

Was alle diese Menschen zu Sailer hinzog, und was so stark und bildend auf sie wirkte, waren die unbedingte Lauterkeit und Reinheit und Güte dieser Seele bei all ihrem innern Reichtum, ihrer Weite und Aufgeschlossenheit. Es war die religiöse Tiefe und Aufrichtigkeit seines innern Lebens und das echt menschliche Verstehen und die feine vornehme Achtung, die er allem Wirklichen entgegenbrachte, es war die gemütvolle, diskrete und taktvolle Art seines Empfindens und seines Herzenslebens, verbunden mit unbedingter Grundsatztreue und zuverlässiger, überparteilicher Sachlichkeit. Sailer hat gezeigt, wie man vornehm, taktvoll und zurückhaltend und doch werbend, ja verpflichtend wirken kann, wie eben nur die Wahrheit verpflichtet. Einer seiner Schüler hat bezeugt, daß er niemals Irrtümer und Fehler direkt angriff, sondern vielmehr die gesunden Anlagen und Kräfte zu entdecken und aufzuwecken suchte. Und Savigny sagt von seinem Freund, er habe „nach allen Seiten erweckend, belebend, befestigend zu wirken gestrebt aus dem Innersten seines religiösen Gemütes“.

Um dieser persönlichen Art willen wurde auch Sailers Wort, das die Wahrheit und die Lebensnähe schon für sich hatte, von zündender Kraft, mehr, als wir heute noch nachfühlen können. Wir finden in seinen Schriften eigentlich kaum etwas Brillantes oder Prickelndes, nichts, was irgendwie aufdringliche Geistreichigkeit oder literatenhaften Esprit verrät, seine Sprache ist von dem gleichen ruhigen Ebenmaß, von der echten und menschlichen Anspruchslosigkeit und Sachlichkeit wie sein ganzes Wesen. Nur seine Briefe ragen über sein übriges Schrifttum weit hinaus durch ihren wirklichen Briefcharakter, durch ihren persönlichen, feinfühlenden und einführenden und doch eindringlichen Ton, durch ihre Wärme und Wahrheit. Das Entscheidende war eben in seinem mündlichen wie in seinem schriftstellerischen und brieflichen Wirken immer wieder dieses eine: alles floß aus einem reichen, lautern und zugleich gütigen und warm-religiösen, gottverbundenen Innenleben. Das gab seiner Persönlichkeit das Werbegewaltige, das wahrhaft Auferbauliche, weil wirklich Aufbauende. Sailer war ein aufbauender, ein positiv wirkender Mensch, weil er zu gleicher Zeit ein geistiger, ein' gütiger und ein frommer Mensch war. Solche Menschen sind selten, aber sie leben wirksam in der Geschichte weiter. Von ihnen gilt das Wort: „Die Menschen, die auch viele andere in der Gerechtigkeit unterweisen, werden wie die Sterne glänzen in alle Ewigkeit“ (Dan. 12, 3).

Metaphysik und wir

Von Bernhard Jansen S. J.

Die Auferstehung der Metaphysik, Kant als Metaphysiker, die Hegel-renaissance gleich Metaphysikrenaissance, die Phänomenologie als Wesenserfassung, die moderne Wertlehre als Anerkennung einer ontischen Gegenstandswelt, die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik, Aristoteles, Thomas, Hegel die drei großen Metaphysiker, die Aktualität Heideggers als Philosophen der Existentialphilosophie: alle diese Fragen, die immer wieder in unsren Tagen in dieser oder jener Form behandelt wer-

den, haben selbst dem Nichtfachmann die Wiedergeburt der Metaphysik fast zum abgegriffenen Schlagwort gemacht. So stehen wir denn mitten im Zeitalter der Metaphysik, während es noch vor drei Jahrzehnten zum guten wissenschaftlichen Ton gehörte, reiner Erkenntnistheoretiker, strenger Positivist, ausgesprochener Idealist zu sein.

So vertraut auch jedem Leser dieser heutige Wille zum Sein ist, so sehr mag es wohl manchen überraschen, im einzelnen zu vernehmen, wie wenig die positive Leistung dem Ringen entspricht, wie uneinig die führenden Denker von heute nicht bloß über die Inhalte, sondern sogar über die Wege zur Metaphysik sind.

Einige Fälle mögen Sollen und Haben der Gegenwart veranschaulichen.

Die Phänomenologie Husserls, die man als den zeitlich ersten bedeutenden Durchbruch vom Subjekt zum Objekt, vom Psychologismus zum Logizismus ansehen darf, klammert in ihrer ursprünglichen Form prinzipiell alle Existenz ein, kann also höchstens zu den ewigen, notwendigen Wesenheiten der idealen Geltungswelt vordringen. Durch ihre Forderung der unmittelbaren Schau der ideellen Gehalte, ohne den Zusammenhang dieser Objekte mit einer anderweitig erfaßten Wirklichkeitswelt prüfen oder auch nur nachweisen zu können, begibt sie sich eines sicheren, untrüglichen Kriteriums, subjektive Gebilde, wie Kombinationen oder Abstraktionen, streng von den dem Subjekt ursprünglich gegebenen Sachverhalten zu unterscheiden.

Max Scheler, der diese Enge zu sprengen suchte, der namentlich in seiner Gotteslehre aus der Welt der bloßen Wesenheiten in die volle Wirklichkeit des Daseins vorzudringen versuchte, ist mit seinem Konformitätssystem, seinem Primat der Liebe, ein bezeichnender Ausdruck der Unzulänglichkeiten der Phänomenologie als Metaphysik.

Ein anderes charakteristisches Symptom der Verlegenheiten im Suchen nach gangbaren Wegen in der Seinslehre ist der heutige Kampf um die Kanterklärung. Seitdem Vaihinger und andere Führer 1924 anlässlich des Kantjubiläums die Parole ausgegeben haben „Über Kant hinaus“, erscheint eine Untersuchung nach der andern, um den Meister als Metaphysiker zu erweisen, während er früher als der Alleszermalmer der Metaphysik galt. Was will diese Kantexegese anders, als Bausteine aus der Vergangenheit für den Bau der Gegenwart frei machen!

Noch eindrucksvoller zeigt die heutige Hegelbewegung sowohl das Ringen um Metaphysik wie die Ratlosigkeit. Gewiß will Hegel Metaphysiker, und zwar Metaphysiker größten Stiles sein. Er ist bewußt die Reaktion gegen Kants Kritizismus. Sein weitgespanntes, tiefbohrendes System ist gesättigt mit Wirklichkeit, mit konkreten Einzelerfahrungen. Aber löst nicht Hegel letztlich alle Setzungen als Momente eines subjektlosen, frei schwebenden, dialektischen Prozesses auf? Wie uneinig sich die heutigen Denker, besonders in Deutschland, über das bescheidenste Maß von Methode und Inhalt der Metaphysik sind, sieht man u. a. aus der kritischen Stellungnahme von dreiundzwanzig Philosophen zu dem Vortrag N. Hartmanns „Zum Problem der Realitätsgegebenheit“ auf der Tagung der Kantgesellschaft (Halle 1931).

Ein ähnliches Bild von der metaphysischen Haltung in Frankreich gewinnt man, wenn man J. Benrubi, „Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich“ (1928), und D. Parodi, „La philosophie contemporaine en France“ (3. Aufl. 1925) durcharbeitet. Es genüge hier die Erinnerung an Lachelier, Boutroux, Bergson, Blondel, Le Roy.

Über die metaphysischen Bewegungen in den Ländern englischer Zunge, vorab in England und den Vereinigten Staaten, über ihre geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen, ihre Licht- und Schattenseiten unterrichtet das gründliche Werk des René Kremer C. SS. R., „La théorie de la connaissance chez les Néoréalistes Anglais“ (1928).

Wie sich die Unklarheit der heutigen Philosophie in den metaphysischen Grundbegriffen verhängnisvoll auf philosophischen Sondergebieten auswirkt, kommt ausdrucksvoil in den modernen Auseinandersetzungen über den Wert- und Geltungsbegriff zum Ausdruck. Die irrgen Auffassungen des Wertes als eines unmöglichen dritten Zwischenreiches zwischen Sein und Denken und die damit gegebenen ethischen, religiösen, ästhetischen Lösungsversuche entspringen zutiefst metaphysischen Grundhaltungen. Der tragische Gegensatz zwischen den glänzend entwickelten Naturwissenschaften und der dürftigen, unklaren Naturphilosophie in unsren Tagen hat seinen tiefsten Grund in dem Fehlen einer metaphysischen Grundwissenschaft.

In geradezu aufsehenerregender Weise, die einen Wendepunkt in der neueren Behandlung des Erkenntnisproblems bezeichnet, hat N. Hartmann in seiner „Metaphysik der Erkenntnis“ gegenüber allem bisherigen Idealismus und Phänomenalismus nachgewiesen, daß das Erkenntnisproblem nur von der Metaphysik aus angepackt und gelöst werden darf, ohne selbst eine befriedigende Antwort geben zu können. Scharf hat R. Kröner in seinem Vortrag auf dem Hegelkongreß die bisherige „induktive Metaphysik“ abgelehnt: „Erkenntnistheorie ist eine streng innermetaphysische Angelegenheit.“

Daß diese Problematik mit ihren Erschütterungen bis in die christliche Neuscholastik hinein gezittert und manche bisherige feste Position zum Schwanken gebracht hat, sehen wir, um von andern Namen zu schweigen, an einem der scharfsinnigsten Denker aus unsren Reihen, an Joseph Geyser, sehen wir an den Diskussionen der letzten Jahrzehnte über Gottesbeweise und Gotteserkenntnis.

Wir befinden uns, wie auf vielen andern Kulturgebieten, auch in der Metaphysik in einer schweren Krise. Und wie wir heute allüberall tiefer graben, um die historisch-psychologischen Voraussetzungen des Versagens in wirtschaftlichen, politischen, religiösen, ethischen, soziologischen Fragen aufzudecken, so müssen wir es auch auf weltanschaulichem Gebiet tun. Diese Gewissenserforschung ist schmerzlich, aber ohne sie ist eine μετάνοια, eine Umkehr, ebensowenig möglich wie auf dem Gebiet der Moral und Religion.

Schon das verkrampte Sichanklammern an Kant vor und um die Jahrhundertwende mußte jedem Unbefangenen die Augen öffnen, wie arm

unsere unschöpferische Zeit in metaphysischen Dingen, in Bezug auf über-sinnliche Gegenstände, Werte, Verhältnisse ist.

Gewiß den Scharfsinn Kants, den Genieblick für Problematik in Ehren. Aber was bietet er positiv an metaphysischen Seinsgehalten, an transzen-denten Werten? Er sagt es immer wieder: den ganzen Inhalt seiner Meta-physik machen die Sätze über das Dasein eines unendlichen Wesens, über die Fortdauer der Seele, über die absolute Geltung des moralischen Ge-setzes aus. Alle andern Ergebnisse seines Denkens dienen nur dazu, die Natur als ein gesetzmäßiges Phänomen zu klassifizieren. Lesen wir, wie bei den großen Denkern der Vorzeit, auch nur ein Kapitel über das Innen-leben Gottes, finden wir eine tiefere Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt? Gibt Kant in seiner Ethik auch nur ein Hundertstel der scharfen, feinen Analysen über das Wie des freien Handelns, der Tugenden, der Leidenschaften, der praktischen Erkenntnis, über den ontischen Hinter-grund der sittlichen Ordnung, wie es Aristoteles, Augustinus, Thomas tun? Was berichtet uns Kant über die Natur der Seele, ihre Geistigkeit, ihr Fortwirken nach dem Tode im Vergleich zu Platon, Plotin, der Scholastik? Bei alledem ist noch kein Wort gesagt über die unhaltbare anti-intellektualistische Methode in der Grundlegung der Metaphysik.

Ein elementares Bedürfnis nach Ganzheitsbetrachtung, Sinnerklärung, Zweckauffassung, geistiger Deutung, religiöser Betrachtung geht durch die Geister von heute. Aus dieser Haltung heraus ist die fast ressentiment-betonte Absage an Kant, als den Philosophen der Aufklärung, mit seinem einseitig mechanisch-mathematischen Weltbild, mit seiner vorwiegend analytisch-kritischen Betrachtungsweise, mit seiner kalt deistischen Gottes-vorstellung eine psychologische Selbstverständlichkeit.

Diese metaphysisch-romantische Einstellung führte über Kant zum deut-schen Idealismus, vorab zu Hegel. Es war ergreifend, wie der letzte Sinn der heutigen Hegelrenaissance auf dem Berliner Kongreß in dem Bekennt-nis zur Wirklichkeit der Geisteswelt, zum Primat des Zweckes, zur Absolutheit Gottes, in dem Suchen nach Religion ausklang.

Ist die Kantbewegung von vorgestern, ist die Hegelbewegung von heute zufällig? Bei der modernen Art des Philosophierens ist sie mit geschicht-licher Notwendigkeit gegeben. Die Rede ist hart. Darum müssen wir sie tiefer begründen.

Wenn nicht gar ein geschlossenes System, so ist wenigstens irgend eine Philosophie notwendig, die über das Kommen und Gehen der Alltags-fragen, über das bunte Vielerlei des empirischen Geschehens, über das tatsächliche, Wahres und Falsches, Belangloses und Bedeutsames, Gutes und Schlechtes in ungeschiedenem Durcheinander aufweisende mensch-lische Handeln hinausweist: auf unverrückbare Normen und Maßstäbe, un-vergängliche Werte und Gesetze, geistiges und personales Sein, göttliche und absolute Unendlichkeit. Unsere Zeit ist aber viel zu schwach, um eine solche Philosophie zu schaffen, wenn sie überhaupt, was entschieden zu leugnen ist, von einer Generation ersonnen werden könnte. Daher das Ausschauen nach der Vorzeit, daher die Wiedererneuerung früherer

Systeme. Unser Historizismus ist Ausdruck des Versagens unseres systematischen Denkens.

Aber warum müssen wir uns gerade auf Kant und Hegel festlegen? Das führt uns tiefer in unsere Frage „Metaphysik und wir“. Jeder, der nur ein wenig die geschichtliche Entwicklung der Philosophie des 19. Jahrhunderts kennt, weiß, daß es der Ausdruck einer bloßen Verlegenheit war, wenn nach der Mitte des Jahrhunderts, im größten Tiefstand des weltanschaulichen Nihilismus bzw. Materialismus Männer der Wissenschaft die Forderung nach Wiedereinführung der Philosophie in den Ruf ausklingen ließen: Zurück zu Kant! Als Untersuchung der Grundlagen der Naturwissenschaft mag die Philosophie ihren Platz in der Universitas der Gelehrsamkeit wieder einnehmen. Das heißt zu deutsch: einmal, wir haben im 19. Jahrhundert als brauchbare, leistungsfähige Philosophie nichts anderes als den Kritizismus Kants; zweitens, wir wollen keine andere Philosophie als eine solche, die uns in den Dingen des Diesseitslebens Aufschluß gibt.

Aber warum griff das 19. Jahrhundert der Naturwissenschaften, der Technik nicht auf die klassische Zeit ihrer Geburt, auf das 17. Jahrhundert, zurück? Warum sucht nicht wenigstens das 20. Jahrhundert Anschluß, Vorbild, Befruchtung bei den kühnen Systembildungen der großen Rationalisten? Die Antwort hierauf bringt uns wiederum einen Schritt weiter: „Metaphysik und wir“.

Jahrzehntelang habe ich nachgedacht über den tieferen Sinn der skeptischen Sätze, die man in den verschiedenen Schriften Kants liest: Die Metaphysik ist die schwierigste Wissenschaft, aber bislang ist noch keine geschrieben worden; es gibt noch keine rechte Methode zu philosophieren; ich dispensierte alle Metaphysiker von ihrem Geschäft, bis sie mir die Frage beantwortet haben: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, d. h. wie kann der Geist notwendige und allgemeine Wahrheiten über Gegenstände erkennen, die nicht der zufälligen und einzelnen Erfahrung entnommen sind?

Mir kamen diese Sätze zuerst fast als der Ausdruck einer Willenseinstellung vor. Bald sah ich klar, daß sie völlig anders zu erklären sind: Kant teilt mit seinem Jahrhundert, mit der sicheren Selbstgenügsamkeit, mit dem mathematischen Apriorismus der Aufklärung die Verständnislosigkeit für Geschichte, er kennt die Leistungen des Altertums und des Mittelalters nicht. Ich war in etwa versöhnt. Aber immer noch stand ein bohrender Stachel in mir: Hätte ein so selbständiger Geist wie Kant sich nicht, wie kurz zuvor Leibniz, wenigstens in der zeitgenössischen Literatur der damaligen Scholastik umsehen und von da aus zu den alten Lösungsversuchen des ihn quälenden Problems geführt werden können?

Wie Schuppen fiel es mir von den Augen; der Fall Kant stand vor mir wie mit Schlaglichtern erleuchtet als der typische Ausdruck der Lage der Metaphysik in der Neuzeit überhaupt. Forschungsarbeiten führten mich zur quellenmäßigen Untersuchung des bisher noch kaum bearbeiteten Fragenkomplexes: Wie stellten sich die Scholastiker des 18. Jahrhunderts zur mittelalterlichen und neuen Philosophie und Naturlehre? Anfänglich

mit peinlichem Staunen, allmählich mit mehr und mehr sich verdichtender Sicherheit ersah ich aus dem eklektischen Inhalt der Thesen dieser christlichen Denker, aus den kurzen Überblicken über die Geschichte der Philosophie, aus den Zitationen ihrer Quellen und nicht zuletzt kraft des „argumentum ex silentio“, aus dem Verschweigen der scholastischen Gewährsmänner: die philosophische Lage ist im 18. Jahrhundert eine völlig veränderte, verändert nicht nur gegenüber der Hochscholastik, sondern auch gegenüber der scholastischen Neublüte des 16. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des folgenden. Die ehemalige Königin und Herrscherin, die Metaphysik, mit diesem Bild hat Kant die Zeit fein gezeichnet, ist verstoßen.

Wenn nun die vielseitig ausgebeutete, in jahrhundertlanger Arbeit ausgereifte Methode und der reiche Inhalt der Metaphysik der Vorzeit von den geistigen Wandlungen der Übergangs- und Neuzeit verschüttet waren, wenn ihre deduktive, begriffliche, abstrakte, auf das Transzendentale, Ewige gerichtete Art nicht mehr den neuzeitlichen Aufgaben der erwachenden Erkenntniskritik, der theoretischen und praktisch-technischen Naturerschließung, der induktiven, einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweise, des mathematisch orientierten Denkens gewachsen war: dann war doch diese veraltete Metaphysik durch eine moderne, nach dem Vorbild der Mathematik entworfene glücklich ersetzt worden. Überdies waren gerade die übersinnlichen Werte die Höhenziele dieses verinnerlichten, vergeistigten, intuitiven Philosophierens. Diese Polarität war in den Jahrhunderten christlicher Reformation, vertiefter Reflexion, religiösen Barockes, reifender Selbständigkeit, erstarkenden Kritizismus, autonomen Personalismus das Geheimnis der Werbekraft der Systeme der großen Rationalisten, eines Descartes, Leibniz, Wolff.

Mochten darum auch die empiristischen, skeptischen Grenzbestimmungen des Könnens der menschlichen Vernunft, wie sie die Engländer und später die Franzosen vorgenommen hatten, die Zugänge zur Metaphysik versperren, so hatte doch die Neuzeit auf den Ruinen des Mittelalters ebensowohl ein metaphysisches Reich mit reichen Inhalten aufgebaut, wie die Scholastik auf den Ruinen der Antike ein großes System der Theologie aufgeführt hatte.

Ist dem so? Betrachten wir zunächst den Gehalt der neuen Metaphysik. Gemessen an dem, was die Vorzeit bot, was etwa der hl. Thomas in seinen Summen und andern Werken an platonisch-aristotelischem, neuplatonisch-arabisch-jüdischem, augustinisch-patristischem, vorscholastischem Gedankengut in seine allgemeine Metaphysik des Seins, in seine angewandte Metaphysik der Psychologie, Naturphilosophie, Gotteslehre, Ethik und Staatslehre eingebaut hatte, was im 16. Jahrhundert Suarez in seinen monumentalen „Disputationes metaphysicae“ über die Struktur des Seins, seine Analogie und seine Transzentalnoten, über die Wirkungsweise der Ursachen, über den Substanzträger und seine in den Akzidentien sich auswirkenden Erscheinungs-, Tätigkeits- und Beziehungsformen, über die verschiedenen wissenschaftlichen Wege zu Gott, über sein Wesen und seine Eigenschaften, sein Innenleben, sein vielfaches Verhältnis zu den Geschöpfen erdacht hatte, was er in seiner historisch-kritisch-empirisch orien-

tierten, tiefbohrenden Psychologie, Ethik und Rechtslehre seiner Zeit metaphysisch zu sagen hatte: sind die Ausführung Descartes' über Gott und Seele geradezu ärmlich zu nennen.

Leibniz' genialer Geist eröffnete wieder weite metaphysische Horizonte, stieß in die spekulativen Tiefen vor, erhob sich zu wahrhaft idealem Höhenflug. Aber, abgesehen von dem vielen grausen Beiwerk seines verstiegenen Spiritualismus, Idealismus, Optimismus, Determinismus, Algorithmus, kam der vielbeschäftigte Gelehrte zeitlebens nie dazu, die Fülle und Gegensätzlichkeit seiner Gedankenmassive und Denkmotive in die literarische und wissenschaftliche Form eines einheitlich durchgeföhrten Systemganzen einzuordnen.

Wenn es Christian Wolff, dem schulmäßige, begriffliche Nüchternheit, Klarheit, Zähigkeit, Hausbackenheit, Folgerichtigkeit eignete, gelang, dies letztere zu tun, und wenn er darum seine auf das Nächste, leicht Faßbare, Praktische eingestellten Zeitgenossen im Bann hielt, so fehlte dieser Metaphysik inhaltlich gerade das, was man von ihr verlangt, die Tiefe.

Soweit der Inhalt der neuzeitlichen Metaphysik. Unvergleichlich schwächer ist ihre Methode. Ihr an der Mathematik gebildeter Apriorismus, nach dem das menschliche Denken rein formal aus seiner normalen Eigentätigkeit, ohne alle Berührung mit der existenten Wirklichkeit und den tatsächlichen Gegebenheiten, eben diese Wirklichkeit darstellen soll, steht in schreiendem Widerspruch zu der Natur des menschlichen Geistes, zu seiner an die Erfahrung gebundenen Rezeptivität, zu der absoluten, die Inhalte nicht schaffenden Leere seines logisch richtigen Denkens.

Aber nun fragen wir mit Kant sofort weiter: Soll die Metaphysik, die als Naturforderung notwendig aufgegeben ist, nie gegeben werden können oder gegeben worden sein? Kant selbst lehnt alle rational darstellbare Seinserfassung ab. Der Widerspruch gegen seine Teleologie ist damit eindeutig erwiesen. Wie Kant spricht auch Aristoteles von dem angeborenen Naturdrang nach Metaphysik.

Man wende nicht ein: eine von der Natur gestellte Aufgabe kann nicht jahrhundertelang vereitelt werden. Unser Gang durch die Neuzeit hat zur Genüge gezeigt, daß das Versagen nicht an der Sache, sondern an den Menschen liegt, oder wie es bei einem Philosophen des 18. Jahrhunderts zu lesen ist, es ist nicht die Schuld der Metaphysik, sondern der Metaphysiker.

Um unsern Blick von den Vorurteilen zu klären, wie sie sich infolge des heutigen diesseitigen, zerrissenen Zeitgeistes und zweitens infolge der vielfach überkommenen Ansichten über die Scholastik dem Gebildeten fast aufdrängen, zuvor ein klärendes Wort über Wesen und Aufgabe der Metaphysik.

Man hört darüber viel an den Universitäten und in Vorträgen, man liest darüber viel in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Büchern, Zeitschriften und Zeitungen. Man macht ihre wissenschaftliche Sicherheit von weitausholenden kritischen Untersuchungen über Bedingungen, Möglichkeit, Grenzen der Erkenntnis abhängig. Man glaubt, einen derartigen Untergrund von Tatsachen der verschiedensten Natur- und Geisteswissen-

schaften legen zu müssen, daß der Denker von heute schwerlich über die Fundierung zur Aufführung des zweiten oder gar dritten Stockwerkes und der Bedachung kommt. Man fragt pragmatistisch und aufklärerisch, was fange ich mit der Metaphysik an, welchen Nutzen hat sie für die andern Wissenschaften oder gar für das Leben, für die Besserung der Moral, Religion und Gesellschaftsordnung. Oder man hört von großen Spezialisten den etwas verächtlichen Vorwurf: die Philosophie dreht sich ständig im Kreis herum, was hat sie überhaupt an neuen Fragen zu beantworten; nur mit Wahrheiten allgemeinster Art beschäftigt sie sich.

Gegen die Scholastik hört man immer wieder dieselben alten und neuen Anklagen: leere Abstraktionen, reine Begriffsdialektik, weltfremde Syllogistik, verstiegene Transzendenz, unbrauchbare Subtilitäten, unselbständige Autoritätsgebundenheit, unfruchtbare Konservatismus, Sichverschließen gegen die Diesseitigkeit und den Fortschritt.

Antworten wir kurz auf diese Einwürfe, an denen einiges berechtigt ist.

Eine Wissenschaft vom Sein im allgemeinen, d. h. vom Sein als Sein und seinen unmittelbar daraus sich ergebenden Eigentümlichkeiten, Prinzipien und Gesetzen, wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Kausalgesetz, Größe, Qualität, Beziehung, Wahrheit und Falschheit, Gutheit und Schlechtheit, Person, endliches und unendliches Sein, Individuum und Gemeinschaft, um etwas von ihrem Inhalt aufzuzählen, ist von der größten grundlegendsten Bedeutung, nicht nur theoretisch für alle Einzelwissenschaften, die ständig viele dieser Bestimmtheiten und Gesetze voraussetzen, sondern auch für das praktische Individual- und Gemeinschaftsleben. Die Ideen bestimmen das sittliche und bürgerliche Leben, die Politik und die Wirtschaft. Das sehen wir heute klarer und überzeugter als vielleicht je zuvor.

Gewiß muß sodann die Philosophie als Ganzes in engster Beziehung zu den Erfahrungswissenschaften und zum täglichen Leben stehen. Die Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, Staatslehre gewinnen ihre Leitsätze im weitesten Ausmaß in begrifflicher Verarbeitung der erfahrungsmäßigen Tatsachen. Auch die mehr transzendenten Gebiete der Philosophie, wie die Gotteslehre und die uns hier beschäftigende allgemeine Seinslehre, werden für den weiteren Ausbau gewisser inhaltlicher Seiten und namentlich für die didaktische, faßlichere Darstellung nicht nur mit großem Nutzen, sondern notwendig manche Erfahrungswissenschaften in den Kreis ihrer Be trachtungen einbeziehen.

Aber das sieht wohl jeder nachdenkende Leser ein, daß für das spekulative Erfassen obiger Grundbegriffe die Erfahrungen und das positive Wissen vollauf genügen, die ein normal Gebildeter, ein reifer Mann mit klarem Verstand auch ohne sonderliche höhere Fachbildung besitzt. Ein logisch folgerichtiger Denker wird den Ausführungen eines Lehrers oder Buches über Metaphysik, wenn sie methodisch, ohne Phrase vorgetragen werden, folgen können, so daß er sich ein selbständiges Urteil bilden kann. Anderseits verlangt gerade die aristotelisch-scholastische Metaphysik, im Gegensatz zu der apriorischen Methode einer Metaphysik, wie wir sie in der Geschichte leider allzu häufig antreffen, den ständigen, prinzipiellen

Ausgang von der Erfahrung: Alle Begriffe, selbst die des Geistigen und Göttlichen, bildet der menschliche Verstand im Anschluß an die Verarbeitung der Erfahrungsgeschehenen.

Die neuere Philosophie hat freilich derart die Erkenntnistheorie in den Mittelpunkt der Untersuchungen gerückt, sie hat den Bestand einer wissenschaftlichen Metaphysik derart von der vorausgehenden systematischen Kritik der Erkenntniskräfte abhängig gemacht, daß der Laie angesichts dieser Problematik obigen Vorwurf fast notwendig erheben muß. Mit Lotze und bedeutenden Denkern der Jetzzeit muß man gestehen: dieser Kritizismus ist eine Krankheit verderblichster Art; sie ist darum nicht weniger eine Krankheit, weil sie eine Zeitkrankheit, eine Jahrhundertkrankheit, eine Krankheit der schärfsten und besten Köpfe ist, wie umgekehrt wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts mit Mitleid die Leichtgläubigkeit, die Autoritätssucht gewisser früherer Zeiten eine Kinderkrankheit nennen.

Damit soll und darf durchaus nicht geleugnet werden, daß die streng systematische Erkenntnistheorie ein philosophisches Fach ist, dessen Behandlung notwendig in das Ganze der Weltweisheit gehört, dessen Problematik scharf erkannt und für dessen Lösung bedeutsame Beiträge geliefert zu haben, ein begrüßenswerter Fortschritt der Neuzeit gegenüber der einseitig deduktiv-metaphysischen, teilweise zu dogmatisch-unkritischen Haltung der Griechen, Orientalen und mittelalterlichen Scholastiker ist.

Wogegen Einspruch erhoben werden muß, ist, abgesehen von der vorlauten, die andern philosophischen Fächer erdrückenden Art der Behandlung der Erkenntniskritik, die Behauptung, daß die Metaphysik als strenge Wissenschaft in ihrem Bestand ganz und gar abhängig ist von einer systematischen Untersuchung der Möglichkeit, der Grenzen und der Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Gewiß muß der Philosoph die klare Einsicht haben, daß seine Erkenntniskräfte die transsubjektiven Gegenstände sicher erkennen können, und wie weit seine Fähigkeiten reichen; er muß wissen, mit welchen Aktsetzungen und in welchem methodischen Fortschreiten er die verschiedenen Seinsschichten erfassen und ideell aufbauen kann. Das alles kann er einsehen, wird er klar, teilweise sogar reflex erkennen, sobald der gereifte Verstand anfängt, wissenschaftliche Metaphysik zu pflegen, d. h. sein spekulatives Denken auf die Gegenstände zu richten. Nur im Ergreifen von Gegenständen wird sich der Verstand seiner Kraft, seiner Grenzen, seiner Bedingungen bewußt. So sehen wir denn tatsächlich immer wieder in der Geschichte, daß die direkte Metaphysik es war, die zugleich reflexes Licht auf das Erkenntnisvermögen warf. Aristoteles, Augustinus, Thomas, die Scholastik in ihrer Gesamtheit, haben den Anteil des Subjektes und des Objektes beim Erkennen prinzipiell unterschieden. Man denke nur an ihre Behandlung des Zentralproblems der Universalien, an die Unterscheidung von „*id quod*“ und „*modus quo*“, von „*praedicamenta*“ und „*praedicabilia*“, von „*intentio prima*“ und „*secunda*“, von „*ens reale*“ und „*ens rationis*“, ohne daß sie die Erkenntnistheorie als gesondertes Fach behandelt hätten. Immer wieder haben die Forscher, besonders in der Jetzzeit,

betont, daß die klassische Logik des Aristoteles an der Metaphysik gebildet ist, daß ihre logischen Methoden, ihre formalen Denkgesetze in der Angleichung an das transzendentale Objekt formuliert sind. Nicht bloß Jacobi, Hegel und andere Kritiker deckten den prinzipiellen Widerspruch in der formalistischen Erkenntnistheorie Kants auf, wenn sie meinten, ohne das Ding an sich käme man in den Kritizismus nicht hinein, der Philosoph wolle schwimmen, ohne ins Wasser zu gehen. Heute überwundenen neuscholastischen Denker, wie Maréchal, Kant, indem sie nachweisen, daß schon das erste Urteil, rein als Phänomen betrachtet, notwendig einen Hinweis auf ein transzendentales Objekt besagt.

So ist also einleuchtend, daß die Metaphysik als strenge Wissenschaft nicht von der Gnade der Erkenntnistheorie abhängt, im Gegenteil, daß diese ihr Lehensträger ist.

Jede Wissenschaft hat ihre Kunstausdrücke, Symbole, Formeln, die nur den Eingeweihten zugänglich sind. Je höher die Wissenschaft entwickelt ist, um so ausschließlicher ist sie. Bis zu einem gewissen Grad erleichtern sogar abstrakte Formeln dem Fachmann seine Arbeiten, sie dienen der Denksparsamkeit.

Wenn mithin jede Wissenschaft, nicht nur die „nomothetischen“ Naturwissenschaften, sondern teilweise auch die „idiographischen“ Geisteswissenschaften, kraft ihres Charakters der Allgemeinheit und Notwendigkeit bis zu einem gewissen Grad abstrakt sind, dann darf und muß es erst recht die „Erste Philosophie“ sein als die Theorie des allem besondern Sein der Einzelwissenschaften zu Grunde liegenden allgemeinsten Seins.

Endlich der letzte Einwand vonseiten des Spezialistentums: Die Philosophie, vorab die Metaphysik, drehe sich ständig im Kreis herum, weise keine neuen Ergebnisse auf. Fast möchte man etwas boshaft erwidern: bei euch tut es die Masse. Doch nicht, auch bei euch ist die höchste Leistung eine neue Sicht, eine neue Kombination, eine neue Erklärung. Warum es auf den Fernstehenden leicht den Eindruck macht, als rücke die Philosophie nicht vom Fleck, röhrt zunächst daher, daß die Menge ihrer Probleme zahlenmäßig auch nicht vergleichsweise so groß ist, wie in den positiven Wissenschaften. Das liegt an der Eigenart beider Gebiete: die positiven Wissenschaften haben es zunächst mit den Einzelgegenständen zu tun, deren stets neue aufgedeckt werden; das Formalobjekt der Philosophie sind die Tiefengründe und Höhenspitzen, die das einzelne tragenden Allgemeinprinzipien, die ontischen Letztheiten, die Sicht des Ganzen. Damit ist weiterhin gegeben, daß viele philosophische Probleme, auch wenn sie innerhalb einer gewissen Schichtung durchforscht, bis zu einer gewissen Tiefe und Höhe und innerhalb einer bestimmten Entfernung beleuchtet sind, in andern Kultur- und Wissenschaftsperioden, durch ihr Verflechtensein in neue Zusammenhänge der weltanschaulichen Problematik immer wieder, innerhalb bestimmter Schranken, neu aufgegeben werden. Da es sich in der Philosophie um die allseitige Erforschung der letzten, tiefsten und allgemeinsten Fragen handelt, werden immer wieder neue Gesichtspunkte sichtbar, die in Form von Theorien und kritischen Erschütterungen manche ererbte Wahrheit zum fraglichen Problem machen. Vermittelst des Mikro-

skopes bzw. Teleskopes beobachtet das sinnliche Auge vieles, was dem unbewaffneten Auge entgangen war. So findet sich die forschreitende Kritik der Neuzeit vor Aufgaben gestellt, die dem mehr dogmatischen Denken der Vorzeit verhüllt blieben.

Endlich vor allem, was nicht nur die Laien im Fach, sondern auch Philosophen bestimmter Parteien und Schulen allzu wenig berücksichtigen: nur Gott hat ein absolutes, die ganze Wahrheit widerspiegelndes Wissen. Jedes menschlich entworfene System, selbst ein so überpersönliches, mit so viel absolutem Seinsgehalt erfülltes wie das des hl. Thomas, trägt individuelle, zeitgeschichtlich bedingte Elemente in sich, stellt ein einmaliges Gefüge dar, ist an eine ganz bestimmte Methode gebunden, verarbeitet eine beschränkte Auswahl von Fragen. So sind also verschiedene Systeme möglich, die sich gegenseitig ergänzen, statt sich widersprechen zu müssen. Wenn mithin jedes System als Ganzes genommen etwas Einmaliges, Unwiederholbares ist, so ist bei dem ewigen Rhythmus alles endlichen, vorab des menschlichen Geschehens, Fort- und Rückschreitens klar, daß jede Zeit das Bedürfnis, das Recht und die Aufgabe hat, bei allem pietätvollen Conservatismus die überkommenen und neu hinzutretenden Elemente in einem Systemganzen zu einen, das Ausdruck ihres Lebensstiles ist. So gesehen, hat der geniale Grundgedanke Hegels, wenn auch überboten, einen bedeutenden Wahrheitskern, daß die großen Systeme Darstellungen der einen absoluten Wahrheit sind. Trotz allen Rückschreitens im einzelnen, aller Verarmung im ganzen, aller Irrtümer an diesem und jenem Punkt hat die neuere Philosophie gegenüber der Vorzeit so viele neue und tiefe Probleme gesehen und auf viele so bedeutsame und richtige Antworten gegeben, daß diese, zu den alten Wahrheiten hinzugefügt, einen dankenswerten Fortschritt darstellen.

Nach den bisherigen Darlegungen können wir uns kurz fassen, wenn wir sagen, die christliche Philosophie hat eine Metaphysik, die den Anforderungen einer strengen Wissenschaft gerecht wird. Selbstverständlich reden wir hier nicht von der entarteten Scholastik des Spätmittelalters, der geschwächten der Aufklärung oder ähnlicher Perioden, auch nicht von dieser und jener Schule, diesem und jenem Denker im besondern. All deren Schwächen, Verstiegenheiten, Irrtümer scheiden völlig aus. Wir meinen das Grundsätzliche, das Gemeinsame, worüber sich die Scholastik im großen und ganzen einig ist. So kann einer die Metaphysik des hl. Thomas im allgemeinen unterschreiben und dabei noch mancherlei Abstriche und Änderungen vornehmen, ohne sich etwa auf seine Lehre von der Unterscheidung von Dasein und Wesenheit, von der Materie als Individuationsprinzip festzulegen.

In vielen metaphysischen Fragen wird der menschliche Geist nie mit voller Sicherheit restlose Lösungen geben können. Nur schülerhaft und parteimäßig nachredende Epigonen mögen das sich und andern glauben machen wollen. Das eine System beleuchtet die eine Seite besser, das andere die andere. Das gilt z. B. vom Thomismus und Molinismus in Bezug auf das undurchdringliche Geheimnis der Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens und Bestimmens mit der menschlichen Freiheit, von dem

Rätsel der Mehrheit bzw. Einheit der substantiellen Formen im Menschen, von manchen Seiten der Lehre über Materie und Form. Daß letztlich die mittelalterliche und neuzeitliche Scholastik noch des Fortschrittes fähig und bedürftig ist, ist nach dem Gesagten eindeutig klar.

Jedem Kenner der Gesetze in der Entwicklung menschlichen Geisteslebens sollte bereits die Geschichte der Scholastik großes Vertrauen zu ihren Methoden und Inhalten einflößen. Alle Wissenschaften entstehen organisch; aus bescheidenen Anfängen wachsen sie durch die harmonische Zusammenarbeit vieler Individuen und Geschlechter allmählich zu ihrem Reichtum und zu ihrer Vollendung aus. Während nun fast alle andern Philosophien ein ziemlich kurzfristiges Dasein aufweisen, ebenso schnell verschwinden wie sie gekommen sind, ist die scholastische Metaphysik die Synthese des Platonismus und des Aristotelismus-Thomismus, die Frucht eines jahrhundertlangen Werdens, das Ergebnis der vereinten Denkarbeit ganzer Geschlechter von Denkern und Schulen, das Zusammengehen von überkommenen und neuschöpferischen Elementen, sie ist aus dem erprobten Schulbetrieb hervorgewachsen.

Wie Aristoteles der Begründer der Geschichte der Philosophie ist und seine Problemstellungen durch die dialektische Verarbeitung der Lehren seiner Vorgänger gewinnt, ebenso ziehen die großen Scholastiker und ihre Schulen ein weitschichtiges, historisches Material in den Kreis ihrer Untersuchungen. Diese organische Entwicklung, die der Scholastik den Ehrennamen „philosophia perennis“ gesichert hat, sticht höchst vorteilhaft von den ständigen Grundlegungen, Revolutionen, Krisen, Neuschöpfungen, Uranfängen eines Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant und der späteren Philosophen ab. Von allen neueren Denkern kann man vielleicht nur Leibniz und Hegel mit ihrer Beherrschung eines umfassenden ideengeschichtlichen Materials in dieser Hinsicht mit der Scholastik vergleichen.

In formeller Beziehung empfiehlt sich die Scholastik weiterhin durch ihre lebendige, ständige Fühlungnahme mit dem wirklichen, vorphilosophischen Leben. Diese gesunde Haltung hebt sich wiederum höchst vorteilhaft von so manchen Verstiegenheiten der neueren Philosophie ab. In den Objektivationen des praktischen Lebens und der einzelnen Kulturgebiete sieht der christliche Denker den Ausdruck der Leistungsfähigkeit der gesunden Vernunft, die im Grunde keine andere ist als der kritische, philosophierende Verstand. Durch diese Berührung mit der Wirklichkeit ist er gegen die Irrungen anderer Denkrichtungen, etwa des Idealismus, Logizismus, Pantheismus, von vornherein geschützt.

Kannte die Scholastik auch noch keine methodisch entwickelte Naturforschung, fehlte ihr noch das Verständnis des eigentlichen Experiments, der naturwissenschaftlichen Hypothese, war sie auch noch nicht zum Begriff der modernen Funktion und Gesetzmäßigkeit vorgedrungen, handhabte sie auch noch nicht streng induktive Beobachtung, und machten sich daher diese Mängel in der Anwendung der metaphysischen Prinzipien auf die philosophischen Sondergebiete, etwa in der Psychologie und Naturphilosophie, fühlbar: so gewann sie anderseits mit Aristoteles ihre metaphysischen Grundsätze, wie die der Kausalität, der Substanz und Akzidentien,

von Akt und Potenz, ganz durch die induktive, begriffliche, abstrahierende Tätigkeit der sinnfälligen Erfahrungen. Das gleiche gilt von den Grundbegriffen der Erkenntnispsychologie, von den wissenschaftlichen Beweisen für das Dasein Gottes, von den Grundlagen und Prinzipien der praktischen Philosophie, der Ethik und Gesellschaftslehre.

Die Scholastik bleibt aber bei dem Denken des vorphilosophischen Lebens nicht stehen. Jetzt erst beginnt ihre Hauptarbeit: die Analyse und Synthese, die Intuition und Reflexion, die Begriffsbildung und syllogistische Ableitung, die Klassifikation und Systematik. Die Metaphysik ist ein System von Urteilen in der Art, daß unmittelbar einsichtige, nicht beweisbare Sätze zu Grunde liegen. Zu diesen treten ebenfalls unmittelbar erfaßbare Aussagen inhaltlicher Natur über die Existentialwelt hinzu. Hierin spricht sich die hohe Wertung der intellektuellen und sinnlichen Intuition aus. Aus der syllogistischen Verbindung der ersten formalen, abstrakten Wahrheiten und der inhaltlichen, auf Grund von Erfahrungen und der sie verarbeitenden Begriffe gebildeten Sätze gewinnt der Geist neue Erkenntnisse. So schreitet er vermittelst des Syllogismus von Wahrheit zu Wahrheit, durchbricht dank der Analogielehre die Sinnenwelt und darüber hinaus das Reich des Endlichen bis zum Absoluten, um durch weitere Analyse und Syllogistik Wesen und Eigenschaften Gottes darzulegen.

In dieser deduktiven Methode gründet die gewaltige Stoßkraft der scholastischen Metaphysik. Damit hängt die Schärfe ihrer kristallklaren Begriffe, die Genauigkeit ihrer Definitionen, die klare Umgrenzung des Fragepunktes zusammen, Arbeitsmethoden, die sich im engsten Zusammenhang mit dem Schulbetrieb, speziell mit ihrer Disputationsfertigkeit herausgebildet haben. So sehen wir, um die formale Seite der scholastischen Metaphysik abzuschließen, daß sich in ihr alle Funktionen des menschlichen Geistes auswirken: die aposteriorischen, sinnlichen, rezeptiven und die apriorischen, verstandesmäßigen, schöpferischen, die intuitiven und die abstrahierenden, analogisierenden, die begrifflichen und die schlußfolgernden, die zergliedernden, auflösenden und die zusammenfassenden, verbindenden, die traditionellen, konservativen und die fortschrittlichen, weiterführenden, die individuellen, persönlichen und die sozialen, schulmäßigen.

Richten wir nunmehr unsern Blick auf den Inhalt der scholastischen Philosophie, so fällt zunächst ihre straffe, harmonische Einheit ins Auge. Aristoteles und die Scholastiker waren sich klar bewußt, sie sprechen es oft aus: die allgemeine Metaphysik ist die Grundwissenschaft; von ihrer Wahrheit oder Falschheit hängt großenteils Wahrheit und Falschheit der angewandten philosophischen und positiven Wissenschaften ab. In der Tat sind auf weite Strecken viele Zentrallehren der Logik, Naturphilosophie, Psychologie, Gotteslehre, Ethik, Staatsphilosophie nur die Anwendungen der Akt- und Potenzlehre, der inneren Zweckstrebigkeit, des Bewegungsbegriffs, des Substanzbegriffs, des Kausalitätsprinzips, der Kategorien der Größe, Beschaffenheit und Beziehungen auf den in diesen Einzeldisziplinen gegebenen empirischen, vielverzweigten Stoff. Man denke nur an die klassische Definition der Seele als des Lebensprinzips, an die Fassung Gottes als reinen Aktes, an die Bestimmung der ethischen Auf-

gabe des Menschen, an die Begriffsbestimmung des Staates als vollkommener Gesellschaft und die Umgrenzung der ihm zustehenden Aufgaben.

Durch das Fehlen einer tragfähigen, harmonischen Grundwissenschaft in der neueren Philosophie ist größtenteils ihre Zerrissenheit, ihre rastlose Problematik bedingt. Kant sprengt Logik und Metaphysik, Erfahrung und Ethik völlig auseinander. Die Phänomenologie scheidet die Welt der Wesenheiten und Wahrheiten hermetisch von dem Gesamtbereich der Existenz und Erfahrung ab. Gerade an der heute so viel untersuchten Frage nach den Werten und Geltungen, in den Versuchen, eine realistische Erkenntnistheorie zu begründen, und in den teilweise unbefriedigenden Antworten zeigt sich in verhängnisvoller Weise dieser Riß. Auf praktischem Gebiet wirkt sich diese Tragik in den heutigen unklaren, vielfach ergebnislosen Bemühungen um die philosophische Begründung der schwebenden, großen Menschheitsfragen der sittlichen, staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Ordnung aus.

Mit der Einheit hängt die Weite und der Universalismus zusammen. Wie im Mittelalter der eine Glaube, die große Weltkirche die heutigen Krankheitserscheinungen der nationalen Gegensätze, der Klassenkämpfe, der Berufsgegensätze großenteils überwand: analog die scholastische Metaphysik die heutige Kleinstaaterei und Eigenbrötelei der Philosophen und Einzelwissenschaftler. Man entgegne nicht, der Grund dieses Universalismus sei die damalige Einfachheit des Denkens, das Fehlen des heutigen Reichtums und Spezialistentums, der kritischen Vertiefung. Gewiß ist das auch ein Grund und sogar ein Hauptgrund. Am ursprünglichen und heutigen Hegelianismus sieht man indes, daß unsere Zeit ebensowohl das Bedürfnis in sich fühlt und den festen Glauben hat, zu diesem Universalismus zu gelangen. Hier kann nur angedeutet werden, daß selbst auf dem vielleicht schwierigsten und reichsten Gebiet von heute, dem der Naturwissenschaften, dank der metaphysischen Grundlehren der Vorzeit, eine philosophische Aufarbeitung ebensowohl möglich und durchführbar wäre, wie es zur Zeit des Aristoteles der Fall war. Das gleiche gilt von der Aufarbeitung des geisteswissenschaftlichen Stoffes.

Es ist eine große, gewaltige Aufgabe, an einer zeitgemäßen Neubelebung und Wiedererstarkung der scholastischen Metaphysik, an ihrer Verjüngung und ihrem Weiterausbau mitzuarbeiten. Ihre Lösung würde nicht bloß der engeren Fachphilosophie, nicht bloß der zünftigen Wissenschaft, sondern auch dem Leben die größten Wohltaten an Wahrheiten und andern Gütern bescheren. Nicht umsonst haben so weit- und scharfblickende und aktionsfreudige Päpste wie Leo XIII. und Pius XI. in diesem Sinn ihre großen Rundschreiben erlassen. Die jüngst nach langen, vielen Beratungen erfolgte Neuordnung der Studien durch die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ ist neben vielen andern Äußerungen eine authentische Anerkennung der Wahrheit und Gegenwartsbedeutung der scholastischen Metaphysik. Die Ergebnisse der ernsten, zielbewußten Scholastikrenaissance der letzten Jahrzehnte haben verhältnismäßig schöne, reiche Erfolge gezeitigt. Die Riesenschwierigkeiten, die sich vor dem einsamen Forscher, dem stillen Denker, dem hingebenden Lehrer, dem

einfühlenden Schriftsteller auftürmen, richten von selbst den Blick auf die ewig leuchtenden Sterne der immer wieder siegreich sich bewährenden Wahrheit. Zu ihnen schaute St. Augustinus im Dunkel des Heidentums und der Völkerwanderungen auf, zu ihnen der hl. Thomas im Kampf mit den Arabern und den Gegnern aus den Reihen der älteren Richtung, zu ihnen die großen Erneuerer der Scholastik bei der Überwindung des unfruchtbaren Nominalismus, der kirchenfeindlichen Irrlehrer, der revolutionären Renaissancestürmer, der skeptischen, naturalistischen Subjektivisten der Neuzeit.

Sparmaßnahmen und Bildungspolitik

Einige grundsätzliche Bemerkungen

Von Josef Schröteler S. J.

Die große Wirtschaftsnot unseres Volkes zwingt mit einer geradezu elementaren Gewalt zur Sparsamkeit auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Bildungseinrichtungen dabei von harten Eingriffen nicht verschont bleiben können. Schon der alte Satz von dem „*prius vivere, dein philosophari*“ zeigt, um wie zentrale Dinge es hier geht. Es leuchtet ein, daß ein armes Volk nicht Aufwendungen für seine Kulturbelange machen kann, die in einem reichen möglich und sogar angebracht wären. Aber die Lage hat sich so zugespitzt, daß es, was man sich nicht klar genug machen kann, heute wirklich um des Lebens Notwendigkeiten geht. So schmerzlich es daher sein mag, man wird blutenden Herzens auf manches Wertvolle und Nützliche verzichten müssen, nur um die Lebenssubstanz zu retten.

Damit stoßen wir bereits auf ein grundlegendes Kriterium für das rechte Maß von Sparmaßnahmen in Bildungsfragen. Es gibt auch hier nützliche, wertvolle und notwendige Dinge. Diese wichtige Stufenfolge klar zu sehen, das also, was lebensnotwendig für den einzelnen und für das Gesamtvolk ist, unter allen Umständen zu erhalten, bleibt dringlichste Aufgabe jeder verständigen Kulturpolitik.

Schon dieser Grundsatz erhebt lauten Widerspruch gegen jede Art mechanisch durchgeföhrter Sparmaßnahmen. Man kann nicht aus einem großen Kultur- und Bildungsorganismus rein äußerlich gemessene Stücke herausschneiden, unbekümmert darum, ob man Schlagadern dieses geistigen Gefüges trifft, sondern man muß sich stets den organischen Aufbau und Zusammenhang unserer Kultur und unseres Bildungswesens vor Augen halten. Man muß säuberlich das Zentrale vom Peripherischen, das Überzeitliche vom Vergänglichen, das Notwendige vom Nützlichen scheiden.

Das ist aber nur möglich, wenn der Kulturpolitiker auf ganz hoher Warte steht und mit freiem ungehinderten Blick die Situation überschaut. Er darf sich nicht von Lieblingsgedanken und vorgefaßten Theorien eingehen lassen, er darf auch nicht in falsch verstandenem Konservativismus