

Vom Mündigwerden der Weltweisheit.

In einem der früheren Hefte dieser Zeitschrift¹ stellten wir die scholastische und moderne Philosophie nach Form und Inhalt einander gegenüber. Diese Parallele bezweckte einmal, Maßstäbe zur Bewertung von Vorzügen und Schwächen, die jeder von beiden wie allem menschlich Gewordenen eigen sind, an die Hand zu geben. In zweiter Linie sollten damit einige Anregungen zur Besinnung der Neuscholastik auf ihre heutigen Aufgaben und ihren zeitgemäßen Ausbau, auf ihre Fortschrittsmöglichkeiten und ihre Arbeitswiderstände gegeben werden. Als Zeichen der Zeit dürfte es gedeutet werden, wenn sich kurz nachher verschiedene andere berufenere Stimmen im gleichen Sinne vernehmen ließen, und wenn vor allem das Programm der vom deutschen Gesamtepiskopat unter Führung des Kardinals Schulte in Köln geplanten Albertus-Magnus-Akademie vom selben Geiste getragen ist².

In keiner Weise wurden die sich auftürmenden Schwierigkeiten übersehen, die einer auch die weiteren Kreise akademisch Gebildeter ergreifenden Neubelebung der christlichen Philosophie entgegenstehen. Nur von einer planmäßigen, allseitigen, weitherzigen, kritischen Auseinandersetzung mit den Fragen und Antworten, Zweifeln und Lösungen der heutigen Geistes- und Naturwissenschaften, vorab der modernen Philosophie, erhofften wir den so wünschenswerten und notwendigen Fortschritt.

Andererseits zeigt schon eine rein apriorische Erwägung der Gegensätze zwischen beiden geistigen Welten, daß sie eine friedliche, organische Synthese nimmer eingehen werden; ein Urteil, das die Geschichte vollauf bestätigt, man denke nur an die Versuche Descartes', Berkeleyys, Günthers, Hermes', Frohschammers. Diese Rede mag manchem ideal gerichteten, irenisch veranlagten Mitkämpfer hart klingen.

Was das innerste, im Grunde einheitliche und durchsichtige Wesen des scholastisch-christlichen Denkens ist, dürfte unsern Lesern zur Genüge bekannt sein, ist zudem wiederholt an dieser Stelle von verschiedenen Seiten beleuchtet worden. Anders steht es mit dem Geist der neuzeitlichen Weisheit: er schillert in den verschiedensten Farben, dank seiner Beweglichkeit und Schnellebigkeit entgleitet er allzusehr der ihn greifenden Hand, das Blendende, Abwechslungsreiche und Impressionistische seiner Erscheinungsformen läßt ein nüchternes, sachlich ausgereiftes Endurteil nur schwer aufkommen. Daher die geschwellten Hoffnungen der Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen scholastischer und moderner Philosophie, namentlich wenn sie durch Einzelwissen nicht sonderlich gehemmt sind.

Nichts dürfte darum, sowohl in sich betrachtet als auch angesichts der heutigen seelischen Empfänglichkeit für geschichtliches Entstehen, schärfer die Idee der modernen Philosophie herausarbeiten als das Verfolgen ihres

¹ Scholastische und moderne Philosophie 100 (1921) 249—266.

² W. Switalski, Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Rede am 22. Januar 1923 zur Eröffnung des ersten philosophischen Kurses der Akademie gehalten (Theologie und Glaube, 15. Jahrg., Paderborn 1923, 1—15).

Werdens bis in die letzten historischen Voraussetzungen. Natürlich kann es sich dabei bloß um eine allgemeine Formel handeln, in die sich die reiche Lebenswirklichkeit nur widerwillig und teilweise einordnet. Trotzdem verliert sie deshalb nichts von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, vorausgesetzt, daß sie sich induktiv und analytisch aus dem Tatsachenmaterial ableiten läßt. Allüberall werden wir dann nachträglich, von der Höhe unsrer letzten Ableitung auf den mühsam zurückgelegten Weg blickend, ihren Inhalt in den Einzelproblemen verwirklicht wiederfinden, werden sie die Richtung der Einzelslösungen bestimmen und den Sinn der Einzelfragen erschließen sehen. Dabei wird gar kein Anspruch erhoben, bislang unbekannte Quellen eröffnen, neue methodische Fingerzeige geben zu wollen. Nur den Sinn des Ganzen möchten wir eindeutig verstehen, nur die breitesten Gedankenschichten scharf umrissen schauen, nur die großen geistigen Zusammenhänge bloßgelegt sehen. Soweit klare Sehweite und ruhige Aufarbeitungskraft reichen, sollen die geschichtlichen Gegebenheiten in ihrer Wirklichkeits-schlichkeit auch nicht gemeistert oder vergewaltigt werden, wie es gerade den Größten im Reiche der Geschichtswissenschaft nicht selten begegnet ist, nur in stiller, ehrfürchtiger Scheu vor den Ergebnissen der Einzelforschung soll ihr letztes Jawort belauscht werden.

Selbst der sich leicht aufdrängende Vorwurf tadelnswerter Einseitigkeit muß verstummen. Ist denn die Betrachtung einer fast horizontlos sich ausdehnenden Landschaft von einem ganz bestimmten Standpunkt, so einseitig und beschränkt sie immerhin ist, deshalb innerlich unwahr? Nur muß sich der Beschauer stets seiner Begrenzung bewußt bleiben und nicht habgierig den kleinen Ausschnitt zum Ganzen machen wollen. Das Schlimmste, das uns letztlich widerfahren könnte, wäre ein hartes Anstoßen gegen schroffe Widerstände, wenn wir uns anmaßen, den höchsten Beobachtungspunkt erklimmen zu haben. Aber selbst dann noch würden wir uns mit dem alten Heraklit trösten können, daß wir wenigstens durch unsern Mut zu einem positiven Bekenntnis den Stärkeren zum Widerspruch getrieben und ihm somit die Pfade zum höchsten Aufstieg vorbereitet hätten.

* * *

Daß das 19. und 20. Jahrhundert mit ihrem bunten Wechsel an Systemen, mit ihrer Erneuerung und Weiterführung früherer Gedankenkomplexe, mit ihren teilweise naturwissenschaftlich orientierten philosophischen Einzelsächern, mit ihrem Kritizismus und ihrer jüngsten Auferstehung der Metaphysik¹ über sich hinaustweisen und auf frühere denkräftigere Originalschöpfungen zurückgehen, bedarf keines Wortes. Vielleicht könnte man mit Hegels dialektischer Methode und mit seinem das Gesamtgebiet der Einzelwirklichkeiten systematisierenden Panlogismus eine säkulare Wendung in der Geschichte des philosophischen Denkens eintreten lassen. Aber abgesehen von ihrer kurzen, die verschiedensten Kreise Deutschlands bannenden Zaubersherrschaft hat er erst wieder in jüngster Zeit bedeutendere Denker und Systeme ergriffen und mit gewissen bedeutsamen Einzelmotiven befruchtet.

¹ Vgl. Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik. — Wenn wir auch nicht in allem den Standpunkt des geistvollen, in die Tiefe gehenden Verfassers teilen, so bietet er doch un-gemein viel des Anregenden, vor allem verdient der kräftige Wille zur platonisch gerichteten Metaphysik Beachtung.

So führen denn zunächst die Linien der neuen Philosophie zum Kritizismus, mit dem ein völlig Neues einsetzt. Mit Recht durfte Kant seine philosophische Tat der astronomischen des Kopernikus an geschichtlicher Bedeutung gleichsetzen.

Wenngleich aber der Weise von Königsberg der ausdrucksvollste und packendste Wortführer des heutigen philosophischen Gedankens ist, so ist er es doch nur deshalb, weil er die verschiedenartigen Strömungen, die seit der Renaissance in lebendigem, frischem Flusse waren, in ein großes Bett geleitet hat. Von seiner Erkenntnistheorie, die zumeist die neuzeitliche Geistesrevolution herbeigeführt hat, berichten das alle Darstellungen. Wieviel seine Ethik der Aufklärung und ihren Gegnern verdankt, ist ebenfalls zur Genüge bekannt. Daß in seiner Religionsphilosophie seine persönliche Eigenart und die Bestrebungen der vorausgegangenen Jahrhunderte in harmonischem Verständnis zusammentreffen, ist kürzlich in diesen Blättern gezeigt worden¹.

Mithin müssen wir die Jahrhunderte noch höher hinaufsteigen, wollen wir bis auf die letzten geschichtlichen Gründe des heutigen intellektuellen Weltbildes stoßen. Diese liegen in dem, was wir mit Renaissance- oder Übergangsphilosophie bezeichnen, etwa in der Zeit von 1400 bis 1600.

Damit würde sich auch die Weltweisheit, wie von vornherein zu erwarten war, als ein bestimmter Ausschnitt organisch in das Ganze der damaligen Kultur einfügen. Ähnlich wie die griechisch-römische Philosophie in den letzten Jahrhunderten vor und nach Christus zuhöchst nicht Theorie im Sinne Platons und Aristoteles', sondern praktische Lebensweisheit sein wollte, so verfolgt auch diese Zeit als letztes Ziel nicht unpersönlich gerichtete Spekulation und uninteressierte Hingabe an die Welt der ewigen Wahrheiten, sondern Umgestaltung des Lebens, Beherrschung und Dienstbarmachung der Diesseitsmächte, Mehrung der irdischen Kulturgüter. Zweimal nun im Verlauf der Weltgeschichte ist auf den Trümmern des vorausgegangenen Lebensideals ein neues entstanden: das eine Mal, als in den Stürmen der Völkertwanderung das Heidentum mit seinen morschen Restbeständen weggefeigt wurde und die frische, keimende Saat des alle Lebensordnungen durchdringenden Christentums aufging; das andere Mal, als sich die seit etwa anderthalb Jahrhunderten angesammelte Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und das halb-bewußt und dunkel erfaßte Neue in politischen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen um die Wende des 15. Jahrhunderts mit elementarer Gewalt entlud.

Über diese Entwicklung der Dinge im Zeitalter des Humanismus, der Entdeckungen und Glaubensspaltungen sind sich Profan- und Kirchen-, Kultur- und politische Historiker einig, mögen auch im übrigen die rätselhaften Überhaftungen und unentwirrbaren Verwicklungen dieser Zeit den kommenden Forschern noch viel zu schaffen machen. So beginnt beispielsweise Ludwig Pastor² seine abgeklärte Darstellung der Päpste der Renaissance mit den Worten: „In der Geschichte der Menschheit gibt es nächst der Epoche, in welcher sich die Umwandlung der antiken heidnischen Welt in eine christliche vollzog, kaum eine denkwürdigere als diejenige vom Mittelalter in die neue

¹ Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung 104 (1922) 1—11.

² Band 1, S. 3.

Zeit.“ Dieselbe Auffassung durchzieht etwa auch die Einleitung in Georg Voigts¹ groß angelegter „Wiederbelebung des klassischen Altertums“.

Aber erst wenn der Philosophiehistoriker seine mühsam erarbeiteten Begriffe, Definitionen und Gesetze, seine biographischen, bibliographischen und dogmengeschichtlichen Ergebnisse in die farbenreiche, weltfreudige, jenseitsabgewandte oder auch kirchenfeindliche Wirklichkeit jener Periode hineingestellt hat, wie es etwa Wilhelm Windelband² in seinen konstruktiven Lehrbüchern oder eingehender noch Wilhelm Dilthey³ in seinen geistvollen Forschungen getan haben, erschließen sie ihm ihren vollen Sinn und ihre ganze Tragweite. Erst wenn der angehende Jünger der Weltweisheit die trockenen Darlegungen Überwegs⁴, die gedrängten Überblicke Falkenbergs⁵ oder die seelenlosen Aufzählungen seines Leitfadens von dem lebenssatten Hintergrund der geistprühenden Kulturbilder abhebt, wie sie etwa Jakob Burckhardt⁶ oder Friedrich Albert Lange⁷ mit Meisterhand zeichnen, schließen sich jene Namen, Daten und Lehren zu einem sinnvollen Gemälde zusammen, ungefähr wie die spärlichen, halbverloschenen Linien eines Katakombenbildes bei der Erklärung eines sachverständigen Archäologen.

* *

Renaissancephilosophie, Philosophie der Übergangszeit, kann man sie überhaupt auf eine gemeinsame Formel bringen? Dem scheint zunächst die Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit einer zeitlich genauen Abgrenzung entgegenzustehen. Bis ins Mittelalter reichen ihre Anfänge. Als ihr erster Apostel Petrarca eifrig nach alten Handschriften fahndete, sich nach dem Vorbild der römischen Stoa sein Lebensideal schuf, in ganz unmittellalterlicher, echt moderner Art seine begeisterten Verehrer mit seinen gierig verschlungenen Autobiographien beglückte, da war der spätscholastische Nominalistenstreit zwischen den skeptisch gerichteten Moderni und den dogmatisch eingestellten Antiqui an der Pariser Hochschule und den von ihr beeinflussten Universitäten und Klosterschulen am lebhaftesten. Umgekehrt hat gerade die Forschung der letzten Jahrzehnte gezeigt, daß die Bahnbrecher der neuen Zeit viel tiefer mit den Anschauungen der Vorzeit verwachsen waren und viel mehr Geistesnahrung aus ihnen empfangen, als man ehemals meinte und als vor allem ihnen selbst zum Bewußtsein kam. Forscher wie Freudenthal, v. Hertling, Baumeister,

¹ Band 1, S. 1—19.

² Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besondern Wissenschaften, 2 Bände; Die neuere Philosophie in: Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberg, 1. Teil, 5. Abteilung.

³ Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv für Geschichte der Philosophie IV 604—652, V 337—441); Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert a. a. O. V 480—503, VI 60—128 225—301 347—380 509—545; Die Autonomie des Denkens VII 28—147; Die Funktion der Anthropologie im 16. und 17. Jahrhundert (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1904, 2—33). — Vgl. auch das jüngst erschienene Werk: Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.

⁴ Grundriß der Geschichte der Philosophie III¹¹ 3—70.

⁵ Geschichte der neueren Philosophie⁸ 19—81.

⁶ Die Kultur der Renaissance in Italien, 2 Bände.

⁷ Geschichte des Materialismus, 2 Bücher.

v. Dunin-Borkowski haben nachgewiesen, daß noch Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, um ganz von untergeordneten Philosophen zu schweigen, zentrale Partien ihrer scheinbar so ganz neuen und aus einem Gusse bestehenden Systeme der damals noch lebendig im wissenschaftlichen Zeitbewußtsein weiterwirkenden Scholastik zu verdanken haben.

Das Ungenügende, das Unfertige, das Halbdunkel, in dem die monographische, quellenmäßige Erforschung dieser so verschlungenen Zeit noch steckt, mag hier nur vorübergehend als Anklage gegen unsre Absichten gestreift werden. Um so mehr dürfte sich das Schillernde, Proteusartige, Fließende, Gegensätzliche, Widerspruchsvolle einer Übergangsphilosophie der Vergewaltigung durch eine einheitliche Formel widersetzen. Wie können die verschiedenen Phasen der Erkenntnis- und Gotteslehre des Rusaners, die Entwicklungsmetaphysik Giordano Brunos, die Lebensphilosophie der Platoniker, Stoiker und Skeptiker, die Staatstheorien eines Machiavelli, Bodin, Althusius und wiederum die phantastischen Kosmologien eines Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Cardanus auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden? Diese Unzuverlässigkeiten werden sich noch erdrückender erweisen, wenn wir nunmehr dazu übergehen, das Tatsachenmaterial kurz vorzulegen und es zunächst nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen.

Wie der Name Renaissance sagt, setzt die Übergangsphilosophie mit der Absage, mit der bis zur Verachtung gehenden Geringschätzung der unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderte und der Erneuerung der antiken Systeme ein. Diesen Zug teilt sie mit allen damaligen Wissenschafts- und Kunstströmungen. So erleben denn fast alle griechisch-römischen Theorien, angefangen von den alten Joniern bis auf die nachchristlichen Neuplatoniker, ihre Auferstehung. Der seit Beginn des 13. Jahrhunderts hinter den Aristotelismus zurückgedrängte Platonismus mußte naturgemäß wegen seiner innern Verwandtschaft mit jenem intuitiv und künstlerisch gerichteten Zeitalter über seinen mehr schulmäßigen und begrifflich arbeitenden Nebenbuhler siegen. Selbst die strengen Aristoteliker, sobald sich auch die Wege der einzelnen Richtungen, der Griechen, Averroisten und Alexandristen schieden, waren sich in der Ablehnung des apologetisch und christlich umgebogenen Aristoteles der Scholastiker völlig einig. An Bedeutung sowohl für die praktische Lebensgestaltung als die Ausbildung philosophischer Theorien läßt der Stoizismus die übrigen antiken Gunst- und Wettbewerber weit hinter sich. Ja, was Tiefenwirkung und schöpferische Befruchtung betrifft, kann man vielleicht zweifeln, ob nicht der Stoizismus für die Ausbildung spezifisch neuzeitlicher Theorien dem Platonismus und Aristotelismus gleichkommt oder gar über ihnen steht. So ist beispielsweise der spätere philosophische Rationalismus des Festlands wesentlich Herübernahme und Umbildung der stoischen angeborenen Begriffe und Grundsätze, die Lebensphilosophie Petrarcas und anderer Dichterphilosophen steht ganz im Banne Ciceros und Senecas, der niederländische Philologen- und Philosophenkreis um Justus Lipsius erstrebte nichts weniger als die Wiedergeburt des stoischen Lebens, und wiederum empfing aus dieser Umgebung die praktische Philosophie die mächtigsten Einwirkungen, es sei hier bloß an das klassische Werk *De iure pacis et belli* des Hugo Grotius erinnert.

Man sieht auf den ersten Blick, daß die so wütig sich gebärdende Absage an die Autorität einstweilen nicht gar zu tragisch zu nehmen ist. Wenn Windelband in seinen Präludien¹ den Renaissancemenschen so reizvoll mit dem soeben der Schule entronnenen, seiner werdenden Kraft sich bewußten *Mulus Academicus* zusammenhält, so dürfte dieser Vergleich keinen Punkt besser treffen als den komisch wirkenden Abstand zwischen seinem Wollen und Können, Begehren und Besitzen, zwischen dem phantasiervollen Ideal und der nüchternen Wirklichkeit. Mit psychologischer Notwendigkeit tauscht er darum bei seinem unselbständigen und unausgereiften Gebaren die eine Autorität für die andere ein. Immerhin mag für sein persönliches Erleben, für sein subjektives Empfinden schon viel gewonnen sein, wenn die Bindungen in ferne Zeiten gerückt sind, ihn nicht mehr unmittelbar wie die noch in tausend Restbänden ihn umgebende Scholastik verfolgen. Wenig andere Perioden der Geschichte bewahrheiten so greifbar das allgemeine Gesetz von der organischen, allmählichen Entwicklung alles Geisteslebens wie gerade die vorliegende. Windelband² findet hier geradezu ein Schulbeispiel des geschichtlichen Werdens: „Deshalb zeigt die Renaissance, wie diese historische Kontinuität den allmächtigen Hintergrund der europäischen Geschichte bildet, und wie die modernen Völker, sie mögen sich stellen, wie sie wollen, mit den Traditionen innerlich belastet sind und bleiben.“

Dieser nämliche Zwiespalt zieht sich auch durch jenes Gebiet hindurch, auf dem die Bestrebungen jener Himmelsstürmer noch am berechtigtesten waren und auf dem sie trotz einer gewissen Einseitigkeit unvergängliche Werte geschaffen haben, durch die Naturforschung jener Tage. Freilich darf die Neuzeit nach den jüngsten, bahnbrechenden Forschungsergebnissen des Physikers Pierre Duhem³, der die bisherigen Vorstellungen über die naturwissenschaftlichen Anschauungen der Spätscholastik und den Beginn der modernen Mechanik, Astronomie und Mathematik völlig auf den Kopf gestellt hat, nicht mehr so selbstbewußt auftreten, wie es bislang der gute Ton der Zunftgenossen verlangte. Bei all seiner schöpferischen Genialität, die kein Verständiger Galilei absprechen wird, hat er doch vielfache Anleihen bei seinen scholastischen Vorgängern gemacht, ohne freilich, entsprechend seiner Charakterart, seine Gewährsmänner zu erwähnen. Der neuzeitliche Bewegungsbegriff, der an die Stelle des aristotelisch-thomistischen trat und mit dem angeborenen Streben nach dem naturgemäßen Ort und der Unterscheidung von einem natürlichen und gewaltsamen Sichbewegen gründlich aufräumte, die moderne Bewegungsgröße, das revolutionäre Trägheitsgesetz, die Drehung der Erde um die Sonne, die Geometrie, all diese für den modernen Wissenschaftsbetrieb selbstverständlichen Dinge fand Galilei bereits vor. Die Nominalisten an der Pariser Hochschule hatten sie teilweise von den Arabern übernommen, teilweise selbständig ausgedacht.

Trotzdem bleibt es wahr, wenn irgendwo, dann war in der Naturlehre der Scholastik vieles erstarrt und überlebt. So groß indessen die neuen Männer

¹ Band 1 S. 195.

² Allgemeine Geschichte der Philosophie in: Die Kultur der Gegenwart² 433.

³ *Études sur Léonard da Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu.* 3 vols., Paris 1906—1913; *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 5 vols., Paris 1914—1917; außerdem noch verschiedene andere Arbeiten.

in der Kritik am Vorhandenen auch waren, vorderhand, ja bis tief ins 16. Jahrhundert, bewegten sie sich in denselben ausgetretenen Geleisen. Telesius, Paracelsus und vor allen Bacon forderten mit gesundem wissenschaftlichen Takt anstatt des bisherigen Bücherstudiums, des Sichfestlegens auf den überkommenen Autor — noch bis ins 18. Jahrhundert hinein galt in der Medizin der Canon Avicennas als „Textbuch“ — apriorischer Ableitungen und allgemein gehaltener Begriffsbestimmungen über das Wesen der Natur, verborgene Qualitäten, Materie usw., Beobachten, Zergliedern, künstliches Befragen der Natur, kurz das induktive Verfahren. Tatsächlich gaben sie sich aber zu dieser mühsamen, langwierigen Kleinarbeit nicht her, das Geheimnis vom mathematisch geregelten Aufbau des Kosmos war ihnen trotz ihrer pythagoreisierenden Zahlenspekulation noch nicht aufgegangen und darum auch noch nicht der hohe Wert des rechnungsmäßigen, quantitativ verfahrenen Beobachtens. Darum blieben alle ihre Theorien, selbst die Induktionslehre Bacons, für den tatsächlichen Ausbau des wissenschaftlichen Naturbildes völlig unfruchtbar. Im Grunde wechselte man nur Begriffe und Namen, setzte etwa an Stelle von Materie und Form, Qualität und Kräfte den Archeus, das Warme und Kalte, Quecksilber und Salz.

Erst als Kepler, Galilei, Newton und die Männer um sie herum anfangen, exakte Arbeitshypothesen aufzustellen und in deren Licht mit vorsichtigem Prüfen und mathematisch zergliederndem Kleinarbeiten an die Einzelobjekte heranzutreten, war der sichere Weg zur Auffindung von Gesetzmäßigkeiten und zur Begründung induktiv bewiesener Theorien gegeben. Doch damit haben wir die äußersten Grenzen der bis höchstens in den Anfang des 17. Jahrhunderts reichenden Übergangsphilosophie bereits überschritten. Überdies schafft all diese Naturbeobachtung noch kein abschließendes metaphysisches Weltbild, sondern stellt bloß die letzten Gesetzmäßigkeiten auf, zu denen die Einzelwissenschaften vorzudringen vermögen.

Dieselbe Verschränkung von mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken weist auch die Rechts- und Staatsphilosophie auf. Fragen über den Ursprung des Staates und besonders der Staatsgewalt, Untersuchungen über Volks- und Herrschervertrag, Theorien über Volkssouveränität und Majestätsbegriff, Kontroversen über Toleranz und Verhältnis von Kirche und Staat, Erörterungen über die verschiedenen Regierungsformen, Vorschläge zur Reform der bestehenden sozialen Verhältnisse, Abhandlungen über Natur-, Positives und Internationales Recht: all diese fundamentalen Lebensfragen beschäftigten unter dem Drucke der damaligen politischen und wirtschaftlichen Ereignisse die verschiedensten Denker. Namen wie Machiavelli, Bodin, Althusius, Gentilis, Thomas Morus, Grotius, Hobbes, Campanella, Soto, Suarez, Bellarmin, Lugo tauchen da an der Peripherie unsres Gedächtnisses auf. Phantastische Utopien wie Campanellas Sonnenstaat reihen sich den klassischen Werken eines Soto und Grotius an, Machiavellis einseitig im Dienste der politischen Macht, jenseits von Gut und Böse stehender Fürstenspiegel findet seine würdige Ergänzung in Bodins uferlosem religiösem Indifferentismus, und wiederum ist der scharfe Widerpart seines Majestätsabsolutismus, Althusius, mit seiner schroffen Betonung der unveräußerlichen Volkssouveränität der Vorläufer

Rousseaus, wie ganz allgemein manche der damaligen Theorien die Weiterentwicklung durch Locke, Montesquieu, Pufendorf, Thomasius, Kant keimartig in sich bergen.

Bis auf die Untersuchungen der letzten Jahrzehnte und namentlich bis auf die Forschungsergebnisse des vorbildlich arbeitenden Otto Gierke¹ galten diese staatsrechtlichen Theorien als etwas völlig Neues, als ein neuzeitliches Gedankengut. Freilich gehörte schon die staunenswerte übliche Unkenntnis des Mittelalters, namentlich auch der Staatslehre des hl. Thomas, dazu, wenn man mit solcher Unbefangenheit Hugo Grotius als den Schöpfer des Naturrechts feiern konnte, wo er doch mit ständiger Berufung auf Aristoteles, den Aquinaten und andere scholastische Denker nichts anderes unternahm, als mit ebensoviel niederländischer Verständigkeit und Besonnenheit wie klassisch-philosophisch-theologisch-juristischer Erudition die Prinzipien der alten Schule zu verwerten, sie auf die damaligen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse anzuwenden und sie vor allem — das ist das eigentlich Neue bei ihm — für den Ausbau des Völkerrechts fruchtbar zu machen. Verständlicher war es schon, wenn man den Begriff der Volks- und Herrschersouveränität und die Idee des Staatsvertrags, den merkwürdigerweise so ziemlich alle damaligen Lehrer als den einzigen Weg zur Bildung der großen Gesellschaftsverbände ansahen, für den wissenschaftlichen Niederschlag des eben mündig gewordenen Zeitgeistes hielt. Und doch bedeutet all dieses keine Neuschöpfung, sondern nur systematische Verarbeitung längst vorhandener Gedankenkerne. Occam, Marsilius von Padua, Gerson, Nikolaus von Kues hatten sich Jahrhunderte vorher in ähnlichem Sinne geäußert, und selbst bei Thomas von Aquin fand man große Quadern, die bloß architektonisch in den neuen Wissensbau eingefügt zu werden brauchten. Um so mehr überrascht es, wenn noch bei Dilthey² ganze Seiten lang zu lesen ist, daß die Verselbständigung der auf rein natürlichen Erkenntnisprinzipien ruhenden Wissenschaften und ihre Loslösung von Offenbarung, kirchlichem Lehramt und Theologie erst in der Neuzeit erfolgt sei. Gerade der deutsche Altmeister in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik, Klemens Baeumker³, sieht z. B. die Bedeutung der thomistischen Staatslehre in der Theorie von der „naturgemäßen Entstehung und selbständigen Aufgabe des Staates“.

* * *

Erneuerung alter Systeme, Ringen um Naturbeherrschung und dementsprechend um Naturkenntnis, neue auf vollkommene Autonomie drängende Gesellschaftssysteme dürften die Hauptgegenstände sein, an denen das 15. und 16. Jahrhundert ihr spekulatives Wollen und Können übten. Und doch führen sie uns noch nicht in das tiefste Wesen dieser merkwürdig verschlungenen und titanenhaft stürmenden Zeit ein.

Es gibt in der Geschichte der Philosophie kaum schroffere Gegensätze als die zwischen der mittelalterlichen, dogmatisch abgeschlossenen Metaphysik und dem neuzeitlichen, bis an teilweisen Skeptizismus grenzenden Kritizismus. Die

¹ Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880, 2. Auflage 1902.

² Das natürliche System der Geisteswissenschaften a. a. D.

³ Die christliche Philosophie des Mittelalters² 405 in: Die Kultur der Gegenwart.

Parallele Thomas — Kant, vor Jahrzehnten von geistvollen Männern wie Eucken, Otto Willmann u. a. durchgeführt, ist allmählich fast abgegriffen. Wie all die frühcholastischen Entwicklungslinien in Thomas als in ihrem Brennpunkt zusammenlaufen, um von ihm aus als kräftige Strahlenbündel in die folgenden scholastischen Zeiten belichtend und kräftigend zurückgeworfen zu werden, ebenso glaubt die neueste Zeit am Geiste Kants zu gesunden, während er selbst die Rinnsale und Wasseräderchen seit Descartes wie ein gewaltiges Sammelbecken eint. Lange hat man gestritten, ob mit Bacon von Verulam oder Descartes die neue Philosophie einsetze. Allgemein hat man sich für Descartes entschieden. Mit vollem Recht. Gerade Descartes geht, im Gegensatz zur objektiv und metaphysisch gerichteten Scholastik, vom Subjekt, vom Ich aus und gewinnt in kritischer Verarbeitung der Bewußtseinsstatsachen den Weg zur Außenwelt. Das ist typisch unmitttelalterlich, ganz neuzeitlich.

Die Verbindungslinie nun zwischen diesen beiden Polen bildet die Renaissancephilosophie. Nur nebenbei sei angedeutet, wie die Wurzeln der heutigen hochentwickelten historischen Kritik bis in das 15. und 16. Jahrhundert reichen¹. Dilthey hat in feinsinniger Weise diesen Zweig der Kritik im Zusammenhang mit der philosophischen Entwicklung verfolgt². Die grundstürzenden Aufstellungen mancher Nominalisten, vor allen des Nikolaus von Autrecourt, die den bildhaften Charakter der Erkenntnis leugneten, Wahrheitstheorien, wie die des Nikolaus von Kues, wonach wir uns dem wirklichen Sein nur nähern können, hatten die kritische Einstellung genügend vorbereitet. Grenzbestimmungen des Erkennens werden in dieser Zeit vor allem in Bezug auf die Sinnesvermögen gemacht: nicht mehr der unmittelbare Eindruck ist wie in früheren naiven Auffassungen maßgebend für die Wahrheit, sondern seine rationelle Sichtung und Deutung. Dahin führte einmal das neue heliozentrische Weltbild des Kopernikus und seiner Vorgänger. In derselben Richtung lag die Leugnung der sekundären Qualitäten, wie Licht, Farbe, Schall, in der sich Naturforscher wie Philosophen einig waren. Weiterhin trug nicht wenig zur Lockerung des früheren dogmatisch sichern Denkens die religiöse Zersetzung und Zersplitterung bei, welche Humanisten wie Laurentius Valla, Erasmus, Mutianus Rufus, Ulrich von Hutten und ihre Kreise vorbereitet hatten. Wenn Luther das natürliche Fassungsvermögen förmlich aus dem Glauben verbannt hatte, so dürften diese und ähnliche Schritte wenig zur Stärkung des Vertrauens auf das Vernunfterkennen beigetragen haben, ebensowenig wie der seit Jahrhunderten bestehende Hader unter den verschiedenen Philosophen und Schulen. Die Forderungen, die Naturkenntnis und Naturphilosophie nicht auf Begriffen und allgemeinen Sätzen, sondern auf Erfahrung und Beobachtung aufzubauen, die neuen Theorien der Induktion mit ihrer förmlichen Hierarchie von Regeln und Methoden mahnten ebenfalls zur Selbstbescheidung und vorsichtigen Prüfung.

Der gleiche kritisch-empirische Geist, von dem Natur- und Geschichtsbetrachtung erfaßt werden, dringt auch mehr und mehr in die vordem metaphysisch gerichtete Psychologie ein. Bereits die Nominalisten der Spätscholastik

¹ Vgl. Alfred Feder, Lehrbuch der historischen Methodik² (Regensburg 1921) 44 ff.

² Archiv 63 ff.

hatten dem Verlauf des seelischen Geschehens um so liebevollere Beobachtung geschenkt, je freigebiger sie die transzendenten Seinswerte geopfert hatten. In dieser Selbstbeobachtung und Analyse der Seelenvorgänge begegneten sie sich mit den sonst so anders gearteten Mystikern. Jetzt in der Renaissancephilosophie erwacht jene Beschäftigung mit dem Menschen, welche zuerst vereinzelt, etwa bei Petrarca, auftritt, um dann zu einem bedeutungsvollen charakteristischen, weit verbreiteten Literaturzweig zu führen: Ludovicus Vives, Cardanus, Scaliger, Telesius, Montaigne, Bacon hinterlassen ihre teilweise glänzend abgefaßten Selbstbiographien, Essays und Briefe¹. So bedeutet denn Descartes' feinsinniger Discours de la méthode sowohl den Abschluß einer langen, vorausgegangenen Entwicklungsreihe und die Ausbildung des modernen Kritizismus und der modernen empirischen Wissenschaft vom Menschen, wie den Anfang einer neu aufsteigenden, in Kant kulminierenden Linie.

* * *

Erneuerung antiker Systeme, Neuorientierung in der Staatslehre, Umbau der Naturphilosophie, Anbahnung der kritischen Problemstellung und empirischen Anthropologie bzw. Psychologie dürften die Züge wiedergeben, die die eigenartige Physiognomie der Übergangsphilosophie ausmachen.

Selbst auf die Gefahr hin, gegen die Regeln des guten Geschmacks zu verstoßen, müssen wir diesen Ausführungen noch ein formell zwar schleppendes, sachlich aber vielsagendes Parergon anhängen.

Es handelt sich da nicht etwa um die fruchtschwere zweite Blüteperiode der Scholastik, wie vielleicht manche erwarten, und von der ein so berufener Kenner wie Kardinal Ehrle sagt, daß sie dem großen 13. Jahrhundert vollkommen ebenbürtig zur Seite stehe. Denn einen so breiten Raum sie auch in einer Gesamtdarstellung des damaligen Geisteslebens beanspruchen müßte, so wenig hat sie begreiflicherweise in die Entwicklung eingegriffen, die hier zur Sprache kommt².

Es handelt sich vielmehr um das Verhältnis des Protestantismus zur Philosophie, das in ausgeprägter Weise die Eigenart der Übergangsperiode verrät. Durch die Veröffentlichungen eines Denifle, Carrière, Harnack, Grisar, Troeltsch, Dilthey und namentlich durch die Spezialuntersuchungen Petersens³ besitzen wir bereits genügende Vorarbeiten. Eine merkwürdig launische Linie weist nun die protestantische Philosophie in ihrem Verlauf auf. Beim ersten Auftreten Luthers und Melancthons werden alle Philosophen, an ihrer Spitze Aristoteles und die Scholastiker, in den großen Bann getan. Aber die Verhältnisse zeigen sich bald gebieterischer als der Machtwille des Reformators: die Heranbildung tüchtiger Prediger und Schrifterklärer brauchte eine philosophische

¹ Wilhelm Dilthey, Die Funktion der Anthropologie im 16. u. 17. Jahrhundert (Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1904, 2—23).

² Um so bedauerlicher ist, daß selbst ein wissenschaftlich so hoch stehendes Werk wie Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie die Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts auf ganzen vier Seiten (III¹¹ 4—8) erledigen zu können glaubt. Es ist Ehrensache der Katholiken, möglichst bald durch einen Fachmann diese Lücke ausfüllen zu lassen. Der Aufnahme einer ausführlichen Darstellung steht, wie Schreiber dieses zuverlässig berichten kann, nichts im Wege.

³ Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921.

Propädeutik, und so verfaßte denn Melanchthon auf der eklektischen Grundlage des Aristoteles, Platon, Cicero, der Stoa, des Agricola und anderer Humanisten seine klar und flüssig geschriebenen, nicht allzu tief bohrenden, scholastikfreien Lehrbücher. Unter der Führung Melanchthons und der Philippisten bildete sich jene protestantische Scholastik aus, die siegreich gegen Ramisten und andere Gegner vorrückte und zu einer achtungsgebietenden Macht im deutschen Geistesleben heranwuchs. Aber seit Beginn des 17. Jahrhunderts kam eine stärkere Macht über sie, die katholische Scholastik unter Führung des Suarez, und willig ordnete sich ihr der Protestantismus unter¹. So wenig dieser mithin ein inneres logisch-metaphysisches oder psychologisches Verhältnis zur Philosophie hat, so einheitlich fügt sich der sprunghafte Verlauf der protestantischen Scholastik in das Bild der Übergangphilosophie ein.

* * *

Wir mußten, um nunmehr zu unsrer anfänglich gestellten Frage zurückzukehren, etwas weiter ausholen, wollten wir uns nicht der Gefahr aussetzen, eine wenn auch vielleicht blendende, durch Tatsachen aber wenig belastete apriorische Konstruktion zu versuchen. Angesichts des vor uns ausgebreiteten Arbeitsmaterials fragen wir nochmals: Welches ist der tiefste Sinn all des gewaltigen Ringens jener Zeit, welches Bildungsideal schwebte dem Renaissancephilosophen, mehr oder minder klar, zuhächst vor Augen?

Man könnte es zunächst in der Überwindung der Scholastik sehen. Im Kampfe gegen ihre Abstraktionen, ihre Begriffsdialektik, ihre Metaphysik, ihre Naturfremdheit, ihre mannigfachen Bindungen durch die überlieferten Autoritäten, ihren Dogmatismus und Mangel an Kritizismus, ihre Vernachlässigung der äußern Form und sprachlichen Darstellung sind sich so ziemlich alle Richtungen einig. Die Schärfe dieser Bekämpfung zeigt freilich bedeutende Schwankungen: von der fast versöhnlichen Art eines Bessarion, Theodor Gaza, Rudolf Agricola geht sie zu den gelegentlichen Ausfällen eines Petrarca und Nikolaus von Kues über, um in Männern wie Ludovicus Vives, Marius Nizolius, Pierre Ramée, Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Martin Luther zu maßlosen Bitterkeiten, Verdächtigungen und Schmähungen zu steigen. Psychologisch verständlich wird diese Stimmung, wenigstens teilweise, wenn man bedenkt, daß fast nur noch die entartete Spätscholastik bekannt war, wie das z. B. Denifle für Luther und Hertling für Locke² nachgewiesen haben.

Indes trifft dieser Gegensatz nur ganz oberflächlich den innersten Kern der Renaissancebestrebungen. Abgesehen davon, daß damit die Philosophie aus dem Ganzen der Renaissancebewegung atomistisch herausgerissen würde, wären mit dieser negativen Zielsetzung in keiner Weise die geradezu elementaren, positiv schöpferischen Kräfte zu erklären, wie sie jenes Zeitalter in solcher Fülle entbunden hat. Legitim aber handelt es sich nicht darum, was man bekämpfen wollte und mit mehr oder weniger Selbsttäuschung als Ziel zu verfolgen

¹ Petersen hat diese Entwicklung ebenso quellenmäßig wie lebendig geschildert. Vgl. auch Martin Grabmann (*Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez* in: P. Franz Suarez S. J., Innsbruck 1917), der den großen Einfluß des Suarez auf die Ausbildung der Metaphysik im 16. und 17. Jahrhundert nachweist.

² John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg i. Br. 1892.

meinte, sondern darum, was man tatsächlich bekämpft hat. Und da sahen wir, daß selbst der leidenschaftlichste Wille wenig gegen die Elementargesetze jeder geschichtlichen Entwicklung vermochte, und daß die neue Denkart noch durch tausend Fäden mit der mittelalterlichen verknüpft war.

Tiefer und weiter gräbt schon die Formel, die das Selbständig- und Freiwerden des Natürlichen von der Geltung des Übernatürlichen, Geoffenbarten und Hierarchischen betont¹. Übergänge, wie sie sich im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben vollziehen, übertragen auch die ehemals klerikale Herrschaft der Philosophie an das Laienregiment. Ebenso wenig wie sich die italienischen Machthaber und Kleinstaaten trotz ihres zur Schau getragenen Glaubensbekenntnisses in der Praxis um Kirchengesetze und Kirchenstrafen kümmerten², ebenso wenig berücksichtigten Humanisten wie Laurentius Valla und Erasmus die Averoisten, Alexandristen, Kabbalisten oder die neuen Naturphilosophen die Grenzpfähle und Warnungstafeln des geoffenbarten Dogmas. Baeumer³ zeigt in feinsinniger Weise, wie sich aus der innigen Verschwisterung der mittelalterlichen Philosophie mit den Offenbarungswahrheiten so manche charakteristische Züge, wie geschichtliche Kontinuität, Feinfühligkeit für logische Einheit und sachliche Harmonie, organisches, allmähliches Weiterwachsen, Achtung vor dem Überlieferten, ergaben. Gerade die entgegengesetzten Merkmale weist die sich mehr und mehr der Offenbarung und Kirche entwindende Übergangsphilosophie auf. An Stelle der religiösen Dogmen und des positiven Christentums tritt ein mehr und mehr farbloser, rationalistischer, allgemeiner Theismus; bezeichnenderweise nimmt z. B. der Heptaplomeres Bodins die drei Ringe in Lessings Nathan schon vortweg.

Je mehr sich aber jene kraftvolle Zeit vom Jenseitigen abwendet, um so mehr muß sich ihr Titanenstürmen auf das Diesseitige werfen und es für ihre Genuß- und Herrscherzwecke dienstbar machen. Daher das, was einige Historiker so bezeichnend die Verweltlichung der Philosophie nennen. Daher die Weltfreudigkeit, die Weltbejahung, mit der andere Darstellungen die Renaissancephilosophie in scharfen Gegensatz zur angeblichen Weltflucht und Weltfremdheit der mittelalterlichen Metaphysik stellen.

Damit wäre bereits eine dritte knappe Charakteristik gestreift, die sich zu Formeln wie Subjektivismus, Persönlichkeitskult, Individualismus, Anthropologie verdichten. In der Tat gibt es kaum eine ausdrucksvollere Verschiedenheit als die ganz unpersönliche Art der scholastischen Darstellung, in der man häufig nur mit Mühe den anonymen Verfasser enträtseln kann, und die Schreibweise eines Petrarca, Giordano Bruno, Montaigne. Unvergleichlich schroffer noch sind die inhaltlichen Gegensätze: dort gibt es im Grunde nur eine philosophische Wissenschaft, die vom Sein, entweder in seiner Allgemeinheit oder in seinen Besonderungen, hier deren zwei, die von der Natur und vom Menschen.

Wollen wir diese verschiedenen induktiv erarbeiteten Elemente sich synthetisch zu einer Formel zusammenschließen lassen, die ebensowohl ihr Genk-

¹ Vgl. Willeh. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften (Archiv V 480 bis 503 usw. wie oben).

² Vgl. Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien.

³ A. a. D., Einleitung, Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie.

blei auf den Grund der Renaissanceseele dringen läßt, wie sie mit genügender Spannweite all ihr verschiedenartiges Streben umschließt, so möchten wir vom Mündigwerden der Weltweisheit sprechen. Wie sich der selbständig gewordene junge Mensch im Vollbewußtsein seiner goldenen Freiheit und unabhängig von äußerer Bevormundung seinen Lebensweg wählt, so ist es das innerste Streben der Übergangsphilosophie, autonom, mit dem eigenen Vernunftvermögen, nicht gebunden durch irgendwelche kirchliche oder rein menschliche Sagungen und Überlieferungen, die Rätsel des Daseins, vorab die im eigenen Innern und der ihn umgebenden Natur, zu lösen.

* * *

Diese Formel gestattet auch legentlich, Werturteile über den Lauf dieser Dinge zu fällen, wobei indes nur einige Seiten schärfer hervorgehoben werden sollen¹.

Ohne Zweifel steckt in all dem unklaren Drang und Sturm ein bedeutungsvoller großer Zug nach kritisch gesichtetem Wissen, wie ja auch der Freiheits- und Unabhängigkeitsdrang des werdenden Mannes und sein Herauswachsen wollen aus dem naiven Kinderglauben und der Autoritätsbindung teleologisch von tiefer Bedeutung ist. Baeumker² nennt das Mittelalter mit seiner einseitigen Rezeptivität die Jugend der neuen christlichen Kultur. Tatsache ist, daß, sobald der durch Griechen und Araber zugeführte philosophische Stoff systematisch verarbeitet ist, der Niedergang der mittelalterlichen Scholastik einsetzt. Sollte diese Erscheinung ganz äußerlich, zufällig sein und nicht auch in der damaligen Mentalität begründet sein?

Auf die Jünglingsjahre folgt naturgemäß das Werden des Mannes. Dieser Trieb war in der Philosophie um so berechtigter, als in ihr bereits die Erscheinungen des stehenden Greisenjünglings aufgetreten waren. Ja, selbst in der Hochscholastik war der Autoritätsgedanke teilweise übertrieben, schon damals genoß Aristoteles ein zu weit gehendes Ansehen. Wer wollte auch leugnen, daß verschiedene moderne Wissenschaften aus dem Geiste der Renaissance geboren sind: abgesehen von der geradezu genialen Entwicklung der Naturwissenschaften sind auch verschiedene Zweige der Geisteswissenschaften zu nennen, wie historische und philosophische Kritik, Psychologie, Völker- und Staatskunde.

Es bleibt für den Menschen zeitlebens verhängnisvoll, wenn er für die großen sittlichen und religiösen Kämpfe der Entwicklungsjahre nicht vorbereitet war, nicht die nötige Verstands- und Willensreife mitbrachte. Immer wird es ihm in späteren Jahren noch nachgehen, wenn er in diesem kritischen Wendepunkt keine einsichtigen, weitblickenden, liebevollen Führer fand, die einerseits seiner Freiheit und Entwicklungsmöglichkeit den nötigen Spielraum ließen, ohne andererseits Ungebundenheit und Gefeglosigkeit zu nähren. Weit erschütternder wirkt die Tragik, daß die anbrechende Neuzeit für die an sie gestellten philosophischen Aufgaben in keiner Weise gerüstet war wie etwa das Mittelalter

¹ Hier ganz allgemein eine Bemerkung: Die meisten Allgemeindarstellungen der Geschichte der Philosophie beschränken sich auf die Wiedergabe und — wenn es hoch geht — Kausal-erklärung des Tatbestands, eine wertende Beurteilung fehlt in der Regel — August Meiser macht jüngst in einem seiner kleinen Bändchen einen beachtenswerten Versuch —, und doch ist die Bewertung nicht nur die höchste und zugleich schwierigste Aufgabe, sondern auch praktisch dasjenige, was die meisten Leser, die doch zur selbständigen Beurteilung des Ganzen keine hinreichenden Sachkenntnisse besitzen, vor allem suchen.

² A. a. O. 339.

für die seinigen. Nicht wie ein verheerender, reißender Strom oder ein die ganze Saat vernichtender Plagregen drang die Überfülle arabisch-griechischen Wissens im 12. und 13. Jahrhundert ins christliche Abendland ein. Durch die vorausgehende Entwicklung war die Scholastik insoweit ausgereift, daß sie von dem neuen Stoffe nicht erdrückt wurde, sondern ihn mit reifem Urteil und besonnener Sichtung aufnahm und verarbeitete. Daher hat die Hochscholastik alles in allem so befriedigend die philosophische Aufgabe gelöst, vor die sie durch Zeitumstände und Vorsehung gestellt war¹. Umgekehrt zeigt bereits ein ganz flüchtiges Durchheilen der Kirchengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts, wie wenig die weitesten kirchlichen Kreise den neuen Verhältnissen gewachsen waren. Es fehlte ihnen, namentlich auch dem verweltlichten Rom, an Klarheit, Weitblick und Energie, Gesundes und Ungesundes, Christliches und Heidnisches in der eingetretenen Kulturbewegung zu scheiden. Nicht sie beherrschten die neue Zeit, die neue Zeit zog sie vielmehr widerstandslos in ihren so süßen und gleisnerischen Bann. Erst als der moderne, weltliche Gedanke bereits erstarkt war, als der Humanismus von seinem ursprünglichen Heimatland Italien aus den ganzen Westen und Norden Europas ergriffen hatte, als die religiöse Neuerung Millionen von der alten Mutterkirche losgerissen hatte, setzten kirchliche Reform und Restauration ein. Daß ein Ausgleich der christlichen Weltanschauung mit dem Gesunden jener Kulturbewegung möglich war, zeigt die Wiedergeburt der Scholastik auf der Iberischen Halbinsel, zeigt vor allem das schier übermenschliche philosophisch-theologische Lebenswerk des großen Suarez mit seinem gewaltigen Fortschritt und seinem nicht geringen Maß freiheitlicher, kritischer Selbständigkeit.

Leider besaßen manche Führer dieser Neuscholastik nicht mehr den freien Blick und unabhängigen Sinn eines Albert und Thomas, die den Mut zur ganzen, unzeitgemäßen Wahrheit besaßen und selbst mit dem herkömmlichen Augustinismus zum Argernis und Verdruß der Allzuvielen zu brechen wagten. Jetzt — nicht früher — setzt jene engherzige Thomas-Erklärung ein, die sich um so mehr auf den Buchstaben des Meisters festlegt, je weniger sie von seinem Geiste besitzt. Das war der zweite Grund von seiten der Scholastik, warum ihr die moderne Wissenschaft, namentlich die Naturphilosophie, damals so völlig aus den Händen glitt. Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß sich die unchristliche, unscholastische, naturalistische, metaphysikkfeindliche Entwicklung der modernen Philosophie hätte vermeiden lassen. Sicherlich aber hätten noch viele bedrohte Positionen gerettet, manche eben erst verlorene wieder erobert werden können, genau so wie das auf religiös-praktischem Gebiet ein Canisius oder Karl Borromäus vermocht haben. Ein glänzendes Beispiel dafür ist Leibniz, der unter dem Einfluß der Scholastik sein ursprüngliches, auf den neuen Wissenschaften aufgebautes mechanistisches Weltbild zu Gunsten der teleologischen Erklärung ergänzte bzw. aufgab.

¹ Diese geschichtliche Betrachtungsweise dürfte der einzige Weg sein, der einerseits der mittelalterlichen Scholastik gerecht wird, ohne andererseits in ihr den absoluten Abschluß aller philosophischen Entwicklung zu sehen. Das erstere fehlt durchgängig bei ihren Gegnern; den letzteren Gesichtspunkt übersehen nicht selten ihre übereifrigen Anwälte. Hier gilt das Wort Schillers: Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll.

So müssen wir denn über den Ausgang dieses mehrhundertjährigen, elementaren Entwicklungsprozesses das Urtheil fällen: hundert wertvolle Einzelwahrheiten sind zu Tage gefördert worden, verschiedene philosophische Einzeldisziplinen sind erstmals angebaut oder doch kräftig neubelebt worden, vor allem ist durch den Zweifel das Auge für ganze Reihen bislang unaufgerollter Probleme geöffnet oder kritisch geschärft worden. Wenn indes Philosophie die Wissenschaft von den letzten Seins- und Denkgründen ist, wenn sie vor allem Sinn und Bedeutung des Weltganzen erschließen, die großen idealen Zusammenhänge deuten soll, dann gähnt ein tragischer — in den Augen anderer Kritiker vielleicht komischer — Zwiespalt zwischen Wollen und Können, zwischen Programmen und wirklichen Leistungen, zwischen der Kritik am Überkommenen und der persönlichen Ausführung des in Aussicht Gestellten.

Und noch eins, das gesagt werden muß. Das Wort ist freilich nicht an Ungläubige, sondern nur an charaktervolle, logisch die Dinge zu Ende denkende Katholiken oder doch offenbarungsgläubige Christen gerichtet. Die neue Philosophie hat gewissenhaft, fast ängstlich ein Hinübertragen der Theologie in die reine Vernunftwissenschaft gemieden, energisch ein Fruchtbarmachen der Offenbarungswahrheiten für das natürliche Erkennen abgelehnt. Das ist in etwa prinzipiell berechtigt, das gläubige, einheitlich denkende Mittelalter ist darin gelegentlich zu weit gegangen. Psychologisch bleibt ja auch stets eine große Gefahr vorhanden, nachträglich anzunehmen, man habe eine Wahrheit aus kritischer Fragestellung und mit zwingenden oder doch wahrscheinlichen natürlichen Beweisgründen gewonnen, die man zuerst bloß auf die Autorität des unendlich wahrhaftigen Gottes angenommen hatte. Trotzdem ist es, streng philosophisch betrachtet, voll und ganz berechtigt, die gegebene Offenbarungswahrheit rein heuristisch und methodisch zum Ausgangspunkt der Spekulation zu nehmen. Sie ist ja eine der Gegebenheiten, freilich eine übernatürliche, neben den vielen andern natürlichen. Wie nun der Denker seiner philosophischen Autonomie und ihren immanenten Prinzipien nichts vergibt, wenn er den nicht-philosophischen Einzelwissenschaften den begrifflich zu bearbeitenden Stoff entnimmt, ebenso wenig hört er auf, ein Vernunftarbeiter zu sein, wenn er in hartem Grondienst neue Stollen gräbt, die ihn zu jenen auf übernatürlichem Wege erreichbaren Schätzen führen. Die Dogmen der Dreieinigkeit und Menschwerdung, ebenso die Sakramentenlehre haben den Ausgangspunkt für die scharfe Prägung vieler philosophischer Wahrheiten gegeben, zu denen der rein natürliche Verstand aus sich schwerlich gelangt wäre.

Mündig ist der Übergangsphilosoph geworden, zur männlichen Vollreife und Fruchtbarkeit ist er nicht gelangt.

Bernhard Jansen S. J.