

G. K. CHESTERTON

Der
Stumme
Hochse

ÜBER

Thomas
von
Aquin



0708

0 | 1851

21.8. | 40 | 84

HERDER-BÜCHEREI

2.20 DM Fr. 2.55 S 15.— S —.65



- 1 Douglas Hyde · Anders als ich glaubte
- 2 Romano Guardini · Vom Geist der Liturgie
- 3 Edith Stein — eine große Frau unseres Jahrhunderts
- 5 Thomas Urban · Herders Kleine Weltgeschichte
- 6 August Strindberg · Die Leute auf Hemsö, Roman
- 7 Reinhold Schneider · Die Rose des Königs, Erzählungen
- 11 Karl Schüttele · Die Weltraumfahrt hat begonnen
- 14 Karl Färber · Heilige sind anders
- 15 Werner Bergengruen · Römisches Erinnerungsbuch
- 16 Herders Kleines philosophisches Wörterbuch
- 17 Sigrid Undset · Frau Hjelde, Roman
- 18 Max Picard · Die Flucht vor Gott
- 19 C. S. Lewis · Dienstanweisung für einen Unterleufel
- 20 J. Pieper — H. Raskop · Christenbibel
- 21 Joachim Badamer · Der Mensch ohne Ich
- 23 G. K. Chesterton · Skandal um Pater Brown
- 24 Dr. med. Georg Valk · Arznei für Leib und Seele
- 25 Joseph Roth · Hiob, Roman
- 26 Wladimir Solowjew · Übermensch und Antichrist
- 27 Johannes Urzidil · Die verlorene Geliebte
- 28 Karl Rahner · Von der Not und dem Segen des Gebetes
- 29 Peter Dörfler · Die Lampe der törichten Jungfrau, Roman
- 31 Graham Greene · Vom Paradox des Christentums
- 32 E. J. Flanagan · Verstehe ich meinen Jungen und erziehe ich ihn richtig?
- 33 Lother Schreyer · Agnes und die Söhne der Wölfin, Roman
- 35 R. N. Carew Hunt · Wörterbuch des kommunistischen Jargons
- 36 Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers
- 37 Helmut Berve · Griechische Frühzeit
- 38 Werner Pank · Der Hunger in der Welt
- 39 Evelyn Waugh · Helena, Roman
- 41 Alfred Döblin · Der unsterbliche Mensch
- 42 Reinhold Schneider · Verhüllter Tag
- 43 Joseph Reding · Friedland
- 44 Gunnar Gunnarsson · Die Leute auf Borg, Roman
- 45 Karlheinz Schmidhüs, Hrsg. · Lob der Schöpfung und Ärgernis der Zeit
- 46 Joseph Leilgeb · Kinderlegende, Roman
- 47 G. K. Chesterton · Der heilige Franziskus von Assisi
- 48 Georg Bernanos · Die begnadete Angst
- 49 C. S. Lewis · Christentum schlechthin
- 50 Bruce Marshall · Die rote Danau, Roman
- 51 Hubert Jedin · Kleine Konziliengeschichte
- 52 C. S. Lewis · Parelandra oder Der Sündenfall findet nicht statt, Roman

1855
H.F. 40
V581
D
8000000

HERDER-BÜCHEREI

BAND 75

- 53 Friedrich Dessauer · Streit um die Technik
- 54 Ernst Heimeran · Der Haushalt als eine schöne Kunst betrachtet
- 55 Friedrich Wilhelm Foerster · Die jüdische Frage
- 56 Helmut Berve · Blütezeit des Griechentums
- 57 Friedrich Heer · Sprung über den Schatten
- 58 Stefan Andres · Der Reporter Goltze
- 59 Charles Reinert, Herausgeber · Wir vom Film
- 60 André Frossard · Mönche und Jesuiten
- 61 A. Barthelmeß · Gefährliche Dosis? Erbgesundheit im techn. Zeitalter
- 62 J. M. Bocheński · Wege zum philosophischen Denken
- 63 G. K. Chesterton · Der Mann, der zuviel wußte
- 64 I. F. Görres · Das große Spiel der Maria Ward
- 65 René Voillaume · Mitten in der Welt
- 66 K. H. Waggerl · Das Jahr des Herrn, Roman
- 67 Oswald v. Nell-Breuning · Kapitalismus und gerechter Lohn
- 68 Douglas Hyde · Wem werden sie glauben?
- 69 Helmut Berve · Spätzeit des Griechentums
- 70 Reinhold Schneider · Die dunkle Nacht
- 71 Alois Dempf · Meister Eckhart
- 72 Das Kleine Buch vom Sport
- 73 E. Ringenkuhl, Herausgeber · 666 Anekdoten
- 74 Hellmut Halhaus · Nach Diktat verreist
- 75 G. K. Chesterton · Der stumme Ochs. Über Thomas von Aquin

Demnächst erscheinen:

- 76 Wilhelm Hausenstein · Das Land der Griechen
- 77 Joachim Badamer · Schule der Ehe

DIE DÜNNDRUCKAUSGABEN DER HERDER-BÜCHEREI

Flexibler Kunststoffeinband · Taschenbuchpreis

- D1 Volks-Schatz
272 Seiten. Enthält alle Messen für Sonn- und Feiertage in Deutsch und einen Gebetsanhang
- D2 Neues Testament
340 Seiten. 4. Auflage
- D3 Nachfolge Christi
von Thomas von Kempen, 288 Seiten, in der Übersetzung von Bischof Joh. Michael Sailer, neubearbeitet von Hubert Schiel
- D4 Gott unser Heil nach dem Zeugnis der Bibel. Altes Testament
288 Seiten. Die Darstellung des Ablaufs der Heilsgeschichte im Alten Bund

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

Chesterton hat als Dichter, Politiker, Philosoph und Journalist eine erstaunliche Vielfältigkeit entfaltet. Seine besondere Stärke aber ist die Biographie. Das zeigt das vorliegende lebensvolle Bekenntnis zu Thomas von Aquin. Mit diesem Buch bringt Chesterton unserer Zeit eine der größten gedanklichen Synthesen der Geschichte nahe. Spannend und anschaulich vom Leben und Werk Thomas' von Aquin anscheinend nur plaudernd, zeigt Chesterton seine ganze meisterhafte Darstellungskunst.

Mit dem typisch englischen Sinn für die Höhepunkte im Schicksalslauf einer überragenden Individualität öffnet Chesterton uns den Weg in die Welt des Aquinaten, schildert seinen Werdegang, sein eigentliches Leben, und läßt uns miterleben, wie Thomas während seiner Lehrtätigkeit in ständiger Auseinandersetzung mit vielen Irrlehren in seiner *Philosophia perennis* — der Chesterton ein eigenes Kapitel widmet — das Anliegen des Aristoteles erneuert.

Was Chesterton bescheiden nur eine Skizze nennt, ist in Wirklichkeit eine wichtige Einführung in die Entwicklung und in die Bedeutung des Thomismus geworden. Wir werden überrascht und gefesselt, wenn sich Zeile für Zeile der Eindruck verdichtet, wie aktuell der von Thomas geführte Kampf um ein umfassendes Einvernehmen zwischen Glaube und Vernunft heute noch ist.

Gilberth Keith Chesterton

DER STUMME OCHSE

Über Thomas von Aquin



HERDER-BÜCHEREI

Titel der deutschen Originalausgabe „Thomas von Aquin“

Rechte der deutschen Ausgabe bei

KERLE VERLAG, HEIDELBERG

Ins Deutsche übertragen von Dr. Elisabeth Kaufmann

INHALT

Einleitung	9
Zwei Bettelmönche	11
Der davongelaufene Abt	33
Die Taufe des Aristoteles	45
Ein Faustschlag auf den Tisch	69
Das eigentliche Leben des heiligen Thomas von Aquin	87
Der Lehrer des gesunden Menschenverstandes	105
Die Philosophia perennis	115
Nachwort	131



Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

Herder Druck Freiburg im Breisgau 1960

Dieses Buch will durchaus nicht mehr sein als die einfache, volkstümliche Zeichnung einer großen geschichtlichen Persönlichkeit, die eigentlich viel volkstümlicher sein sollte als sie ist.

Daraus läßt sich folgern, daß sich die Darstellung in weitem Maße auch an jene zu wenden hat, die nicht zu der Glaubensgemeinschaft des hl. Thomas gehören und die sich für ihn etwa ebenso interessieren mögen wie ich für Konfuzius oder Moham-med. Nun zielt aber das Erfordernis, klare und charakteristische Umrisse zu bieten, mehr oder weniger in eine andere Richtung als die Absicht, auch zu den Außenstehenden zu reden. Wenn ich ein Buch über Nelson schreibe, das in erster Linie für Ausländer bestimmt ist, so muß ich sehr viele Dinge ausführlich auseinandersetzen, die alle Engländer wissen, und möglicherweise um der Kürzung willen manche Einzelheiten auslassen, die viele Engländer gerne wüßten. Aber andererseits würde es nicht leichtfallen, eine lebendige und eindrucksvolle Schrift über Nelson zu verfassen, wenn man vollständig darüber hinwegginge, daß er gegen die Franzosen gekämpft hat. So wäre es auch ganz sinnlos, über den hl. Thomas zu schreiben und dabei die Tatsache zu verschweigen, daß er mit den Häretikern gekämpft hat. Gleichwohl ist vielleicht diese Tatsache an sich meinem Zwecke nicht günstig. Ich kann nur hoffen und vertrauen, daß diejenigen, welche mich als den Häretiker betrachten, es mir kaum verübeln werden, wenn ich meine eigenen Gedanken vortrage, und ganz sicher nicht, wenn ich die Ansichten meines Helden wiedergebe. Überdies wird diese einfache Erzählung nur in einem einzigen Punkt von einer derartigen Frage berührt. Ein- oder zweimal in ihrem Verlaufe habe ich dargetan, daß die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts in Wirklichkeit der verspätete Aufstand der Pessimisten des 13. Jahrhunderts war. Sie war der Gegenstoß des alten augustinischen Puritanismus gegen die aristotelische Freiheit. Ohne das zu erwähnen, könnte ich die Gestalt meines Helden nicht in den geschichtlichen Zusammenhang hineinstellen. Aber das Ganze ist nur als die flüchtige Skizzierung einer Gestalt in einer Landschaft gedacht, nicht etwa als eine Landschaft mit Gestalten.

Zweitens folgt daraus, daß ich in diesem bescheidenen Rahmen über den Philosophen kaum mehr sagen kann als etwa, daß er eine Philosophie hatte. Ich habe sozusagen nur einige Kost-

proben dieser Philosophie gegeben. Und endlich ergibt sich, daß es praktisch unmöglich ist, sich in entsprechender Weise mit seiner Theologie zu befassen. Eine Dame meiner Bekanntschaft bekam zufällig ein Buch des hl. Thomas in die Hände, das mit einem Kommentar versehen war, und voller Hoffnung begann sie einen Abschnitt zu lesen, der den unschuldigen Titel trug: „Über die Einfachheit Gottes.“ Nach kurzer Zeit legte sie das Buch mit einem Seufzer aus der Hand und sagte: „Wenn das seine Einfachheit ist, so möchte ich wissen, wie seine ‚Kompliziertheit‘ aussieht.“ Bei aller Hochachtung vor diesem vorzüglichen thomistischen Kommentar möchte ich doch nicht, daß man mein Buch bei dem ersten Blick mit einem ähnlichen Seufzer weglegt. Nach meiner Auffassung liegt es so, daß die Biographie in die Philosophie einführt und diese wiederum in die Theologie, und daß ich den Leser nur gerade über die erste Stufe emporführen kann.

Drittens habe ich es nicht für nötig gehalten, auf jene Kritiker Rücksicht zu nehmen, die von Zeit zu Zeit mit verzweifelterm Händeringen dem urteilslosen Publikum Abschnitte der mittelalterlichen Dämonenlehre auftischen, in der Hoffnung, die Öffentlichkeit durch eine ungewohnte Sprache zu entsetzen. Den Gebildeten ist ja wohl bekannt, daß Thomas von Aquin und alle seine Zeitgenossen, einschließlich seiner Gegner, an Geister und ähnliches glaubten und daß dieser allgemeine Glaube auch noch später Jahrhunderte hindurch fortbestand. Aber ich hielt es nicht für lohnend, das hier zu erörtern, einfach deshalb, weil das Bild seiner Persönlichkeit dadurch nicht plastischer wird. In alledem bestand kein merklicher Unterschied zwischen protestantischen und katholischen Theologen, solange es eine Theologie gegeben hat, und daß Thomas diese Ansichten vertrat, ist nicht charakteristisch für ihn. Bedeutsam ist höchstens die Tatsache, daß er sie nur sehr milde vertrat. Ich habe über diese Dinge nicht deshalb geschwiegen, weil ich irgendwelche Gründe habe, sie zu verbergen, sondern weil sie in keiner Weise die Persönlichkeit berühren, die hier zu schildern meine Aufgabe ist. Auch so noch ist für eine derartige Gestalt in so engem Rahmen kaum Platz genug, selbst wenn man sich mit einer ganz skizzenhaften Darstellung begnügt.

Gleich zu Beginn möchte ich der Kritik dadurch zuvorkommen, daß ich mich dazu bekenne, jene berüchtigte Persönlichkeit zu sein, die sogar dort eindringt, wo selbst die Engel des engelgleichen Lehrers sich scheuen würden einzutreten. Vor einiger Zeit schrieb ich ein kleines Buch über den hl. Franziskus von Assisi, und kurz darauf (ich weiß nicht, wann, und weiß nicht, wo, wie das Märchen sagt, und ganz gewiß nicht, warum) versprach ich ein Buch des gleichen Formates, das heißt ein ebenso bescheidenes, über den hl. Thomas von Aquin. Franziskanisch war an dem Versprechen vielleicht seine Unbekümmertheit; die Nebeneinanderstellung der beiden jedoch war nicht gerade von thomistischer Logik. Vom hl. Franziskus kann man eine Skizze entwerfen, von St. Thomas kann man nur einen Plan anlegen, wie den einer labyrinthischen, weitverzweigten Stadt. Eigentlich würde er nur in ein viel größeres oder ein noch viel kleineres Buch hineingehören. Was wir von seinem Leben zuverlässig wissen, könnte man in wenigen Seiten darstellen. Denn sein Bild wird nicht wie das des hl. Franziskus von einer Unmenge persönlicher Anekdoten und volkstümlicher Legenden überwuchert. Was wir von seinem Werk wissen, wissen können oder vielleicht das Glück haben, zu lernen, wird wahrscheinlich in Zukunft noch mehr Bibliotheken füllen als in der Vergangenheit. Den hl. Franziskus konnte man in Umrissen zeichnen, aber beim hl. Thomas hängt alles davon ab, wie die Umrisse ausgefüllt werden. Es war sogar echt mittelalterlich, den Poverello in einer Miniatur darzustellen, ist doch sein treffendster Name selbst ein Verkleinerungswort. Aber ein auf engsten Raum beschränktes Bild des „stummen sizilianischen Ochsen“ zu geben, das überschreitet alle denkbaren Möglichkeiten. Doch hoffen wir, daß es gelingen möge, wenigstens den Umriss einer Biographie zu zeichnen, heute, wo jeder imstande zu sein scheint, einen Umriss der Weltgeschichte oder sonstige Umrisse von sich zu geben. Nur bedeutet es in diesem Fall eher eine Außenansicht. Denn nirgends hängt ein Gewand, das diesen riesigen Mönch umkleiden könnte, bereit.

Ich sagte schon, daß Bücher dieser Art nur den Umriss geben können. Aber wenn wir uns nun diese Umrisse konkret vorstellen, wenn wir uns etwa denken, daß die beiden Silhouetten in ihren Mönchsgewändern auf einer Anhöhe auftauchten, dann

wäre der Kontrast so auffallend, daß er fast komisch wirken würde. Es wäre so, als erschienen am Horizont die Silhouetten von Don Quijote und Sancho Panza oder Falstaff und Master Slender. Der hl. Franziskus war klein von Gestalt, mager und lebhaft, dünn wie ein Fädchen und federnd wie eine Bogensehne, in jeder seiner Bewegungen wie ein Pfeil, der vom Bogen abfliegt. Sein ganzes Leben war ein Wechsel von brennendem Hin-auffliegen und restlosem Sichhinwerfen, wenn er dem Bettler nachläuft, nackt in die Wälder stürzt, in das fremde Schiff springt, in das Zelt des Sultans hineinwirbelt und ihm anbietet, sich in die Flammen zu werfen. Sein Aussehen muß das eines feinen, braunen, gerippten Herbstblattes gewesen sein, das ununterbrochen vor dem Sturme einhertanzte, aber in Wirklichkeit war er selber der Sturmwind.

St. Thomas wirkte wie ein sehr großer, schwerer Bulle, mächtig, langsam und ruhig, sehr mild und großmütig, aber nicht sehr umgänglich; abgesehen von der Demut der Heiligkeit, war er von Natur aus scheu und geistesabwesend, auch außerhalb seiner gelegentlichen und sorgfältig verborgenen Erlebnisse mystischen Entrücktseins. Der hl. Franziskus hingegen war so feurig und sogar so ungestüm, daß die Geistlichen, vor denen er plötzlich erschien, ihn für einen Wahnsinnigen hielten. St. Thomas war so schwerfällig, daß die Studenten in den Schulen, die er besuchte, glaubten, er sei ein Dummkopf. In der Tat war er ein Schüler jenes nicht unbekanntens Typs, dem es lieber ist, für einen Dummkopf gehalten zu werden, als daß seine eigensten Träume durch lebhaftere oder unternehmendere Dummköpfe gestört werden. Die äußere Verschiedenheit erstreckte sich bei diesen beiden Persönlichkeiten beinahe auf alles. Es war die Eigenart des hl. Franziskus, Poesie leidenschaftlich zu lieben, aber fast mißtrauisch gegen Bücher zu sein. Der hl. Thomas jedoch zeichnete sich dadurch besonders aus, daß er Bücher liebte und von ihnen lebte und wie der fahrende Scholar der Canterbury Tales hundert Bücher des Aristoteles allem Reichtum der Welt vorgezogen hätte. Als er gefragt wurde, wofür er Gott am meisten dankte, antwortete er schlicht: „Ich habe jede Seite verstanden, die ich jemals gelesen habe.“ Die Poesie des hl. Franziskus war sehr lebendig, seine Prosa nicht sehr durchgearbeitet; der hl. Thomas hingegen widmete sein Leben der kritischen Durcharbeitung ganzer Systeme heidnischer und christlicher Literatur, und nur gelegentlich, wie eine Feiertagsarbeit, schrieb er einen Hymnus. Beide lösten die gleiche große Frage von verschiedenen Gesichtspunkten aus, der eine auf dem Weg der Einfachheit, der andere durch subtiles Denken. Der hl. Franziskus glaubte, um die Mohammedaner dahin zu bringen, Mohammed abzuschwören, genüge es, wenn er sein Herz an sie verschwende. Der hl. Thomas

zerbrach sich den Kopf über jede haarscharfe Unterscheidung und Folgerung über das Absolute und das Akzidentelle, einzig um ein Mißverstehen des Aristoteles zu verhüten. Der hl. Franziskus war der Sohn eines Ladenbesitzers, eines Händlers aus dem Mittelstand. Und wenn auch sein ganzes Leben eine Ablehnung gegen den Kaufmannsgeist seines Vaters war, so behielt er nichtsdestoweniger etwas von der Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit seiner frühen Umgebung. Sosehr er grüne Felder liebte, so wartete er doch nicht, wie das Sprichwort sagt, bis das Gras ihm unter den Füßen wuchs. Er war, was amerikanische Millionäre und Gangster einen lebenden Telegraphendraht nennen würden. Es ist bezeichnend für die mechanistische moderne Denkart, daß sie selbst dann, wenn sie versucht, sich etwas Lebendiges vorzustellen, nur nach dem Bilde eines mechanischen, leblosen Dinges greifen kann. Es gibt wohl so etwas wie einen lebenden Wurm, aber es gibt keinen lebendigen Draht. Der hl. Franziskus hätte von Herzen gern zugegeben, daß er ein Wurm sei, aber er war eben ein sehr lebendiger. Als größter aller Toren, die je einem Ideal nachjagten, sagte er sich wohl, daß er es nie erreichen werde, und hörte doch nicht auf, ihm nachzujagen. Der hl. Thomas hingegen kam aus einer Welt, in der er die Muße hätte genießen können, und er blieb immer einer jener Menschen, deren Arbeit noch etwas von der Gelassenheit der Muße durchzieht. Er arbeitete schwer, aber niemand konnte ihn für übergeschäftigt halten. Und doch hatte er jene besondere Art, die man bei Menschen findet, welche auch dann arbeiten, wenn sie nicht müssen. Denn von Geburt war er ein Edelmann aus vornehmem Hause, und diese aristokratische Ruhe kann zur zweiten Natur werden, wenn sie nicht mehr Selbstzweck ist. Bei ihm zeigte sie nur ihre lebenswürdigsten Seiten, sicherlich wirkte sie sich auch zum Beispiel in seiner zwanglosen Höflichkeit und Geduld aus. Jeder Heilige ist ein Mensch, ehe er ein Heiliger wird, jeder Typus kann sich zu einem Heiligen entfalten, und unser Herz kann jede Art unter diesen verschiedenen Typen je nach unserer Neigung bevorzugen. Aber ich will gestehen, daß ich im Lauf der Zeit, obwohl der romantische Glanz des hl. Franziskus für mich nichts von seinem Zauber verloren, eine ebenso große, ja in mancher Hinsicht noch größere Zuneigung zu jenem Mann gefaßt habe, der, ohne es zu wissen, in einem großen Herzen und einem großen Geist wohnte, wie einer, der ein weitläufiges Haus erbt und darin eine schrankenlose, wenn auch etwas zerstreute Gastfreundschaft übt. Es gibt Augenblicke, in denen der hl. Franziskus, der unirdischste Mensch, der je auf dieser Erde wandelte, mir zu intensiv ist.

Neuerdings ist der hl. Thomas in der Geisteswelt der Hörsäle und Salons in einer Weise in Erscheinung getreten, die noch vor

kurzer Zeit Aufsehen erregt hätte. Und die Stimmung, die ihn zum Mittelpunkt machte, ist ohne Zweifel sehr verschieden von jener, die vor erheblich längerer Zeit den hl. Franziskus volkstümlich gemacht hat. Der Heilige ist ein Heilmittel, weil er ein Gegengift ist. Darum ist er wahrhaft oft ein Märtyrer; denn weil er ein Gegengift ist, hält man ihn für ein Gift. Meistens erneuert und heilt er die Welt dadurch, daß er ganz besonders in sich verkörpert, was die Welt vernachlässigt hat, und das ist fraglos in jedem Zeitalter etwas Verschiedenes. Jede Generation sucht sich instinktiv ihren eigenen Heiligen, und der ist nicht so, wie die Menschen ihn sich wünschen, sondern vielmehr wie sie ihn brauchen. Das ist sicher der so oft mißverständene Sinn jener Worte, die zu den ersten Heiligen gesprochen wurden: „Ihr seid das Salz der Erde.“ Das Salz würzt und erhält das Fleisch nicht, weil es etwas ihm Ähnliches ist, sondern weil es grundverschieden von ihm ist. Christus lehrte seine Apostel nicht, sie seien nur das auserwählte Volk oder das allein auserwählte Volk, sondern er lehrte sie, daß sie das Ausnahmevolk seien, das sich nie mit anderen verbinden könne. Die Worte über das Salz der Erde sind wahrhaftig so scharf, so streng und herb wie der Geschmack des Salzes selbst. Eben weil die Apostel das Ausnahmevolk waren, durften sie ihre außerordentliche Eigenart nicht verlieren. „Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit soll man dann salzen?“ Das ist nicht bloß eine Klage, sondern eine sehr deutliche Frage. Wenn die Welt zu weltlich wird, kann die Kirche sie zurechtweisen, aber wenn die Kirche zu weltlich wird, so hat die Welt kein Salz, um sie in ihrer Verweltlichung zu durchwürzen.

Darum zeigt uns die Geschichte das Paradoxon, daß jedes Zeitalter durch den Heiligen bekehrt wird, der ihm am meisten widerspricht. Der hl. Franziskus übte auf die Menschen der Queen-Victoria-Zeit eine merkwürdige, ja geradezu unheimliche Anziehungskraft aus, auf die Engländer des 19. Jahrhunderts, die auf den ersten Blick so selbstzufrieden mit ihrem Handel und ihrem gesunden Menschenverstand schienen. Nicht nur ein so selbstbewußter Engländer wie Matthew Arnold, sondern sogar die liberalen Kreise, deren Selbstsicherheit dieser geißelte, entdeckten ganz langsam in der seltsamen Legende, die Giotto in seinen heiligen Bildern so beschwingt und glutvoll darstellte, das Geheimnis des Mittelalters. Da war etwas in der Geschichte des hl. Franziskus, das durch all die bekannten dünnlichen englischen Attitüden hindurchdrang bis zum Kern des englischen Wesens, der ganz verborgen und tief menschlich ist, bis zu seiner geheimen Herzenszartheit, bis zur dichterischen Weite seines Gemütes und zu seiner Vorliebe für Landschaft und Tiere. Der hl. Franziskus von Assisi war der einzige Katholik des Mittel-

alters, der in England auf Grund eigener Verdienste volkstümlich wurde. Und diese erschienen um so größer, je mehr man unterbewußt empfand, daß die modernen Menschen diese besonderen Eigenschaften vernachlässigt hatten. Der englische Mittelstand fand seinen Apostel gerade in der Gestalt, die er von allen Typen der ganzen Welt am meisten verachtet hatte: dem italienischen Bettler.

So klammerte sich das 19. Jahrhundert an die franziskanische „Romantik“ gerade darum, weil es die Romantik vernachlässigt hatte; und das 20. Jahrhundert klammerte sich bereits an die rationale thomistische Theologie, weil es der Vernunft den Rücken kehrte. In eine allzu stumpfsinnige Welt kam das Christentum in Gestalt eines wandernden Bettlers zurück. Und in eine Welt, in der zuviel wild ins Kraut geschossen ist, erscheint es in Gestalt eines Lehrers der Logik. Zur Zeit Herbert Spencers bedurften wir eines Heilmittels gegen Verdauungsbeschwerden, und in der Zeit eines Einstein brauchen wir eine Kur gegen Schwindelanfälle. Im ersten Falle ahnten die Menschen dunkel, daß der hl. Franziskus den Sonnengesang und den Lobpreis der fruchtbaren Erde nach langem Fasten gesungen hat. Und im zweiten Fall erkennen sie allmählich, daß, wenn sie Einstein auch nur ein wenig verstehen wollen, sie unbedingt erst lernen müssen, ihren Verstand zu gebrauchen. Man beginnt einzusehen, daß, wie das 18. Jahrhundert sich für das Zeitalter der Vernunft, das 19. Jahrhundert für das Zeitalter des gesunden Menschenverstandes hielt, das 20. Jahrhundert sich bis jetzt unmöglich für etwas anderes als für das Zeitalter eines ganz ungewöhnlichen Unsinn halten kann. Unter solchen Umständen braucht die Welt einen Heiligen, aber vor allem bedarf sie eines Philosophen. Und diese beiden Fälle zeigen, daß die Welt — wir wollen gerecht gegen sie sein — ein Gefühl dafür hat, was sie braucht. Die Welt war wirklich sehr flach für jene Menschen der Königin-Viktoria-Zeit, die so nachdrücklich betonten, daß sie rund sei; und als einziger Berg stieg aus der eintönigen Ebene der Alverna der Stigmen empor. Aber für den modernen Menschen, für den Newton samt Ptolemäus zum alten Eisen geworfen wurde, zittert die Erde in einem unablässigen, anscheinend endlosen Erdbeben. Für ihn gibt es etwas, das noch steiler und noch unwahrscheinlicher ist als ein Berg: nämlich ein Stück richtigen, festen Bodens, das ruhige Gleichgewicht eines klaren Kopfes. So wenden sich diese beiden Heiligen in neuerer Zeit an zwei Generationen, an ein Zeitalter der Romantik und an eines der Skepsis; in ihrer eigenen Zeit jedoch wirkten beide das gleiche Werk, ein Werk, das das Antlitz der Erde verändert hat.

Man mag einwenden, der Vergleich sei müßig und treffe nicht recht zu, auch nicht als bloßes Phantasiegebilde, da die beiden

Männer ja nicht einmal der gleichen Generation oder dem gleichen geschichtlichen Zeitpunkt angehört haben. Wenn zwei Mönche als ein himmlisches Zwillingsspaar vorgestellt werden sollen, so sei es naheliegend, den hl. Franziskus und den hl. Dominikus zusammenzubringen. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem hl. Franziskus und dem hl. Thomas seien bestenfalls die von Onkel und Neffe gewesen. Denn waren der hl. Franziskus und der hl. Dominikus die großen Zwillingsschwägerbrüder, so ist Thomas offensichtlich als der erste große Sohn des hl. Dominikus anzusehen und sein Freund Bonaventura als der des hl. Franz. Nichtsdestoweniger habe ich einen Grund dafür, den hl. Thomas neben den hl. Franziskus zu stellen und nicht neben den Franziskaner Bonaventura. Es geschieht, weil der Vergleich — so abgelegen und verkehrt er erscheinen mag — uns dennoch am schnellsten in medias res führt: zur Kernfrage des Lebens und des Werkes des hl. Thomas. Denn heutzutage machen sich die Menschen ein ungefähres, wenn auch sehr malerisches Bild vom Leben und Werk des hl. Franziskus. Darum kann man die Geschichte des anderen Heiligen am kürzesten erzählen, wenn man zeigt, daß beide, obwohl sie in allem so grundverschieden voneinander waren, in Wirklichkeit dasselbe taten, nur der eine in der Welt des Geistes, der andere in der Welt des täglichen Lebens. Es war die gleiche große mittelalterliche Bewegung, die immer noch so wenig verstanden wird. Im Gesamtaufbau der Geschichte war sie wichtiger als die Reformation. Ja, im eigentlichen Sinne des Wortes war gerade sie die Reformation.

Zwei Tatsachen dieser mittelalterlichen Bewegung müssen zunächst unterstrichen werden. Es sind natürlich keine sich widersprechenden Tatsachen, aber vielleicht Antworten auf entgegengesetzte Irrtümer. Erstens bedeutete die Bewegung trotz allem, was einst über Aberglauben, über das finstere Mittelalter und die Unfruchtbarkeit der Scholastik behauptet wurde, in jeder Beziehung eine Erweiterung des Gesichtskreises, immer größerem Licht und sogar größerer Freiheit entgegen. Zweitens wurde sie trotz allem, was man später über Fortschritt und über die Renaissance und die Vorläufer des modernen Denkens behauptet hat, fast ausschließlich von streng rechtgläubiger theologischer Begeisterung getragen und entfaltete sich von innen heraus. Sie war kein Kompromiß mit der Welt oder ein Sichausliefern an Heiden und Ketzer, oder ein bloßes Entleihen äußerer Hilfsmittel, selbst wenn sie sich solcher bediente. Soweit sie ans Tageslicht drang, war sie wie das Wachsen einer Pflanze, die aus eigener Kraft ihre Blätter der Sonne entgegenstreckt, nicht wie die Geste eines Menschen, der bloß das Tageslicht in ein Gefängnis hineinläßt.

Kurz, es war, was man fachmännisch eine Lehrentwicklung nennt. Aber es scheint eine ganz sonderbare Unwissenheit nicht nur über die fachmännische, sondern auch über die natürliche Bedeutung des Wortes Entwicklung zu herrschen. Die Kritiker der katholischen Theologie glauben anscheinend, es handle sich da nicht so sehr um eine Entfaltung als vielmehr um ein Ausweichen, bestenfalls um eine Anpassung. Sie bilden sich ein, daß diese „Entwicklung“ letzten Endes auf eine Kapitulation hinauslaufe. Aber das ist nicht die wahre Bedeutung des Wortes Entwicklung. Wenn wir von einem Kinde sagen, es sei gut entwickelt, dann meinen wir, daß es aus eigener Kraft größer und stärker geworden, nicht daß es mit geborgten Kissen ausgepolstert ist und auf Stelzen geht, um größer auszusehen. Wenn wir sagen, ein junger Hund entwickelt sich zum ausgewachsenen Hund, dann meinen wir nicht, er entwickle sich allmählich zur Katze, sondern wir meinen, daß er mehr und nicht weniger Hund wird. Entwicklung ist die Entfaltung aller Möglichkeiten einer Lehre, all dessen, was sie in sich birgt, wenn es an der Zeit ist, diese Möglichkeiten zu unterscheiden und herauszustellen. Und in unserem Fall bedeutet die Erweiterung der mittelalterlichen Theologie einfach ihr volles Erfassen. Dabei ist es von größter Bedeutung, daß dies erstmalig in der Zeit des großen Dominikaners und des ersten Franziskaners geschah, weil ihre Lehre, mag sie auch in vieler Hinsicht humanistisch und naturalistisch gewesen sein, tatsächlich das helle Aufstrahlen des höchsten Glaubenssatzes bedeutete, der zugleich das Dogma aller Dogmen ist. Die volkstümliche Poesie des hl. Franziskus und die fast rationalistische Prosa des hl. Thomas klingen eindrucksvoll und lebendig als Teile der gleichen Bewegung zusammen. Sie sind beide eine Frucht der katholischen Entwicklung, die von äußeren Dingen nur insoweit abhängt, wie überhaupt alle lebendige und wachsende Fülle von äußeren Dingen abhängig ist, das heißt, die äußeren Dinge werden aufgenommen und von innen umgeformt, aber sie werden nicht nach ihrem eigenen Gesetze, sondern nach dem des Christentums weitergebildet. Ein Buddhist und ein Kommunist mögen von zwei Dingen träumen, die sich gegenseitig verschlingen und so die vollkommene Einswerdung zuwege bringen. Bei lebendigen Dingen aber geht das nicht. Der hl. Franziskus ließ sich gerne den Troubadour Gottes nennen, aber sein Gott war nicht der der Troubadoure. Der hl. Thomas versöhnt nicht Christus mit Aristoteles, sondern vielmehr Aristoteles mit Christus.

Ja, trotz der Gegensätze, die so auffallend und sogar komisch sind wie der Vergleich zwischen dem dicken und dem dünnen, dem großen und dem kleinen Menschen, trotz des Gegensatzes zwischen dem wandernden Bettler und dem Scholar, dem Kauf-

mannssohn und dem Aristokraten, dem Bücherverächter und dem Buchliebhaber, zwischen dem stürmischsten aller Missionäre und dem mildesten aller Professoren, ist es das entscheidende Ereignis der mittelalterlichen Geschichte, daß diese beiden großen Männer dasselbe ungeheure Werk vollbrachten, der eine in der Gelehrtenstube, der andere auf der Straße! Sie trugen nicht etwas Neues in das Christentum hinein, etwas Heidnisches oder Häretisches, im Gegenteil, sie schenkten der Christenheit das wahre Christentum wieder. Sie setzten es durch, trotzdem sie dabei gegen die Wogen jener geschichtlichen Strömungen anprallten, die bei vielen großen kirchlichen Schulen und Autoritäten damals schon tief eingedrungen waren, und sie gebrauchten dabei Werkzeuge und Waffen, die vielen mit der Häresie oder dem Heidentum verbündet schienen. Der hl. Franziskus bediente sich der Natur so wie der hl. Thomas des Aristoteles, und manchen schien es, als nähmen sie eine heidnische Göttin und einen heidnischen Weisen zu Hilfe. Was sie in Wirklichkeit taten und was vor allem der hl. Thomas vollbrachte, wird der Hauptgegenstand dieser Seiten sein. Es ist durchaus gerechtfertigt, wenn man ihn gleich zu Beginn mit einem bekannteren Heiligen vergleicht, weil man so das Wesentlichste auf dem einfachsten Wege zusammenfassen kann. Es würde wohl paradox klingen, wenn wir sagten, diese beiden Heiligen hätten uns vor der Vergeistigung gerettet. Ein schreckliches Urteil! Es kann leicht mißverstanden werden, und doch behaupte ich, daß der hl. Franziskus trotz all seiner Liebe zu den Tieren uns vor dem Buddhismus bewahrte und daß der hl. Thomas trotz all seiner Liebe zur griechischen Philosophie uns davor zurückhielt, Platoniker zu werden. Oder sagen wir lieber die Wahrheit in ihrer einfachsten Form: beide ließen das Geheimnis der Menschwerdung neu aufleuchten, da sie Gott der Erde zurückschenkten.

Die Analogie mag ziemlich fernliegend scheinen, doch ist sie in der Tat wohl die beste praktische Einleitung zu der Philosophie des hl. Thomas. Wie wir später noch genauer sehen werden, hatte die rein spirituelle oder mystische Seite des Katholizismus in den ersten christlichen Jahrhunderten sehr die Oberhand gewonnen. Der Genius des hl. Augustinus, der ein Platoniker gewesen war und vielleicht immer etwas von einem Platoniker behielt, verleitete dazu. Vor allem aber entsprang dies der transzendentalen Philosophie der Schriften des sogenannten Arcopagiten, den orientalischen Strömungen im späten Kaiserreich und einem asiatischen Einschlag in dem fast priesterlichen byzantinischen Königtum. Alle diese Dinge drängten das westliche Element, wie wir es jetzt nennen würden, zurück, obschon man mit dem gleichen Recht es als das christliche Element bezeichnen könnte; denn sein eigentlicher Sinn war nur die heilige

Vertrautheit mit dem menschengewordenen Worte. Gleichviel muß es im Augenblick genügen, zu sagen, daß die Theologen sich in eine Art von platonischem Hochmut verloren hatten; sie glaubten sich im Besitz von unantastbaren, unübertragbaren Wahrheiten in einem unzugänglichen Reich, als ob kein Stücklein ihrer Weisheit auch nur irgendeine Wurzel irgendwo in der realen Welt habe. Nun war das erste, wenn auch bei weitem nicht das letzte, was der Aquinate tat, daß er diesen Lehrern des rein Übersinnlichen folgendes sehr Konkretes vorsetzte:

„Fern sei es einem armen Bettelmönch, zu leugnen, daß ihr diese blendenden Edelsteine in eurem Kopfe tragt, alle in den vollkommensten Formen gezeichnet und mit einem geradezu himmlischen Glanz leuchtend; sie sind alle schon da, fast ehe ihr beginnt zu denken, geschweige denn zu sehen, zu hören oder zu fühlen. Aber ich scheue mich nicht zu behaupten, daß ich meinen Verstand von meinen Sinnen gespeist finde, daß ich einen großen Teil dessen, was ich denke, dem verdanke, was ich sehe und rieche und schmecke und taste, und daß ich mich — soweit es meinen Verstand angeht — verpflichtet fühle, diese ganze Wirklichkeit als wirklich anzusehen. Um mich kurz zu fassen: in aller Demut glaube ich nicht, daß es Gottes Absicht war, der Mensch solle nur jene besondere, gehobene und abstrakte Verstandesart anwenden, die ihr so glücklich seid zu besitzen, sondern ich glaube, daß es ein vermittelndes Reich von Tatsachen gibt, die uns durch die Sinne geboten werden, damit sie das grundlegende Material für den Verstand seien, und ich glaube, daß der Verstand in diesem Reich ein Recht hat, als der Stellvertreter Gottes im Menschen zu herrschen. Es ist richtig, daß dies alles unter den Engeln steht, aber es ist höher als die Tiere und als alle wirklichen materiellen Dinge, die der Mensch um sich herum findet. Wahr ist, daß auch der Mensch Gegenstand des Denkens und sogar ein sehr beklagenswerter sein kann. Aber was Menschen schon einmal vermocht haben, mögen sie auch weiterhin tun, und wenn ein abgetaner alter Heide, Aristoteles genannt, mir dazu verhelfen kann, dann danke ich ihm in aller Demut dafür.“

So begann, was man gewöhnlich das Sichberufen des hl. Thomas auf Aristoteles nennt. Man kann es auch das Sichberufen auf die Vernunft und auf die Autorität der Sinne nennen. Offensichtlich besteht eine leicht erkennbare Parallele zwischen dieser Tatsache und jener, daß der hl. Franziskus nicht nur auf Engel lauschte, sondern auch den Vögeln zuhörte. Und so mögen wir, bevor wir auf die streng geistigen Betrachtungen des hl. Thomas kommen, uns dies klarmachen, daß in ihm wie im hl. Franziskus auch ein praktischer und gewissermaßen natürlicher Zug ist, eine echte Demut ohne Umschweife und Beschönigungen

und die Bereitschaft, sogar das Animalische im Menschen und in sich selbst zu sehen. So verglich der hl. Franziskus seinen Leib mit einem Esel. Man könnte sagen, daß die Gegensätze überall, selbst in zoologischen Metaphern, bestehen bleiben; denn wenn der hl. Franziskus jenem Tragesel ähnlich war, der Christus nach Jerusalem hineintrag, so war das Sinnbild des hl. Thomas, der tatsächlich mit einem Ochsen verglichen wurde, jenes apokalyptische Ungeheuer, der beschwingte Stier, fast ebenso geheimnisvoll wie das assyrische Symbol. Doch dürfen wir auch nicht mit alledem, was verschieden ist, das, was ihnen gemeinsam war, verdunkeln oder gar vergessen, daß keiner von beiden zu stolz gewesen wäre, ebenso geduldig wie der Ochs und der Esel im Stall von Bethlehem zu stehen und zu warten.

Natürlich enthält die Philosophie des hl. Thomas, wie wir gleich sehen werden, neben dieser Grundidee eines beherrschenden, gesunden Menschenverstandes, der durch die fünf Sinne genährt wird, noch viele andere erstaunlichere und schwierigere Ideen. Aber im Augenblick ist nicht dies der Kern der Sache, daß es sich um eine thomistische Lehre handelt, sondern daß die thomistische eine wahre und im höchsten Maße christliche Lehre ist. Denn über diesen Punkt schreiben die modernen Schriftsteller eine Menge Unsinn zusammen und beweisen hier noch mehr als sonst ihr besonderes Talent, an der Hauptsache vorbeizugehen. Von Anfang an gehen sie ohne Nachprüfung von der Annahme aus, daß alles geistige Freiwerden des Menschen von der Religion weg und zum Unglauben hinführen müsse, und so haben sie blindlings und öde das charakteristischste Merkmal des Religiösen überhaupt aus dem Auge verloren. Es wird immer unmöglicher, der Menschheit die Tatsache zu verbergen, daß der hl. Thomas von Aquin einer der großen Befreier des menschlichen Geistes war. Die Sektierer des 17. und 18. Jahrhunderts waren wesenhaft Feinde des Vernunftlichtes, und dennoch haben gerade sie die Legende aufgebracht, daß die Scholastiker die großen Vernunftfeinde seien. Sogar schon im 19. Jahrhundert galt diese Theorie als fadenscheinig, im 20. Jahrhundert wird sie vollends unhaltbar. Das hat nichts mit dem Wahrheitsgehalt ihrer oder seiner Theologie zu tun, sondern nur mit der Wahrheit des geschichtlichen Sachverhaltes, die um so deutlicher zutage tritt, je mehr die Streitereien aussterben. Ganz ebenso wahr wie irgendeine der großen, schwerwiegenden Tatsachen der Geschichte ist die Feststellung, daß der hl. Thomas wirklich ein großer Mann gewesen ist, der die Religion mit der Vernunft versöhnte. Er schloß ihr neue Wege zur Naturwissenschaft hin auf, er bestand darauf, daß die Sinne das Fenster der Seele seien, daß die Vernunft ein göttliches Recht darauf habe, mit Tatsachen genährt zu werden, und daß es Aufgabe des

Glaubens sei, den schweren Stoff der dichtesten und wirklichkeitsnächsten heidnischen Philosophie durchzuarbeiten. Daß der Aquinate für alles kämpfte, was freien Geistes und einleuchtend war, ist ebenso unbestreitbar wie die Kriegskunst Napoleons, besonders wenn man ihn mit seinen Gegnern vergleicht, mit den Nachfolgern in derselben Materie oder mit denen, die ihn aus dem Sattel heben wollten. Die Menschen, die aus anderen Gründen den Ausgang der Reformation begrüßen, werden sich nichtsdestoweniger die Tatsache klarmachen müssen, daß die Scholastiker die Reformatoren und die späteren Reformatoren im Vergleich zu diesen Reaktionäre waren. Ich gebrauche dieses Wort nicht als einen Vorwurf im Sinne meines eigenen Standpunktes, sondern als eine Tatsache von der ganz gewöhnlichen fortschrittlichen Auffassung der Jetztzeit aus. Zum Beispiel galt ihrem rückwärtsgerichteten Blick das Alte Testament in Sachen des Natürlichen als vollkommen ausreichende Wissensstufe, als der hl. Thomas schon längst der griechischen Philosophie das Licht der Gnade zugestanden hatte. Er bestand darauf, daß es eine Verpflichtung zu guten Werken gebe, sie hingegen erkannten nur eine rein geistige Verpflichtung, zu glauben, an. Das Vertrauen auf die Vernunft ist der Lebenskern der thomistischen Lehre, während Luthers Lehre von dem gänzlichen Mißtrauen gegen die Vernunft lebt.

Jetzt, da dies als Tatsache feststeht, erhebt sich die Gefahr, daß die ganze unbeständige Gegnerschaft plötzlich in das entgegengesetzte Extrem fallen könnte. Diejenigen, die bisher den Scholastiker einen Dogmatiker schalten, werden beginnen, ihn als Modernisten zu bewundern, der das Dogma verwässerte. Sie versuchen jetzt schnell noch sein Bild mit den welken Girlanden des Fortschritts zu schmücken, ihn als einen Mann darzustellen, der seiner Zeit vorauseilte, das heißt natürlich, der mit unserer Zeit in Einklang stand, und legen ihm völlig unbegründet zur Last, er habe den modernen Geist hervorgebracht. Sie entdecken seine Anziehungskraft, und weil er anziehend war, beeilen sie sich, zu versichern, er stimme mit ihnen überein. Bis zu einem gewissen Grad ist das verzeihlich, und es geschah auch schon beim hl. Franziskus. Aber bei ihm konnte es über einen gewissen Punkt nicht hinausgehen. Niemand, nicht einmal ein Freidenker wie Renan oder Matthew Arnold, würde behaupten, der hl. Franziskus sei etwas anderes gewesen als ein frommer Christ oder habe ursprünglich außer der Nachfolge Christi noch irgendwelche andere Ziele gehabt. Aber auch der hl. Franziskus hatte diesen befreienden und vermenschlichenden Einfluß auf die Religion, zwar vielleicht mehr auf die Einbildungskraft als auf den Verstand. Dennoch behauptet niemand, der hl. Franziskus habe die christlichen Gebote gelockert, da er sie doch offensicht-

lich enger zog, wie den Strick um seine Kutte. Niemand wird sagen, er habe der skeptischen Wissenschaft die Tore geöffnet oder einem heidnischen Humanismus den Freipaß ausgestellt, oder er sei ein Vorläufer der Renaissance gewesen oder sei den Rationalisten auf halbem Wege entgegengekommen. Kein Biograph könnte je behaupten, daß der hl. Franziskus, als er beim Aufschlagen des Evangeliums auf die große Schriftstelle über die Armut stieß, in Wirklichkeit nur die Aeneis geöffnet und die Sors virgiliana befragt habe, in Ehrfurcht vor heidnischer Wissenschaft und Weisheit. Auch den Geschichtsschreibern fällt es nicht ein, zu sagen, der hl. Franziskus habe den Sonnengesang in enger Anlehnung an Homers Hymnus auf Apoll gedichtet oder die Vögel geliebt, weil er sorgfältig alle Kunstgriffe der römischen Auren erlernt hätte.

Kurzum, die Mehrzahl der Menschen, ob Christen oder Heiden, würde heute zugeben, daß das franziskanische Weltgefühl ein durchaus christliches war, das sich von innen heraus einem unschuldigen oder, wenn man so will, unwissend vertrauenden Glauben in die Weite der christlichen Religion selbst entfaltet hat. Niemand würde, wie ich schon sagte, der Ansicht sein, der hl. Franziskus habe seine entscheidendsten Anregungen von Ovid empfangen. Genauso falsch wäre es, zu sagen, der Aquinate verdanke sie dem Aristoteles. Sein ganzes Leben, vor allem seine Jugend, die Geschichte seiner Kindheit und seiner Berufswahl lehren uns, daß er ganz unmittelbar und im höchsten Grade religiös war und daß er mit leidenschaftlicher Liebe an der Kirche hing, lange bevor es ihm klar war, daß er für sie kämpfen müsse. Dies alles beleuchtet noch einmal und ganz besonders scharf, was den hl. Thomas mit dem hl. Franziskus verbindet. Merkwürdigerweise scheint in Vergessenheit geraten zu sein, daß, wenn beide Heilige die Sinne oder die einfachen Dinge der Natur heiligten, wenn der hl. Franziskus demütig zwischen den Tieren einherwandelte oder der hl. Thomas höflich mit den Heiden disputierte, beide dabei in Wahrheit einem Meister nachfolgten, der nicht Aristoteles, geschweige denn Ovid war.

Diejenigen, die dies nicht begreifen, gehen an dem Kernpunkt der Religion, und sei sie auch Aberglaube, vorbei, denn sie verfehlen gerade den Punkt, den sie den allerabergläublichsten nennen würden: ich meine die alles aus den Fugen hebende Geschichte des Gottmenschen im Evangelium. Einige verfehlen ihn sogar noch, wenn sie von dem heiligen Franziskus und seinem vorbehaltlosen, ausschließlichen Sichberufen auf das Evangelium sprechen. Sie wollen nämlich beweisen, die Bereitwilligkeit des hl. Franziskus, von Blumen und Vögeln zu lernen, könne nur vorwärts auf die heidnische Renaissance hingedeutet

werden, während es doch ganz offensichtlich ist, daß all dies auf das Neue Testament zurückgeht, und wenn es überhaupt auf etwas Späteres weist, dann auf den aristotelischen Realismus der Summa des hl. Thomas von Aquin. Sie haben die unklare Vorstellung, daß jemand, der das Göttliche den Menschen nahebringt, es dazu heidnisch machen müsse, ohne dabei zu sehen, daß das Menschlichwerden des Göttlichen in Wahrheit das unumstößlichste und unbegreiflichste aller Dogmen des Kredo ist. Der hl. Franziskus wurde wohl kaum Buddha, sondern Christus ähnlicher, als er die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes betrachtete, und der hl. Thomas wurde ein echterer Christ und nicht nur ein besserer Aristoteler, als er darauf bestand, daß Gott und das Ebenbild Gottes sich durch die Materie mit einer konkreten Welt verbunden haben. Diese Heiligen waren im wahrsten Sinne des Wortes Humanisten, denn sie bestanden auf der ungeheuren Bedeutung des Menschen in dem theologischen Weltbild. Aber sie gehören nicht zu den Humanisten, die jenen Weg des Fortschritts einschlagen, der zum Modernismus und zum vollständigen Skeptizismus führt. Gerade in ihrem Humanismus bestätigen sie ein Dogma, das heute oft als das abergläubischste Übermenschentum betrachtet wird. Denn sie unterbauten die unfafßbare Lehre von der Menschwerdung, die für die Skeptiker am schwersten zu glauben ist. Es gibt keinen unaufhebbaren Teil des christlichen Gottesglaubens als die Gottheit Christi.

Folgender Punkt gehört ganz wesentlich zur Sache: Diese Männer wurden orthodoxer, als sie rationaler oder naturnaher wurden. Nur weil sie so strenggläubig waren, konnten sie so rational und naturnah sein. Mit anderen Worten, das, was man eine „freisinnige“ Theologie nennen könnte, hat sich von innen heraus aus den urkatholischen Glaubensgeheimnissen entfaltet. Aber diese „Freisinnigkeit“ hat hier nichts mit Liberalismus¹ zu tun, und so kann sie denn in der Tat heute mit ihm nicht einmal Hand in Hand gehen. Diese Tatsache ist so zwingend, daß ich nur einen oder zwei charakteristische Gedanken des hl. Thomas herausnehmen will, um daran klarzumachen, was ich meine. Ohne einen Gesamtgrundiß des Thomismus vorwegzunehmen, der an spätere Stelle gehört, möge das Folgende hier angeführt werden.

Es war zum Beispiel eine dem hl. Thomas eigentümliche Idee, daß der Mensch in seinem ganzen Menschentum betrachtet werden muß, daß er ohne seinen Körper kein Mensch ist, genau wie er es nicht ohne seine Seele ist. Ein Leichnam ist ebenso wenig ein Mensch wie ein reiner Geist. Die frühe Schule Augu-

¹ Ich gebrauche das Wort Liberalismus hier in dem streng theologischen Sinn, in dem Newman und andere Theologen es gebrauchen.

stins und selbst Anselm hatte das etwas vernachlässigt. Es könnte scheinen, als behandelten sie die Seele als das einzig notwendige Gut, das nur eine Zeitspanne hindurch von einem belanglosen Tuche umhüllt ist. Dies wäre weniger orthodox, obwohl es „spiritueller“ ist. Die Anhänger dieser Auffassung bewegten sich manchmal am Saum jener östlichen Wüsten, die sich gegen das Land der Seelenwanderung hin erstrecken, wo die wesenhafte Seele durch hundert unwesentliche Körper hindurchgehen kann und sich sogar in Gestalt von Vögeln und wilden Tieren wieder mit dem Fleisch verbindet. Der hl. Thomas bestand nachdrücklich auf der Tatsache, daß der Körper des Menschen ebenso zu ihm gehört wie sein Geist und daß der Mensch nur ein Ausgleich und eine Verbindung beider sein kann. Nun ist das in mancher Hinsicht eine naturalistische Betrachtungsweise, die der heutigen Ehrfurcht vor materiellen Dingen sehr nahekommt, ein Lobpreis des menschlichen Körpers, den Walt Whitman hätte singen oder D. H. Lawrence hätte rechtfertigen können, etwas, was man Humanismus nennen oder selbst für den Modernismus in Anspruch nehmen könnte. Nun mag diese Auffassung zwar „materialistisch“ genannt werden, jedenfalls ist sie aber das ausgesprochene Gegenteil des Modernismus. Sie ist mit dem vom modernen Standpunkt aus ungeheuerlichsten, dem materiellsten und darum wunderbarsten aller Wunder eng verknüpft. Sie steht in besonderer Beziehung zu jenem erschreckenden Dogma, das der Modernist am schwersten annehmen kann: der Auferstehung des Fleisches.

St. Thomas' Beweis für die Offenbarung ist wiederum ziemlich rationalistisch und andererseits ausgesprochen demokratisch und volkstümlich. Dieser Beweis ist nicht im geringsten ein Beweis gegen die Vernunft, vielmehr scheint Thomas geneigt zu sein, zuzugeben, daß man zur Wahrheit durch vernunftgemäßes Denken hingelangen könne, wenn es eben nur vernünftig und ausdauernd genug ist. Und überdies wurde er durch eine Seite seines Charakters, die ich an anderer Stelle Optimismus nenne, und für die ich keinen passenderen Ausdruck weiß, eher dazu geführt, den Grad, in welchem die Menschen entscheidend auf die Stimme der Vernunft hören, zu hoch anzusetzen. In seinen Kontroversen nimmt er immer an, daß sie schließlich doch auf die Vernunft hören, das heißt, er glaubt leidenschaftlich daran, daß man Menschen durch Beweise überzeugen könne, wenn sie diese bis zu Ende denken. Nur sagte ihm sein gesunder Menschenverstand ebenfalls, daß der Beweis niemals ein Ende nimmt. Ich könnte jemanden davon überzeugen, daß die Materie für den Ursprung des Geistes ziemlich bedeutungslos sei, wenn er und ich uns sehr gern hätten und wir vierzig Jahre lang jede Nacht zusammen disputierten. Aber lange bevor er auf

seinem Sterbebett überzeugt würde, wären tausend andere Materialisten zur Welt gekommen, und niemand kann alles erklären. Der hl. Thomas vertritt den Standpunkt, daß die Seelen gewöhnlicher und schwer arbeitender, einfach denkender Menschen geradeso kostbar sind wie die Seelen der Denker und Wahrheitsucher, und er beschäftigt sich damit, wie all diese Menschen genügend Zeit finden könnten, um auf dem Wege des Nachdenkens zur Wahrheit zu gelangen. Der ganze Ton dieser Stelle zeigt sowohl Hochachtung vor wissenschaftlicher Forschung als auch eine große Sympathie für den Durchschnittsmenschen. Sein Beweis für die Offenbarung ist keiner gegen die Vernunft, aber er ist ein Beweis für die Offenbarung. Die *Folgerung*, die er daraus zieht, ist die, daß die Menschen die höchsten sittlichen Wahrheiten auf dem Wege der Gnade empfangen müssen; oder die meisten Menschen könnten sie eben überhaupt nicht empfangen. Seine Beweise sind vernünftig und natürlich, aber seine eigene Folgerung steht ganz zum Übernatürlichen, und wie meist bei seinen Beweisen ist es nicht leicht, zu irgendeinem anderen Schluß zu kommen als er selbst. Und wenn wir bei Thomas so weit gekommen sind, dann werden wir finden, daß hier etwas so Einfaches vorliegt, wie es sich der hl. Franziskus selbst nur wünschen konnte, die Botschaft vom Himmel nämlich, das Geschehen, das von oben her verkündet worden ist, jenes Märchen, das volle Wahrheit ist.

In landläufigeren Fragen, wie in der des freien Willens, wird das noch klarer. Wenn der hl. Thomas für irgend etwas mehr als jeder andere eintrat, so für das, was wir die Souveränitäten und die Eigengesetzlichkeiten nennen können. Er war, wenn man diese Redensart gebrauchen darf, ein überzeugter Anhänger der Autonomie. Man könnte sogar sagen, daß er stets die Unabhängigkeit sogar abhängiger Dinge verteidigte. Er bestand darauf, daß ein solches Ding im eigenen Bereich seine eigenen Rechte haben könne. So dachte er von der Eigenschaft der Vernunft und selbst der Sinne. „Im Hause meines Vaters bin ich Tochter, in meinem eigenen jedoch die Herrin.“ Und genau in diesem Sinne betonte er eine bestimmte Würde im Menschen, die manchmal von den rein theistischen Verallgemeinerungen über Gott zu sehr aufgesogen wurde. Niemand würde behaupten, er habe den Menschen von Gott trennen wollen, jedoch wollte er ihn von Gott unterscheiden. In dieser strengen Fassung von menschlicher Würde und Freiheit ist vieles enthalten, was jetzt als edle humanistische Freiheitlichkeit gewertet werden kann und wird. Aber wir wollen nicht vergessen, daß der Ausgangspunkt hiefür gerade dieser freie Wille oder die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen war, die so viele moderne Liberale leugnen möchten. An dieser hohen und furchtbaren Frei-

heit hängen Himmel und Hölle und das ganze geheimnisvolle Drama der Seele. Dies ist Unterscheidung, nicht Trennung, aber ein Mensch kann sich auch von Gott trennen, was in gewisser Hinsicht die größte aller Unterscheidungen ist.

Um ganz dasselbe handelt es sich auch bei der alten philosophischen Streitfrage über die Einheit und die Vielheit, obschon dies bereits zu den Fragen der Metaphysik gehört, die erst später und auch dann nur allzu oberflächlich erwähnt werden können. Sind die Dinge derart unterschiedlich, daß man sie niemals in Kategorien einordnen kann, oder so einheitlich, daß man sie niemals wird voneinander unterscheiden können? Ohne daß wir uns anmaßen wollen, dergleichen Fragen hier zu beantworten, wollen wir ganz allgemein erwähnen, daß der hl. Thomas sich deutlich auf die Seite der Mannigfaltigkeit stellt, die ihm ebenso wirklich ist wie die Einheit. In dieser Frage und in ähnlichen weicht er vielfach von den großen griechischen Philosophen ab, die manchmal seine Vorbilder waren, und ganz und gar von den großen orientalischen Philosophen, die in gewissem Sinne seine Rivalen sind. Er scheint ganz sicher zu sein, daß der Unterschied zwischen Kalk und Käse oder zwischen Schweinen und Schwänen nicht eine bloße Sinnestäuschung oder eine Verwirrung unseres verblüfften, durch ein einziges Licht geblendeten Geistes ist, sondern ziemlich genau das, was wir mit den Sinnen von ihrem Sein erfassen. Es mag eingewendet werden, das sei purer, gesunder Menschenverstand, ein solcher nämlich, der versteht, daß Schweine eben Schweine sind, und bis hierher sei es ganz verwandt mit dem erdverbundenen, gesunden aristotelischen Menschenverstand, das heißt mit einem menschlichen und sogar mit einem heidnischen Verstand. Doch beachte man, daß sich auch hier wieder die Gegensätze von Himmel und Erde berühren. Hier besteht ein Zusammenhang mit der christlichen, dogmatischen Auffassung von der Schöpfung, von einem Schöpfer, der Schweine schuf, im Unterschied zu einem Kosmos, der sie lediglich „entwickelt“.

In alledem wiederholt sich das, wovon wir ausgingen. Die thomistische Bewegung ist in der Metaphysik, was die franziskanische im Sittlichen und im Lebensstil war: eine Erweiterung und Befreiung. Sie war ganz unbedingt ein organisches Wachstum der christlichen Theologie und keineswegs ein Zusammenschumpfen derselben unter heidnischen oder auch nur menschlichen Einflüssen. Dem Franziskaner war es freigestellt, ein Bettelbruder zu werden und so mit gewissen Bindungen des früheren Mönchtums zu brechen. Aber dadurch wurde er nur noch mehr Christ, mehr Katholik und sogar mehr Aszet. Dem Thomisten stand es frei, ein Aristoteliker zu werden, anstatt der augustinischen Lehre verpflichtet zu bleiben. Aber er wurde da-

durch nur noch mehr Theologe, im orthodoxen und dogmatischen Sinne, da er durch Aristoteles hindurch das kühnste aller Dogmen wiedereroberte, die Vermählung Gottes mit dem Menschen und darum mit der Materie. Niemand kann die Größe des 13. Jahrhunderts verstehen, der nicht erfaßt, daß es ein großes Wachstum neuer Dinge war, die durch ein Lebendiges hervorgerufen worden sind. In diesem Sinne war es wahrhaft kühner und freier als das, was wir Renaissance nennen, die ein Wiederaufleben alter Dinge war, die an einem toten Ding entdeckt wurden. In diesem Sinne war das Mittelalter keine Wiedergeburt, sondern vielmehr eine Geburt schlechthin. Es bildete seine Kirchen nicht alten Grabstätten nach, noch beschwor es tote Götter aus dem Hades. Es schuf eine Baukunst, die so neu war wie der moderne Maschinenbau, und die in der Tat immer noch die modernste Architektur ist. Daß nach ihr noch eine andere Bauweise kam, die der Renaissance, ist dagegen kein Einwand, denn diese ist in Wahrheit eine altertümliche Bauweise. Auch in diesem Sinne könnte man die Renaissance einen Rückfall nennen. Was man auch immer über die Gotik und das Evangelium nach der Auslegung des hl. Thomas denken mag, ein Rückfall waren sie nicht. Es war ein neuer Vorstoß, kühn wie jener titanische Vorstoß der gotischen Baukunst, und seine Kraft lag in einem Gott, der alle Dinge erneuert.

Mit einem Wort, der hl. Thomas gestaltete die Christenheit christlicher, indem er sie aristotelischer machte. Das ist kein Paradoxon, sondern eine Binsenwahrheit; und nur jene, die zwar wissen mögen, was man unter einem Aristoteliker versteht, aber ganz vergessen haben, was ein Christ ist, können daran vorbeigehen. Im Gegensatz zu einem Juden, einem Muselmanen, einem Buddhisten, einem Deisten oder anderen ausgesprochenen Gegnern ist unter einem Christen ein Mensch zu verstehen, der glaubt, daß die Gottheit oder Heiligkeit sich mit der Materie verbunden hat oder in die Welt der Sinne eingetreten ist. Einige moderne Schriftsteller, denen selbst dieser einfache Punkt entging, reden sogar davon, es sei die Zulassung des Aristoteles eine Art Zugeständnis an die Araber gewesen, so wie ein modernistischer Kaplan den Agnostikern Zugeständnisse macht. Zu behaupten, der hl. Thomas habe mit seiner Rettung des Aristoteles vor Averrhoes den Arabern entgegenkommen wollen, wäre ungefähr ebenso, wie wenn man erklärte, die Kreuzzüge seien ein Zugeständnis an die Sarazenen gewesen. Die Kreuzfahrer wollten die Städte, wo der Leib Christi ruht, zurückerobern, weil sie zu Recht oder Unrecht glaubten, dies sei eine christliche Sache. Der hl. Thomas wollte das zurückerobern, was dem Wesen nach der Leib Christi selbst war: den geheiligten Leib des Menschensohnes, der zu einem geheimnisvollen Mittler zwischen

Himmel und Erde geworden war. Und er bejahte den Leib und alle seine Sinne, weil er zu Recht oder Unrecht glaubte, er sei etwas Christliches. Das mag demütiger und schlichter sein als die platonische Auffassung, gerade darum war es christlich. St. Thomas wählte, wenn man so will, den niedrigeren Weg, als er in die Fußstapfen des Aristoteles trat. So tat es Gott selbst, als er in der Werkstatt Josefs arbeitete.

Schließlich waren St. Thomas und St. Franziskus nicht nur beide miteinander verbunden, sondern auch von den meisten ihrer Gefährten und Zeitgenossen gerade durch den umstürzenden Charakter ihrer Revolution getrennt. Im Jahre 1215 gründete der Kastilianer Dominikus Guzman einen Orden, der dem des hl. Franziskus sehr ähnlich war, und durch ein höchst seltsames historisches Zusammentreffen zu beinahe derselben Zeit wie Franziskus. Jener Heilige war in erster Linie darauf gerichtet, den albigensischen Häretikern die katholische Philosophie zu predigen, deren eigene Philosophie eine der vielen Formen des Manichäismus war, mit dem sich dieses Buch noch beschäftigen wird. Seine Wurzeln lagen in dem fremdartigen Mystizismus und dem Sittenverfall des Orients, und deswegen war es unvermeidlich, daß die Dominikaner mehr eine Bruderschaft von Philosophen wurden, während die Franziskaner im Vergleich dazu eine Bruderschaft von Dichtern waren. Aus diesem und anderen Gründen kennt und versteht man den hl. Dominikus und seine Jünger im heutigen England wenig; sie waren letzten Endes in einen wesentlich religiösen Kampf verwickelt, der einem theologischen Streit entsprang, und in unserem Lande lag fast während des ganzen letzten Jahrhunderts eine Stimmung in der Luft, für die ein theologischer Streit noch viel unverständlicher war als ein Religionskrieg. Die letzte Auswirkung davon ist in mancher Hinsicht höchst merkwürdig: nämlich der hl. Dominikus zeichnet sich sogar mehr als der hl. Franziskus durch jene geistige Unabhängigkeit und jenen strengen Maßstab von Tugend und Wahrheitsliebe aus, die den Protestanten als ausgesprochen protestantisch erscheint. Von ihm berichtet man jene Geschichte, die bei uns sicher noch sehr viel öfter erzählt werden würde, wenn ein Puritaner sie sich geleistet hätte, daß der Papst auf seinen prächtigen päpstlichen Palast gezeigt und gesagt habe: „Petrus kann nicht länger mehr sagen: ‚Silber und Gold habe ich nicht‘“, und daß der spanische Bruder ihm geantwortet hätte: „Nein, und ebensowenig kann er heute noch sagen: ‚Stehe auf und wandle!‘“

So kann also auch noch auf einem anderen Wege die Volkstümlichkeit des hl. Franziskus zu einer Art Brücke zwischen der modernen und der mittelalterlichen Welt werden, in Anknüpfung an die schon erwähnte Tatsache, daß der hl. Franziskus und

der hl. Dominikus in der Geschichte nebeneinanderstehen, an demselben Werke wirkend, und daß sie trotzdem in der landläufigen englischen Oberlieferung in der seltsamsten und überraschendsten Weise getrennt erscheinen. In ihren eigenen Ländern gelten sie als himmlische Zwillinge, die dasselbe Licht vom Himmel ausstrahlen, wie zwei Heilige in einem einzigen Heiligenschein; bei uns denkt man hingegen, sie ständen sich ungefähr so gegenüber wie der hl. Georg und der Drache. Man stellt sich Dominikus immer noch wie einen Inquisitor vor, der sich Daumenschrauben ausdenkt, während Franziskus bereits als ein Menschenfreund anerkannt ist, der bitterlich über Mäusefallen klagt. So scheint es uns zum Beispiel ganz natürlich und zaubert uns eine blüten- und sternreiche Welt vor, daß Francis Thompson den Namen Franz trägt. Hingegen erschiene es uns weniger natürlich, wenn er Dominikus Thompson hieß, und es kommt uns auch vor, als ob ein Menschenfreund, der allen sympathisch ist und der eine werktätige Liebe zu den Armen übt, schwerlich den Namen Dominikus tragen könnte. Es würde so klingen, als ob er Torquemada Thompson hieß.

Aber hier kann etwas nicht stimmen, wenn man aus denen, die zu Hause Verbündete waren, in der Fremde Gegner macht. In jeder anderen menschlichen Beziehung würde diese Tatsache dem gesunden Menschenverstand einleuchten. Man stelle sich vor, englische Liberale oder Freihändler würden entdecken, daß man in entfernten Teilen Chinas allgemein Cobden, den Vorkämpfer des Freihandels, für ein grausames Ungeheuer hielt, seinen Mirkämpfer Bright hingegen für einen makellosen Heiligen. Sie würden meinen, daß da irgendwo etwas in Unordnung geraten ist. Man stelle sich vor, daß amerikanische Methodisten erfahren würden, daß in Frankreich oder Italien oder anderen zivilisierten Ländern, die für ihre beiden Lehrer Moody und Sankey unzugänglich sind, die allgemeine Auffassung herrsche, der eine sei ein Engel, der andere ein Teufel; sie würden zweifellos vermuten, daß da irgendwo eine Verwechslung vorliegt. Irgendeine zufällige spätere Unterscheidung muß den geraden Strom des geschichtlichen Sinnes durchkreuzt haben. Unsere beiden Heiligen jedenfalls hingen den gleichen Anschauungen an; eine Auffassung, die beide so völlig voneinander trennt, muß daher fehlerhaft sein. Selbstverständlich liegt der Legende über den hl. Dominikus ein vollständiger Irrtum zugrunde. Diejenigen, die sich überhaupt mit dem hl. Dominikus beschäftigt haben, wissen auch, daß er ein Missionär war und nicht ein kriegerischer Verfolger, daß sein Beitrag zum religiösen Leben der Rosenkranz und nicht die Folterbank war, daß seine ganze Laufbahn sinnlos wäre, wenn wir nicht einsähen, daß seine berühmten Siege auf dem Wege des Überzeugens und nicht der Verfolgung

errungen sind. Er glaubte an die Berechtigung der Verfolgung in dem Sinne, daß der weltliche Arm religiöse Mißstände unterdrücken darf. Genauso glaubten alle seine Zeitgenossen daran und niemand mehr als der elegante Spötter Friedrich II., der, abgesehen davon, an nichts anderes glaubte. Man sagt, daß er der erste war, der Ketzer verbrannte; wie dem auch sei, er hielt die Verfolgung der Ketzer für ein Vorrecht und eine Pflicht des Kaisers. Aber so reden, als hätte Dominikus nichts anderes getan als Ketzer verfolgt, ist dasselbe, als wollte man dem Father Matthew, der Millionen von Trinkern dazu brachte, einen Enthaltsamkeitseid zu leisten, daraus einen Vorwurf machen, daß gesetzmäßigerweise noch hin und wieder ein Trinker vom Schutzmännchen abgeführt wird. Man geht am Eigentlichen vorbei, wenn man übersieht, daß gerade dieser Mann eine geniale Gabe besaß, andere ganz ohne Zwang zu bekehren. Der wirkliche Unterschied zwischen Franziskus und Dominikus, der keinen von beiden herabsetzt, besteht darin, daß Dominikus einen gewaltigen Feldzug zur Bekehrung der Irrgläubigen führen sollte, während Franziskus nur die erlesene Aufgabe hatte, Einzelwesen zu bekehren. Es ist eine alte Geschichte, daß wir zwar jemand wie Dominikus sehr nötig brauchen, um die Heiden zum Christentum zu bekehren, aber noch viel notwendiger jemanden wie den hl. Franziskus, um die Christen zum Christentum zurückzuführen. Doch dürfen wir nicht die besondere Lage des hl. Dominikus aus dem Auge verlieren. Er mußte sich mit einer ganzen Bevölkerung auseinandersetzen, mit Königreichen, Städten, ganzen Gegenden, die vom Glauben abgeirrt waren und sich in seltsame und widersinnige neue Religionen verrannt hatten. Es bleibt ein ungeheurer Triumph, der eines gewaltigen Siegesdenkmals würdig ist, daß er die so betrogene Masse durch Reden und Predigten zurückgewann. Man nennt den hl. Franziskus menschlich, weil er versuchte, Sarazenen zu bekehren, und keinen Erfolg hatte, den hl. Dominikus schmäht man bigott und verrannt, weil er versuchte, Albigenser zu bekehren, und ihm das auch gelang. Aber wir haben uns in dem Gebirge der Geschichte in einen Engpaß verlaufen, von dem aus wir zwar Assisi und die lieblichen umbrischen Hügel noch übersehen können. Das weite Schlachtfeld der südlichen Kreuzzüge jedoch überblicken wir von da aus nicht, ebensowenig wie das Wunder des Muret und das noch größere Wunder des Dominikus, die vor den Abhängen der Pyrenäen und an den Küsten des Mittelmeeres den asiatischen Fatalismus besiegten.

Aber es gibt ein ursprünglicheres und noch wesentlicheres Band zwischen Dominikus und Franziskus, das der unmittelbaren Absicht dieses Buches näherliegt. Spätere Zeiten umgaben beide mit dem gleichen Ruhm, weil ihre eigene Zeit sie gleicher-

weise verachtete, oder weil sie zum mindesten in gleicher Weise unbeliebt waren. Denn sie taten das Unpopulärste, was man überhaupt tun kann, sie riefen eine Volksbewegung hervor. Ein Mensch, der es wagt, sich direkt an das Volk zu wenden, hat immer eine große Menge von Feinden, angefangen beim Volk selbst. Im gleichen Maße jedoch, als das Volk zu begreifen beginnt, daß er ihm helfen und nicht schaden will, beginnen die Wohlhabenden sich zurückzuziehen, mit dem Entschluß, entgegenzuarbeiten und nicht zu helfen. Die Reichen und selbst die Gebildeten empfinden manchmal gar nicht so unrichtig, daß eine Sache die Welt verändern wird, und zwar nicht nur äußerlich für den Blick der irdischen Weisheit, sondern auch in der Tiefe, von der wahren Weisheit aus gesehen. Ein solches Gefühl war in diesem Falle nicht unbegreiflich, denken wir zum Beispiel an die unbekümmert ablehnende Haltung des hl. Franziskus Büchern und Gelehrsamkeit gegenüber oder daran, daß die Bettelbrüder später häufig an den Papst selbst appellierten und die heimischen Bischöfe und kirchlichen Behörden übergingen. Kurzum, der hl. Dominikus und der hl. Franziskus riefen eine Revolution hervor, genauso begeistert geliebt und genauso verhaßt wie die Französische Revolution. Aber es ist heutzutage sehr schwierig, nachzuempfinden, daß die Französische Revolution so neu war, wie man sie damals wirklich empfand. Die Marseillaise klingt einst wie die Stimme eines Vulkans oder die Tanzmusik eines Erdbebens, bei der die Könige der Erde erzitterten, in der Furcht, die Himmel würden einstürzen, oder der noch größeren, es könnte ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Heutzutage wird die Marseillaise bei diplomatischen Dinern gespielt, wo lächelnde Monarchen glanzumstrahlten Millionären begegnen, und sie ist fast weniger aufrührerisch als das Lied: „Home, Sweet home.“ Man darf auch nicht übersehen, daß die modernen Revolutionäre auch die Revolution der französischen Jakobiner jetzt als unzulänglich bezeichnen würden und nicht nur die Erhebung der Bettelbrüder. Sie würden sagen, daß keine weit genug gegangen sei, aber in ihrer eigenen Zeit fanden viele, daß sie viel zu weit gehe. Im Falle der Bettelbrüder nahmen die höheren Staatsbehörden und bis zu einem gewissen Grade selbst die Instanzen der Kirche stärksten Anstoß daran, daß solch wilde Volksprediger auf das Volk losgelassen wurden. Es ist für uns gar nicht leicht, nachzuempfinden, daß Ereignisse der Vergangenheit so bestürzend, ja so anstößig wirken konnten. Aus den Revolutionen erwachsen feststehende Einrichtungen, Erhebungen, die die Jugendkraft alt gewordener Gemeinschaften erneuern, werden ihrerseits alt, und die Vergangenheit, die reich an Aufbrüchen, an Spaltungen, Neuerungen und Aufständen war, erscheint uns als ein Gewebe von Überlieferungen.

Wenn wir diesen erschütternden Umschwung lebendig fühlen möchten, wenn wir sehen möchten, wie rau und anstößig dieses Unternehmen der Bettelbrüder damals vielen wirklich erschienen ist, wie nah der „Straße“ und wie fern dem verfeinerten Leben, wie lärmend in seiner unbekümmerten Neuheit, so kann eine sehr bedeutsame Tatsache es uns nahebringen. Sie zeigt uns, wie sehr eine verknöcherte, schon alternde Christenheit diese Bewegung fast als Zeitende erlebte, und wie alle Straßen der Erde unter den Füßen der neuen und namenlosen Heere, dem dahinwandelnden Zug der Bettler, erzitterten. Ein geheimnisvolles altes Kinderlied gibt die Atmosphäre einer solchen Krisis wieder: „Hark, hark, the dogs do bark; the beggars are coming to town“ — „Horch, horch, es bellen die Hunde, es ziehn die Bettler in die Stadt.“ Viele Städte verschanzten sich gegen sie, und viele Wachthunde der Ordnung und des Besitzes bellten wirklich und bellten laut, wenn jene Bettler vorüberzogen. Aber lauter noch war das Lied der Bettler, der Sonnengesang, und lauter das Gebell der Hunde des Himmels, der Domini canes, der Hunde des Herrn, wie sie das mittelalterliche Wortspiel nannte. Wie real und einschneidend diese Revolution den Zeitgenossen erschien und welchen Bruch mit der Vergangenheit sie darstellte, das können wir nicht zum wenigsten an dem so bedeutsamen ersten Ereignis im Leben des hl. Thomas von Aquin ermessen, das jetzt beschrieben werden soll.

Man kann es seltsam und geradezu symbolisch nennen, daß Thomas von Aquin einer Familie entstammte, die im Mittelpunkt der damaligen zivilisierten Welt lebte und mit den Mächten, die in jener Zeit das Christentum beherrschten, aufs engste verknüpft und verflochten war. Mit ihnen allen stand er in engster Verbindung, ja sogar mit solchen, von denen man sagen könnte, daß sie die Christenheit zerstörten. Für Thomas waren alle religiösen, alle internationalen Kämpfe Familienzwiste. Er wurde im Purpur geboren, fast buchstäblich am Saume des kaiserlichen Purpurs, denn der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war sein eigener Vetter. Die Wappen der meisten Königreiche Europas hätte er auf seinem Schild führen können, wenn er nicht diesen Schild selbst von sich geworfen hätte. Er war Italiener, Franzose und Deutscher und in jeder Beziehung Europäer. Er war einerseits ein Erbe der Energie, aus der das geschichtliche Intermezzo der Normannen hervorging, deren wunderlich organisierte Raubzüge in allen Ecken Europas und an den Enden der Welt wie Bogenpfeile umherschwirrten und prasselten. Einer ihrer Schwärme folgte Herzog Wilhelm hoch in den Norden hinauf durch die blendenden Schneefelder bis nach Chester, ein anderer ging griechischen und punischen Fußspuren nach, durch die Insel Sizilien hindurch und die Tore von Syrakus. Außerdem verknüpften ihn Blutsbande mit den gewaltigen Kaisern am Rhein und an der Donau, die sich rühmten, Karls des Großen Krone zu tragen. Friedrich Rotbart, der unter dem reißenden Strudel der Fluten des Kalykadnus schläft, war sein Großonkel und Friedrich II., das Wunder der Welt, sein Halbvetter. Mit seinem tiefsten Wesen jedoch war er in das lebendige innere Leben seiner Heimat hineingeboren, in die lebhafteste Vielfältigkeit der nur wenig voneinander abgegrenzten Kleinstaaten und der tausend Kirchen und Heiligenschreine Italiens. Blutsverwandt mit dem Kaiser, bindet ihn doch eine weit stärkere geistige Verwandtschaft an den Papst. Er erfaßte Roms Bedeutung, wohl wissend, in welchem Sinne es immer noch die Welt regierte, und er glaubte wohl kaum daran, daß die deutschen Kaiser seiner Zeit, solange sie Rom trotzten, zu echteren Römern würden, als es die griechischen Herrscher der Vergangenheit gewesen waren. Dieser kosmopolitischen Vielseitigkeit seiner ererbten Stellung fügte er überdies noch sehr viel aus seinem eigenen We-

sen hinzu, das zum gegenseitigen Verstehen der Völker beitrug und ihm gewissermaßen den Charakter eines Gesandten und Vermittlers verlieh. Er reiste viel, er war nicht nur in Paris und an den deutschen Universitäten wohlbekannt, sondern besuchte höchstwahrscheinlich auch England und gelangte nach Oxford und London. Möglicherweise folgen wir, wenn wir am Fluß entlang zum Bahnhof gehen, der jetzt noch den Namen der Schwarzen Brüder (Blackfriars) trägt, noch heute seinen Fußspuren und denen seiner dominikanischen Gefährten nach. Aber was für seine äußeren Reisen gilt, läßt sich ebenso von den Wanderungen seines Geistes sagen. Er arbeitete die Schriften selbst von Gegnern des Christentums viel sorgfältiger und unbefangener durch, als es sonst zu seiner Zeit üblich war, und versuchte wirklich, den arabischen Aristotelismus der Mohammedaner zu verstehen. Er bemühte sich stets, alle Dinge von innen her zu betrachten, und es war sicher ein glücklicher Umstand, daß er in die Mitte des Staatengefüges und der hohen Politik seiner Tage hineingeboren wurde. Was er über sie dachte, wird einigermaßen der nächste Abschnitt seiner Geschichte zeigen.

Ohne Zweifel könnte St. Thomas sehr gut als die „internationale Persönlichkeit“ kandidieren, entsprechend dem Titel eines modernen Buches. Aber es ist nicht mehr wie recht, wenn wir uns darauf besinnen, daß er in einem internationalen Zeitalter lebte, in einer Welt, die in einer Weise international war, wie sie uns kein modernes Buch oder irgendein moderner Mensch nahebringen könnte. Im 13. Jahrhundert nämlich konnte ein Mann von europäischem Einfluß zugleich ein Mann von internationaler Nationalität sein. Die Namen der Staaten, Städte und Geburtsorte bedeuteten nicht zugleich jene tiefe Spaltung, die das Merkmal der modernen Welt ist. Der Aquinate hatte als Student den Spitznamen „der sizilianische Ochse“, obschon er in der Nähe von Neapel geboren war, aber dieser Umstand hinderte auch die Stadt Paris nicht daran, ihn, da er eine Leuchte der Sorbonne gewesen, selbstverständlich für einen Pariser zu halten, und zwar so unbedenklich, daß sie den Anspruch erhob, seine Gebeine zu bestatten, als er gestorben war.

Wenn damals in der Christenheit ein Krieg ausbrach, so konnte es nur ein internationaler Krieg sein, in dem bestimmten Sinn, in dem wir heute von internationalem Frieden sprechen. Es war nicht der Krieg zweier Nationen, sondern der zweier Internationalitäten, zweier Weltreiche, der katholischen Kirche und des Heiligen Römischen Reiches. Die politische Krise der Christenheit griff in das Leben des Aquinaten gleich zu Beginn desselben mit einem entscheidenden Ereignis ein und beeinflusste es später noch auf vielfache indirekte Weise. Zur Entstehung dieser Krise trug vielerlei bei: die Kreuzzüge, die noch glühende

Asche des albigensischen Pessimismus, den St. Dominikus durch seine Überzeugungskraft und Simon de Montfort durch die Waffen besiegt hatte, das zweifelhafte Experiment der daraus erwachsenen Inquisition und anderes mehr. Aber ganz allgemein gesprochen ist die damalige Zeit die des großen Zweikampfes zwischen dem Papst und dem Kaiser, das heißt den deutschen Kaisern, die sich selbst die Heiligen Römischen Kaiser nannten, aus dem Hause der Hohenstaufen. Jedenfalls war gerade die Periode, in die das Leben des Aquinaten fiel, ganz überschattet von jenem Kaiser, der selbst mehr Italiener als Deutscher war, von dem prachtliebenden Friedrich II., der das Wunder der Welt genannt wurde. Nebenbei sei bemerkt, daß in der damaligen Zeit das Lateinische die lebendigste Sprache war und daß wir heute gar oft an der Unzulänglichkeit der Übersetzung leiden. Ich glaube nämlich irgendwo gelesen zu haben, daß der Ausdruck, den man für Friedrich II. prägte, viel stärker war als das „Wunder der Welt“, daß sein mittelalterlicher Titel „Stupor mundi“ hieß, was genauer übersetzt die „Verblüffung der Welt“ bedeutet. Etwas Ähnliches mag späterhin für die philosophische Sprache gelten. Wie schwach ist zum Beispiel die Übersetzung des Wortes „ens“ in den modernen Sprachen. — Aber an dieser Stelle hat die Zwischenbemerkung noch ihren besonderen Sinn, denn man kann wohl behaupten, daß Friedrich wahrhaftig die Welt in Erstaunen setzte, daß die Streiche, die er der Religion spielte, etwas geradezu Verblüffendes und Blendendes hatten, und so auch der, mit dem die Lebensgeschichte des hl. Thomas von Aquin beginnt. Wie verblüffend und blendend er war, geht schon allein daraus hervor, daß sein Glanz auch heute noch einige seiner modernen Bewunderer nur allzusehr verblenden kann.

Denn Friedrich II. ist nämlich die erste, und zwar eine ziemlich unheilvolle Gestalt, die über den Schauplatz der Geburt und Kindheit ihres Veters, des Thomas von Aquino, schreitet, einen Schauplatz wilden Mordens und Brennens. Ich möchte einen Augenblick beim Kaiser verweilen, aus zwei ganz bestimmten Gründen. Erstens, weil das romantische Bild, das man sich von ihm macht, selbst bei modernen Geschichtsschreibern den wahren Hintergrund jener Zeit verdunkelt und teilweise sogar entstellt, und zweitens, weil die Zustände jener Zeit die Situation des hl. Thomas klar beleuchten. Der Standpunkt des 19. Jahrhunderts, den moderne Menschen merkwürdigerweise immer noch den modernen nennen, wurde — soweit er Friedrich II. betrifft — von einem gediegenen Viktorianer, ich glaube von Macaulay, gut zusammengefaßt: „Friedrich II. war ein Staatsmann in einem Zeitalter von Kreuzfahrern, ein Philosoph in einer Zeit von Mönchen.“ Dazu sei bemerkt, daß diese Gegenüberstellung

die Annahme einschließt, ein Kreuzfahrer könne schwerlich ein Staatsmann und ein Mönch nicht gut ein Philosoph sein. Doch genügt es in diesem besonderen Fall, nur auf die Existenz zweier berühmter Männer zu Friedrichs II. Regierungszeit hinzuweisen, um sowohl Annahme wie Folgerung umzustürzen. Der hl. Ludwig war, obschon er Kreuzfahrer und sogar ein erfolgloser wurde, doch tatsächlich ein weit erfolgreicherer Staatsmann als Friedrich II. Wie die geschichtlichen Tatsachen beweisen, führte er die stärkste Regierung in Europa ein; er befestigte und heiligte sie zugleich und begründete den Aufbau und die Zentralgewalt der französischen Monarchie, der einzigen Dynastie, die durch 500 Jahre hindurch ständig an Macht zunahm, bis es zu ihrer höchsten Entfaltung im Grand Siècle kam. Friedrichs Macht dagegen zerschellte an dem Papsttum, an den Republiken und an einem großen Bündnis von Priestern und Völkern. Das Heilige Römische Reich, das er gründen wollte, blieb ein Ideal im Sinne eines schönen Traumes, sicherlich wurde es nie ein Faktum wie der feste und gediegene Staat, den der französische Staatsmann aufrichtete. Oder, um ein Beispiel aus der nachfolgenden Generation zu wählen: Einer der im strengsten Sinne des Wortes praktischen Realpolitiker der Geschichte, unser eigener Eduard I., war ebenfalls Kreuzfahrer.

Die andere Hälfte der Antithese stimmt sogar noch weniger und ist in unserem Zusammenhang noch bedeutsamer. Friedrich II. war keineswegs ein Philosoph in einem Zeitalter von Mönchen. Er war ein Weltmann in dem Zeitalter des Mönches Thomas von Aquin und hat in die Philosophie hineingepfuscht. Er war zweifellos ein kluger und sogar schillernder Geist, doch wenn er irgendwelche Notizen über die Natur des Seins und des Werdens oder über andere philosophische Probleme hinterlassen hätte, so kann ich mir nicht vorstellen, daß diese Notizen jetzt Oxforder Studenten oder Pariser Literaten aufregen würden, geschweige denn jene Gruppen von Thomisten, die heutzutage selbst in New York und Chicago entstanden sind. Es ist wohl keine Ungerechtigkeit gegen den Kaiser, wenn man von ihm sagt, daß er überhaupt kein Philosoph war, wenigstens nicht in dem Sinn wie Thomas, und erst recht kein so großer, allumfassender und bleibender. Thomas von Aquin aber lebte eben in diesem Zeitalter der Mönche und in eben dieser Welt von Mönchen, von der Macaulay so spricht, als sei sie unfähig gewesen, Philosophen hervorzubringen.

Wir brauchen bei den Ursachen dieses viktorianischen Vorurteils, das manche immer noch für so besonders fortschrittlich halten, nicht verweilen. Es entspringt hauptsächlich der beschränkten und hinterwäldlerischen Vorstellung, daß niemand die Werte der modernen Welt aufbauen kann, der zugleich der

entscheidendsten Bewegung des Mittelalters angehört. Diese Viktorianer waren der Meinung, nur die Häretiker hätten der Welt je geholfen, nur diejenigen, die die mittelalterliche Kultur fast zerstörten, könnten bei dem Aufbau der modernen Welt von Nutzen sein. Diese Auffassung hat eine Menge der merkwürdigsten Fabeln hervorgebracht, so die, daß die Kathedralen eigentlich von einem Geheimbund von Freimaurern erbaut worden seien, oder, daß das Epos des Dante eine Geheimschrift sei, die auf die politischen Hoffnungen Garibaldi's hinweise. Aber derartige Verallgemeinerungen sind schon von vornherein unwahr-scheinlich und entsprechen auch nicht den Tatsachen. Diese mittelalterliche Zeit war im Gegenteil eher eine Periode gemeinnützigen und körperschaftlichen Denkens und in mancher Hinsicht wirklich weiter und umfassender als das individualistische Denken unserer Zeit. Das könnte man am kürzesten allein an dem Gebrauch des Wortes „Staatsmann“ nachweisen. Für die Menschen der Zeit Macaulay's bedeutete ein Staatsmann immer einen Mann, der die engeren nationalen Interessen seines eigenen Staates anderen Staaten gegenüber behauptet, wie Richelieu die Frankreichs, Chatham die Englands oder Bismarck die Preukens. Fiel es aber einem Manne ein, tatsächlich alle diese Staaten schützen, sie alle zusammenschließen und eine lebendige Bruderschaft aus ihnen machen zu wollen, um irgendeiner gemeinsamen Gefahr, wie etwa der der mongolischen Millionenheere, zu begegnen, dann konnte dieser arme Teufel natürlich auf keinen Fall ein Staatsmann genannt werden. Er war dann eben nur ein Kreuzfahrer. In diesem Sinne ist es nicht mehr als gerecht, auch von Friedrich II. zu sagen, daß er ein Kreuzfahrer war, wenn er auch weit eher einem Antikreuzfahrer glich. Zweifellos aber war er ein internationaler Staatsmann von jenem besonderen Typ, den man auch einen internationalen Kämpfer nennen könnte. Nun, internationale Kämpfer sind bei den Internationalisten immer höchst unbeliebt. Karl der Große und Karl V., Napoleon und wer sonst versuchte, ein Weltreich zu errichten, nachdem diese Helden doch Tag und Nacht mit lauter Stimme schrien, stehen bei ihnen durchaus nicht in Gunst. Friedrich jedoch, der tatsächlich etwas Zweifelhaftes hat, wird von ihnen am wenigsten angezweifelt. Er galt als der Repräsentant des Heiligen Römischen Reiches, und doch beschuldigte man ihn, daß ihn gelüstete, das Haupt eines sehr unheiligen römischen Reiches zu werden. Aber selbst wenn er der Antichrist gewesen wäre, würde er noch ein Zeuge für die Einheit der Christenheit sein. Immerhin hatte diese Zeit eine besondere Eigenschaft: obwohl sie international war, war sie zugleich doch für innerliche und intime Werte ganz erschlossen. Der moderne Massenkrieg ist möglich, nicht weil mehr Menschen uneinig sind, sondern weil

mehr Menschen übereinstimmen. Unter der speziell modernen Zwangsherrschaft, wie sie heute in Europa üblich ist, sind so lange friedvolle Zeiten möglich, daß sich alle über den Krieg einig werden können. In jenem Zeitalter aber waren sich die Menschen selbst über den Krieg nicht einig. Es konnte auch jederzeit unvermutet irgendwo Friede ausbrechen. Der Friede wurde von den Fehden unterbrochen und diesen folgten dann wiederum die Begnadigungen. Einzelne Persönlichkeiten verirrten sich in Labyrinth und fanden wieder heraus, geistige Extreme waren miteinander in kleinen, mauerumschlossenen Städten zusammengepfercht. Dantes große Seele sehen wir in Haß und Liebe zu seiner Heimatstadt wie eine zweizüngige Flamme gespalten. Derartige lebensvolle Verwicklungen sind ungeheuer zahlreich in der Geschichte, die wir hier in großen Umrissen erzählen wollen. Wenn man wissen möchte, inwiefern damals das Tun und Lassen der Menschen individueller und unberechenbarer gewesen, so möge man nur einige Ereignisse im Leben der großen Lehnsherren von Aquin befragen, die ihren Stammsitz nicht weit von Neapel hatten. In der Anekdote, die wir hier berichten wollen, werden sich in Kürze fünf- oder sechsmal Umschwünge heftigster Art vollziehen. Landulf von Aquin, ein gewichtiger, für seine Zeit charakteristischer Lehnritter, folgte in Waffen dem kaiserlichen Banner und griff ein Kloster an, weil der Kaiser in ihm eine Festung erblickte, die auf Seiten seines Feindes, des Papstes, stand. Später schickt derselbe Lehnsherr seinen eigenen Sohn in dasselbe Kloster, wahrscheinlich auf den freundschaftlichen Rat desselben Papstes hin. Noch später empört sich sein anderer Sohn auf eigene Faust gegen den Kaiser und geht zum päpstlichen Heer über. Dafür wird er dann vom Kaiser ohne Zögern hingerichtet. Ich wollte, wir wüßten mehr über diesen Bruder des hl. Thomas, der zur Verteidigung der päpstlichen Sache sein Leben wagte und verlor, jener Sache, die in allen menschlichen Belangen zugleich die Sache des Volkes war. Er mag kein Heiliger gewesen sein, aber er muß einige Eigenschaften eines Märtyrers gehabt haben. Währenddessen unternahmen es zwei andere Brüder, die offenbar noch feurig und tatendurstig im Dienst desselben Kaisers standen, der den dritten Bruder getötet hatte, einen vierten Bruder zu entföhren, einzig weil sie seine Neigung für die neue soziale Bewegung, die in der religiösen Welt erwacht war, mißbilligten. Solcherart war die verwickelte Lage dieses einen vornehmen mittelalterlichen Geschlechtes. Es war kein Völkerring, aber ein ziemlich weitgreifender Familienzwist.

Wir verweilen hier bei der Stellung Kaiser Friedrichs nicht nur deshalb, weil sich in ihm die Eigenart seiner Zeit in besonders typischer Weise spiegelt — in seiner Kultur, in seiner Ge-

walttätigkeit, in seinem Interesse für Philosophie und in seinem Kampf gegen die Religion, sondern wir lassen ihn hier als ersten über die Bühne schreiten, weil eine seiner charakteristischen Handlungen die erste Tat oder vielmehr die hartnäckige Untätigkeit begünstigte, mit der Thomas von Aquin persönliche Wagnisse in dieser Welt ihren Anfang nahmen. Diese Geschichte beleuchtet auch die außergewöhnlichen Wirren, in denen sich eine Familie wie die der Grafen von Aquin befand, die zu gleicher Zeit eng mit der Kirche verknüpft und doch so uneins mit ihr war.

Im Laufe seiner bemerkenswerten militärischen und politischen Schachzüge, die sich zwischen dem Verbrennen von Häretikern und einem Bündnis mit den Sarazenen hin und her bewegten, stürzte sich Friedrich II. wie ein beutegieriger Adler (und der kaiserliche Adler war höchst beutegierig) auf ein sehr großes und reiches Kloster, die Benediktinerabtei von Monte Cassino, und stürmte und plünderte diese Stätte.

Einige Meilen von dem Kloster Monte Cassino entfernt erhebt sich ein großer Felsen, der wie ein Pfeiler den Apennin überragt. Er war gekrönt von einer Burg, die den Namen „Trockener Fels“ trug. Dies war der Horst, in dem die jungen Adler, welche der aquinatischen Linie der kaiserlichen Familie entstammten, das Fliegen lernten. Hier lebte Graf Landulf von Aquin, der Vater von Thomas und sieben anderen Söhnen. In Kriegsverwicklungen hielt er es, wie es dem Lehnsherrn entsprach, mit seiner Familie, und so scheint er an der Zerstörung des Klosters nicht unbeteiligt gewesen zu sein. Aber es war kennzeichnend für die Verwirrung jener Zeit, daß Graf Landulf später wohl annahm, es sei eine besonders angemessene und zartfühlende Geste, wenn er seinen Sohn Thomas als Abt in dieses Kloster stecke. In seinen Augen mag dies eine Art freundschaftlicher Entschuldigung gegenüber der Kirche gewesen sein und anscheinend auch die Lösung eines Familienzwistes.

Es war nämlich dem Grafen Landulf schon lange klar, daß mit seinem siebenten Sohn Thomas nichts Besseres anzufangen war, als einen Abt oder etwas Ähnliches aus ihm zu machen. Von Kindheit an hatte der 1226 Geborene eine geheimnisvolle Abneigung dagegen, ein Beutegieriger zu werden, und er hatte nicht einmal das herkömmliche Interesse für die Falkenjagd, das Turnier oder andere Beschäftigungen, die sich für Edelleute ziemten. Er war ein großer, schwerfälliger und ruhiger Junge, der ungewöhnlich schweigsam war und fast nie den Mund aufmachte, es sei denn, um ganz plötzlich und voll Leidenschaft seinen Lehrer zu fragen: „Was ist Gott?“ Die Antwort ist uns nicht überliefert worden, wahrscheinlich aber grübelte der Frager selber weiter über eine solche nach. Der einzige Ort für einen so

gearteten Menschen konnte deshalb nur die Kirche sein und speziell ein Kloster. Bis zu diesem Punkte gab es keinerlei Schwierigkeiten. Es war für einen Mann in der Stellung des Grafen Landulf sehr einfach, mit irgendeinem Kloster über die Aufnahme seines Sohnes zu verhandeln, und er hielt es für das Richtige, wenn diesem Sohn ein Rang zugesichert würde, der seiner Stellung in der Welt entsprach. So ward also aufs beste vorbereitet, daß Thomas als Mönch eintreten könne, was ja das zu sein schien, wonach er selbst verlangte. Früher oder später sollte er Abt von Monte Cassino werden. Aber nun geschieht das Seltsame.

So weit wir uns über die ziemlich verworrenen und umstrittenen Ereignisse klarwerden können, sieht es aus, als sei der junge Thomas eines Tages in das Schloß seines Vaters gekommen und habe dort ganz ruhig erklärt, daß er Bettelmönch in dem neuen Orden geworden sei, den der Spanier Dominikus gegründet hatte. Das war ungefähr so, als wäre der älteste Sohn des Edelmannes heimgekommen, um der Familie munter und frei mitzuteilen, daß er eine Zigeunerin geheiratet habe. Oder als hätte der Erbe eines streng konservativen Herzogs angekündigt, er würde morgen mit der von den Kommunisten veranstalteten Hungerdemonstration marschieren. Es ist schon gesagt worden, daß man daran einigermaßen ermessen kann, wie tief der Abgrund zwischen dem alten und neuen Mönchtum war und welches Erdbeben die dominikanische und franziskanische Revolution hervorrief. Es hatte so ausgesehen, als ob Thomas ein Mönch werden wollte, und die Tore wurden ihm stillschweigend geöffnet, die lange Auffahrtsallee zur Abtei war freigegeben, ja es war sozusagen schon der Teppich gelegt, der sich vor dem Throne des mitragekrönten Abtes ausbreitet. Nun, da er erklärte, er wolle ein Bettelmönch werden, stürzte sich seine Familie wie eine Schar wilder Tiere auf ihn; seine Brüder hetzten ihn über alle Landstraßen nach, man riß ihm die Kutte vom Leibe und sperrte ihn endlich wie einen Wahnsinnigen in einen Turm. Es ist nicht ganz leicht, den Verlauf dieses wilden Familienstreites zu verfolgen bis dahin, wo er schließlich infolge der Hartnäckigkeit des jungen Bettelmönchs erlosch. Es wird berichtet, daß die Entrüstung seiner Mutter nur von kurzer Dauer war und daß sie schließlich zu ihm überging. Aber nicht seine Verwandten allein waren von dieser Sache betroffen. Man darf sagen, daß die ganze Klasse, welche dazumal Europa beherrschte und zum großen Teil aus seiner Familie bestand, außer sich war über diesen beklagenswerten jungen Menschen. Man wandte sich schließlich an den Papst und bat ihn um ein vermittelndes Eingreifen. Zeitweise wurde sogar der Vorschlag gemacht, Thomas solle die Erlaubnis erhalten, den Dominikaner-

habit zu tragen und zugleich als Abt in der Benediktinerabtei zu regieren. Das wird manchen wie ein ganz vernünftiger Kompromiß erscheinen, aber dem engen mittelalterlichen Geist des Thomas von Aquin war dieser Ausweg ungangbar. Er erklärte eindeutig, daß er Dominikaner im Dominikanerorden sein wolle, nicht aber auf einem Maskenball. Und man scheint den diplomatischen Vorschlag daraufhin fallengelassen zu haben.

Thomas von Aquin wollte ein Bettelmönch werden. Das war für seine Zeitgenossen etwas ganz Verblüffendes, und auch uns Heutigen muß diese Tatsache ein wenig auf die Nerven gehen. Denn dieser Wunsch in buchstäblicher und strengster Begrenzung war das einzige Praktisch-Irdische, woran er sein ganzes Leben lang mit eiserner Hartnäckigkeit festhielt. Er wollte weder Abt werden noch Mönch im alten Sinne, er wollte nicht einmal in seiner eigenen Bruderschaft Prior oder Oberer werden. Er wollte auch kein berühmter oder bedeutender Bettelmönch werden — er wollte einfach Bettelmönch sein. Es war ungefähr so, als hätte Napoleon es sich in den Kopf gesetzt, sein ganzes Leben lang ein gemeiner Soldat zu bleiben. Irgend etwas in diesem schwerfälligen, ruhigen, gepflegten und ziemlich gelehrten Edelmann wollte sich nicht beruhigen, bis durch eine autoritative Erklärung und amtliche Bekanntmachung festgestellt worden war, daß er ein Bettler sei. Dies ist deswegen so interessant, weil er zwar tausendmal mehr als seine Pflicht erfüllte, aber doch keineswegs ein Bettler war. Denn er hatte gar nichts mit einem richtigen Bettler gemein. Er war kein geborener Vagabund wie seine großen Vorgänger, kein fahrender Sänger wie St. Franziskus und auch kein wandernder Missionär wie St. Dominikus. Aber er wollte unbedingt unter einem Oberen stehen und, wenn es verlangt wurde, dergleichen Dinge auf Befehl eines anderen tun. Man könnte ihn mit jenen großzügigen Aristokraten vergleichen, die sich in die Armeen von Revolutionären einreihen, oder mit den besten jener Dichter und Studenten, die als gemeine Soldaten freiwillig in den Krieg zogen. Irgend etwas in dem Mut und der Folgerichtigkeit von Dominikus und Franz hatte ihn an seinem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn gepackt; trotzdem er ein recht vernünftiger und sogar weltgewandter Mensch blieb, wurde dieser eisenharte Vorsatz seiner Jugend niemals durch irgend etwas erschüttert, und er gab nie den großen und himmelanstürmenden Entschluß auf, den niedrigsten Platz einzunehmen.

Die erste Folge seines Entschlusses war, wie wir schon hörten, allgemeine Aufregung und sogar Verblüffung. Der General der Dominikaner, unter dem Thomas eingetreten war, wußte vermutlich genau um die diplomatischen Anschläge, die man machte, um den Novizen wieder zu entfernen, und er erkannte

wohl auch die weltlichen Schwierigkeiten, die ihm aus einem Widerstand dagegen erwachsen konnten. Er wählte den Ausweg, seinen jungen Ordensbruder ganz aus Italien fortzuschicken, und befahl ihm, mit einigen anderen Bettelmönchen nach Paris zu ziehen. Schon in dieser ersten Reise des wandernden Völkerlehrers liegt etwas Prophetisches, denn in gewissem Sinne sollte Paris auch das Ziel seiner geistigen Reise werden. Hat er doch später sowohl seinen großen Kampf zur Verteidigung der Bettelorden als auch den Streit mit den Gegnern des Aristoteles in Paris ausgefochten. Seine erste Reise jedoch sollte jäh abgebrochen werden. Die Bettelmönche hatten kaum nördlich von Rom einen Brunnen an einer Wegbiegung erreicht, da wurden sie von einer wilden Reiterhorde überfallen, die sich wie Straßenräuber auf Thomas stürzte, trotzdem es seine eigenen, ganz unnötigerweise empörten Brüder waren. Er hatte ja deren sehr viele, vielleicht waren hier nur zwei beteiligt. Thomas war das siebente Kind, und die Anhänger der Geburtenbeschränkung könnten eigentlich darüber jammern, daß dieser Philosoph so überflüssigerweise zu den sechs edlen Raufbolden, die ihn entführten, hinzugefügt worden war. Es war wirklich eine verwickelte Angelegenheit. Denn der Gedanke, einen Bettelmönch, der gewissermaßen ein davongelaufener Abt war, zu entführen, ist seltsam und abenteuerlich. Die Beweggründe und Absichten dieses Trios von merkwürdigen Verwandten sind überhaupt komisch und tragisch zugleich. Es liegt etwas vom Sinn des Kreuzes Christi in diesem Zwiespalt: Hier die fieberhaft übersteigerte Vorstellung von der großen Wichtigkeit gewisser Dinge, welche stets die Art Menschen kennzeichnet, die man gewöhnlich praktisch nennt, dort die im eigentlichen Sinne praktische Standhaftigkeit des Mannes, den man meist als Theoretiker bezeichnet.

So stapften also diese drei seltsamen Brüder ihren traurigen Weg entlang, zusammengeschmiedet wie Verbrecher und Schutzmänn. Nur hatten hier die Verbrecher die Verhaftung vorgenommen. Für einen Augenblick heben sich ihre dunklen Gestalten am Horizont der Geschichte ab, umdüstert wie nur irgendwelche Brüder seit Kain und Abel. Diese seltsame Gewalttat in dem vornehmen Geschlechte von Aquino hat in der Tat etwas Symbolisches, sie zeigt das auf, was das Mittelalter immer wieder geheimnisvoll und überraschend macht, so daß die gegensätzlichen Auslegungen möglich erscheinen. In zweien dieser Männer tobte, man könnte fast sagen, schrie ein wilder Stolz auf ihr Blut und ihr Wappenschild — und doch waren sie Fürstensöhne aus dem gebildetsten Kreise der damaligen Welt. In diesem Augenblick scheinen sie außer dem Namen ihrer Familie alles andere vergessen zu haben. Die dritte Gestalt in diesem Trio aber, von derselben Mutter geboren und den anderen viel-

leicht an Stimme und Antlitz ähnlich, hatte eine weitere Auffassung von Brüderlichkeit als selbst die allermodernsten Demokraten, denn sie war nicht national, sondern übernational. Diese Auffassung glaubte an Demut und Güte unter den Menschen, und die bloße Wohlerzogenheit unserer Tage hätte ihr nicht genügt. Und dieser dritte hatte einen tief einschneidenden Armuts-eid geleistet, der heute als verstiegene Übertreibung im Kampfe gegen Geldherrschaft und Hochmut angesehen werden würde. Aus ein und demselben italienischen Schloß entstammten zwei Wilde und ein Weiser, oder vielmehr ein Heiliger, der viel friedfertiger war, als die meisten modernen Weisen es sind. Das ist das doppelte Antlitz dieser Zeit, das hundert Ausdeutungen ins Wanken bringen kann. Darin besteht ja das Rätsel des Mittelalters, es sind eigentlich zwei Zeitalter und nicht nur eines. Betrachten wir das Denken einiger Menschen dieser Epoche, so scheint es uns, daß sie wahrhaft der Steinzeit angehören könnten; wieder andere passen in das goldene Zeitalter oder in die allermodernsten Utopien hinein. Es hat immer gute und schlechte Utopien gegeben, aber in dieser Zeit lebten sehr feingeistige gute und sehr grobschlächlige böse Menschen zusammen. Sie lebten in derselben Familie und wurden in derselben Kinderstube erzogen, bis sie dann schließlich in Streit gerieten wie die Brüder Aquino, als der neue Bettelmönch über die Landstraßen schleift und in der Burg auf der Höhe des Berges eingesperrt wurde.

Es scheint, daß Thomas die Kampfweise seiner Väter wählte, als seine Verwandten versuchten, ihm den Bettelrock zu rauben, und er hatte wohl Erfolg damit, denn der Versuch wurde schließlich aufgegeben. Das Eingesperrtsein ertrug er mit seiner gewohnten Ruhe, wahrscheinlich war es ihm ziemlich gleichgültig, ob man ihn dem Philosophieren in einer Zelle oder in einem Kerker überließ. Die Art und Weise, in der die ganze Geschichte berichtet wird, läßt vermuten, daß er während des größten Teiles dieser seltsamen Entführung wie eine schwerfällige Steinfigur umhergeschleppt wurde. Nur einmal wird berichtet, daß er in seiner Gefangenschaft zornig war, und in diesem einzigen Fall ist er es mehr als jemals vorher oder nachher gewesen. Aus sehr gewichtigen Gründen hat dieser Vorgang auch in seiner eigenen Zeit die Gemüter bewegt, für uns ist er sowohl psychologisch als auch moralisch von Interesse. Denn dieses eine Mal, zum ersten und zum letzten Male in seinem Leben, war Thomas wirklich ganz außer sich und brach wie ein Sturmwind aus dem Bezirk des Geistes und der Beschaulichkeit heraus, in dem er für gewöhnlich lebte. Das war, als seine Brüder eine ganz besonders aufgeputzte und bemalte Kurtisane in sein Burgverlies brachten mit der Absicht, ihn durch eine plötz-

liche Versuchung zu überrumpeln oder ihn doch wenigstens in einen Skandal zu verwickeln. Selbst weniger strenge moralische Grundsätze als die seinen hätten seine Empörung nur zu sehr gerechtfertigt. Denn die Schändlichkeit dieses Planes war noch schlimmer als seine Torheit. Selbst für die allerprimitivste sittliche Einstellung mußte ja so viel zutage liegen, daß die Annahme, er werde sein Gelübde um einer so niedrigen Herausforderung willen brechen, für ihn als Edelmann eine Beleidigung bedeutete. Und der hl. Thomas wußte es, daß seine Brüder es wußten, und diese, daß er es wußte. Und er war in ganz besonders hohem Maße feinführend, angetrieben durch ein grenzenloses Demutsstreben, das für ihn die Stimme Gottes vom Himmel her war. In diesem einzigen Augenblick des Aufloderns zeigt sich jene ungeheure, schwerfällige Gestalt lebhaft, ja sogar erregt, tatsächlich sehr erregt. Er sprang von seinem Sitz auf, riß ein glühendes Scheit aus dem Feuer, stand da und schwang diesen Brand hin und her wie ein flammendes Schwert. Begreiflicherweise kreischte das Weib laut auf und lief davon und — das gerade wollte er. Was mag sie sich wohl von dem verrückten Riesen gedacht haben, der da mit Feuerbränden umherfuchtelte und offenbar das Haus in Brand zu stecken drohte. Er tat aber nichts weiter, als daß er hinter ihr zur Türe schritt und sie krachend ins Schloß warf. Dann plötzlich mit einer Art wilder Feierlichkeit schmetterte er das glühende Scheit gegen die Türe, um dieser ein großes schwarzes Kreuz einzubrennen, drehte sich um und warf das Scheit ins Feuer zurück. Und ließ sich dann wieder auf dem Stuhl des unentwegten Forschers nieder, dem Lehrstuhl der Philosophie, dem verborgenen Thronstuhl der Beschaulichkeit, um sich nie wieder von ihm zu erheben.

Der Schwabe Albert, den man mit Recht den Großen nennt, war der Begründer der modernen Wissenschaft. Er hat mehr als irgendein anderer Mensch dazu beigetragen, jene Entwicklung herbeizuführen, die aus dem Alchimisten den Chemiker, aus dem Astrologen den Astronomen machte. Höchst merkwürdigerweise spukt er, der in seiner Zeit der erste eigentliche Astronom war, in der heutigen Legende ungefähr als der letzte Astrologe umher. Heute nun stellen ernsthafte Geschichtsforscher die absurde These auf, die mittelalterliche Kirche habe alle Gelehrten als Hexenmeister verfolgt. Ungefähr das Gegenteil ist richtig. Die Welt verfolgte sie zwar bisweilen als solche oder lief ihnen auch manchmal gerade der vermeintlichen Hexerei wegen nach — in jener Art Nachfolge, die die Umkehrung von Verfolgung ist. Doch einzig und allein die Kirche betrachtete sie wirklich als Wissenschaftler und nur als solche. So mancher Forscher unter den Klerikern wurde der Zauberei angeklagt, weil er Linsen und Spiegel anfertigte. Seine rohen und ungebildeten Nachbarn zeigten ihn an, aber er würde wahrscheinlich genauso verklagt worden sein, wenn diese Nachbarn Heiden, Puritaner oder Adventisten gewesen wären. Auf jeden Fall war es selbst dann noch günstiger für ihn, vor das kirchliche Gericht zu kommen, als vom Volke gelyncht zu werden. Nicht der Papst hatte Albertus Magnus in den Ruf eines Zauberers gebracht, sondern die halbheidnischen Stämme des Nordens hielten ihn dafür. Und es sind heute die halbheidnischen Bewohner unserer Industriestädte, die Leser billiger Traumbücher, marktschreierischer Flugschriften, die Anhänger von Zeitungspropheten, die noch immer Albert als einen Astrologen sehen. Es wird allgemein zugegeben, daß die Fülle seines uns überlieferten Sach- und Tatsachenwissens für einen Mann seiner Zeit überwältigend war. Es ist ebenso wahr, daß sich die Tatsachenkenntnis bei den meisten anderen Vertretern mittelalterlicher Wissenschaft in gewissen Grenzen hielt, aber das lag sicher nicht an der mittelalterlichen Religion. Denn die Kenntnis der natürlichen Gegebenheiten war für Aristoteles und die große griechische Kultur in vieler Hinsicht noch weit beschränkter. In Wirklichkeit handelt es sich hier viel weniger um den Zugang zu den Tatsachen als um die Haltung ihnen gegenüber. Wenn die Scholastiker aus den einzigen Quellen, die ihnen zur Verfügung standen,

erfahren, das Einhorn habe nur ein Horn oder der Salamander lebe im Feuer, so werteten die meisten von ihnen dies nur als Beispiele für die Logik und nicht als Beobachtungen aus dem Leben. Was sie tatsächlich darüber sagten, war folgendes: Wenn ein solches Tier ein Horn hat, dann haben zwei Einhörner eben so viele Hörner wie eine einzige Kuh. Und diese Behauptung ist um kein Haar weniger richtig, weil das Einhorn ein Fabeltier ist. Aber mit Albert begannen im Mittelalter, ähnlich wie mit Aristoteles in der Antike, neue Fragen lebendig zu werden, wie: „Hat das Einhorn wirklich nur ein Horn, und lebt der Salamander im Feuer oder nur an einer Feuerstelle?“ Als die sozialen und geographischen Bedingungen der damaligen Epoche es allmählich ermöglichten, im Feuer nach Salamandern oder in den Wäldern nach Einhörnern zu suchen, mußte das Mittelalter zweifellos einen Teil seiner wissenschaftlichen Anschauungen fallenlassen. Eine Tatsache, die natürlich den Spott gerade jener Generation von Wissenschaftlern hervorruft, die soeben erst entdeckt hat, daß Newtons Lehre Unsinn ist, daß der Raum seine Grenzen hat und daß es so etwas wie Atome nicht gibt.

Der große Deutsche, der in seiner bedeutendsten Zeit als Professor in Paris berühmt war, wirkte vorher eine Zeitlang als Lehrer in Köln. In dieser schönen Römerstadt versammelten sich um ihn Tausende von jungen Leuten, die ein außergewöhnliches Leben liebten, wie es die mittelalterlichen Studenten führten. Sie kamen in großen Gruppen, die man Nationen nannte, zusammen. Und diese Tatsache allein zeigt schon sehr deutlich den himmelweiten Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Nationalismus. Wenn auch jeden Morgen eine Streiterei zwischen den spanischen und den schottischen oder zwischen den flämischen und französischen Studenten ausbrechen konnte und aus patriotischen Gefühlen Schwerter gezogen oder Steine geworfen wurden, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß sie alle die gleiche Schule besuchten, um die gleiche Philosophie zu erlernen. Und wenn dies auch den Ausbruch eines Streites nicht verhindern konnte, so war es doch entscheidend für den Ausgang desselben. Vor dieser kunterbunten Schar von Menschen, die aus allen Teilen der Welt zusammengekommen waren, entrollte der Vater der Wissenschaft das System seines seltenen Wissens von der Sonne, den Kometen, den Fischen und Vögeln. Er war ein Aristoteliker, der die Anfänge des Aristoteles gleichsam ausbaute und darin einen ganz selbständigen Weg einschlug. In tieferen, allgemein menschlichen und sittlichen Fragen lag ihm nicht viel daran, selbständig zu sein, er begnügte sich damit, einen gemäßigten, christlich durchformten Aristotelismus darzulegen. In einem gewissen Sinn war er sogar bereit, sich über die rein metaphysischen Streitfragen

der Nominalisten und Realisten mit beiden zu verständigen. Er würde niemals den großen Kampf, der für ein nach allen Seiten ausgeglichenes und allumfassend menschliches Christentum entbrennen sollte, allein ausgefochten haben. Als er aber kam, war er ganz und gar auf dessen Seite. Wegen des Umfanges seiner wissenschaftlichen Forschungen wurde er der Doctor universalis genannt, obwohl er eigentlich ein Fachgelehrter war. Die volkstümliche Legende irrt sich selten ganz. Wenn irgendein Wissenschaftler etwas von einem Magier an sich gehabt hat, dann jedenfalls er. Der Wissenschaftler hat ja überhaupt stets mehr von einem Magier an sich als der Priester, da er es gewissermaßen vorzieht, die Elemente in Schach zu halten, als sie dem Geist, der viel elementarer ist, zu unterwerfen.

Unter den Studenten, die in die Vorlesungssäle strömten, war auch einer, der durch seine große, massige Gestalt auffiel, sich aber sonst durch gar nichts hervortun wollte. Er war bei den Disputationen so schweigsam, daß seine Gefährten das Wort Schweigsamkeit im amerikanischen Sinn auf ihn bezogen — in jenem Land bedeutet es nämlich Dummheit. Es ist daher nicht verwunderlich, daß ihnen in kurzer Zeit selbst seine imponierende Figur nur noch wie die eines etwas lächerlichen, zurückgebliebenen großen Jungen erschien. Man nannte ihn den „stummen Ochs“. Doch war er nicht nur der Gegenstand des Spottes, sondern auch des Mitleids. Einen gutmütigen Studenten dauerte er so sehr, daß dieser versuchte, ihm mit Stunden nachzuhelfen. Er begann vor ihm die Grundzüge der Logik durchzugehen wie das Alphabet in einer Fibel. Der Dummkopf dankte ihm mit einer rührenden Höflichkeit, und der Philanthrop dozierte ohne Stocken, bis er an eine Stelle kam, über die er selbst im unklaren war, und die er daher falsch angriff. Da legte der Dummkopf mit allen Zeichen der Verlegenheit und Verwirrung eine mögliche Lösung dar, die tatsächlich die richtige war. Der wohlwollende Student machte große Augen und starrte jene geheimnisvolle Masse von Unwissenheit und Einsicht wie ein Wundertier an. Und seltsame Gerüchte kamen in der ganzen Schule über ihn in Umlauf.

Ein zuverlässiger frommer Biograph des hl. Thomas — es ist wohl nicht nötig zu sagen, daß dieser der obenerwähnte Dummkopf gewesen — sagt darüber, daß am Ende dieser Unterredung „seine Wahrheitsliebe über seine Demut siegte“. Wörtlich verstanden ist das ganz richtig. Aber in einem weiteren psychologischen und sozialen Sinne gibt es nicht die ganze Fülle der Motive wieder, die in diesem gewaltigen Kopfe wirkten. Jede der verhältnismäßig wenigen Anekdoten über den Aquinaten hat eine ganz eigene Lebendigkeit, wenn wir uns dazu seinen besondern Typus vergegenwärtigen. Die eben angeführte ist

ein ausgezeichnetes Beispiel dafür. Eines der wesentlichsten Motive für sein Verhalten war bei dem auf das Allgemeine gerichteten Geist die Schwierigkeit, sich plötzlich einer winzigen Kleinigkeit des täglichen Lebens anzupassen. Dazu kam etwas von der Scheu wirklich vornehmer Menschen, sich in ein gutes Licht zu stellen, und sogar etwas von jener eigentümlichen Hemmung und Versuchung, selbst Mißverständnisse langen Erklärungen vorzuziehen. Diese anderen Beweggründe wirkten zweifellos mit der ganz außergewöhnlichen Demut dieses außergewöhnlichen Mannes zusammen. Aber auch mit seiner ebenso unbestreitbaren „Wahrheitsliebe“ verband sich noch etwas anderes und wirkte mit ihr darauf hin, daß dem Mißverständnis ein Ende gemacht werde. Den Zug, den ich hier meine, darf man in der Charakteristik des hl. Thomas nie vergessen. Wie sehr er auch in Gedanken verloren, geistesabwesend oder in Theorien versenkt sein mochte, er hatte doch außerordentlich viel gesunden Menschenverstand. Und zur rechten Zeit, nicht weil er belehrt wurde, sondern weil er falsch belehrt wurde, sagte etwas in ihm energisch: Nun aber Schluß damit.

Es ist wahrscheinlich, daß Albertus Magnus selbst, der Professor und erfahrene Lehrer all dieser Jünglinge, als erster etwas dieser Art vermutete. Er stellte Thomas kleine Aufgaben, ließ ihn kommentieren und darlegen, er überredete ihn, seine Scheu so weit zu überwinden, daß er sich wenigstens an einer Disputation beteiligte. Er war ein sehr scharfsinniger alter Mann, der die Lebensweise auch anderer Tiere als nur des Salamanders und des Einhorns erforscht hatte. Er hatte viele Exemplare des ungeheuerlichsten aller Ungeheuer, das Mensch genannt wird, studiert. Er kannte die Kennzeichen und Merkmale jener Art von Menschen, die, in einem unschuldigen Sinne, so etwas wie Monstren unter den Mitmenschen sind. Er war ein viel zu guter Lehrer, um nicht zu wissen, daß „Dummköpfe“ nicht immer dumm zu sein brauchen. Belustigt hörte er, daß seine Mitschüler diesen „Dummkopf“ den „stummen Ochsen“ nannten. Das alles ist sehr natürlich; aber es verwischt nicht die Empfindung, daß der ungewöhnliche Ton, mit dem Albertus schließlich sprach, etwas sehr Eigentümliches und tief Bedeutsames an sich hat. Denn immer noch kannte man den Aquinaten nur als einen sonderbaren und beharrlich schweigenden Schüler unter sehr viel glänzenderen und vielversprechenderen Schülern, bis endlich der große Albert das Stillschweigen über ihn mit jenem berühmten prophetischen Ausruf durchbrach: „Ihr nennt ihn den ‚stummen Ochsen‘, ich aber sage euch, das Brüllen dieses ‚stummen Ochsen‘ wird so laut werden, daß es die ganze Welt erfüllt.“

Stets war der hl. Thomas bereit, dem Albertus Magnus wie dem Aristoteles oder Augustinus und noch einer Unzahl anderer

und älterer Meister mit einer tiefen Demut für ihre Ideen und Einsichten zu danken. Nichtsdestoweniger bedeutete sein eigenes Denken gegenüber Albertus und den anderen Aristotelikern wie auch gegenüber Augustinus und den Augustinern einen Fortschritt. Albert hatte schon die Aufmerksamkeit auf das unmittelbare Studium der Natur gelenkt, wenn auch zum Teil nur durch Fabeln wie die vom Einhorn und vom Salamander, aber das Ungeheuer, das „Mensch“ genannt wird, wartete auf eine noch viel feinere und eingehendere Vivisektion. Gleichwohl wurden diese beiden Männer nahe Freunde, und ihre Freundschaft wog in diesem wesentlichen Kampf des Mittelalters schwer. Denn die Wiedergeburt des Aristoteles bedeutete ebenso umwälzende Revolution wie die Erhebung des Dominikus und des Franziskus, und der hl. Thomas sollte in beiden eine entscheidende Rolle spielen.

Wie man sich vorstellen kann, gab die Familie von Aquino schließlich die rächende Verfolgung ihres häßlichen jungen Entchens auf, das man, als schwarzen Bruder, vielleicht ihr schwarzes Schaf nennen könnte. Über seine Flucht werden manche reizvolle Geschichten erzählt. Meistens ist es ja so, daß am Ende das schwarze Schaf aus Streitereien zwischen den weißen Schafen der Familie seine Vorteile zieht. Sie beginnen damit, mit ihm zu streiten, und enden damit, sich untereinander zu zanken. Die Überlieferung ist ziemlich unklar in der Frage, welche Mitglieder seiner Familie sich auf seine Seite stellten, während er noch im Turm gefangengehalten wurde. Tatsache ist, daß er sehr an seinen Schwestern hing, darum ist wohl die Erzählung richtig, daß er ihnen sein Entkommen verdankt. Nach diesem Bericht zogen sie ein Seil zur Spitze des Turmes empor, an dem ein großer Korb befestigt war. Es muß schon ein ziemlich großer Korb gewesen sein, wenn Thomas wirklich auf diese Weise aus seinem Gefängnis heruntergelassen wurde und ins Freie entkam. Wie dem auch sei, er entkam durch äußere oder innere Energie. Aber nur wenige halfen ihm. Die Welt stellte immer noch den Bettelbrüdern nach und verfolgte sie noch geradeso sehr wie zu der Zeit ihrer Flucht nach Rom. Thomas persönlich jedoch hatte das Glück, unter dem Schatten jenes großen und hervorragenden Bruders, des gelehrten und strenggläubigen Albertus, heranzureifen, dessen Ehrwürdigkeit man schwer bestreiten konnte. Aber selbst er und die Seinen wurden bald von dem wachsenden Sturm betroffen, der die neuen Volksbewegungen innerhalb der Kirche bedrohte. Albertus wurde nach Paris berufen, um die Doktorwürde zu empfangen. Aber jedermann wußte, daß jeder einzelne Schachzug in diesem Spiel eine Herausforderung bedeutete. Albertus stellte nur eine Bedingung, die wahrscheinlich wie eine sehr ausgefal-

lene Forderung wirkte: seinen „stummen Ochsen“ mit sich nehmen zu dürfen. Sie machten sich also wie ganz gewöhnliche Brüder oder fromme Wandergesellen auf den Weg, übernachteten in den Klöstern, auf die sie unterwegs gerade stießen, und gelangten schließlich in das Kloster des hl. Jakob zu Paris, wo Thomas noch einem anderen Bruder begegnete, dem er später zutiefst verbunden war.

Vielleicht wurde der Franziskaner Bonaventura gerade unter den dunklen Gewitterwolken jenes Sturmes, der allen Bettelmönchen gemeinsam drohte, ein so naher Freund des Dominikaners Thomas, daß ihre Zeitgenossen die beiden mit David und Jonathan verglichen haben. Dies ist darum von solchem Interesse, weil man Franziskaner und Dominikaner leicht für grundverschieden halten kann. Man könnte den Franziskaner als den Vater aller Mystiker bezeichnen und die Mystiker dadurch charakterisieren, daß sie der Meinung seien, das Verkosten oder die Freude, die die Seele am Ziel des inneren Weges verspürt, falle unter die Kategorie der Empfindung und nicht unter die des Denkens. Das Leitwort der Mystiker war immer: „Verkostet und sehet.“ Nun aber begann auch der hl. Thomas mit einem „Verkostet und sehet“. Aber er bezog es auf die ersten primitivsten Wahrnehmungen der Menschen als Lebewesen. Man könnte behaupten, daß der Franziskaner das Verkosten an die letzte, der Dominikaner aber an die erste Stelle setzt. Man könnte sagen, der Thomist beginne mit etwas Körperhaftem wie dem Geschmack eines Apfels und leite davon ein göttliches Leben für den Verstand her, während der Mystiker zuerst den Geist erschöpft und dann schließlich sagt, das Verkosten der Gegenwart Gottes sei für die Seele etwas Ähnliches wie der Geschmack des Apfels für den Körper. Ein Feind beider könnte meinen, der hl. Thomas beginne mit dem Geschmack einer Frucht und der hl. Bonaventura ende damit. Doch haben beide recht. Wenn ich so sagen darf, ist es eine Art Vorrecht von Menschen, deren Weltaspekte zueinander im Gegensatz stehen, daß sie gleichwohl beide recht haben. Der Mystiker spricht wahr, wenn er behauptet, daß die Beziehung zwischen Gott und der Seele wesentlich eine Liebesbeziehung ist, das Ur- und Vorbild aller Liebesbeziehungen. Ebenso sehr hat der dominikanische Rationalist recht, wenn er sagt, daß die Heimat des Geistes die höchsten Himmelsphären seien und daß der Hunger nach Weisheit alle anderen minder geistigen Sehnsüchte des Menschen überdauere, ja sogar verzehre.

Damals wurden jedenfalls Thomas und Bonaventura ermutigt in der Annahme, daß sie beide recht hätten, nämlich dadurch, daß die ganze Welt überzeugt war, sie hätten unrecht. Es war eine Zeit stürmischer Unruhen, und meistens werden in sol-

chen Zeiten jene, die die Dinge an die rechte Stelle rücken wollen, aufs heftigste angeklagt, alles zu verwirren. Niemand wußte, wer in diesem Wirrwarr siegen würde, der Islam oder die Manichäer des Südens, der spöttische und doppelzüngige Kaiser, die Kreuzzügler oder die alten christlichen Orden. Aber manche hatten das sichere Gefühl, daß sich alles in einer großen geistigen Wandlung befinde und daß alle Versuche der letzten Zeit, die Schranken zu durchbrechen, nur Teile derselben allgemeinen Auflösung seien. In den Augen dieser Menschen galten vor allem zwei Dinge als Zeichen des Verfalls: das eine war das Schreckbild des Aristoteles, der im Osten wie ein griechischer Gott auftauchte, gestützt von seinen arabischen Anhängern; das andere war die unerhörte neue Freiheit der Bettelmönche. Es schien den Zeitgenossen so, als habe man das Kloster erbrochen und die Mönche zerstreut, damit sie über die ganze Welt wanderten. Das Gefühl, daß sie umhersprühen wie die bisher zurückgehaltenen Funken eines Feuerofens, einer Glutstätte übergroßer Gottesliebe, die Meinung, sie würden das gewöhnliche Volk durch den Ruf zur Vollkommenheit aus dem Gleichgewicht bringen und in Demagogie verfallen, machte sich schließlich in dem berühmten Buche „Die Gefahren der neuesten Zeit“ von einem wilden Reaktionär namens Wilhelm de St. Amour Luft. Es griff den französischen König und den Papst in einer Weise an, daß diese eine Untersuchung anordneten. Und das ungleiche Freundespaar, der Aquinate und Bonaventura mit ihren ganz und gar entgegengesetzten Weltaspekten, zog darauf gemeinsam nach Rom, um die Freiheit der Bettelbrüder zu verteidigen.

Thomas von Aquin verteidigte das große Gelübde seiner Jugend für Freiheit und Armut, und vielleicht war dies der Höhepunkt seiner durchwegs siegreichen Laufbahn, denn er schleuderte die ganze reaktionäre Strömung seiner Zeit zurück. Maßgebende Autoritäten behaupten, daß ohne ihn die ganze Volksbewegung der Bettelmönche vielleicht vernichtet worden wäre. Durch diesen weittragenden Sieg wurde der scheue und unbeholfene Jünger der Wissenschaft eine historische Persönlichkeit und ein Mann der Öffentlichkeit. Von da ab galt er als die Verkörperung der Bettelorden. Aber wenn man auch sagen könnte, St. Thomas habe seine Berühmtheit erlangt durch die Verteidigung der Bettelorden gegen die Reaktionäre, die die gleiche Auffassung von den Bettlern hatten wie seine eigene Familie, so ist es doch meistens ein großer Unterschied, ob jemand sich nur einen Namen macht oder ob er wirklich seine eigenste Aufgabe erfüllt. Das eigentliche Werk des hl. Thomas lag noch vor ihm. Aber sogar weniger scharfe Beobachter, als er selbst es war, konnten sehen, daß es vor der Türe stand. Grob ausgedrückt, waren die „Orthodoxen“ selber die Gefahr, oder vielmehr

solche, die nur allzu schnell die alte Ordnung gleichsetzten mit der Orthodoxie und daher eine endgültige und gänzliche Verurteilung des Aristoteles erzwingen wollten. Um das zu erreichen, hatte man hier und da schon blinde und übereilte Verurteilungen vorgenommen, und der Druck engherziger Augustinianer auf den Papst und die maßgebenden Schiedsrichter wurde von Tag zu Tag stärker. Die geographische und geschichtliche Berührung der Mohammedaner mit der byzantinischen Kultur hatte erklärlicherweise diese Gefahr heraufbeschworen. Die Araber hatten die griechischen Handschriften früher als die Lateiner, die die wahren Erben der Griechen waren, kennengelernt. Und Mohammedaner, wenn auch keine sehr strenggläubigen, hatten Aristoteles in eine phantastische Philosophie umgewandelt, die die strenggläubigen Christen noch viel weniger annehmen konnten. Diese zweite den Aristotelismus betreffende Streitfrage erfordert jedoch weitläufigere Erläuterungen als die erste. Wie schon in den einleitenden Seiten bemerkt wurde, wissen die meisten modernen Menschen, daß St. Franziskus wenigstens eine in weiten Kreisen beliebte Persönlichkeit war, und wie immer sie sonst zum Mittelalter stehen, daß die Bettelmönche im gewissen Sinne eine volkstümliche Bewegung darstellen, die auf eine edlere Brüderlichkeit abzielte. Und einige nähere Sachkenntnis würde sie davon überzeugen, daß dieses für die Dominikaner ganz genauso zutrifft wie für die Franziskaner. Heutzutage würde niemand daran denken, die Feudal-Äbte oder die selbsthaften und beständigen Mönche gegen so unbedenkliche Neuerer, wie der hl. Franziskus und der hl. Thomas es waren, zu verteidigen. Daher genügt uns hier eine kurze Zusammenfassung der großen Auseinandersetzung über die Bettelorden, obgleich sie zu jener Zeit die ganze Christenheit erschütterte. Aber der größte Streit über Aristoteles weist tiefere Schwierigkeiten auf, weil mit ihm moderne Mißverständnisse zusammenhängen, denen man nur durch ausführlichere Darstellung begegnen kann.

Vielleicht gibt es solche Dinge wie die von der Geschichte überlieferten Revolutionen in Wirklichkeit überhaupt nicht. Was sich ereignete, war immer eine Gegenrevolution. Immer haben sich die Menschen gegen die letzten Empörer ihrerseits empört oder sogar die letzte Empörung widerrufen. Das könnten einen schon die geringfügigsten modernen Bräuche lehren, wenn nicht eben die Modernen die Vorstellung hätten, daß der letzte Empörer sich gegen alle Zeitalter zugleich auflehnte. Das moderne Mädels mit dem Lippenstift und dem Cocktail ist genauso gut eine Reaktion gegen die Frauenrechtlerin der Achtzigerjahre mit ihrem steifen Stehkragen und ihrem strengen Abstinenzlerturn, wie diese eine Auflehnung gegen die Dame der frühen Queen-Victoria-Zeit mit den sentimental Walzermelodien und den

Poesiealbums voller Byronzitate, oder wie die letztere wiederum im Widerspruch gegen ihre puritanische Mutter stand, für die der Walzer eine wilde Orgie und Byron der Bolschewist seiner Zeit war. Wenn man nun aber die Einflüsse, die die puritanische Mutter formten, in der Gesellschaft zurückverfolgt, so wird man finden, daß sie eine Reaktion gegen die höfische Verweichlichung der englischen Kirche darstellte, die ihrerseits zuerst eine Ablehnung der katholischen Kultur gewesen, die sich wiederum den heidnischen Kulturen entgegengestellt hatte. Nur ein Geistesgestörter könnte behaupten, es handle sich um eine Folge von Fortschritten. Offensichtlich schlägt doch hier ein Extrem in das entgegengesetzte um. Aber was hier auch das Richtige sein mag, eines ist sicher falsch, nämlich die Geflogenheit der modernen Menschen, diese Dinge lediglich vom modernen Standpunkt aus zu betrachten. Das heißt soviel wie nur das Ende einer Geschichte anhören. Sie rebellieren gegen etwas Unbekanntes, denn sie wissen gar nicht, warum es entstand, und, nur mit seinem Ende beschäftigt, kennen sie seinen Anfang nicht und darum auch nicht sein eigentliches Wesen. Der Unterschied zwischen den geringfügigeren und den größeren Geschehnissen ist der, daß letztere wirklich eine so riesige menschliche Umwälzung bedeuten, daß die Menschen von da ab neu beginnen können wie in einer ganz neuen Welt. Und diese Neuheit macht es ihnen möglich, sehr weit und gewöhnlich dann zu weit zu gehen. Weil diese Dinge mit einem mächtigen Aufruhr beginnen, hält die geistige Stoßkraft lange genug an, um den Anschein von etwas Fortbestehendem zu erwecken. Ein vortreffliches Beispiel dafür ist die wirkliche Geschichte der Wiederbelebung und der Vernachlässigung des Aristoteles. Am Ende des Mittelalters war die aristotelische Philosophie schließlich verkalkt. Aber nur etwas, das einmal ganz neu, ganz lebendig war, kann so verkalken.

Als die modernen Menschen in ihrer Lichtscheu den dunkelsten Vorhang fallen ließen, der jemals die Geschichte verfinstert hat, überzeugt, daß es vor der Renaissance und Reformation noch gar nichts Bedeutendes gegeben habe, da begannen sie ihre moderne Laufbahn alsogleich damit, daß sie einen groben Schnitzer begingen. Es war der Irrtum über den Platonismus. Sie entdeckten einige antiklerikale Künstler und Gelehrte, die an den Höfen der aufgeblasenen Fürsten des 16. Jahrhunderts herumlungerten (denn in der Geschichte weiter zurückzugehen, ist jenen Geistern nicht gestattet) und die kundtaten, daß Aristoteles sie langweile und daß man sie verdächtige, heimlich Platon zu huldigen. Die modernen Menschen gingen bei ihrer völligen Unkenntnis des Mittelalters sofort in diese Falle. Sie nahmen an, Aristoteles sei irgendein verschimmelter Ladenhüter und Tyrann aus dem dunkelsten Winkel des finsternen Mittelalters

und das Studium Platons sei ein ganz neuer heidnischer Genuß, den kein Christ bisher je verkostet habe. Father Knox hat gezeigt, mit welcher verblüffenden Ahnungslosigkeit zum Beispiel Mr. H. L. Mencken über diesen Punkt redet. Natürlich liegen die Dinge in Wirklichkeit gerade umgekehrt. Wenn irgend etwas, so war der Platonismus die alte Orthodoxy. Die aristotelische Richtung war durchaus eine moderne Umwälzung. Und der Anführer dieser Revolution war jener Mann, der der Held dieses Buches ist.

In Wahrheit war die historische katholische Kirche anfangs platonisch, ein wenig zu platonisch. Der Platonismus lag in jener goldenen griechischen Luft, in der die ersten großen griechischen Theologen atmeten. Die christlichen Kirchenväter waren den Neuplatonikern viel verwandter als die Gelehrten der Renaissance, die den Platonismus nur wieder von neuem aufwärmten. Für Chrysostomus oder Basilius war es genauso selbstverständlich, in Begriffen zu denken, wie „Logos“ oder „Sophia“, wie es für irgendeinen Anhänger irgendeiner Religion von heute selbstverständlich ist, über soziale Fragen zu reden oder über den Fortschritt oder über die Weltwirtschaftskrise. St. Augustinus machte eine ganz natürliche geistige Entwicklung durch, wenn er zuerst Platoniker wurde, dann Manichäer und dann erst Christ. Und gerade in dieser Verbindung kann man den ersten leichten Hinweis darauf sehen, wie gefährlich es ist, zu sehr Platoniker zu sein.

Von der Renaissance bis zum 19. Jahrhundert hatten die Menschen der Neuzeit eine geradezu ungeheuerliche Liebe zur Antike. Bei der Betrachtung mittelalterlichen Lebens erscheinen ihnen die Christen immer nur als Schüler der Heiden, des Plato im Reiche der Ideen, des Aristoteles im Reiche der Vernunft und der Wissenschaft. Tatsächlich aber war es nicht so. Selbst vom einseitigsten modernen Standpunkt aus gesehen war der Katholizismus in vielen Dingen dem Platonismus oder dem Aristotelismus um Jahrhunderte voraus. Wir können das zum Beispiel an dem zähen Fortbestehen der Astrologie sehen. In dieser Hinsicht neigten die Philosophen alle zum Aberglauben; die Heiligen hingegen und alle anderen „abergläubischen“ Leute dieser Art waren Gegner dieses Aberglaubens. Aber selbst für die großen Heiligen war es schwer, sich davon ganz frei zu machen. Die Leute, denen der Aristotelismus des hl. Thomas verdächtig vorkam, führten immer zwei Dinge an, die uns heute in ihrer Zusammenstellung höchst seltsam und belustigend erscheinen. Das eine war die Ansicht, daß die Sterne persönliche Wesen seien, welche unser Leben regieren, das andere die weitverbreitete Lehre, daß die Menschen insgesamt nur eine Seele besitzen, eine Anschauung, welche ganz offensichtlich der Unsterblichkeit und

damit auch dem Charakter des Menschen als Individuum widerspricht. Beide Theorien schleichen auch noch durch unsere Zeit, so stark ist immer noch die Zwangsherrschaft der Antike. Die Astrologie spukt in unseren Sonntagsblättern, und die andere Lehre hat Hunderte von Gestalten — als „Kommunismus“, als Vorstellung von einer „Massenseele“ usw.

Doch in einem grundlegenden Punkte darf diese Stellungnahme nicht mißverstanden werden. Wenn wir den praktischen Wert der aristotelischen Revolution rühmen und die Originalität des hl. Thomas, der ihr Führer war, so meinen wir damit nicht, daß die Scholastiker vor ihm keine Philosophen gewesen wären oder daß sie nicht in Berührung mit älteren Philosophen gestanden hätten. Sofern es jemals einen verhängnisvollen Bruch in der Philosophiegeschichte gegeben hat, lag er nicht vor Thomas oder am Beginn der mittelalterlichen Geschichte, sondern nach Thomas und am Anfang der modernen Zeit. Niemand ist die gewaltige geistige Überlieferung, die von Pythagoras und Plato bis zu uns geht, unterbrochen oder zerstört worden durch Kleinigkeiten, wie die Plünderung Roms, wie der Siegeszug des Attila oder irgendein Barbareneinfall der dunklen Zeiten. Sie ging erst verloren nach der Erfindung der Buchdruckerkunst, nach der Entdeckung Amerikas, der Gründung der Royal Society und all den Aufklärungen der Renaissance und der modernen Welt. Damals, wenn je, wurde jener lange, dünne, zarte Faden verloren oder ungeduldig abgerissen, der aus dem fernen Altertum kam, der Faden jener eigenartigen menschlichen Liebhaberei, der Gewohnheit, zu denken. Das geht daraus hervor, daß man bei den gedruckten Büchern dieses späteren Zeitraums zum großen Teil bis zum 18. oder bis zum Ende des 17. Jahrhunderts warten muß, um auch nur die Namen der neuen Philosophen zu finden, die bestenfalls eine neue Art von Philosophen waren. Hingegen haben die Niedergangsepoche des römischen Imperiums, die dunklen Zeiten und das frühe Mittelalter niemals die Philosophie vernachlässigt, obgleich sie allzusehr geneigt waren, das, was der platonischen Philosophie entgegen gesetzt war, hintanzustellen. Insofern hatte Thomas, wie die meisten sehr originellen Menschen, einen langen, deutlich sichtbaren Stammbaum. Er selbst beruft sich immerfort auf die Autoritäten von Augustinus bis Anselm und von Anselm bis Albert, und selbst wenn er von ihnen abweicht, trägt er ihnen Rechnung.

Ein sehr gebildeter Anglikaner sagte einmal nicht ohne einige Schärfe zu mir: „Ich verstehe nicht, warum man immer davon spricht, Thomas sei der Beginn der Scholastik gewesen. Ich würde es begreifen, wenn man sagte, daß er ihr Ende bedeute.“ Ob nun diese Bemerkung boshaft gemeint war oder nicht, wir

können jedenfalls sicher sein, daß Thomas mit vollendeter Liebenswürdigkeit darauf geantwortet hätte. Und es ist hier auch wirklich sehr leicht, mit einer gewissen Gelassenheit zu entgegnen, daß man in der thomistischen Sprache unter „Ende“ eines Dinges nicht seine Zerstörung, sondern seine Erfüllung versteht. Kein Thomist hätte etwas dagegen einzuwenden, daß der hl. Thomas das Ende unserer Philosophie bedeute, in dem Sinne, in dem Gott das Ende unseres Daseins ist. Denn dieses „Ende“ besagt nicht, daß wir aufhören, zu sein, sondern daß wir unvergänglich werden wie die „unvergängliche Philosophie“, wie die „philosophia perennis“. Wenn wir aber das beiseite lassen, ist es doch wichtig, sich daran zu erinnern, daß der ausgezeichnete Mensch, mit dem ich redete, durchaus recht hatte: es hatte ganze Geschlechter von Philosophen vor Thomas von Aquin gegeben, die zu dem Tage der großen aristotelischen Revolution hinführen. Und nicht einmal dieses Ereignis selbst war ganz plötzlich und unvorhergesehen. Ein kluger Mann hat vor nicht langer Zeit bewiesen, daß die Metaphysik ihrer ganzen Beschaffenheit nach von Aristoteles bis zu Thomas von Aquin gewissermaßen einen langen Weg gemacht hatte. Er beweist auch, daß es durchaus keinen Mangel an Ehrfurcht gegenüber dem ursprünglichen und gigantischen Genius des Stagiriten bedeute, zu behaupten, daß er in gewisser Weise nur ganz einfach Begründer der Philosophie gewesen sei — im Vergleich zu den späteren Feinheiten des Mittelalters — und daß der Grieche einige bedeutende Winke gegeben habe, welche die Scholastiker bis zu den allerfeinsten Schattierungen entwickelten. Es mag dies Übertreibung sein, aber etwas Wahres ist daran. Jedenfalls ist es sicher, daß selbst innerhalb der aristotelischen Philosophie, ganz abgesehen von der platonischen, eine Tradition sehr kluger und feiner Auslegung vorhanden war. Wenn die Feinheit später in Haarspalterei ausartete, so war es doch immerhin eine feine Haarspalterei und eine Arbeit, die sehr wissenschaftliche Werkzeuge erforderte.

Die aristotelische Revolution wirkte darum so umwälzend, weil sie wirklich religiös war. Es ist das eine so grundlegende Tatsache, daß ich es für nötig hielt, sie auf den allerersten Seiten dieses Buches niederzulegen, diese Tatsache, daß die Auflehnung größtenteils eine Erhebung der allerchristlichsten Elemente der Christenheit war. Unbewußt fühlte St. Thomas genau wie St. Franziskus, daß seine Zeitgenossen innerlich von der festen Grundlage der katholischen Lehre und Zucht hinwegzugleiten drohten, weil beide durch tausendjährige Übung beinahe abgenützt schienen, und daß der Glaube in neuem Lichte gezeigt und unter einem neuen Gesichtswinkel betrachtet werden müsse. Aber er hatte kein anderes Ziel, als ihn um des Heiles willen

dem Volke nahezubringen. Es ist bis zu einem gewissen Grade wahr, daß eine Zeitlang der Glaube zu platonisch gewesen war, als daß er hätte volkstümlich sein können. Es war so etwas wie das klare und schlichte Geisteselement des Aristoteles notwendig, damit er wieder eine Religion für den einfachen Menschen werden könne. Sowohl die Beweggründe als auch die Methode des Heiligen treten uns deutlich entgegen, wenn wir uns seinen Kampf gegen die augustinische Schule vor Augen halten. Zunächst muß man sich daran erinnern, daß der griechische Einfluß noch immer vom griechischen Kaiserreich kam oder vielmehr vom Mittelpunkt des römischen Reiches, der nicht länger mehr Rom, sondern die Griechenstadt Byzanz war. Dieser Einfluß war im guten wie im schlimmen Sinne byzantinisch. Ebenso wie die byzantinische Kunst war er streng und mathematisch und ein wenig furchteinflößend; wie byzantinisches Zeremoniell war er orientalisch und etwas dekadent.

Wir haben in der letzten Zeit viel darüber erfahren, wie Byzanz langsam zu einer asiatischen Theokratie erstarrte, die mehr oder weniger dem Reiche des Himmelssohnes, China, glich. Doch selbst der Ungelehrte kann das Besondere, Unterschiedliche erfassen, das in der Art liegt, wie die Christenheit des Ostens alles ins Allgemeine stilisierte, wie zum Beispiel die menschlichen Gesichter zu Ikonen wurden. Die Bilder wurden so zu bloßen Schablonen, und gegen Statuen wurde ein wahrer Vernichtungskrieg geführt. So sehen wir, seltsam genug, daß der Osten das Land des Kreuzes, der Westen das Land der Kruzifixe war. Die Griechen verloren über einem strahlenden Symbol den Menschen aus den Augen, während die Völker des Nordens zum Menschlichen kamen, dank einem Folterwerkzeug. Der Westen allein schuf wirkliche Bilder zu der größten aller Geschichten des Ostens. So war also das griechische Element in der christlichen Theologie mehr und mehr nur noch eine Art vertrockneter Platonismus, eine Angelegenheit geometrischer Figuren und Abstraktionen. Es waren im Grunde genommen wahrhaft edle Abstraktionen, aber nicht genug durchdrang sie jenes Ereignis, das allerdings seinem Grundwesen nach beinahe das Gegenteil von aller Abstraktion ist, die Menschwerdung des Gottessohnes. Ihr Logos war das Wort, aber nicht das Wort, welches Fleisch geworden. Auf tausend feinen Wegen, die oft gar nicht zu fassen und darzustellen sind, breitet sich von dorthier, wo der geheiligte Kaiser unter seinen goldenen Mosaiken saß, dieser Geist über die ganze Christenheit aus, und der glatte Boden des römischen Kaiserreiches wurde schließlich ein gezeichnete Weg für Mohammed. Denn die letzte Vollendung des Bildersturmes war der Islam. Aber schon lange vorher bestand eine gewisse Neigung, das Kreuz zu einer bloßen Dekoration zu

machen, ähnlich wie es der Halbmond ist, zu einer Schablone, wie der Schlüssel der Griechen oder das Rad Buddhas. Und über einer solchen Welt der Schablonen liegt eine gewisse Passivität; der Schlüssel der Griechen öffnet keine Tür und das Rad Buddhas dreht sich immer um sich selbst, aber es läuft nicht voran.

Teils infolge dieser negativen Einflüsse, zum Teil aber auch infolge einer notwendigen und edlen Aszese, die der erhabenen Höhe der Märtyrer nachstrebte, war das frühe Christentum ausgesprochen gegen das Leibliche eingestellt und näherte sich so der Gefahrenzone eines manichäischen Mystizismus. Aber die Gefahr, welche in der Kasteiung des Leibes durch die Heiligen liegt, ist weit geringer als diejenige, welche aus seiner Verachtung durch die Weisen entstand. Bei voller Anerkennung der ganzen Größe dessen, was Augustinus dem Christentum geschenkt hat, muß doch gesagt werden, daß in dem Platoniker Augustin eine noch feinere, verborgenere Gefahr lag als selbst in dem Manichäer Augustinus. Hier lag der Keim zu einer Haltung, die unbewußt jener Irrlehre Vorschub leistete, welche die allerheiligste Dreifaltigkeit in ihrer Substanz teilt. Diese Vorstellungweise dachte sich Gott zu ausschließlich als den Geist, der reinigt, oder als den Erlöser, der von Sünden befreit, und sie vergaß darüber den wirkenden Schöpfer. Darum hielten es Männer wie Thomas von Aquin für notwendig, Plato durch Aristoteles richtigzustellen, durch Aristoteles, der die Dinge so nahm, wie er sie fand, geradeso wie Thomas sie so nahm, wie Gott sie erschaffen hat. In dem ganzen Werk des hl. Thomas ist die geschaffene Welt ständig gegenwärtig. Menschlich gesprochen, war er der Retter des Menschlichen in der christlichen Theologie, als er einige entsprechende Elemente der heidnischen Philosophie in sie einbaute. Nur ist hier das menschliche Element eben auch zugleich ein christliches, wie schon betont worden ist.

Der jähe Schrecken über die aristotelische Gefahr, der viele hohe Stellen der Kirche erfaßt hatte, war vermutlich ein trockener Wind aus der Wüste. Er enthielt wohl mehr Furcht vor Mohammed als vor Aristoteles. Und das war eigentlich eine Ironie, denn es war tatsächlich sehr viel schwerer, Aristoteles mit Mohammed zu versöhnen als mit Christus. Der Islam ist im wesentlichen ein einfaches Glaubensbekenntnis für schlichte Gemüter, und niemandem wird es je gelingen, den Pantheismus zu einem einfachen Bekenntnis zu machen. Er ist zugleich zu verwickelt und zu abstrakt. Es gibt schlichte, einfältige Menschen, die an einen persönlichen Gott glauben, und es gibt Atheisten, die noch weit einfältiger sind als irgendein Anbeter des persönlichen Gottes. Aber sehr wenige Menschen werden in vollkommener Einfalt imstande sein, ein gottleeres Weltall als

Gott anzunehmen. Und während der Mohammedaner im Vergleich zum Christen vielleicht einen weniger menschlichen Gott hatte, könnte man doch fast glauben, es sei ein noch persönlicherer Gott. Der Wille Allahs war ein sehr ausgeprägter Wille, er konnte nicht in einen Strom des Allstrebens umgedeutet werden. Dieser ganzen kosmischen und abstrakten Seite paßte sich der Katholik mehr an als der Mohammedaner, bis zu einem gewissen Punkte. Der Katholik konnte zum mindesten zugeben, daß Aristoteles recht hatte, insoweit er dem persönlichen Gott gewisse unpersönliche Elemente zuschrieb. Dahingegen können wir im allgemeinen von den mohammedanischen Philosophen sagen, daß diejenigen, welche gute Philosophen waren, schlechte Mohammedaner wurden. Es ist nicht ganz und gar unbegreiflich, daß viele Bischöfe und Lehrer der Kirche fürchteten, die Thomisten könnten gute Philosophen, aber schlechte Christen werden. Und sehr viele Anhänger der streng platonisch-augustinischen Schule behaupteten sogar hartnäckig, sie seien nicht einmal gute Philosophen. Zwischen diesen beiden sehr ungleichartigen Leidenschaften, der Liebe zu Plato und der Furcht vor Mohammed, schienen die Aussichten für irgendeine aristotelische Schule in der Christenheit zeitweise sehr schlecht bestellt. Ein Bannfluch nach dem anderen donnerte von hohen Stellen herab, und wie es ja ähnlich oft geschieht, ließen es die Schatten der Verfolgung eine Zeitlang so erscheinen, als ob nur noch eine oder zwei Gestalten auf dem sturmgepeitschten Kampfplatz aufrecht ständen. Sie trugen beide die schwarz und weiße Kutte der Dominikaner. Albertus und Thomas nämlich standen fest.

Bei einem solchen Kampf herrscht immer ziemliche Verwirrung, wie durch Zaubergewalt wechseln Mehrheit und Minderheit hin und her. Es ist immer schwierig, den Grenzpunkt zwischen Ebbe und Flut zu bestimmen, sie gleichen einem wilden Strudel, die Phasen überschneiden sich und verwirren dadurch die Krisis noch mehr. Aber der Umschwung zwischen dem Augenblick, da die beiden Dominikaner allein standen, und jenem, wo ihnen endlich die ganze Kirche beistimmte, setzte vielleicht damals ein, als man die beiden vor ein zwar feindseliges, aber nicht ungerechtes Gericht stellte. Stephan Tempier, der Bischof von Paris, war offenbar ein ausgezeichnetes Beispiel jenes Typus alter fanatischer Kirchenmänner, die glaubten, daß der Bewunderung des Aristoteles sehr wahrscheinlich die Anberung des Apollo folgen werde. Unglücklicherweise war er noch dazu einer jener alten Konservativen, welche die Volksrevolution der Predigerbrüder sehr übelgenommen hatten. Aber er war ein ehrlicher Mensch, und Thomas von Aquin hatte sich nie etwas Besseres gewünscht, als mit ehrlichen Menschen verhandeln zu dürfen. Die aristotelischen Revolutionäre, die er rings

um sich sah, waren meist von mehr oder minder zweifelhafter Art. Da war der brabantische Sophist Siger, der seinen ganzen Aristotelismus von den Arabern gelernt hatte. Er hatte eine witzige Theorie aufgestellt, wonach ein arabischer Agnostiker zugleich ein Christ sein konnte. Da waren Tausende junger Menschen, die Abälard zugejauht hatten, erfüllt von den jungen Strömungen des 13. Jahrhunderts und trunken von dem griechischen Wein Stagiras. Ihnen gegenüber, stirnrunzelnd und unversöhnlich, stand die alte puritanische Partei der Schule Augustins, nur zu froh, die Rationalisten Albert und Thomas mit den fragwürdigen mohammedanischen Metaphysikern zusammenzutun zu können.

So hat es denn auch den Anschein, als habe der hl. Thomas wirklich nur für sich selbst gesiegt. Er nahm nicht eine einzige seiner Thesen zurück, obgleich der reaktionäre Bischof einige davon nach seinem Tode verurteilt haben soll. Im ganzen gelang es Thomas, seine Kritiker davon zu überzeugen, daß er ein genauso guter Katholik war wie sie selbst. Eine ganze Kette von Streitigkeiten zwischen den einzelnen geistlichen Orden folgte dieser Auseinandersetzung. Aber man kann wahrscheinlich mit Recht behaupten, die Tatsache, daß es einem Mann wie Thomas gelang, einen Mann wie Tempier auch nur teilweise zufriedenzustellen, habe im wesentlichen den Streit beendet. Was bisher nur wenigen klar gewesen, wurde nun vielen geläufig, nämlich, daß ein Anhänger des Aristoteles zugleich ein guter Christ sein könne. Eine andere Tatsache half mit, die Allgemeinheit davon zu überzeugen. Sie gleicht in merkwürdiger Weise der Geschichte von der Übersetzung der Bibel und von der angeblichen Unterdrückung der Bibel durch die Katholiken. Im stillen, gewissermaßen im Hintergrund des geschichtlichen Vorganges, bei dem der Papst weit mehr Toleranz zeigte als der Bischof von Paris, brachten die Freunde Thomas' von Aquin unter großen Mühen eine neue Übersetzung des Aristoteles zustande. Sie zeigte deutlich, daß in vielen Fällen die Übersetzung der Häretiker tatsächlich eine häretische gewesen war. Mit der Vollendung dieses Werkes trat der große griechische Philosoph sozusagen endgültig in das christliche Lehrsystem ein. Dieser Vorgang ist halb scherzhaft die Taufe des Aristoteles genannt worden.

Wir haben alle schon von der „Demut“ der Gelehrten gehört, von vielen, die wirklich von Herzen demütig waren, und auch von vielen, die sehr stolz auf ihre Demut waren. Im Verlauf dieser kleinen Studie wird es noch oft wiederholt werden müssen, daß Thomas diese Demut des Gelehrten wirklich besaß, als eine ganz besondere Ausprägung der Demut des Heiligen. Es ist richtig, daß er selbst keinen einzigen Beitrag zu den Einzel Forschungen der Naturwissenschaft geleistet hat; in dieser Hin-

sicht stand er sogar hinter der vergangenen Generation zurück, war er doch in sehr viel geringerem Maße ein Experimentalwissenschaftler als sein Lehrer Albertus Magnus. Aber trotzdem erweist er sich historisch gesehen als ein besonderer Freund der Freiheit der Wissenschaft. Richtig verstanden sind die von ihm niedergelegten Grundsätze vielleicht der beste Schutz der Wissenschaft gegen enggeistige Verfolgung. Zum Beispiel stellte er in der Frage der Inspiration der Hl. Schrift zuerst wieder die offenbare Tatsache fest, welche in vier Jahrhunderten erbitterter Kämpfe mit Sektierern vergessen worden war, daß der Sinn der Hl. Schrift durchaus nicht immer selbstverständlich ist, sondern häufig im Lichte anderer Wahrheiten ermittelt werden muß. Wenn eine wörtliche Auslegung wirklich und eindeutig einer offenbaren Tatsache widerspricht, nun, dann können wir eben nur sagen, daß die wörtliche Auslegung unrichtig sein muß. Aber die Tatsache muß in Wahrheit eine unwiderlegliche Tatsache sein. Und unglücklicherweise waren auch die Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts nur zu sehr geneigt, jede Vermutung in betreff der Natur für eine unwiderlegliche Tatsache zu halten, genau wie die Sektierer des 17. Jahrhunderts nur zu gern annehmen, daß jede Vermutung über den Sinn der Schriftworte eine unwiderlegliche Auslegung sei. So prallten persönliche Ansichten über das, was die Bibel meine, und unreife Ansichten über das, was die Welt besage, in lautem, weithallendem Kampfe zusammen, ganz besonders in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und dieser plumpe Zusammenstoß zwischen zwei sehr unduldsamen Arten von Unwissenheit ist bekannt unter dem Namen des Kampfes zwischen Wissenschaft und Religion.

Aber der hl. Thomas besaß die Demut des Gelehrten in einer sehr lebendigen und besonderen Weise. Er war bereit, den niedrigsten Platz einzunehmen, um die niedrigsten Dinge zu erforschen. Er hat nicht, wie es die modernen Spezialisten tun, den Wurm so studiert, als sei er die Welt, aber er war bereit, die Erforschung der Realität der Welt mit der Erforschung der Realität eines Wurmes zu beginnen. Sein Aristotelismus bedeutete ganz einfach, daß die Erforschung der bescheidensten Dinge schließlich zu den höchsten Wahrheiten führt. Daß dieser Prozeß für ihn ein logischer und nicht ein biologischer war, mehr mit der Philosophie als mit der Naturwissenschaft zusammenhängend, ändert daran nicht das Wesentliche, daß er es nämlich für richtig hielt, auf der untersten Leitersprosse anzufangen. Aber durch seine Ansichten über die Wissenschaft und die Hl. Schrift sowie über andere Fragen stellte er gewissermaßen anderen Forschern, die mehr auf das einzelne der Erfahrung gerichtet waren, einen Freipaß aus. Denn er erklärt, daß die überlieferte Aus-

legung jenen erfahrungsmäßigen Forschungsergebnissen, die wahrhaft stichhaltig seien, weichen müsse. Er hätte kaum großzügiger sein können. Wenn die Angelegenheit ihm und Leuten, die ihm glichen, überlassen geblieben wäre, so würde es nie Kämpfe zwischen Religion und Wissenschaft gegeben haben. Er tat sein Bestes, einer jeden ihr Bereich zuzuweisen und die richtige Grenze zwischen ihnen zu ziehen.

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß das Christentum versagt habe, womit man meint, daß es niemals jene weitragende, beherrschende und großartige Herrschaft ausgeübt habe, welche allen großen Revolutionen eigen war, von denen freilich eine jede in der Folge versagte. Es hat niemals einen Augenblick gegeben, in dem man sagen konnte, daß jedermann ein Christ sei, so wie man bisweilen einige Monate lang sagen kann, daß jedermann Monarchist, Republikaner oder Kommunist sei. Wenn aber vernünftige Historiker begreifen wollen, in welchem Sinne der christliche Geist gesiegt hat, so könnten sie kein besseres Beispiel finden als die gewaltige prägende Wirksamkeit, die ein Mann wie Thomas entfaltete, als er den verschütteten Rationalismus der Heiden unterstützte, welcher vordem nur zum Vergnügen etlicher Häretiker ausgegraben worden war. Strenggenommen war dies nur daher möglich, weil ein Mensch von neuer Art und auf neue Weise rationale Untersuchungen führte. So vergaßen die Menschen den Fluch, der sich über die Tempel der toten Götzen und über die Paläste der toten Despoten gesenkt hatte. Sie vergaßen sogar den neuen Schrecken aus Arabien, gegen den sie um ihr Leben kämpften, weil der Mensch, der sie aufforderte, zur Vernunft und zu ihren Sinnen zurückzukehren, kein Sophist, sondern ein Heiliger war. Aristoteles hat uns den bedeutenden Menschen beschrieben, der groß ist und um seine Größe weiß. Aber seine eigene Größe würde Aristoteles niemals wiedergewonnen haben, wenn jenes Wunder nicht geschehen wäre, das den noch viel bedeutenderen Menschen schuf, der groß ist und um seine eigene Kleinheit weiß.

Was manche vielleicht die Trockenheit seines Stiles nennen würden, hat eine gewisse historische Bedeutung. Es liegt über diesem Stil der merkwürdige Eindruck einer Aufrichtigkeit, welche, wie ich glaube, eine beträchtliche Wirkung auf die Zeitgenossen ausübte. Der Heilige ist häufig ein Skeptiker genannt worden. In Wahrheit ließ man ihn eben deswegen weitgehend gewähren, weil er offenbar ein Heiliger war. Ich bin überzeugt davon, daß das, was ihn beschützte, als er wie ein hartnäckiger Aristoteliker dastand, den man kaum von den arabischen Häretikern unterscheiden konnte, vor allem die überwältigende Macht seiner Schlichtheit und

seine augenscheinliche Güte und Wahrheitsliebe war. Jenen, die gegen das hochmütige Selbstvertrauen der Häretiker zu Felde zogen, wurde Einhalt geboten von einer unendlichen Demut, die vor ihnen wie ein Berg oder vielleicht wie das tiefingesenkte Tal, wie die Grundtiefe des Berges erschien. Selbst wenn wir alle mittelalterlichen Sitten in Betracht ziehen, können wir doch empfinden, daß es mit den anderen Neuerern nicht immer so gestanden hat. Diese anderen, angefangen von Abälard bis zu Siger von Brabant, behielten auch im langen Ablauf der Geschichte immer einen leisen Hauch von Großtuererei. Hingegen könnte niemand auch nur einen Moment lang das Gefühl haben, daß Thomas sich brüste. Gerade seine trockene Redeweise, über die viele klagen, war außerordentlich überzeugend. Er hätte ebensogut Witz von sich geben können wie Weisheit, aber er nahm alles so wunderbar ernst, daß er seine Weisheit ohne seinen Witz gab.

Nach der Stunde des Sieges kam der Augenblick der Gefahr. Es ist mit Bündnissen immer dieselbe Sache, und hier um so mehr, als der hl. Thomas gegen zwei Fronten kämpfte. Seine wichtigste Aufgabe war, den Glauben gegen den Mißbrauch des Aristoteles zu verteidigen, und er tat das auf überaus kühne Weise, indem er den richtigen Gebrauch des Aristoteles unterstützte. Er wußte ganz genau, daß Armeen von Atheisten und Anarchisten im Hintergrunde in seinem aristotelischen Sieg einen Triumph über all das, was ihm am teuersten war, bejubelten. Aber das Vorhandensein von Atheisten störte seine außerordentliche Gemütsruhe bei Kontroversen ebensowenig wie die Existenz der Araber und der aristotelischen Heiden. Die wirkliche Gefahr, die mit seinem aristotelischen Sieg verknüpft war, ist besonders eindrucksvoll in dem seltsamen Fall des Siger von Brabant verkörpert; und es lohnt sich für jeden, der die merkwürdige Geschichte des Christentums ein wenig verstehen will, diese Gefahr zu studieren. Sie ist wesentlich mit einer Tatsache verknüpft, welche stets das einzigartige Stigma des Christentums gewesen ist, obgleich sie von seinen modernen Feinden gar nicht, von seinen modernen Freunden nur selten bemerkt wird. Es ist jene Tatsache, die symbolisiert wird durch die Legende vom Antichrist, von dem Doppelgänger Christi, wobei man sich an das tiefsinnige Sprichwort erinnere, das den Teufel als Gottes Affen bezeichnet. Es ist die Tatsache, daß die Lüge niemals so verlogen ist, als wenn sie der Wahrheit sehr nahe kommt; und daß der Angriff auf den Lebensnerv der Wahrheit, den gerade diese Lüge bedeutet, das christliche Gewissen in höchstem Schmerz aufschreiben läßt. Und so war es hier: Siger von Brabant brachte als Schüler einiger arabischer Aristoteliker eine Theorie auf, welche die meisten modernen Zeitungs-

leser ohne weiteres für gleichbedeutend mit der des hl. Thomas erklären würden. Das war es, was Thomas schließlich zu seinem letzten und leidenschaftlichsten Protest entflamte. Er hatte seinen Kampf für eine größere Geistesweite in Philosophie und Wissenschaft gewonnen, er hatte den Boden bereitet für ein umfassendes Einvernehmen zwischen Glauben und Forschung, welches unter den Katholiken danach im allgemeinen beobachtet worden ist und jedenfalls niemals ohne unglückliche Folgen aufgegeben wurde. Sein Gedanke war: der Wissenschaftler solle die Freiheit haben, zu forschen und zu untersuchen, solange er nicht eine Unfehlbarkeit und Endgültigkeit beansprucht, die er nur im Widerstreit zu seinen eigenen Prinzipien beanspruchen könnte; hingegen habe die Kirche die Lehre von den übernatürlichen Dingen zu entfalten und zu definieren und könne dabei nicht das Recht beanspruchen, das überlieferte Glaubensgut zu verändern, da ein solcher Anspruch ihren wesenseigenen Prinzipien widerspräche. Und als er dies gesagt hatte, erhob sich Siger von Brabant und sagte etwas, was so entsetzlich ähnlich und zugleich so entsetzlich verschieden ist, daß er, gleich dem Antichrist, selbst die Auserwählten hätte täuschen können.

Siger von Brabant erklärte folgendes: Die Kirche muß im Theologischen recht haben, aber wissenschaftlich kann sie irren. Es gibt zwei Wahrheiten, die der übernatürlichen Welt und die der natürlichen Welt, welche der übernatürlichen Welt widerstreitet. Wenn wir auf natürlichem Boden stehen, können wir glauben, daß das Christentum vollkommen unsinnig ist, wenn wir uns aber daran erinnern, daß wir Christen sind, müssen wir zugeben, daß das Christentum die Wahrheit enthält, selbst wenn es Unsinn ist. Mit anderen Worten, Siger von Brabant spaltete den Kopf des Menschen in zwei Teile wie jener Schwertlieb in der alten Sage und erklärte, daß der Mensch zwei verschiedene Denkvermögen habe. Mit dem einen müsse er fest und zweifelsfrei glauben, mit dem anderen möge er immerhin ganz ungläubig sein. Vielen Menschen würde das zum mindesten wie eine Parodie auf den Thomismus erscheinen. In Wahrheit jedoch war es ein Mordanschlag auf den Thomismus. Man hat es hier nicht mit zwei Wegen zu tun, die nach ein und derselben Wahrheit streben, sondern nur mit einem unwahren Weg, der uns vortäuschen will, daß es zwei Wahrheiten gebe. Und es ist außerordentlich interessant festzustellen, daß dies die einzige Gelegenheit ist, bei der der „stumme Ochse“ sich wirklich wie ein wilder Stier gebärdete. Als er sich erhob, um Siger zu antworten, schien er vollkommen verwandelt, und der Tonfall seiner Sätze war plötzlich ein ganz anderer. Gegen keinen seiner theoretischen Widersacher war er jemals zornig gewesen. Aber diese hatten die schlimmste Verräterei versucht, sie gaben vor, er sei ihrer Meinung.

Diejenigen, die sich darüber beklagen, daß die Theologen so haarfeine Unterscheidungen machen, könnten kaum einen besseren Beweis ihrer eigenen Torheit finden. Tatsächlich kann ein feiner Unterschied einen krassen Gegensatz einschließen. Hier wenigstens war es unbedingt so. Thomas gab bereitwillig zu, daß man sich der *einen* Wahrheit auf zwei verschiedenen Wegen nähern könne, gerade weil er vollkommen sicher war, daß es nur *eine* Wahrheit gibt. Weil der Glaube die eine Wahrheit ist, darum kann nichts, was in der Natur entdeckt wird, dem Glauben letztlich widersprechen. Weil der Glaube die eine Wahrheit ist, darum kann letztes Endes nichts, was man wirklich von ihm ableitet, den Gegebenheiten der Natur widersprechen. Es war tatsächlich ein wunderbares, wagemutiges Vertrauen in die Wirklichkeit seiner Religion, und obgleich viele die Rechtmäßigkeit dieses Vertrauens anzweifeln möchten, hat es sich doch bewährt. Fast alle jene wissenschaftlichen Tatsachen, von denen man im 19. Jahrhundert annahm, daß sie dem Glauben widersprechen, betrachtet das 20. Jahrhundert als unwissenschaftliche Erdichtungen. Sogar die Materialisten haben dem Materialismus den Rücken gekehrt, und diejenigen, die uns im Bereiche der Seele den Determinismus haben aufreden wollen, sprechen jetzt bereits von Indeterminismus im Bereich der Materie. Aber ganz abgesehen davon, ob dieses sein Vertrauen berechtigt war oder nicht, bezog es sich jedenfalls vor allem und im höchsten Sinne darauf, daß es nur *eine* Wahrheit gibt, die sich nicht selbst widersprechen kann. Und nun erhob sich diese letzte Gruppe seiner Gegner und erklärte, daß sie ganz und gar mit ihm übereinstimme, wenn sie behaupte, es gebe zwei einander widersprechende Wahrheiten. Nach der mittelalterlichen Redewendung trug die Wahrheit zwei Gesichter unter einer Kapuze, und diese doppelzüngigen Sophisten wagten zu behaupten, es sei die Dominikanerkapuze.

So kämpfte er also in seiner letzten Schlacht zum erstenmal gewissermaßen mit der Streitaxt. Es ist ein besonderer Ton in seinen Worten, ganz anders als in seinen bisherigen Kämpfen mit so vielen Gegnern, wo er stets eine fast unpersönliche Geduld bewiesen hatte. „Beachtet unsere Zurückweisung dieses Irrtums. Sie ist nicht auf die Urkunden des Glaubens gegründet, sondern auf die Gründe und Beweise der Philosophen selbst. Wenn aber irgend jemand, der sich prahlerisch seiner vermeintlichen Weisheit rühmt, dies, was wir geschrieben haben, angreifen will, so möge er das nicht in irgendeinem heimlichen Winkel tun oder vor Kindern, die unfähig sind, in so schwierigen Fragen zu entscheiden. Er möge offen antworten, wenn er es wagt. Er wird mich bereit finden, ihm entgegenzutreten, aber nicht nur meine unwichtige Person, sondern viele andere, welche die Wahrheit

erforschen. Wir werden seine Irrtümer bekämpfen oder seine Unwissenheit heilen.“

Jetzt brüllt der „stumme Ochse“ wirklich, wie ein umstelltes Wild, aber dabei ist er furchterregend und überragt die Meute, die ihn umkläfft. Ich sagte schon, warum Thomas in diesem einen Kampf mit Siger von Brabant solche Donnerkeile edelsten Zornes schleuderte. Es geschah, weil hier sein ganzes Lebenswerk hinter seinem Rücken verfälscht und verraten wurde, weil sein Sieg über die Rückständigen zutiefst mißbraucht wurde. Wesentlich ist, daß dieser Augenblick, abgesehen von dem einen Auflodern des Zornes in seiner Jugend, vielleicht der einzige Augenblick persönlicher Leidenschaft in seinem Leben gewesen ist. Und auch hier bekämpft er seine Feinde mit einem Feuerbrand. Aber selbst in diesem vereinzelt aufblühenden Zornes spricht er ein Wort, das für alle Zeiten jenen empfohlen werden sollte, die sich über viel geringfügigere Dinge erregen. Wenn es einen Ausspruch gibt, der in Marmor gemeißelt werden sollte, um Zeugnis abzulegen für die leuchtende, ruhige, so überaus langmütige Vernünftigkeit dieses einzigartigen Geistes, so ist es dieser Satz, der mit der übrigen kochenden Lava herausströmte. Wenn es einen Satz gibt, den man als Motto über die Geschichte des hl. Thomas setzen könnte, so sind es diese Worte über seine eigene Beweisführung: „Sie ist nicht auf die Urkunden des Glaubens gegründet, sondern auf die Gründe und Beweise der Philosophen selbst.“ Wären doch alle orthodoxen Lehrer bei kühler Überlegung so vernünftig wie Thomas im Zorn! Wären doch alle christlichen Apologeten dieses Grundsatzes eingedenk! Sie sollten ihn mit großen Lettern an die Wand schreiben, bevor sie daran irgendwelche Thesen anschlagen. Im Höhepunkt seiner Erregung wußte Thomas noch, was viele Verteidiger der Rechtgläubigkeit niemals begreifen werden: es hat gar keinen Sinn, einem Atheisten zu sagen, daß er ein Atheist sei, oder einem Leugner der Unsterblichkeit dieses Verbrechen vorzuwerfen; es ist zwecklos, sich einzubilden, man könne einen Gegner zwingen, zuzugeben, daß er unrecht habe, indem man ihm beweist, daß er sich nach dem Maßstab der Grundsätze eines anderen irrt, nicht aber, daß er, von seinen eigenen Prinzipien aus gesehen, im Irrtum ist. Nach dem großen Beispiel des hl. Thomas steht es fest oder sollte es zum mindesten feststehen, daß man sich entweder mit einem Menschen überhaupt nicht auseinandersetzen soll oder daß man sich auf *seiner* Ebene mit ihm auseinandersetzen soll, nicht aber auf der eigenen. Man kann die Auseinandersetzung unterlassen und irgend etwas anderes unternehmen, im Rahmen dessen, was man für moralisch erlaubt hält, aber wenn wir uns auseinandersetzen, dann müssen wir es tun „gegründet auf die Gründe und Beweise des Philosophen selbst“.

Dies besagt auch ein Wort, das dem Freunde des hl. Thomas, dem großen hl. Ludwig, zugeschrieben wird, ein Wort, das oberflächliche Leute als ein Schulbeispiel für Fanatismus anführen, nämlich, daß ich entweder mit einem Ungläubigen diskutieren muß wie ein wirklicher Philosoph oder aber „ihn mit dem Schwert durchbohren, so tief wie nur möglich“. Ein wirklicher Philosoph, selbst einer aus dem gegnerischen Lager, wird als erster zugeben, daß der hl. Ludwig hier durchaus philosophisch dachte.

So erteilte Thomas in dem letzten großen Kampf seiner theologischen Feldzüge seinen Freunden und Feinden nicht nur Unterricht in der Theologie, sondern auch in der Kunst der Kontroverse. Aber es war wirklich seine letzte Kontroverse. Er war ein Mensch gewesen, der eine große Freude an Auseinandersetzungen hatte — dergleichen wohnt manchen Menschen inne und anderen wieder nicht, Heiligen sowohl als auch Sündern. Aber nach diesem großen siegreichen Zweikampf mit Siger von Brabant überkam ihn plötzlich eine drängende Sehnsucht nach Schweigen und Ruhe. Darüber hat er etwas sehr Merkwürdiges zu einem seiner Freunde gesagt — ich werde das Wort an einer passenderen Stelle erwähnen. Er zog sich in die außerordentliche Einfachheit seiner klösterlichen Umgebung zurück, und es schien, als ob er nichts mehr wünsche als eine ständige Weltabgeschiedenheit. Der Papst forderte ihn auf, noch eine diplomatisch-theologische Angelegenheit in die Hand zu nehmen, und er machte sich auf den Weg, um zu gehorchen. Aber schon nachdem er einige Meilen zurückgelegt hatte, starb er.

Es gibt eine zufällig überkommene Legende über den hl. Thomas, die sein Wesen nicht allein äußerlich, sondern auch innerlich blitzartig beleuchtet. Denn sie zeigt ihn nicht nur als einen Charakter, ja als Figur in einem Schauspiel, schildert nicht nur die Farben der Zeit und des gesellschaftlichen Hintergrundes, sondern läßt auch für einen Augenblick seine geistige Struktur hell aufscheinen. Es handelt sich um einen harmlosen äußerlichen Vorfall, der sich ereignete, als er sich einmal widerstrebend von seiner Arbeit, man könnte fast sagen von seinem erholenden Spiel, losreißen mußte. Denn für ihn war beides in seiner ungewöhnlichen Liebhaberei — dem Denken — vereint, das für manche Menschen viel berauscher ist als der Wein. Er hatte eine Menge gesellschaftlicher Einladungen an die Höfe von Königen und Fürsten abgelehnt, nicht etwa weil er unliebenswürdig war, denn das war er keineswegs, sondern weil er im Innern ständig über ungeheuren wissenschaftlichen Untersuchungen und Argumenten brütete, die sein Leben völlig ausfüllten. Einmal wurde er jedoch an den Hof Ludwigs IX. — der als der große hl. Ludwig bekannt ist — geladen, und aus irgendeinem Grunde befahlen ihm die Oberen des Dominikanerordens, die Einladung anzunehmen. Er tat das also unverzüglich, da er selbst im Schlaf ein gehorsamer Mönch war oder besser gesagt, selbst in seiner ständigen Gedankenversunkenheit.

Ganz mit Recht wird die Tendenz der herkömmlichen Hagiographie, alle Heiligen möglichst gleichzumachen, heute abgelehnt. Denn in Wirklichkeit sind nicht einmal Mörder so verschieden untereinander wie Heilige. Und es kann kaum einen größeren Unterschied geben als jenen, der zwischen St. Ludwig und St. Thomas bestand. St. Ludwig war ein geborener König und Ritter, aber er war einer jener Menschen, denen eine gewisse Einfalt, mit Mut und Tatkraft gepaart, es natürlich und einigermaßen leicht erscheinen läßt, geradenwegs und unbedingt jede Pflicht und jedes Amt zu erfüllen, auch wenn dieses Amt ein hohes und öffentliches ist. Er war ein Mensch, in dem Heiligkeit und Gesundheit sich gut vertrugen; und beide Eigenschaften kamen zur Wirkung. Er gab sich nicht damit ab, viel nachzudenken, im Sinne von Theoretisieren. Aber selbst in der Theorie besaß er jene Geistesgegenwart, die zu dem so seltenen Typ der wirklich praktischen Menschen unbedingt gehört, in Fällen, wo

sie nachdenken müssen. Er sagte niemals etwas Unrichtiges, er fand die Wahrheit instinktiv. Es ist ein Rechenfehler in dem alten heidnischen Sprichwort über philosophierende Könige und königliche Philosophen, und ein Geheimnis, welches erst das Christentum entschleiern konnte. Denn es ist zwar einem König sehr wohl möglich, sich danach zu sehnen, ein Heiliger zu werden, aber es ist einem Philosophen unmöglich, sehnsüchtig zu wünschen, ein König zu sein. Ein guter Mensch wird wohl kaum ständig davon träumen, ein großer Regent zu werden, aber die seelische Weite der Kirche ist so groß, daß sie selbst einem großen Regenten nicht verbieten kann, davon zu träumen, ein guter Mensch zu sein. Ludwig jedoch war ein gradliniger, soldatischer Mann, dem nicht besonders viel daran lag, König zu sein; es wäre ihm wohl auch gleichgültig gewesen, wenn er bloß Hauptmann oder Wachtmeister oder sonst etwas im Heere gewesen wäre. Ein Mensch indessen wie St. Thomas würde es entschieden bedauern haben, König zu sein und in den Pomp und in die Politik der Könige verstrickt zu werden; nicht nur seiner Demut hätte es widerstrebt, sich in das anspruchsvolle Gewirr des Hoflebens einzulassen, sondern auch jener halbbewußten „Exklusivität“, jenem instinktiven Mißfallen am Nutzlosen, das so oft in gelehrten und großzügigen Menschen zu finden ist. So bemühte er sich auch sein ganzes Leben lang eifrig, nicht in die Politik verwickelt zu werden, und es gab damals kein Symbol der Politik, das ausgeprägter und in einem gewissen Sinne herausfordernder gewesen wäre als die Krone des Königs von Paris.

Paris war damals wirklich eine „aurora borealis“, ein Sonnenaufgang im Norden. Man muß sich klarmachen, daß Länder, die Rom weit näher lagen, verseucht wurden von Heidentum, Pessimismus und orientalischen Einflüssen, von denen der Mohammedanismus der wichtigste war. Die Provence und der ganze Süden waren angesteckt vom Fieber des Nihilismus oder eines negativen Mystizismus, und Nordfrankreich hatte die Speere und Schwerter entsandt, die all dies Unchristliche hinwegfegten. In Nordfrankreich erhob sich zudem die Pracht jener Bauten, die wie Speere und Schwerter schimmerten — die ersten Türme der Gotik. Heute sprechen wir von grauen gotischen Bauwerken, aber als sie weiß und leuchtend in den nordischen Himmel aufwuchsen, mit Gold und glühenden Farben geschmückt, da müssen sie ganz anders ausgesehen haben, wie ein ganz neuer Hochflug der Baukunst, so überwältigend vielleicht wie in unserer Zeit die neuen Luftschiffe. Das junge Paris, das Ludwig schließlich hinterließ, hatte wohl einen weißen Schimmer wie die Lilien und den Glanz der Oriflamme. Es war der Anfang von etwas Großem, Neuem, nämlich der fran-

zösischen Nation, die dem alten Kampf zwischen Kaiser und Papst, der in den Ländern spielte, aus welchen Thomas kam, ein Ende machen sollte. Aber Thomas kam sehr ungern und — wenn man das von einem so freundlichen Menschen sagen darf — sogar ziemlich verstimmt. Als er Paris betrat, zeigten man ihm vom Hügel aus die Pracht der im Bau begriffenen Türme, und irgend jemand sagte so etwas wie: „Es muß herrlich sein, das alles zu besitzen.“ Thomas aber murmelte nur: „Ich hätte sehr viel lieber die Chrysostomus-Handschrift, die ich nicht finden kann.“

Irgendwie wurde also dieses widerstrebende Schiff voller Gedanken zu einem Sitz in dem königlichen Festsaal gesteuert, und alles, was wir von Thomas wissen, läßt uns annehmen, daß er sehr höflich zu allen war, die mit ihm sprachen, daß er selbst aber wenig sprach und bald in der glanzvollsten und lärmendsten Konversation der Welt vergessen wurde, im hellen Geplätscher der französischen Sprache. Worüber die Franzosen redeten, wissen wir nicht, jedenfalls vergaßen sie den großen, dicken Italiener in ihrer Mitte vollkommen, und es ist nur zu wahrscheinlich, daß auch er sie vollkommen vergaß. Doch sogar in französischen Unterhaltungen entsteht manchmal ein plötzliches Stillschweigen, und während eines solchen kam das Intermezzo, von dem wir zu berichten haben. Lange Zeit hatte sich gar nichts gerührt an dieser merkwürdigen großen Masse schwarzer und weißer Wolle, an diesem Menschen im buntscheckigen Trauergewand, das ihn als Bettelmönch kennzeichnete und das in scharfem Gegensatz zu all den Farben, den Trachten und Wappen jener blühenden Morgendämmerung des Rittertums und der Heraldik stand. Die dreieckigen Schilde, die Wimpel und spitzen Speere, die dreieckigen Schwerter der Kreuzzüge, die spitzen Fenster und die hohen Hauben zeigten alle jenen neuen französischen Geist des Mittelalters, der in jeder Hinsicht eine Spitze erreicht hatte. Die Farben der Kleider waren heiter und mannigfaltig und gaben unverhüllt ihren Reichtum kund. Denn der hl. Ludwig, der selbst in hohem Maße die Eigenschaft besaß, den Nagel auf den Kopf zu treffen, hatte zu seinen Höflingen gesagt: „Eitelkeit soll man vermeiden, aber jeder Mann soll sich gut und entsprechend seinem Range kleiden, so daß es für seine Frau leicht ist, ihn zu lieben.“

Da plötzlich klirrten und hüpfen die Becher auf dem Tisch, und die große Tafel erzitterte, denn der Mönch hatte mit einem Krach, der gleich einer Explosion wirkte und jedermann entsetzte, mit seiner riesigen Faust wie mit einer Steinkeule daraufgeschlagen. Und dazu schrie er laut, doch mit ferner Stimme, wie ein Mensch, der im Traume aufschreit: „Das muß die Maniäker erledigen!“

Der Palast eines Königs hat seine Konventionen, selbst wenn dieser König ein Heiliger ist. Der ganze Hof war förmlich erschlagen, und jedermann hatte das Gefühl, der dicke Mönch aus Italien habe König Ludwig einen Teller an den Kopf geworfen oder ihm die Krone heruntergeschlagen. Alle blickten ängstlich zu dem Sitze hin, der ein Jahrtausend hindurch der furchterregende Thron der Capetinger war, und wahrscheinlich waren mehrere schon bereit, den großen Schwarzrock aus dem Fenster zu werfen. Aber in der Seele des hl. Ludwig, so einfältig sie auch sein mochte, lebte nicht nur das Ehrgefühl und die Barmherzigkeit des Mittelalters, sondern auch jene französische Ironie und Höflichkeit, die alle Zeiten überdauert. Und so wandte er sich zu seinen Schreibern und befahl ihnen mit leiser Stimme, sich mit ihren Täfelchen in die Nähe des geistesabwesenden Gelehrten zu setzen und das Argument, das ihm gerade eingefallen war, aufzuschreiben, denn es sei gewiß ein sehr gutes und er könne es vielleicht vergessen. Ich verweile bei dieser Anekdote, einmal, weil sie uns, wie gesagt, in lebendigster Weise eine große mittelalterliche Persönlichkeit oder vielmehr zwei große Persönlichkeiten des Mittelalters vor Augen stellt, und weil sie außerdem besonders dazu geeignet ist, etwas ganz Wesentliches aufzuzeigen und so als Ausgangspunkt zu dienen, nämlich weil sie ein Licht auf die Haupttätigkeit unseres Helden wirft. Sie läßt ahnen, was man für Gedanken bei ihm gefunden hätte, wenn ein philosophischer Lauscher ihn häufiger überrascht oder wenn man bei ihm durch ein psychologisches Schlüsselloch hätte gucken können. Nicht umsonst brütete er sogar in der lichten Halle König Ludwigs über dem dunklen Problem der Manichäer.

Dieses Buch soll nichts weiter geben als das skizzenhafte Bild eines Menschen, aber es muß später doch seine Lehre und Methode — die heutigen Journalisten würden es törichterweise seine „Botschaft“ nennen — flüchtig berühren. Einige wenige unzulängliche Seiten müssen dem Verhältnis des Mannes zu seiner Theologie und Philosophie gewidmet werden; jedoch was ich hier meine, ist noch weit allgemeiner und zugleich persönlicher als seine Philosophie. Ich füge es hier ein, bevor ich gewissermaßen rein technisch über seine Philosophie spreche. Es geht dabei um etwas, was man vielleicht seine moralische Haltung nennen könnte oder die Veranlagung seines Temperamentes oder auch seinen Lebenszweck, insoweit er soziale oder allgemein menschliche Ziele betrifft; denn er wußte besser als die meisten von uns, daß es nur einen Zweck im Leben gibt und daß dieser außerhalb des irdischen Lebens liegt. Wenn wir nun aber in anschaulicher Form sagen wollen, was er für die Welt als notwendig erkannte und was seine besondere Tat in der Geschichte

war, abgesehen von theoretischen und theologischen Darlegungen, dann könnte man sehr wohl behaupten, daß seine eigentliche Aufgabe darin bestand, die Manichäer mit einem großen Schlag zu erledigen.

Der volle Sinn des Gesagten wird wahrscheinlich denjenigen nicht klar werden, die niemals Kirchengeschichte studierten; und selbst solchen, die es tun, mag er vielleicht unverständlich bleiben, da er sowohl für die Geschichte als auch für die Theologie bedeutungslos erscheint. Denn in der Geschichte hatten St. Dominikus und Simon von Montfort den Manichäismus schon erledigt. Und was die Theologie betrifft, so hatte natürlich ein weltumfassender Lehrer wie Thomas noch mit tausend anderen Häresien außer dem Manichäismus zu tun. Aber der Kampf gegen den Manichäismus spielt bei Thomas die Hauptrolle und bezeichnet die Wendung, die er der Geschichte der Christenheit gab.

Ich halte es für gut, dieses Kapitel einzufügen, obgleich es wahrscheinlich sehr viel dunkler klingt als alle übrigen. Denn es herrschen große Irrtümer über St. Thomas und sein Glaubensbekenntnis, die es den meisten Menschen von heute schwer machen, ihn auch nur einigermaßen zu verstehen. Das ist wohl darauf zurückzuführen, daß St. Thomas wie andere Mönche und vor allem wie andere Heilige ein entsagungsvolles und strenges Leben führte und sein Fasten zum Beispiel in schroffem Gegensatz zu dem Überfluß stand, in dem er hätte leben können, wenn er gewollt hätte. Dieses Moment spielt eine große Rolle in der Religion, der er angehörte, als ein Weg, den Willen gegenüber der Gewalt der Natur zu stärken, dem Erlöser zu danken dadurch, daß man einen Teil seiner Leiden mitträgt, und den Menschen fähig zu machen, ein Missionär, ein Märtyrer oder etwas Ähnliches zu werden. Aber das ist nun in der heutigen industriellen Welt des Abendlandes außerhalb der Kirche höchst selten geworden, und deswegen nimmt man an, daß der ganze Sinn dieser Gemeinschaft eben darin bestehe. Da es ungewöhnlich ist, daß ein Stadtrat vierzig Tage fastet, daß ein Politiker das Schweigegelübde des Trappisten ablegt oder daß ein Städter im Zölibat lebt, so ist der durchschnittliche Außenseiter nicht nur davon überzeugt, daß der Katholizismus nur in Ascese besteht, sondern auch davon, daß Ascese nichts anderes ist als Weltverneinung. Er ist so liebenswürdig, den Katholiken zu erklären, warum sie diese heroische Tugend achten, und ist immer bereit, zu beweisen, daß die dahinterstehende Philosophie orientalischer Haß gegen alles Natürliche und ein schopenhauerscher Ekel gegen den Lebenswillen ist. So kann man in Büchern über den hl. Augustinus, die von „hoher Warte“ aus geschrieben sein wollen, die verblüffende Feststellung machen, daß die katho-

liche Kirche die sexuelle Sphäre als etwas Sündiges betrachte. Wie es dann möglich ist, daß die Ehe als Sakrament gilt, oder warum die Katholiken die Geburten fördern, während ihre Gegner für Geburtenbeschränkung eintreten, das herauszufinden überlasse ich der Kritik. Mit diesem Teil der Streitfrage kann ich mich nicht befassen, vielmehr geht mich ein anderer an.

Die landläufige moderne Kritik, welche dieses asketische Ideal in einer autoritativen Kirche verkörpert sieht, während bei den übrigen Einwohnern von Brixton und Brighton sonst nichts von Askese zu bemerken ist, ist schnell bereit, zu sagen: „Das ist eben die Folge der Autorität, man sollte lieber eine Religion ohne Autorität einführen.“ In Wirklichkeit würde der Fehler klar werden, wenn man den Kreis der Untersuchung über Brixton und Brighton hinaus ausdehnte. Man wird zwar selten einen fastenden Stadtrat oder einen Trappistenpolitiker finden, aber noch weit seltener wird man Nonnen entdecken, die an Haken oder spitzen Nägeln in der Luft hängen. Es ist ungewöhnlich für einen Redner der Katholischen Aktion, sich vor Beginn seiner Predigt im Hyde Park mit Messern zu zerfetzen, und es wird wohl kaum jemals vorkommen, daß der Besucher eines Pfarrhauses den Pfarrer dabei antrifft, wie er auf dem Boden auf glühenden Kohlen liegt und dabei Gebetsseufzer ausstößt. Alle diese Dinge werden aber zum Beispiel in ganz Asien getan, und zwar von Enthusiasten, welche allein aus dem großen Antrieb religiöser Motive heraus handeln, die ihnen gewiß nicht durch irgendeine Autorität auferlegt worden sind und vor allem nicht durch diese ganz bestimmte Autorität der katholischen Kirche. Kurz und gut, jeder wahre Menschenkenner kann uns sagen, daß es um die Religion wahrhaft etwas Gewaltiges, ja Furchtbares ist, daß sie wirklich einem fressenden Feuer gleicht und daß eine Autorität ebensooft notwendig ist, sie zu mäßigen, als zu ihr anzuhalten. Die Askese oder vielmehr der Kampf mit den Begierden kann selbst wiederum eine Begierde sein. Aus den „exzentrischen“ Bestrebungen der Menschheit wird man sie niemals ausscheiden können. Aber sie kann unter vernünftiger Aufsicht gehalten werden, und unter der katholischen Autorität hat sie weit gesündere Formen als in der heidnischen oder puritanischen Anarchie. Im ganzen ist die Askese doch nur etwas, was in zweiter Linie steht, obgleich sie, recht verstanden, einen wesentlichen Teil des katholischen Idealismus darstellt. Sie ist nicht der wichtigste Teil der katholischen Philosophie, sondern nur eine Seite der katholischen Ethik. Und wenn wir von grundlegender Philosophie reden, werden wir sofort den vollen, offensichtlichen Gegensatz zwischen einem fastenden Mönch und einem in Stacheln hängenden Fakir erkennen.

Niemand wird auch nur die Anfangsgründe der thomistischen

oder vielmehr der katholischen Philosophie verstehen, der nicht begreift, daß ihr wichtigster und grundlegender Teil ein Lobpreis auf das Leben ist, das Lob des Seins, das Lob Gottes als des Weltenschöpfers. Erst nach einem weiten Abstand folgt alles übrige, bedingt von verschiedenen „Komplikationen“, wie dem Sündenfall oder der Berufung der Heiligen. Die Verwirrung entsteht dadurch, daß die katholische Auffassung sich auf zwei Ebenen bewegt, auf der Ebene der Schöpfung und auf der des Sündenfalls. Man könnte das etwa mit einer militärischen Besetzung Englands vergleichen. In Kent würden beispielsweise die strengsten Kriegsgesetze herrschen, weil dort feindliche Truppen sich aufhalten, in Hereford dagegen wäre eine verhältnismäßig große Freiheit. Aber das hätte auf die Liebe eines englischen Patrioten zu Hereford oder Kent keinen Einfluß, vor allem würden die strategischen Maßnahmen in Kent das Heimatgefühl für diese Stadt nicht im geringsten beeinträchtigen. Denn in beiden Gegenden bliebe die Liebe zu England lebendig, ob sie sich nun der Freiheit erfreuten oder durch strenge Zucht erst befreit werden müßten. Wie weit katholische Askese auch gehen mag, in jedem Falle ist sie eine mehr oder minder weise Vorsichtsmaßregel gegen die üblen Folgen des Sündenfalles. Niemals aber bedeutet sie einen Zweifel an der Vollkommenheit der Schöpfung. Und darin eben unterscheidet sie sich wirklich nicht nur von der ausschweifenden Exzentrik des Herrn, der sich an einem Haken aufhängt, sondern vor allem von seiner ganzen weltanschaulichen Lehre, die eigentlich der Haken ist, an dem er hängen bleibt. Bei vielen orientalischen Religionen trifft es wirklich zu, daß die Askese Pessimismus ist, daß der Asket aus einem dunklen Haß gegen das Leben sich zu Tode quält, daß er nicht nur, wie er eigentlich sollte, die Natur beherrschen will, sondern daß er sie vernichten will, soviel er nur kann. Obgleich das natürlich bei Millionen und aber Millionen Asiaten mildere Formen annimmt und nicht gerade dazu führt, daß man sich an Haken aufhängt, so ist es doch eine viel zu wenig bekannte Tatsache, daß das Dogma der Lebensverneinung einen so weiten geistigen Raum völlig beherrscht. Eine seiner geschichtlichen Erscheinungsformen war schon der erbitterte Feind des Urchristentums — der Manichäismus.

Die sogenannte manichäische Philosophie ist in vielen Gestalten aufgetreten, sie hat wirklich das Unsterbliche und Unwandelbare in seltsam unsterblicher Wandlungsfähigkeit angegriffen. Sie gleicht der Legende von dem Zauberer, der sich selbst in eine Schlange oder in eine Wolke verwandelte, und das Ganze hat jene Note der Namenlosigkeit und Unverantwortlichkeit, die oft zu den metaphysischen und moralischen Lehren Asiens, woher der Manichäismus kam, gehört. Aber immer enthält sie

irgendwie die Behauptung, daß die Natur schlecht sei, oder wenigstens, daß das Übel in der Natur wurzele. Der wesentliche Punkt darin ist, daß, da die Wurzel des Bösen in der Natur liegt, dieses auch Rechte in der Natur hat. Das Böse hat ebensoviel Daseinsberechtigung wie das Gute. Ich sagte schon, daß diese Ansicht vielerlei Formen annahm. Manchmal trat sie als der Dualismus auf, der das Böse zum gleich starken Partner des Guten macht, so daß man keines von beiden einen Usurpator nennen kann. Häufiger noch fand man die Auffassung, daß die Körperwelt von Dämonen geschaffen worden sei, und wenn es auch gute Geister gäbe, so hätten diese nur mit der geistigen Welt zu tun. Noch später entstand die Form des Calvinismus, welcher die Ansicht vertrat, daß Gott zwar wirklich der Schöpfer der Welt sei, daß er aber das Böse ebenso wie das Gute gemacht habe, daß er also einen bösen Willen ebenso wie eine böse Welt erschaffen habe. Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Wille Gottes erfüllt und nicht durchkreuzt, wenn ein Mensch bei Lebzeiten die Verdammnis seiner Seele wählt. In den beiden Formen der Gnosis und des späteren Calvinismus zeigt sich bei dem Manichäismus die Verschiedenheit an der Oberfläche und die Einheit im Grundsätzlichen. Die alten Manichäer lehrten, daß die Erschaffung der Welt, welche man im allgemeinen Gott zuschreibt, vom Satan ausgegangen sei. Die jüngeren Calvinisten lehrten, daß das ganze Werk der Verdammnis, welches man meist dem Satan zuschreibt, von Gott ausging. Die einen schauten zurück zu jenem ersten Tag, da nach ihrem Glauben ein Teufel wie ein Gott handelte; die anderen sahen in der Zukunft einen letzten Tag, an dem ein Gott teuflisch handeln würde. Beide aber waren der Ansicht, daß der Erschaffer der Welt primär auch der Schöpfer des Bösen war, ob man ihn nun Gott oder den Teufel nennt.

Man kann sofort feststellen, daß es auch heutzutage viele Manichäer gibt, und so werden viele diese Ansicht teilen, manche werden sich vielleicht über sie wundern, und wieder andere werden sich nur darüber wundern, daß wir etwas gegen sie einzuwenden haben. Um die Streitfragen des Mittelalters zu verstehen, muß ein Wort über die katholische Lehre gesagt werden, die ebenso modern wie mittelalterlich ist. Ein tiefer Sinn liegt in dem Wort: „Gott sah alle Dinge, und sie waren gut“, eine subtile Wahrheit, die der Durchschnittsmensch nicht erfaßt, er hat zu viel Eile, als daß sie ihm aufgehen könnte. Jenes Wort besagt, daß es keine schlechten Dinge gibt, sondern nur einen schlechten Gebrauch der Dinge. Oder wenn man so will, nicht die Dinge sind schlecht, sondern die Gedanken sind böse und vor allem die Absichten. Nur Calvinisten können wirklich glauben, daß der Weg zur Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert

sei. Denn gerade mit diesen kann er ausgerechnet auf keinen Fall gepflastert sein. Aber es ist wohl möglich, böse Vorsätze über gute Dinge zu fassen, und es kann sein, daß etwas, das an sich gut ist, wie die Welt und das Fleisch, durch eine böse Zielrichtung — letzten Endes durch den Teufel — verzerrt worden ist. Jedoch werden die Dinge selbst auch durch den Teufel nicht schlecht, sie bleiben immer so wie am ersten Schöpfungstag. Nur das Werk des Himmels war ein materielles, die Schaffung einer körperlichen Welt. Das Werk der Hölle dagegen ist ganz und gar geistig.

Dieser Irrtum zeigte sich also in vielerlei Gestalten, vor allem jedoch in einer gewissen Doppelform, wie sie dem Irrtum meistens eigentümlich ist. Im ersten Falle gebärdete er sich sehr heftig, befand sich außerhalb der Kirche und bekämpfte sie, im zweiten Falle war er feiner geartet, stand in der Kirche selbst und zersetzte sie. Niemals hat es eine Zeit gegeben, in der die Kirche nicht von diesen beiden Gefahren des Angegriffen- und Verratenwerdens bedroht worden wäre. So war es zum Beispiel in der viktorianischen Zeit, denn Darwins Kampf ums Dasein — sei es in der Wirtschaft, sei es in der Natur — war im 19. Jahrhundert ebenso atheistisch, wie es die bolschewistische Gottlosenbewegung im 20. Jahrhundert ist. Mit dummem Wohlstand zu prahlen, die stumpfsinnigsten Millionäre zu bewundern, die durch einen Kunstgriff allen Weizen an sich gebracht haben, von „Unangepaßtheit“ zu schwatzen, all dies ist genauso antichristlich wie die „schwarze Messe“. Aber ein paar seichte und weltgewandte Katholiken machten diese Verirrung mit, um den Kapitalismus zu verteidigen in ihrem ersten, ziemlich schwachen Widerstand gegen den Sozialismus. Sie taten es wenigstens so lange, bis die große Enzyklika des Papstes über das Arbeitsrecht all diesem Unsinn Halt gebot. Das Böse ist immer zugleich innerhalb und außerhalb der Kirche, aber außerhalb ist es doch schlimmer als drinnen.

Dasselbe ist vom 17. Jahrhundert zu sagen, als draußen der Calvinismus stand und drinnen der Jansenismus. Und auch im 13. Jahrhundert war die Situation nicht anders. Die deutliche äußere Gefahr waren damals die Albigenser, aber die sehr bedeutsame innere Gefahr lag tatsächlich in dem Traditionalismus der Schüler Augustins. Denn diese Schüler waren doch nur Nachkömmlinge Augustins, und dieser wieder kam zum Teil von Plato her; und Platos Lehre war wohl richtig, aber doch nicht ganz und gar richtig. Es ist eine mathematische Tatsache, daß eine Gerade, die nicht direkt auf einen Punkt gerichtet ist, sich immer mehr von ihm abwendet, je näher sie ihm kommt. Nach einer tausendjährigen Erweiterung war der Irrtum im Platonismus dem Manichäismus sehr nahegekommen.

Nun gilt aber andererseits, daß einem weitverbreiteten Irrtum fast immer eine Wahrheit zugrunde liegt. Er deutet meist auf irgendeine letzte Wahrheit hin, über die sich diejenigen, welche dem Irrtum begegnen wollen, selbst oft wieder im Irrtum befinden. Es ist merkwürdig, daß „Platonische Liebe“ für den Ungebildeten etwas sehr viel Reineres und Lichteres bedeutet als für den Gelehrten. Doch selbst diejenigen, die über das große griechische Laster im Bilde sind, werden begreifen, daß das Verkehrte manchmal aus einer falschen Art von Reinheit entspringt. Das war nun aber die allerinnerste Lüge der Manichäer, daß sie Reinheit mit Unfruchtbarkeit verwechselten, in bezeichnendem Gegensatz zur Sprache und Meinung des hl. Thomas, die immer Reinheit mit Fruchtbarkeit verknüpft, sei diese nun natürlich oder übernatürlich. Doch, wie gesagt, es bleibt immer ein Kern von Wahrheit in der volkstümlichen Redensart, daß die Angelegenheit zwischen Hans und Grete „ganz platonisch“ sei. Tatsächlich lebte in Plato der Gedanke — ganz abgesehen von der damals üblichen Entartung —, daß die Menschen besser wären ohne ihren Körper, daß ihr Geist auffliegen und im Himmel eine rein geistige Vermählung schließen könne — so wie die Cherubime auf heiligen Bildern. Die letzte Phase dieser „platonischen“ Philosophie begeisterte schließlich den armen D. H. Lawrence dazu, Unsinn zu reden, ohne daß er sich wahrscheinlich darüber klargeworden ist, daß die katholische Lehre über die Ehe in vielem die gleiche Ansicht vertritt wie er, nur ohne den Unsinn als Beigabe. Auf jeden Fall ist es historisch wichtig, festzustellen, daß die Idee der platonischen Liebe bei den frühen Theologen sowohl das Bild der irdischen als auch der himmlischen Liebe bis zu einem gewissen Grad entstellte. Viele mittelalterliche Menschen, welche die albigensische Unfruchtbarkeitstheorie entrüstet zurückgewiesen hätten, waren doch gefühlsmäßig dazu geneigt, den Körper der Verzweiflung zu überlassen, und manche waren sogar bereit, die ganze Schöpfung verzweifelt preiszugeben.

Dies beleuchtet so recht die hinterwäldlerische Dummheit derjenigen, die sich den sogenannten „Glaubensbekenntnissen und Dogmen“ widersetzen. Gerade die Glaubensbekenntnisse und Dogmen haben die Gesundheit der Welt gerettet. Diese Leute wollen uns meist eine Religion des Gefühls und der Eingebung anpreisen. Wenn es in den wirklich dunklen Zeiten eine Gefühlsreligion gegeben hätte, so wäre es eine Religion abscheulicher und tödlicher Gefühle gewesen. Und eben das strenge Glaubensbekenntnis hat dem Ansturm der mörderischen Gefühle widerstanden. Die Kritiker der Ascese haben wahrscheinlich recht mit der Behauptung, daß so mancher europäische Einsiedler ebenso *fühlte* wie ein asiatischer Fakir. Aber *denken* konnte er nicht wie ein solcher, denn er war ein strenggläubiger

Katholik. Und das, was seine Gedanken mit gesünderen und menschlicheren Gedanken in Berührung hielt, war einzig und allein das Dogma. Er konnte nicht leugnen, daß ein gütiger Gott die gewöhnliche natürliche Welt erschaffen hatte, er konnte nicht behaupten, daß sie ein Werk des Teufels sei, denn er war kein Manichäer. In den Tagen der großen Flucht in die Wüste oder ins Kloster hätten vielleicht Tausende von Enthusiasten die Ehe sündhaft genannt, wenn sie nur ihre persönlichen Ideen und ihre eigenen unmittelbaren Gefühle darüber befragt hätten, wie man es heute zu tun pflegt. Glücklicherweise mußten sie sich der Autorität der Kirche unterwerfen, welche deutlich gesagt hatte, daß die Ehe keine Sünde ist. Eine moderne Gefühlsreligion hätte den Katholizismus jeden Augenblick in Manichäismus umwandeln können. Doch während die Gefühlsreligion die Menschheit um den Verstand gebracht hätte, erhielt die Theologie sie gesund.

In diesem Sinne erstand Thomas als der große orthodoxe Theologe, welcher der Menschheit das Dogma von der Schöpfung ins Gedächtnis zurückrief, als viele nur Lust zur Zerstörung hatten. Es ist nutzlos, wenn die Kritiker des Mittelalters hundert Sätze zusammentragen, von denen man behaupten kann, sie seien pessimistisch, falls sie nicht zugleich die zentrale Tatsache verstehen wollen, daß den mittelalterlichen Menschen gar nichts daran lag, mittelalterlich zu sein und sich der Autorität einer Stimmung zu unterwerfen, weil sie melancholisch war, daß ihnen aber sehr viel an der Orthodoxie, die keine Stimmung ist, gelegen war. Darum beherrschte Thomas die Kirche und die Welt, weil er *beweisen* konnte, daß seine Verherrlichung des Schöpfers und Seiner schöpferischen Freude orthodoxer war als irgendein in der Luft liegender Pessimismus. Diese Wahrheit galt von nun an als bewiesen. Wenn man aber Thomas diese ungeheure objektive Leistung beimißt, so muß man doch auch das Vorhandensein eines persönlichen Elementes zugeben. Wie die meisten großen religiösen Lehrer war er ganz besonders für die Aufgabe geschaffen, die ihm Gott anvertraut hatte. Wenn man will, kann man dieses Talent als natürliche Mitgift bezeichnen, man kann sogar so weit gehen, zu sagen, es habe ihm gleichsam im Blute gelegen.

Jeder, der versucht, einen mittelalterlichen Philosophen dem allgemeinen Verstehen näherzubringen, muß dabei eine sehr moderne, also unphilosophische Sprache brauchen. Das ist kein Hieb auf unsere Zeit, es kommt daher, daß unsere Zeitgenossen vor allem in der Kunst soviel mit Gefühlen und Stimmungen zu tun gehabt haben, daß sie sich einen zwar großen, aber ziemlich unbestimmten Wortschatz zulegen, in dem sehr viel mehr von Atmosphäre als von einer wirklichen Haltung oder Stellung-

nahme die Rede ist. Ich sagte es schon, daß der moderne Philosoph in erheblichem Grad dem modernen Dichter gleicht, da er sogar der Wahrheit eine persönliche Färbung verleiht und das ganze Leben sehr häufig durch verschiedene gefärbte Brillengläser betrachtet. Es wäre vielleicht treffender zu sagen, daß Schopenhauer eine dunkelblaue Brille trug, während die von William James rosig war, als den einen einen Pessimisten, den anderen einen Pragmatiker zu nennen. Auch diese moderne Stimmungsbezontheit hat ihren Wert, aber die Modernen übertreiben die Sache. Ebenso war die mittelalterliche Logik wertvoll, aber sie wurde im späten Mittelalter überschätzt. Hier jedoch handelt es sich darum, unserer Zeit das Mittelalter zu erklären, und dazu muß häufig die moderne Sprache der Stimmungen und Gefühle verwendet werden. Bei den üblichen Vorurteilen und bei dem völligen Mangel an Wissen, was alle mittelalterlichen Grundfragen angeht, wäre es sonst unmöglich, den eigentlichen Kernpunkt deutlich zu machen. Nun strahlt aber über dem ganzen Werke des hl. Thomas von Aquin etwas wie ein großes helles Licht. Ihm selbst war das wohl unbewußt, obgleich es durchaus wesentlich ist. Er würde es wahrscheinlich selbst als etwas ganz Unwichtiges und Persönliches übergangen haben, und erst recht hätte er die minderwertige journalistische Art, in der wir dergleichen heute nur ausdrücken können, für ganz sinnlos gehalten.

Dennoch — das einzig wirklich zutreffende Wort für seine Atmosphäre ist Optimismus. Ich weiß, daß dieses Wort jetzt im 20. Jahrhundert beinahe noch mehr heruntergekommen ist als im 19. Jahrhundert. Gestern sprachen die Menschen davon, daß sie Optimisten seien in bezug auf die Folgen des Krieges — heute sind sie Optimisten in bezug auf die Wiederbelebung des Welt-handels — morgen vielleicht werden sie Optimisten in der Frage des internationalen Ping-Pong-Turniers sein. Aber noch in der viktorianischen Zeit bedeutete es etwas mehr, wenn man Browning, Stevenson oder Walt Whitman Optimisten nannte. Und für Thomas von Aquin ist dieser Ausdruck in einem noch weit tieferen und leuchtenderen Sinne zutreffend als für die genannten Männer. Mit tiefer und überwältigender Überzeugung glaubte er an das Leben und an das, was Stevenson die große Lehre von der Möglichkeit, das Leben zu leben, genannt hatte. Etwas davon weht durch seine allerletzten Sätze von der Realität des Seins. Wenn der zarte Intellektuelle der Renaissance etwa sagte: „Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage“, dann erwiderte der gewaltige mittelalterliche Lehrer mit Donnerstimme: „Sein — das ist die Antwort.“

Dieser Punkt ist sehr wichtig, denn es gibt viele, die ganz selbstverständlich von der Renaissance als von der Zeit reden, wo die Menschen überhaupt erst begannen, an das Leben zu

glauben. In Wirklichkeit war es gerade die Zeit, in der zum erstenmal einige Menschen am Leben zu verzweifeln begannen. Das Mittelalter hatte dem allgemein menschlichen Lebenshunger — der Begierde zu leben — allerhand Einschränkungen auferlegt, die zum Teil sehr weit gingen. Derartige Einschränkungen sind in fanatisch wilden Worten häufig ausgesprochen worden, es sind die Aussprüche derjenigen, die sich einer gewaltigen Naturkraft widersetzten, der Kraft des Menschen nämlich, welcher leben will. Niemals, ehe man modern zu denken begann, mußte man wirklich mit Menschen kämpfen, die zu sterben begehren. Diese Gefahr drohte zwar in der orientalischen Lehre der Albigenser, aber wirklich allgemein wurde sie niemals — bis zur Neuzeit.

Diese Tatsache wird sehr lebendig, wenn wir den größten christlichen Philosophen mit den einzigen Männern vergleichen, die irgendwie seinesgleichen waren oder die seine Rivalen hätten sein können. Es sind große Geister, mit denen er nicht persönlich disputiert hat; die meisten hat er ja niemals gesehen, von einigen auch niemals gehört. Plato und Augustinus waren die einzigen, mit denen er sich auseinandersetzen konnte, so wie er es mit Bonaventura oder in einem weiteren Sinne mit Averhoes tat. Nach seinen Gegnern im eigentlichen Sinne müssen wir woanders Ausschau halten, sie sind zugleich die einzigen wirklichen Rivalen der katholischen Lehre. Es sind die Häupter der großen heidnischen Lehrsysteme; zum Teil sind sie ganz alt, zum Teil auch sehr modern, wie etwa Buddha und Nietzsche. Erst wenn sich die Gestalt des Thomas von Aquin von diesem weltweiten Hintergrund abhebt, wird man sich darüber klar, daß er erstens der einzige optimistische Theologe ist und daß zweitens die katholische die einzige optimistische Theologie ist. Die Auflösung der Theologie und die Vermischung der Dogmen mit allem, was ihnen von Grund auf widerspricht, mag eine mildere und lebenswürdigere Mixtur zeitigen, aber unter den konsequenten wirklichen Glaubensbekenntnissen der ganzen Welt ist das katholische das einzige, welches das Leben voll bejaht.

Die vergleichende Religionswissenschaft hat uns instand gesetzt, Religionen einander gegenüberzustellen. Vor fünfzig Jahren begann man den Beweis zu führen, daß alle Religionen ungefähr gleich seien, man suchte allgemein zu beweisen, daß ihrer aller Wert oder Unwert derselbe sei. Seitdem ist nun dieses wissenschaftliche Unternehmen auf einmal wirklich wissenschaftlich geworden, und man entdeckte die Tiefen der Abgründe ebenso wie die Höhe der Berge. Die Einsicht, daß wahrhaft religiöse Menschen lernen sollen, einander zu achten, ist wirklich ein sehr großer Fortschritt. Die Achtung aber hat dort Ungleichheit entdeckt, wo die Verachtung nur Gleichmacherei kannte. Je mehr

wir den edlen Verzicht und die Entsagung Buddhas würdigen lernen, um so mehr erkennen wir, daß sie in Wirklichkeit die Umkehrung und das Gegenteil der Erlösung der Welt durch Christus sind. Der Christ will der Welt entfliehen in die Ewigkeit hinein; der Buddhist will noch weit mehr der Ewigkeit entfliehen als der Welt. Der eine möchte ungeschaffen sein, der andere will zurückkehren zur Schöpfung und zum Schöpfer. Der Buddhismus ist tatsächlich in solchem Maße die Antithese zur Lehre vom Kreuze, als dem Baum des Lebens, daß man dadurch bis zu gewissem Grad entschuldigt ist, wenn man die beiden Dinge überhaupt nebeneinander stellt, als seien sie von gleicher Bedeutung. Sie sind in gewissem Sinn parallel und entsprechen einander gleichsam wie ein Wall und eine Grube, ein Hügel und ein Tal. Es gibt einen Gesichtspunkt, von dem aus diese erhabene Verzweiflung die einzig mögliche Alternative zu jener himmelstürmenden Kühnheit ist. Es ist sogar richtig, daß der wirklich geistige und religiöse Mensch die beiden Möglichkeiten als eine Art Dilemma erleben kann, als eine äußerst harte, ja eine schreckliche Wahl. Es gibt sonst wenig auf der Welt, dem diese absolute Forderung vergleichbar wäre. Wer nicht den Fels, der Christus ist, ersteigen will, der muß in der Tat in den Abgrund Buddhas hinabstürzen.

Das prägt sich denn auch bei den meisten anderen Weltbildern der heidnischen Menschheit aus, wenn auch in weniger deutlichen und adligen Formen, sie sind fast alle in jenen Strudel der Wiederkehr geraten, welchen die Alten ausnahmslos kannten. Sie kehren fast alle zurück zu jenem einen Gedanken der Wiedergeburt, die Buddha als das unselige Rad in so dunklen Farben ausmalte. Es ist wahr, der arme Nietzsche hat es fertiggebracht, eben jene Wiedergeburt, welche Buddha das unselige Rad nannte, als fröhliche Wissenschaft zu bezeichnen. Ich kann da nur sagen, daß ich gern wüßte, was er wohl unter trauriger Wissenschaft verstand, wenn ihm die ewige Wiederholung so fröhlich erschien. Doch fällt diese Lehre bei Nietzsche nicht in die Zeit seines Aufbruchs, sondern seines Niedergangs. Sie kam am Ende seines Lebens, als er dem geistigen Zusammenbruch nahe war, und unterscheidet sich tatsächlich sehr stark von seinen früheren und schöneren Inspirationen über kühne Freiheit und junge, schöpferische Erneuerung. Einstmals hatte er freilich versucht aufzubrechen. Aber er wurde nur zerbrochen — auf dem Rad.

Einzigartig auf der Welt, erhaben und befreit von allen Rädern und Strudeln dieser Erde, erhebt sich der Glaube des hl. Thomas. Er ist viel weiser als alle orientalische Metaphysik, viel gefüllter und reicher als jene Lehren bei all ihrem heidnischen Pomp und Glanz, kraftvoll und lebendig schon allein durch die

Erklärung, daß das Leben eine lebendige Geschichte mit einem großen Anfang und einem großen Ende ist, deren Wurzeln in der uranfänglichen Schöpferfreude Gottes und deren Früchte in der ewigen Seligkeit der Menschheit liegen. Ihr Anfang ist der gewaltige Chor, in welchem die Söhne Gottes vor Freude jauchzten, und ihr Ende liegt in der mystischen Gemeinschaft, die schattenhaft wie in einem uralten archaischen Tanz aufsteht in den geheimnisvollen Worten: „Denn Seine Freude ist es, bei den Menschenkindern zu sein.“

Es ist das Schicksal dieser Skizze, in der Philosophie flüchtig, in der Theologie dürr und spärlich zu sein und in der Beschreibung der Heiligkeit wenig mehr als ein ehrfürchtiges Schweigen zu erreichen. Und doch muß die Quintessenz, die eigentlich zu schwer ist für dieses kleine Buch, immer wieder aufgenommen werden, wenn sie auch eintönig erscheint. Sie besteht darin, daß bei Thomas von Aquin die Philosophie von der Theologie abhängig ist und diese wieder von der Heiligkeit. Mit anderen Worten, die grundlegende Tatsache, welche im ersten Kapitel betont wurde, muß immer wieder hervorgehoben werden: Diese große geistige Schöpfung war eine christliche und eine katholische Schöpfung, und sie darf als gar nichts anderes aufgefaßt werden. Thomas war der, der den Aristoteles taufte, während Aristoteles niemals Thomas hätte taufen können; es war ein rein christliches Wunder, welches den großen Heiden vom Tode auferweckte. Und das kann auf drei Arten bewiesen werden (wie Thomas selbst sagen würde). Es empfiehlt sich, das hier zusammenzufassen als eine Art Zusammenfassung des ganzen Buches.

Den ersten Beweis liefert das Leben des hl. Thomas: nur seine gewaltige und unbeirrbar Orthodoxie konnte so viele Dinge tragbar machen, die damals nicht orthodox zu sein schienen. Die Liebe deckt eine Menge Sünden zu, und in diesem Sinne deckt die Orthodoxie eine Menge Häresien zu, oder auch Dinge, die in der Eile irrtümlich für Häresien gehalten werden. Gerade weil sein persönlicher Katholizismus so überzeugend war, durfte sein unpersönlicher Aristotelismus sich einen Zweifel erlauben. Er roch nicht nach dem Scheiterhaufen, weil er nach Feuer roch, nach jenem Feuerbrand, den er so entschlossen und instinktiv aufgegriffen hatte, als ein wirklicher beleidigender Angriff auf seine Sittlichkeit erfolgte. Eine typisch zynische moderne Phrase redet von dem Menschen, der so gut ist, daß er für gar nichts gut ist. Der hl. Thomas war so gut, daß er für alles gut war, seine Bürgschaft sagte selbst für solche Dinge noch gut, die von anderen für abenteuerliche wilde Spekulationen gehalten wurden, welche in der Anbetung des Nichts enden mußten. Ob er nun den Aristoteles getauft hat oder nicht, jeden-

falls war er sein Pate und sein Bürge; er schwor, daß der alte Grieche keinen Schaden anrichten würde, und die ganze Welt verließ sich auf sein Wort.

Den zweiten Beweis liefert die Philosophie des hl. Thomas, hier liegt aller Nachdruck auf dem neuen christlichen Motiv, die Tatsachen als solche in ihrer Unterschiedenheit von den Wahrheiten zu erforschen. Die thomistische Philosophie begann mit den untersten Grundlagen des Denkens, den Wahrnehmungen und den Binsenwahrheiten der Vernunft, und ein heidnischer Weiser hätte solche Dinge wohl geringgeschätzt, so wie er die dienenden Künste geringschätzte. Aber der Materialismus, der im Heiden nur Zynismus ist, kann in einem Christen voll christlicher Demut sein. Thomas war bereit, damit anzufangen, die Tatsachen und Empfindungen der materiellen Welt aufzuzählen, genauso wie er bereit gewesen wäre, damit anzufangen, die Teller und Schüsseln im Kloster abzuspülen. Ausschlaggebend für seinen Aristotelismus war, daß, wenn es eine knechtliche Arbeit ist, den gesunden Menschenverstand an konkreten Sachen zu üben, er sich nicht schämen wollte, zu handeln als *servus servorum Dei*. Unter Heiden mag der bloße Skeptiker zum bloßen Zyniker werden. Diogenes in seiner Tonne hat doch immer den Anstrich eines Aufschneiders, bei den Heiligen jedoch wurde der Schmutz der Zyniker geläutert zu Staub und Asche. Wenn wir das übersehen, so übersehen wir den Sinn der größten Revolution innerhalb der Geschichte. In ihr lag ein neuer Grund, gerade mit den materiellsten und sogar geringsten Dingen anzufangen.

Den dritten Beweis bildet seine Theologie — kraft jener ehrfurchtgebietenden alleinigen Wahrheit, die seine Theologie unterbaut. Hier gab es einen ganz neuen und höchst realen Grund, die Sinne, die Empfindungen des Körpers und die Erfahrungen des gewöhnlichen Menschen mit einer Ehrfurcht zu betrachten, die den großen Aristoteles überrascht haben würde und die die antike Welt auch nicht annähernd hätte begreifen können. Der Körper war nun nicht mehr länger das tote Ding, für das ihn Plato, Porphyrius und die anderen Weisen der Antike angesehen hatten. Er hatte bisher an einem Pranger gestanden. Er kam aus dem Grabe hervor. Es war der Seele nun nicht mehr möglich, die Sinne zu verachten, denn sie hatten Dem, der mehr ist als ein Mensch, als Werkzeug gedient. Plato zwar hatte das Fleisch mißachtet, Gott aber schätzte es nicht gering. Durch ihn sind die Sinne wahrhaft geheiligt worden, wie es heute noch mit einem jeden von ihnen in der katholischen Taufe geschieht. „Sehen heißt glauben“, diese Meinung konnte nun nicht mehr die platte Ansicht eines bloßen Toren oder gewöhnlichen Menschen sein, wie noch in der Welt Platos: sie war jetzt durch-

sättigt von der kostbaren Wirklichkeit, die sich mit dem wirklichen Glauben verwebt. Jene beweglichen Spiegel, welche dem menschlichen Gehirn Botschaften übermitteln und Licht in ihm aufstrahlen lassen, hatten Gott selbst den Weg nach Bethanien gezeigt und den Schimmer des Felsens über Jerusalem. Ohren, von gleicher Art wie die unsern, die von gemeinem Lärm widerhallen, hatten der verborgenen Weisheit Gottes auch den Lärm der Menge berichtet, die Palmen streute, und der gleichen Menge, die später rief: „Ans Kreuz mit ihm!“ Nachdem die Fleischwerdung des göttlichen Wortes der Mittelpunkt unserer Kultur geworden ist, mußte unvermeidlich auch der Wert des Körpers wieder betont werden, im Sinne der tiefen Bedeutung der Materie und der Erschaffung des Leibes.

Dies sind drei wirkliche und völlig ausreichende Gründe dafür, daß der Heilige so Entscheidendes für eine solide, objektive Philosophie geleistet hat. Und doch war es noch etwas anderes, etwas sehr Weites und Lichtvolles, was ich in diesem eingeschobenen Kapitel habe ausdrücken wollen. Es ist schwierig, dieses Etwas voll wiederzugeben, ohne ins Volkstümliche abzugleiten oder jedenfalls in das, was die Modernisten heute irrtümlich so nennen. Genauer gesagt, es ist gefährlich, von der Religion überzugehen zur Religiosität. Aber man kann sich für das, worum es sich hier handelt, ebensowenig blind machen wie für das Tageslicht in einem großen, fensterreichen Hause. Ich meine das Bejahende in seinem Geist, der erfüllt und durchglüht ist von dem Glanz des Wunders der geschaffenen Dinge wie von den Strahlen der Sonne. In Thomas' Glaubensgenossen glüht eine Kühnheit auf, die ihnen den Mut gibt, ihren persönlichen Namen die Namen gewaltiger, erhabenster Geheimnisse hinzuzufügen, so den der heiligsten Dreifaltigkeit oder den der Erlösung. „Vom Heiligen Geist“ darf eine schlichte Nonne sich nennen, oder ein Mann darf eine Last tragen wie den Namen „Johannes vom Kreuz“. In diesem Sinne könnte der Mensch, in dem wir uns hier vertiefen, der hl. Thomas vom Schöpfer genannt werden.

Bei den Arabern gibt es einen Spruch über die hundert Namen Gottes; aber sie haben auch die Überlieferung von einem einzigen, furchterregenden Namen, der unaussprechlich ist, weil er das Sein selbst ausdrückt, dunkel und schrecklich zugleich wie ein plötzlicher, unhörbarer Schrei. Was aus ihm hervorbricht, ist die Verkündigung des Absoluten. Und vielleicht ist kein anderer Mensch so nahe daran gewesen wie Thomas, den Schöpfer bei seinem ureigenen Namen zu nennen, bei dem Namen, der nur heißen kann: *Ich bin*.

An dieser Stelle muß selbst in einer so umrißhaften, flüchtigen Skizze über etwas gesprochen werden, was sich nicht in den Rahmen des übrigen einfügt, über dieses eine, über das zu sprechen so wichtig und zugleich fast unmöglich ist. Die Heiligen können den verschiedensten Menschentypen angehören, eine Eigenschaft haben sie jedoch alle, die zugleich einzigartig und universal ist. Man könnte sogar sagen, daß dieses eine, das den Heiligen von dem gewöhnlichen Menschen scheidet, gerade seine Bereitschaft ist, mit den gewöhnlichen Menschen eins zu sein. Im Englischen hängt der Ausdruck „gewöhnlich“, „ordinary“, mit dem Wort „order“, „Ordnung“, zusammen, und das Wort muß hier in dieser seiner ursprünglichen edlen Bedeutung genommen werden. Der Wunsch nach Herausgehobensein liegt weit hinter dem Heiligen. Er allein gehört zu jenen überlegenen Menschen, die nie überlegene Persönlichkeiten sein wollen. Und dieses alles geht auf eine große, wesentliche Tatsache zurück; der Heilige würde sich zwar nicht dazu verstehen, sie als ein Vorrecht zu bezeichnen, doch ihrer eigensten Natur nach bedeutet sie eine Art von Abgesondertsein und in diesem Sinne fast etwas wie Eigenbesitz. Wie bei allem wohlbegründeten Eigenbesitz ist es auch hier: es genügt dem Heiligen, daß er ihn innehat. Er verlangt nicht danach, die Zahl derer, die ihn ebenfalls innehaben, zu begrenzen. Aus einer Art himmlischer Wohlerzogenheit heraus ist er stets bemüht, ihn zu verbergen, und Thomas von Aquin ist noch viel mehr als die meisten anderen darauf bedacht. Um dieses Besondere zu erfassen, soweit es überhaupt faßbar ist, beginnen wir wohl am besten mit der äußeren Sphäre, um sodann von dem, was nach außen in Erscheinung trat, zum Inneren vorzudringen.

Das Äußere des hl. Thomas oder seine Gestalt wird uns leichter lebendig als die vieler anderer Persönlichkeiten aus der Zeit vor der Porträtmalerei. Man hat behauptet, sein äußeres Wesen lasse wenig vom Italiener erkennen, aber ich glaube, das ist bestenfalls ein unbewußter Vergleich zwischen dem hl. Thomas und dem hl. Franziskus und im schlimmsten Falle nur ein Vergleich zwischen ihm und der vorschnellen Legende von temperamentvollen Orgeldrehern und heißblütigen Eisverkäufern. Nicht alle Italiener sind begeisterte Orgeldreher, und nur sehr

wenige gleichen dem hl. Franziskus. Niemals besteht eine Nation aus nur einem Typus, sondern fast immer aus einem Gemisch von zwei oder drei nicht ganz reinen Typen. St. Thomas gehörte einem bestimmten Typ an, der zwar im großen ganzen bei den Italienern kein gewöhnlicher ist, wohl aber gerade bei den ungewöhnlichen Italienern. Sein Umfang legt es nahe, ihn humoristisch als eines jener wandelnden Weinfäßlein anzusehen, die in den Lustspielen vieler Nationen üblich sind. Er scherzte selbst darüber. Möglicherweise war er persönlich — und nicht irgendein verärgerter Anhänger der augustinischen oder arabischen Partei — verantwortlich für jene große Übertreibung, es habe ein Halbmond aus dem Eßtisch ausgesägt werden müssen, damit er daran sitzen könne. Zweifellos war dies übertrieben, und seine Größe wird auffallender als sein Körperrumfang gewesen sein; vor allem aber war sein Kopf imposant genug, den Körper zu beherrschen. Und dieser Kopf hatte einen besonders unverkennbaren Charakter, wenn man aus den übernommenen Porträts und den Beschreibungen von Augenzeugen schließen will. Es war ein Kopf mit mächtigem Kinn, schweren Backen, römischer Nase und großer, ziemlich kahler Stirne, die trotz ihrer Wölbung merkwürdig ausgehöhlte Furchen zeigte, von Gedanken gegraben. Napoleon trug einen solchen Kopf auf einem kurzen Körper. Auch Mussolini trug ihn auf einem größeren aber ebenso behenden. Man begegnet ihm auf den Büsten einzelner römischer Kaiser und gelegentlich über dem schäbigen Vorhemd eines italienischen Kellners; allerdings ist es dann meistens ein Oberkellner. So unverkennbar ist der Typ, daß ich nicht umhin kann, zu glauben, daß die Schmöckerfigur des Bösewichts in dem Schauroman „Die weiße Frau“ aus der Zeit der Königin Viktoria von Wilkie Collins einem wirklichen italienischen Grafen nachgezeichnet worden ist; denn er ist ganz das Gegenteil der üblichen mageren, dunkelfarbigen, gestikulierenden Bösewichte, die jene Zeit gewöhnlich als italienische Grafen vorführt. Graf Fosco — einige werden sich (ich hoffe es wenigstens) seiner erinnern — war ein ruhiger, wohlbeleibter riesiger Gentleman, dessen Kopf genau einem Büstenkopf Napoleons von heroischem Format gleich. Er hätte auch den Bösewicht eines Melodramas abgeben können, doch war er ein leidlich überzeugender Italiener — eben des genannten Typs. Wenn wir uns seine ruhige Art und den hervorragend gesunden Menschenverstand in seinen alltäglichsten Worten und Handlungen ins Gedächtnis rufen, dann haben wir wahrscheinlich ein allerdings rein physisches Bild des Typus von Thomas von Aquin. Doch muß man dafür die Mühe auf sich nehmen, sich vorzustellen, daß Graf Fosco sich plötzlich in einen Heiligen verwandle

Die Bildnisse des hl. Thomas stellen offenbar alle die gleiche Persönlichkeit dar, obgleich viele davon erst lange nach seinem Tode gemalt worden sind. Kühn hebt sich in Raffaels „Disputa“ sein napoleonischer Kopf und die dunkle Masse seines Körpers ab. Ein Porträt von Ghirlandajo läßt das hervortreten, was man seine sonst unbeachtete italienische Eigenart nennen könnte, überdies auch einige Züge, die für den Mystiker und Philosophen bedeutsam sind. Die Überlieferung berichtet einstimmig, daß der Aquinate, volkstümlich geredet, ein zerstreuter Mensch war. Die Malerei hat diesen Typ oft humorvoll oder auch ernsthaft dargestellt, fast immer aber auf eine von zwei oder drei herkömmlichen Weisen. Manchmal ist der Ausdruck der Augen ganz leer, als bedeute Zerstretheit wirklich eine dauernde Abwesenheit des Geistes. Manchmal wird sie mit mehr Ehrfurcht dargestellt als der nachdenkliche Ausdruck eines Menschen, der sich nach etwas weit Entferntem sehnt, das er nicht sehen und nur hilflos herbeiwünschen kann. Man betrachte nun aber Ghirlandajos Bildnis des hl. Thomas, und man wird einen deutlichen Unterschied wahrnehmen. Wenn seine Augen auch tatsächlich von der unmittelbaren Umwelt völlig abgewandt sind, so daß der Blumentopf über dem Philosophenhaupt auf dieses herabfallen könnte, ohne seine Aufmerksamkeit zu erregen, so sind diese Augen doch nicht im geringsten träumerisch, geschweige denn leer. In ihnen brennt ein Feuer jäter innerer Erregtheit, es sind lebhaft, echt italienische Augen. Dieser Mann denkt über etwas Bestimmtes nach und ist bei einem ganz entscheidenden Punkt angelangt. Nicht über gar nichts oder über irgend etwas oder, was noch schlimmer ist, über alles. Diese brennende Wahrheit muß in seinen Augen gewesen sein in dem Augenblick, ehe er die Tafel umstieß und den königlichen Bankettsaal in Aufruhr brachte.

Auch von seinen persönlichen Gepflogenheiten, die ja, allgemein gesprochen, mit der jeweiligen individuellen Körperbeschaffenheit zusammenhängen, können wir uns ein einigermaßen überzeugendes Bild machen. Wenn er nicht stillsaß und in einem Buche las, wanderte er immer wieder rund um die Kreuzgänge herum, eilig, ja ungestüm. Eine ganz charakteristische Gewohnheit von Männern, die im Geistigen ihre Kämpfe ausfechten. Wurde er unterbrochen, so war er stets sehr lebenswürdig und entschuldigte sich mehr als der Störenfried. Aber etwas fühlte man an ihm, woraus man schließen konnte, daß er heilfroh war, wenn man ihn nicht störte. Wohl war er bereit, in seinen wahrhaft peripatetischen Wanderungen einzuhalten, doch wir spüren, daß er nur um so schneller weitereilte, sobald er sie wieder aufnehmen konnte.

Das alles zeigt, daß bei ihm diese Zerstretheit an der sicht-

baren Oberfläche, das, was die Umwelt wahrnahm, von einer ganz bestimmten Art gewesen ist. Es ist wichtig, diese besondere Art von Zerstretheit zu verstehen, denn es gibt viele Arten von Abwesenheit des Geistes, einbegriffen die gewisser anmaßender Dichtertlinge und Intellektueller, bei denen der Geist niemals in bemerkenswerter Weise anwesend war. Da ist zum Beispiel die Geistesabwesenheit des Beschaulichen, ob er nun zu der wahren Art der christlichen Kontemplativen gehört, die etwas Bestimmtes betrachten, oder zu der falschen Art der orientalischen Beschaulichen, die gar nichts betrachten. Offensichtlich war der hl. Thomas kein buddhistischer Mystiker, aber ich glaube nicht, daß seine Anwendungen von Zerstretheit der Geistesabwesenheit eines christlichen Mystikers ähnlich waren. Hatte er Zustände echter christlicher Mystik, so war er höchst sorgfältig darauf bedacht, daß diese ihn nicht an anderer Leute Mittagstisch überkamen. Ich denke mir, er ließ sich in einer Weise von den Gedanken gefangennehmen, wie sie in der Tat mehr den praktischen als den rein mystisch veranlagten Menschen eigen ist. Zwar wendet auch er die anerkannte Unterscheidung zwischen tätigem und beschaulichem Leben an, aber ich glaube, daß in den hier in Frage kommenden Fällen sogar sein beschauliches Leben ein tätiges war. Das hat nichts mit seinem höheren Leben im Sinne letzter Heiligkeit zu tun. Es erinnert uns vielmehr etwa daran, daß Napoleon häufig in der Oper in einen Zustand scheinbarer Langeweile verfiel und hinterher etwa zugab, er habe darüber nachgedacht, wie er drei Armeekorps, die bei Frankfurt standen, mit zwei Armeekorps in Köln vereinigen könne. Ganz ähnlich war es bei dem Aquinaten der Fall. Waren seine Tagträume wirklich Träume, so waren sie Träume des Tages, und zwar eines Kampftages. Hielt er Selbstgespräche, so tat er es, weil er mit jemand anderem eine Auseinandersetzung hatte. Man kann es auch anders ausdrücken und sagen, daß seine Tagträume wie die eines Hundes Jagdträume waren, in denen er sowohl dem Irrtum wie der Wahrheit nachspürte, in denen er allen Drehungen und Windungen der sich stets neu entwickelnden Lüge folgte, um sie endlich in ihrer höllischen Bruthöhle zu packen. Dabei hätte er aber als erster zugegeben, daß der irrende Denker, der erführe, woher sein Gedanke kam, wahrscheinlich noch erstaunter wäre als mancher andere bei der Entdeckung, wohin er führt. Diesen Begriff „Nachspüren“ hatte er ganz bestimmt, und es bedeutet den Anfang von tausend falschen Auffassungen und Mißverständnissen, daß das Wort „nachspüren“ im Lateinischen „verfolgen“ heißt. In Wirklichkeit hatte niemand weniger als er das, was man gewöhnlich eine Verfolgernatur nennt. Nur besaß er eben jene Veranlagung, die in gefahrvollen Zeiten oft zur „nachspürenden Verfolgung“

gedrängt wird, und das hat einfach den Sinn, daß das Schlimme allenthalben fortwuchert, wenn man es nicht an seinem eigenen Ort, in seinem Samen und in seiner Wurzel trifft. Daß er in diesem Sinne manchmal „im Traum die schattenhafte Jagd forttrieb“, selbst bei hellem Tageslicht, ist richtig. Aber er war ein tätiger Träumer, wenn nicht sogar was man gewöhnlich einen Mann der Tat nennt, und bei dieser Jagd zählte er bestimmt zu den domini canes und ganz sicher zu den mächtigsten und großmütigsten jener „Hunde des Himmels“.

Viele werden vielleicht selbst diese Art von Geistesabwesenheit nicht verstehen. Aber bedauerlicherweise wird diesen vielen dann auch die Natur einer jeden Art von geistiger Auseinandersetzung unverständlich bleiben. Ich glaube, daß es heute in der Tat weniger Menschen gibt, die eine geistige Auseinandersetzung verstehen, als vor zwanzig oder dreißig Jahren. Und der hl. Thomas hätte wahrscheinlich die Gesellschaft der Atheisten des frühen 19. Jahrhunderts jener der skeptischen Nichtswisser des frühen 20. Jahrhunderts vorgezogen. Immerhin, einer der wirklichen Nachteile dieses großen und ruhmwürdigen Bemühens, das man Disputieren nennt, ist seine außerordentliche Länge. Wenn man ehrlich disputiert, wie der hl. Thomas es stets getan hat, wird man merken, daß die Sache manchmal gar kein Ende zu nehmen scheint. Er war sich dessen sehr wohl bewußt, wie man es an vielen Stellen bemerken kann. So zum Beispiel, wenn er geltend macht, daß die meisten Menschen eine geoffenbarte Religion brauchen, weil sie keine Zeit zu geistigen Auseinandersetzungen haben, das heißt keine Zeit, ehrlich nachzuforschen. Unehrllich zu disputieren, hat man immer Zeit, nicht zuletzt in einer Zeit wie der unsrigen. Da er selbst entschlossen war, sich mit den Dingen ehrlich auseinanderzusetzen, jedem zu antworten und sich mit allen zu befassen, schrieb er genug Bücher, um ein Schiff damit versenken zu können oder eine Bibliothek zu füllen. Und dabei starb er in verhältnismäßig jungen Jahren. Wahrscheinlich hätte er ein solche Arbeit überhaupt nicht leisten können, hätte er nicht zu allen Zeiten, auch wenn er nicht schrieb, unaufhörlich nachgedacht — und vor allem: wäre sein Denken nicht streitbar, voller Kampfesglut gewesen. „Streitbar“ bedeutet hier sicherlich nicht erbittert, gehässig oder lieblos — aber es bedeutet eben „streitbar“. Übrigens sind meistens gerade jene, die eine Auseinandersetzung scheuen, schnell zum Spott bereit. Das ist der Grund, warum in der neueren Literatur so wenig wirkliche Auseinandersetzungen und so viel Spott zu finden sind.

Wir haben gesehen, daß der hl. Thomas in kaum zwei oder drei Fällen in eine Anklage einwilligte; niemals aber duldete er eine Verachtung anderer. Seinen erstaunlich einfachen Charak-

ter, seinen leuchtenden, arbeitsamen Geist könnte man nicht besser kennzeichnen, als indem man sagt, daß er gar nicht wußte, was Spott ist. In doppeltem Sinne war er ein geistiger Aristokrat, niemals aber ein geistiger Snob. Niemals kümmerte er sich auch nur im geringsten darum, ob die Menschen, mit denen er sprach, zu jenen gehörten, die die Welt eines Gespräches für würdig hielt. Und offensichtlich hatten seine Zeitgenossen den Eindruck, daß jene, die die täglichen Brosamen seines Geistes und seiner Weisheit empfangen, genauso gut „Niemande“ wie „Jemande“ hätten sein können; oder sogar genausogut Dummköpfe wie geschickte Leute. Er nahm an den Seelen aller seiner Mitmenschen Anteil und bemaß den Grad dieser Teilnahme keineswegs nach ihrer geistigen Begabung. Bei der Eigenart seines Geistes und seiner Persönlichkeit wäre ihm dies auf der einen Seite zu persönlich, auf der anderen Seite zu anmaßend erschienen. Der Gegenstand, über den er sprach, nahm ihn lebhaft gefangen. Manchmal mag er lange gesprochen haben, obwohl wahrscheinlich die Zeit seines Schweigens noch viel länger war. Aber er hatte all den unbewußten Widerwillen gegen geistigen Snobismus, der wirklich geistigen Menschen zu eigen ist.

Wie die meisten, die sich mit allgemein menschlichen Fragen befassen, scheint er einen ansehnlichen Briefwechsel gehabt zu haben; ansehnlich zumal in Anbetracht dessen, daß zu seiner Zeit ein Briefwechsel sehr viel schwieriger war als heute. Wir haben Belege für eine große Anzahl von Fällen, in denen ihm völlig Fremde schrieben, um ihm Fragen, und manchmal recht lächerlicher Art, zu stellen. Ihnen allen antwortete er in einer Weise, die für ihn sehr kennzeichnend ist, geduldig und zugleich mit jener Art von Genauigkeit, die bei den meisten rationalen Menschen leicht in Ungeduld übergeht. Zum Beispiel fragte jemand bei ihm an, ob die Namen aller Seligen auf einer Liste eingetragen seien, die im Himmel ausgestellt wäre. Mit unerschütterlicher Ruhe schrieb er zurück: „Soweit ich sehen kann, ist dies nicht der Fall, aber es ist kein Unrecht, wenn man es sagt.“

Ich wies schon auf das Porträt eines italienischen Malers hin, das jene Wachheit wiedergibt, die dem hl. Thomas sogar in der Geistesabwesenheit zu eigen war; er erscheint als schweigend, aber wie im Begriff zu sprechen. Die Gemälde dieser großen Periode sind fast immer reich an gewissen feinen Zügen, die eine große Phantasie verraten. Ich meine jene Art von Phantasie, auf die Ruskin aufmerksam machte, als er entdeckte, daß in Tintoretos sonnenbelegter Kreuzigungsszene das Antlitz Christi dunkel und unkenntlich ist; auch die Gloriele um sein Haupt überraschend matt und grau, wie die Farbe von Asche. Schwerlich wird man den Gedanken, daß die Gottheit selbst verdunkelt sei, ausdrucksvoller darstellen können. Auch in die-

sem Porträt des hl. Thomas gibt es wohl einen Zug, der sich — mit einiger Phantasie gesehen — als ähnlich bedeutsam herausstellt. Der Künstler, der den Augen einen so lebendigen und wachen Ausdruck gab, mag gefühlt haben, daß er die rein kämpferische Konzentration des Heiligen zu sehr betont habe. Wie dem auch sei, aus irgendeinem Grunde malte er ihm ein ziemlich merkwürdiges Wappen auf die Brust, so etwas wie ein symbolisches drittes Zyklopeauge. Zum mindesten ist es kein bekanntes christliches Zeichen, sondern eher etwas wie eine Sonnenscheibe, so wie man etwa das Gesicht eines heidnischen Gottes darstellt. Das Antlitz selbst ist dunkel und verfinstert, und die Strahlen, die aus ihm hervorbrechen, bilden einen Feuer-ring darum. Ich weiß nicht, ob es dafür irgendeine traditionelle Deutung gibt, aber die Deutung, die der Phantasie des Beschauers nahe liegt, ist jedenfalls merkwürdig treffend. Diese verborgene Sonne, die dunkel ist durch ein Übermaß von Licht oder die ihr Licht verbirgt und nur leuchtet, wenn es andere zu erleuchten gilt, mag wohl das treffendste Sinnbild für jenes Innenleben heiliger Vollkommenheit sein, das nicht nur verhüllt war durch seine Worte und Taten, sondern auch durch alles rein äußere Schweigen, alle Versunkenheit in tiefes Denken. Es muß aber ausdrücklich gesagt werden, daß dieser tiefe Zug seines Wesens nichts mit der ihm gewöhnlichen Haltung des Nachsinnens zu tun hatte oder mit seinem Versinken in ein grüblerisches Nachdenken. Er war vollkommen gleichgültig gegenüber aller zufälligen Kritik an seiner zufälligen Haltung, so wie es vielen Menschen eigen ist, die sehr männlich sind und denen unbewußt eine gewisse gesellschaftlich große Haltung angeboren ist. Aber das wirkliche Leben seiner Heiligkeit verbarg er sorgfältig. Diese Verslossenheit ist fast immer mit der Heiligkeit verbunden, denn der Heilige hat einen unüberwindlichen Abscheu dagegen, den Pharisäer zu spielen. Bei Thomas von Aquin war dieser Zug jedoch ganz besonders ausgeprägt, viele Weltmenschen würden bei ihm schon von Übertriebenheit reden. Es lag ihm nichts daran, wenn man ihn bei des Königs Trinkgelage über Träumen ertappte, denn es handelte sich bei diesen Träumen ja nur um den strittigen Punkt einer Kontroverse. Wenn man aber darauf kam, ob er den hl. Paulus in einer Vision gesehen habe, dann litt er Todesängste, es könnte darüber ein Langes und Breites geredet werden; das ist der Grund, weswegen diese Geschichte immer unsicher geblieben ist. Es ist überflüssig, zu erwähnen, daß seine Jünger und Nachfolger ebenso eifrig bemüht waren, diese wunderbaren Geschichten zu sammeln, wie er, sie in Schweigen zu begraben. Und so sind uns eine oder zwei davon mit ziemlicher Sicherheit überliefert. Zweifellos aber besitzt die Welt von ihm viel weniger solcher

Legenden als von vielen anderen ebenso echten und sogar ebenso demüthigen Heiligen, die vielleicht mehr von ihrem Eifer in Anspruch genommen und nicht so empfindlich gegen die Profanierung durch die Öffentlichkeit waren.

Man kann wirklich sagen, daß über all diesen Dingen sowohl zu Lebzeiten des hl. Thomas als auch nach seinem Tode etwas von einem weit ausgebreiteten gewaltigen Schweigen liegt. Er gehörte zu jenen ganz Großen, die sehr wenig Raum einnehmen. Natürlich erregten die Wunder, welche nach seinem Tode geschahen, ein gewisses Aufsehen, und ebenso der Wunsch der Universität Paris, ihn bei sich zu begraben. Die lange Geschichte all der anderen Pläne, die sein Begräbnis betrafen, kenne ich nicht genau. Sie endeten schließlich damit, daß die ehrwürdigen Gebeine des Heiligen in der Kirche St. Sernin in Toulouse beigesetzt wurden, also gerade auf jenem Schlachtfeld, wo seine Dominikaner die Pest des östlichen Pessimismus niedergerungen hatten. Aber es ist irgendwie nicht leicht, sich vorzustellen, daß sein Sarg nun der Mittelpunkt einer blühenden, lauten und derben Reliquienverehrung in mittelalterlicher oder auch moderner Form wurde. Gewiß, er ist ganz und gar kein Puritaner gewesen; so richtete er zum Beispiel einmal an einem Feiertag für seine jungen Freunde ein Mahl, das ohne Zweifel sehr festlich war. Die Geistesrichtung, die sich in seinen Schriften ausprägt, ist, besonders für seine Zeit, außerordentlich weitherzig in der Anerkennung des physischen Lebens, und er geht hin und wieder so weit, zu sagen, daß der Mensch durch Scherze oder sogar durch Possen etwas Abwechslung in sein Leben bringen solle. Wir können uns aber trotzdem seine Persönlichkeit nicht als anziehend für die Massen vorstellen, können uns auch nicht denken, daß die Straße zu seinem Grab in Toulouse rechts und links voller Schenken war, wie etwa die Straße zum Grabe des hl. Thomas in Canterbury. Ich bin überzeugt, daß er gegen Lärm einen Widerwillen hatte; es gibt eine Legende, die erzählt, daß er Gewitter nicht leiden konnte, aber dem widerspricht die Tatsache, daß er bei einem wirklichen Schiffbruch vollkommen ruhig blieb. Das mag nun gewesen sein, wie es will (wahrscheinlich hing es mit seiner sehr empfindlichen Gesundheit zusammen), jedenfalls aber war er sehr gelassen. Und es ist, wie wenn seine Gegenwart uns allmählich fühlbar würde, und sie nimmt uns immer mehr gefangen wie der gewaltige Hintergrund einer großen friedvollen Landschaft.

Soll diese flüchtige Skizze einigermaßen ihres Gegenstandes würdig sein, so müßte etwas von jener überwältigenden Sicherheit aus ihr hervorleuchten, von der all die vielen Bände seiner Philosophie, ja sogar seiner Theologie, nur ein Schatten, nur ein Spiegelbild sind. Ganz ohne Zweifel besaß er diese Sicherheit

von Anfang an in Gestalt einer Grundüberzeugung, lange bevor er begann, in Streitfragen einzugreifen. Sie war schon in seiner frühen Jugend lebendig; die diesbezüglichen Anekdoten aus seiner Kinderzeit sind ganz gewiß richtig überliefert. Von Anfang an besaß er das untrügliche volle Kennzeichen wahrer katholischer Gesinnung: eine ungestüme, leidenschaftliche, unduldsame Liebe zu den Armen, die ihn sogar bereit sein ließ, den Reichen mehr oder minder zur Last zu fallen, einzig aus dem Verlangen heraus, die Hungrigen zu speisen. Das kann nichts mit dem Intellektualismus zu tun haben, den man ihm später vorwarf, und noch viel weniger mit irgendeiner Neigung zur Dialektik. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß er schon mit sechs Jahren den Ehrgeiz hatte, dem Averrhoes zu entgegnen, oder daß er damals schon wußte, was man unter Wirkursache versteht, auch nicht, daß er schon in diesen Jahren — wie er es später tat — eine ganze Theorie darüber ausarbeitete, was dazu gehört, daß die Selbstliebe des Menschen aufrichtig, beständig und nachsichtig sei und daß alle diese Eigenschaften so unvermindert wie möglich auf die Nächstenliebe übertragen werden sollen. In seiner frühen Jugend verstand er von alledem gewiß noch nichts. Aber er setzte es in die Tat um. Doch tragen all seine Handlungen dem Geiste nach immer das Gepräge einer großen Überzeugung an sich. Es ist übrigens wunderbar bezeichnend für die damalige aristokratische Lebensweise, daß seine Eltern nur geringe oder überhaupt keine Einwände dagegen erhoben, wenn er alles mögliche an Bettler und Landstreicher verschenkte, während die höheren Bedienten das mißbilligten.

Immerhin, wenn wir die Sache so ernsthaft ansehen, wie man alle kindlichen Dinge nehmen sollte, können wir allerhand von diesem geheimnisvollen Alter der Unschuld lernen, in welchem alle unsere späteren Ziele zum erstenmal und am reinsten aufleuchten. Wir verstehen dann, warum damals zugleich mit dem Wachstum und der Entfaltung seines hohen einsamen Geistes eine Sehnsucht in ihm aufwuchs, die seiner ganzen Umgebung vollkommen entgegengesetzt war. Wir können uns vorstellen, was ihn immer mehr erfüllte, seinen inneren Protest, seine prophetische Sicht, sein Gebet um Befreiung; was ihn erfüllte, noch bevor er seine Familie in Aufruhr brachte, indem er nicht allein den Wappenschild seiner adeligen Geburt von sich warf, sondern zugleich auch auf alles andere verzichtete, was in der Welt oder in der Kirche den Ehrgeiz verlocken kann. Wahrscheinlich liegt schon in seiner Kindheit der Ansatz zu dem ersten entscheidenden Schritt des Mannesalters, der ihn aus dem gesicherten Haus hinaus auf die Landstraße führte und zu der feierlichen Erklärung, daß auch er ein Bettler sein wolle.

Aber wir kennen noch einen anderen Fall, der gleichsam ein

Widerschein oder eine Fortsetzung jenes Ereignisses ist, das uns mit seinem äußeren Geschehen einen deutlichen Einblick in das Innere des Heiligen eröffnet. Nach jenem Vorfall nämlich mit dem Feuerbrand und der Frau, die ihn verführen wollte, soll er einen Traum gehabt haben, in welchem ihm zwei Engel einen feurigen Gürtel anlegten, was ihm furchtbare Qual bereitete, zugleich aber auch eine furchtbare Kraft verlieh; und er erwachte in der Finsternis mit einem gellenden Schrei. Alle Umstände dieser Legende haben etwas außerordentlich Lebendiges, und vermutlich sind Wahrheiten in ihr enthalten, welche man eines Tages besser verstehen wird, wenn nämlich Priester und Ärzte wieder gelernt haben werden, unbefangen miteinander zu reden, ohne die eisige, gegenseitige Ablehnung, die bei ihnen im 19. Jahrhundert üblich war. Es wäre ganz leicht, diesen Traum zu analysieren, so wie das bei den Ärzten des 19. Jahrhunderts üblich war, indem man ihn nämlich auf die Ereignisse der voraufgegangenen Tage zurückführt, also den Strick auf den Kampf bezieht, den er zu bestehen hatte, als man ihm den Bettelrock entreißen wollte, und das Feuer, das aus dem Dunkel der Nacht hervorzuckte, auf das flammende Scheit, das er aus dem Kamin gerissen hatte. Aber sogar in den Romanen des 19. Jahrhunderts gehen Träume bisweilen merkwürdig in Erfüllung, und der Traum des heiligen Thomas hat sich wirklich sehr geheimnisvoll erfüllt. Nach jenem Vorfall wurde er nämlich von dieser Seite seiner menschlichen Natur erstaunlicherweise nie mehr beunruhigt, wenn es auch wahrscheinlich genug ist, daß dies Ereignis eine Erschütterung seiner gesunden Natur bewirkte, die einen Traum auslöste, welcher schlimmer war als ein Alpdruck. Hier ist nicht der Ort, die psychologische Tatsache zu untersuchen, welche Nichtkatholiken so viel beschäftigt: wie die Priester es fertigbringen, ehelos zu leben, ohne doch aufzuhören, männlich zu sein. Jedenfalls scheint es ziemlich sicher, daß er hier weniger Schwierigkeiten hatte als die meisten anderen Menschen. Das hat mit dem Heroismus des Willens nichts zu tun. Heilige, welche ebenso lauter waren wie er, haben sich in die Dornen geworfen, um dem Ansturm der Leidenschaft zu widerstehen. Er aber bedurfte niemals solcher Hilfsmittel. Vieles muß unerklärt bleiben, weil es in die Geheimnisse der Gnade hineinreicht, aber wahrscheinlich ist ein Körnchen Wahrheit in der psychologischen Idee von der „Sublimierung“. Das soll heißen, daß eine niedere Kraft auf ein höheres Ziel hingerichtet wurde, so daß die niedere Begierde in der Glut seiner geistigen Kraft nahezu dahinschmolz. Gleichviel, ob übernatürliche oder natürliche Gründe vorliegen, man darf annehmen, daß er niemals sehr viel von dieser Seite des Gefühlslebens verspürte oder gar darunter litt.

Es gibt Augenblicke, wo selbst der allergläubigste Leser in Versuchung gerät, den Verfasser einer Heiligenbiographie ebenso sehr zu hassen, wie er den Heiligen liebt. Der Heilige verhüllt stets seine Heiligkeit, das ist eine unabänderliche Regel. Und der Biograph hat etwas von einem Verfolger an sich, der versucht, den Heiligen zu hintergehen, er ist ein Spion und Türenlauscher und kaum zurückhaltender als ein amerikanischer Reporter. Ich gebe zu, daß diese Gefühle müßig und etwas einseitig sind, ich will mich nun bessern und zum Beweis meiner Reue ein oder zwei Ereignisse berichten, die einzig und allein auf diesem leidigen Wege der Allgemeinheit bekannt werden konnten.

Es scheint sicher zu sein, daß Thomas eine Art zweiten, geheimnisvollen Lebens führte, das heilige Gegenstück zu dem, was man ein Doppelleben nennt. Irgend jemand, der den hl. Thomas belauschte, hat anscheinend etwas von dem verborgenen Wunder erspäht, das die modernen Psychologen Levitation nennen; und es muß zweifellos entweder ein Lügner oder ein Augenzeuge gewesen sein, denn über ein solches Wunder bei einer solchen Persönlichkeit kann kaum ein Zweifel und eine Meinungsverschiedenheit entstehen. Es muß ungefähr so ausgesehen haben, als schwebte ein riesiger Kirchenpfeiler einer Wolke gleich in der Luft. Ich glaube, niemand kann sich vorstellen, welchen Sturm der Entrücktheit oder Todesangst diese Dinge hervorbringen; aber es ist sicher, daß sie geschehen. Selbst im Falle ganz gewöhnlicher spiritistischer Medien ist die Tatsache kaum zu bestreiten, obgleich die Ursache ungeklärt ist. Aber die deutlichste Offenbarung dieser Seite seines Lebens ist wohl die berühmte Erzählung von dem Wunder mit dem Kreuzifix. Es wird berichtet, daß in der Stille der Kirche des hl. Dominikus zu Neapel der holzgeschnitzte Christus seine Stimme erhob, um dem vor ihm knienden Bettelmönch zu sagen, er habe richtig geschrieben, und um ihm zum Lohne alle Schätze der Welt zur Wahl anzubieten. Ich glaube, daß nicht alle den tiefen Sinn gerade dieser Geschichte für gerade diesen Heiligen erfaßt haben. Es ist insofern eine alte Geschichte, als hier ganz einfach jemandem, der die Einsamkeit und Entsagung erwählt hat, die Fülle aller Reichtümer des Lebens angeboten wird. Den wahren Einsiedler wie den falschen, den Fakir, den Fanatiker und Zyniker, den Styliten auf seiner Säule oder Diogenens in seiner Tonne, sie alle können wir uns vor diese Frage gestellt denken. Wir können uns vorstellen, wie sie versucht wurden von den Mächten der Erde, der Luft oder des Himmels mit diesem Angebot des höchsten Lohnes — und wie sie antworten, sie wollten gar nichts. Bei dem griechischen Zyniker oder Stoiker bedeutete dies wirklich etwas rein Negatives, wenn er nichts

wollte. Bei dem orientalischen Mystiker oder Fanatiker war manchmal etwas Positives in dieser Verneinung enthalten, er wollte „das“ Nichts, dieses Nichts war wirklich das, wonach er verlangte. Manchmal drückte es auch eine edle Unabhängigkeit aus oder die Zwillingsugenden der Antike, die Liebe zur Freiheit und den Haß gegen die Maßlosigkeit. Oft auch war es bloß ein Sichselbstgenügen, das völlige Gegenteil der Heiligkeit. Aber selbst ähnliche Erzählungen von wirklichen Heiligen decken sich nicht ganz mit dieser Erzählung von dem hl. Thomas von Aquin. Er war durchaus kein Mensch, der gar nichts wollte, sondern ein Mensch, der sich ganz außerordentlich für alles interessierte. Seine Antwort war nicht so unvermeidlich oder so einfach, wie manche annehmen mögen. Im Vergleich zu vielen anderen Heiligen und zu vielen anderen Philosophen war er sehr begierig, Dinge aufzunehmen, er hungerte und dürstete geradezu nach ihnen. Es war seine besondere geistige Lehre, daß es wirkliche Dinge gibt und nicht nur „das“ Ding, daß die Vielheit ebensowohl existiert wie das Eine. Freilich nicht Dinge zum Essen, Trinken oder Anziehen sind hier gemeint, obgleich er auch diesen niemals ihren Platz in der edlen Hierarchie des Seienden bestritt, sondern mehr die Dinge, über die man nachdenken kann, und vor allem die, die man beweisen, untersuchen und erfahren kann. Niemand wird vermuten, daß Thomas um tausend Goldstücke bat, als Gott ihm die Wahl unter all Seinen Gaben anbot, oder daß er die Krone von Sizilien begehrt habe, oder seltenen griechischen Wein. Aber er hätte um Dinge bitten können, die er wirklich ersuchte, und er war ein Mensch, der vieles hätte gebrauchen können, so zum Beispiel die verlorene Chrysostomus-Handschrift, nach der er so sehnüchtig verlangte. Er hätte um die Lösung irgendeiner alten Schwierigkeit bitten können oder um das Geheimnis einer neuen Weisheit oder um einen Strahl der unbegreiflichen, unmittelbaren Anschauung der Engel, oder um irgend etwas sonst unter den tausend Dingen, die sein umfassendes männliches Verlangen nach der ganzen Weite und Mannigfaltigkeit des Weltalls hätten befriedigen können. Das Entscheidende liegt darin: Als jene Stimme zwischen den ausgestreckten Armen des Gekreuzigten zu ihm sprach, da waren diese Arme wirklich weit geöffnet, und sie eröffneten strahlend und glorreich die Tore aller geschaffenen Welten, sie wiesen nach Osten und Westen, nach allen Enden der Erde, nach allen Höhen und Tiefen des Seins. Sie wurden wahrhaft in allmächtiger Großmut vor ihm ausgebreitet, der Schöpfer selbst bot die ganze Schöpfung an, mit all ihren millionenfachen Geheimnissen unterschiedener Wesen, mit dem sieghaften Chor aller geschaffenen Dinge. Es ist der leuchtende Hintergrund der Schöpfungsfülle, der der Antwort des hl. Thomas eine besondere

Kraft, ja etwas Ungeheuerliches gibt, als er nun sein Haupt erhob und mit jener unerhörten Kühnheit, die die Frucht seiner Demut war, zum Schöpfer sprach: „Dich selbst begehre ich.“

Um dieser Geschichte, die so ganz und gar christlich ist, wenn man sie wirklich versteht, die krönende und vernichtende Ironie hinzuzufügen, sind einige darauf verfallen, die unerhörte Kühnheit zu „mäßigen“, indem sie versichern, er habe gesagt: „Nur Dich!“

Derartige Wunder im strengen Sinn gibt es bei Thomas weniger als in den Leben anderer Heiliger, deren unmittelbarer Einfluß weit geringer war; aber die wenigen sind wahrscheinlich sehr gut bezeugt, denn er war ein sehr bekannter Mann in hervorragender Stellung, und was noch mehr ist, er hatte eine große Anzahl höchst erboster Feinde, die ganz gewiß seinen Ruf sehr genau prüften. Es wird zum mindesten von der wunderbaren Heilung einer Frau berichtet, die sein Gewand berührte; außerdem liegen verschiedene Berichte vor, die vielleicht nur Varianten der Geschichte von dem Kreuz zu Neapel sind. Einer von diesen Berichten ist jedoch von größerer Wichtigkeit, da er uns vor eine andere Seite seines mehr privaten und persönlichen Lebens, ja seines religiösen Innenlebens stellt, vor jene Seite nämlich, die sich in der Poesie ausspricht. Als er in Paris lebte, legten ihm die anderen Doktoren der Sorbonne eine Frage über die mystische Wandlung der Substanz des allerheiligsten Altarsakramentes vor, und er begann nach seiner gewöhnlichen Art in einer sehr sorgfältigen, ausführlichen und lichtvollen Darstellung seine Meinung niederzuschreiben. Es ist überflüssig zu sagen, daß er in seiner aufrichtigen Demut die Verantwortung und den Ernst einer derartigen richterlichen Entscheidung tief empfand und begreiflicher Weise noch sorgfältiger als bei seinen sonstigen Arbeiten diesen Gegenstand erwog. In langem und inständigem Gebet flehte er um Erleuchtung und innere Leitung. Endlich aber warf er seine Abhandlung zu Füßen des Kreuzes auf dem Altar nieder, mit einer jener seltenen, aber höchst eindrucksvollen Gesten, welche die Wendepunkte seines Lebens kennzeichnen, und dort ließ er sie liegen, als wolle er ein Urteil erwarten. Dann wandte er sich um, stieg die Stufen des Altars herab und versenkte sich wiederum ins Gebet. Es heißt aber, daß die anderen Dominikaner genau achtgaben, und sie hatten auch alle Ursache dazu. Denn wie sie dann berichteten, stieg die Gestalt des Gekreuzigten vor ihren sterblichen Augen vom Kreuz herab und sprach, auf der Schrift des Heiligen stehend, die Worte: „Thomas, du hast gut geschrieben über das Sakrament Meines Leibes.“ Nach dieser Vision soll es sich ereignet haben, daß er wunderbar in die Luft emporgehoben wurde.

Ein scharfer Beobachter, der ein Zeitgenosse des hl. Thomas

war, sagte von ihm: „Wenn alle Philosophie verbrannt würde, so wäre er fähig gewesen, sie ganz allein wiederherzustellen.“ In diesem Sinne muß es verstanden werden, wenn man ihn einen ganz einzigen Menschen, einen schöpferischen Geist nennt. Er hätte sich ein eigenes Weltall erbauen können aus Steinen und Stroh, auch ohne die Schriften des Aristoteles oder des hl. Augustinus. Aber hier tritt eine bekannte Verwechslung ins Spiel: zwischen dem, worin ein Mensch am meisten schöpferisch ist, und dem, wofür er sich am meisten interessiert, oder auch zwischen dem, was er am besten kann, und dem, was er am meisten liebt. Da Thomas ein so einzigartiger und überzeugender Philosoph war, ist es fast unvermeidlich, daß dieses Buch ausschließlich oder doch hauptsächlich eine Skizze seiner Philosophie wird. Einen Abriss seiner Theologie kann und will es nicht geben, und zwar deshalb, weil die Theologie eines Heiligen ganz einfach sein Gottesglaube oder vielmehr der Gottesglaube aller Heiligen ist. Sie ist weniger individuell, dafür aber um so intensiver. Sie hängt näher mit dem gemeinsamen Ursprung in Gott zusammen und ist eben darum kaum ein Feld für besondere Originalität. So sind wir also gezwungen, zunächst an Thomas als an den Schöpfer der thomistischen Philosophie zu denken; so wie wir auch zunächst an Christoph Columbus als an den Entdecker Amerikas denken, obgleich ihm wahrscheinlich selber sein frommer Wunsch, den Tatarenkhan zu bekehren, wichtiger gewesen ist; oder auch an James Watt als den Erfinder der Dampfmaschine, obgleich er möglicherweise ein begeisterter Feueranbeter oder ein überzeugter schottischer Calvinist oder sonst irgend etwas Ausgefallenes gewesen. Immerhin ist es nur natürlich, daß Augustinus und Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus, alle die Lehrer und Heiligen einander in demselben Maße näherkommen, als sie der göttlichen Einheit der Dinge sich nähern, und daß also der Unterschied in ihrer Theologie in diesem Sinne weit geringer ist als der Unterschied in ihrer Philosophie. Es ist richtig, daß in einigen Fällen die Kritiker Thomas von Aquins der Ansicht sind, seine Philosophie habe seine Theologie ungebührlich beeinflusst. Das gilt besonders für die Anklage, er habe auch den Zustand der Seligkeit zu etwas Intellektuellem gemacht, da er ihn als die Erfüllung der Liebe zur Wahrheit auffaßte und nicht als die wahre Erfüllung der Liebe. Es ist richtig, daß die Mystiker und die Anhänger der franziskanischen Schule liebevoller bei der Vorherrschaft der Liebe verweilen. Aber das war größtenteils eine Frage der stärkeren Betonung, die vielleicht ein wenig durch das Temperament bedingt wurde; möglicherweise (um etwas anzudeuten, was man leichter fühlen als erklären kann) war bei dem hl. Thomas ein ganz leichter Einfluß von persönlicher Scheu wirksam.

Ob der Zustand der höchsten Ekstase mehr ein Ergriffensein des Gefühls oder des Verstandes ist, das ist kein sehr lebenswichtiges Streitobjekt für Menschen, die überzeugt sind, daß es beides ist, die aber keinen Anspruch darauf machen, sich die wirkliche Erfahrung des einen oder des anderen vorstellen zu können. Doch habe ich irgendwie den Eindruck, daß der hl. Thomas, selbst wenn er in ganz gleicher Weise wie der hl. Bonaventura geglaubt hätte, daß die Ekstase mehr das Gefühl angehe, sich sehr viel weniger gefühlvoll darüber geäußert hätte als jener. Es hätte ihn immer in Verlegenheit gebracht, so ausführlich über die Liebe zu schreiben.

Die einzige Ausnahme, die ihm gewährt war, bilden seine seltenen, aber bedeutenden poetischen Schöpfungen. Alle Heiligkeit ist Geheimnis, und seine sakrale Poesie ist wahrlich ein tiefes Geheimnis, der Perle gleich, die in einer ganz fest geschlossenen Muschel ruht. Er mag mehr gedichtet haben, als wir wissen, wenn aber ein Teil davon bekannt wurde, so verdanken wir es dem besonderen Umstand, daß er aufgefordert wurde, das Offizium für das Fronleichnamfest zu verfassen. Das Fest war eingeführt worden nach einer Kontroverse, an der auch er sich beteiligt hatte, mit jener Schrift, die er auf den Altar niederlegte. Dieses Offizium enthüllt eine ganz neue Seite seines Genies, denn zweifellos war er auch hier genial. In der Regel war er ein außerordentlich „praktischer“ Prosaschreiber. Manche würden sagen, ein recht prosaischer sogar. Bei seinen Kontroversen hatte er nur zweierlei im Auge: Klarheit und Höflichkeit. Und er hielt stets daran fest, weil es durchaus praktische Eigenschaften sind, die die Möglichkeit einer Auseinandersetzung überhaupt erst gewährleisten. Aber der Verfasser des Offiziums für den Leib des Herrn war nicht nur das, was schwärmerische Wirtköpfe einen Dichter nennen würden, er war, was auch die anspruchsvollsten Leute einen Künstler heißen. Die zweifache Fülle seiner Begabung erinnert an die vielgestaltige Tätigkeit mancher großer Werkmänner der Renaissance, wie Michelangelo oder Lionardo da Vinci, die auf den Wällen der Stadt arbeiteten und Festungswerke erdachten und errichteten, um sich dann in ihre Werkstätte zurückzuziehen und einen Kelch oder einen Reliquienschrein zu modellieren oder zu schnitzen. Das Fronleichnamsoffizium gleicht einem alten Musikinstrument, das sorgfältig und bizarr mit bunten Steinen geschmückt ist; der Verfasser hat längst vergessene Texte über die seligen Weiden und den Genuß des himmlischen Brotes gesammelt wie seltene Kräuter. Es ist auffallend, wie alles Laute und Billige in dieser Harmonie fehlt. Das Ganze aber ist eingerahmt von zwei Hymnen, in denen die Majestät und Fülle der lateinischen Lyrik klingt. Sie sind vielfach mit wunderbarer Genauigkeit übersetzt

worden, aber ein wirklich guter Übersetzer wird als erster zu geben, daß keine Übersetzung gut ist oder zum mindesten keine gut genug ist. Wie sollte man acht knappe Worte finden, die wirklich wiedergeben: „Sumit unus, sumunt mille, quantum isti tantum ille?“ Wie sollte irgend jemand den Klang des „Pange lingua“ nachbilden, da doch schon die allererste Silbe klingt wie das Zusammenschlagen von Zimbeln?

Es gab noch einen anderen Weg als die Poesie, auf dem dieser große scheue Mensch zeigen konnte, daß er wirklich eine ebenso große Karitas besaß wie der hl. Franziskus und sicherlich wie irgendein franziskanischer Theologe — nämlich die persönliche Zuneigung. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Bonaventura glaubte, Thomas liebe Gott zuwenig, und ganz gewiß hat er Bonaventura niemals zuwenig geliebt. Er empfand für seine ganze Familie eine inständige, man könnte fast sagen hartnäckige Zärtlichkeit, und wenn man bedenkt, wie seine Familie ihn behandelt hatte, so zeugt das nicht nur für seine Liebe, sondern auch für seine charakteristische Tugend, die Geduld. Gegen Ende seines Lebens hat er offenbar eine besondere Liebe zu einem seiner Mitbrüder, einem Mönch namens Reginald, gefaßt. Ihm vertraute er anscheinend seltsame und überraschende Geheimnisse an, solcher Art, wie er sie selbst gegenüber seinen Freunden nur selten aussprach. Reginald war es auch, demgegenüber er jene letzte, sehr ungewöhnliche Andeutung machte, die das Ende seiner Laufbahn als Kontroversist und praktisch auch das seines irdischen Lebens überhaupt bedeutete, eine Andeutung, welche die Geschichte niemals imstande war, aufzuklären.

Siegreich war er von seinem letzten Kampfe mit Siger von Brabant zurückgekehrt; war heimgekommen und hatte sich dann zurückgezogen. Dieser Streit war, so dürfen wir sagen, der einzige Punkt, in dem sein inneres und sein äußeres Leben einander kreuzten und zusammenfielen; hell stand jetzt vor seinem Geistesauge, wie er sich seit seiner Kindheit danach geseht hatte, alle Verbündeten zum Kampfe für Christus aufzurufen, und wie er dann viel später Aristoteles als Verbündeten gewann. Und nun, während dieses letzten sophistischen Streites, der ihm wie ein unheimlicher Traum erschien, hatte er zum erstenmal wirklich erlebt, daß es Menschen geben kann, die wünschen, Christus möge vor Aristoteles erliegen. Von diesem Stoß hat er sich nie wieder erholt. Er hatte diese Schlacht gewonnen, weil er der klügste Kopf seiner Zeit war, aber eine so völlige Umkehrung der Grundidee und des Endzieles seines Lebens konnte er nicht verwinden. Er war ein Mensch, der es verabscheute, Menschen zu hassen. Selbst ihre hassenswerten Ansichten hatte er nicht über einen gewissen Punkt hinaus gehaßt. Aber Sigers Sophistik über das zweifache Gesicht der Wahrheit hatte vor

ihm den Abgrund der Anarchie aufgerissen, und er erkannte voller Entsetzen die Möglichkeit, daß alle Grundgedanken der Religion, ja selbst die Grundgedanken der Wahrheit darin untergingen. Kurz und bruchstückhaft nur sind die Sätze, die uns das überliefern, aber sie lassen uns erraten, daß er voll Abscheu gegen jene äußere Welt zurückkehrte, in der solch wilde Stürme falscher Lehren brausten, und mit dieser Sehnsucht nach der inneren Welt verlangte, die jedem Katholiken offensteht und in der der Heilige nicht abgeschnitten ist von dem einfachen Menschen. Er nahm die strenge Erfüllung der religiösen Übungen wieder auf und sprach lange Zeit mit niemand ein Wort. Und dann ereignete sich ein Vorfall, es heißt, während er die Messe feierte, dessen eigentlicher Gehalt für die Menschen auf Erden allzeit ein Geheimnis bleiben wird.

Sein Freund Reginald bat ihn, doch zu seinen sonstigen Gewohnheiten des Lesens und Schreibens zurückzukehren und den Streitfragen des Tages sein Interesse zuzuwenden. Er aber antwortete mit eigenartigem Nachdruck: „Ich kann nicht mehr schreiben.“ Wie es scheint, war zunächst nicht mehr davon die Rede, dann wagte es Reginald, noch einmal die Frage zu berühren, und Thomas antwortete ihm mit noch größerer Bestimmtheit: „Ich kann nicht mehr schreiben. Ich habe Dinge gesehen, vor denen alles, was ich geschrieben habe, wie Stroh erscheint.“

Im Jahre 1274, als Thomas fast fünfzig Jahr alt war, sandte ihm der Papst voller Freude über die Besiegung der arabischen Sophisten ein Schreiben, worin er ihn aufforderte, sich zu dem Konzil zu begeben, welches in Lyon über diese Streitfragen abgehalten werden sollte. Er brach in unverzüglichem Gehorsam auf, so wie ein Soldat aufbricht, aber wir können uns vorstellen, daß etwas in seinem Blick seiner Umgebung verriet, daß der Gehorsam gegen den von außen kommenden Befehl jenen geheimnisvollen inneren Befehl nicht ungültig machte, jenes Zeichen, das er allein gesehen hatte. Er machte sich mit seinem Freund auf den Weg und hatte vor, im Hause seiner Schwester, die er sehr liebte, zu übernachten; doch als er ihr Haus betrat, wurde er von einer Krankheit befallen, die von der Überlieferung nicht näher bezeichnet wird. Es ist überflüssig, das zweifelhafte medizinische Problem zu erörtern. Es steht fest, daß er immer zu den Menschen gehört hatte, die im wesentlichen gesund sind, aber von kleinen Krankheiten über den Haufen geworfen werden können. Und ebenso, daß keine besonders klare Schilderung dieser letzten Krankheit vorliegt. Er wurde schließlich nach einem Kloster in Fossa Nuova gebracht, und hier ging es schnell mit ihm zu Ende. Für diejenigen, welche meinen, er habe von dem religiösen Gefühlsleben zu gering gedacht,

mag es wichtig sein zu erfahren, daß er darum bat, man möge ihm das Hohelied Salomonis von Anfang bis zu Ende vorlesen. Er beichtete seine Sünden und empfing den Leib des Herrn, und wir dürfen sicher sein, daß der große Philosoph die Philosophie ganz und gar vergessen hatte. Aber bei denen, die ihn geliebt hatten oder die auch nur seine Zeitgenossen gewesen, war es nicht so. Nur wenige Worte der Lebensbeschreibung berichten uns davon, aber sie sind wesentlich und höchst eindrucksvoll. Die Menschen, die ihn umgaben, müssen gespürt haben, daß in ihrer Mitte ein großer, erhabener Geist noch immer wie ein Mühlrad arbeitete. Sie mußten fühlen, daß in diesem Augenblick das Innere des Klosters weiter war als seine äußere Mauer. Es muß etwa so gewesen sein, als erschütterte eine gewaltige moderne Maschine ein baufälliges Haus, in dem sie für den Augenblick eingeschlossen ist. Und wirklich war jene Maschine aus den Rädern aller Welten gebaut, und sie kreiste wie jener Kosmos konzentrischer Sphären, der immer ein Symbol der Philosophie bleiben wird, wie sich auch im Wandel der Wissenschaft ihr Schicksal gestalten mag, jene doppelt und dreifach transparente Tiefe, die geheimnisvoller ist als die Dunkelheit, der siebenfältige, schreckliche Kristall. In der Welt dieses Geistes gab es einen Kreis der Engel und einen Kreis der Planeten und einen Kreis der Pflanzen oder Tiere, aber auch eine gerechte und sinnvolle Ordnung aller irdischen Dinge, eine unangreifbare Autorität und eine Freiheit voller Selbstachtung und hundert Antworten auf hundert Fragen aus dem Gebiet der Ethik oder der Ökonomie. Aber es muß einen Augenblick gegeben haben, wo die Menschen begriffen, daß der donnernde Gang dieser gewaltigen Denkmühle plötzlich stillstehe und daß nach dem letzten Stoß dieses Rad die Welt nicht mehr erzittern lassen würde, daß nun nichts mehr in dem leeren Haus war als eine Handvoll Töpferthon. Und der Beichtvater, der bis zuletzt in seiner Sterbezelle blieb, lief davon, als ob er sich fürchte, und raunte den Mönchen zu, seine Beichte sei die eines fünfjährigen Kindes gewesen.

DER LEHRER DES GESUNDEN MENSCHENVERSTANDES

Daß der Thomismus die Philosophie des gesunden Menschenverstandes darstellt, ist selbst wiederum für den gesunden Menschenverstand eine greifbare Tatsache. Aber trotzdem bedarf er einer Erklärung, denn wir haben uns zu lange daran gewöhnt, diese Dinge sehr unvernünftig zu betrachten. In einem besonderen Sinne ist Europa und vor allem England seit der Reformation die Heimat alles Paradoxen geworden. Ich meine das in dem besonderen Sinne, daß das Paradoxe hier zu Hause ist und die Menschen sich darin zu Hause fühlen. Das allerbekannteste Beispiel dafür ist, daß die Engländer sich rühmen, praktisch zu sein, weil sie nicht logisch sind. Einem alten Griechen oder einem Chinesen würde diese Behauptung ungefähr ebenso vorkommen, als wenn man sagte, daß ein Londoner Büroangestellter glänzend Rechnungen addiert, weil er sehr schlecht rechnet. Wesentlich ist dabei nicht, daß das Paradoxe da ist, sondern daß es zur Orthodoxie geworden ist, daß die Menschen bei ihm in aller Gemütlichkeit ihre Ruhe finden, nicht anders als beim Banalen. Nicht daß der praktische Mensch auf dem Kopfe steht, ist das Schlimme — das mag bisweilen eine belebende Turnübung sein —, sondern daß er auf dem Kopfe stehenbleibt und sogar dabei einschläft. Das ist ein wichtiger Punkt, denn es ist ja doch der eigentliche Sinn eines Paradoxons, den Geist aufzurütteln. Man nehme irgendeinen guten paradoxen Ausspruch, wie zum Beispiel: „Gebt mir den Überfluß des Lebens, und ich will auf das Notwendige verzichten.“ Er ist amüsant und daher fesselnd, er hat einen leichten Hauch von Herausforderung an sich, er enthält ein Körnchen Wahrheit, wenn auch romantische Wahrheit. Der Witz besteht darin, daß der Ausspruch sich eigentlich selbst widerspricht. Aber die Mehrzahl der Menschheit würde doch wohl zugeben, daß es gewissermaßen gefährlich wäre, das ganze soziale System auf der Annahme aufzubauen, das Notwendige sei nicht nötig; so wie einige Leute die gesamte britische Verfassung auf der Voraussetzung aufgebaut haben, daß aus Unsinn immer etwas Sinnvolles hervorgehe. Aber sogar hier kann man sagen, daß das schlechte Beispiel ansteckend gewirkt hat und daß das moderne Industriesystem tatsächlich sagt: „Gebt uns überflüssige Dinge, wie Teerseife, und wir wollen dafür auf die notwendigen Dinge, wie Korn, verzichten.“

Soweit ist die Sache allen bekannt, aber selbst heute hat man noch nicht begriffen, daß nicht nur die praktischen Politiker, sondern auch die abstrakten Philosophen in diese seltsame Verwicklung geraten sind. Seitdem im 16. Jahrhundert die Neuzeit begonnen hat, steht kein einziges philosophisches Weltbild mehr wahrhaft im Zusammenhang mit der Anschauung irgendeines Menschen von der Wirklichkeit, mit dem, was der gewöhnliche Mensch, wenn man ihn sich selbst überlasse, den gesunden Menschenverstand nennen würde. Jedes dieser Systeme ging von einem Paradoxon aus, von einem besonderen Gesichtspunkt, der jeweils das Opfer einer gesunden Anschauung erforderte. Dies eine ist allen gemeinsam, den Hobbes und Hegel, den Kant und Bergson, den Berkeley und William James. Der Mensch sollte das glauben, was kein vernünftiger Mensch normalerweise glauben könnte, wenn man es plötzlich seinem unbefangenen Urteil vorlegen würde, wie zum Beispiel, daß das Gesetz über dem Recht steht, oder daß das Recht jenseits der Vernunft ist, oder daß die Dinge nur sind, wie wir sie denken, oder daß alles von einer nicht vorhandenen Wirklichkeit abhängt. Der Philosoph der Neuzeit verlangt, ungefähr wie ein Vertrauensmann, daß wir ihm nur diese eine Sache einräumen sollen, daß alles übrige dann höchst einfach sein werde. Er ist bereit, die ganze Welt in Ordnung zu bringen, wenn wir ihm nur gestatten, in diesem einen Punkte die Vernunft zu verdrehen.

Es ist klar, daß ich in diesen Angelegenheiten nur wie ein Dummkopf rede — auf jeden Fall wie ein ganz gewöhnlicher Mensch. Und der einzige Zweck dieses Kapitels ist es, zu zeigen, daß die thomistische Philosophie dem unverbogenen Geist des einfachen Menschen sehr viel nähersteht als irgendeine andere. Ich bin kein durchgebildeter Philosoph, der mit der Technik der Sache vertraut ist. Aber ich hoffe, daß ein bedeutender Philosoph, der über den hl. Thomas geschrieben hat, es mir verzeihen wird, wenn ich seinem Buche ein Beispiel entnehme, welches genau beleuchtet, was ich sagen will. Als durchgebildeter Philosoph ist er selbstverständlich auch darin geschult, es mit Philosophen aufzunehmen. Da er außerdem ein durchgebildeter Priester ist, ist er natürlich auch daran gewöhnt, nicht nur Narren fröhlich zu ertragen, sondern auch sogar kluge Leute (was manchmal viel schwieriger ist). Außerdem hat sein ausgedehntes Studium der Metaphysik ihn duldsam gegenüber klugen Leuten gemacht, die sich der Torheit ergeben. Daher kann er ruhig und sogar liebenswürdig einen Satz schreiben wie diesen: „Man kann eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Endziel und der Methode des hl. Thomas und der Hegels feststellen. Es bestehen aber auch bemerkenswerte Unterschiede zwischen beiden. Für den hl. Thomas ist es ganz unmöglich, daß Wider-

sprüche nebeneinander existieren, und überdies hängen für ihn die Realität und die geistige Erfassbarkeit eines Dinges miteinander zusammen und entsprechen einander, doch muß ein Gegenstand zuerst sein, um erfaßt werden zu können.“

Man möge es dem ganz gewöhnlichen Menschen verzeihen, wenn er hinzufügt, daß für ihn der „bemerkenswerte Unterschied“ darin zu bestehen scheint, daß Thomas vernünftig war und Hegel verrückt. Er weigert sich, zuzugeben, daß Hegel zugleich sein und nicht sein kann oder daß es möglich sein sollte, Hegel geistig zu erfassen, wenn es gar keinen Hegel zu erfassen gibt. Das meine ich damit, wenn ich sage, daß moderne Philosophie mit einem Stein des Anstoßes beginnt. Es ist doch sicherlich nicht zu weit gegangen, wenn man behauptet, daß eine Verdrehung vorzuliegen scheint in dem Ausspruch, daß Widersprüche sich miteinander vertragen können oder daß ein Ding geistig erfassbar „sein“ kann und doch überhaupt nicht „ist“.

Demgegenüber steht die Philosophie des hl. Thomas auf dem normalen Standpunkt, daß Eier wirklich Eier sind. Der Hegelianer mag sagen, ein Ei sei in Wirklichkeit ein Huhn, da es ein Teil eines endlosen Werdeprozesses ist, der Anhänger Berkeleys ist vielleicht der Meinung, daß Spiegeleier nur so existieren, wie ein Traum existiert, da man ebensogut den Traum als die Ursache der Eier bezeichnen kann wie diese als die Ursache des Traumes. Der Pragmatiker glaubt vermutlich, daß Rühreier uns am besten dann bekommen, wenn wir völlig vergessen, daß sie jemals Eier waren, und nur an das Herumrühren denken. Ein Schüler des hl. Thomas hingegen braucht nicht sein Gehirn auszuleeren, um ein Ei zu leeren, er hat es nicht nötig, auf das Ei aus irgendeinem besonderen Gesichtswinkel zu blicken oder danach zu schielen oder auf einem Auge zu blinzeln, um es in neuartiger Vereinfachung zu sehen. Der Thomist steht im hellen Tageslicht der gesamten Menschengemeinschaft, er teilt die Auffassung der Allgemeinheit, daß Eier weder Hühner noch Träume sind noch bloße praktische Annahmen, sondern Dinge, deren Dasein uns durch die Autorität unserer gottgeschaffenen Sinne bezeugt wird.

So kommt es, daß selbst viele von denen, die die metaphysische Tiefe des Thomismus auf anderen Gebieten anerkennen, sich darüber wundern, daß er sich überhaupt nicht mit dem abgibt, was man jetzt für die wichtigste metaphysische Frage hält: ob wir beweisen können, daß der erste ursprüngliche Erkenntnisakt wahrhaft eine Realität ergreift. Die Antwort liegt darin, daß der hl. Thomas sofort begriff, was so viele moderne Skeptiker jetzt allmählich mühsam ein wenig zu ahnen beginnen, daß man nämlich diese Frage entweder bejahen muß oder überhaupt nie mehr eine Frage beantworten darf, auch

keine mehr stellen kann, oder eigentlich überhaupt aufhören muß, geistig zu existieren, zu antworten oder zu fragen. Ich nehme an, es sei möglich, daß ein Mensch in einem gewissen Sinne ein vollkommener Skeptiker ist; dann aber kann er nichts mehr außerdem sein, nicht einmal ein Verteidiger der vollkommenen Skepsis. Ist ein Mensch dessen inne, daß die Akte seines Verstandes bedeutungslos sind, dann ist sein Verstand eben bedeutungslos und er selber auch, und es ist vollkommen unnütz, den Versuch zu machen, seine Bedeutung zu entdecken. Die meisten radikalen Skeptiker leben nur deswegen fort, weil sie in Wirklichkeit eben nicht radikale Skeptiker sind. Sie pflegen zunächst alles zu leugnen und dann einiges zuzugeben, sei es auch nur um eines Beweises willen, oder noch öfter, um ohne Argument zum Angriff überzugehen. Ich erlebte kürzlich einen geradezu verblüffenden Fall einer solchen Kühnheit bei einem „vollkommenen Skeptiker“. Jemand schrieb, um zu behaupten, daß er an gar nichts glaube außer an den Solipsismus, und er fügte hinzu, daß er sich schon oft darüber gewundert habe, daß diese Idee nicht allgemeiner verbreitet sei. Nun heißt aber Solipsismus ganz einfach, daß jemand nur an seine eigene Existenz glaubt, aber nicht an die von irgend jemand oder irgend etwas außerdem. Und es war diesem unschuldigen Sophisten noch niemals aufgegangen, daß, wenn seine Philosophie richtig ist, es offenbar keine anderen Philosophen geben kann, die sich zu ihr bekennen könnten.

Der hl. Thomas beginnt damit, die Frage: „Existiert überhaupt etwas?“ mit „Ja“ zu beantworten. Wenn er damit angefangen hätte, „nein“ zu sagen, so wäre das in Wirklichkeit kein Anfang, sondern das Ende gewesen. Das ist es, was manche von uns gesunden Menschenverstand nennen. Entweder gibt es keine Philosophie, keine Philosophen, keine Denker, keine Gedanken, überhaupt gar nichts — oder aber es gibt eine wirkliche Verbindung zwischen der Wirklichkeit und unserer Vernunft. Aber was die Folgen dieses ersten Schrittes angeht, ist der hl. Thomas bestimmt sehr viel weniger anspruchsvoll als viele Denker, sehr viel weniger als die meisten Rationalisten und Materialisten. Wie wir sehen werden, begnügt er sich, zu sagen, daß daraus zunächst die Anerkennung des Ens oder des Seienden als von etwas wahrhaft außer uns selbst Bestehendem folgt. Sein ist Sein; Eier sind Eier, und es ist nicht aufrechtzuhalten, daß alle Eier in einem Nest von Traumgespenstern gelegt werden.

Es ist überflüssig, zu erwähnen, daß ich nicht so dumm bin, zu behaupten, alle Schriften des hl. Thomas seien ganz einfach und schlicht, in dem Sinne, als seien sie leicht verständlich. Sie enthalten Stellen, die ich selbst nicht im geringsten verstehe, und solche, über die viel gelehrtere und scharfsinnigere Philo-

sophen als ich sich den Kopf zerbrechen; wieder andere Stellen, über welche auch die bedeutendsten Thomisten noch nicht einig sind und über die sie streiten. Aber es handelt sich dabei um Dinge, welche schwer zu verstehen sind, nicht um solche, denen man nur schwer zustimmen könnte, wenn man sie verstanden hat. Es ist das ungefähr so, wie wenn ein vertrautes Kinderlied in chinesischen Lettern oder in ägyptischen Hieroglyphen geschrieben wäre. Das einzige, was ich hier betonen möchte, ist der Umstand, daß Thomas fast immer auf Seiten der gesunden, edlen Einfalt steht, daß er für den schlichten Menschen eintritt und für seine schlichten Grundmeinungen. So lege ich zum Beispiel nur darauf den Nachdruck, daß er dartut, wie der Geist seines äußeren Erkenntnisobjektes gewiß ist; ich betone, daß das Ergebnis des Thomismus dem des gesunden Menschenverstandes entspricht, daß Thomas darauf abzielt, den gesunden Menschenverstand zu rechtfertigen, wenn er es auch zuweilen auf überaus subtile Weise tut. Bei den späteren Philosophen hingegen liegt es so, daß ihre Schlüsse ebenso dunkel sind wie ihre Beweisführung, oder aber so, daß sie zu einem Endergebnis kommen, hinter dem dann nur noch das Chaos liegt.

Unglücklicherweise erhebt sich heute zwischen dem schlichten Menschen auf der Straße und dem „Engel der Schule“ eine hohe, steinerne, mit Stacheln versehene Mauer, welche zwei Menschen trennt, die in vieler Hinsicht dieselbe Sache vertreten. Diese unglückselige Mauer ist historisches Gebilde, zum mindesten wurde sie schon vor langer Zeit erbaut, aus Gründen, welche die Bedürfnisse des normalen Menschen von heute gar nicht berühren, am allerwenigsten sein tiefstes Bedürfnis: das nach einer normalen Philosophie. Die Hauptschwierigkeit besteht eigentlich nur im Unterschied der Form, nicht im mittelalterlichen, sondern im modernen Sinn des Wortes. Zunächst ist da die rein sprachliche Schwierigkeit, dann das etwas tiefer gehende Hindernis der logischen Methode. Aber auch schon die Sprache spielt eine große Rolle, selbst in einer Übersetzung bleibt sie noch eine fremde Sprache, und wie andere fremde Sprachen wird sie häufig falsch übersetzt. Wie alle Literatur eines anderen Landes oder einer anderen Zeit ist sie von einer gewissen Atmosphäre erfüllt, die jenseits der bloßen Wortübersetzung liegt, wie man sie etwa in einem Reisewörterbuch findet. So hängt zum Beispiel das gesamte System des hl. Thomas an einer gewaltigen und dennoch einfachen Idee, die sich wahrhaft mit allem deckt, was „ist“, und sogar allem, was möglicherweise sein kann. Er drückte diese komische Idee mit dem Worte „Ens“ aus, und jeder Mensch, der auch nur ein wenig Latein versteht, fühlt, daß dies ein angemessenes und passendes Wort dafür ist — genauso, wie er es bei irgendeinem französischen Wort in einem guten

französischen Prosawerk empfände. Man sollte meinen, daß man es nur mit einem Problem der Logik zu tun habe, aber es ist in Wahrheit auch ein Problem des sprachlichen Ausdrucks. Leider gibt es keine befriedigende Übersetzung des Wortes „Ens“. Die Schwierigkeit liegt hier mehr im Sprachlichen als im Logischen, aber sie ist wirklich vorhanden.

Thomas von Aquin ist nicht im geringsten rhetorisch. Vielleicht wendet er sogar nicht einmal genügend Rhetorik an. In Augustinus' Schriften gibt es zahllose Stellen von glänzender Schönheit, bei dem Aquinaten nicht eine einzige. Bei ganz bestimmten Gelegenheiten erhob er sich zur Poesie, aber ganz selten fiel er in die Redekunst. Und so wenig berührt er sich mit gewissen modernen Strömungen, daß er, wenn er einmal Poesie schrieb, sie dann auch wirklich in Verse brachte. Eine andere Seite dieser Begabung soll auch noch erwähnt werden. Ihm war in besonderem Maße jene Philosophie zu eigen, von der die Dichtkunst inspiriert wird, wie sie denn auch für Dantes Dichtung so überaus fruchtbar geworden ist. Und Poesie ohne Philosophie ist nichts als Inspiration oder, derber gesprochen: nur Luft. Er besaß sozusagen die Einbildungskraft ohne das Eingebildete. Und selbst das entspricht wohl noch nicht ganz der Schlichtheit seiner Haltung. Es ist von ihm ein Sinnbild geprägt worden: der Baum des Lebens, der sich mit tiefer Demut niederneigt, weil er überladen ist mit lebendiger Fruchtbarkeit; das ist wahrste Poesie und zugleich echtste Philosophie. Das Bild könnte von Dante sein, dieses schauererregende Zwielficht, das uns überwältigt, und diese göttliche Fruchtschwere, die uns fast betäubt. Aber im allgemeinen können wir sagen, daß er sich knapp und nüchtern faßte, wenn auch seine Bücher lang sind.

St. Thomas ist manchmal schwer zu verstehen, einfach darum, weil der Stoff so schwierig ist, daß kaum ein Geist, außer einem solchen wie sein eigener, diesen Stoff gänzlich durchdringen kann. Aber er verdunkelt ihn niemals durch Anwendung von Worten ohne alle Erkenntnis oder, was nicht ganz so schlimm, durch Gebrauch von Worten, die nur in das Gebiet der Phantasie oder der Intuition gehören. Was seine Methode betrifft, so ist er vielleicht der einzige echte Rationalist unter allen Menschenkindern.

Dies führt uns zu der weiteren Schwierigkeit, derjenigen der logischen Methode. Ich habe nie verstanden, warum Syllogismen kraus und altmodisch sein sollen, und noch weniger kann ich begreifen, was mit der Redensart gemeint ist, die Induktion habe die Deduktion verdrängt. Der ganze Sinn der Deduktion liegt darin, daß richtige Voraussetzungen zu einem richtigen Schluß führen. Mit Induktion scheint man einfach das Zusammentragen einer größeren Anzahl richtiger Voraussetzungen zu

meinen, oder vielleicht auf physikalischem Gebiet die größere Sorgfalt bei der Feststellung, ob sie auch wirklich wahr sind. Es mag richtig sein, daß ein Mensch von heute mehr Nutzen aus einer Menge von Voraussetzungen ziehen kann, welche Mikroben oder Asteroiden betreffen, als ein mittelalterlicher Mensch aus einigen sehr wenigen Voraussetzungen über Einhorn und Salamander. Aber der Ablauf der Deduktionschlüsse vom Gegebenen aus ist für einen modernen Verstand genau derselbe wie für einen mittelalterlichen, und wenn man so hochtrabend von Induktionsschlüssen redet, so heißt das eigentlich nur, daß man mehr Data sammelt. Und Aristoteles ebenso wie Thomas von Aquin und wie überhaupt jedermann, der seiner fünf Sinne mächtig ist, gäbe ohne weiteres zu, daß ein Schluß nur dann richtig sein kann, wenn die Voraussetzungen richtig sind, und daß er um so besser ist, je mehr richtige Voraussetzungen da sind. Es war das Unglück der mittelalterlichen Wissenschaft, daß nicht genügend richtige Voraussetzungen zur Verfügung standen infolge der viel schwierigeren Reise- und Forschungsbedingungen. Aber wenn auch diese Vorbedingungen noch so vollkommen wären, immer könnten Reisen und Untersuchungen doch nur Voraussetzungen liefern, immer wird es unerläßlich bleiben, daraus Schlüsse zu ziehen. Heute aber tun viele moderne Menschen so, als wäre das, was sie Induktion nennen, ein magischer Weg zu einem philosophischen Schlußergebnis, ohne daß irgendeiner jener schrecklichen alten Syllogismen verwendet werden müßte. In Wahrheit führt uns die Induktion nicht zu einem solchen Schluß. Sie führt allein zu einer Deduktion. Nicht eher ist ein Schluß richtig, als die letzten drei syllogistischen Schritte richtig sind. So sind jene wissenschaftlichen Größen des 19. Jahrhunderts, in deren Verehrung ich erzogen worden bin (man nannte das: die Ergebnisse der Wissenschaft annehmen), ausgezogen, um die Luft und die Erde, die Gase und die festen Stoffe ganz genau zu untersuchen — genauer zweifellos, als dies Aristoteles oder der hl. Thomas getan haben —, und dann setzten sie sich hin und gaben das Endresultat in diesem Syllogismus: „Die Materie besteht aus mikroskopisch kleinen, unteilbaren Teilchen. Mein Körper besteht aus Materie. Folglich besteht mein Körper aus mikroskopisch kleinen, unteilbaren Teilchen.“ Die Art und Weise ihres Denkens war an sich nicht falsch, denn dies ist die einzige Art, überhaupt zu denken. In dieser Welt gibt es nur zwei Dinge: einen Vernunftschluß — und einen Trugschluß. Aber natürlich wußten diese modernen Menschen genauso wie die mittelalterlichen, daß ihr Schluß nur dann richtig sein könnte, wenn die Voraussetzungen richtig waren. Und da eben begann das Unglück. Denn die Männer der Wissenschaft oder

ihre Söhne und Nachfolger zogen wiederum aus und gewannen einen anderen Eindruck von der Natur der Materie. Sie stellten mit Überraschung fest, daß sie gar nicht aus unteilbaren Massenteilchen bestand. So kehrten sie um und beendeten den Prozeß mit folgendem Syllogismus: „Die Materie besteht aus wirbelnden Protonen und Elektronen. Mein Körper besteht aus Materie. Also besteht mein Körper aus wirbelnden Protonen und Elektronen.“ Und das ist wieder ein ganz guter, vernünftiger Schluß — aber wahrscheinlich müssen sie die Materie noch ein- oder zweimal untersuchen, ehe wir wirklich wissen, ob die Voraussetzungen richtig sind und ob der Schluß also stimmt. Aber für die endgültige Herausschälung der Wahrheit gibt es jedenfalls nichts anderes als einen guten Vernunftschluß. Daneben gibt es nur noch den Fehlschluß, wie etwa in der bekannten und beliebten Form: „Die ganze Materie besteht aus Protonen und Elektronen. Ich möchte sehr gerne glauben, daß die Seele so ziemlich dasselbe ist wie die Materie. So will ich also durch das Mikrophon und den Lautsprecher verkünden, daß meine Seele aus Protonen und Elektronen besteht.“ Das ist aber keine Induktion, sondern einzig und allein ein schlimmer Schritzer in der Deduktion. Es ist nicht etwa ein neuer, anderer Weg des Denkens, sondern nur das Ende jeglichen Denkens.

Was man hier in Wirklichkeit sagen kann, ist folgendes: Die alten Syllogisten zogen manchmal einen Vernunftschluß allzusehr auseinander, und das ist gewiß nicht notwendig. Man kann die drei Stufen nicht selten sehr viel rascher hinuntersteigen; aber man kann sie gar nicht hinuntersteigen, wenn sie überhaupt nicht da sind. Wenn man es doch tun will, so bricht man eben den Hals, gerade als ob man aus einem Fenster im vierten Stock herunterspränge. Was diese falsche Antithese zwischen Deduktion und Induktion angeht, so besteht die Wahrheit ganz einfach in folgendem: Je mehr Voraussetzungen und gegebene Tatsachen man anhäufte, um so mehr verlegte man die Betonung und die ins einzelne gehende Arbeit auf diese und ließ darüber die abschließende Deduktion, zu der sie hinführen sollten, außer acht. Alle diese Tatsachen führten in Wirklichkeit doch zu einer abschließenden Deduktion, auch wenn diese nicht gesehen wurde — oder aber sie führten zu gar nichts. Der Logiker wußte so viel über Elektronen und Mikroben zu sagen, daß er daran hängenblieb und den endgültigen Schluß abkürzte oder durch eine bloße Annahme ersetzte. Wenn er aber wirklich richtig dachte, wie schnell es auch geschehen mochte, dann dachte er syllogistisch.

In Wirklichkeit beweist der hl. Thomas gar nicht immer „in Syllogismen“, obgleich er immer „syllogistisch“ beweist. Ich meine damit, daß er nicht in jedem Fall ausdrücklich alle Stufen

der Logik durchläuft. Daß Thomas immer so vorgegangen sei, ist ein Teil jener ungenauen, verzerrenden Legende der Renaissance — jener Legende, welche alle Scholastiker als mürrische, rein mechanische, langweilige mittelalterliche Schulmeister darstellt. Aber er beweist mit einer gewissen Strenge und verzichtet auf jedes rednerische Ornament, und das macht ihn vielleicht für jene langweilig, die Geistreiches nach heutiger Art oder Phantasie bei ihm suchen. Doch all das hat nichts mit der Frage zu tun, welche zu Beginn dieses Kapitels gestellt wurde und jetzt am Ende beantwortet werden muß: mit der Frage, was er denn mit seinen Beweisen verfochten habe. Es kann in dieser Hinsicht nur mit allem Nachdruck wiederholt werden: den gesunden Menschenverstand! Er stritt für einen gesunden Menschenverstand, wie er noch heute allen gesunden Menschen einleuchten muß. Er stritt für die normale Auffassung, daß das Sehen ein Erfassen der Sache ist, daß ein Kuchen, den man ißt, auch vorhanden ist, daß der Mensch sich nicht selbst verschlucken kann und daß er seine eigene Existenz nicht leugnen kann. Um diese Anschauung zu verfechten, benützt er sehr häufig Abstraktionen, aber diese sind nicht abstrakter als die Worte Energie oder Entwicklung oder Raum und Zeit. Und vor allem führen sie uns nicht zu hoffnungslosen Widersprüchen mit dem gewöhnlichen Leben, wie das bei so vielen anderen Abstraktionen der Fall ist. Der Pragmatiker fängt damit an, praktisch zu sein, aber seine Praxis ist reine Theorie. Der Thomist beginnt mit der Theorie, aber diese Theorie ist in ihrem Resultat äußerst praktisch. Darum kehrt heute ein großer Teil der Welt zum Thomismus zurück.

Schließlich liegt auch noch eine tatsächliche Schwierigkeit in der Fremdheit der Sprache, noch abgesehen davon, daß es sich hier um Latein handelt. Die moderne philosophische Terminologie ist nicht immer ganz identisch mit der heutigen Volkssprache, und die mittelalterlichen philosophischen Terminiologien sind wiederum durchaus nicht identisch mit der modernen. Es ist zwar im allgemeinen nicht sehr schwierig, die Bedeutung der wichtigsten Ausdrücke zu erlernen, aber in manchen Fällen ist ihre mittelalterliche Bedeutung der heutigen geradezu entgegengesetzt. Das augenscheinlichste Beispiel dafür ist das vieldeutige Wort „Form“. Wir sagen heute: „Ich schrieb dem Dekan eine formelle Entschuldigung“; oder aber: „Das Verfahren, mit dem wir den Tennisklub auflösten, war rein formal.“ Wir verstehen darunter, daß es rein fiktiv gewesen sei, während St. Thomas, wenn er ein Mitglied dieses Tennisklubs gewesen wäre, gerade das Gegenteil darunter verstanden hätte. Er wäre der Ansicht gewesen, daß das Verfahren das Herz, die Seele und das Geheimnis der ganzen Existenz dieses Tennisklubs betroffen

habe und daß die Entschuldigung bei dem Dekan so wesenhaft entschuldigend war, daß sich das Herz dabei in Tränen echter Reue auflöste. Denn „formal“ bedeutet in der thomistischen Sprache die grundlegend wirkliche, entscheidende Qualität, welche ein Ding zu dem macht, was es ist. Kurz gesagt, wenn er sagt, daß ein Ding aus Materie und Form besteht, so unterscheidet er sehr wohl, daß die Materie das geheimnisvollere, unbestimmtere und gestaltlosere Element ist, während die Form es ist, welche einer jeden Sache ihr eigenes Selbst verleiht. Die Materie ist gewissermaßen nicht sosehr das Feste, sondern das flüssige und gasförmige Element im Weltall, und darin stimmen allmählich die meisten modernen Wissenschaftler mit ihm überein. Hingegen ist die Form das Tatsächliche, sie ist es, die einen Ziegelstein zu einem Ziegelstein macht und eine Statue zu einer Statue, nicht aber der gestaltlose Ton, aus dem alle beide gemacht werden können. Der Stein, mit dem irgendein Figürchen in einer gotischen Nische zertrümmert wurde, hätte auch selber eines werden können, und für eine chemische Analyse ist auch dieses Figürchen nichts als ein Stein.

Aber eine derartige chemische Analyse ist auf philosophischem Gebiet durchaus verfehlt. Das Wirkliche, dasjenige, was die beiden Dinge real werden läßt, liegt in der Idee des Bildes und in der Idee des Bildhauers. Dies ist nur ein flüchtiges Beispiel für die Ausdrücke der thomistischen Terminologie, aber es ist keine schlechte Einführung in die Wahrheit der thomistischen Gedankengänge. Jeder Künstler weiß, daß die Form nichts Oberflächliches ist, sondern die Grundlage eines jeden Werkes bedeutet. Jeder Bildhauer weiß, daß die Form einer Plastik nicht nur deren Außenseite, sondern noch viel mehr deren Inneres ist, ja das Innere des Bildhauers selbst. Jeder Dichter weiß, daß die Form eines Sonetts nicht nur die äußere Gestalt des Gedichtes ist, sondern das Gedicht selbst. Kein moderner Kritiker, der nicht weiß, was der Scholastiker unter Form verstanden, kann sich mit ihm als geistig Ebenbürtiger messen.

Bedauerlicherweise ist das Wort Anthropologie so weit herabgewürdigt worden, daß es fast nur noch einen Zweig der Zoologie zu benennen scheint. Es ist heute ganz unheilbar verquickt mit Zänkereien von prähistorischen Professoren (prähistorisch in mehr als einem Sinne), die sich darüber streiten, ob ein Stein splitterchen der Zahn eines Affen oder eines Menschen ist. Zänkereien, die manchmal auch beigelegt wurden, wie in jenem berühmten Falle, wo es sich herausstellte, daß es der Zahn eines Schweines war. Ganz gewiß, eine rein naturwissenschaftliche Erkenntnis all dieser Dinge ist notwendig. Aber den Namen, den man dieser Wissenschaft zu geben beliebt, hätte man mindestens ebensogut gewissen Erkenntnissen vorbehalten können, die nicht nur weiter und tiefer sind, sondern auch wichtiger. Gleichwie sich der verfloßene „Humanitarismus“ weitgehend mit Dingen befaßte, die gar nicht so spezifisch „human“, so spezifisch „menschlich“ sind, zum Beispiel mit physischen Bedingungen, Trieben, wirtschaftlichen Bedürfnissen, Umwelt und so weiter, haben es auch die sogenannten „Anthropologen“ in Wirklichkeit fast nur mit rein stofflichen Dingen zu tun, die durchaus nicht spezifisch „anthropisch“, das heißt „menschlich“ sind. Durch die ganze Geschichte und Vorgeschichte jagen sie einem Dinge nach, das keineswegs der Homo sapiens ist, vielmehr in Wahrheit als Simius insipiens anzusprechen wäre. Der Homo sapiens kann nur im Hinblick auf die Sapientia gesehen werden; und allein ein Buch wie das des hl. Thomas ist wahrhaft der echten Idee der Weisheit zugewandt. Mit einem Wort, es sollte eine Wissenschaft geben, die wirklich den Namen „Anthropologie“, „Wissenschaft vom Menschen“, verdient und die hingeordnet wäre auf die „Theologie“, auf die Wissenschaft von Gott. In diesem Sinne ist Thomas von Aquin vielleicht mehr als alles andere ein ganz großer Anthropologe gewesen.

Alle jene bedeutenden und ausgezeichneten Männer der Wissenschaft, die sich mit dem Studium der Menschheit in ihrer Beziehung zur Biologie beschäftigen, bitte ich wegen der einleitenden Worte dieses Kapitels um Verzeihung. Aber sicherlich werden gerade sie die letzten sein, die leugnen, daß bei der Wald- und Wiesenanthropologie eine ganz unangemessene Neigung bestand, die Erforschung der menschlichen Wesen nur noch als eine Art Studium der Wilden aufzufassen. Wildheit ist ja nicht Ge-

schichte, sie ist vielmehr ihr Beginn oder aber ihr Ende. Gerade die bedeutendsten Gelehrten gäben doch wohl zu, daß sich nur zu viele Professoren im Busch und im Dschungel verloren haben, Professoren, welche auszogen, um Menschenkunde zu studieren, und nicht weiter kamen als bis zum Studium der Menschenfresserei. Aber ich habe noch einen ganz besonderen Grund, wenn ich dieser Anregung zu einer höheren Anthropologie eine Entschuldigung vorausschicke und mich dabei an die echten Biologen wende, die bei meinem Protest gegen eine gewisse Populärwissenschaft scheinbar mitgemeint sein könnten, es in Wirklichkeit aber keineswegs sind. Das erste nämlich, was über den Anthropologen Thomas gesagt werden muß, ist, daß er wirklich bedeutend war wie die allerbesten modernen biologischen Anthropologen; und zwar wie jene, die sich selbst Agnostiker nennen. Diese Tatsache ist so entscheidend und bezeichnet derart einen Wendepunkt in der Geschichte, daß man sie sich eben darum ins Gedächtnis zurückrufen sollte.

Der hl. Thomas von Aquin hat eine große Ähnlichkeit mit Professor Huxley, mit demjenigen Agnostiker also, der das Wort Agnostizismus erfand. Er gleicht ihm in seiner Art, ein Argument einzuführen, und er unterscheidet sich von allen Früheren und von allen Späteren bis Huxley. Seine grundsätzliche Haltung stimmt fast buchstäblich mit Huxleys Definition der agnostischen Methode überein: „Der Vernunft zu folgen, so weit diese reicht.“ Die einzige Frage ist nur, wie weit sie reicht. Er formuliert den fast verblüffend modernen, ja materialistisch anmutenden Grundsatz: „Alles, was der Intellekt enthält, ist zunächst in den Sinnen gewesen.“ Damit hat er an demselben Punkt begonnen, wo auch irgendein moderner Wissenschaftler beginnt, ja auch irgendein moderner Materialist, der heute kaum noch ein Wissenschaftler genannt werden kann; und er befindet sich damit im äußersten Gegensatz zu der Fragestellung, wie sie von den reinen, ausschließlichen Mystikern angewandt wird. Die Platoniker, vor allem die Neuplatoniker, neigten zu der Ansicht, daß der Verstand nur von innen her erleuchtet werde. St. Thomas bestand darauf, daß er durch jene fünf Fenster erhellt wird, welche wir die fünf Sinne nennen. Aber er brauchte das äußere Licht zur Beleuchtung dessen, was im Innern ist. Er wollte die Natur des Menschen ergründen und nicht nur das Moos und die Pilze, die er durch das Fenster sehen konnte und die ihm beispielsweise dasjenige waren, was der Mensch zuerst erfaßt. Von hier aus begann er, das Haus des Menschen zu erklimmen, eine Stufe nach der andern, ein Stockwerk nach dem andern, bis er endlich den höchsten Turm erstiegen hatte und die weiteste Aussicht genoß.

Mit anderen Worten: Er ist ein Anthropologe, der eine voll-

ständige Lehre vom Menschen aufgestellt hat, mag diese nun richtig oder falsch sein. Demgegenüber haben die modernen Anthropologen, welche sich selbst Agnostiker nannten, ganz und gar versagt. Innerhalb ihrer Grenzen konnten sie keine vollständige Lehre vom Menschen ausbilden, ja nicht einmal eine vollständige Lehre von der Natur. Sie begannen damit, etwas herauszufinden, was sie das „Unbegreifliche“ nannten. Die Unbegreiflichkeit wäre ziemlich begreiflich, wenn wir das Unerkennbare wirklich nur im Sinne des Jenseitigen, des Letzten, fassen würden. Aber bald zeigte es sich, daß alle möglichen Dinge „unbegreiflich“ sein sollen, und zwar gerade diejenigen, um die der Mensch unbedingt wissen muß. Es ist notwendig, zu wissen, ob er verantwortlich ist für seine Taten oder nicht, ob er vollkommen oder unvollkommen ist, zu bessern oder unverbesserlich, sterblich oder unsterblich, im voraus verdammt oder frei: alles Dinge, die nicht zur Erkenntnis Gottes, sondern zu der des Menschen gehören. Nichts, was alle diese Fragen unter einer Wolke religiöser Zweifel beläßt, kann den Anspruch erheben, eine ausreichende Wissenschaft vom Menschen zu sein, es bleibt genauso hinter einer wahren Anthropologie zurück wie hinter der Theologie. Besitzt der Mensch einen freien Willen oder ist sein Bewußtsein, daß er die Freiheit der Wahl habe, nur ein Wahn? Hat er ein Gewissen und hat dieses Gewissen irgendwelche Autorität; oder ist dies nur ein Vorurteil aus unserer primitiven Vergangenheit? Besteht irgendeine Hoffnung darauf, daß die menschliche Vernunft in all diesen Fragen zu einer Entscheidung kommt, und welche Glaubwürdigkeit besitzt diese Vernunft selbst? Muß man den Tod als ein wirkliches Ende betrachten, und kann man an die Möglichkeit einer wunderbaren Hilfe glauben? Es wäre vollkommener Unsinn, zu behaupten, daß alle diese Dinge in einer besonderen, entlegenen Weise unfaßbar sind — so wie etwa der Unterschied zwischen den Cherubim und Seraphim oder der Ausgang des Heiligen Geistes. Die Scholastiker sind vielleicht über die Grenzen des menschlichen Verstandes hinausgeschossen, als sie hinter den Seraphim und Cherubim herjagten. Wenn sie aber nach der Wahlfreiheit des Menschen oder nach seiner Sterblichkeit fragten, so stellten sie normale Fragen der Naturgeschichte — normal wie die Frage, ob eine Katze kratzen oder ein Hund riechen kann. Nichts, was sich eine vollständige Wissenschaft vom Menschen nennen möchte, kann diesen Fragen ausweichen. Das aber haben die großen Agnostiker getan. Sie hätten vielleicht geantwortet, daß sie über dergleichen keine wissenschaftliche Gewißheit besäßen — in diesem Falle hätten sie jedoch zum mindesten eine wissenschaftliche Hypothese aufstellen müssen. Aber nicht einmal dazu ließen sie sich herbei. Was sie im allgemeinen vor-

brachten, ist nichts als ein höchst unwissenschaftlicher, wilder Widerspruch. Die meisten Monisten, die sich mit Moral abgaben, sagten ganz einfach, daß der Mensch keine Willensfreiheit besitze, daß er aber denken und heroischerweise handeln müsse, als ob er sie besäße. Huxley machte die Moral, und sogar die Moral der viktorianischen Zeit, zu etwas Übernatürlichem. Er sagte, sie habe Herrscherrechte über die Natur; eine Art von Theologie ohne Gottesglaube!

Ich weiß nicht recht, warum man Thomas den engelgleichen Lehrer genannt hat, ob wegen seiner engelhaften Gemütsart oder weil er die Erkenntniskraft der Engel gehabt haben soll, oder ob eine spätere Legende entstand, daß er sich hauptsächlich mit den Engeln beschäftigt habe — besonders mit der Frage, ob ein Engel auf der Spitze einer Nadel stehen könne. Sollte dies der Fall gewesen sein, so verstehe ich wiederum nicht recht, wie dieser Gedanke aufkommen konnte. Doch ist die Geschichte ja voll von Beispielen für jene irreführende Gewohnheit, Menschen mit gewissen Dingen zu „etikettieren“, so, als ob sie sich nie mit etwas anderem beschäftigt hätten. Warum sind zum Beispiel die meisten Menschen der Ansicht, daß der große und weitreichende Geist eines Pascal am besten durch den Punkt charakterisiert werde, in dem er am engsten ist: seinen Anteil an dem Groll der Jansenisten gegen die Jesuiten? Soviel ich davon verstehe, ist es gut möglich, daß man den hl. Thomas gerade deshalb zum Spezialisten stempelte, weil man seinen Universalismus herabsetzen wollte. Denn dies ist ein ganz gewöhnlicher Kunstgriff, um einen Schriftsteller oder Wissenschaftler zu verkleinern. St. Thomas muß sich eine ganze Anzahl von Feinden gemacht haben, obgleich er kaum irgend jemand als Feind behandelte. Leider wirkt Milde oft aufreizender als ihr Gegenteil. Und schließlich hat er nach der Anschauung vieler mittelalterlicher Menschen eine ganze Menge Unheil angerichtet, und, was noch merkwürdiger ist, eine Menge Unheil für beide Parteien. Er war als Revolutionär gegen die Schule des hl. Augustinus aufgetreten und gegen Averrhoes als Verfechter der Überlieferung. Es mochte vielen so scheinen, als wolle er die alte Schönheit des Gottesstaates, der eine gewisse Ähnlichkeit mit der Republik des Plato gehabt hatte, zunichte machen. Anderen wieder mochte er erscheinen als einer, der den Bahnbrechern des Islam eine Niederlage bereitet hatte, nicht weniger gewaltig und dramatisch als die Erstürmung Jerusalems durch Gottfried von Bouillon. Es ist sehr gut möglich, daß alle diese Feinde versuchten, ihn mit Hilfe eines dürftigen Lobes zu verdammen, indem sie ein sehr tüchtiges kleines Werk über die Engel hervorhoben, so wie wenn man über Darwin nur sagen wollte, daß seine Arbeit über die Korallentierchen recht gediegen sei, oder über Milton, daß einige

seiner lateinischen Gedichte wirklich recht gut seien. Doch dies ist nur eine Vermutung, und es gibt noch viele andere Möglichkeiten. Aber es scheint mir sehr glaubwürdig, daß Thomas sich wirklich ganz besonders für das Wesen der Engel interessiert hat, aus demselben Grunde, aus dem er sich noch weit mehr für die Natur des Menschen interessierte. Es gehörte das zu seiner großen persönlichen Anteilnahme an jenen Dingen, die in einer übergreifenden Stufenordnung stehen und sich zum Teil in Abhängigkeit befinden. Dieser Gedanke durchzieht alle seine Werke — die Hierarchie der größeren und geringeren Freiheit. Er interessierte sich für das Problem der Engel, so wie er sich für das des Menschen interessierte, eben weil es ein Problem war, und vor allem, weil es Zwischengeschöpfe betraf. Ich will hier gar nicht den Versuch machen, mich mit der geheimnisvollen Wesenseigenschaft auseinanderzusetzen, die Thomas an jenen unerforschlichen geistigen Wesen sieht, welche geringer sind als Gott, jedoch mehr als der Mensch. Jedenfalls war gerade diese Eigenschaft, die sie zu einem Glied jener Kette oder zu einer Sprosse jener Leiter machte, für den Theologen von besonderer Wichtigkeit, da er daran seine Anschauungen über die Stufenordnung im Seienden entwickeln konnte. Mehr als alles andere steht ihm diese Frage vor Augen, wenn ihm das zentrale Geheimnis des Menschen so fesselnd erscheint. Für ihn liegt das Wesentliche darin, daß der Mensch kein Luftballon ist, der geradewegs zum Himmel aufsteigt, noch auch ein Maulwurf, der sich in die Erde eingräbt, sondern eher ein Ding wie ein Baum, dessen Wurzeln von der Erde gespeist werden, während seine höchsten Äste fast zu den Sternen emporreichen.

Ich habe schon angedeutet, daß der übliche moderne Freigeist alle diese Dinge, sich selbst eingeschlossen, in einem ungewissen Nebel läßt. Die Behauptung, daß der Gedanke frei ist, führte zunächst zu einer Leugnung der Freiheit des Willens; aber selbst darin konnten die Deterministen nicht zu einer eindeutigen Auffassung gelangen. In der Praxis sagten sie den Leuten, daß sie ihren Willen so behandeln müßten, als ob er frei wäre, obgleich er es in Wirklichkeit nicht sei. Mit anderen Worten, der Mensch müsse ein zweifaches Leben führen. Dies ist ganz genau die alte Irrlehre des Siger von Brabant von dem zwispältigen Verstande. Das 19. Jahrhundert hat alles in einem Chaos hinterlassen, und die Bedeutung des Thomismus für das 20. Jahrhundert liegt darin, daß er uns vielleicht den Kosmos zurückbringt. Wir können es hier nur andeuten, wie Thomas von Aquin, der gleich den Agnostikern gewissermaßen in den Kellergewölben des Kosmos anfängt, doch dessen höchste Türme ersteigt.

Ich will mir nicht anmaßen, die gesamten Ideen des hl. Thomas in diesen kleinen Rahmen zu pressen. Aber vielleicht ist es

mir doch gestattet, eine rohe Skizze der grundlegenden Fragen zu entwerfen — die ich bewußt oder unbewußt schon seit meiner Kindheit zu kennen glaube. Wenn ein Kind aus dem Kinderzimmer zum Fenster hinaussieht und dabei, sagen wir einmal, den grünen Rasenplatz des Gartens sieht, was erkennt es dann in Wirklichkeit oder erkennt es überhaupt etwas? Die negative Philosophie hat mit dieser Frage alle möglichen Kinderspiele gespielt. Ein hervorragender Gelehrter der viktorianischen Zeit gefiel sich in der Behauptung, daß das Kind durchaus kein Gras sehe, sondern nur irgendeinen grünlichen Nebel, der sich in einem winzigen Spiegel, der Netzhaut des menschlichen Auges, spiegle. Diese Art Rationalismus ist mir immer geradezu verückt irrational vorgekommen. Wenn dieser Mann nicht einmal der Existenz des Grasses sicher ist, das er durch das Glas der Fensterscheibe sieht, wie in aller Welt kann er dann wissen, daß die Netzhaut, die er durch das Glas des Mikroskopes sieht, wirklich existiert. Wenn ein Anblick trügerisch sein kann, warum sollten dann nicht auch die weiteren trügen? Eine andere Schule behauptet, daß das Gras nichts weiter sei als ein „Grün-Eindruck“ in dem Verstand, und daß das Kind einzig und allein seines Verstandes sicher sein könne. Es ist sich, so versichert man uns, nur seines eigenen Bewußtseins bewußt. Gerade von diesem können wir nun aber mit aller Bestimmtheit behaupten, daß sich das Kind seiner nicht bewußt ist. In diesem Sinne wäre es weit richtiger, zu sagen, das Gras sei da und nicht das Kind, als zu behaupten, ein bewußtes Kind sei da, aber nicht das Gras.

Der hl. Thomas mischt sich nun plötzlich auch in diesen Kinderstubenstreit und erklärt nachdrücklich, daß das in Frage kommende Baby des „Ens“ innewird. Lange bevor das Kind weiß, daß Gras — Gras ist oder sein eigenes Selbst — sein eigenes Selbst, weiß es schon, daß etwas — etwas ist. Vielleicht wäre es am besten, nachdrücklich zu erklären (mit einem Faustschlag auf den Tisch): „Es ist ein Ist.“ Soviel mönchische Leichtgläubigkeit verlangt der hl. Thomas am Anfang von uns. Nur sehr wenige Ungläubige beginnen damit, so wenig Glauben von uns zu fordern. Und doch baut Thomas von Aquin auf dieser haarfeinen Nadelspitze der Wirklichkeit durch lange logische Gedankengänge, die niemals wirklich erfolgreich umgestürzt wurden, das ganze kosmische System des Christentums auf.

So betont Thomas von Aquin ausdrücklich — tief, aber auch sehr klar sehend —, daß *sogleich* mit dem Gedanken der Zustimmung auch der Gedanke des Widerspruchs auftritt. Selbst einem Kinde wird es sofort klar, daß in derselben Hinsicht Zustimmung und Widerspruch nicht gleichzeitig bestehen können. Wie man auch das Ding nennen mag, das es sieht: Rasenplatz oder Luftspiegelung oder ein Gefühl oder auch einen Bewußt-

seinszustand — wenn das Kind es sieht, so weiß es, daß es nicht wahr ist, daß es dieses Erwas nicht sieht. Wie man auch das, was es tut, nennen will, sehen, träumen oder sich eines Eindrucks bewußt sein — das Kind weiß, wenn es das Betreffende tut, wäre es eine Lüge, zu sagen, es tue es nicht. Es ist also noch *etwas* zu der ersten Tatsache des bloßen Seins hinzugekommen; gleich einem Schatten folgt dem ersten grundlegenden Glauben die Einsicht, daß eine Sache nicht zugleich sein und nicht sein kann. Daher gibt es in der gewöhnlichen volkstümlichen Sprache die Ausdrücke wahr und falsch. Ich sage: in der volkstümlichen Sprache, denn Thomas von Aquin ist nirgends sorgfältiger als dort, wo er auseinanderlegt, daß „Sein“ nicht genau dasselbe ist wie „Wahrheit“; „Erfassung der Wahrheit“ besagt: Anerkennung des Seins durch einen Geist, der dieser Anerkennung fähig ist. Aber in einem gewissen allgemeinen Sinne können wir sagen, daß nun in die ursprüngliche, rein positive Welt jene Scheidung, jenes Dilemma eingetreten ist, woraus der letzte, endgültige Krieg hervorgeht — der ewigwährende Zweikampf zwischen Ja und Nein. Einzig und allein um diesem Dilemma zu entfliehen, haben so viele Skeptiker die Welt verdunkelt und den Verstand zersetzt. Es sind das diejenigen, welche behaupten, daß es etwas gibt, was sowohl Ja als auch Nein ist. Ich weiß nicht recht, ob sie es etwa „Jein“ aussprechen.

Der nächste Schritt, welcher der Annahme der Wirklichkeit oder Gewißheit, oder wie man es immer in der Umgangssprache nennen will, folgt, ist in dieser Sprache schon weit schwerer zu verdeutlichen. Aber er stellt gerade den Punkt dar, wo fast alle anderen Systeme in die Irre gehen, indem sie nämlich den ersten Schritt verleugnen, während sie den dritten tun. Thomas von Aquin hat festgestellt, daß unser Sinn für Tatsachen eine Tatsache ist, er kann davon ohne Irrtum nicht zurücktreten. Aber wenn wir nun die Tatsachen betrachten, so bemerken wir, daß sie zum Teil recht merkwürdig sind, und deswegen sind viele moderne Menschen ihnen gegenüber so fremd und so ruhelos skeptisch geworden. Zum Beispiel sind sie meist einem starken Wechsel unterworfen, aus dem einen Ding wird immer wieder ein anderes oder aber seine Eigenschaften existieren nur in Beziehung zu anderen Dingen, oder die Dinge scheinen sich unaufröhrlich zu bewegen oder auch ganz und gar zu verschwinden. Darüber läßt, wie ich schon sagte, auch mancher Weise den ersten Grundsatz der Realität der Dinge wieder fahren, den er anfänglich zugestehen wollte, und weicht wieder zurück, indem er erklärt, daß es nichts gibt außer der Veränderlichkeit, nichts außer der Bewegung, womit er schließlich dabei endet, daß es überhaupt nichts gibt. Thomas von Aquin schlägt mit dem ganzen Beweis einen anderen Weg ein, da er mit seiner ersten Er-

kenntnis der Wirklichkeit immer in Föhlung bleibt. Es gibt keinen Zweifel am Dasein des Seins; und wenn auch das Sein manchmal aussehen mag wie ein Werden, so nur deshalb, weil wir nicht die ganze Fülle des Seins zu erfassen vermögen oder weil wir das Seiende niemals in der Verwirklichung aller seiner Möglichkeiten sehen. Eis kann zu kaltem Wasser geschmolzen werden, und das kalte Wasser kann heiß gemacht werden; es vermag nicht alles drei auf einmal zu sein. Aber deswegen ist das Wasser nicht unreal oder etwas Relatives, es ist nur insofern begrenzt, als es nur *eine* besondere Seinsprägung auf einmal haben kann. In seiner Fülle hingegen *ist* das Sein alles, was es sein *kann*, und ohne diese Fülle können die geringeren oder annähernden Formen des Seins niemals als ein „Etwas“ gefaßt und erklärt werden, außer man erklärt sie einfach hinweg, macht sie zu einem „Nichts“.

Dieser flüchtige Umriss kann allerhöchstens historisch, aber nicht philosophisch sein. Es ist unmöglich, die metaphysischen Beweise dieser Gedankengänge in einen so engen Rahmen hineinzupressen, vor allem, wenn man die mittelalterliche metaphysische Sprache benützt. Aber jedenfalls ist diese Unterscheidung in der Philosophie von gewaltiger Bedeutung, sie ist ein Angelpunkt in ihrer Geschichte. Die meisten Denker haben angesichts der offenbaren Veränderlichkeit aller Dinge ihr eigenes Erfassen des Seins vollkommen vergessen und nur noch an die Veränderlichkeit geglaubt. Sie haben nicht einmal sagen dürfen, daß ein Ding sich in ein anderes verwandelt; denn es gibt für sie keinen Augenblick innerhalb der Entwicklung, in dem ein Ding überhaupt ein Ding ist. Es ist nur ein Wandel. Logischer wäre es — unter diesen Voraussetzungen — zu behaupten, daß ein Nichts sich in ein Nichts wandelt, als zu sagen, daß es jemals einen Augenblick gegeben hat oder geben wird, in dem ein Ding es selbst ist. St. Thomas hält daran fest, daß das gewöhnliche Ding in jedem Augenblick irgend etwas ist, daß es aber nicht alles ist, was es sein könnte. Es gibt aber eine Seinsfülle, in der es alles sein könnte, was in ihm als Möglichkeit angelegt ist. So kommt er zu dem Endgültigen, Unwandelbaren, worin alle Seinsmöglichkeit verwirklicht ist, während die Mehrzahl der anderen Weisen zu keinem anderen Ende kommt als zu dem bloßen Wechsel. Während sie eine Wandelbarkeit schildern, die tatsächlich eine Verwandlung ins Nichts bedeutet, beschreibt er eine Unwandelbarkeit, die allen Wandel der Dinge überwölbt. Die Dinge verändern sich, weil sie nicht vollendet und vollkommen sind; aber ihre Realität erklärt sich nur als Anteil an etwas Vollendetem und Vollkommenem. Und das ist Gott.

Zum mindesten historisch gesehen, sind alle Sophisten schon an diesem Stein des Anstoßes gescheitert, während der große

Scholastiker die Straße der Erfahrung und Seinsentfaltung emporklomm und so zum Bewahren und Errichten erhabener Wahrheitsgebäude kam. Sie alle versagten schon zu Anfang, weil sie — um es mit den Worten eines alten Spieles zu sagen — die Zahl weggenommen hatten, die sie sich zuerst gedacht hatten. Die Erkenntnis von irgend etwas, von einem Ding oder von Dingen, ist die erste Tat der Vernunft. Weil aber die genaue Prüfung der Dinge ergibt, daß sie nichts Vollbestimmtes und Endgültiges sind, folgern jene dann, daß es überhaupt nichts Bestimmtes und Endgültiges gebe. So gelangten sie alle — mit Unterschieden im einzelnen — zu dem Irrtum, das Ding als ein Etwas anzusehen, das weniger ist denn ein Ding, als eine Welle, als etwas Schwaches, als eine abstrakte Unbeständigkeit. St. Thomas dagegen sah — um dasselbe rohe Bild zu gebrauchen — ein Ding, das mehr ist als ein Ding, etwas, das noch viel gediegener ist als die gediegenen, aber sekundären Tatsachen, die er zunächst als Tatsachen anerkannt hatte. Wenn wir aber wissen, daß sie real sind, so kann auch irgendein schillerndes oder befremdendes Element ihrer Realität nicht in vollem Sinne „Unwirklichkeit“ besagen; diese Elemente sind vielmehr nur möglich auf dem Grunde der wirklichen Realität. Ein volles Hundert menschlicher Denkweisen, die über die ganze Welt verbreitet sind, vom Nominalismus zum Nirvana und Maya, vom formlosen Evolutionismus zum geistlosen Quietismus, sie alle stammen von jenem ersten Bruch in der thomistischen Gedankenkette, von der Ansicht: weil das Gesehene uns nicht befriedigt oder nicht aus sich selbst zu erklären ist, sei es nicht einmal das, was wir sehen. Dieses Weltall ist voller Widersprüche und erwürgt sich selbst, aber der Thomismus befreit es aus der Schlinge. Das Mangelhafte in all dem, was wir sehen, stammt einfach daher, daß es nicht alles ist, was ist. Gott ist noch wirklicher als selbst der Mensch, noch wirklicher als selbst die Materie, denn Gott ist mit all seiner Macht in jedem Augenblick unsterblich. Er umfaßt in jedem Augenblick alle Fülle des Seins und Lebens in sich.

Anläßlich eines wissenschaftlichen Streites darüber, ob die Welt ein Ende habe oder nicht, stellte jemand die unglaubliche Frage, woran sich denn Gott ergötzen solle, wenn die Welt aufgehört zu bestehen. An dieser Frage kann man ermessen, wie sehr der moderne Geist Thomas nötig hat. Aber selbst ohne Thomas kann ich mir keinen einigermaßen unterrichteten Menschen vorstellen, der wirklich an Gott glaubt, ohne daß er zugleich annimmt, daß Gott in sich selbst alle Vollkommenheit und also auch die ewige Freude hat, und daß Er kein Sonnensystem braucht, um daran wie an einem Zirkus Unterhaltung zu finden. Der Schritt aus all diesen Anmaßungen, Vorurteilen und per-

sönlichen Launen hinaus und hinein in die Welt des hl. Thomas ist wie ein Entrinnen aus einer Balgerei in einem dunklen Zimmer hinaus in das helle, strahlende Tageslicht. St. Thomas sagt geradeheraus, er glaube es selbst, daß die Welt einen Anfang und ein Ende habe. Denn dies scheine die Lehre der Kirche zu sein. Und die Gültigkeit dieser geheimnisvollen Offenbarung für die Menschheit verteidigt er an anderen Stellen mit Dutzenden von verschiedenen Beweisen. Sei dies wie es sei, jedenfalls lehrt die Kirche, daß die Welt einmal enden wird. Aber Thomas von Aquin sagt auch, daß er keinen besonderen Vernunftgrund dafür sehe, warum diese Welt nicht eine ewig dauernde sein solle oder sogar eine Welt ohne Anfang. Und er ist vollkommen davon überzeugt, daß auch dann, wenn sie weder Anfang noch Ende hätte, dennoch logischerweise ein Schöpfer genauso notwendig wäre. Und er fügt milde hinzu, jeder, der das nicht einsehe, begreife eben nicht, was unter einem „Schöpfer“ zu verstehen ist.

Dabei hat nämlich Thomas nicht etwa das mittelalterliche Bild eines alten Königs im Auge, sondern jenen zweiten Schritt in dem großen Beweis des „Ens“ oder des Seins, jenen zweiten Punkt, welcher in volkstümlicher Sprache so verzweifelt schwer auszudrücken ist. Eben darum habe ich das Gemeinte hier durch den Gedanken eingeführt, daß es einen Schöpfer geben müßte, auch wenn es keinen Schöpfungstag gegeben hätte. Wenn man das Sein ansieht, so wie es heute ist, gleich wie das Kind auf das Gras schaut, dann erfaßt man darin noch etwas zweites; ganz volkstümlich gesagt, das Sein *sieht* sekundär und abhängig aus. Das Existierende existiert, aber es steht mit seiner Existenz nicht in vollem Maße auf sich selbst. Der gleiche elementare Instinkt, welcher uns sagt, daß die Dinge sind, sagt uns auch, daß sie nicht vollkommen sind, zwar nicht schlechthin unvollkommen, in dem volkstümlichen Sinn des Wortes, der sich vornehmlich auf Sünde und Leid bezieht, wohl aber insofern, als ihr Sein unzulänglich ist, weniger wirklich als es eigentlich im Sinne von Wirklichkeit liegt. So ist das Sein der Dinge oft nur ein Werden, ein Anfangen oder Aufhören, es enthält eine Forderung nach einem beständigeren oder vollkommeneren Sein, von dem es selbst aber kein Beispiel gibt. Das ist der Sinn jenes grundlegenden mittelalterlichen Satzes: „Alles, was sich bewegt, wird von einem anderen bewegt“, was für den so erhabenen wie klaren Scharfsinn des hl. Thomas weit mehr besagt als die bloße deistische Formel: „Jemand hat die Uhr aufgezogen“, mit der man jene tiefe Einsicht nur zu oft verwechselt. Jedermann, der tiefer denkt, wird ohne weiteres erkennen, daß die Bewegung eine wesenhafte Unvollkommenheit voraussetzt, die sich einem vollkommeneren Sein nähert. Das Argument, das wir meinen, beruft sich — tech-

nisch gefaßt — darauf, daß die „Potenz“ sich nicht aus sich selbst erklärt. Es möge hier genügen, zu sagen, daß diejenigen modernen Evolutionisten, welche über dieses Argument hinweggehen, es nicht etwa deshalb tun, weil sie ein Haar darin gefunden haben; sie haben ja bisher dieses Argument selbst noch nicht entdeckt! Der Grund dafür ist, daß sie das Haar in ihrem eigenen Argument noch nicht gefunden haben. Die Schwäche ihrer Beweisführung wird nämlich durch die jetzt üblichen Phrasen zugedeckt, während die Stärke der alten Beweise von der alten Phraseologie verhüllt wird. Aber für diejenigen, die wirklich denken, steckt doch in diesem ganzen „evolutionären“ Kosmos, so wie sie ihn sich vorstellen, etwas völlig Unbegreifliches; denn hier soll ja ein Etwas aus dem Nichts entstehen, eine stets wachsende Wasserflut ergießt sich aus einem leeren Krug. Wer das einfach hinnehmen kann, ohne auch nur die Schwierigkeit zu sehen, denkt ganz gewiß nicht so tief wie Thomas und dürfte kaum die Lösung seiner Schwierigkeit erfassen. Mit einem Wort, die Welt kann nicht aus sich selbst erklärt werden, auch nicht damit, daß sie sich selber fort und fort entfaltet. Jedenfalls ist es absurd, wenn die Evolutionisten beklagen, es sei unvorstellbar, daß ein anerkannt unvorstellbarer Gott alles aus dem Nichts erschaffen habe, und dann behaupten, es sei denkbarer, das Nichts habe sich aus sich selbst in Alles gewandelt.

Wir haben gesehen, daß die meisten Philosophen in ihrer Philosophie über die Dinge deshalb versagen, weil diese sich verändern; sie versagen aber auch deshalb, weil die Dinge verschiedenen sind. Es fehlt uns der Raum, dem hl. Thomas durch alle seine Kämpfe gegen diese Häresien zu folgen; aber es muß doch ein Wort über den Nominalismus gesagt werden, über den Zweifel, der sich auf die Verschiedenheit der Dinge gründet. Jeder weiß, daß der Nominalismus behauptet, die Dinge seien so verschieden, daß man sie nicht wirklich klassifizieren könne, man könne sie gewissermaßen nur etikettieren. Thomas von Aquin war ein entschiedener, aber maßvoller Realist, und so meinte er, daß es wirklich allgemeine Wesenscharaktere gebe; er glaubte zum Beispiel, daß menschliche Wesen menschlich seien — und andere Paradoxa dieser Art. Ein extremer Realismus hätte ihn zu nahe an den Platonismus geführt. Er erkannte es völlig an, daß die Individualität wirklich besteht, lehrte aber, daß es zugleich auch etwas Gemeinsames gibt, das eine Verallgemeinerung möglich macht. Tatsächlich sagte er auch hier — wie in den meisten anderen Fällen — dasjenige, was der gesunde Menschenverstand sagen würde, wenn nicht einige überkluge Häretiker ihn in Unordnung gebracht hätten. Indessen beschättigen sie sich noch immer damit, ihn in Unordnung zu bringen. Ich erinnere daran, wie H. G. Wells in wirklich be-

unruhiger Weise Anfälle nominalistischer Philosophie erlitt und Buch auf Buch von sich gab, um uns davon zu überzeugen, daß jedes Ding etwas ganz Einziges und völlig Untypisches sei — wie daß ein Mensch so sehr Individuum wäre, daß er nicht einmal mehr ein Mensch ist. Es ist einigermaßen amüsant, daß diese chaotische Verneinung gerade solche Geister verführt, die unaufhörlich über das Chaos in der sozialen Welt jammern und die dieses Chaos mit den „generellsten“ Regelungen beseitigen möchten.

Das ist aber nur eine kleine private Inkonsequenz bei einigen Modernen. Doch eine weit tiefere Inkonsequenz, die vor allem theoretisch vertreten wird, begeht man im Zusammenhang mit jener Lehre, die man schöpferische Evolution nennt. Es scheint, daß man dem metaphysischen Zweifel wegen des allbeherrschenden Wechsels und Wandels dadurch entgegen zu können glaubt, daß man annimmt (warum, ist nicht ganz klar), daß es sich dabei stets um einen Wechsel zum Besseren handle. Aber die mathematische Schwierigkeit, in einer Kurve einen Winkel zu finden, wird nicht dadurch aus dem Wege geschafft, daß man die Zeichnung einfach auf den Kopf stellt und dann von einer fallenden Kurve sagt, daß sie eine steigende sei. Der Punkt, auf den es ankommt, ist, daß in der Kurve kein wahrer Punkt ist, keine Stelle, von der wir logischerweise sagen könnten, daß hier die Kurve ihren Höhepunkt erreicht hat, daß sie hier ihren Ursprung nimmt oder endet. Es macht keinen Unterschied, daß sich die Vertreter dieser Ansicht entschlossen haben, diesen Umstand mit heiterer Fassung zu tragen und zu sagen: „Wir sind damit zufrieden, daß es immer weitergeht“, statt wie die realistischen Poeten der Vergangenheit über die Tragödie der bloßen Veränderlichkeit zu klagen. Es genügt nicht, daß es immer weitergeht, denn es könnte schließlich weiter gehen, als erträglich ist. Tatsächlich besteht die einzige Verteidigung dieser Ansicht darin, daß reine Langeweile tödlich ist, und daß ihr gegenüber jede Veränderung eine Erleichterung bedeutet. Aber sie haben eben niemals den hl. Thomas gelesen, sonst würden sie nämlich zu ihrem nicht geringen Schrecken die Wahrnehmung machen, daß sie ganz mit ihm übereinstimmen. Eigentlich meinen sie folgendes: Veränderung ist nicht nur Veränderung, sondern eine Entfaltung; und wenn diese Entfaltung stattgefunden hat — mag sie auch zwölf Millionen Jahre gedauert haben —, muß schon vorher etwas dagewesen sein. Sie stimmen also mit Thomas darin überein, daß es überall eine „Potentialität“ gibt, welche noch nicht ihr Ziel in der Aktualität erreicht hat. Wenn es aber jeweils eine bestimmte Potentialität ist, die nur in einem bestimmten Akt ihr Ziel findet, so darum, weil es ein erhabenes Wesen gibt, in dem alle Potentialität schon als Plan im Hinblick

auf die Verwirklichung existiert. Mit anderen Worten, es ist unmöglich, zu sagen, daß der Wechsel zum Besseren führt, wenn nicht das Beste irgendwo existiert, sowohl vor als auch nach dem Wechsel. Sonst liegt wirklich nichts anderes vor als ein bloßer Wechsel, wie sowohl der reinste Skeptiker als auch der schwärzeste Pessimist einsehen wird. Angenommen, zwei ganz und gar neue Wege öffneten sich dem Fortschritt der schöpferischen Evolution. Wie will alsdann der Evolutionist wissen, welcher Weg der bessere ist, wenn er nicht von der Gegenwart oder der Vergangenheit her irgendeinen Maßstab des Besten nimmt? Nach seiner oberflächlichen Theorie kann sich alles verändern, kann sich alles verbessern, sogar das Wesen der Verbesserung. Aber in seinem halb ertränkten gesunden Menschenverstand weiß er doch noch, daß ein Ideal der Güte nicht zu einem Ideal der Grausamkeit werden kann. Es ist typisch für diese Geister, daß sie bisweilen ganz schüchtern das Wort „Absicht“, „Zweck“ gebrauchen, aber schon bei der bloßen Nennung des Wortes „Person“ erröten.

St. Thomas ist das gerade Gegenteil eines Anthropomorphisten, trotz seines Geschickes in der Anthropologie. Manche Theologen waren sogar der Ansicht, daß er zu sehr Agnostiker sei und daß er das Wesen Gottes zu abstrakt gefaßt habe. Aber wir brauchen nicht einmal den hl. Thomas, sondern nur unseren eigenen gesunden Menschenverstand, um uns zu sagen, daß, wenn es von Anbeginn an so etwas wie eine Absicht, einen Zweck gegeben hat, dieser Zweck in einem „Etwas“ geruht haben muß, dem die wesenhaften Elemente der Person zu eigen sind. Es kann nicht eine frei aus sich selbst in der Luft umher-schwebende Absicht geben, ebensowenig wie eine Erinnerung ohne jemand, der sich erinnert, oder einen Scherz ohne jemand, der ihn macht. Für diejenigen, welche diese Ansicht verfechten, bleibt nichts anderes übrig, als sich in die leere, bodenlose Irrationalität zu flüchten, aber dann stehen sie immer noch vor der Unmöglichkeit zu beweisen, daß irgendein Mensch irgendein Recht hat, unvernünftig zu sein, wenn der hl. Thomas nicht das Recht hat, vernünftig zu sein.

In einer Skizze, welche die größte Vereinfachung anstreben muß, scheint dies das Mindeste zu sein, was über den hl. Thomas als Philosoph zu sagen ist. Er ist gewissermaßen ein Mensch, der einer ersten Liebe treu geblieben, seiner Liebe auf den ersten Blick. Ich meine damit, daß er sofort den Wirklichkeitscharakter der Dinge erkannt hat und späterhin allen zersetzenden Zweifeln widerstand, die uns die Eigenart dieser Dinge erwecken könnte. Deswegen behaupte ich mit solchem Nachdruck, sogar schon auf den ersten Seiten, daß sein philosophischer Realismus eine rein christliche Gläubigkeit und Demut zur Grundlage hat.

So hätte der hl. Thomas nach dem Betrachten eines Stockes oder eines Steines in voller Wahrheit die Worte wiederholen können, die der hl. Paulus sprach, dem sich der Himmel geöffnet hatte: „Ich bin dem himmlischen Gesicht niemals untreu gewesen.“ Denn wenngleich ein Stock oder ein Stein nur eine irdische Offenbarung ist, findet der hl. Thomas in ihnen doch den Weg zum Himmel, und dem, was sich ihm hier erschlossen hat, ist er gehorsam, er weicht nicht davon ab. Fast alle anderen Weisen hingegen, welche die Menschheit geleitet oder irregeleitet haben, verleugnen es hinterher wieder unter irgendeinem Vorwand. Sie lösen den Stock oder den Stein in chemische Lösungen des Skeptizismus auf, entweder im Hinblick auf die Zeit und die Veränderlichkeit oder in Anbetracht der Schwierigkeit, die angeblich einzigartigen Einheiten zu klassifizieren, oder auch aus ihrer Unfähigkeit heraus, die Verschiedenheit zu erfassen, nachdem ihnen die Einheit aufgegangen ist. Auf das erste bezieht sich der Streit über das „Allverfließen“ der Dinge oder über den „formlosen Übergang“, auf das zweite der Streit über den „Nominalismus“ und „Realismus“ oder über die Existenz allgemeiner Ideen, das dritte betrifft das alte metaphysische Rätsel des „Einen“ und „Vielen“. Ihnen allen gegenüber gilt, was wir über den hl. Thomas gesagt haben: daß er stets der ersten Wahrheit treu geblieben und den Verrat stets abgelehnt hat. Er leugnet auf keinen Fall ab, was er gesehen hat, wenn es sich dabei auch um eine sekundäre und vielheitliche Wirklichkeit handelt. Er nimmt die Zahlen nicht weg, die er sich zuerst gedacht hat, obgleich es vielleicht recht viele sind.

Er hat Gras gesehen und wird niemals sagen, daß er es nicht gesehen habe, weil es nur heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird. Das ist der Kern aller Skepsis, die sich an die Veränderlichkeit, den Übergang, die Umformung usw. knüpft. Er wird niemals behaupten, daß es nicht Gras gibt, sondern nur das Wachstum. Wenn das Gras wächst und wieder verwelkt, so kann das nach ihm nur bedeuten, daß es ein Teil von etwas Größerem ist, welches noch weit realer ist, nicht aber, daß es weniger real ist, als es aussieht. St. Thomas ist wahrhaft berechtigt, mit den Worten eines modernen Mystikers zu sagen: „Durch ein Hälmchen Gras fange ich wieder an, mit Gott verbunden zu sein.“

Er hat Gras und Korn gesehen, und er wird nicht sagen, daß sie nicht verschieden sind, weil ihnen etwas gemeinsam ist. Noch wird er, weil ihnen etwas gemeinsam ist, sagen, daß sie nicht zwei Wirklichkeiten sind. Er wird nicht mit den extremen Nominalisten behaupten, daß darum, weil Korn in alle möglichen Arten unterschieden werden kann oder weil das Gras zusammen mit dem Unkraut in den Schlamm getreten werden kann, keine

Klassifikation möglich sei, die das Unkraut von Schlamm unterscheidet, wie auch keinerlei Abgrenzung zwischen dem Vieh und seinem Viehfutter. Er wird aber andererseits auch nicht mit den extremen Platonikern behaupten, er habe in seinem eigenen Kopf mit geschlossenen Augen die vollkommene Frucht geschaut, noch ehe er irgendeinen Unterschied zwischen Korn und Gras gesehen hat. Er hat ein Ding gesehen und dann ein anderes und erst dann eine Gemeinsamkeit, und er gibt keineswegs vor, daß er letztere vor den Dingen selber gesehen habe.

Er hat das Gras und das Erdreich gesehen, das heißt, er sah den vollen Unterschied zwischen den Dingen, er sah Dinge, die nicht miteinander verwandt sind, wie Gras und Korn. Das erste Aufleuchten des Tatsächlichen zeigt uns eine Welt wirklich „fremder“ Dinge, die nicht einfach nur uns, sondern auch einander fremd sind. Die heterogenen Dinge haben nichts miteinander gemein, ausgenommen das Sein. Alles ist Sein, aber es ist nicht wahr, daß alles nur Eines ist. In diesem Punkte trennt sich der hl. Thomas ganz entschieden, man könnte fast sagen trotz, von der Ansicht der Pantheisten und Monisten. Alle Dinge sind, aber zwischen diesen Dingen gibt es etwas, was Unterschied heißt. Und diese Tatsache verknüpft uns wiederum mit Gott, nicht allein die Gleichartigkeit alles Grases, sondern auch die Unterschiedlichkeit von Gras und Erdreich. Denn diese bunte Welt unterschiedlicher Wesen ist in ganz besonderem Maße die Welt des christlichen Schöpfergottes, eine Welt von echten Geschöpfen, von Dingen, die gleichsam ein Künstler hervorgebracht hat, im Gegensatz zu der ganz einheitlichen Welt, die von einem schillernden, gleitenden Schleier irreführenden Wechsels verhüllt ist, wie alte asiatische Religionen und moderne europäische Sophisten sie sich vorstellen. Ihnen gegenüber steht Thomas standhaft und aufrecht, mit all seinem beharrlichen Festhalten an Wahrheit und Wirklichkeit. Er hat Gras und Erdreich gesehen und ist dem Licht des Himmels nicht untreu geworden.

Zusammenfassend möchte ich sagen, die Wirklichkeit der Dinge, ihre Veränderlichkeit, ihr gegenseitiger Unterschied und alles andere, was man den Dingen nur zuschreiben kann, alles das verfolgt der mittelalterliche Philosoph mit großer Sorgfalt, ohne je den Zusammenhang mit dem Ausgangspunkt — der Realität der Dinge — zu verlieren. Es ist kein Raum in diesem Buch, zu zeigen, mit wieviel tausend Gedankenschritten er beweist, daß er recht hat. Aber hier kommt es darauf an, daß er nicht nur recht hat, sondern auch, daß er realistisch ist. Er ist in einem ganz eigenen persönlichen Sinne realistisch, in einer Weise, die weder die mittelalterliche noch die moderne ist. Sogar die Zweifel und Schwierigkeiten, die sich bei der Betrachtung

der Realität ergeben, brachten ihn dazu, an noch mehr Realität zu glauben, statt an weniger. Das Trügerische, das in den Dingen wohnt und das auf so viele unter den Weisen so traurig gewirkt hat, hat bei diesem einen Weisen eher das Gegenteil hervorgebracht. Wenn uns die Dinge täuschen, so dadurch, daß sie wirklicher sind, als sie uns erscheinen. Als Dinge, die ihr letztes Ziel in sich selbst haben, betrügen sie uns, aber als Dinge, die einem größeren Ziele zustreben, sind sie sogar noch wirklicher, als wir meinen. Wenn ihnen sozusagen eine relative Unwirklichkeit zu eigen scheint, so deshalb, weil sie in etwa potentiell und nicht aktuell sind; sie sind noch unerfüllt, gleich einem Päckchen Samenkörner oder einer Dose Feuerwerk. In ihnen liegt die Möglichkeit, noch wirklicher zu sein, als sie sind. Und in einer höheren Welt, welche der Scholastiker die Welt des Verkostens oder die Erfüllung nennt, wird all das, was relativ unwirklich ist, zur Wirklichkeit werden, dort werden die Bäume in voller Blüte stehen und die Fackeln in lodernden Flammen.

Hier verlasse ich den Leser, auf der alleruntersten Leitersprosse der Gedanken, mit deren Hilfe der hl. Thomas die Burg des Menschen belagert und erklommen hat. Es genügt, zu sagen, daß er mittels ebenso ehrlicher als mühevoller Beweisführungen bis zu den höchsten Türmen emporgeklettert ist und sich auf den goldenen Dächern mit den Engeln unterhalten hat. Dies ist nur eine ganz flüchtige Skizze seiner Philosophie; auch seine Theologie in einer solchen Skizze zu beschreiben, ist leider unmöglich. Ein jeder, der über einen so großen Mann ein so kleines Buch schreiben will, muß irgend etwas auslassen. Jene, die ihn am besten kennen, werden am besten verstehen, warum ich nach beträchtlichem Betrachten der Sache das einzig Wichtige ausgelassen habe.

Es ist schon so oft ausgesprochen worden, daß der hl. Thomas im Gegensatz zu dem hl. Franziskus dem unbeschreiblichen Element des Pöctischen keinen Einlaß in sein Werk gewährt. So finden wir dort zum Beispiel nur geringe Hindeutungen auf irgendwelche Freude an den sinnfälligen Blüten und Früchten der natürlichen Dinge, wenn auch ein sehr großes Interesse für die verborgenen Wurzeln der Natur. Trotzdem muß ich gestehen, daß ich beim Lesen seiner philosophischen Werke einen ganz eigenartigen und tiefen Eindruck hatte, ähnlich wie beim Lesen von Poesie. Merkwürdigerweise ist dieser Eindruck in mancher Hinsicht noch verwandter mit jenem, den die Malerei auslöst, und erinnert mich an die Wirkungen der besten unserer modernen Maler, wenn sie ein seltsames und fast hartes Licht auf steife und rechtwinklige Gegenstände werfen, oder wenn sie nach den Tragpfeilern des Unterbewußten mehr tasten als greifen. Das kommt vielleicht daher, weil in seinem Werk etwas ganz Schlichtes, Primitives ist, im besten Sinne dieses viel mißbrauchten Wortes. Sei dem wie ihm wolle, das Vergnügen, welches ich empfinde, ist nicht nur rein intellektuell, sondern hat auch etwas mit der Phantasie zu tun.

Vielleicht hängt dieser Eindruck mit der Tatsache zusammen, daß die Maler mit den Dingen ohne Worte umgehen. Ein Maler zeichnet ganz ernsthaft die großen Umrisse eines Schweines, weil er dabei nicht an das Wort Schwein denkt. Es gibt keinen Denker, der so genau über die Dinge nachdenkt und dabei so wenig von dem mittelbaren Einfluß der Worte verleitet wird, wie Thomas von Aquin. Es ist richtig, daß er auf diese Weise auch keinen Vorteil von den Worten hat, ebensowenig wie den Nachteil. Hier unterscheidet er sich sehr von dem heiligen Augustinus. Dieser war unter anderem auch ein Prosadichter mit einer seltenen Gewalt über die Worte, über ihre Atmosphäre und Ausdruckskraft, so daß seine Bücher überströmen von wunderbaren Stellen, die im Gedächtnis aufsteigen wie Musik, jenes „illi in vos saeviant“ oder der unvergeßliche Ausruf: „Spät hab' ich Dich geliebt, o ewige Schönheit, spät hab' ich Dich geliebt!“

Es ist richtig, daß man wenig oder nichts dieser Art bei St. Thomas findet. Aber wenn ihm auch der Gebrauch der lichten Magie der Worte nicht zu Gebote stand, so war er zugleich frei von deren Mißbrauch, der bei sentimentalen oder selbstgefäl-

ligen Künstlern zu einer krankhaften und wirklich schwarzen Magie werden kann. Und tatsächlich führt uns ein solcher Vergleich mit dem sich selbst bespiegelnden Intellektuellen noch am ehesten zur wahren Natur jener Sache hin, die ich hier, wenn auch mit geringem Erfolg, zu beschreiben versuche. Ich meine jene elementare und einfache Poesie, welche all seine Gedanken durchleuchtet, vor allem jenen Gedanken, mit dem all sein Denken beginnt, jene intensive Klarheit seines Seins für die Beziehung zwischen dem Verstand und der Wirklichkeit außerhalb des Verstandes.

Jenes *Fremde* der Dinge, das den Glanz aller Dichtkunst und überhaupt jede Kunst ausmacht, hängt damit zusammen, daß sie etwas „anderes“, etwas Objektives sind. Das Subjektive ist schal, gerade das Objektive hat für die Phantasie den Reiz des Fremdartigen. In diesem Sinne ist der echt kontemplative Mensch das vollkommene Gegenteil zum falschen Kontemplativen, zum falschen Mystiker, der nur in seine eigene Seele blickt, zu dem selbstsüchtigen Künstler, der sich von der Welt zurückzieht und nur in seiner eigenen Welt lebt. Nach dem hl. Thomas handelt der Verstand frei aus sich selbst, aber seine Freiheit besteht eben darin, den Weg zur wahren Freiheit und zum hellen Tageslicht zu finden, zur Wirklichkeit und zum Lande des Lebendigen. Bei den Subjektivisten zwingt der Druck der Welt die Einbildungskraft nach innen. Bei den Thomisten zwingt die Kraft des Verstandes sie nach außen, weil die Bilder, nach denen sie sucht, wirkliche Dinge sind. All ihre „Romantik“ und all ihr Glanz liegt gerade in der Tatsache, daß sie wirklich sind, Dinge, die man *nicht* finden kann, wenn man nur in sich hineinstarrt. Die Blume ist eben deshalb eine „Vision“, weil sie nicht nur eine Vision ist. Oder, wenn man so will, sie ist eine „Vision“, weil sie kein Traum ist. Darin liegt eben für den Dichter das geheimnisvoll Fremde der Steine und der Bäume und der körperlichen Dinge; sie sind deshalb fremd, weil sie greifbar sind. Ich drücke das in dichterischer Art und Weise aus, es ist nämlich eine viel größere Subtilität der Sprachmittel notwendig, um es philosophisch auszudrücken. Nach Thomas von Aquin „wird“ das Objekt gleichsam ein „Teil“ des Verstandes; oder vielmehr: der Verstand „wird“ gleichsam dieses Objekt, das ihm vor Augen steht. Aber, wie ein Ausleger es scharfsinnig ausdrückt, er wird nur das Objekt, aber er erschafft nicht das Objekt. Mit anderen Worten, das Objekt *ist* ein Objekt, es kann außerhalb des Verstandes und unerfaßt vom Verstande existieren und tut das auch. Und eben *deshalb* erweitert es den Verstand, dessen „Teil“ es wird. Wie ein Herrscher erobert der Verstand eine neue Provinz, aber nur deshalb, weil er dem Glockenzeichen der Dinge wie ein Diener gefolgt ist. Der Ver-

stand hat die Türen und Fenster geöffnet, weil es die natürliche Tätigkeit der Hausinsassen ist, zu erforschen, was sich außerhalb des Hauses befindet. Begnügt sich der Verstand mit sich selbst, so genügt es nicht. Denn dieses Gespeistwerden von Tatsachen ist sein eigentlichstes Sein, als ein Organ hat er die wahrhaft objektive Bestimmung, sich mit der fremden, kräftigen Speise der Wirklichkeit zu ernähren.

Man beachte, wie diese Ansicht beide Fallgruben vermeidet, den doppelten Abgrund der geistigen Ohnmacht. Der Verstand ist nicht nur empfangend, in dem Sinne, daß er Eindrücke aufsaugt wie ein Löschpapier; auf dieser weichlichen Anschauung gründet all der feige Materialismus, der den Menschen nur in knechtischer Abhängigkeit von seiner Umgebung sieht. Auf der anderen Seite ist der Verstand aber auch nicht rein schöpferisch, in dem Sinne, daß er Bilder an die Fenster malt und sie dann irrtümlich für eine außen gelegene Landschaft hält. Aber der Verstand ist tätig, und seine Tätigkeit besteht darin, daß er, soweit der Wille dazu bereit ist, dem von außen kommenden Lichte folgt, das wirklich, und zwar auf wirkliche Landschaften scheint. Das ist es, was dieser Lebensauffassung etwas so Männliches und sogar Kühnes verleiht, im Vergleich zu jener, welche glaubt, daß sich die stofflichen Kräfte in unseren ganz hilflosen Verstand hineinstürzen, oder auch im Vergleich zu derjenigen, welche glaubt, daß seelische Kräfte sich herausstürzen und völlig gehaltlose Gaukelbilder gebären. Mit anderen Worten, das Wesen des thomistischen gesunden Menschenverstandes besteht darin, daß zwei Kräfte am Werke sind, die Wirklichkeit und die Erkenntnis der Wirklichkeit, und ihre Begegnung ist eine Art Vermählung. Das ist sie in der Tat, denn sie ist fruchtbar, die einzige Philosophie, die heute noch wirklich fruchtbar ist. Sie bringt praktische Ergebnisse hervor, gerade weil sie eine Verbindung zwischen einem wagenden Verstand und einer fremden Tatsache ist. Jacques Maritain hat ein wunderschönes Bild gebraucht, wenn er in seinem „Theonas“ betitelten Buche schreibt, die äußere Tatsache befruchte die innere Intelligenz, wie die Biene eine Blume befruchtet. Auf dieser Ehe, oder wie immer man es nennen mag, gründet das ganze System des hl. Thomas. Gott erschuf den Menschen so, daß dieser fähig ist, mit der Wirklichkeit in Berührung zu kommen, und was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.

Es muß unbedingt gesagt werden, daß der Thomismus die einzige sich weiter entwickelnde Philosophie ist. Von beinahe allen anderen philosophischen Systemen kann man wahrheitsgemäß behaupten, daß ihre Jünger entweder trotz ihrer etwas zuwege bringen oder gar nichts zuwege bringen. Kein Skeptiker arbeitet skeptisch, kein Fatalist fatalistisch, sie alle ohne

Ausnahme gehen von dem Grundsatz aus, daß es möglich sei, anzunehmen, was zu glauben unmöglich ist. Kein Skeptiker, der glaubt, die Wahrheit sei etwas Subjektives, steht an, sie trotzdem als objektiv zu behandeln.

Daher hat das Werk des hl. Thomas eine aufbauende Kraft, die fast allen anderen kosmischen Systemen nach ihm abgeht. Denn er baut schon ein Haus, während die neueren Forscher immer noch damit beschäftigt sind, die Leitersprossen zu prüfen, die hoffnungslose Weichheit der noch ungebrannten Ziegelsteine darzulegen oder sich im allgemeinen darüber zu streiten, ob sie überhaupt die nötigen Werkzeuge zum Hausbau herstellen können. Thomas von Aquin ist ihnen um ganze geistige Äonen voraus; in einem weit höheren Sinn als in der gewöhnlichen, zeitlichen Bedeutung der Redensart, daß ein Mensch dem eigenen Zeitalter voraus sei, ist er unserer Epoche um ganze Zeitalter voraus. Denn er hat eine Brücke über den Abgrund des ersten Zweifels geschlagen und hat jenseits festen Grund gefunden und begonnen, darauf zu bauen. Die meisten modernen Philosophien sind keine Philosophien, sondern philosophische Zweifel; das heißt Zweifel darüber, ob überhaupt eine Philosophie möglich ist. Wenn wir den grundlegenden Schritt oder Beweis des hl. Thomas, der in der Bejahung der Realität liegt, annehmen, dann werden auch die weiteren Folgerungen daraus in gleicher Weise real, sie werden uns Dinge und nicht Worte geben. Im Gegensatz zu Kant und den meisten Hegelianern hat Thomas einen Glauben, der nicht nur ein Zweifel am Zweifel ist. Es ist nicht nur einfach das, was man gewöhnlich den Glauben an den Glauben nennt, es ist ein Glaube an die Tatsachen. Von diesem Punkte aus kann er weitergehen, folgern, entwickeln und entscheiden, wie ein Mensch, der eine Stadt gründet und der im Richterstuhl sitzt. Aber seit seiner Zeit hat niemals wieder ein denkender Mensch von gleicher Bedeutung zu denken gewagt, daß es irgendeine wirkliche Evidenz für irgend etwas gebe — und sei es auch die seiner eigenen Sinne —, die stark genug wäre, das Gewicht einer endgültigen Folgerung zu tragen.

Aus alledem können wir leicht schließen, daß dieser Philosoph soziale Fragen nicht nur oberflächlich berührte oder sie gleichsam nur im Weiterschreiten zu den geistigen Dingen „mitnahm“, wenn er auch auf diese letzten Endes immer abzielt. Er greift auch jene Probleme voll auf, faßt sie nicht nur an, sondern bringt sie einer Lösung näher. Alle seine Kontroversen beweisen, daß er vielleicht das vollendetste Beispiel für eine eiserne Hand im Samthandschuh geboten hat. Er war ein Mensch, der immer allen Dingen seine volle Aufmerksamkeit zuwandte, und er scheint sogar vorübergehende Dinge im Vorübergehen festgehalten zu haben. Ihm war selbst das Augenblickliche bedeutungs-

voll. Der Leser fühlt, daß alle geringen Einzelheiten wirtschaftlicher Gepflogenheiten oder menschlicher Zufälligkeiten für einen Augenblick unter den konvergierenden Strahlen einer prachtvollen Vergrößerungslinse geradezu versengt werden. Es ist unmöglich, auf diesen Seiten auch nur den tausendsten Teil all jener entscheidenden Feststellungen über Einzelheiten des Lebens zu bringen, die sich in seinen Werken finden. Auch auf seine Gesellschaftslehre und seine Staatslehre können wir in diesem so engen Raum nicht eigens eingehen.

Wäre dieses Buch polemisch, so müßten ganze Kapitel der Volkswirtschaftslehre und der Ethik im System des hl. Thomas gewidmet werden. Es wäre leicht zu zeigen, daß er auf diesem Gebiet nicht nur ein Philosoph, sondern auch ein Prophet war. Von Anfang an sah er das Unheil voraus, das aus dem in seiner Zeit einsetzenden ausschließlichen Bauen auf Handel und Wechselverkehr erwachsen würde, jenes Unheil, das heute in dem Zusammenbruch der Weltwirtschaft seinen Höhepunkt erreicht hat. Er begnügte sich nicht damit, zu sagen, daß Wucher etwas Unnatürliches sei, eine Behauptung, mit der er übrigens nur Aristoteles und dem gesunden Menschenverstand folgt und der bis zur Zeit jener Kommerzialisten, welche uns in den Zusammenbruch hineingetrieben haben, niemals widersprochen worden ist. Die moderne Welt begann mit Bentham, der „Die Verteidigung des Wuchers“ schrieb, und endete nach hundert Jahren, wo selbst die landläufige Zeitungsansicht eine derartige Wirtschaftsgebarung unhaltbar findet. Aber St. Thomas drang noch viel tiefer. Er erwähnte sogar die im Zeitalter der Vergötterung des Handels vergessene Wahrheit, daß diejenigen Dinge, welche die Menschen nur zum Verkauf produzieren, wahrscheinlich schlechter sind als diejenigen, die zum Verbrauch hergestellt werden. Man wird einiges von der Schwierigkeit spüren, die feinen Nuancierungen des Lateinischen wiederzugeben, wenn wir zu seiner Behauptung gelangen, daß dem Handel immer eine gewisse „inhonestas“ anhafte. Denn inhonestas heißt nicht ganz genau Unredlichkeit. Es bedeutet ungefähr „etwas Unwürdiges“ oder vielleicht noch richtiger „etwas nicht ganz Korrektes“. Und er hatte recht, denn Handel im modernen Sinne bedeutet, daß man etwas um einen Preis verkauft, der den eigentlichen Wert ein wenig übersteigt; das hätten auch die Wirtschaftler des neunzehnten Jahrhunderts nicht geleugnet. Doch hätten sie wahrscheinlich gesagt, St. Thomas habe ganz und gar nicht praktisch gedacht, und das schien richtig, solange ihr Weg zu praktischen Erfolgen führte. Heute, wo er uns zum Weltbankrott geführt hatte, sehen die Dinge ein wenig anders aus.

Wir stoßen aber jetzt auf ein ungeheueres Paradoxon der Geschichte. Wenn man die thomistische Philosophie und Theo-

logie mit anderen Philosophien, wie Buddhismus oder Monismus, mit anderen Theologien, wie Calvinismus oder Christian Science, vergleicht, so erscheint sie ganz offensichtlich als ein sich weiterentwickelndes und sogar als ein kämpferisches System, voll von gesundem Menschenverstand und aufbauender Zuversicht und daher normalerweise voll von Hoffnung und Zukunft. Und es ist dies auch keine leere Hoffnung, kein unerfülltes Versprechen. In diesen nicht sehr hoffnungsfreudigen Tagen ist niemand zuversichtlicher als jene, die in den tausend brennenden Fragen der Gegenwart auf den hl. Thomas als auf ihren Lehrer blicken. Ganz zweifellos ist in unserer Zeit ein hoffnungsvoller und schöpferischer Thomismus lebendig. Aber nichtsdestoweniger überrascht uns die Tatsache, daß dies in der Zeit, die unmittelbar auf Thomas folgte, keineswegs der Fall war. Es ist richtig, das dreizehnte Jahrhundert hat große Fortschritte gebracht, und vieles, so zum Beispiel die soziale Lage der Bauern, ist gegen Ende des Mittelalters weitgehend verbessert worden. Aber niemand kann ehrlich behaupten, die Scholastik habe gegen Ende des Mittelalters Fortschritte gemacht. Es ist nicht genau festzustellen, inwieweit der volksnahe Geist der Bettelmönche den späteren mittelalterlichen Bewegungen die Wege gebahnt hat, oder inwieweit der große dominikanische Bettelmönch mit seinen erleuchteten Grundsätzen der Gerechtigkeit und seiner lebenslänglichen Liebe zu den Armen indirekt zu den Verbesserungen beigetragen hat, die zweifellos erreicht wurden. Aber diejenigen, die seiner philosophischen Methode folgten, entarteten außerordentlich rasch, da sie einen anderen Geist hatten; und die Fortschritte jener Zeit sind gewiß nicht in der Scholastik zu finden. Von einigen jener Scholastiker kann man nur sagen, daß sie alles, was innerhalb der Scholastik im argen lag, herausgriffen und noch ärger machten. Sie zählten genau die Stufen des logischen Denkens, aber jede Stufe führte sie weiter ab vom gesunden Menschenverstand. Sie vergaßen, daß der hl. Thomas geradezu als eine Art Agnostiker angefangen hatte, und schienen entschlossen, im Himmel und in der Hölle aber auch rein gar nichts im unklaren zu lassen. Sie waren wütende Rationalisten, die am liebsten dem Glauben kein einziges Geheimnis mehr gelassen hätten. Die frühe Scholastik hat etwas an sich, das den modernen Menschen als wunderlich und pedantisch berührt, aber richtig verstanden, ist ihre Fragestellung sehr tief. Es bewegt sie die Haltung der Freiheit und vor allem des freien Willens. Nichts scheint uns zum Beispiel wunderlicher als die Spekulation darüber, was mit den Pflanzen, den Tieren oder den Engeln geschehen wäre, wenn Eva sich entschlossen hätte, den Apfel vom Baume der Erkenntnis nicht zu essen. Ursprünglich jedoch lebte in dieser Frage die

schauervolle Ehrfurcht vor der freien Wahl und das Gefühl, daß sie auch anders hätte wählen können. Die Spätscholastik hingegen betätigt eine bis ins kleinste gehende Detektivmethode, ohne die Schauer der wirklichen Detektivgeschichte. Die Welt wurde mit zahllosen Bänden beschwert, in denen man mit logischen Methoden tausenderlei Dinge bewies, die Gott allein wissen kann. Jene Scholastiker rafften alles an sich, was in der Scholastik steril war, und überließen unserer Zeit alles, was im Thomismus wirklich fruchtbar ist.

Es gibt dafür viele historische Erklärungen. Sehr folgenswer wirkte zum Beispiel der Schwarze Tod, der dem Mittelalter das Rückgrat brach, und der damit zusammenhängende Niedergang der kirchlichen Bildung, der so viel zum Ausbruch der Reformation beigetragen hat. Aber ich vermute, daß noch ein anderer Grund mitgespielt hat. Die zeitgenössischen Fanatiker, die mit Thomas gestritten hatten, hinterließen ihrerseits eine Schule, und in einem gewissen Sinne siegte diese Schule schließlich doch noch. Die wirklich engstirnigen Augustinianer, jene Menschen, die das christliche Leben nur als den schmalen Pfad sahen, jene, die den Jubel des großen Dominikaners über den Glanz des Seiendens und über die Verherrlichung Gottes in all seinen Geschöpfen nicht begreifen konnten, jene Menschen, die immer weiter fast nur jene Schriftstellen oder Glaubenslehren kennen wollten, die irgendwie pessimistisch ausgedeutet werden konnten, jene düsteren Christen konnten aus der Christenheit nicht ausgerottet werden. Und so erhielten sie sich und warteten auf ihre Stunde. Die engstirnigen Augustinianer, die keine Wissenschaft, keine Vernunft, keinen verständigen Gebrauch der weltlichen Dinge dulden wollten, mögen zwar in den Kontroversen von Thomas besiegt worden sein, aber um so mehr staute sich in ihnen die Leidenschaft der Überzeugung. Und in einem Augustinerkloster im Norden stand der Ausbruch derselben nahe bevor.

Thomas von Aquin hatte seine Schlacht geschlagen, aber er hatte die Manichäer nicht völlig zu Boden schlagen können. Die Manichäer sind nicht so leicht auf endgültige Weise abzutun. Thomas hatte versichert, die Grundrichtung des Christentums müsse gewiß übernatürlich sein, nicht aber gegen die Natur gerichtet, und dürfe nie durch eine falsche, verdunkelnde Spiritualisierung bis zum völligen Vergessen des Schöpfers und des menschgewordenen Herrn führen. Als aber seine Nachfolger in eine viel weniger freiheitliche und schöpferische Denkweise herabsanken und der Bau der mittelalterlichen Gesellschaft aus anderen Gründen allmählich verfiel, schlichen sich die Ideen, gegen die er gekämpft hatte, von neuem in die Christenheit ein. Ein gewisser Zug der christlichen Religion, der not tut und der manchmal sogar sehr edel ist, der aber immer eines Ausgleiches

durch mildere Glaubenselemente bedarf, begann wieder einmal zu erstarken, als der Bau der Scholastik stillestand, ja zerbarst. Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit und gehört daher an die Anfänge. Sie beherrscht die erste fröstelnde Morgendämmerung vor dem Anbruch der Kulturen, jene Gewalt, die sich aus der Wüste erhebt, die auf dem Sturmwind einherjagt und die Götzen aus Stein hinwegfegt, jene Gewalt, vor der die östlichen Völker gleich Pflastersteinen im Staube liegen, vor der die ersten Propheten nackt und schreiend davonliefen — ihren Gott zugleich verkündend und fliehend —, die Furcht, die ganz zu Recht den Anfängen aller echten und falschen Gottesverehrung innewohnt, die Furcht des Herrn, die der Anfang der Weisheit ist, aber nicht ihr Ende.

Als der Papst zum erstenmal von den aufkeimenden Bewegungen des Protestantismus erfuhr, soll er nur mit einer Handbewegung gesagt haben, „irgendein Mönchsgezänk“. Jeder Papst war an Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Orden gewöhnt, und doch rechnete man es dem damaligen Papst immer als eine außerordentliche, ja geradezu unheimliche Nachlässigkeit an, daß er in den Anfängen des großen Abfalles nicht mehr als das erblickte. Dabei war in einem besonderen und tieferen Sinn etwas Wahres an dem Ausspruch, dessen man ihn beschuldigt. In einem gewissen Sinne hatten die Schismatiker des sechzehnten Jahrhunderts schon im Mittelalter eine Art geistiger Ahnenreihe. An früherer Stelle ist in diesem Buche schon davon gesprochen worden, es war in der Tat ein Mönchsstreit.

Wir haben schon gesehen, wie der große Name des hl. Augustinus, den Thomas nie ohne Ehrfurcht nannte, eine ganze Philosophenschule deckte, die sich natürlich am längsten im Augustinerorden erhielt. Die Verschiedenheit war, wie bei jedem Meinungsstreit unter Kartholiken, nur eine Verschiedenheit in der Betonung der einen Wahrheit gegenüber einer andern. Die augustiniische Schule legte den Nachdruck auf den Gedanken der Ohnmacht des Menschen vor Gott, der Allwissenheit Gottes hinsichtlich des ewigen Schicksals des Menschen, der Notwendigkeit heiliger Furcht und der Verdemütigung des geistigen Hochmutes; eben diesen Gedanken betonte sie mehr als die ihm gegenüberstehenden Wahrheiten von dem freien Willen, von der Würde des Menschen und von den guten Werken. Aber es gibt Betonung und Betonung, und es kam eine Zeit, wo das Betonen der einen Seite soviel heißen sollte wie völliges Verneinen der anderen. Weder Augustinus selbst noch die augustiniische Schule hätten sich gewünscht, den Tag dieser Ehrenrettung der augustiniischen Tradition zu erleben.

Der Augustinismus trat von neuem aus seiner Zelle hervor, an einem Tag des Sturmes und der Zerstörung, und schrie mit

neuer lauter Stimme nach einer elementaren, von jeder Philosophie befreiten Gefühlsreligion. Er hatte einen besonderen Widerwillen und Abscheu gegen die großen griechischen Philosophen und gegen die Scholastik, die auf ihnen aufbaute. Er hatte nur eine Theorie, die jedwede Theorie zerschlug, und seine Theologie war der Tod der theologischen Wissenschaft. Der Mensch könne nicht zu Gott sprechen, nicht von Gott, nichts über Ihn, mit Ausnahme eines dumpfen Schreies nach Barmherzigkeit und nach der übernatürlichen Hilfe Christi, aus einer Welt heraus, in der alles Natürliche nutzlos ist. Nutzlos sei die Vernunft, nutzlos der Wille. Der Mensch könne sich keinen Zoll breit weiter bewegen als ein Stein. Er könne den Gedanken in seinem Kopf nicht mehr trauen als einer Steckrübe. — Nichts blieb ihm also im Himmel und auf der Erde als der Name Christi, der sich aus dieser Verlassenheit und Verwünschung erhob, furchtbar wie der Angstschrei eines gequälten Tieres.

Der Augustinermönch, der alle die asketischen Augustinianer des Mittelalters mit einem Schlag rächte, war mit seiner breiten, stämmigen Gestalt umfänglich genug, den fernen menschlichen Berg des Aquinaten vier Jahrhunderte lang fast ganz zu verdecken. Es heißt, daß er die Summa Theologica und die anderen Werke des hl. Thomas öffentlich verbrannt habe, und mit der Einäscherung dieser großen Bücher kann mein kleines Büchlein wohl hier ein Ende nehmen. Bücher sollen sehr schwer zu verbrennen sein, und es muß außerordentlich schwierig gewesen sein, einen solchen Berg von Büchern zu verbrennen, wie ihn der Dominikaner allen Streitfragen der Christenheit gewidmet hatte. Wie dem auch sei, jedenfalls liegt etwas düster Apokalyptisches in dem Gedanken einer solchen Zerstörung, wenn wir uns das kompakte Ganze dieses wirklich enzyklopädischen Überblickes über alle sozialen, ethischen und spekulativen Fragen vorstellen.

Seite um Seite flammte auf, verkohlte und sank zusammen, all die dichtgefügteten Definitionen, die so viele Irrtümer und Übertreibungen bannten, all die weitblickenden und ausgewogenen Urteile über den Widerstreit der Pflichten und die Wahl des geringeren Übels, all die großzügigen Spekulationen über die Kunst des Regierens und das Waltenlassen der Gerechtigkeit, all die Unterscheidungen zwischen dem rechten Gebrauch und dem Mißbrauch des Privateigentums, all die Regeln und Ausnahmen über das große Übel des Krieges, all die Rücksichten auf menschliche Schwäche, all die Sorge für die Gesundheit der Menschen. Der ganze Berg des mittelalterlichen Humanismus schrumpfte zusammen und ging in Rauch auf, und seine Feinde hatten eine düstere Freude, weil der Tag des Geistes nun vorbei war. Satz um Satz verbrannte, ein Syllogismus nach dem an-

deren, und die goldenen Grundsätze wandelten sich zu goldenen
Flammen, zu einem letzten sterbenden Glanz, der alles mit um-
faßte, was einstmals die große Weisheit der Griechen gewesen.
Die größte Synthese der Geschichte, die die alte und die neue
Welt miteinander verbinden sollte, ging in Flammen auf und
blieb für die halbe Welt vergessen wie ein flüchtiger Rauch.

Jahrhunderte sind dahingegangen und die Zeiten haben sich
gewandelt. Größer als je kommt uns der engelgleiche Lehrer von
neuem mit Riesenschritten entgegen.

Und die Summa brennt nicht mehr, sie leuchtet.

GIROLAMO MORETTI

Die Heiligen und ihre Handschrift

Aus dem Italienischen übertragen von Hermann Bruckner
Für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Karl-August Götz
Bildbandformat. 250 Seiten Text mit Handschriftenfaksimiles
Leinen DM 22.50

Der frühere Philosophieprofessor P. Girolamo Moretti hat mehr als 40 Jahre lang um die Deutung der Handschriften von vielen Heiligen gerungen, bevor er es wagte, das Ergebnis in einem Buch zu veröffentlichen. Der Anstoß zu diesem sensationellen Unternehmen einer „graphologischen Haglographie“ kam von einem der bedeutendsten Kirchenhistoriker der römischen Kurie. In der deutschen Ausgabe ist den einzelnen Schriftdeutungen jeweils ein Lebenslauf des Heiligen vorangestellt. Direkt im Anschluß an die graphologische Untersuchung werden dann charakteristische Hinweise auf die seelische, intellektuelle, menschliche und religiöse Leistung gebracht, die die Heiligen der Menschheit hinterließen. In diesen Rahmen, der wie ein doppelter Spiegel wirkt, ist das Ergebnis der graphologischen Analysen so hineingestellt worden, daß der Leser ständig zu Vergleichen gezwungen wird, wobei sich für ihn unaufhörlich neue Perspektiven sowohl auf das Wesen der Heiligkeit wie auf die Geschichte der Kirche ergeben.

F. H. KERLE VERLAG · HEIDELBERG

Von G. K. Chesterton außerdem in der „Herder-Bücherei“

BAND 23:

Skandal um Pater Brown

„Ein grundgescheites Haus, dieser Pater Brown, der unscheinbar und, wie es scheint, gar nicht sehr aktiv am Rande des kriminellen Geschehens auftaucht und sich mehr auf seine Menschenkenntnis und die Beweiskraft der Logik als die der Fingerabdrücke verläßt. Ein wohlthuender Schuß Gesellschaftskritik zeichnet alle Geschichten aus, in denen eine Spannung vibriert, die ihre Pole nicht in der Dramatik des Geschehens allein, sondern in dem ebenso erregenden Vorgang des kritischen Denkens hat.“

Isar-Post, Landshut

BAND 47:

Der heilige Franziskus von Assisi

„Daß Chesterton nicht nur spannende Detektivgeschichten zu schreiben verstand, sondern auch das Wesen eines Heiligen der katholischen Kirche zu treffen vermag, wird in diesem Band offenbar. Dem, wohlwollenden, aber skeptisch gesinnten Menschen unserer Zeit ist diese Lebensgeschichte des Franziskus von Assisi zugeeignet — dem modernen Menschen.“

Bücherkommentare, Stuttgart

BAND 63:

Der Mann, der zuviel wußte

„Chestertons Geschichten um einen Gentleman-Detektiv sind mehr als spannende Kriminal-Stories. Sie stellen zugleich ein gutes Stück Zeit- und Gesellschaftskritik dar. Sie erfordern somit einen anspruchsvolleren Leser als die ‚herkömmlichen‘ Kriminalromane. Diese Anspruchsvolleren indes dürften auf Ihre Kosten kommen.“

Westdeutsche Rundschau, Wuppertal

Jeder Band 2.20 DM / Fr. 2.55 / S 15.—

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN



HERDER - BÜCHEREI

GILBERT KEITH CHESTERTON, geboren am 29. Mai 1874 in London, gehört zu den glänzenden Publizisten vom Schlag eines Bernhard Shaw, dessen freundschaftlicher Gegner er war. Als Schriftsteller von unerschöpflichem Reichtum schrieb er nicht nur Romane und die bekannten hintergründigen Dedektivgeschichten um Pater Brown, er stritt ebenso als glänzender Essayist und Kritiker mit der Waffe des Paradoxon gegen den positivistischen Fortschrittsglauben. Als Interpret großer Heiligenleben erweist er sich mit dem vorliegenden Band und einem Buch über den heiligen Franziskus von Assisi. Chesterton starb am 14. Juni 1936 in Beaconsfield.