übrigen hatte er ja keine wesentlichen Besitzungen. Theophrastus geht also mit den psychologischen, logischen und metaphysischen Schriften nach Rom, und sie gelangen später in das christliche Abendland, namentlich nach Paris. So sehen wir dann, wie dieses gewaltige, universelle Werk des Aristoteles geteilt wird: die naturbeschreibenden Schriften gehen nach dem Osten, die seelenbeschreibenden nach dem Westen. Im VII. Jahrhundert erobert dann der Islam, das mohammedanische Arabertum, Gondischapur. Die arabischen Gelehrten nehmen die naturbeschreibenden Schriften des Aristoteles ein, und diese naturbeschreibenden Schriften des Aristoteles werden buchstäblich mit Gold aufgewogen und nach Bagdad gebracht. — Die Kalifen hatten ja Achtung vor der Bildung in einer Zeit, als das im Westen durchaus noch nicht der Fall war.

Nun regiert im VIII. Jahrhundert, in der Wende zum IX. Jahrhundert, in Bagdad ein bedeutender islamischer Herrscher. — Islam heißt übrigens „Unterwerfung“; das kommt durch die Art, wie Mohammed seine Eingebungen empfangen hat. Er fiel dabei zu Boden — denn

er war Epileptiker. Deswegen unterwarfen die Islamiten auch, die Fallsucht fordernd, die Völker. Dieser große Kalif, Harun al Raschid, fängt nun mit seinen Ratgebern an — Bagdad war ja so etwas, wie ein Kulturzentrum der arabischen Welt — mit diesem aristotelischen Werk so etwas zu bilden, wie eine Universitas der Weltauffassung. Denken Sie dabei nun aber daran, daß die seelenbeschreibenden Schriften fehlen! — Damals wurde in Bagdad schon die Erde eingeteilt durch die Meridiane — der Blutkreislauf war durchaus schon bekannt — was dann im Abendland ja sehr viel später und allerdings dann auch durch den Arabismus bekannt wurde. Mit diesen naturbeschreibenden Schriften des Aristoteles machen die Araber also nun Zivilisation mit einem kulturellen „Überbau“, schon in „modern“ anmutender Weise. Man muß sich dazu vorstellen, daß die arabische Schrift die kürzeste ist, die es überhaupt in der Welt gibt, kürzer, als unsere deutsche Kurzschrift, so daß z. B. ein Punkt das Wort „Mann“ bedeutet. Der arabisch-islamische Geist hat dadurch, daß er die naturbeschreibenden Schriften des Aristoteles in der Hand hatte, eine Art Sucht entfaltet, enzyklopädeisch zu sammeln. Überall, wo man innerhalb der abendländischen Kultur dann später die Sucht nach der Enzyklopädie, nach dem Sammeln, antrifft, kann man ein bißchen als eingebenden Hintergrund den Islam vermuten.

Die seelenbeschreibenden Schriften des Aristoteles gehen also nach dem Westen. Sie „ruhen“ könnte man sagen! Sie werden verwaltet in den Klöstern, namentlich in der Nachfolgeschaft des Paulusschülers Dionysios Areopagita. — Sie ruhen! Mit ihnen wird zunächst nicht gearbeitet. In der Tat, als das Arabertum um 800 — (es war das Jahr, wo Karl der Große „hinterrücks“ in Rom gekrönt wurde, wodurch er den Primat des Papstes über den Kaiser hat anerkennen müssen) — in Bagdad diese großartige Zivilisation ausbildete, konnte Karl der Große noch nicht seinen Namen schreiben. Wir sehen, wie der Islam im VIII., IX. Jahrhundert auch gegenüber dem Westen anfängt, aggressiv zu werden. Nachdem ganz Nordafrika erobert worden war, werden auch Teile von Spanien unterworfen, so daß man sagen kann: Um das Abendland wird ein großer Halbmond gelegt. Die östliche Seite des Halbmondes ist ja sehr viel später dann vollendet worden, als 1453 Konstantinopel fiel und in der Folgezeit die Türken dreimal vor Wien erschienen. — Es wird also ein Halbmond um das Abendland gelegt, zuerst kriegerisch, dann aber, als Karl Martell und sein Enkel Karl der Große den Islam zurückschlugen, hatte es damit keineswegs sein Bewenden, denn eine geistige Strömung kann man mit Waffengewalt nicht zurückdrängen. Jetzt steht dem Abendland die arabische Zivilisation gegenüber und man

möchte sagen, in dem Augenblick, als im Westen die Araber militärisch zurückgeschlagen werden, dringt in starkem Maße die Geistigkeit des Hofes von Bagdad vor, und im XI. Jahrhundert erreicht diese Geistigkeit auf der Grundlage der naturbeschreibenden Schriften des Aristoteles seinen Höhepunkt. Höhepunkte werden ja in der Geistesgeschichte ganz selten getragen durch Strömungen, sondern solche Höhepunkte werden getragen — und die Geschichte wird ja so gebildet — durch geniale Persönlichkeiten, die für ihr Zeitalter stehen. So sehen wir denn, wie die gesamte islamische Strömung mit dem östlichen Aristotelismus in einem einzigen Manne kulminiert.

Im XII. Jahrhundert, 1126, also genau 100 Jahre vor Thomas von Aquino, wird in Spanien ein Knabe geboren, der Sohn des Ruschd, Ibn Ruschd, der dann in die Philosophiegeschichte eingegangen ist unter dem Namen Averroes. Dieser Knabe wächst also auf in der arabisch-andalusischen Welt. Er ist außerordentlich begabt, und er nimmt auf, was die islamische Kultur ihm bietet. Er ist Musiker, er ist Dichter, er hat die andalusische Sprache geschaffen, er ist Astronom und Chemiker. Er wurde „Meister der Wissenschaften“ genannt. In dieser Zeit war im christlichen Abendland an Wissenschaftlichkeit überhaupt noch nicht zu denken; da hat man sich noch auf die Dogmatik, auf die überlieferte Offenbarungslehre beschränkt. Dieser „Meister der Wissenschaften“ nun wuchs also mit der arabischen Zivilisation auf und die Mathematik, als Grundwissenschaft für die Mechanik, findet sein besonderes Interesse. Neben allem anderen ist er also in erster Linie Mathematiker, aber er ist Mathematiker mit philosophischer Konsequenz. Er sagte sich: „ $2 + 2 = 4$ “. Das ist ein mathematisches Urteil, und das ist, wie alle Gedankenurteile, ein merkwürdiges Urteil, abgesehen von den ästhetischen und den Wahrnehmungsurteilen. Averroes sagte sich: „Diese reinen Urteile, die mathematischen Urteile, die vollkommen abgezogen sind von der Meinung des Subjektes, haben die Eigenschaft, in jedem sie denkenden Kopfe gleich zu sein. Man nennt das innerhalb der Philosophie: sie sind subjektallgemein. — Das, meine sehr verehrten Anwesenden, ist ein Erlebnis, das, wenn man es zum ersten Mal hat, einen besonders stark beeindruckt: Die Subjektallgemeinheit der reinen Urteile! Da haben wir im Denken etwas, was allein schon fähig ist, Gemeinsamkeit, Gemeinschaft unter den Menschen zu bilden. Der Gedanke bildet also Gemeinschaft über uns oder durch unsere Häupter hindurch. Es sei denn, daß ein Mensch, wenn er das Urteil bildet: $2 + 2$ und eine besondere Sympathie für die 5 hat — also: $2 + 2 = 5!$ — Dann hat er aber nicht gedacht, und er lebt in der allgemeinen Geistgemeinschaft des Denkens nicht darinnen, sondern eine große Sympathie — ganz subjektiv — für die Zahl 5 hat dieses Urteil durchbro-

chen, weswegen man sagen kann: es gibt kein falsches Denken; es gibt nur ein unterbrochenes Denken! Dies alles war dem Averroes klar.

Averroes kam darauf, daß die mathematischen Urteile allein schon unendlich sind, denn wenn man eine beliebige Zahl, z. B. die 4 nimmt, läßt sich feststellen, daß sie von unendlich vielen Begriffsbezügen getragen wird. Dazu kommen noch alle anderen Urteile über Mechanik, Geometrie, Algebra usw. Deswegen sagte Averroes: „Enzyklopädeisch gesehen, ist die Summe aller Urteile unendlich. Kein Mensch kann sie jemals alle in seinem Geiste fassen als Summe.“ In der Philosophie hat man immer wieder versucht, wenigstens einige Oberurteile, Oberbegriffe zu fassen. Z. B. hat das ja Hegel in seiner „Wissenschaft der Logik“ versucht — eine Enzyklopädie der Begriffe ist das auch — alle möglichen Begriffe von einem Oberbegriff herunterzuführen bis an die Grenze der Sinneserscheinungen heran. Aber Averroes sagt, daß kein Menschenwesen alle möglichen Urteile fassen kann — aber auch die Menschheit kann sie nicht fassen, denn auch die Menschheit ist endlich, und die möglichen Urteile sind unendlich. Dazu sagt Averroes einen merkwürdigen Satz aus der Naturbeobachtung heraus: „Die Natur macht nichts vergebens; alle Urteile sind aber unendlich. Diese beiden Gedankenlinien müssen sich in der Unendlichkeit treffen.“

Die Natur bringt also nichts vergebens hervor, auch nicht die Menschheit; sie hat ein $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (telos), ein Ziel, aber die Urteile sind unendlich. Deshalb kam er dazu zu sagen: „Die Menschheit ist als Ganzes, insofern sie denkend ist, als intelligente Gruppe im Weltall, unsterblich.“ Das ist der aprioristische Unsterblichkeitsbeweis der Menschheit. Das wollte ich nur beifügen. —

Diese Behandlung der Urteile, die Averroes gibt, daß ein Urteil subjektallgemein ist, das stimmt durchaus! Aber: was hat Averroes denn vergessen? Averroes hat dargestellt: Die Gedanken kann ich nicht verändern; sie tragen ihre Eigengesetzlichkeit absolut in sich. Ich kann nicht drei verschiedene Begriffe, wie z. B. 2, 3 und 5 so verbinden, daß ich sage: $2 + 5 = 3$. Ich kann auch nicht den Begriff eines Teiles und des dazugehörigen Ganzen so verbinden, daß ich sage: das Teil ist größer als das dazugehörige Ganze. Die Begriffe haben in sich einen Zusammenhang; den fand er: „Ich kann die Begriffe nicht verändern“. Aber was vergaß er? Das ist psychologisch sehr interessant! Er vergaß, daß er es war, der durch seine persönliche Anstrengung den Begriffen die Gelegenheit gab, auf dem Boden seines Bewußtseins, gemäß ihrer Inhalte sich zu verbinden. Die Denkinhalte mit ihren Relationen hatte Averroes; er hatte aber nicht die Beziehung zum Denkkakt. Warum? — Weil ihm das Denken zu leicht

fiel! Seine Bemühung beim Zustandekommen des Denkaktes trat nicht in sein Bewußtsein. Heute müssen wir sagen: Das menschliche Bewußtsein, insofern es denkend ist, gibt die Gelegenheit ab, daß sich die Begriffe, die Eigeninhaltlichkeit haben, gemäß i h r e r Bezüge zueinander verwirklichen, durch den Denkakts und die Willensbemühung des Menschen. Averroes war einfach zu begabt; er vergaß seine aufgewandte Mühe, weil ihm das Denken zu leicht fiel. Er hätte sonst nämlich finden müssen — und er war nahe daran — die Gedanken muß ich hervorbringen; wenn sie aber hervorgebracht sind kann ich sie nicht verändern. Die Sinneswelt, die ich um mich habe, die Wahrnehmung, Bäume, Pflanzen, Tiere usw., sie kann ich nicht hervorbringen. Aber, wenn ich in der Welt kulturell, zivilisatorisch leben will, muß ich sie verändern. — Das unterscheidet also die Wahrnehmungswelt von der Begriffswelt: Die Wahrnehmung ist fertig gegeben; ich muß sie verändern. Die Begriffe bringe ich hervor. Sind sie hervorgebracht, dann kann (und darf) ich sie nicht verändern, ohne nicht die Weltordnung — wenn wir einmal theologisch sprechen wollen — zu stören. — Das war Averroes! Er ist dann 1198 in Marokko ganz verarmt gestorben. — Halten wir das über ihn gesagte fest:

Sein Verhältnis zur Gedankenwelt: Die Gedanken sind subjektallgemein. Ich kann, auch wenn ich die Natur beobachte, daraus postulieren aprioristisch, ohne auf die Erfahrung angewiesen zu sein, daß die Menschheit als Ganzes unsterblich ist. Und ich kann dann auch sagen: wenn die Menschheit als Ganzes unsterblich ist, und der einzelne Mensch, wenn bei ihm übersehen wird, daß er das Denken hervorbringt, bekommt die Intelligenz sozusagen nur auf Lebenszeit geliehen; die Intelligenz hängt gleichsam herunter wie eine Wolke bis zu seinem Kopfe, und wenn er stirbt, kehrt seine Intelligenz in diese allgemeine Intelligenz wieder zurück. Das war des Averroes Meinung, und er sagte: Diese Begriffe, diese Gedanken, die subjektallgemein sind, die Archetypen des Menschenbilds — wenn wir psychologisch in der Jung'schen Art sprechen wollen — die stehen zu mir so, daß sie in der objektiven Welt da sind. Die atme ich gleichsam ein, ich kann sie nicht ändern. Dadurch daß ich ignoriere, daß ich sie selber hervorbringe, bin ich ihnen gegenüber aber auch unfrei. Also sagte er — der ja auch Theologe war — die göttliche Welt hat die Intelligenz als Normen, als N a m e n, in unsere Seele gelegt, sklavisches, unfrei, wir stehen unter dem Zwang der Vernunft und werden, wenn wir sterben, in die allgemeine Vernunftwelt unter Zwang wieder ausgeatmet. Er sagte also: Die göttliche Welt oder die Ideenwelt hat keine Vermittlung zur menschlichen Seele. Die Ideenwelt, die „universalia“ sind gegenüber der menschlichen Seele

wie ein übergroßer Sultan; und er schaut auf gebeugte Rücken hin, denen er sozusagen die paar Gedanken, die man gemäß seiner Intelligenz hat, so vorwirft wie einem Hunde einige Knochen. Deshalb lehrt der Islam religionsgeschichtlich: „Gott hat keinen Sohn; es gibt keine vermittelnde Kraft“. Das ist dem Averroes entgangen: das Sohnhafte! Gegenüber dem Inhalt des Geistes steht mein denkendes Hervorbringen. — Gott hat keinen Sohn! Islam! Unterwerfung! Nicht nur als Forderung gegenüber den anderen Völkern, sondern auch gegenüber dem eigenen Großsultan, der sich „universalia“ nennt. Mohammed sagte zum ersten Mal: „Gott hat keinen Sohn!“ das heißt, die menschliche Seele hat keine Fähigkeit, sich mit dem Weltinhalt, der uns gedanklich zugänglich ist, in Freiheit zu verbinden. Wie in innerer Konsequenz vergift Averroes den Denkkakt, das hervorbringende Zeugen dessen, was ich allerdings, wenn es da ist, nicht mehr verändern kann und nicht als mein Eigentum betrachten darf, wie die Kinder ja auch. Sind sie da, dann sind sie uns als Gefährten gegeben. Ich glaube, Goethe sagte einmal: Wer seinem Sohne bis 14 Jahren kein Vater und nach 14 Jahren kein Freund ist, der verliert seinen Sohn!

Betrachten wir noch einmal, wie sich das Ganze des Arabertums durch die Jahrhunderte hindurch darstellt und wie es erkenntnistheoretisch zu fassen ist — wie man übrigens alle geistesgeschichtlichen Erscheinungen erkenntnistheoretisch erfassen kann, denn diese geistesgeschichtlichen Erscheinungen haben ja daran mitgewirkt, daß wir so, wie wir jetzt sind, geworden sind. Wir sind sozusagen in der Reihe der Erscheinungen — bewußtseinsgeschichtlich gesehen — das Urbild am Ende der Reihe der Erscheinungen. Wir können von dem, wie wir heute denken, zurückblenden auf jede einzelne Stufe der kulturgeschichtlichen Entwicklung.

Behalten wir also in der Erinnerung, wie Averroes denkt: Die Begriffe sind subjektallgemein in unsere unfreie, sklavische Seele gelegt und sie sind nur Marken, Normen, Namen.

* * *

Jetzt wollen wir eine geistesgeschichtliche Gegengestalt schildern, die es nicht mit dem Denken, sondern, die es durch ihr Schicksal mit der Sinneswahrnehmung zu tun hat. Da wird 1182, sechzehn Jahre vor dem Tode des Averroes in Assisi ein Knabe geboren, Franziskus. Sein Vater war während der Geburt in Südfrankreich bei den Troubadouren. Er war ein reicher Tuchhändler, und er hatte in seiner Jugend das Bestreben, noch etwas anderes zu sein als nur Tuchhändler; denn damals ging durch das Abendland diese Kunst der Troubadoure, die ja ein Gegenwurf gegen die christliche Askese waren: das Hineinsingen in die Schönheit der Welt, was

gleichzeitig etwas ist wie ein innerer geistiger Entwicklungsweg, Dieser Tuchhändler geht also nach Südfrankreich, und wie er zurückkömmt, ist ihm der Knabe geboren, der auch schon getauft ist auf den Namen Giovanni. Man muß sich das nun ein wenig menschlich vorstellen: Der Vater kommt zurück — in seiner Seele erfüllt von den wundervollen Erlebnissen bei den Troubadouren in Südfrankreich — und er kommt nach Hause und beugt sich über die Wiege: „Dieser Knabe, der mir geboren wurde, das ist ja ein Französ'chen, ein Troubadour, ein Franziskus!“ Das ist aber für diesen Knaben so etwas geworden wie ein Programmname, denn er wurde ein Troubadour! Wenn man dann später den Orden der Franziskaner, der Minderen Brüder, anschaut — nachdem Franziskus tot war, hat er die augustinische Lehre übernommen und ist erst später in die Askese übergegangen — so war das ein Kreis von geistlichen Minnesängern, und Franziskus sagt das ja auch der Mode seiner Zeit entsprechend: „Auch ich diene einer Frau; ich diene nur Frau Armut“ Das war also eine kirchliche Minnesängerströmung. Und Franziskus selbst war so etwas, wie ein Gegenwurf der Gedanken-Kultur. Er lebte in der ganzen Art seiner Seele sinnend und liebevoll in der Sinneswahrnehmung. Wenn man in der Sinneswahrnehmung allein lebt, dann soll man wenigstens in ihr liebevoll leben, sonst verödet man. Franziskus lebt also in dieser Welt der Sinne, und er lebte so, daß, wenn man für sein Wirken ein Urbild finden will, es bei dem Maler Giotto findet, wie er Franziskus gemalt hat, den Vögeln die geistigen Inhalte verkündigend. Er gründete dann auch den Orden der Minderen Brüder, der „Minnesänger“ könnte man auch sagen. Diese sollten nichts anderes tun, als das Evangelium singen; sie sollten nichts darüber sagen. Und wenn Sie einmal das Evangelium aufschlagen, Matthäus 10, dann finden Sie, daß das ja die Ordensregel der Franziskaner ist, wo dann Franziskus sagt, man solle zu seinem Testament und der Ordensregel keinen Kommentar, keine Auslegung schreiben, denn etwas Geschriebenes sei selber schon Auslegung. (Heute hat man doch oft das Erlebnis, daß, wenn ein großer Mensch da ist, man danach sucht, was dieser große Mensch wirklich gemeint hat. Man nehme es doch so, wie er es gesagt hat, und suche auch da nichts „hinter den Phänomenen“.) Nun haben wir also die Vogelpredigt als Beispiel dafür, wie sich Franziskus der Sinnenwelt, den vielen Sinneserscheinungen liebevoll zuwendet.

* * *

Um das Ganze nun zu schließen, muß ich Ihnen noch eine Gestalt schildern: Da wird 1170 in Altkastilien in Spanien, 10 Jahre vor dem Tode des Averroes, eine andere Persönlichkeit geboren, der Sohn

eines vornehmen spanischen Adelsgeschlechtes, Dominikus, der ja bekannt geworden ist dadurch, daß er den Dominikanerorden gegründet hat. Was hat den Dominikus eigentlich dazu bewegt, einen Orden zu gründen? Franziskus wurde dazu bewegt, einen Orden zu gründen, weil er geistliche Troubadoure um sich sammeln wollte. Dominikus geht auch, wie der Vater des Franziskus, an die Rhone, ins Land der Troubadoure. Auch er erlebt die Troubadourenkultur, die einzige Kultur im damaligen Abendland, die sich nicht auf innere und äußere Askese gründete. (Neben den Troubadouren wirkten damals in Südfrankreich auch die Katharer, die sich die Reinen nannten, weil sie sich bemühten, in ihrer Seele unbedingt sauber zu sein, moralisch gereinigt zu sein, ohne, daß sie in der Kirche dazu einen Rückhalt brauchten.) Dominikus erlebt in der Provence die Katharer und ist von ihnen begeistert. Er ist ja ein junger Mensch; da ist man begeistert von einer Strömung, deren Wahrheit man den Menschen an den Stirnen ansieht. Und er sagt sich: „Aber eines fehlt den Katharern. Sie haben nicht die reine Lehre der Kirche.“ Und jetzt sagt Dominikus: „Wir wollen auch so rein sein wie die Katharer, aber dazu wollen wir die reine Lehre der Kirche als Heilsgut auch noch verkündigen.“ (Damals war ja in der Kirche eine große Veräußerlichung eingerissen; die Bischöfe und Äbte zogen mit einem großen Aufwand von privatem Reichtum durch das Land, was natürlich die heftige Kritik der Katharer herausforderte. Es sah bei den kirchlichen Würdenträgern damals nicht viel anders aus als beim Sultan.) —

Nun gründet Dominikus den Predigerorden der Dominikaner und bestimmt: „Die sollen so rein leben wie die Katharer, sie sollen die katholischen Katharer sein; dazu sollen sie die reine Lehre der Offenbarung verkünden und sie verwalten und über ihre Reinerhaltung wachen. Wenn man sich fragt, ob es für die Dominikaner auch so etwas wie ein Urbild ihrer Wirksamkeit gibt wie bei Franziskus die Vogelpredigt, findet man auch bei den Dominikanern etwas Analoges: Wenn man nach Florenz in das Kloster San Marco kommt, sieht man ein Bild, einen Dominikaner mit dem Schwerte in der Schulter, einen gespaltenen Schädel, das Buch in der Hand und den Zeigefinger auf den Mund gelegt. Dieses Bild ist verbreitet worden unter dem Namen Petrus martyr, Petrus, der Dominikaner, der das Martyrium erlitten hat, der auch im Tode noch waltet und wacht über der reinen Offenbarungslehre, die von Palästina her tradiert worden ist.

* * *

Franziskus und Dominikus waren Zeitgenossen. Man könnte sich fragen, ob sich diese beiden Zeitgenossen, die ja auch beide vorwie-

gend in Italien wirkten, begegnet sind, und wenn sie sich begegnet sind, was sie miteinander ausgemacht haben? — Wenn man nach Fiesole kommt, und man tritt in das kleine Franziskanerkloster, dann sieht man über dem Brunnen dieses kleinen Hofes abgebildet, auf einem Wandgemälde wie Franziskus und Dominikus sich begegnen. Diese Begegnung hat in Rom stattgefunden. Man weiß wenig, was die beiden miteinander besprochen haben — aber zwei Dinge weiß man, nämlich, daß Dominikus zu Franziskus sagte: „Franziskus, du bist ein Minderer Bruder; ich bemühe mich im Gedanken, in der Lehre zu leben als Gelehrter“. (Die Dominikaner sind ja die Gelehrten der Kirche gewesen, ehe der Jésuitenorden begründet wurde.) Dominikus sagte also zu Franziskus: „Du bist einer der Minderen Brüder, du lebst in der Liebe. Gib mir doch den Strick um deine Kutte, den will ich unter meiner Kutte tragen, damit ich mich immer daran erinnere, wenn ich im Gedanken lebe. Wenn ich mich der Gedankenwelt nähern will, dann kann ich den Gedanken nicht erzwingen, denn dem Geistigen gegenüber muß man eine bittende Haltung einnehmen. Man muß bitten um die gedankliche Offenbarung und um das Aufnehmen der geistigen Inhalte der Welt, so, wie es im Evangelium heißt: ‚Selig sind die Bettler um Geist‘, die eine bittende Haltung gegenüber der Gedankenwelt einnehmen, auch, wenn sie sie selber hervorbringen müssen.“ (Hegel hat das in besonderem Maße gehabt; man könnte sagen, daß Hegel der Franziskaner der neueren Zeit gegenüber der Gedankenwelt war. Er hatte eine so bittende Haltung gegenüber der Gedankenwelt, daß er sogar sein eigenes Hervorbringen des Denkens vergaß.) — Dominikus sagte also zu Franziskus: „Gib mir deinen Strick, denn, wenn man im Gedanken lebt, und die Gedanken immer aus sich schöpferisch entwickeln muß, dann wird man natürlicherweise hochmütig“. Das ist kein moralisches Urteil, sondern, das tritt wie eine Naturnotwendigkeit einfach auf. Wer viel weiß, erlebt eine Erweiterung seines Selbstbewußtseins. Dominikus wußte das und er sagte deshalb zu Franziskus: „Gib mir den Strick, deiner Armut, dann kann ich es wagen, mich der Gedankenwelt zu nähern“. Franziskus antwortete ihm: „Ich habe gemerkt, du bist ein Lehrer — und Lehrer sein ist schwer. Man muß vieles können, wenn man vor andere Menschen hintritt. Und weil meine Minderen Brüder nicht vorbereitet sind, werde ich ihnen verbieten zu lehren; sie sollen das Evangelium nicht auslegen. Heute würde man etwa sagen — es ist kein schönes Wort — Halbbildung hat schon viel Unheil hervorgerufen. — Das war das Gespräch zwischen Dominikus und Franziskus. Die beiden kommen wieder zu ihren Orden. Dominikus übergibt dem Orden im Symbol den Strick des Franziskus. „Hab eine bittende Seelenhaltung gegenüber dem Ge-

danken!“ Franziskus kommt zurück und verbietet seinen Schülern zu lehren; sie sollen das Evangelium singen, aber nicht lehren. Man denke, XII., XIII. Jahrhundert! Das Denken lag in der Luft! Die Franziskaner konnten sich garnicht enthalten zu denken. — In bestimmten Zeitaltern liegen bestimmte Probleme in der Luft! — Das XIII. Jahrhundert war der Gipfel der philosophischen Zeit. Da lagen die geistigen Probleme um die Theologie des Gedankens in der Luft, und merkwürdigerweise werden nun die Dominikaner, die Schüler des Dominikus, indem sie sich des westlichen Aristotelismus bemächtigen, Schüler des Aristoteles. Sie nehmen die seelenbeschreibenden Schriften des Aristoteles, auch namentlich die logischen Schriften, in die Verwaltung ihres Ordens.

Westlicher Aristotelismus nach 14 Jahrhunderten, seine Verwalter: die Dominikaner! —

Wie geht es mit den Franziskanern? — Das Denken liegt in der Luft! Aber auch die Erinnerung bei den Minderen Brüdern an Franziskus, und der hatte gelehrt: „Wir sind, wenn man nur die Sinneswelt anschaut, Geschöpf unter Geschöpfen. Das war ja die Lehre der Franziskaner. Die Tiefen der Gedanklichkeit der Welt zu erfassen oder — wie man damals sagte — die Tiefen des göttlichen Denkens zu lernen, das sei uns ferne! Das können wir nicht! Wir können nicht die Welt erkennen; wir können auch nicht erkennen, was *μετα τα φυσικα* („metata physika“) hinter der Welt steht. Was man damals nur nannte: Gott — es ist ja das gleiche, ob man Gott oder Idee sagt; es kommt darauf an, was man dabei denkend erlebt! „Das können wir nicht erkennen!“ sagten die Franziskaner; „wir sind ja die Minderen Brüder. Wir sind aber auch moderne Menschen, denn wir finden ja in uns — man könnte fast sagen — ‚physiologisch‘ Gedanken vor.“ Weil sie so bescheiden waren, das Denken aber doch irgendwie fassen mußten, weil sie Zeitgenossen des XIII. Jahrhunderts waren, da sagten sie: „Die Begriffe, die Universalien, die Ideen, zeugen nicht von einer Wirklichkeit, weder der Außenwelt, noch dessen, was hinter der Außenwelt ist. Das sind nur unsere schwachen menschlichen Gedanken.“ Aus Bescheidenheit gesagt, war das recht. — Aber! — sie gerieten aus dieser Bescheidenheit heraus in die Nähe des Arabertums. Das ist das Eigentümliche! Sie wurden aus christlicher Bescheidenheit Schüler des Averroes! Und Averroes wurde im XIII. Jahrhundert empfunden wie der Antichrist. Das ist die große Tragik des Franziskanerordens!

Worum handelt es sich in der Scholastik? Es handelt sich — vorsichtig ausgedrückt — um das Gedankenbilden über Gedanken. Man versuchte, sein Verhältnis zum Gedanken zu finden und dadurch auch das Verhältnis des Gedankens zur Welt und dem was

— μετα τα φυσικα (meta ta physika) — hinter der Welt liegt an Urbildern oder an Ideen oder an göttlicher Kraft. Man sprach von den Universalien. Das ist außerordentlich schön! Wenn ich z. B. den Begriff des Baumes finde — ihn mir bilde — dann ist er ja sehr viel universeller als der spezielle Baum, den ich sehe. Der Baum, den ich vor mir sehe, ist ein Einzelding; das ist etwas Besonderes und steht sowohl im Raum als auch in der Zeit an einer bestimmten Stelle. Der Begriff des Baumes, den ich mir bilde, ist universell. Der einzelne, besondere Baum ist abgesondert vom Ganzen; er steht in der Vereinzelung da; er ist eigentlich „abstrakt“. So sagte es auch Hegel so wunderbar: „Der Begriff der Waschfrau ist konkret; die einzelne Frau, die ich sehe, ist abstrakt!“ — Das ist thomistisch gesprochen! Die Franziskaner sprachen anders. Sie sagten: „Von dem einzelnen Ding, das ich sehe, habe ich eine Wirklichkeit; diese Universalien dagegen erlebe ich nur schattenhaft“.

Was sind nun Ideen? Sie sind gegenüber der Besonderheit der Dinge in der Wahrnehmungswelt das Universelle. Wenn man sich in der Welt umschaute, so stellt man fest, daß unsere ganze zivilisatorische Welt nominalistisch ist. Wie ich im Kriege Soldat wurde, mußten wir auch den Präsentiergriff lernen. Da sagte dann der Unteroffizier: „Nehmen Sie ihr Gewehr eine Idee weiter nach links!“ Eine Idee! — noch kleiner als ein bißchen! Selbstverständlich ist das Nominalismus! Alles bei uns ist nominalistisch! Man darf hinsehen, wohin man will. Kommt man in eine Stadt, da steht z. B. auf einem Reklameplakat: „Bastianstoffe — ein Begriff!“ Alles ist nominalistisch und man muß sagen: wirklich tragisch!

Dagegen gehört das Thomistische Weltbild, auf das wir jetzt näher eingehen wollen, mit zu dem Größten, was die Menschheit hervorgebracht hat, vielleicht sogar das Größte, was es gibt! —

Es geht also um die Wirklichkeit der Ideen, um die Wirklichkeit des Geistes.

Die Franziskaner sagten also: „Die Ideen oder die universalia — man gebrauchte damals den Begriff „Idee“ noch nicht — sind gegenüber der Menschenseele so etwas wie ein Regulativ. Das ist nützlich und praktisch, daß ich z. B. von den Dingen vorstellungshaft eine Erinnerung haben kann, z. B. von einem Baum. Das ist überhaupt nur durch die Fähigkeit der Abstraktion möglich, absehen zu können von der Wirklichkeit, die ich sehe. Viele Menschen — die meisten — gehen ja so herum — im Grunde genommen wir alle. Aber nur wenn ich den Begriff des Dinges, welches ich mit Augen sehe, bilde, bin ich mit diesem Ding im Zustand des Seins. Wir leben doch alle vorwiegend im naiven Realismus der Wahrnehmung — vielfach nur der sinn-

lichen Wahrnehmung. Wir sind erst fähig, den ideellen Realismus in Ausnahmeständen unseres Bewußtseins zu bilden — in erübenden Ausnahmeständen. Dann versinkt man wieder in die Bürgerlichkeit. Aber das nur sinnlich Wahrgenommene für die g a n z e Wahrheit zu nehmen, ist philiströs, im höchsten Sinne philiströs. Es war so wunderbar gestern — wir werden noch darauf zurückkommen — wir sollen die Welt ansehen, wie sie sein soll! Denn wir haben eine Mission. W i r sollen sie sehen, wie sie einmal w i r d ! —

Die Dominikaner sprachen von den Ideen, den universalialia s o , daß sie sagten: „Das ist nicht ein Regulativ, das ist nicht in erster Linie praktisch und nützlich, sondern der Begriff, den ich bilde, der liegt verborgen im Ding selbst darinnen. Die Begriffe und Ideen konstituieren die Sinneswelt, die ich um mich herum sehe, nicht nachträglich regulierend, sondern sie a priori konstituierend.“

Wir brauchen ja diese philiströse Welt nicht gleich über den Haufen zu kippen, aber wir müssen uns in ihr unmöglich unzufrieden fühlen, sonst sind wir nicht im Zustande der Philosophie, zu dem wir, wie Aristoteles sagt — nämlich mit dem Wissenstrieb — geboren sind.

Da kämpfen miteinander durch Jahrhunderte aufbewahrt: östlicher Aristotelismus und westlicher Aristotelismus; sie kämpfen im XII. und XIII. Jahrhundert miteinander als zwei christliche Strömungen.

Franziskanertum: Östlicher Aristotelismus; Ideen sind nur Namen!

Dominikanertum: Westlicher Aristotelismus; Ideen sind das konstituierende Prinzip der Welt. —

* * *

Diese beiden Strömungen kämpfen miteinander, und dieser Kampf ist auf seinem Höhepunkt angelangt, als Thomas von Aquino bei Neapel — man weiß nicht genau wann — in Roccasecca geboren wird — manche sagen 1226, manche 1227, manche 1228. Sein Vater Landulf, Graf von Aquino, war mit Friedrich II. verbunden, und er wollte seine Söhne auch als Lehensleute Friedrichs II. sehen. Nun aber, Thomas wird geboren als ein großer Junge, schwer, still — der eignet sich nicht, ein Pferd zu besteigen. Dann soll er aber wenigstens der Fürstabt des Benediktinerklosters auf dem Monte Cassino werden, und der Vater bringt ihn schon mit 5 Jahren als Novize ins Benediktinerkloster auf den Monte Cassino. Nun ringt sich aus seiner Seele, ohne daß er das je gehört hat, die Frage: „Was ist Gott?“ Der fünfjährige Junge! Man könnte genauso fragen: „Was sind die

Ideen?“ „Was ist der Geist?“ „Was sind die Gedanken?“ Dieses „Was ist Gott?“ hat ja sein Leben lang Augustinus gefragt. In seinen „Bekenntnissen“, der ersten Selbstbiographie, findet man, wie er da steht und sagt: „Ich ging ans Meer und suchte Gott. Er war nicht da. Ich konnte mir Gott nicht als fleischliches Wesen vorstellen!“ Augustinus fragt in der Sinneswelt nach dem die Sinneswelt zusammenhaltenden Prinzip. Das ist etwa so, als wenn man heute in der Sinneswelt glauben würde, was die Welt im Innersten zusammenhält, müßte sinnliches Wahrnehmungsphänomen sein. Es ist aber keines. Weil er falsch fragte, hat sich Augustin mit seiner Frage totergelaufen. Er suchte das Zusammenhaltende, also das Göttliche, innerhalb der Sinneswelt; da ist es eben nicht zu finden. — (Genau so, als wenn russische Forscher jetzt sagten: „Wir haben die Kosmonauten da hinaufgeschossen, dorthin, wo die Leute glauben, daß Gott wohnt, aber sie haben ihn nicht gefunden“. Da kann man nur sagen: „Das konnte man voraussagen; das wußten wir, ehe wir dahin kamen.“ —)

Nun stellt dieser Knabe Thomas diese Frage nach Gott. Man möchte sagen: So, wie in Aristoteles das Erwachen des Denkens sich zusammenschoppt im Erlebnis eines Menschen, so konzentriert sich die Sehnsucht nach dem Geiste des gesamten Mittelalters in dem fünfjährigen Knaben Thomas. Was er damals von den Benediktinern für eine Antwort bekommen hat, weiß man nicht; man weiß nur, daß dieser Mann sein Leben lang nach der Antwort auf diese Frage gesucht hat. Indem er so inbrünstig nach Gott sucht, sucht er im Grunde nach der Wirklichkeit der Ideen. Wie kann man sie gedanklich so aussprechen, daß sie nicht nur glaubhaft ist, sondern **w i ß b a r** wird. Und später, als er als jugendlicher Dominikaner in Paris ist und ein Dominikaner aus nominalistischer Gesinnung ihm sagt: „Es ist genug, daß wir Gott glauben“, sagt er: „Jawohl, dann haben wir ihn, aber außerhalb unseres Kopfes!“ Er war auch nicht der Meinung, daß man Glauben und Wissen auseinanderhalten müsse. Durch die Präambula in seinem späteren Werke wird das ja dargestellt. Er ist der Ansicht, namentlich, wenn er seine ontologischen Erkenntnisbetrachtungen macht, daß man **e r s t w a s w i s s e n m ü s s e**, um es dann glauben zu können.

Man kann sich ein sinnlichkeitsfreies Bewußtsein gedanklich haargenau vorstellen, aber täglich damit zu rechnen, das ist eine andere Sache. Man kann einen Engel „wissen“, aber mit ihm täglich zu rechnen, d. h. ihn auch zu glauben, ist eine andere Frage. Da wir im Seminar für freiheitliche Ordnung für Gedanklichkeit sind, sei es betont: Man kann sich von einem sinnlichkeitsfreien Bewußtsein **d e n k e n d** Gewißheit verschaffen durch den Prozeß der Erkenntnistheorie, aber damit zu rechnen, ist eine andere Frage.

So entwickelt sich dann das Leben des Thomas durch verschiedene Schicksale hindurch. Das Leben des Thomas ist vielleicht eines der gewaltigsten Leben im Mittelalter — und wenn es noch so viele Heiligenleben gibt, wie z. B. Theresa von Avila usw., Thomas war viel zu bescheiden, um seine persönlichen Erlebnisse zu schildern. Er hat die Gedankenwelt dargestellt, denn das war ihm, zeitgenössisch gesehen, als Mission mehr. Und es ist heute noch mehr! Thomas von Aquino kommt mit 19 Jahren nach Paris. Der Ordensgeneral Johannes Teutonicus wandert mit ihm gemeinsam von Neapel dorthin. Die Dominikaner durften keine Reittiere und keine Wagen benutzen — sie mußten die Erde erwandern. Dann fragt dieser Ordensgeneral den 19jährigen Jüngling: „Thomas, sage mir, was gäbst du dafür, wenn du die Stadt Paris besitzen könntest?“ Thomas antwortete darauf: „Ich wollte, ich hätte den Kommentar vom Heiligen Chrysostomos über das Matthäusevangelium!“ In Paris wird er in St. Jacob Schüler des Albertus Magnus. Dann sitzt diese ruhige, etwas große, starke Persönlichkeit im collegium logicum bei Albertus Magnus — und er wohnt mit einem anderen Schüler auf einer Stube zusammen, wo sie als Novizen sind. Und dieser Schüler meint, daß dieser Landjunge von Neapel, Thomas von Aquino, die Logik nicht richtig versteht und will ihm Nachhilfestunden geben. Und Thomas sitzt da und läßt das alles geduldig über sich ergehen. Als dann dieser Schüler nicht weiter weiß, hat er Furcht, ihn darüber aufzuklären, daß er es schon weiß. Und als sie einmal im Kollegium sitzen, sagt jemand — und dieses Wort ist ja berühmt geworden —: „Da sitzt der stumme Ochse aus Neapel!“ Da erhebt sich Albertus Magnus und sagt: „Ich sage euch, das Gebrüll dieses stummen Ochsen wird noch durch Jahrhunderte das Abendland erfüllen!“ und es hat es getan bis zum heutigen Tag. 700 Jahre ertönt nun das Gebrüll dieses stummen Ochsen, und hoffentlich wird es niemals verstummen!

Wie geht es dann weiter? Dieser Albertus Magnus, dieser schwäbische Philosoph, der zugleich Heilkräuterkundiger war — man nannte ihn doctor universalis, weil man glaubte er wisse alles — wenn er über die Felder ging, hielten ihn die Leute für einen Zauberer. Die späteren Heilkräuterbücher gehen alle auf die Tradition des Albertus Magnus — später auf Paracelsus zurück. — Thomas von Aquino hat einen anderen Beinamen bekommen. Ihn nennt man doctor angelicus, den engelhaften Doktor, und das ist mehr als doctor universalis. Das ist auch gegenüber der griechischen Universalität des Aristoteles mehr. Denn so sagte man im Mittelalter: „Dieser doctor angelicus, dieser Thomas von Aquino, bildet Begriffe in einer solchen Stärke und Reinheit, daß sich daraus die Wesen ernähren, die ein

leibfreies Bewußtsein haben — daran ernähren sich die Engel“. Wie hat das nun Thomas von Aquino gemacht, daß er die Wirklichkeit der Gedanken so bieten konnte, daß man von ihm sagte: er bereite das Brot für die Ernährung der Engel. Wie hat er das im Konkreten gemacht? Ehe Thomas sich hinsetzte und schrieb, hat er an die Jungfrau Maria ein Gebet gerichtet. Aus dem innersten Wesen seiner Seele kam es ihm als selbstverständlich vor, daß man dem Geist gegenüber, wie es im Evangelium steht, eine bittende Haltung einnimmt — sonst kommt er nicht! Thomas hat ja fast Tag und Nacht geschrieben, und es wird von ihm erzählt, daß er, wenn er seinem Schüler und Ordensbruder Reginald von Piperno diktierte, er eine Kerze in der Hand gehabt hätte, die durch seinen Gedankenfluß unbemerkt, soweit herunterbrannte, daß sie seine Finger versengte.

Es ist äußerst wichtig, sich mit einer solchen Gestalt, die „die Brotmühle Gottes“ war, wie man sagte — in Paris wurde, solange Thomas lebte, das geistige Brot für das christliche Abendland gebakken — es ist wichtig, sich mit einer solchen Erscheinung, bei welcher der Gedanke schicksalhaften Charakter besitzt, selber Realismus darstellt, zu beschäftigen.

Ich gehe jetzt kurz auf seine Theologie des Gedankens ein. Dabei kommt es mir nicht auf Einzelheiten an, auch nicht darauf, sein Werk enzyklopädeisch zu überblicken. Thomas hat ja — und das ist wohl der Kern, das Herz seiner Werke — seine „Theologische Summe“, diese „summa theologica“ geschrieben, dieses gewaltige Werk, welches dann Fragment geblieben ist. In dieser Theologie des Gedankens hat man, wie gesagt, so etwas, wie ein Herz des gewaltigen Geistesorganismus: die Theologie des Gedankens oder die ontologische Philosophie des Gedankens. Er sagte sich: „Ehe Gott diese reiche Sinneswelt geschaffen hat, in der wir leben, muß er für diese Welt so etwas gehabt haben wie einen innerlichen Plan.“ — Es ist ja berechtigt, einen solchen Anthropomorphismus durchzuführen. — Gott hatte einen innerlichen geistigen Plan! Diesen Plan nennt Thomas die *universalia ante res*; das sind die Gedanken vor den Dingen! So, wie Goethe einmal sagte: „Wie es sich mochte im Busen Gottes zugetragen haben vor aller Erschaffung“. Da muß sich doch etwas zugetragen haben! — Da waren die *universalia ante res* — vor den Dingen. Und dann sagt er: „Diese *universalia ante res* gehen über, indem die Gottheit denkt und spricht, unmittelbar in Er-Scheinung, unmittelbar in Welt!“ Das nennt er, inhaltlich nicht anders wie *universalia ante res*, sondern nur der Form nach: *universalia in rebus*. Der Gedanke, der von der Gottheit gedacht wird, wird hineingedacht unmittelbar in die Erscheinung. So etwa sagt auch Aristoteles: Das Wesen, die *ουσια* (*usia*) der Welt ist das geheimnisvolle Wesen, was wir

heute nur übersetzen können mit „Substanz“ etwa. Das geheimnisvolle Wesen, was allem zu Grunde liegt. Und dieses geheimnisvolle Wesen kann sich gleichsam umkrepeln, das kann *εξουσία* (ex-usia) sein, das kann Erscheinung werden, das kann Offenbarung werden. Das nennt Thomas *universalia in rebus*. Und so sagt er: „Denkt die Gottheit und spricht sie ihren Gedanken aus, dann erscheint das Gesprochene unmittelbar. Nicht so, daß sie etwas spricht, und nachträglich schafft sie es. So tun es die Menschen. Wenn Sie solch ein Wort in der Bibel haben: „Und Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht“, da muß man sich eben nicht vorstellen, daß er gesagt hat: „Es werde Licht“, und anschließend hat er noch etwas getan, damit das Licht wurde. Nein! Er sprach, und indem er sprach, unmittelbar, war aus seinem Sprechen das Licht geworden, denn das unterscheidet nach antiker Vorstellung göttliches Handeln und menschliches Handeln. Wir Menschen haben einen Vor-Wurf, und zusätzlich handeln wir dann noch in der Sinneswelt. Ich sagte ja vorher: „Die Sinneswelt können wir nicht hervorbringen, aber wir müssen sie verändern! Die Geisteswelt müssen wir hervorbringen, aber wir können sie nicht verändern! Das unterscheidet nach der Antike, Götter- und Menschenbewußtsein. Spricht die Gottheit sich aus, so entsteht im Sprechen unmittelbar etwas, weswegen man auch sagen kann, *universalia in rebus* — das ist die Sinneswelt. Man kann auch sagen: Die Welt ist eine heilige Formel! Darauf gründet dann Thomas von Aquino seine Sakramentenlehre. Die Welt ist eine heilige Formel, nämlich das Element. Kommt dann noch in die Welt der Mensch, der auch Formeln sprechen kann und tritt zum Element das entsprechende Wort hinzu, dann entsteht Sakrament. Deshalb schafft der Priester, der das Sakrament ausführt, die Welt noch ein Stückchen weiter, nach Thomas' Lehre. — Alle diese Dinge, wie der Sakramentalismus der Kirche, sind ja nicht einfach Nonsens! Das wird von Thomas gelehrt! Das muß man denn doch einmal erst untersuchen, ob das Nonsens ist!

Die Welt ist eine heilige Formel, die von der Gottheit gesprochen ist, und unmittelbar ist Sprache — wie es im Johannes-Evangelium heißt: „Im Urbeginne war der Logos“ — in sie hineinverwandelt in begrifflicher Form in außersinnlicher, unterwahrnehmungsmäßiger, begrifflicher Form. Und wenn ich als erkennender Mensch vor einem Stein oder vor einem Baum stehe, dann kann ich dieses Hineinverzauberte wieder entzaubern durch den Erkenntnisakt, indem ich denkend die *universalia* der Bäume denke: *Dann habe ich die universalia post res!* — nach den Dingen, aber diese meine Erkenntnis hat zum Inhalt *universalia ante res* über *universalia in rebus*. Deshalb ist für Thomas Realismus zugleich Natur- und Got-

teserkenntnis. Das allein ist ihm Realismus! Naturerkenntnis nicht, sondern im wahrsten Sinne des Wortes Philosophie, Metaphysik und Theologie.

Noch einmal: Die Gottheit lebt in *universalia ante res*; sie spricht sich aus in *universalia in rebus*, sie wird Welt; als erkennender Mensch stehe ich davor, *post res*, entzaubere ich die Dinge. Alle drei Gedankenarten sind der Substanz nach gleich, nur der Form nach verschieden und *universalia post res* hat *universalia ante res*, — v o r den Dingen, zum Inhalt. —

Sie lesen im Neuen Testament solche Worte, wie bei Paulus: „Der menschliche Geist erkennt alles, auch die Tiefen der Gottheit“! Wodurch, methodisch? — Indem er realistisch, d. h. im Sinne des Realismus-Begriffes der Scholastik, Natur erkennt. Indem der Mensch realistisch Natur erkennt oder das, was um ihn herum ist, z. B. menschliche Verhältnisse erkennt, die sich auch nach Gesetzen notwendig gestalten wollen, erkennt er gleichzeitig den Gedankenwurf Gottes und dadurch den Willen Gottes. Das ist im Sinne des Thomas Realismus. Alles andere wäre ihm naiv vorgekommen.

Wer diese Gedanken erkennt, hat in ihnen gleichzeitig die Lehre der Trinität. Die christlichen Offenbarungsinhalte, die muß man nicht übernehmen, indem man sie glaubt, weil man sie nicht denken kann. Das sagte z. B. Tertullian: „Ich glaube, was ich nicht weiß. Und darum, weil ich es nicht weiß, glaube ich.“ Das weisen wir weit von uns hinweg! Auch den vorhin zitierten Ausspruch des Augustin. Sondern alle diese Inhalte der Offenbarung kann ich durch den Erkenntnisprozeß, das heißt durch das Denken wiederfinden und kann sie nicht nur wissen, sondern viel mehr, nämlich an ihrer Verwirklichung mithelfen; an der Verwirklichung der Trinität mithelfen! — Das ist Thomismus! — namentlich auch Thomismus, wie er weitergebildet werden will, denn die grandiose Idee der drei Gerechtigkeiten des Thomas z. B. harrt immer noch ihrer Verwirklichung im sozialen Leben *).

Also, die kirchlich tradierte Lehre der Trinität:

Gott Vater, so könnte man sagen: *universalia ante res*;

in *rebus* — da w i r d er der Sohn, der in die Er-Scheinung tritt, et *incarnatus est* —; man muß sagen: Die Geburt Christi ist im Sinne des Thomismus die höchste der *universalia in rebus*, die es überhaupt gibt;

*) Über die Soziallehre des Thomas von Aquino, wie sie auch der soziologischen Konzeption entspricht, vgl. „Fragen der Freiheit“, Folge 29, S. 3: „Die Idee der Gerechtigkeit bei Thomas von Aquino“.

und indem der Mensch erkennt, — nach den Dingen — wird er nach christlicher Offenbarung erleuchtet vom Heiligen Geiste.

In der Universalien-Lehre des Thomas von Aquino hat man also zugleich die Trinität. —

Thomas von Aquino ist ja am 7. März 1274 gestorben. Man möchte sagen: Das, was der menschliche Verstand fassen kann von den Offenbarungen der Welt und von den Christlichen Offenbarungen, das ist durch Thomas von Aquino so großartig dargestellt worden, wie es noch nie und auch nachher nicht mehr dargestellt worden ist. Den Franziskanern war *universalia ante res* ein Nichts; in *rebus*, auch ein Nichts, und sie sagten: „*universalia post res* sind nur Regulative für das praktische Leben des Menschen“. Deswegen wollten auch die Franziskaner die Dinge, die sie nicht denken und erkennen können, um sich herum sehen. Es ist interessant, wie das Franziskanertum nach England kam. Für die Engländer ist ja typisch, daß sie durch die Jahrhunderte hindurch eine Art Zuschauerbewußtsein entwickelt haben. Das ist die Haltung der Menschen, die die Einzelercheinungen physisch sehen wollen. Deshalb entstehen ja z. B. die ersten zoologischen Gärten des Abendlandes in England, unter franziskanischer Regie. Die Dominikaner würden niemals zoologische Gärten einrichten — auch keine botanischen. Sie würden den Löwen denken als eine der *universalia*, und dabei würden sie es bewenden lassen. Die Franziskaner wollten das um sich herum sehen, weil sie es innerlich nicht schauen konnten.

1250 ist die Lebensmitte des Thomas von Aquino. Da schreibt der englische Franziskaner — und man hat das Gefühl, daß zu England das Franziskanertum ausgezeichnet gut paßt — Roger Bacon, in einer Schrift, in der er über die Technik schreibt: „Erforscht die Natur und macht Experimente!“ — mit regulativen, nominalistischen Begriffen selbstverständlich, denn, wenn man die konstitutionellen Begriffe hat, ist man ein bißchen vorsichtiger —, wenn ich weiß, daß ich in meinen Begriffen zugleich den Willen Gottes habe, gehe ich mit mehr Respekt an die Dinge heran; habe ich den aber nicht, dann kann ich nach Willkür und Laune herumexperimentieren. Dann schreibt also dieser Roger Bacon: „Ich kann mir vorstellen, daß es einmal einen Wagen geben wird, in dem ein Mensch sitzt, der einen Hebel bewegt, und der Wagen fährt ohne Pferde dahin“. — Das Auto! — „Ich kann mir vorstellen, daß der Mensch in der Art eines Vogels in einer Flugmaschine sitzt, einen Hebel bewegt, und die Flugmaschine fliegt dahin.“ Prophetie des Autos und des Flugzeugs aus Franziskanischem Munde, aus dem Geiste und im Dienste des Averroes! — Das muß man wissen! Diese Weltanschauung hat das Abendland nun seit sieben Jahrhunderten geschluckt! Heute darf das

nicht so weiter getrieben werden, soll die Menschheit auf der Erde nicht zugrunde gehen. Heute schlucken wir das nicht mehr, sondern wir bilden den Realismus des Thomas von Aquino weiter. —

Thomas von Aquino muß im Frühjahr 1274 nach Lyon reisen, zu dem dort tagenden Konzil, um mit dem Franziskanergeneral Bonaventura zu disputieren. Schon vorher, am Nikolaustage des Jahres 1273, also am 6. Dezember, als er in Neapel eine Messe zelebrierte, hat er Schauungen visionärer Art erlebt — und hier kommen manche Kommentatoren und behaupten, jetzt fängt Thomas an, schwach zu werden. Jetzt verließ ihn die Kraft seiner genialen Gedanken. — Im März kommt er dann in das Kloster Fossanuova bei Terracina, ein Zisterzienserkloster. Er ist mit seinem Ordensbruder Reginald von Piperno unterwegs, und er muß sich hinlegen. Er fühlt seinen Tod herannahen; man bereitet ihm ein Aschenlager. Da kommt Reginald von Piperno und sagt: „Thomas, diktiere doch deine Summa Theologica zu Ende, damit sie nicht ein Fragment bleibt“. Und Thomas sagt: „Nach den Schauungen, die ich die letzte Nacht und in den vorhergegangenen Nächten hatte, kommt mir alles, was ich seither geschrieben habe vor wie leeres Stroh. Ich schreibe nicht mehr!“ Das Letzte ist gewesen, daß ihn die Zisterziensermönche baten, er möchte ihnen das Hohe Lied Salomonis auslegen. An einer bestimmten Stelle versagt ihm die Stimme. Gegen Morgen hat er noch eine ganz merkwürdige Schau gehabt, die von einem der Biographen berichtet wird, und am 7. März des Jahres 1274 ist er gestorben. Im Abendlande sagte man: „Die Gedankenmühle Gottes steht still“. —

* * *

Man könnte sich fragen: „Gibt es im Thomismus etwas, was noch nicht ausreicht?“ Was aus dem Nominalismus geworden ist, hat sich in der Technik niedergeschlagen in dem, was man mit den Dingen praktisch machen kann durch das Regulativ des Verstandes. Man kann nützliche und praktische Dinge machen, und man braucht die Philistosität der bloß sinnlich erlebten Welt nicht zu verlassen.

Der Thomismus hat innerhalb der Kirche ein verborgenes Leben geführt. Erst im Jahre 1879 wurde Thomas zum Kirchenlehrer erhoben, und heute ist er der Vater der katholischen Hochschulen.

Die Gedankenkonzeption des Thomas von Aquino ist begrifflich so genialisch, daß, indem ich Natur erkenne, ich zugleich Geisterkenner und Ideenerkenner bin. Idee, Geist, Gott erweisen sich als identisch bei Thomas. Man könnte fragen, hat diese grandiose Gedankenkonzeption trotzdem noch nicht ausgereicht? Heute müssen wir sagen: „Sie hat tatsächlich noch nicht ausgereicht“, denn es kommt nicht nur darauf an, daß man das Richtige innerhalb der Ideenwelt nur weiß, sondern weil wir durch das Denken die Hervorbringer

der Ideen sind, ist es nötig, daß wir es tun. Wie Max Stirner so großartig sagt: „Das Wissen selbst muß sterben, um im Tode wieder aufzublühen als Wille“. — Wir haben zunächst einmal eine Vertrauensempfindung zum Gedanken. Es war so wunderbar, als wir gestern hörten: „Die Wahrheit! Wohl bringt sie Leid, nie bringt sie Reue!“ Das war deshalb so großartig, weil die Wahrheit ein Tragelement der menschlichen Seele ist; man hat ja nicht Reue gegenüber seiner eigenen Existenz.

Ich möchte mit der Frage schließen, deren erkenntnistheoretische Beantwortung vor uns liegt und die Verwirklichung der Antwort, die wir finden: Reicht der Thomismus als ideelle Konzeption aus? Müssen wir heute nicht solche Ideen bilden, die nicht nur das richtige Wissen geben, sondern, die auch den Willensantrieb zum Tun in sich tragen — aber nicht so, daß man eine Idee hat, nach der man wirken will, sondern, daß die Idee den Willen selbst schon mitenthält, und die dadurch zündend wirkt. Durch die Allgemeinverbindlichkeit der Wahrheit bildet sich zunächst einmal Gemeinsamkeit in allen unseren Häuptern, aber diese Gemeinsamkeit, nicht nur contemplativ-anschauend, sondern weil die Idee zugleich in den Willen hinein erstorben ist, müssen wir sie auch tun. In dem Sinne möchte ich sagen, daß der Kampf um die Wirklichkeit der Ideen keineswegs zu Ende gekämpft worden ist vor 700 Jahren. Er steht uns in Wahrheit noch bevor! Allerdings nicht so, daß man heute noch darüber diskutiert, ob eine Idee real ist oder nicht. —

Man muß sagen: „Die Zeit der Kochbücher ist vorbei! — Jetzt wird gekocht!“

Berthold Wulf

Was heißt Philosophieren?

Was Philosophie nach Thomas von Aquino zu leisten imstande- und inwiefern die Ordnung der Gesellschaft auf diese Leistung angewiesen ist.

Vortrag, gehalten auf der 16. Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung, vom 29. Juli bis 7. August 1964, in Herrsching am Ammersee.

Es seien zunächst einige Vorbemerkungen gestattet. Es scheint mir unphilosophisch zu sein, hier nur nach dem zu fragen, was Thomas unter der Philosophie verstanden hat, ohne darauf einzugehen, ob dieses Verständnis ein ausreichendes, ja überhaupt ein richtiges ist. Immerhin sind seither 700 Jahre vergangen und der Variationen des Verständnisses von Philosophie gibt es gar viele und es ließe sich doch wohl mit Recht fragen, ob das Verständnis des Thomas auch heute noch ein zureichendes ist. Mich verlockt es zu sehr, gerade im Hinblick auf neuere Lösungen sein Philosophieverständnis zu untersuchen und zu sehr schien mir eine rein historische Befassung mit einem philosophischen Text dem philosophischen Geist zu widerstreben, als daß ich es hätte dabei bewenden lassen können. Ich fand mich in dieser Betrachtungsweise endgültig legitimiert, als ich in Herrn Wulfs Buch „Doctor Angelicus“*) folgendes Thomas-Zitat entdeckte: „Das Studium der Philosophie zielt nicht darauf hin zu wissen was der oder jener gedacht hat, sondern welches der wahre Sachverhalt ist“. Um eben den soll es hier also gehen.

Zum Verständnis dieses Referates scheint es mir ferner notwendig zu sein, von vorneherein zwei Weisen des Philosophieverständnisses zu unterscheiden. Die eine möchte ich die naive nennen. Damit soll bezeichnet werden, daß sie vor einer Antwort auf die Frage schon da ist — damit aber noch unreflektiert. Sie ist vorverständnis der Philosophie, das mich erst in die Möglichkeit setzt, nach deren Wesen zu fragen. Als Unartikulierte ist dieses Verständnis in sich schon auf Artikulation hin angelegt. In jeder Frage, die wir stellen, haben wir schon eine solche Weise des Wissens um ihren Gegenstand. Die-

Are-Verlag, Ahrweiler 1964.

ses Wissen aber ist noch ein fragliches. Genauso ihr Vorverständnis von Philosophie — und eben dieses stellen wir in Frage, um in die zweite Weise des Verstehens zu gelangen, die den Charakter des Ausdrücklichen, einer Antwort eben, haben sollte. Wo ist eine solche Antwort zu suchen? Nun, ich meine, in einer Analyse des philosophischen Aktes selbst, im Hinblick aber auf alles — die Ausdrücklichkeit ist ja gefordert — was in ihm einbeschlossen ist. Auf diesem „alles“ liegt die Betonung. Es scheint mir nämlich unumgänglich, hier über das Subjektive des Erkenntnisvollzuges, über das Objektive des darin Erkannten noch hinaus zu fragen nach der Ermöglichung des Philosophierens, die philosophisches Subjekt und Objekt umgreift. Es erweist sich hier schon die Umfassungskraft unserer Fragestellung, die uns an Erkenntnistheorie, Anthropologie und Metaphysik zugleich verweist, auch wie sehr diese Frage selbst schon eine philosophische ist, die sich selbst nur im Rahmen einer Philosophie geben läßt, so daß man vielleicht überspitzt formulieren könnte, daß so, wie eine Philosophie sich versteht, auch ihre Erkenntnisse — vermeintlich und wirkliche — ausschauen.

Nach dem oben gegebenen Aufriß der Probleme lassen sich also folgende drei Fragen stellen: Erstens „Was ist der Gegenstand der Philosophie?“ — zweitens: „Wie erkennt der Philosophierende den Gegenstand der Philosophie?“ — und schließlich: „Worin ist es begründet, daß der Mensch philosophiert?“ Antworten auf diese Fragen sind unserer Themenstellung gemäß, bei Thomas nun zu suchen.

Was ist also der Gegenstand der Philosophie? Ich zitiere: „Die geistbegabten Wesen haben eine größere Verwandtschaft zum Ganzen als die anderen Wesen“ oder — „Des Menschen Sehnsucht geht dahin, ein Ganzes und Vollkommenes zu erkennen“ und schließlich — „Der erkennende Geist ist darauf angelegt, alles, was ist in seinem wirklichen Wesen, zu erkennen“. Der adäquate Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist damit das Gesamt aller Wirklichkeit — und Philosophieren heißt, auszulangen nach allem was ist und dieses in jedem nur möglichen Bezug. Gerichtet ist es aber auf das Wirkliche — und nicht nur gerichtet, sie trifft es auch, weil — ich zitiere: „Ein naturhaftes Begehren unmöglich vergeblich und sinnlos sein kann“ und das Sehnen nach Erkenntnis ist Thomas ein zur Natur des Menschen gehörendes Begehren. Hierzu nur ein Zitat: „Es ist dem Menschen von Natur aus eigen, nach der Erkenntnis der Wahrheit zu verlangen“. Schon hier öffnet sich der Raum ins Metaphysische. Der erkenntnistheoretische Optimismus des Thomas gründet letztthin in der tiefen Überzeugung von der absoluten Überzeugung Gottes, der daher unmöglich ein Begehren geschaffen haben kann, das sich nicht erfüllen läßt.

Verweilen wir aber noch ein wenig beim Erkenntnisgegenstand der Philosophie. Thomas sagt nämlich auch — und dies mag uns vielleicht schon stutzig machen —: „Der Eigengegenstand der menschlichen mit der Liebe verbundenen Erkenntniskraft ist die in körperhafter Materie wirkliche Wesenheit“. Dies ist nicht zum Lob der Erkenntniskraft gesagt. Hier spricht kein Platoniker, dem die Wahrheiten das einzig Bedeutsame sind, denn nach Thomas hat Gott gerade aufgrund der Vollkommenheit seiner Erkenntnis Ideen von Einzeldingen, in denen Materie und Wesenheit vereint sind. Gerade diese Ideen bleiben dem Menschen unerreichbar, weil sie kein **W a r u m** mehr haben. Es beginnt hier schon deutlich zu werden, daß für Thomas das Erkenntnisorgan des Menschen dem Ziel nach ein vollkommenes — dem Wesen nach aber ein unvollkommenes ist, weil das **A b s o l u t e** nicht **v o r g e s t e l l t** werden kann. Das kann noch klarer gemacht werden: Ich zitiere: „Weil die Sinne der erste Ursprung unseres Erkennens sind, darum wird notwendig alles, worüber wir urteilen, irgendwie auf die Sinne zurückbezogen!“ und „Soweit vermag unser natürliches Erkennen sich zu erstrecken, als es an der Hand geführt werden kann durch die sinnenfälligen Dinge“. Aber — ich zitiere: „Die geschaffenen Dinge sind unzureichend, den Schöpfer abzubilden“. Daher sagt Thomas: „Dieses ist das äußerste menschlichen Gotterkennens zu wissen, daß wir Gott nicht wissen“. **D a ß** Gott ist, läßt sich also beweisen, **w a s** er ist, bleibt uns als Philosophierenden unbekannt. So ist nach Thomas auch die heilige Dreifaltigkeit dem natürlichen Licht der Vernunft unerreichbar — (weil sie die „urphänomenale“ Idee ist. — Red.) — Diese relative Begrenzung des Denkvermögens setzt sich nun sogar fort in Bezug auf die Welt der sinnlichen Erfahrung. Ich zitiere: „Unsere Erkenntniskraft vermag nicht einmal all das über Gott aus den geschaffenen Dingen zu entnehmen, was diese von Gott offenbaren“. An dieser Stelle sei eine kleine Zwischenbemerkung erlaubt. Es läßt sich hier das landläufige Mißverständnis widerlegen, wonach Thomas ein System im Sinne eines abgeschlossenen Gedankenbaues, der dann genau auch dem ganzen Seinsbau entsprechen soll, entwickelt hat. Vielmehr erkennt er an den Grenzen dessen, was er glaubt, philosophisch beweisen zu können das Geheimnis des Absoluten, das unermesslich ist. Dadurch könnte sein Philosophieren dem aufmerksam Folgenden — vielleicht gerade wegen der Systematik seines Ganges — den Eindruck des Unabgeschlossenen machen. Dies aber nur als Anmerkung am Rande.

Aus dem, was wir oben gesagt haben, ergibt sich eine Situation des Philosophierenden, die man tragisch nennen könnte. Er will alles wissen und vermag doch nur so verhältnismäßig wenig. Nur dürfen

wir Thomas nicht dahin mißverstehen, daß die Wesen selbst die Ursache für das Nichtwissen des Philosophen sind. Thomas huldigt keinem, wie auch immer gearteten Irrationalismus. Es liegt an uns, nicht an den Dingen, daß wir sie nicht vollkommen erkennen können. Ich zitiere: „Im Hinblick auf uns sind die in sich selbst weniger bekannten Wirklichkeiten die bekannteren“. Man könnte sogar sagen, daß die höheren Wesenheiten klar, zu hell, zu sehr einsichtig sind, als daß wir sie noch erkennen könnten. Sie blenden uns. Thomas gibt eine Definition des philosophischen Gegenstandes, in der verschiedene Aspekte, seine Unbegrenzbarkeit einerseits und, im Hinblick auf den Menschen, seine in seiner Absolutheit letzte Unzugänglichkeit klar zum Ausdruck kommen. „Der Grund, weswegen der Philosoph dem Dichter sich vergleicht ist dieser: Beide haben es mit dem Staunenswerten zu tun.“ Wer staunt, gerät immer über seine Grenze hinaus, die Grenze seiner bisherigen Erkenntnis. Etwas Neues, Unerwartetes, von ihm nicht Vorauszuschauendes bricht ein. Dies ist es, was Staunen erregt. Staunenswert ist damit aber alles, was über menschliche Erkenntnis hinausgeht. Grenze des Menschen (als Subjekt — Red.) und Unbegrenzbarkeit seines Gegenstandes sind hier in einem ausgesprochen. Philosophische Erkenntnis beginnt also mit dem Erstaunen.

So sind wir ganz unwillkürlich von unserer ersten Fragestellung, der nach dem Gegenstand der Philosophie in die zweite, nach dem Wie des Erkennens hinübergetreten. Wir können daraus ersehen, wie untrennbar sie zusammenhängen.

Drei Elemente vor allem konstituieren für Thomas den Erkenntnisakt des Menschen: Die sinnliche Erfahrung, die Formen und die ersten Prinzipien. Es ist nun zu klären, was des näheren unter ihnen zu verstehen ist und in welcher Beziehung sie zueinander innerhalb des Gefüges des Erkenntnisaktes stehen. Die Notwendigkeit der Sinneswahrnehmung für jedwede menschliche Erkenntnis ist in den Zitaten weiter oben schon zur Sprache gekommen. Ich darf in diesem Zusammenhang vielleicht eines wiederholen: „Soweit vermag unser natürliches Erkennen sich zu erstrecken, als es an der Hand geführt werden kann durch die sinnenfälligen Dinge“. In den Sinnen aber ist — nach Thomas — die Wahrheit nicht, die in aller Erkenntnisbemühung erstrebt wird, weil — ich zitiere: „Wiewohl die Sinne nämlich erkennen, daß sie wahrnehmen, sie doch nicht ihr eigenes Wesen erkennen und folglich auch nicht das Wesen ihres Aktes noch auch dessen Bezug zur Wirklichkeit und also auch nicht seine Wahrheit“. In den Sinnen ist die Wahrheit gleichsam noch nicht ihrer selbst bewußt, die Übereinstimmung mit dem Ding noch nicht vollendet, sein Wesen noch nicht geschaut. Festzuhalten aber bleibt, daß

alle menschliche Erkenntnis entweder aus der sinnlichen Erfahrung schöpft, im Ablösen der Wesenheiten, das wir Abstraktion nennen oder aus den Sinnen erst aus der angeborenen Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt wird, wie es im Aufleuchten der ersten Prinzipien geschieht. Die Erfahrung der Sinne steht zu den Formen des Verstandes also in einer anderen Verbindung als zu den ersten Prinzipien.

Beginnen wir mit den Formen. Es sei vorausgeschickt, was Thomas unter den Formen, Washeiten oder Species, wie er sie auch nennt, versteht. Es sind die Denkbilder, die der Verstand ablöst von den Einzeldingen, deren Wesentliches, deren Natur in diesen zusammenfassend. Als solche besitzen sie eine Allgemeinheit, die unabhängig ist von ihrer konkreten Individuation. Diese Allgemeinheit aber führt nicht von den Dingen weg. Denn solche allgemeinen Wesensformen sind in der Welt zentral wirkend. Jedes Einzelding ist ein Gefüge aus der materia — in diesem Zusammenhang kann man sie in etwa dem gleichsetzen, was wir unter Materie verstehen — und der Form. Diese ist Wirkendes am Werden der Materie. Sie bringt das Einzelding erst in die Wirklichkeit eines scharf Umrissenen, einer genauen Bestimmtheit. Da die Formen allein aktive Prinzipien sind, die Materie und der menschliche Verstand als aufnehmender (der universalia — Red.) dagegen nur passiv, können nur die Formen auf ihn einwirken. Was ihn aber vor den Sinnen auszeichnet ist, daß er zum Wesen der Dinge vorzudringen vermag. Der Erkenntnisakt ist damit aber noch nicht vollendet. Nun erst, nach der Formung der Wahrheit beginnt seine eigentliche Tätigkeit, die wir das Urteilen nennen. Das geschieht im zergliedernden und zusammenfassenden Verstand, im Analysieren und Synthetisieren, das in Sätzen sich ausspricht. Hier erst aktualisiert sich das Übereinstimmen von Ding und Verstand, die Wahrheit also, indem er für sich setzt: „Dieses Ding ist“ und es ist so beschaffen, hier erst, weil, wie Thomas sagt: „Die Wahrheit eine Gleichheit von Verschiedenen ist“ und darum sich die Idee der Wahrheit im Verstande zuerst verwirklicht findet, wo „der Verstand zuerst beginnt, etwas eigenes zu haben“. Dies Eigene aber hat er im zergliedernden und zusammenfassenden Verstand. Hier ist Außen und Innen und deren Einung erst erkennbar.

Der zergliedernde und zusammenfassende Verstand urteilt aber gemäß der ersten Prinzipien. Diese leuchten nur ein, sobald ich mein Erkenntnisorgan wirken lasse. Sie werden nicht durch die Dinge, durch deren Einwirkung, wie die Formen, erkannt, sondern nur an ihnen. Vermittelt sind sie aus dem ewigen Licht der göttlichen Wahrheit und deren Abbilder. In sich evident, v o r aller Erkenntnisbemü-

hung uns schon eingegeben, nur in ihr erst erwachend, liegen sie aller Erkenntnis zugrunde als deren tragendes Fundament, so daß der sich alle Erkenntnismöglichkeit entzieht, der ihre Gültigkeit bestreitet. Ich zitiere: „Wie man bei Beweisführungen auf irgendwelche Prinzipien zurückführen muß, die dem Verstand durch sich selbst bekannt sind, so bei der Erforschung dessen, was ein jedes ist, sonst würde es hier wie dort ins Unendliche fortgehen und es würde alles Wissen und Erfassen der Dinge zunichte.“

Prinzipien der Beweisführung sind etwa der Satz vom Widerspruch oder der, daß ein Ganzes größer sein müsse als seine Teile, unmittelbar eingängige Seinsprinzipien, das Sein selbst, das Gute und ähnliche in allem Seienden vorfindbare Seinsgrundlagen. Es erhebt sich nun aber die Frage: Woher sind denn Prinzipien, die wir im Verstande haben, anwendbar auf das, was jenseits seiner liegt? Ich darf hier noch einmal darauf hinweisen, daß wir nach Thomas diese ersten Prinzipien nicht der sinnlichen Erfahrung entnehmen. Hierin ist er übrigens durch die neueste Grundlagenforschung auf dem Gebiet der Logik bestätigt worden. Wenn wir sie aber nicht der äußeren Erfahrung entnehmen und die Dinge selbst nicht ihnen nach vorgebracht haben, verlangt dann nicht dieser Sachverhalt nach einem Mensch und Erkenntnisgegenstand Übergreifenden, das in beiden wirkend, sie zur Harmonie stimmt? —

Wiederum sind wir fast ohne Absicht in die nächste Fragestellung hineingeraten. Wir wollen wissen, worin das, was wir Philosophie nennen, gegründet ist. Die Frage ist wiederum nach zwei Seiten hin zu stellen — einmal nach dem, was dem Menschen das Philosophieren überhaupt möglich macht — und zum zweiten, was ihn dazu bewegt, dies Mögliche auch zur Wirklichkeit zu bringen. Die erste Frage wird uns tief in die Metaphysik führen, — die zweite in die Anthropologie, die allerdings, wie sich zeigen wird, erst im Lichte der Metaphysik sich durchführen läßt.

Warum also sind die Dinge erkennbar und warum vermag sie der Mensch zu erkennen? Thomas' Antwort läßt sich auf die Formel bringen: „Weil die Dinge und wir von Gott erkannt sind, darum erkennen wir sie“. Zu unterscheiden ist danach menschliches Erkennen und göttliches. Während Gottes Wissen von den Dingen Ursache der Dinge und unserer Erkenntnis ist, weil den göttlichen Ideen gemäß der göttliche Wille die Dinge gestaltet, ist unser Wissen ein bloßes Empfangen. Selbst sofern wir im Erkennen aktiv sind, vermögen wir dies nur aus der Empfängnis einer Potenz (*logos spermaticos* — Red.), die wir selbst nie von uns aus setzen könnten. Weil alle Wesen dem Plan des Schöpfers gemäß geschaffen und unserem Denken die Prinzipien dieses Planes geof-

fenbart sind, vermögen wir denkend die Wirklichkeit uns anzueignen. Beispielhaft konzentriert finden wir dies in folgendem Zitat: „Das Wissen der menschlichen Vernunft wird in bestimmtem Sinne von den Dingen verursacht; so tritt zutage, daß die erkennbaren Dinge das Richtmaß menschlichen Wissens sind. Dadurch nämlich, daß die Wirklichkeit sich so verhält, ist ein Urteil der Vernunft wahr — nicht aber ist es umgekehrt. Der erkennende Geist Gottes aber ist durch sein Wissen die Ursache der Dinge. Es ist also notwendig so, daß Gottes Wissen das Richtmaß der Dinge sei wie die Kunst das Richtmaß der Kunstwerke ist, deren jedes soweit vollkommen ist, als es mit der Kunst übereinstimmt. Ganz ebenso also vergleicht sich Gottes erkennender Geist den Dingen, wie die Dinge der menschlichen Erkenntniskraft.“ Daraus wird verständlich, warum die Scholastik Sein und Denkbarkeit, Sein und Wahrheit für vertauschbare Begriffe hielt, weil alles Sein ihr aus dem Grunde einer unendlich vollkommenen Erkenntnis auf Erkennbarkeit hin gerichtet erschien. Von Wahrheit konnten sie so in drei verschiedenen Bezügen sprechen: Im eigentlichen Sinne als Wahrheit bei G o t t ; weil alle Dinge seinen Ideen nachgeformt sind; im abgeleiteten Sinne — Wahrheit in den Dingen, sofern diese die Potenz in sich tragen, übereinstimmen mit einem erkennenden Geist, wie ja auch eine Medizin, die der Gesundheit förderlich ist, selbst gesund genannt wird — und schließlich Wahrheit beim Menschen, wo sie nur teilweise im Akt, g a n z aber der reinen Möglichkeit nach erscheint.

Was ist aber der Grund dafür, daß wir Wahrheit nur teilweise zu realisieren vermögen und nur vermittelt der Sinne und nur bis hin zur Erkenntnis der Formen? Thomas gibt darauf zwei Antworten: „Darum sagt auch der selige Dionysius ‚Die göttliche Weisheit verknüpft das Letzte des Höheren mit dem ersten des Niederen‘. Es ist also auch im Bereich des Körperhaften etwas anzunehmen, nämlich der menschliche Leib, der, auf gleiche Weise verknüpft, an das niederste des höheren Reiches rührt, nämlich an die menschliche Seele, welche, wie aus der Weise des Erkennens entnommen werden kann, die unterste Stufe innehat im Reiche der geistigen Wesen.“ In diesem Zitat sind beide Antworten schon gegeben. Wir vermögen nur durch die Sinne zu erkennen, weil — ich zitiere: „Es der Seele wesentlich ist, mit dem Leibe vereinigt zu sein“ und „weil die Seele nur ein Teil des menschlichen Wesens ist, und darum sie die Vollkommenheit ihrer Natur nicht besitzt außer in der Vereinigung mit dem Leibe“. Hier soll also nicht der Leib verteufelt werden — er gehört vielmehr zur Natur des Menschen — und Natur ist, wie vorhin schon gesagt, Thomas immer gut. Dafür ein Beleg: „Mit dem Leibe vereint ist die Seele, weil sie auf vollkommenere Weise ihre

Natur besitzt, gottähnlicher, als vom Leibe getrennt. Nur die Formen aber nimmt der Verstand auf, weil er die unterste Stufe innehat im Reiche der geistigen Wesen. Daher läßt er sich vergleichen der *materia prima* in der Welt der Sinne, die auch nur bloße Potenz, reine Möglichkeit der Formen bedarf, um in die Wirklichkeit überführt zu werden und ohne sie kein Wirkliches zu werden vermag.“

Es bleibt uns nun noch innerhalb unserer Fragestellung nach der metaphysischen Gründung des Erkennens aufgegeben zu klären, was Erkennen überhaupt ist und warum diese Seinsqualität die Vollkommenheit der höheren Wesen ausmacht. Hierzu bedarf es nur der Anerkennung einer Voraussetzung und die lautet bei Thomas: „Alles was ist, und sei es auf welche Weise auch immer — sofern es seiend ist, ist es gut“. Ist dies angenommen, wird einsichtig, daß, je mehr ein Wesen seiend sich selbst noch einmal geben, um so größer auch seine Gutheit ist. Dies Haben des Seins im Sein verwirklicht sich aber im Erkennen — denn das Wesen des Erkennens ist es, daß das Erkannte im Erkennenden sei nach der Möglichkeit des Erkennenden. Thomas sagt an einer berühmten Stelle in der „Philosophischen Summe“: „... daß je höher im Range eine Natur ist, das, was ihr ausströmt, auch um so inwendiger ist“ und es folgt ein über eine Seite hin sich erstreckendes Satzgefüge, in dem unglaublich gedrängt, in aufsteigender Linie die Rangstufigkeit des Kosmos zur Sprache gebracht wird. Dieses Gefüge schließt: „Mithin der höchste Grad vom Leben kommt Gott zu, in welchem nicht etwas anderes ist das Denken, etwas anderes das Sein. Und so muß Gott das erfaßte Wesensbild, die göttliche Wesenheit selber sein.“ Von hier aus wird die ungeheuerliche Aussage verständlich, die Thomas im folgenden Zitat macht: „Notwendig also muß letzter Zielsinn des Alls das Gut des Geistes sein. Dieses aber ist die Wahrheit. So ist die Wahrheit notwendig der letzte Zielsinn des gesamten Alls.“ Oder, vielleicht noch radikaler: „In bestimmtem Sinn hängt von der Vollendung des Menschen die Vollendung der ganzen körperhaften Natur ab“. Wem die Ungeheuerlichkeit dieser Aussage nicht einleuchtet, der versuche einmal in einer klaren Sternennacht sich bewußt zu machen, daß all das, was er schaut, in einem gewissen Sinne um seinetwillen geschaffen worden ist. Für Thomas jedenfalls vollendet sich die Schöpfung erst im Erkanntwerden durch den Menschen.

Ich habe eingangs dieser Fragestellung bemerkt, daß sich anthropologisch erhellen lassen wird, warum der Mensch seine philosophische Potenz aktiviert und daß diese Erhellung nur im Lichte der Metaphysik möglich ist. Dies scheint mir an dem, was gesagt worden ist, beweisbar. Denn von dorthier wird einsichtig, daß, da der Mensch

ein geistbegabtes Wesen ist, das im Erkennen seine Vollendung findet, der philosophische Akt auch wirklich vollzogen wird.

Im Erkennen habe ich ja das Sein und alles Sein ist gut, also ist es sinnvoll, wenn der Erkennende ausgreift nach allem, was ist, also philosophiert. Es gehört dies nicht nur zur Natur des Menschen, es macht vielmehr gerade dessen Besonderheit aus, die sie von der des Tieres unterscheidet. Was nimmt es nun noch wunder, wenn Thomas erklärt: „Die größte Wohltat, die man einem Menschen erweisen kann, besteht darin, daß man ihn vom Irrtum zur Wahrheit führt“. Im Erkennen, im Schauen vollendet sich die Natur des Menschen. Solange er noch nicht die Gesamtheit aller Dinge zu Gesicht bekommen hat, solange ist er noch „homo viator“, Mensch auf dem Wege, solange philosophiert er eben, strebt sehnd nach der Weisheit, hat sie nicht im Besitz. Dieses auf dem Wege sein kann sich verschieden gestalten; auch dem religiösen und musischen Akt eignet der Charakter des nach Allem Greifens (Wissenschaft, Kunst, Religion — Red.). Wer nicht philosophiert, kann durchaus auf andere Weise auch sein Wesen verwirklichen. Wo aber der Mensch dem All gegenüber sich abschließt, da hat er dieses verfehlt.

Solange diese drei Weisen der Allbezogenheit des Menschen lebendig sind, so lange kann man sagen: Das Menschsein ist realisiert. — Dort allerdings, wo eine dieser drei nicht mehr vollzogen wird, dort findet auch meist eine Zersetzung der beiden anderen statt — die Geschichte zeigt das. Sie scheinen also in Angewiesenheit aufeinander zu sein, und nur, wenn alle in reiner Gestalt sich finden, als einzelne vollziehbar zu sein. Daher ist es notwendig und in sich selbst sinnvoll, wenn philosophiert wird. Was aber den Philosophierenden antreibt, die Welt des unmittelbar vor den Augen Liegenden hin zu überschreiten auf das Allumfassende, was hinter ihr sich verbirgt, ist — ich zitiere: daß „das Geringste an Erkenntnis, das einer über die erhabenen Dinge zu gewinnen vermag, ersehenswürdiger ist, als das gewisseste Wissen von den niederen Dingen“.

Es ist, so hoffe ich, nun in Umrissen klar geworden, was Thomas von Aquino unter Philosophieren versteht, was nach ihm in diesem wesentlichen Akt des Menschen sich ereignet. Uns bleibt nur aufgeben, Fragen an dieses Verständnis zu stellen. Zwei vor allem scheinen mir in diesem Zusammenhang sich aufzudrängen. Einmal: Ist in diesem Verständnis der Sache entsprochen, sind die gemachten Aussagen wahr? Es müßten hier das philosophische Gebäude des Thomas und das seiner Kontrahenten, der Idealisten, Materialisten und anderen Schulen mehr, einer eingehenden Kritik unterzogen werden. Daß wir uns hier auf einige Hinweise beschränken müssen, ergibt sich aus der notwendigen Breite eines solchen Unterfangens.

Im Hinblick auf die Ziele dieses Seminars schließlich wird dann zu untersuchen sein, was eine so konzipierte Philosophie zur Ordnung der Gesellschaft beitragen könnte und inwiefern umgekehrt diese der Philosophie Hilfestellung zu geben vermag. Ich meine, daß eine Antwort auf diese Frage über die Allgemeinheit hinausgehen und im Hinblick auf eben die gesellschaftliche Situation, in der wir uns befinden, gegeben werden sollte. Es geht uns ja darum, wie gerade heute ein wahres Philosophieren und eine rechte Gesellschaftsordnung sich realisieren könnten. Wir werden uns allerdings auch hier mit Hinweisen auf mögliche Fragestellungen begnügen müssen, da sonst der Rahmen dieses Themas gesprengt würde.

Die zu der Philosophieauffassung des Thomas von Aquino im Gegensatz stehenden Philosophien lassen sich in zwei Gruppen gliedern. Es sind einmal die, die in der Metaphysik von ihm sich scheiden, deren Philosophieverständnis aus diesem Grund ein anderes ist. Hierzu zählen wir auch bestimmte erkenntnistheoretische Schulen, weil Erkenntnistheorie sich allemal auf Metaphysik zurückführen läßt. Wir greifen als vielleicht wichtigste Antipoden heraus: Den Idealismus, dem das menschliche Erkennen ein vollkommeneres ist — den Materialismus, der aus seinem Ansatz zumindest, eine Geformtheit der Welt durch den Geist und durch diesen selbst leugnet — den Nihilismus schließlich, dem Sein und Gutheit nie zusammengehen. Im erkenntnistheoretischen Standpunkt unterscheidet sich der Skeptizismus vor allem von der Lehre des Heiligen Thomas. Einige Hinweise seien also gegeben, in welcher Richtung vielleicht eine Kritik an den obengenannten Philosophien und deren Kritik an der Philosophie des Heiligen Thomas zu gehen hätte.

Wenn der Mensch überhaupt erkennen will, muß er sich damit abfinden, daß es absolute Gewißheit (das Erkennen des Absoluten — vergl. „De docta ignorantia“ des Nikolaus von Cues — Red.) für ihn nicht gibt, daß sein Denken gründet in einem Urvertrauen darauf, daß Sein und Denken einander entsprechen, in Erfahrung, innerer wie äußerer, in Logik und Abstraktion die Wahrheit — zumindest annäherungsweise — ihm erreichbar ist, so schwierig ihr Erwerb auch sein mag. Man kann, so scheint mir, dem Skeptizismus gegenüber nur verweisen auf die unmittelbare Evidenz dessen, was im Erkenntnisvorgang aufleuchtet. Und diese ist keine logische mehr. Das Philosophieren erfordert persönliches Engagement, mehr als jede andere Wissenschaft. Dem Idealismus und Materialismus gegenüber ist eine Kritik leichter zu leisten, weil beide die Ausweisbarkeit ihrer Ergebnisse behaupten und damit deren Prüfbarkeit zugleich. Idealismus und Materialismus scheinen mir aber beide je nach verschiedenen Seiten hin Grunderfahrungen des Menschen zu über-

sehen. Der Idealismus, die Angewiesenheit des Menschen auf den Leib, die Vermitteltheit seiner Erkenntnisse durch die Sinne, das Glück und die Not, die aus dieser Verbindung gleichermaßen erwachsen: Den Tod und den Schmerz wie die Freude des sinnlichen Genusses. Der Idealismus vermag nicht zu erklären, wie, wenn einerseits die Ideen das Absolute und Gute sind, andererseits die Materie als das Schlechte dann überhaupt noch zu existieren vermag, wie die Materie von den Ideen geformt sein soll, was nach ihr allein die sinnliche Erkenntnis ermöglichen könnte. Andererseits läßt sich Materie nie ganz in Gedanken auflösen, will man den Begriff des Gedankens nicht bis zum Nichtssagenden hin auflösen.

Genau wie der Idealismus nicht an der Positivität der Materie vorbeikommt, so der Materialismus nicht an der Evidenz des Geistes und der Unmöglichkeit, ihn zu erklären, ohne ein neues Prinzip einzuführen, das zwar in Bezug zur Materie, aber unabhängig von ihr gedacht werden muß.

Wenn, was hier nur andeutungsweise sich sagen ließ, ausführlich begründet werden könnte, wäre damit zugleich das Philosophieverständnis des Thomas und seine Metaphysik in ihren Grundzügen als wahr ausgewiesen; dann wäre es möglich, sicher zu sagen, daß Philosophie der Ausgriff des Menschen nach allem Wirklichen ist, der aus der Begrenztheit der menschlichen Vermögen notwendig von der Sinneserfahrung aus fortschreitet nur bis hin zur Erkenntnis der Formen; daß dieser Gang selbst ermöglicht ist aus der vorgängigen Geistdurchformtheit aller seienden Dinge, die deren Selbständigkeit und Materialität aber nicht aufhebt.

Am schwierigsten scheint mir eine Auseinandersetzung mit dem Nihilismus zu sein, der am ehesten vielleicht auf eigene Erfahrung sich berufen kann. Auch hier hat logische Beweisführung ein Ende und es geht um existenzielle Entscheidung. Eine solche Entscheidung kommt in dem schon oben zitierten Satz des Thomas zum Ausdruck: „Alles was ist und sei es auf welche Weise auch immer, sofern es ist, ist es gut“. Ihm gegenüber bleibt nur, auch für sich selbst das Wagnis einer Entscheidung zu übernehmen.

Was die vier kritisierten Geistesrichtungen bei aller Differenz zu Thomas dennoch mit ihm gemeinsam haben, ist die Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie, daß sie nämlich mit allem es zu tun hat. Verschieden sind sie erst dort, wo es gilt, näher zu bestimmen, was dieses „All“ nun sei. Selbst der Skeptizismus teilt noch diese Allbezogenheit des Philosophierens, indem er Urteile fällt über die Erkenntnis schlechthin und damit zugleich über jeden möglichen Gegenstand von Erkenntnis.

Größer scheint mir der Abgrund zu sein, der Thomas von den Philosophien scheidet, die selbst dieser Bestimmung der Philosophie sich verweigern. Es seien die wichtigsten genannt: Positivismus und Szientivismus, die Erkenntnis auf das naturwissenschaftlich Erweisbare beschränken wollen — und Pragmatismus, der als reflektierte Lehre vielleicht kaum noch den Namen Philosophie verdient, aber als unreflektierte — daher um so gefährlichere — Maxime die Zielsetzungen der Gesellschaft wie des Individuums mehr und mehr bestimmt.

Diesen Philosophemen sind mehrere Grundzüge gemeinsam — sie hängen ja auch ihrem Gehalt nach so eng zusammen, daß sie als ein geschlossenes Gefüge betrachtet werden können, in dem Pragmatismus und Positivismus sich wechselweise die Argumente liefern.

Ihnen allen sind Erkenntnisse suspekt, die sich nicht auf äußere Erfahrungen berufen können. Die Frage nach dem, was hinter dieser Erfahrung — und sie erst begründend — sich verbergen könnte, vom Skeptizismus schon für unbeantwortbar gehalten, wird nun sinnlos, entbehrt jeder wissenschaftliche Relevanz. Begrifflichkeit wird zum bloßen Instrumentarium, zur übersichtlichen Anordnung von Daten und Fakten bestimmt. Sie verlangen von den philosophischen Erkenntnissen den gleichen Erweis ihrer Richtigkeit, wie er von den naturwissenschaftlichen geleistet werden kann: also die Evidenz einer äußeren Erfahrung, Angabe der Bedingungen, unter denen sie von jedem wieder gemacht werden kann und schließlich eine präzise Bestimmung ihrer Begriffe. Es werden hier sicher Forderungen an die Philosophie herangetragen, die nicht nur unbegründet sind. So müßte zunächst die Genauigkeit und Verständlichkeit des philosophischen Ausdrucks erreicht werden, bevor man der Philosophie wieder den Rang unter den Wissenschaften einräumen könnte, der ihr einst zuerkannt wurde.

Unannehmbar aber werden solche Forderungen, wenn sie darauf hinauslaufen, den Menschen auf seine eigene Beschränktheit zu beschränken, denn er ist das Wesen, das, immer schon jenseits seiner selbst, aufs Unendliche hin angelegt ist, und er kommt zu Schaden, wenn diese Grundangelegtheit sich niemals realisiert. Zudem ist es dem Positivisten noch unmöglich, seine eigene Haltung wissenschaftlich zu begründen, da eine solche Begründung irgendwie auch Aussagen über das hinaus machen muß, was der Positivist als das einzig Erkennbare ausgibt, womit sie selbst sich ad absurdum führen würde. Haben uns nicht die Naturwissenschaften selbst den besten Beweis für die Abgezogenheit des Menschen gegeben?

Was derjenige, der die sogenannten wertfreien Wissenschaften für

die einzige Möglichkeit des Menschen ausgibt, Wirklichkeit zu erkennen, vergißt, ist die Rangstufigkeit des Seins, der gemäß Thomas sagt: „Das geringste an Erkenntnis, das einer über die erhabensten Dinge zu gewinnen vermag, ist ersehenswerter, als das gewissenste Wissen von den niederen Dingen“. Es bemißt sich der Wert einer Erkenntnis eben nicht am Grad der Gewißheit, die ich von ihr habe, sondern an dem Werte des Erkenntnisgegenstandes selbst, denn der Mensch strebt gerade auch in der Erkenntnis nach der Sinnfülle des Seins und diese ist nicht allem Seienden in gleicher Weise zugeteilt. Aus solch verhängnisvoller Erkenntnislehre leitet sich der Pragmatismus ab, der Wahrheit gleich praktische Verwertbarkeit setzt. Wenn einmal die Wahrheit der Erfahrbarkeit geopfert um der Sicherheit der Ergebnisse willen, damit zugleich der Mensch begonnen hat zu bestimmen, was Wahrheit ist — wie nahe liegt es dann zu sagen, da alles sinnlich Erfahrbare sich praktisch verwerten läßt, die Wahrheit ist das Praktikable, das Verfügbare. Es liegt aber im Wesen der Philosophie, wie Thomas sie versteht, daß sie unpraktikabel der Welt, der Arbeit und des Nutzens gegenüber in einer ausgezeichneten Art frei ist. Um das zu verstehen, bedarf es nur der Einsicht in das Warum gleich Willen, das Ziel aller Arbeit. Dieses Ziel aber ist die lebensnotwendige Aufhebung eines Mangels. „Mangel“ besagt, daß mir etwas nicht gehört, was ich haben muß. Auf das Haben also zielt alle Arbeit, in ihm erfüllt sich ihr Sinn. Man möge jetzt einwenden, Arbeit sei ja doch auch eine Quelle des Glückes und insofern auch in sich selbst schon sinnvoll. Durchaus, aber der Einwand sagt nichts, weil Arbeit nur insofern Quelle des Glückes ist, als sie über das bloße Verfügen, über die Dinge hinausgeht in ein unmittelbares Vertrautsein mit ihnen — und je weniger die Arbeit solches Vertrautsein ermöglicht, um so mehr gefährdet sie die Menschlichkeit des Menschen. Dies hat Karl Marx sicher richtig erkannt. Es ist dem Menschen nicht genug, nur seine Lebensnotdurft zu stillen, er will Wahrheit, er will vor allem Sinn erkennen. Den aber kann der Mensch selbst nicht beliebig setzen. Er ist nicht so sehr Herr seines Wesens, daß er verfügen könnte, was für ihn zu wissen sich lohnt und sich beschränkte auf das, womit etwas anzufangen ist, ohne sich dabei selbst Schaden zuzufügen. Vor allem ist er Geschöpf und wenn er nur das auf sich zukommen läßt, was er zu beherrschen vermag, dann schneidet er sich selbst den Weg ab zu allem, was sein Leben sinnvoll machen könnte.

Die Auseinandersetzung wäre müßig, ginge sie nur um den Pragmatismus als Philosophie, denn als solche ist er zweifellos unbedeutend. Es geht aber nicht nur um Philosophie — es geht um uns. Denn wir sehen doch Wirklichkeit mehr und mehr unter der Frage: „Was kann

ich damit anfangen?“ Der latente Nihilismus in uns, der in vielen Jugendlichen, und es sind nicht die schlechtesten, ausbricht, hängt unmittelbar mit solcher Einstellung zum Leben zusammen. Sie brauchen dem Prinzip praktischer Verwertbarkeit gegenüber nur die Frage zu stellen „Ja, ist es denn überhaupt sinnvoll, etwas anzufangen?“ und sie werden v e r g e b l i c h eine Antwort, damit aber auch einen Sinn, erwarten. Und eine solche Frage ist dem Menschen wesentlich. Es ist hier in diesem Seminar zur Sprache gekommen, daß der Mensch in unserer Gesellschaft mehr und mehr zum Funktions-träger geworden ist. „Funktion aber wozu — und warum überhaupt fungieren?“ — Fragen, die innerhalb eines pragmatischen Prinzips sich nicht mehr befriedigend beantworten lassen. Einsichtiger und dem Wesen des Menschen gemäßer scheint mir jedenfalls die Haltung, die in folgendem Thomas-Zitat sich ausspricht: „Die Glückseligkeit des Menschen besteht in der Erkenntnis Gottes. Darum ist einer nicht glücklicher zu nennen wegen der Erkenntnis der Kreatur, sondern allein kraft der Erkenntnis Gottes. Nichtdestoweniger gehört dennoch aber diese Erkenntnis der geschaffenen Wesen zur natürlichen Vollendung der geschaffenen Seele.“ Die Philosophie verteidigt in ihrem Streit mit ihren Gegnern mehr als sich selbst. Es geht um das Wesen des Menschen und — täuschen wir uns nicht darüber hinweg — bei allem modischen Interesse für die Philosophie; sie findet sich immer mehr in die Defensive gedrängt und ihre Stellung wird in unserer totalen Arbeitswelt immer fragwürdiger.

Professor Pieper hat dies in seinem Büchlein „Was heißt philosophieren?“, dem ich die hier vorgetragenen Erkenntnisse verdanke, sehr klar ausgesprochen: „Und man kann vielleicht sagen, daß es diese Verschärfung, diese Gefährdung von der totalen Arbeitswelt her ist, wodurch die Situation der Philosophie heute eigentlich gekennzeichnet ist, mehr fast, als durch ihre inhaltliche Problematik. Die Philosophie nimmt — notwendig! — immer mehr den Charakter des Fremdartigen an, des bloßen intellektuellen Luxus, ja des eigentlich Untragbaren und nicht zu Verantwortenden, je ausschließlicher der Anspruch der werktäglichen Arbeitswelt den Menschen mit Beschlag belegt.“ Die unselige Identifizierung von bonum commune und bonum utile, Gemeinwohl und Gemeinnutzen, setzt sich mehr und mehr durch. Ihr müßte die Philosophie und der Mensch zum Opfer fallen — denn in einer Welt des Nutzens, des Gewinnes, der Arbeitswelt also, kann nicht mehr g e s t a u n t werden, weil staunenswerte, eben unverfügbare Dinge aus dieser Welt vorweg verbannt sind. Arbeit ist notwendig, das Ringen um Wohlstand gut, aber wird dies absolut gesetzt, kommt der Mensch zu Schaden.

Was kann nun eine Gesellschaftsordnung tun, um die Philosophie

frei zu halten von den Leistungszwängen einer totalen Arbeitswelt? Zunächst: Philosophen kann man nicht machen. Zur Philosophie kann man niemand zwingen, weil sie von dem freien, persönlichen Engagement des einzelnen lebt. Voraussetzung jedes Philosophierens ist die Freiheit des Philosophierenden von jeder Bindung außer der an die eigene intellektuelle Redlichkeit. Was aber eine Gesellschaftsordnung sehr wohl könnte, und eine, die sich freiheitlich nennt, sogar müßte, wäre eine möglichst weitgehende Freisetzung des Bildungswesens von dem Zwang, so zu lehren, daß am Ende etwas Nutzbares, Handgreifliches herausschaue. Im Rahmen eines freien Bildungswesens könnten sich vielleicht wieder Zentren bilden, in denen reine Theorie gepflegt würde, wo es nur darum ginge, zu wissen, wie die Dinge beschaffen sind. Aber dies bleibt eine Hoffnung, erzwingen läßt sich hier, wie gesagt, nichts. Umgekehrt ist zu fragen, ob die Philosophie einer Gesellschaftsordnung Aufschlüsse darüber zu geben vermag, wie zu ordnen ist? Nach allem, was wir oben gesagt haben, scheint mir das auf der Hand zu liegen. Ist der Mensch nämlich ein Wesen der Allbezogenheit, dann läßt sich zureichende Auskunft über sein Wesen nur geben, von einer Wissenschaft, die es selbst mit allem, was wirklich ist, zu tun hat. Man mag dagegen einwenden, eine gesellschaftliche Ordnung hätte ja noch nichts zu schaffen mit der Intimität des Menschen, in der diese Allbezogenheit gründet. Das ist in einer Hinsicht richtig. Falsch aber in einer anderen, denn wenn auch eine gute Gesellschaftsordnung dadurch zu kennzeichnen ist, daß sie nicht eingreift dort, wo die letzten Entscheidungen getroffen werden, so ist es doch andererseits auch ihr gerade aufgegeben, diesen Raum der Entscheidungsfreiheit zu schützen. Um ihn aber schützen zu können, muß sie von ihm wissen, daß und was er ist. Darüber aber wird nur in der Philosophie etwas ausgesagt. Was Freiheit ist, was Gerechtigkeit, was ein Wert, entscheidet die Philosophie — und es sind nicht zuletzt diese Entscheidungen, die ein soziales Gefüge bestimmen.

Die Differenz zwischen östlicher und westlicher Gesellschaftsform gründet letztlich in der Differenz eben dieser Entscheidungen. Die richtige Gesellschaftsordnung ist noch immer die dem Wesen des Menschen gemäße. Was dieses Wesen aber sei, vermag nur die Philosophie auszumachen. Nur in ihr kann die Wahrheit über den Menschen von den Menschen erkannt werden und nur solange diese lebt, ist die rechte Gesellschaftsordnung möglich.

Eine moderne Sozialphilosophie würde durchaus nicht unter ihr Niveau gehen, wenn sie die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit an dem messen würde, was sie über das Wesen des Menschen auszusagen vermag. Die alte Philosophie hat uns Maßstäbe genug an die

Hand geliefert. Es sei nur auf die Lehre von den drei Gerechtigkeiten hingewiesen*). Diese Maßstäbe hin zu interpretieren auf unsere gesellschaftliche Wirklichkeit, wäre eine lohnende Aufgabe gerade im Hinblick auf die Ziele unseres Seminars, deren Lösung allerdings den Rahmen dieses Themas bei weitem überschreiten würde.

stud. phil. Thomas Mies

* Über die Lehre von den „Drei Gerechtigkeiten“, vgl. „Fragen der Freiheit“, Folge 29, S. 3: Die Idee der Gerechtigkeit bei Thomas von Aquino

Haben wir das Problem der wirtschaftlichen Dauerkonjunktur gelöst?*)

(Ein Diskussionsbeitrag)

Steigende Arbeitslöhne können nur in einem Lande gezahlt werden, in dem Zinsen den Charakter von Ausgleichsgeld für eine leichte inflationistische Kaufkraftminderung des Geldes haben. Theoretisch gesehen, gibt es zahlreiche Methoden, das Ziel der Umlaufsicherung des Geldes zu erreichen. Es soll hier nur die heute angewendete Methode betrachtet werden. Sie hat eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen, die als „renovatio“ oder „revocatio monetarum“ aus dem Mittelalter bekannt ist.

Die damals verwendeten Münzen heißen Brakteaten und wurden halbjährlich gegen Zahlung von 25% „Schlagschatz“ umgeprägt. Für 12 alte Münzen gab es beim Umtausch 9 neue. Diese Methode bewährte sich von etwa 1150 bis 1450, also durch 300 Jahre hindurch, bestens. Sie brachte Segen in allen Ländern, in denen sie angewandt wurde. Die Brakteaten waren ein eigenartiges Geld. Mit ihm stiegen nämlich die Preise im Laufe eines halben Jahres um 25%, d. h., jede

Woche um 1%. Infolgedessen gab es keinen Realzins; die Zinsen waren nur der Ausgleich für den Kaufkraftverlust des ausgeliehenen Geldes. Jedermann war froh, wenn er einen Nachbarn fand, der ihm sein erspartes Geld abnahm und der bereit war, ihm die volle Summe im nächsten Jahre von den neugeprägten Münzen zurückzugeben. Alle Münzen, die er zu Hause hätte liegen lassen, hätten ihm nämlich jedes halbe Jahr 25% Unkosten verursacht. Die Brakteaten brachten steigende Löhne und damit begann das Arbeitsleben in eine bis dahin nicht gekannte Weise aufzublühen, eine Blütezeit des Handwerks, eine glückliche Zeit, die Zeit der Gotik, nahm ihren Anfang!

Heute haben wir ein ähnlich wirkendes Geld, wie in der Zeit der Gotik. Man könnte es Konjunkturgeld nennen. Wie die Brakteaten des Mittelalters ist dies auch Geld der Preissteigerung; da die Preise aber gleichzeitig Löhne sind, kann man auch sagen, Geld der Lohnsteigerung. Dieses Geld haben

*) Vgl. hierzu: Winkler, „Zur Konjunkturlehre“, „Fragen der Freiheit“, Folge 38, Seite 24.

wir nun seit 15 Jahren. Es ist keine Theorie mehr, sondern es ist dabei stetig umzulaufen. (Vielleicht sollte man es alle 5 oder 10 Jahre gegen neues Geld auswechseln, damit die Preiszahlen nicht zu hoch werden. Gäbe man gegen 12 alte 10 neue Mark so reduzierten sich die Preiszahlen wieder von 120 auf 100).

Vielen ist noch nicht zum Bewußtsein gekommen, welches Wunder sich damit vollzogen hat. Eine wirtschaftliche Dauerkonjunktur, ähnlich derjenigen in der Zeit der Gotik, hat wirklich begonnen.

Wie schon gesagt, können steigende Arbeitslöhne dort gezahlt werden, wo der Zins den Charakter von Ausgleichsgeld für den Kaufkraftverlust verliehenen Geldes hat. Das ist der Fall in allen Ländern mit einem steigenden Preis-Lohn-Niveau. Steigt dieses jährlich in der Höhe des Landeszinsfußes, dann wirken gezahlte Zinsen als Ausgleichsgeld. Die Zinsen erstatten dem Sparer dann den Verlust, den er durch das Kaufkraftgefälle erlitten hat, zurück; sie schützen sein Kapital, vergrößern es jedoch nicht. Hier erhält der Zins eine wesentliche Aufgabe, nämlich den Ausgleich herzustellen, und hier erhält das Leihen seinen wahren Sinn, nämlich die Zwischenzeit bis zum Gebrauch des Ersparthen verlustlos zu überbrücken. Der Nichtleihende hat Verluste hinzunehmen.

Es sollte deshalb verhindert werden, daß das Preis-Lohn-Niveau zum Stagnieren kommt, denn auf dem Boden eines festen Preis-Lohn-Niveaus wirkt der Zins nicht mehr als ausgleichende Kraft, sondern da wird er eine Furie der Ausbeutung. Da zerstückelt der Zins das Arbeitseinkommen und reißt einen erheblichen Teil davon an sich. Da werden nur noch niedrige Löhne gezahlt; da verarmt die ehrliche Leistung; da wird der Arbeiter versklavt; da geht die Freiheit verloren.

Die zur Erhaltung der Dauerkonjunktur und der Vollbeschäftigung

notwendige Lohn-Preis-Steigerung sollte in der Verfassung verankert werden, denn es handelt sich dabei um eine in der sozialen Gesetzmäßigkeit begründete Notwendigkeit. Die Höhe von ca. 4% ergibt sich ebenfalls aus einer sozialen Gesetzmäßigkeit; 4% ist die natürliche Erneuerungsrate, um die alles im Durchschnitt jährlich erneuert werden muß, was nicht verkommen soll.

Der Staat darf weder den Zins verbieten, noch den Zinssatz festsetzen. Auch darf er nicht die Spargelder indexmäßig sichern, wie in Finnland oder 20% Sparprämien bezahlen, wie in Deutschland, weil solche Begünstigungen einen unechten, überhöhten, schädlichen Zinssatz erzeugen.

Wir haben seit 15 Jahren die segensvolle (der Teufel sagt schleichende) kleine Inflation in der westlichen Welt (in der Schweiz und in USA schon seit 28 Jahren) und dadurch Vollbeschäftigung, d. h. lohnende Arbeit für alle. Diese segensreiche kleine Geldvermehrung sollte niemals mehr beendet werden; denn sonst würde die Konjunktur aufhören, und der ehrliche Lohn zu einem wesentlichen Teil vom Zins verschlungen, so wie es am Ende der Brakteatenzeit geschah, als viele aus Unverstand nach dem Dickpfennig (Grosso = Groschen), nach dem „ewigen“ Pfennig schrieten, der nicht mehr besteuert wurde und der deshalb ungestraft gehortet werden konnte. Mit der Abschaffung der Brakteaten kamen sofort Not und Elend wieder ins Land; es endete die Zeit der Gotik und die Dome blieben ohne Türme, unvollendet stehen.

Auch heute schreien viele nach dem „ewigen“ Pfennig, nach dem festen Preisniveau und wettern gegen die „schleichende“ Inflation, die *renovatio monetarum* unserer Zeit, weil sie nicht erkennen, daß darin das Geheimnis der Dauerkonjunktur der Vollbeschäftigung und der steigenden Arbeitseinkommen beruht.

Hermann Tietze

Die politische Gemeinschaftskunde

Fortsetzung des mit der Folge 29 der Schriftenreihe FRAGEN DER FREIHEIT mit einem Beitrag von Rüdiger Frank, Mitarbeiter des Walter-Eucken-Institutes in Freiburg/Breisgau eingeleiteten und mit Folge 30 begonnenen Abdruckes einer Unterrichtsskizze aus dem Fach der Politischen Gemeinschaftskunde in der Berufsschule.

Die mit dieser Folge 41 beginnenden Fortsetzungen der politischen Gemeinschaftskunde möchten skizzenhaft dem Lehrer ein Gerüst zur deduktiven Gestaltung und Ordnung des so komplizierten und unübersichtlichen Stoffes der neueren Geschichte geben.

Diese Skizze läßt der Ausgestaltung nach allen Seiten hin den weitesten Spielraum offen.

Übersicht über die in dem Unterrichtsfach der Gemeinschaftskunde aufeinanderfolgenden Themen:

Die Situation des heutigen jungen Menschen nach der Volksschulentlassung — *Das Unterrichtsziel* — *Das Menschenbild* — *Der Mensch als Gemeinschaftswesen* — Die Bereiche des sozialen Lebens: Staat, Wirtschaft, Kultur. DER STAAT — Das Grundgesetz — Verfassungsrecht und demokratisches Recht — Das demokratische Recht: Die vorbeugenden (Polizei-) Gesetze, die ordnenden, bürgerlichen (Zivil-) Gesetze, die sühnenden (Kriminal-) Gesetze. — Die Gewaltenteilung — Der Aufbau des Staates und die Funktionen der staatlichen Einrichtungen — Die Verwaltung — Demokratie und Diktatur. — DIE WIRTSCHAFT — Die Arbeitsteilung — Das Tauschmittel Geld — Produktion, Zirkulation, Konsumtion — Inflation, Deflation, Vollbeschäftigung (Konjunkturlehre) — Die Lenkung der Konjunktur — Die gerechte Verteilung des Sozialproduktes — Die Soziale Marktwirtschaft — Die Sozialversicherungen. — DIE KULTUR — Die Bereiche der Kultur: Wissenschaft, Kunst, Religion — Die Freiheit der Persönlichkeit im Geistesleben — Die Wissenschaften — Die Künste. — Die freiheitliche Ordnung — Die Entwicklung der Sozialordnung in der Geschichte — 3000 bis 700 v. Chr.: „Der Gottesstaat“ — Griechenland und Rom — Die Neuzeit — Humanismus — Renaissance — Reformation — Die französische Revolution und ihre Wirkungen — Die moderne Wirtschaft — Das Atomzeitalter — Das Ost-West-Problem — Die Abendländische Ordnung.

*

Das Zeitalter des Humanismus, der Renaissance und der Reformation *)

XVI. und XVII. Jahrhundert

Der große, in drei deutlich voneinander unterschiedenen Entwicklungsphasen sich vollziehende Befreiungsprozeß (Vgl.: „Fragen der Freiheit“, 40, S. 59 und 60), der mit Beginn der Neuzeit einsetzt, erfährt zuerst das

KULTURELLE LEBEN

das heißt dessen Gliedbereiche der

WISSENSCHAFT — KUNST — RELIGION

*) Bei dieser geschichtlichen Darstellung im Rahmen der Politischen Gemeinschaftskunde ist besonderer Wert auf die gesetzmäßige Entwicklung der sozialen Lebensformen gelegt worden. Geschichtliche Fakten und Daten werden nur herangezogen, insofern sie phänomenologischen und symptomatischen Charakter haben. Sie bilden gleichsam das Gerüst, welches der Lehrer zur besseren Illustration nach Belieben und Notwendigkeit den jeweiligen Bedürfnissen der verschiedenen Schularten entsprechend mit „Stoff“ anreichern kann.

IN DER WISSENSCHAFT

war das ganze Mittelalter hindurch jegliches freie Forschen und Urteilen nicht nur verpönt, sondern ausdrücklich verboten. Die hoffnungsvollen Ansätze des freien geistigen (philosophischen) Erkennens, wie sie in der

SCHOLASTIK,

vor allem z. B. bei

ANSELM VON CANTERBURY

(1033—1109)

ALBERTUS MAGNUS

(1193—1280)

THOMAS VON AQUIN (1225—1274)

und später bei

NICOLAUS VON CUES (1401—1464)

schon vorhanden sind, haben nicht „Schule gemacht“, d. h. diesen Denkern war es nicht vergönnt, Schüler zu haben und die dogmatisch starre Geistesart des NOMINALISMUS gewann in der offiziellen Kulturinstitution, der Kirche, gegen den REALISMUS der genannten Scholastiker wieder die Oberhand.

Der Realismus, wie er von diesen scholastischen Philosophen (und ihren Vorläufern in der griechisch-römischen Kulturepoche, z. B. Heraklit (ca. 500 v. Chr.) Sokrates (470—399 v. Chr.) Plato (428—347 v. Chr.), Aristoteles (384—322 v. Chr.) u. A. gelehrt wurde, erlebt die Welt als geistig-physische Einheit — Ganzheit. Für ihn ist der Geist, das Denken und das Erkennen gleichermaßen „real“ — wirklich, wie die mit den fünf physisch-körperlichen Sinnen wahrnehmbare physisch-materielle Welt.

Die Gegner der Realisten, die Nominalisten dagegen sagen, daß das Geistige, nämlich die Ideen und Begriffe nur Bezeichnungen — Namen, — seien, um die materiellen Dinge zu ihrer Unterscheidung zu benennen.

Infolge dieses „Sieges“ des Nominalismus über den Realismus mußte sich das neu erwachende Erkenntnisstreben

ohne philosophisch-erkenntnistheoretische Grundlage — und in der Opposition zur geistigen Überlieferung, wie sie die Kirche repräsentierte, entfalten. Die Wissenschaftler der damaligen Zeit gerieten in den tragischen Konflikt, daß ihrem Denken einerseits die geistig-reale Philosophie, d. h. die Erkenntnistheorie fehlte — und ihrer Erkenntnistätigkeit, die ihr Gewissen, ihr innerer Trieb, ihnen gebot, die Legalisierung durch die offizielle kulturelle Instanz, die Kirche, versagt blieb.

So ließ zum Beispiel der Wiederentdecker des heliozentrischen Sonnensystems Nikolaus Copernikus († 1543) sein Hauptwerk aus Furcht vor der Inquisition erst kurz vor seinem Tode drucken — oder der Humanist

Giordano Bruno (1548—1600) wurde noch im Jahre 1600 wegen seiner Lehre zum Tode verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt — und

die Lehre des Astronomen Galileo Galilei wurde 1616 durch einen Prozeß für falsch erklärt und verdammt.

So mußte sich das freie wissenschaftliche Forschen das Recht des Menschen auf selbstverantwortliches Erkennen unter schweren Opfern gegen das überkommene Dogma erkämpfen. Doppelt problematisch war also seine Situation dadurch, daß durch den Sieg des Nominalismus über den Realismus (vgl. oben) ihm eine tragfähige Erkenntnistheorie fehlte und er auf Wesens-Erkentnis verzichtete — verzichten mußte — und genötigt war, mit dem Konstatieren und Registrieren von sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen vorlieb zu nehmen.

(Mit der Zeit wurde aus dieser Not eine Tugend gemacht — und heute gilt die sogenannte „Wertfreiheit“ als erstes wissenschaftliches Prinzip.)

Daraus ist aber die relative Berechtigung des tiefen Mißtrauens zu verstehen, welches die Vertreter der überkommenen kulturellen Institution — der Kirche — dieser neuen geistigen Tätigkeit der Wissenschaft, die den Glauben verloren und gesichertes Erkenntnis nicht gewonnen hatte — entgegenbrachten — eine damals ausweglose und darum für beide Teile tragische Situation!

Nur ein Denker besaß die geistige Spannweite „modernes“ Denken mit mittelalterlicher Wesenserkenntnis — ohne Bruch — zu verbinden: Nicolaus von Cues. 100 Jahre vor Copernikus sah er schon das heliozentrische Sonnensystem voraus, ohne in Konflikt mit dem religiösen Leben zu geraten. Aber auch er fand keine Schüler — und es dauerte noch vier Jahrhunderte, bis die Kultur damit anfang, diese Kluft zwischen Schauen und Wissen — zwischen Religion und Wissenschaft zu überbrücken.

* * *

Die wissenschaftliche Entwicklung des XVI. Jahrhunderts gipfelte in der Bewegung des

HUMANISMUS

(von humanus, der Mensch). Das menschliche Erkennen stützt sich auf keine äußere Autorität mehr, sondern nur noch auf die im Menschen selbst wirkende Erkenntniskraft.

Die aufkeimende junge Kulturerscheinung der Wissenschaft erfuhr eine große Förderung durch die etwa 1440 von dem Mainzer Johann Gensfleisch, genannt

GUTENBERG, erfundene BUCHDRUCKERKUNST

Weitere Vertreter dieser von der kirchlichen sich befreienden und von der staatlichen Autorität damals noch freien Wissenschaftlichkeit und des Humanismus sind:

Ulrich von Hutten (1488—1523)

Johann von Dalberg

Willibald Pirckheimer (1470—1530)

Johannes Reuchlin (1455—1522)

Erasmus von Rotterdam (1466—1536)

Thomas Morus (England) (1478—1535)

Nicolo Machiavelli (Italien) (1469—1527)

Sebastian Münster (+1552)

Theophrastus Paracelsus (1494—1541)

Michael Servet (1540) — Blutkreislauf —

* * *

Auch der zweite Gliedbereich des Geisteslebens (Kultur)

DIE KUNST

erlebt zu Beginn der Neuzeit einen gewaltigen Aufschwung. Weil man bemüht war, an die Kunstschöpfungen der griechisch-römischen Epoche, der antiken Kultur anzuknüpfen, nennt man diese Wieder-Geburt der Kunst

die KULTUR DER RENAISSANCE.

Diese neue Kunst-Entwicklungsphase braucht sich nicht — wie das die Wissenschaft mußte — gegen die kulturelle Traditionsmacht durchzusetzen, sondern sie erlebt im Gegenteil durch die Kirche die größte Förderung. Einige bedeutende Renaissance-Päpste sind zugleich die Mäzene der großen Maler und Bildhauer, wie z. B.

Leonardo da Vinci (1452—1519) — Abendmahl —
Michelagnolo Buonarroti (1475—1564) — Sixtinische Kapelle, St. Petersdom
Raffaello Santi (1483—1520) — Sixtinische Madonna —

Weitere große Künstler der Renaissance-Zeit:

Botticelli (1445—1510), Francesco Botticini (1446—1497), Bellini 1430—1510
In Deutschland: Veit Stoß (1450—1533), Adam Kraft (1460—1509), Peter
Vischer (1460—1529), Tilman Riemenschneider (1460—1531), Albrecht Dürer
(1471—1528) Hans Holbein (1497—1543), Lucas Cranach (1472—1553),
Matthias Grünewald (1470—1528).

* * *

Ein Hauptsymptom für die Heftigkeit der Geburtswehen der neuen Zeit
ist die Tatsache, daß in der gleichen Zeit, als die großartig vergeistigte
Kunst der Renaissance in Blüte stand in dem kulturellen Gliedbereich der

RELIGION

die heftigsten Auseinandersetzungen und die größte Zersplitterung ein-
setzte. Wodurch wurde diese Entwicklung ausgelöst?

Bei der Betrachtung des Beginns der neuzeitlichen Wissenschaftsentwick-
lung hatten wir gesehen, daß die großen Denker der Scholastik keine
Schüler und damit keine Nachfolger hatten und die mit dem „Nominalis-
mus“ einsetzende Denkart auf die Möglichkeit wesenhafter Erkenntnis,
d. h. auf die Erkenntnis der Wahrheit verzichtete, und daß deshalb der
jungen Kultur der Neuzeit die tragfähige Philosophie und mit ihr die
Erkenntnistheorie und die schlüssige Erkenntnis-(Denk-)Methode fehlte.
Wurde die Wissenschaft dadurch auf bloßen Konstatieren von Tatsachen
innerhalb der Welt der fünf physischen Sinne beschränkt und vom Wesen
der Dinge (vom „Ding an sich“, Kant) abgeschnitten, so geriet dadurch die
Religion in die prekäre Lage — sie hat es ja vorwiegend mit der geistigen
Seite der Welt zu tun — von dem Inhalt ihrer Lehre nichts wissen zu
können und auf den bloßen Glauben — das Vertrauen auf die Echtheit der
überlieferten Lehre — angewiesen zu sein. Glauben und Wissen, d. h. Erken-
nen, die, wie wir sahen, in der Scholastik (die die Welt als geistig-physische
Einheit erkannte) nicht zueinander im Gegensatz standen, fielen nun hoff-
nungslos auseinander und gerieten in die schärfste Feindschaft. Für diese
neue „philosophielose“ Situation der Religion sind Äußerungen des be-
deutendsten unter den religiösen Reformatoren, Martin Luther typisch, der
gar nichts vom menschlichen Erkennen hält und z. B. von der „Hure
Vernunft“ spricht und der sich deshalb, um sich im Religiösen auf sicherem
Boden zu fühlen, auf die fixierte Überlieferung stützt: „Das Wort sie sollen
lassen stahn!“.) Es ist für ihn unbezweifelbar, daß Denkurteile subjektiv,
persönliche Meinung, seien und daher keine Allgemeingültigkeit haben
könnten. Nur der Glaube an das für alle gültige, überlieferte „Wort“ ge-
währt innere Sicherheit.

Die religiöse Sicherung der eigenen Person tritt nun in den Vordergrund
des Erlebens: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?

Da das eigene geistige Erleben, das Denken, nicht gesichert und deshalb

*) Er bekennt sich deshalb auch begeistert zur Partei des großen Nominalisten
Wilhelm von Occam, der sogar das „Gute“ als unerkennbar bezeichnet. Luther
nennt ihn „Occam, mein lieber Meister“.

subjektiv, relativ und eigentlich nichtig ist, gibt es für Luther nur eine sichere Instanz — „sola fide“ — allein der Glaube. Um diesen ihm endgültig erscheinenden Sachverhalt zu bekräftigen, hat er deshalb seiner Übersetzung des Neuen Testaments dieses „sola“ — allein — eingefügt.

Der Scholastiker fühlte sich durch die Teilhabe an der Wahrheitswelt, die er erkannte, in seiner persönlichen geistigen, in seiner ewigen Existenz gesichert — als „Rebe“ am lebendigen „Weinstock“ — Christus — Gott. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“.

Weil aber gegen das Ende der Scholastik durch den „Sieg“ des Nominalismus über den Realismus die Erkenntnis kontinuierlich unterbrochen wurde, war die neu gewonnene geistige Freiheit zuerst einmal nur ein leeres Vermögen.

Die Wissenschaft verzichtete auf die Wesenserkenntnis („Wertfreiheit!“) und beschränkte sich auf das bloße Konstatieren von sinnlich erfassbaren Erfahrungstatsachen („Dogma der Erfahrung“, Steiner).

Die Religion verzichtete ebenfalls auf das Erkennen und stellte sich gegen das Denken, die Vernunft, geradezu feindlich „um für den Glauben Platz zu schaffen!“ (Kant) („Dogma der Offenbarung“, Steiner).

So standen Wissenschaft und Religion in Bezug auf den Verlust des Erkennens zu Beginn der Neuzeit einerseits in der gleichen Situation; — zugleich entwickelten sie sich aber in diametralen Richtungen auseinander, ja sie gerieten in heftigste Feindschaft miteinander. So spottete z. B. Luther über die neue Einsicht des Kopernikus, daß nicht die Sonne sich um die Erde, sondern die Erde sich um die Sonne bewege, indem er sagte: „Aber wie die Heilige Schrift aufzeigt, hieß Josua die Sonne stillstehen und nicht die Erde!“ — Und Luthers Freund und Mitarbeiter Melanchthon: „Manche halten es für eine hervorragende Leistung, eine so verrückte Sache zu machen, wie dieser preußische Sternforscher, der die Erde bewegt und die Sonne anheftet. Wahrlich — weise Herrscher sollten die Zügellosigkeit solcher Geister zähmen . . .“ (Nach Dobsky „Kopernikus“, München 1962).

Diese Entwicklung, die die äußere Einheit der mittelalterlichen Kirche sprengt — die innere geistige Einheit hatte sie durch den Sieg des Nominalismus über den Realismus (vergl. S. 43) längst verloren — ist als

DIE REFORMATION

in die Geschichte eingegangen. Die Reformation kam in Fluß durch die Veröffentlichung der „95 Thesen“, die der Augustinermönch Martin Luther (1483—1546) gegen die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche aufgestellt und am 31. Oktober 1517 an der Tür der Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen hat. — Daß die Kirche damals dringend der Heilung von zahlreichen Mißbräuchen bedurfte, zeigen die vergeblichen Bemühungen des Kardinals Nikolaus von Kues um eine Reform der Kirche „an Haupt und Gliedern“ schon hundert Jahre zuvor.

Petrus Waldus (1176) — Waldenser — in Frankreich

John Wicliff (1384) in England

Johannes Huss (*1370) in Böhmen — er wurde 1415 auf dem Konzil zu Konstanz als Ketzer verbrannt

Ulrich Zwingli (1484—1531) in Zürich

Johannes Calvin (1509—1564) in Genf.

Zwingli und Calvin gründeten die REFORMIERTE KIRCHE deren Lehre sich wesentlich von der LUTHERISCHEN KIRCHE unterscheidet.

Durch die Verneinung der menschlichen Vernunft als Erkenntnisorgan und infolgedessen der Möglichkeit einer allgemeinverbindlichen Wahrheit, bildeten sich im Laufe der Jahrhunderte eine große Zahl von sich befehdenden Glaubensrichtungen. Der geistige Befreiungsprozeß, der mit dem Beginn der Neuzeit in den drei Sparten des kulturellen Lebens — in der Wissenschaft, in der Kunst und in der Religion — einsetzte, stellte aber den Einzelmenschen in die Selbstverantwortlichkeit und Selbstbestimmung hinein und entließ ihn aus der Autorität der Kirche, als der durch das ganze Mittelalter bis dahin einzigen und einheitlichen geistigen Instanz. Das ist der positive Aspekt dieser Entwicklung.

* * *

Dieser Befreiungsprozeß des Menschen blieb jedoch im Laufe der folgenden geschichtlichen Entwicklung bald stecken, weil nicht zugleich auch die politische Befreiung gegenüber dem Staat und den Fürstlichkeiten — und die Befreiung gegenüber den mit den wirtschaftlichen Monopolen (vgl. „Fragen der Freiheit“, Folge 33, Seite 44) ausgestatteten Ständen und den Zünften, einsetzte.

Wirtschaftlich blieb im wesentlichen das Feudalsystem des Mittelalters, wie es schon durch den römischen Kaiser Diocletian (284—305 n. Chr.) eingeführt worden war, mit der Leibeigenschaft bestehen. Die von der Reformation Luthers angefachten Hoffnungen auch auf wirtschaftliche Befreiung von den feudalen Grundherren, wurde in dem blutigen Bauernkrieg 1524 bis 1525 (Bauernführer: Götz von Berlichingen (1480—1562) und Florian Geyer) grausam vernichtet.

Weil nicht auch zugleich die politische Befreiung und die wirtschaftliche Befreiung erreicht werden konnten, wurde die neu-gewonnene Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit sehr bald wieder weitgehend eingebüßt. — In vielen, sich weit über ein Jahrhundert hinziehenden Glaubenskriegen bemächtigten sich die Landes-Fürsten der durch den Humanismus und die Reformation gewonnenen Errungenschaften. Mit der Einheit der Kirche hat auch das Reich, das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation“ — und sein Repräsentant, der Kaiser — an Macht eingebüßt und viele Landesfürsten, die das Mittelalter hindurch Lehensträger und Vasallen des Kaisers gewesen waren, schlugen sich zur Reformation, um ihre Macht auf Kosten des Reiches zu vergrößern oder sich ganz von der Zentralgewalt zu lösen. Schließlich versuchten sogar nicht zum Reich gehörende Mächte, wie Schweden und Frankreich — wie wir noch sehen werden— aus dem allgemeinen Zerfall zu profitieren und mischten sich in die Kämpfe ein. Nur durch diesen Sachverhalt konnte die Reformation sich überhaupt geschichtlich verwurzeln.

* * *

So fand Luther von vorneherein in seinem Landesfürsten, dem Kurfürsten FRIEDRICH DEM WEISEN einen Protektor und Schützer, der ihm nach seiner Rückkehr vom Reichstag zu Worms (1521), wo Luther sich geweigert hatte, seine Lehre zu widerrufen, auf der Wartburg Asyl und Schutz gewährte. In Worms war über Luther und seine Anhänger die Reichsacht verhängt worden („Wormser Edikt“).

Luther und seine Anhänger die Reichsacht verhängt worden („Wormser Edikt“).

Zur Durchführung des Wormser Ediktes verbündeten sich 1524 in Regensburg Ferdinand von Österreich, die bayerischen Herzöge und die geistlichen Fürsten miteinander.

Auf dem zweiten Reichstag in Speyer 1524 wird durch die katholische Mehrheit die Durchführung des Wormser Ediktes auch in den evangelischen Ländern beschlossen, wogegen die evangelischen Fürsten Protest einlegen. Daher stammt die Bezeichnung Protestanten für die Anhänger der Reformation.

1530 schließen sich 20 protestantische Fürsten und Städte zum gegenseitigen Schutz im Schmalkaldischen Bund zusammen und 1538 die katholischen zur „Liga“.

1546: Kaiser Karl V. versucht den Protestantismus mit Gewalt zu beseitigen, was zum Schmalkaldischen Krieg 1546—1547 führt, der den Protestanten in der Schlacht bei Mühlberg 1547 eine Niederlage bringt und sie zu einem Vergleich zwingt.

In Frankreich werden die Protestanten, die dort Hugenotten genannt werden, grausam verfolgt und finden schließlich bei zahlreichen protestantischen Fürsten in Deutschland Zuflucht.

König Ferdinand I., der seinen Bruder Karl V. als deutscher König gefolgt ist, bringt 1555 den Augsburger Religionsfrieden zustande. Er enthält die verhängnisvolle Bestimmung „cujus regio, ejus religio“, das heißt, jeder Landesherr hat das Recht, die Konfession seiner Untertanen zu bestimmen. Damit ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit zur Farce geworden. Der Einzelmensch hat jetzt nicht mehr die Kompetenz zur individuellen geistigen Entscheidung. Das theokratische Prinzip der mittelalterlichen Herrschaft ist jetzt allen Duodezfürsten zuteil geworden; sie sind nun alle Herrscher „von Gottes Gnaden“.

Dieses Prinzip bleibt für die nächsten drei bis vier Jahrhunderte gültig und die aufkeimende Freiheit ist vorerst fast gänzlich wieder erstickt worden. Die weiteren Religionskriege, die bis zur völligen beiderseitigen Ermattung und mit äußerster Grausamkeit durchgekämpft werden, bringen nur noch unbedeutende Verschiebungen der Konfessionen gegeneinander.

Zwischen 1562 und 1570 finden in Frankreich die Hugenottenkriege statt, wodurch die Hugenotten sich eine bedingte Religionsfreiheit erkämpfen. —

1565 erheben sich die protestantischen Niederlande unter Führung Wilhelm von Oraniens, des Grafen Egmont und des Admirals Hoorn gegen die Herrschaft der katholischen Spanier unter Philipp II. Graf Egmont und Hoorn geraten in Gefangenschaft des Herzogs von Alba und werden enthauptet.

1572: In Frankreich werden in der berüchtigten Bartholomäusnacht über 20 000 Hugenotten ermordet; schließlich kommt jedoch ein Ausgleich mit den Protestanten zustande.

1608: Unter der Führung der Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz schließen sich die protestantischen Fürsten und Städte gegen den Druck der Gegenreformation zur „Protestantischen Union“ zusammen.

1609: Die katholischen Fürsten schließen sich — unter der Führung Herzog Maximilians von Bayern — zu einem Gegenbündnis, der „Katholischen Liga“ — zusammen.

In diesen beiden politischen Mächtegruppierungen bereitet sich bereits der Dreißigjährige Krieg, der Endkampf der Religionsstreitigkeiten, vor.

Durch die Zerstörung einiger protestantischer Kirchen entstehen 1618 in Prag Unruhen. Graf Matthias von Thurn beginnt, mit Unterstützung Ernst von Mansfelds den Krieg gegen die Habsburger: Beginn des Dreißigjährigen Krieges, in dem etwa 40% aller Einwohner Deutschlands zugrunde gehen und der bis zur Erschöpfung der kriegführenden Religionsparteien ausgetragen wird, ohne daß einer der Gegner den Sieg errungen hätte oder gar die religiöse Einheit hätte wiederhergestellt werden können.

An großen Feldherren traten hervor — auf protestantischer Seite:

Ernst von Mansfeld;
Christian von Braunschweig;
König Gustav II Adolf von Schweden,
der 1632 in der Schlacht bei Lützen fällt;
Bernhard von Weimar;
der schwedische General Torstenson;
der schwedische General Wrangel;

Auf katholischer Seite:

Graf Tilly;
Albrecht von Wallenstein, ab 1625
Herzog von Friedland.

Der einzige Feldherr und Staatsmann, der in Wahrheit nicht für die Subrematie einer Konfession, sondern für Glaubensfreiheit kämpft, ist Wallenstein. Er glaubte ursprünglich, sein Ziel auf kaiserlicher Seite am besten zu erreichen. In dem Augenblick, als er aus eigener Verantwortung zu kämpfen beginnt und durch den „Pilsener Revers“ seine Generale zu unbedingter Treue zu sich verpflichtet, ermordet ihn der dem Kaiser anhängende Oberst Buttler. (Siehe hierzu Schiller: „Wallenstein“ und „Geschichte des Dreißigjährigen Krieges“).

Die hauptsächlichsten Kämpfe des Dreißigjährigen Krieges:

- 1620 Tilly siegt über Friedrich V. v. d. Pfalz in der Schlacht am Weißen Berge.
- 1622 Mansfeld besiegt Tilly in der Schlacht bei Wiesloch.
- 1623 Tilly besetzt Christian von Braunschweig in der Schlacht bei Stadtlohn.
- 1626 Wallenstein siegt in der Schlacht an der Dessauer Brücke über Mansfeld.
- Tilly siegt bei Lutter am Barenberg über Christian IV. von Dänemark.
- 1631 Tilly erobert und zerstört Magdeburg.
- Gustav Adolf besiegt Tilly in der Schlacht bei Breitenfeld.
- 1632 Gustav Adolf besetzt Tilly in der Schlacht am Lech.
- 1632 Gustav Adolf siegt über Wallenstein in der Schlacht bei Lützen, in der er fällt.
- 1634 Wallenstein wird in Eger von Oberst Buttler ermordet.
- 1636 Torstensen siegt über das kaiserliche Heer in der Schlacht bei Wittstock.
- 1642 Torstensen siegt über das kaiserliche Heer unter Piccolomini in der zweiten Schlacht bei Breitenfeld.

1648 kommt es endlich zum Westfälischen Frieden zu Münster und Osnabrück. Schweden bekommt Vorpommern mit Rügen, Usedom und Wollin, Wismar und die Herzogtümer Bremen und Verden.

Frankreich behält Metz, Toul und Verdun, das Elsaß und den Sundgau (Ober-Elsaß), sowie die Stadt Breisach.

In Deutschland selbst wird im wesentlichen der konfessionelle und politische Zustand von 1618 wieder hergestellt.

Der Augsburger Religionsfriede von 1555 wird bestätigt (vgl. Seite 48), den Landesfürsten wird die volle Landeshoheit (Souveränität) zugesprochen und das Recht, untereinander und mit auswärtigen Mächten Bündnisse zu schließen.

Diese drei Bestimmungen leiten

DAS ZEITALTER DES FÜRSTENABSOLUTISMUS

ein, welcher der Einzelpersönlichkeit weder geistige noch politische und wirtschaftliche Freiheit zuerkennt. Weil mit der Denk-, Gewissens- und Glaubensfreiheit nicht zugleich die politische Freiheit gegenüber dem Staat und den Fürsten erkämpft werden konnte, blieb wie schon betont, auch die weitere Entfaltung der geistig-kulturellen Freiheit stecken — ja sie ging vorerst weitgehend wieder verloren.

Fortsetzung folgt

Ankündigung und Berichte

Seminar für freiheitliche Ordnung*)

Jenseits von Macht und Anarchie

Das Seminar für freiheitliche Ordnung ist aus einem Kreis von Persönlichkeiten entstanden, denen die Erhaltung und Weiterentwicklung unserer heute so sehr bedrohten freiheitlichen Sozialordnung am Herzen lag. Das Seminar ist bemüht, die gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit von den Grundlagen der menschlichen Existenz her zu sehen, wie sie die abendländische, griechisch-christliche Kultur darbietet. Nur so kann es gelingen, drängende Einzelfragen wie in der wirtschaftlichen Konjunktur (Inflation), der Überwindung der Bodenspekulation oder der Beseitigung der traditionellen Hemmungen im Bildungswesen aus der Gesamtordnungsidee zu verstehen und zu beantworten. Alle Fragen sind am Ende Rechtsfragen. Dem Verfassungsrecht gilt deshalb die besondere Aufmerksamkeit des Seminars.

Kollektivismus, Individualismus und freiheitliche Gemeinschaftsbildung haben mit der uralten Ost-West-Spannung zu tun, die in unserem Jahrhundert eine existenzbedrohende Gestalt angenommen hat. Die beiden gesellschaftlichen Formen, die heute die politisch indifferenten Gruppen mit allen erdenklichen Mitteln und Methoden umwerben — der Osten, beherrscht von der materialistischen Ideologie, der Westen zwar davon frei und mit einer tragfähigen Idee im Hintergrund, die jedoch teils vergessen und teils noch gar nicht erkannt ist —, kennen in der Auseinandersetzung um das „erfolgreichere“ gesellschaftliche System nur noch die bedenkenlos ver-

einfachte Alternative einer (vermeintlichen) „Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit“ durch den östlichen Sozialismus beziehungsweise der „Sicherung der persönlichen Freiheit“ durch den westlichen Liberalismus.

Für den konsequenten Sozialisten bedeutet Freiheit nichts anderes als zügelloses Gewährenlassen im Sinne des „Laissez-faire“ des 19. Jahrhunderts, was gleichgesetzt wird mit sozialer Willkür und gesellschaftlichem Chaos, während die Vertreter des traditionellen Liberalismus bei jeder Bemühung um einen sozial gerechten Ausgleich schon eine Gefährdung der Freiheit befürchten und im politischen Sozialismus — dies mit berechtigter Sorge — eine konzentrierte Macht heraufziehen sehen, wie sie der aufgeklärte Absolutismus nie gekannt hat.

Aber nicht nur in den weltweiten politischen Spannungen draußen, sondern auch innerhalb der „freien Völker“ selbst wird vielfach Ordnung mit Macht, Freiheit mit Anarchie gleichgesetzt. Die soziale Wirklichkeit einer freien Ordnung jenseits von Macht und Anarchie ist dagegen weder erkenntnistheoretisch noch sozialphilosophisch mit der notwendigen Gründlichkeit und in dem erforderlichen Umfange untersucht und besprochen worden. In dieser Tatsache glauben wir die Hauptursache für die Schwäche der freien Welt zu sehen.

Stagnieren bedeutet soviel wie Rückschritt. Um die soziale Entwicklung in der Zukunft in fruchtbare Bahnen zu lenken, bedarf es frei

*) Aus: „Das Parlament“ Wochenzeitung, herausgegeben von der Bun-

deszentrale für politische Bildung vom 14. 10. 1964, Nr. 42, Seite 5.

sich konstituierender Gruppen, „funktionelle Eliten“, wie Prof. Möbus sie nennt, die aus sozialem Gewissen heraus sich für den Fortgang der Geschichte verantwortlich fühlen. Es bedarf der Menschen, die sich zur Bewältigung dieser Aufgabe das notwendige Rüstzeug erwerben. Diesem Ziele möchte das Seminar für freiheitliche Ordnung dienen, und zwar:

1. durch seine zwei- bis dreimal jährlich an verschiedenen Orten stattfindenden Arbeitstagen und Kolloquien¹⁾, deren Teilnehmer (100—180) sich aus allen Volksschichten, besonders aber aus Juristen, Nationalökonomern, Sozio-

logen, Pädagogen, Ärzte usw. zusammensetzen,

2. durch seine Veröffentlichungen: die etwa sechsmal jährlich unperiodisch erscheinende Schriftenreihe „Fragen der Freiheit“ (56—64 Seiten)²⁾, sowie durch Bücher (Dr. H. H. Vogel: „Jenseits von Macht und Anarchie“, Westdeutscher Verlag Köln-Opladen 1963; Friedrich Salzmann u. a.: „Beiträge zur Situation der menschlichen Gesellschaft“, 1956 Seminar für freiheitliche Ordnung e. V. Sobernheim (Nahe).

Das Seminar für freiheitliche Ordnung arbeitet auf überparteilicher und überkonfessionaler Ebene.

¹⁾ Es fanden Arbeitstagen und Kolloquien statt in Wuppertal, Burg Walddeck bei Dorweiler (Koblenz), Bad Boll, Stuttgart, Heidenheim/Brenz, Hard-

Bodensee und in den letzten Jahren die Sommertagung (Dauer rund 1½ Woche) in Herrsching am Ammersee. ²⁾ 6553 Sobernheim/Nahe, Bahnhofstr. 6.

Sozialwissenschaftliche Gesellschaft 1950 e. V., Rhein-Mainz-Zweig, Gruppe Rheinland Pfalz Wochenend-Seminar:

Thema:

„Währungs-Experimente im Planspiel“, vom 4. bis 6. Dezember 1964 im Hotel-Restaurant Winklers Rheinischer Hof in Altenahr (Ahr).

Anfragen erbeten an: 5481 Rheineck / Bad Niederbreisig, Tagungsstätte: Burg Rheineck, Rheinland-Pfalz.

* * *

Die freie Meinung Seminar über die Neuordnung der Kultur, der Wirtschaft des Rechts, Linz/Donau

2. Tagung in der Zeit vom 27. bis 30. Dezember 1964, in STEINACH am Brenner, Herrenschwendt Nr. 112 (Haus von Frau Dr. Margit Atz).

Unter Mitwirkung des Seminars für freiheitliche Ordnung (Eckhard Behrens, Frankfurt am Main; Dr. Lothar Vogel, Ulm; Dr. Heinz-Hartmut Vogel, Heidenheim u. A.)

Leitthema: Die ordnungspolitischen Aufgaben des Staates im sozialen Ganzen als Voraussetzung der Erhaltung der Freiheit.

Es gab noch keine Zeit, in der der Mensch durch fehlerhafte Einrichtungen der Wirtschafts- und Sozialordnung so gefährdet war, wie die jetzige. Die moderne Technik ermöglicht wohl auf der einen Seite die Schaffung eines Höchstausmaßes an Wohlstandsbildung, auf der anderen Seite aber auch die absolute Totalität der Lebensvernichtung. Die Automation ergreift auch die Kultur. Große geistige Wachsamkeit ist daher das Gebot der Stunde!

In dieser Situation lenken aber Interessengruppen und plutokratische Machtgebilde den Staat und schicken sich an, dem Menschen auch das Denken zu nehmen. Der Mensch braucht nur zu einer der politischen Parteien, zu seiner Berufsorganisation zu stehen; alles andere besorgt eine seelenlose Partei- oder Verbandbürokratie. Niederdrückende Hoffnungslosigkeit und zynischer Nihilismus sind die Folgen dieser Entwicklung.

Und doch waren noch in keiner Zeit die sachlichen Voraussetzungen zur Schaffung einer die freie Entscheidung des Menschen herausfordernden natürlichen Ordnung von Kultur, Wirtschaft und Recht in so reichem Ausmaß gegeben, wie der unseren. Es bedarf nur des festen Willens, um in freier Entscheidung nach ihr zu greifen.

Dazu fordert Sie das Seminar auf. Bekunden Sie Ihren freien Willen durch sofortige Anmeldung zu diesem Seminar!

Die Mittagspausen sind so gelegt, daß Zeit zum Üben auf dem schönen Skigelände zur Verfügung steht. Unterbringung in Privatquartieren. Hotelwünsche müssen gesondert bekanntgegeben werden. Tagungsbeitrag S 25.—. Quartierbeschaffung für anschließenden Skiurlaub ist möglich. Das Tagungslokal liegt in herrlichem Skigebiet. Schlepplift und Sessellift in unmittelbarer Nähe.

Anmeldungen bitten wir sofort vorzunehmen, da sonst die Quartierbeschaffung nicht mehr möglich ist. Anmeldungen an Alois Dorfner, Linz, Wallseerstraße 45.

* * *

Akademie für freie und soziale Ordnung

Thema:

2. Wochenseminar im Jugendheim Rödinghausen,

Automation und Kybernetik — die soziale Existenz des Menschen in der Industriegesellschaft

von Ostermontag, den 19. bis Sonntag, den 25. April 1965.

Anfragen erbeten an: Bernd Hasecke, 562 Velbert/Rheinl., Königstraße 26.

Übersicht über die in „Fragen der Freiheit“ seither behandelten Themen:

Die kursivgedruckten Themen behandeln schulrechtliche Probleme.

- Folge 1: *Die Krisis des Erziehungswesens - Freiheit der Kultur — eine dringende Bildung*
- Folge 2: *Schule und Staat - Die Schule als Politikum - „Die Stellung der Bildung (vergriffen) Forderung der Gegenwart - Gedanken zur freien Erwachsenenbildung (vergriffen) in der neuen Sozialstruktur*
- Folge 3: *Ungehindertes Zugang für alle zu den Bildungsgütern - Bewußtseinstufen des Menschen*
- Folge 4: *An der Schwelle des Atomzeitalters - Erlaubt die demokratische Staatsform die Lösung sozialer Fragen - Über die Systemgerechtigkeit zwischen Kultur, Staat und Wirtschaft in der Demokratie; „Forderungen an unser Bildungssystem“ - An die sich verantwortlich Fühlenden*
- Folge 5: *Staatliche oder freie Erziehung - Denkmethode und Sozialpolitik*
- Folge 6: *„Die Würde des Menschen ist unantastbar ...“ - Über Notwendigkeit und Möglichkeit einer freien Erziehung - Erste Arbeitstagung eines Sozialpolitischen Seminars*
- Folge 7: *Freiheit — Illusion oder Wirklichkeit - Die funktionalen Zusammenhänge in der sozialen Gesamtordnung - Die neue Weltmacht*
- Folge 8: *Grundgesetz und Schulrecht - Aperçus zur Entstehungsgeschichte des Art. 7 des Grundgesetzes - Möglichkeiten einer evolutionären Umgestaltung unserer Sozialordnung - Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - Bericht über das zweite Sozialpolitische Jugendseminar - „Freiheit, Bindung und Organisation im Deutschen Erziehungswesen“ - Brief aus USA*
- Folge 9: *Tendenzen und Probleme der gegenwärtigen Geschichtsperiode - Die freie Welt in der Sackgasse? Gedanken zum kalten Krieg - Alexis de Tocqueville — Zu seinem 100. Todestag (16. April 1859) - Brief aus USA*
- Folge 10: *Die Verantwortung der Soziologie: I. Das Problem - II. Freiheitliche Ordnung oder Massengesellschaft? - III. Die Ordnung der Herrschaftslosigkeit - IV. Das Erziehungswesen in der freiheitlichen Gesamtordnung - Pierre Joseph Proudhon — Zu seinem 150. Geburtsjahr*
- Folge 11: *Die funktionsfähige Währung - Die Goldwährung - Der Ursprung des Geldes im Mythos - Berichte über die dritte Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung — Schulrechtsdiskussion — In Memoriam Hans Bernoulli*
- Folge 12: *Friedrich Schiller — Zu seinem 200. Geburtstag - Die Problematik des gegenwärtigen Schul- und Erziehungswesens - Bildungsplan oder freie Erziehung? — Die Schulrechtsdiskussion*
- Folge 13: *Die Grundfragen der abendländischen Philosophie bei Aristoteles - Freiheit der Erziehung, Freiheit der Kultur - Was ist die äußere Freiheit des Menschen und wie verwirklicht man sie? - Demokratie und Wirtschaftsordnung*
- Folge 14: *Grundgesetz und Schule - Schulpflicht - Das Elternrecht und die Freiheit der Lehre — Die Schulrechtsdiskussion*
- Folge 15: *Staat — Wirtschaft — Erziehung: Das Wesen des Staates / Die Urformen der Wirtschaft / Das Ziel der Erziehung*
- Folge 16: *Gedanken zum Tag der deutschen Einheit 1960 - Demokratie und Sozialversicherung - Das Trinitätsgesetz im Lichte von Goethes Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lillie - Zum 75. Geburtstag von Prof. Dr. Alexander Rüstow, Heidelberg - Gedanken aus Österreich — Die Schulrechtsdiskussion*
- Folge 17: *Das Systemprogramm des deutschen Idealismus (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Frühjahr 1796) — Die Freiheitsfrage, an die Leser*

der „Fragen der Freiheit“ — Goethes Kunstanschauung — Schulrechtsdiskussion — Neue Schulgesetzentwürfe in Hessen

- Folge 18/19: Stirner — Die Idee des Abendlandes; vom Hellenentum zum Goetheanismus — Sozialismus — Schulrechtsdiskussion
- Folge 20: Individualität und Sozialerkenntnis — Der Goetheanismus als Schlüssel zum Verständnis der sozialen Frage — Das Gesetz von Polarität und Steigerung, angewandt in der Gemeinschaftskunde
- Folge 21: Der 6. März 1961, Gedanken zur Aufwertungsdebatte — Über die Goetheanistische Erkenntnismethode — In memoriam Alexander Meier-Lenior — *Elternrecht und staatliche Subventionierung der Erziehung an freien Schulen* — Der funktionsfähige soziale Organismus — Das Gesetz von Polarität und Steigerung, angewandt in der Gemeinschaftskunde. Die Wirtschaft.
- Folge 22: Merits and pitfalls in „Foreign aid“, Vor- und Nachteile der Entwicklungshilfe — Der Mensch im Lichte der Goetheanistischen Erkenntnis-methode — *Zur Finanzierung freier Schulen* — Der funktionsfähige soziale Organismus — Das Gesetz von Polarität und Steigerung, angewandt in der Gemeinschaftskunde. Das Geld.
- Folge 23: *Das Elternrecht und das deutsche Bildungswesen — Der Förderalismus und das deutsche Bildungswesen — Das Primat der Kultur im sozialen Organismus — Wer erzieht unsere Kinder?*
- Folge 24: Der Ost-West-Gegensatz als Schicksal und Aufgabe — Utopie oder Wirklichkeit — Beitrag zur Bodenrechts-Diskussion — *Staatliches Bildungswesen.*
- Folge 25: Vom Wesen der Arbeit. Eine sozialpädagogische Studie — Neue Wege (vergriffen) freiheitlicher Politik. Die gegenwärtige Situation der freiheitlichen Bewegung und ihre Chance — Grundrechte und Naturrecht — Über Partnerschaft in der Wirtschaft — *Freiheit der Erziehung und Kultur-einheit. Brief an einen Soziologen — Die Grundsätze des freien Kulturlebens — Die Kulturpolitik in den Wahlprogrammen.*
- Folge 26: Was verstehen wir unter „freiheitlicher Ordnung“ von Wirtschaft, Staat und Kultur und wodurch ist diese freiheitliche Ordnung funktionsfähig? — Über die sittliche Haltung im Wirtschaftsprozess — *Die Einführung der Reifeprüfung.*
- Folge 27: Zur Biographie eines Freiheitssuchers — *Zehn Millionen Schulprogramme.* Über die Notwendigkeit der Freiheit des Erziehungswesens — Max Stirner, der Ich-Philosoph — Ein Individualist — Ist Vollbeschäftigung bei zugleich fixen Wechselkursen und stabilem Geldwert möglich?
- Folge 28: *Veni creator spiritus — Gedanken zum fünfjährigen Bestehen der Schriftenreihe „Fragen der Freiheit“ — Konjunkturpolitik am Scheidewege — Partnerschaft. Gedanken zur Neuordnung des Arbeitsverhältnisses — Der Schwarze Dienstag.*
- Folge 29: Die Idee der Gerechtigkeit bei Thomas von Aquino — Die Idee der Gerechtigkeit im Hinblick auf das Ost-West-Problem — Berichte über die 12. Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung — *Aus einem Brief, betreffend Schulpolitik — Die Quadratur des Kreises. Betrachtungen zur konjunkturpolitischen Lage — Die Politische Gemeinschaftskunde.*
- Folge 30: Von der Grundrente und ihrer Heimholung — Inflation oder Krise? — Starre und Offenheit im deutschen Bildungssystem — Koexistenz bis aufs Messer — *Die politische Gemeinschaftskunde: Der Staat.*
- Folge 31: Friede auf Erden — Was verstehen wir unter Freiheit? — Erkenntnisfrage — Schicksalsfrage — Stufen der Goetheschen Erkenntnisart — *Die Politische Gemeinschaftskunde*

- Folge 32:** Das Arbeitsverhältnis als betrieblich-ökonomisches, sozialrechtliches und ordnungspolitisches Problem — Neuordnung des Arbeitsverhältnisses durch betriebliche Partnerschaft, eine dringende Forderung der Gegenwart — Wo bleibt die Krise? — *Die politische Gemeinschaftskunde, Die Wirtschaft* — Bericht über die 13. Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung.
- Folge 33:** Grundgesetz und freiheitliche Ordnung von Wirtschaft, Staat und Kultur — Neuordnung des Arbeitsverhältnisses durch betriebliche Partnerschaft, eine dringende Forderung der Gegenwart — Wie soll es weitergehen? — Europas politisches Gewicht — Der Preis ist zu hoch — Bilanz der Bundesbank — *Die politische Gemeinschaftskunde.*
- Folge 34:** *Die Privatschulfreiheit im Bonner Grundgesetz — Versuch über einige (vergriffen) theoretische Grundfragen der Schulpolitik*
- Folge 35:** *Mitbeteiligung der Eltern im Schulwesen — Jenseits von Macht und (vergriffen) Anarchie — Die Sozialordnung der Freiheit — Zur politischen Lage - Sommer 1963 — Die politische Gemeinschaftskunde — Die Kultur*
- Folge 36:** Hoffnung auf die Erhaltung der Freiheit — Die Erhaltung der Freiheit - Europas philosophische und ordnungspolitische Aufgabe — Arbeitsgemeinschaft für Verfassungsrecht. *Die politische Gemeinschaftskunde, Wissenschaft, Kunst, Religion.*
- Folge 37:** Die zentrale Idee der abendländischen Kultur — Phänomenologie der Erkenntnis — Soziologische Fragen — Über Verfassung und demokratische Volksvertretung — *Die politische Gemeinschaftskunde* — Die Entwicklung der Sozialordnung in der Geschichte — Der Gottesstaat.
- Folge 38:** Lösung der Bodenfrage im Sinne des Privateigentums und der Sozialen Marktwirtschaft — Zur Konjunkturpolitik — *Die politische Gemeinschaftskunde* — Griechenland — Rom.
- Folge 39:** In Memoriam Otto Lautenbach — Aus dem Manifest der Freiheit und sozialen Gerechtigkeit — Zur Frage der Geldwertstabilität — Zur Währungspolitik.
- Folge 40:** Nicolaus von Cues — Individualismus, Kollektivismus und freie Gemeinschaftsbildung — Die Erziehung zur Menschenwürde - Naturrecht des Kindes — *Politische Gemeinschaftskunde* — Die Kultur der germanischen Völker.

Beim *Sammelbezug* aller bis jetzt erschienenen noch lieferbaren Folgen „Fragen der Freiheit“ wird der Druckkostenpreis pro Heft auf 1,70 DM ermäßigt.

Bezugspreis: Zwecks Vereinfachung der Buchhaltungsarbeit werden die Leser von „Fragen der Freiheit“ gebeten, wenn möglich, den Bezugspreis jeweils für mehrere Folgen zu übersenden. Besten Dank!

Die Schriftenreihe „Fragen der Freiheit“ erscheint als privater Manuskriptdruck etwa sechsmal im Jahr, und zwar im Februar, zu Ostern, zu Pfingsten, im Juli, im Oktober und zu Weihnachten. Sie verbindet die Freunde des „Seminars für freiheitliche Ordnung der Wirtschaft, des Staates und der Kultur“ (Sitz: 6553 Sobernheim/Nahe, Bahnhofstraße 6) miteinander. Wirtschaftliche Interessen sind mit der Herausgabe nicht verbunden. Der Bezugspreis ist so bemessen, daß sich die Herausgabe der Schriftenreihe gerade selbst trägt.

Herausgeber: Dr. Lothar Vogel, 79 Ulm/Donau, Römerstraße 97

Bezugspreis für das Einzelheft DM 2.40

Bezug: „Fragen der Freiheit“, 6553 Sobernheim-Nahe, Bahnhofstraße 6, Tel 06751/835
Postcheck: Seminar für Freiheitliche Ordnung der Wirtschaft, des Staates und der Kultur EV., Bad Kreuznach, Geschäftsstelle 6553 Sobernheim. Kto.-Nr. 261404 Post-scheckkonto Frankfurt am Main.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Herausgebers

Druck: Jung & Co., Bad Kreuznach, Am Kornmarkt

—