

940.1 .L263

C.2

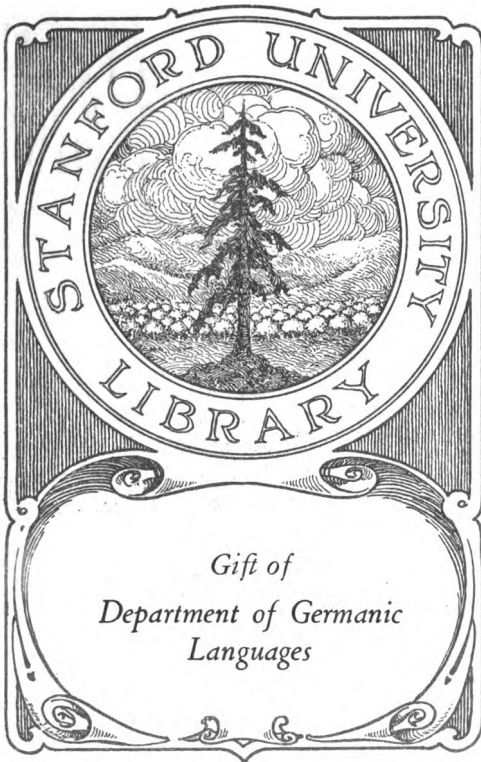
... Die welt des mitte

Stanford University Libraries



3 6105 048 707 363

940.1  
L263  
cop.2

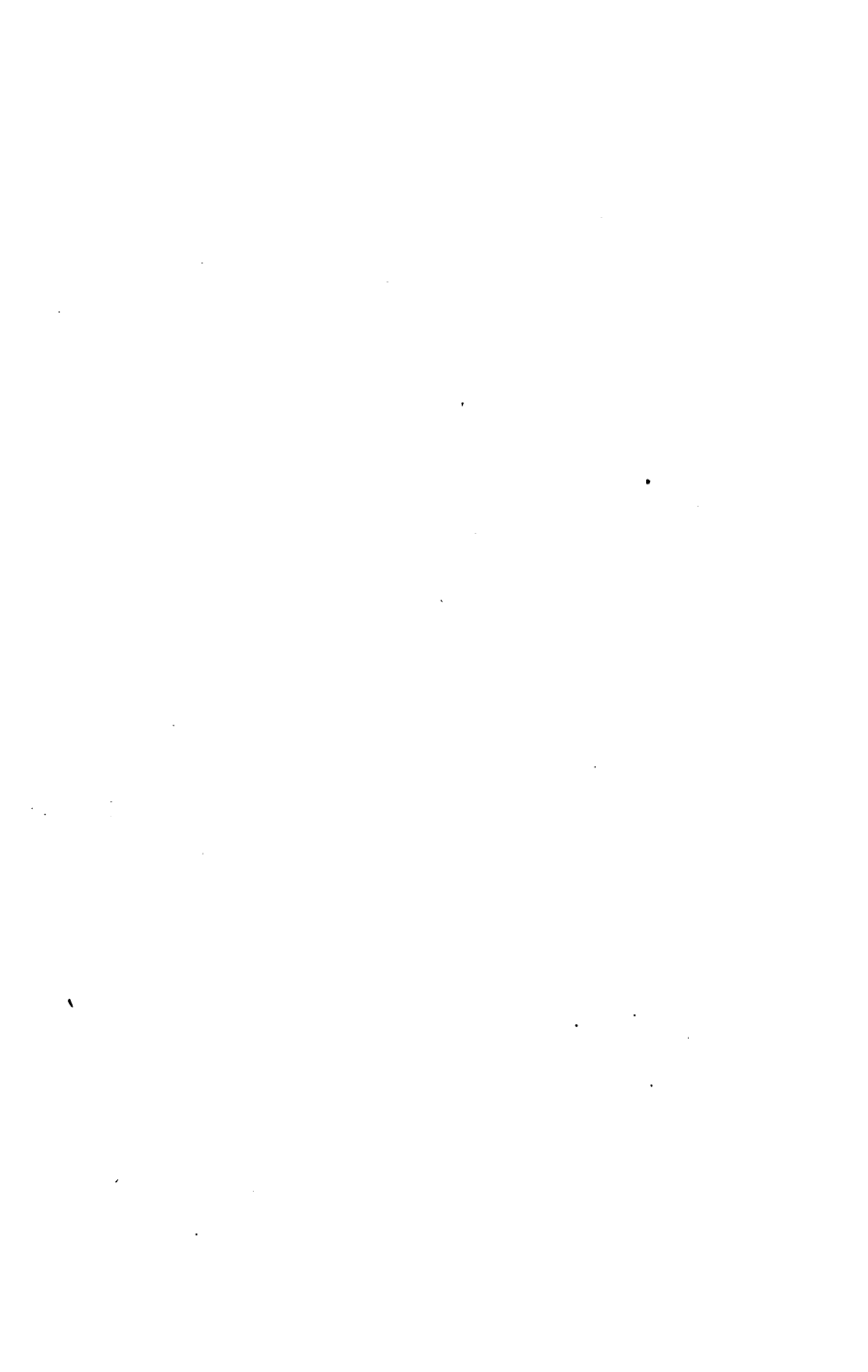


STANFORD UNIVERSITY  
LIBRARY

*Gift of*  
*Department of Germanic*  
*Languages*

STANFORD UNIVERSITY  
GERMANIC LANGUAGE  
DEPARTMENT LIBRARY

NO. 3826.



PAUL LUDWIG LANDSBERG  
//  
DIE WELT DES MITTELALTERS  
UND WIR

Ein geschichtsphilosophischer Versuch  
über den Sinn eines Zeitalters

Dritte Auflage  
(4.—5. Tausend)

STANFORD UNIVERSITY  
GERMANIC LANGUAGE  
DEPARTMENT LIBRARY

NO. 3826.

1925

---

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Co

**512603**

**Copyright by Friedrich Cohen in Bonn 1922**

**Alle Rechte vorbehalten**

**Meinem Lehrer Max Scheler**  
**dankbar zugeeignet**





Alles, was wir erfahren, ist eine Mitteilung. So ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes. Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verlorengegangen, wir sind beim Buchstaben stehengeblieben und haben das Erscheinende über der Erscheinung vergessen. — Ehemals war alles Geisterscheinung, jetzt sehen wir nichts als tote Wiederholung, die wir nicht verstehen. Die Bedeutung der Hieroglyphe fehlt. Wir leben noch von der Frucht besserer Zeiten.

(Novalis)

Le cose tutte quante ann' ordine tra loro; e questo è forma che l'universo a Dio fa simigliante.

(Dante)

Virtus est ordo amoris.

(Augustinus)



---

## Die Welt des Mittelalters und wir

**E**ine neue Vorliebe ist die Bedingung einer neuen Schau. Das Wesentliche der Dinge erschliesst sich nur dem Auge des Liebhabers. Wahrheit ist noch immer „cum ira et studio“ gefunden worden. Andererseits bedarf die Liebe der Schau, denn durch die Vertiefung in den Wert ihres Gegenstandes wird sie stark und dauernd. So ergibt sich auch aus der neuen Liebe zum Mittelalter, die als ungestümer Sturm durch unsere Herzen geht, Bedingung und Forderung einer historischen Wesensschau, einer Synopsis all der Tatsachen, einer Deutung all der Lebensäusserungen, die mit dem Liebeswort Mittelalter in geahnter Verbindung stehen. Es ist dabei klar, dass das Wort weniger einen bestimmten Zeitraum bezeichnen soll, als eine menschliche Grund- und Wesensmöglichkeit, die in einem bestimmten Zeitraum am sichtbarsten in Erscheinung trat und in einem bestimmten Sinne die vorherrschende, die vorbildhaft organisierende war, irgendwie aber immer und nie verwirklicht ist. Damit ist auch schon gesagt, dass nicht als unverbindliches Fernsein, sondern als verwirklichbare Massgestalt uns das Mittelalter erscheinen darf und kann.

\*     \*     \*

In jedem Zeitalter gibt es eine oder mehrere Positionen und Antipositionen, welche letztere eben als Antipositionen mit den Positionen inhaltlich zusammenhängen. Das christliche Mittelalter ist dadurch mitbestimmt, dass einer im höchsten Grade festen, in sich gefügten und durch eine allgemein anerkannte Autorität gesicherten Stellung zur Welt eine Reihe von anderen

feindlich aber völlig machtlos gegenüberstand. Die allein herrschende christliche Ansichtseinheit stempelte nicht erst durch einen besonderen Aktus ihrer repräsentativen und autoritativen Träger, sondern schon von vornherein durch ihr blosses Dasein und die Geltung, in der sie stand, alle anderen geistigen Bewegungen zu Häresien. Diese Position war das Mass, an dem niemand vorbeigehen konnte; selbst sein erbittertster Feind musste sich an ihm messen. Der „häretische“ Charakter ist ja eben kein Charakter, der einer geistigen Bewegung nur durch die sachlich-objektive Gegensatzbeziehung zu einem geistigen Gefüge zukommt, er ist ein immanentes Charakteristikum, das ihr in ihr selbst zu eigen ist. Es handelt sich da um den Gegensatz zweier formaler Grundtypen geistiger Bewegung.

Jede physische und geistige Bewegung hat ihr „Von weg“ und ihr „Hin zu“. Es ist aber so, dass eines von beiden den Primat hat, dass die physische Bewegung durch Abstossung oder Anziehung, die geistige durch Liebe oder Hass geschieht. Der eine Typus von Bewegungen beginnt mit einem „Nein“, die andere Bewegung beginnt mit der geistigen Schau einer Idee, einem „Ja“. Ihr „Nein“ ist nur die Abgrenzung ihres „Ja“. Und wahrlich ein solches Nein ist das schärfere und schärfste, das mächtigere und mächtigste. Über die Berechtigung einer Bewegung im religiösen, geistigen oder politischen Sinne ist nichts ausgemacht, wenn man weiss, welchem formalen Bewegungstypus sie angehört, wohl aber steht es fest, dass zum Schöpfertum nur eine positive Bewegung zu gelangen vermag. Ihre Quellen allein sind auch die Quellen des Schöpfertumes, die Ideen- oder Menschenliebe, die Quelle der negativen Bewegung ist im allerbesten Fall Hass gegen das Schlechte. Die originär negative Bewegung ist eine häretische, sofern sie sich primär gegen eine allgemein anerkannte Lehre richtet. So ist der Typus der häretischen Bewegung erkenntnissoziologisch scharf umrissen. Die Negativität ist nicht nur im Ursprung der häretischen Bewegung eigen, sie läuft mit ihr wie das Wasser seiner Quelle mit dem Fluss, wie die rote Farbe mit dem roten Strich, als phänomenale Eigentümlichkeit.

Das gehört nun eben zur Eigenart des Mittelalters, dass es ausserhalb der Kirche nur Häresien gab, die gegen das gewaltige, positive Gefüge der Weltkirche vergeblich anrannten und nur eine untergeordnete Rolle spielten. Die Neuzeit beginnt durch den Sieg einiger Häresien und steht überhaupt im Zeichen der Negativität. Es gibt Zeitalter, in denen nur positive Bewegungen letzten Endes Eigenständigkeit gewinnen, Leben aus ihrem eigenen Gesetz bestimmen können, Zeiten, in denen dasselbe von den negativen Bewegungen gilt. Im Mittelalter vermochte durch die Macht der Kirche, der Hüterin damals alles Positiven, nur die positive Bewegung sich durchzusetzen. Beispiele mittelalterlicher, positiver Bewegungen, die im Meere der Kirche fluteten, sind die franziskanische Bewegung, die verschiedenen Kreuzzugsbewegungen und die mystische Bewegung. Das ist eben die Würde der mittelalterlichen Kirche, die in der Wahrheit ihrer Offenbarung wurzelt, dass im festesten Gefüge die bewegtesten Kräfte fliessen können, und nur das verbannt ist, was nicht aus der Liebe kommt. Auch eine Bewegung wie den Modernismus hätte die mittelalterliche Kirche nicht so schnell und hart abgelehnt, als es die neuzeitliche getan hat.

Im Gegensatz zum Mittelalter tragen nun bis auf hoffnungsvolle Ansätze der Gegenwart alle entscheidend siegreichen, geistigen Bewegungen der Neuzeit das Gepräge der Negativität. Eine Hoffnung sind heute nur die von positiver Schöpfertat bestimmten Bewegungen, z. B. die schulrevolutionäre eines Wyneken, in unvergleichlicher Höhe über allem aber die gesamtgeistige Bewegung, die von George bewegt wird, dem Manne, der Priester war und Prophet geworden ist. — Eine Bewegung, die durch die Stärke der in ihr, innerlich gezwungen, durchbrechenden Lebenskräfte noch ganz positiv erscheint, ist die italiänische Renaissance, die ja auch so wenig ursprünglich kirchen- oder gar religionsfeindlich war, dass sie sich in grossen Päpsten und Kardinälen am sichtbarsten verleiblichte. Die Negativität beginnt mit dem „Protestantismus“. Nicht seine höchst positiven, religiösen Erlebnisse, sondern seine Gegnerschaft gegen den Occamismus und

an allererster Stelle sein germanischer Hass gegen das damals verkommene Rom haben Luther zum Reformator gemacht. Noch ausgeprägter neuzeitlich ist die Gegenreformation. Ignatius ist ein weit neuzeitlicherer Mensch als Luther, vielleicht selbst als sein Studiengenosse Calvin. Nicht so sehr historischer Nachweis, als historische Erinnerung und die Zusammenschau bekannter Tatsachen wird in dieser Einleitung angestrebt, und so sei nur noch Liberalismus mit der Aufklärung, Romantik und Sozialismus genannt. Bei den ersten ist es ja mit Händen zu greifen, wie gegenüber dem massiven Hass auf Adel und Geistlichkeit die scheinbar positiven Ziele z. B. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ reiner Ansatz sind. Auch die Romantik ist, soweit geistige Gesamtbewegung, nur als gegen die Aufklärung und das Philistertum gerichtet zu verstehen. Der Trennung von Sein und Vernunft und der Forderung, das Sein unmittelbar vernunftgemäss zu gestalten, setzt sie das Recht und die immanente Vernunft des Seienden, oder auf organische Art Werdenden entgegen. Gegenüber der lächerlich erstarrten Lebensregel kleinbürgerlicher Gewohnheit, tritt in ihr der Wille zur schöpferischen Anarchie, zur Nichtbindung also zunächst, stärker denn vorher in das neuzeitliche Europa ein. Endlich ist der Sozialismus heute eine negative Bewegung, er ist seinem geistigen Wesen nach Antikapitalismus. Eine Aufgabe schöpferischen Geistes ist gerade die Überwindung des ohnmächtigen Antikapitalismus durch den positiven Sozialismus, der zugleich der schärfere Antikapitalismus ist. — Es ist natürlich nicht so, dass es in der Neuzeit keine positiv gerichteten, wahrhaft schöpferischen Menschen gegeben habe. Aber dies ist das wichtige, dass sie notwendig ausserhalb der geistigen Bewegungen stehen mussten. Entweder sie fanden sich wie z. B. Görres und Adam Müller zur katholischen Kirche zurück, die das Ewige des Mittelalters bis zu einem gewissen Grade in sich bewahrte, oder sie blieben in der vielbeklagten Einsamkeit. Das gilt für die Grössten, Hölderlin und Goethe, aber auch für eine leicht erinnerbare Menge von Kleineren. Die grossen, schöpferischen Heiligen, Philosophen und Künstler des Mittelalters

waren Führer, Lehrer, Dombauer, Sänger, Musiker, Bildner und Maler der in der Kirche organisierten Christenheit. Wie wenig war z. B. der neapolitanische Grafensohn Thomas von Aquino an eine bestimmte Nation gebunden, der in Neapel, Rom, Köln und Paris studierte und lehrte, wie wenig war er der Einsamkeit der Schopenhauer und Nietzsche anheimgegeben, er, der für seine Lehrerstellung ein Erzbistum einzutauschen ausschlug. Er und seinesgleichen hatten in geistigen Bewegungen innerhalb der Gesamtchristenheit die Stelle, welche ihnen zukam und waren von volkhaften Kräften getragen. Die moderne Ansicht, nach der die Verkennung der grossen Menschen eine Art ewiges Naturgesetz sein soll, ist eine leicht widerlegbare Entschuldigungstheorie. Man wende nicht ein, die grossen Häretiker seien eben durch die Anwendung äusserer Machtmittel der Vergessenheit anheimgegeben. Ein Benedictus und ein Franziskus, ein Anselm und ein Thomas, ein Jacopone da Todi und ein Dante würden in der legendären Verewigung fortleben, auch wenn man sie selbst und alle ihre Werke verbrannt hätte. Das ist nur bei einem einzigen Häretiker der Fall, nicht umsonst der Lieblingsgestalt der Neuzeit — dem Dr. Faust. — Selbst Giordano Bruno ist nur für die Gebildeten ein klangvoller Name geblieben, die in ihm einen Vorläufer des Pantheismus sehen, Savonarola kein kirchenfeindlicher Häretiker im mittelalterlichen Sinne.

\* \* \*

Nicht eine Geistesgeschichte von Mittelalter und Neuzeit kann und soll das Ziel dieser Arbeit sein. Eine solche Geistesgeschichte würde vor allem auch den Kampf der Kirche mit den Häresien, dann die partiellen Verderbnisse der Kirche, endlich die Auseinandersetzung mittelalterlicher, positiver aber individueller, und sozialer, negativer Kräfte in der Neuzeit zu schildern haben, würde überhaupt zu grösserer historischer Belegsammlung gezwungen sein. Diese Arbeit bezweckt nur die Darstellung der zentralen mittelalterlichen Position in ihrer inneren Grösse und Folgerichtigkeit, des Ewigen im Mittelalter mit seiner Sinnbe-

ziehung auf die geistigen Zustände der Gegenwart. Demgemäss liegt ihr Schwerpunkt auf dem ersten Abschnitt, der die allseits gebietsumfassende Einheit des Denkbildes aufzuzeigen sucht. Der zweite Abschnitt will den ersten an einzelnen, markanten historischen Gestaltungen bewähren. Im Schlusse soll die Schritt für Schritt schon angedeutete Kenntnis und die gehante Wegweisung der Gegenwart daraus entnommen werden. Es sei noch gesagt, dass der Verfasser weiss, wie sehr oft die Wirklichkeit des Mittelalters dessen hier bezeichnetem Sinne nicht homogen war, dass ihm, wie sich besonders im Schlussteil ergeben wird, auch nichts ferner liegt als der Vorschlag einer unmöglichen und unerfreulichen „Rückkehr“ zum Mittelalter. Wir können nur da von einem anderen Zeitalter lernen, wo es mehr ist als es selbst, wo es in das Ewige ragt.

## I.

**D**ie zentrale Ansicht, von der aus Denken, Weltanschauen und Philosophie des Mittelalters verständlich werden, ist die, dass die Welt ein Kosmos sei, dass sie ein sinnvoll und ziervoll geordnetes Ganzes sei, das sich ruhig bewege nach ewigen Gesetzen und Ordnungen, die, aus Gott ersten Anfanges entsprungen, auch auf Gott letzten Endes Beziehung hätten. — Das Ziel des Philosophierens erblickt Thomas von Aquino, der grösste Gestalter des mittelalterlichen Weltbildes, darin, „ut in anima describatur totus ordo universi et causarum eius“, dass sich die Ordnung der Welt und ihrer Ursachen in der denkenden Seele ganz einzeichne. Das apriorische Vertrauen, dass in der allseits begrenzten Welt die gute Ordnung herrsche, ist der grossartige metaphysische Optimismus des mittelalterlichen Weltbildes, mit dem sein moralischer Pessimismus Hand in Hand geht, durch den er erst seinen Hintergrund gewinnt. Jenes Vertrauen hat in seiner Nachwirkung noch das Selbstvertrauen der Naturwissenschaft begründet, die von der Voraussetzung der Gesetzlichkeit



des Weltverlaufes ausging (Galilei, Kepler, Newton). Im mittelalterlichen Denken freilich ist es fest begründet auf der gläubigen Überzeugung, dass Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt eine gute und gerechte, rein geistige Person sei, dass Gott am Weltstoff, den er schuf, die Tätigkeiten des „colere, distinguere et ornare“ (Thomas), des Betreuens, Einteilens und Zierens ausübe. Ohne diese Grundlegung konnte die Überzeugung von der Gesetzlichkeit der Welt keinen unerschütterlichen Bestand haben, und es musste die Zersetzung des Gesetzesbegriffes und damit der Naturwissenschaft eintreten, die bei den Positivisten am deutlichsten ist (Comte, Mach, Avenarius). Doch ist zu sagen, dass alles, was in unserem Denken und Fühlen heute noch an ehrfürchtigem Wahrnehmen der Weltordnung vorhanden, ein Erbe des Mittelalters ist, das nicht nur zu hüten, sondern in voller Bewusstseinschale wieder zur Herrschaft zu führen unser Streben sein muss. Der flämische Mystiker Jan van Ruysbroek, der gegen Ende des XIII. Jahrhunderts lebte, hat in vier gereimten Zeilen die ganze Weltansicht des Mittelalters ausgesprochen: „In Ordnung, in Einklang und in Zahl / schuf Gott die Dinge allzumal, / so sollen wir leben nach reinlichem Plan, / dann wird über Vernunft schauendes Leben uns aufgetan.“ So zitiert auch Thomas von Aquino an wichtigster Stelle den Spruch der Weisheit: „Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti“, Alles hast Du in Zahl, Gewicht und Mass verteilt. Dieser einfache Gedanke ist das unum necessarium auch unseres Denkens. Er vermag die Gebiete des Lebens wieder in eine welthafte Einheit zu binden. — Die Ordnung der Welt ist für den Menschen des Mittelalters in erster Linie eine teleologische Ordnung. Alle Dinge sind einem höchsten Zweck zugeordnet.

\*       \*

Die Zweckordnung der Welt sieht bei Thomas von Aquino so aus. Zunächst einmal ist jedes Ding Selbstzweck, für seine Tüchtigkeit und Vollkommenheit zweckmässig ausgerüstet. Kein Ding erschöpft sich darin, für ein anderes da zu sein. Aber ausser Gott

ist auch kein Ding nur Selbstzweck. Neben sich selbst dient jegliches Ding auch einem höheren. So dient die Welt der toten Sachen sowie die der Pflanzen und der Tiere dem Menschen. Innerhalb des Menschen wieder dienen die niederen Organe den höheren, z. B. die Sinneskraft dem Verstand und die Lunge dem Herzen. Alle Triebe haben sich so der Vernunft zu unterwerfen. Innerhalb der Menschheit ist eine ewige, feste Standesordnung von Herrschaft und Dienst, zwischen Volk, Edlen und Geistlichen gesetzt. Die ganze Natur mit Mensch, Tier und Engel dient schliesslich des höchsten Wesens Verherrlichung, welches sie und ihre Ordnung erschaffen hat, erhält und leitet. Sie verherrlichen ihn durch ihr blosses Dasein und Sosein, indem seine Güte sich in ihnen widerspiegelt. Daneben aber haben die vernunftbegabten Geschöpfe noch auf eine besondere Art Gott zu ihrem Endzweck, indem sie ihrem Leben durch freien Entschluss eine Richtung auf Gott geben und ihn in liebender Erkenntnis erreichen können. (Summa theologiae I, 65, 2.)

\*     \*     \*

Es ist hier zu sehen, wie die Metaphysik noch Historik, Ethik und politische Lehre des Thomas nicht nur begründet, sondern einbegreift. Das Menschenleben wird primär in metaphysischen Zusammenhängen und unter metaphysischen Gesichtspunkten gelebt und erkannt. Damit ersehen wir ein wesentliches Merkmal, durch das sich modernes Denken und Weltgefühl von dem des Mittelalters unterscheidet. Man kann formelhaft sagen: Modernes Denken ist historisch, mittelalterliches Denken ist metaphysisch. Wir denken stets daran, dass wir Menschen bestimmter Zeit und bestimmten Ortes, bestimmter Nation und bestimmten Berufes sind, nie an jene Tiefen einfachen Menschentumes, die in eine ewige und unräumliche Schicht des Seins eingesenkt sind. Der Mensch des Mittelalters gerade umgekehrt. Mag er sich noch so sehr als national und beruflich gebunden erlebt haben, jedenfalls war ein solches Erleben niemals primär. Primär war er sich als Heils-subjekt gegeben, als ewiges, in ewigen Ordnungen. Nie vergass

er, dass das Verhältnis von Gott und Mensch so wesenhaft un-  
historisch ist, wie das von Eltern und Kind, dass es aber allein  
den Mittelpunkt und Einheitspunkt der Lebensentwicklung dar-  
zustellen berufen ist. Damit soll keineswegs der Ansicht das  
Wort geredet sein, das Mittelalter habe kein historisches Be-  
wusstsein gehabt. Das ist so rundhin gesagt ganz falsch. Auch  
von einer ἀνωτατοσύνη kann man, wie J. Bernhart es tut, nur in  
einem bedingten Sinne sprechen. Aber auch die Geschichte war  
insofern als ein Ewiges dem Menschen des Mittelalters gegeben,  
als sie nur zeitliche Realisierung eines überzeitlichen ideellprä-  
formierten, letzten Endes göttlichen Planes war. Wie die räum-  
liche Welt war auch sie begrenzt gedacht, hatte in der Schöpfung  
ihren Anfang und im jüngsten Gericht ihr fest geglaubtes Ende.  
Der Glaube an diese Begrenztheit der geschichtlichen Entwick-  
lung hat ja zu den bekannten Weltendepaniken etwa im  
Jahre 1000 geführt, und noch für Luther war der „liebe jüngste  
Tag“ sicherste Gewissheit nächster Zukunft. Mit dem Wende-  
punkt der Geschichte, mit der Fleischwerdung des Wortes, hat  
das siebente Zeitalter begonnen, das mit dem Ende der Zeiten über-  
haupt sein Ende finden wird, wie es mit der Fülle der Zeiten  
begonnen hat. Der Begriff der historischen Entwicklung zeigt  
wohl sprachlich noch eine bedeutungsvolle innere Verwandtschaft  
mit dem „excursus“ des Augustin. Alles Vertrauen auf einen  
Entwicklungssinn und guten Endzustand der Geschichte beruht  
bis heute auf dieser Seite der mittelalterlichen Weltanschauung.  
Die Geschichtsphilosophie Hegels z. B. ist nur ein pantheistischer  
Nachklang von Augustins: „Deus ordinem saeculorum tamquam  
pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavit“, Gott  
hat die Ordnung der Alter wie ein vollendetes Gedicht aus einer  
Reihe von Gegensätzen aufbaut. (Augustin Civitas dei XI. 18.)  
Wie in den Naturwissenschaften, so kann also auch hier das Un-  
ternehmen der Kulturwissenschaft, der Geschichte nur vom  
mittelalterlichen Ordnungsvertrauen her verstanden werden und  
musste mit den metaphysischen Voraussetzungen dieses Ver-  
trauens, mit dem Gottesglauben, Sinn und Kraft verlieren. Die

Konsequenzen dieses Vorganges hat, ganz analog wie Mach und Avenarius in den Naturwissenschaften, Spengler zu ziehen begonnen, freilich noch nicht konsequent durchgeführt. In dem Glauben an ihre präformierte Planmässigkeit und ewige, begrenzte Bildhaftigkeit war für das mittelalterliche Bewusstsein, also auch die Geschichte in tiefer Weise in das eine grosse Ewigsein einbezogen. Sie wurde betrachtet nicht nach den Zufälligkeiten ihres äusseren Gewesenseins, sondern nach den Notwendigkeiten der ihr jeweils innerlichen Wesenheit. Nicht „wie es wirklich gewesen ist“ (Ranke), liess man sich angehen, sondern man wollte am Gewesenen erkennen, wie es ewig ist. Der Geschichtschreiber des Mittelalters ist der Legendenschreiber, der in vielleicht „unwahren“ Geschichten das Wesen der Personen und Geschehnisse bildhaft macht. Man denke z. B. an die „Blümlein des heiligen Franziskus von Assisi“. Wo ist mehr historische Wahrheit, in ihnen oder z. B. in den Platobiographien der Neuzeit? Dass Legende auch für uns wiederersehnt und selbst geschaffen wird, dafür mag man Ernst Bertrams Einleitung zu seinem Nietzsche-Buche vernehmen. Aus dem historischen Denken im neuzeitlichen Sinne ergibt sich ferner unmittelbar der moralische Fehler der Zeitdienerei. Der moderne Mensch hält eine historische Entwicklung oft schon für eine moralische Forderung, und überhört die Forderung der Ewigkeit, indem er auf die vermeintliche Forderung der Stunde horcht. Die abgeschmackte Zeitdienerei eines Spengler etwa ist nur die Karikatur eines allgemeinen modernen Fehlers, des Denkens, das nach Geschichte statt nach Sein primär fragend ist. Davon kann dem modernen Menschen nur geholfen werden durch den Wunderklang der Liturgie, der über die Jahrhunderte treu behütet heute wieder lauter zu erklingen beginnt. „Sicut erat in principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum Amen“, so war es im Beginn, heute und immer und durch alle Alter Amen. Diese einfache Liturgiezeile enthält die glühende Kettung an das Ewige, die dem mittelalterlichen Menschen eigen war und uns so bitter nottut.

Die geschichtliche, ethische und politische Lehre sind ganz als ewige begründet, als Teile einer Philosophie, der ihre, für ihre eigene Person so demütigen Schöpfer den für unser Ohr fast überstolzen Namen „*philosophia perennis*“ gaben — ewige Philosophie. — Es ist leicht einzusehen, wie die Ethik sich in eine Ordnungsphilosophie einfügt. Ist die Welt eine grosse Harmonie, so ergibt sich für den Menschen das Gesetz, in ihr mitzuklingen. Ist sie nach einem göttlichen Plane angelegt, so hat er sich danach zu richten. So folgt auf das Buch von Gott und der göttlichen Welterschöpfung und Weltordnung in der Summa des Thomas das Buch von der Bewegung der Seele zu Gott, die christliche Ethik.

Es blieb aber dem Auge des mittelalterlichen Menschen nicht verborgen, dass er selbst einen Missklang in der Harmonie darzustellen, dass der Mensch den Plan zu stören schien. Es war in ihm enthalten die Idee der geordneten Menschenseele, und der Kern dieser Idee war Christi „*vornehmstes Gebot*“: „*Du sollst lieben Gott deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte, und deinen Nächsten als dich selbst.*“ Die geistige Seele war hingeordnet auf die Liebe und als liebende auf Gott und auf Mensch und Welt in Gott. Das geordnete Herz musste ein Herz sein, das primär nicht an Dingen, Menschen und sich selbst, vielmehr nur an Gott hinge, und dem erst in Gott alle Menschen, einschliesslich seiner selbst, und auch die Dinge lieblich würden. Die Tugend des Menschen hat Augustinus endgültig als „*ordo amoris*“ definiert, eine Definition, die in ewiger Wahrheit und Schönheit alle Kantianischen Sophismen überstrahlen wird. Aber dieser Idee entsprach ja wohl kaum das Leben der Heiligen, geschweige denn das Leben des normalen Menschen. Für alle unberührte Natur war die Ordnung auch das Gesetz des Seins, bei dem Menschen erst lag auch nur die Möglichkeit ihres Umsturzes. Von allen Ordnungen konnte allein die im Menschen gesetzte Ordnung der Liebe, augustinisch und auch thomistisch ausgedrückt, „*ordre du coeur*“, wie Pascal denselben Gedanken ausspricht, sich in eine Unordnung der Liebe, einen „*désordre du*

V **coeur**“ verwandeln. Dem „**amor ordinatus**“, der rechten Gottes- und Nächstenliebe, stand der „**amor inordinatus**“, die schlechte Weltliebe, gegenüber. Es lag hier die erschreckende Möglichkeit der Sünde. Der „**motus rationalis creaturae ad deum**“ — des Thomas ethische Formel —, die Bewegung der Geistseele zu Gott konnte sich in einen „**motus rationalis creaturae a deo**“, eine Bewegung der Geistseele von Gott fort verwandeln, und mit dem „**non serviam**“, ich werde Dir nicht dienen, des im Stolze gefallenen Engels konnte der Mensch sich von Gott abkehren. Man bedenke den Schrecken dieser Möglichkeit. Die ganze Natur in Gottes Ordnung, und nur der Mensch — der Mensch in Sünden, der Schandfleck der Natur, der sich vor jedem Baum und jedem Tier zu schämen hat, er, der wie Judas den Messias, so seinen Herrn und Schöpfer um die dreissig Silberlinge eines endlichen Gutes verriet, dessen Naturbeherrschung nichts anderes als eine Entstellung der Natur ist, die überall da schön ist, wo sie Gottes Werk, nicht Menschenwerk blieb. Unsagbar furchtbar erschien von hier aus gesehen die Sünde und die ganze Grausamkeit der Hölle Strafe kaum als Gegengewicht.

Schwer freilich war die Frage zu beantworten, wie der Sündenriss zwischen Ordnung und Realität in einer vom allliebenden Vater geschaffenen und regierten Welt möglich sei. Die Antwort war durch das Dogma von der „**Erbsünde**“ offenbarungsmässig gegeben. So sagt denn auch die Summa des Thomas: „**originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur.**“ Durch des Urvaters Sünde wurde die ursprüngliche Richtigkeit der Menschennatur entwendet. Deshalb bleiben alle Kräfte der Seele irgendwie der ihnen eigenen Ordnung beraubt, durch die sie auf die Vollkommenheit von Natur hin geordnet sind; eben diese Beraubung wird Verwundung der Natur genannt. Durch die Schuld des Menschen ist er aus dem „**status naturae purae**“ in den „**status naturae lapsae**“ herabgefallen.

Auch die Vernunft sah ein: Der Mensch musste, um schuldig zu werden, Willensfreiheit besitzen, und sei es nur für den einen grossen Entscheid seines Bewegungsverhältnisses zu Gott. Aber warum konnte Gott sie ihm gegeben, seine potentielle Allmacht willkürlich selbst eingeschränkt haben, er, aus dessen Händen wie die ganze Welt, so ja auch der Mensch sein Dasein und Wesen erhielt? Es gibt auf diese Frage nur eine vielleicht genügende Antwort. Weil freier Dienst ein anderes ist, als blosser notwendig angeordnete Selbstverherrlichung, weil Gott Diener bedurfte, deren Freiheit ihre Liebe und ihren Dienst tief, löblich und wohlgefällig machen würde. „*Servire liberaliter deo*“, freiwillig Gott zu dienen ist nach Augustin die Aufgabe des Menschen. Gott wollte die Liebe des Menschen nicht als angeordnete Notwendigkeit, sondern als freie Hingabe und es wird das ein jeder verstehen, der weiss, dass zum Wesen geistiger Liebe des Liebenden Freiheit gehört. Hinzu kommt, dass, da der Mensch zum Ebenbild Gottes geschaffen war, sich auch die Freiheit Gottes in der Freiheit seiner Kinder spiegeln musste. Das Freiheitsproblem ist im Mittelalter weniger gestellt als Alternative von Freiheit und Naturgesetz, denn als Alternative von Freiheit, Sünde und Gnadenordnung; in dieser Form erscheint das Problem auch noch im Streite der Jansenisten und Jesuiten, während für Bossuet die Freiheit schon nach beiden Seiten hin sich im Verteidigungszustande befindet. Nicht aus dem Continuum mechanischer Naturgesetzlichkeit galt es die Menschenfreiheit herauszunehmen, es galt der Übermacht der Sünde und andererseits der Gnade gegenüber wenigstens in gewissen Grenzen an ihr festzuhalten. Das geschieht z. B. in dem Satze des Thomas, dass die Gnade die Natur vollende, aber nicht aufhebe. „*Gratia non tollat naturam sed perficiat oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur Charitati.*“ Die Gnade mag die Natur nicht aufheben, sondern vollenden. Die natürliche Vernunft muss dem Glauben dienend beistehen, sowie auch die natürliche Neigung des Willens der Gnade entgegenkommt. Damit ist dem Menschen auch eine Freiheit gegeben, sich von Gott

ab- und im selben Aktus einem Götzen zuzukehren. Adams „*posse non peccare*“ hat sich nach Augustins pessimistischer Ansicht für uns in ein „*non posse non peccare*“ verwandelt, während es für die Seligen ein „*Non posse peccare*“ gibt. Mit dem einmaligen religiösen Akt der Götzenschaffung, oder aber der Gottesanbetung ist sie jedoch nicht erschöpft. Auch über jenen Augenblick der Entscheidung heraus erscheint sie in den Phänomenen, die sich um Reue und Abfall gruppieren. Gerade erst im neuen Leben der Gottesliebe selbst, in der Ordnung ist der Mensch am freiesten, besitzt er ein „*liberatum arbitrium*“, einen von der Sündenknechtschaft befreiten und erlösten Willen. Die Reue ist die Möglichkeit der von Gott abgekehrten Seele, sich ihm wieder zuzukehren, der Abfall die Möglichkeit der ihm zugekehrten Seele, sich von ihm abzuwenden. Als Gewissensangst der Schlechten, als Anfechtung der Guten ist die Freiheit zur Sünde in allen Stadien des Menschenlebens gegeben, als Hoffnungsrest der Schlechten und als Heilsgefühl der Guten stets die Freiheit zur Wahl des Heilsweges. Erst der letzte Augenblick des Lebens ist religiös entscheidend, aber jeder Augenblick soll im Bewusstsein freier Verantwortlichkeit und der Unerforschlichkeit göttlicher Ratschlüsse gelebt werden, als ob er der letzte wäre.

Aus dem Ineinander von Freiheit und Gnade, aus dem Kampf von Sünde und Ordnung ist auch der typische Lebenszusammenhang des Menschen von der religiösen Art des mittelalterlichen Christen verständlich. Die Mystik suchte diesen Lebenszusammenhang zu fassen, in dem erhabenen Dreitakt der „*vita purgativa*“, „*vita illuminativa*“, „*vita contemplativa*“, oder „*unitiva*“, Leben der Reinigung, Leben der Erleuchtung, Leben der Schauung, oder Einung. Am klarsten tritt er uns aber da entgegen, wo wir das Leben eines heiligen oder heiligmässigen Menschen näher kennen lernen, sei es wie bei Franziskus aus der Legende, sei es wie bei Augustinus aus eigenem Bekenntnis. Die „*confessiones*“ des Augustin zeigen in der relativen Unregelmässigkeit des Lebendigen, doch als deutlichen Grundzug jene Ordnung der Seele als Vorgang, als „*ordinatio*“, die nach der Überwindung



des Hasses und der ungeordneten Liebe zu Sinnendingen zum Gipfel der Gottesliebe, zur Ordnung der Seele im zuständigen Sinne, zum „ordo“ hinführt. Aus neuerer Zeit sei an Pascals Leben erinnert und dann an Newmans „Apologia pro vita mea“. Über ihr steht der platonische Wahlspruch und Grabspruch des grossen Kardinals: *ex umbris et imaginibus ad veritatem*“, von Schatten und Bildern zur Wahrheit. Nichts ausser Gott vermag dieser Erdenpilger Seele auszufüllen und ihrer aller Leben ist eine grosse „Unruhe zu Gott“. Sie alle folgen Christus nach, der sie ihm gleich zu werden wunderbar lockt, und welcher allein von sich sagen kann, dass er den Vater von Angesicht zu Angesicht gesehen habe.

Wo sie an die Freiheit des Menschen appelliert, wird die Weltordnung zur „regula morum“, zum Sittengesetz. „Ordo naturalis“ und „ordo moralis“ tragen sich bei Thomas. Durch diese erhabene Verkettung verliert die Ethik des Mittelalters jenes Willkürliche, jenes gleichsam im Nichts Aufgehängte, das bei den Moralsystemen der Neuzeit so peinlich ist, die eben auch wieder nur ihren Nachklang darstellen, während die Weltansicht, in der sie allein auf ungezwungene Art tragend und getragen Bestand und Sinn haben könnten, der Zersetzung anheimfällt. Es ist ein unheimliches, doch auch wieder tröstliches Phänomen, wie Konklusionen ihre Prämissen überleben, ein lebendiges Zeugnis für die Macht der Wahrheit gegen die Logik. Vielleicht am krassesten stellt sich das in unserer Rechtswissenschaft dar. Nelson hat sie eine „Rechtswissenschaft ohne Recht“ treffend genannt. Aber trotz der Leugnung des Naturrechtes der „lex aeterna“, sowie auch der „lex naturae“ des Thomas im XIX. Jahrhundert, trotz aller Zersetzung des letzten Endes in Gott gegründeten mittelalterlichen Rechtsbegriffes ist auch heute noch im konkreten Falle der Rechtschöpfung sowohl, wie schliesslich auch der Rechtsprechung ein gewisser Rekurs auf das Naturrecht kaum je zu vermeiden, so gerne die durch neuzeitliche Theorien ge-

leiteten Juristen dies auch möchten. Selbst der Wissenschaftshochmut eines Ferri kann seine neuzeitlichen Prinzipien in concreto nicht durchführen. Vor die Aufgabe der Schöpfung eines Strafgesetzbuches gestellt, fällt er in jene „Atavismen“ insgeheim und offen Schritt für Schritt zurück. Ethik und Jurisprudenz ohne Religion und Metaphysik sind ebensowenig lebensfähig, wie ein Arm ohne einen Körper, zu dem er gehört. Wir stossen hier schon zum dritten und vierten Male auf die Tatsache, dass, was an Positivem sich im Lebensgefüge, in der Weltanschauung und im Denken der Neuzeit findet, mittelalterlicher Rest ist, der durch das Gesetz der Trägheit in der Kulturgeschichte und die ewigen Bedürfnisse geistigen, seelischen und gesellschaftlichen Lebens noch als vereinzelt Säule eines zerstörten Tempels stehenblieb.

Ein Sittengesetz, welches den Mensch-bezogenen Teil der Weltordnung darstellt, kann — soviel ist aus seinem Wesen einsichtig — unmöglich formaler Natur sein, muss vielmehr so material, so inhaltreich sein, dass es für einen jeden Augenblick eines jeden Menschenlebens genaueste Vorschrift wertgerichteten Verhaltens in sich birgt. Es kann aber auch dem Menschen nicht als eine starre Formel zunächst gegeben sein, vielmehr nur als individuell und zeitlich besonderes Gesetz, als einzelne Einsprache Gottes in die Seele, als sittliche Forderung in einer wesenhaft einzigen Situation, so sehr es möglich sein mag, in allen diesen durch Gewissen und Autorität vorgeschriebenen Motivationen nachträglich eine in sie nur besondere Maxime anzutreffen. Ein solcher oberster Leitsatz alles menschlichen Lebens will das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sein. In ihm hängen ja das Gesetz, die Propheten und das ganze System der Tugenden mit den drei christlichen Haupttugenden: „Glaube, Liebe, Hoffnung“, unter denen die Liebe als die grösste und die andern umfassende angesehen wird. „Qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat“: wer richtig liebt, glaubt und hofft ohne Zweifel auch richtig, sagt Augustinus. Ein andermal: „Ama et fac quod vis.“ Aber das Liebesgebot ist fast unfruchtbar für

den, der nicht in jeder Situation die individuelle Regel seines Verhaltens unmittelbar vorfindet. Der Rekurs auf die allgemeine Regel ist im besten Falle ein Notbehelf im organischen sittlichen Leben, aus dem eine besondere Tugend zu machen der Rigorist keinerlei Grund hat. Christus hat mehr durch sein Beispiel als durch sein Gebot die Regel für alle Menschen gegeben, mehr durch sein unendlich sicheres sittliches Verhalten in einer Reihe von im tiefsten Wesenssinne typischen Situationen, als durch das Aussprechen des Sittengesetzes, mehr durch die Kraft der Wiedergeburt, die er verleibte als durch seine Lehre. Die Evangelien, nicht irgend eine Ethik sind die echten Quellen praktischer Moralanweisung. Die praktischen Ethiken des Mittelalters sind die Bücher, in denen Christi Beispiel vermittelt war, besonders also die „Imitatio Christi“ eines Thomas a Kempis. So folgt auch in der Summa des heiligen Thomas von Aquino auf die begriffliche Ethik im dritten Buche die Christologie als Krönung des Werkes, in der sicher mehr als Ethik, aber auch die wahre Ethik zu erblicken ist. So lautet die Gesamteinteilung der Summa: „1<sup>o</sup> tractabimus de Deo, 2<sup>o</sup> de motu rationalis creaturae in Deum, 3<sup>o</sup> de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.“ — Zum dritten von Christus, der durch seine Menschennatur uns der Weg zu Gott zu streben ist.

\*     \*

Nirgends hat sich die Idee der Ordnung aber so sehr verwirklicht, als in der Gesellschaft des Mittelalters, nirgends war sie so selbstverständlich, als in seinen sozialen Ideen. Die herrschende Lebensidee gilt für die Einzelperson und nicht minder für den Organismus der Gesamtperson. Fr. Schlegel, Ranke und Solowjew haben hervorgehoben, dass die Standesordnung des Mittelalters mit der des platonischen Staates im Grunde übereinstimmt. Tatsächlich baut sich ja die mittelalterliche Gesellschaft auf in ewiger, weil von Gott gewollter Dreiteilung der Stände,

Uns geht hier weniger die kompliziertere juristische Standesordnung etwa des Sachsenspiegels an, als die religiös begründete

Standesordnung der Kirche, wie sie sich bei Thomas findet. Seit Gregor werden religiös unterschieden die Stände der Anfangenden, der Fortschreitenden und der Vollkommenen. Dem letzten Stand, dem der Vollkommenen, sollen die Geistlichen und Ordensleute vor allem zugerechnet werden, weil sie die „Evangelischen Räte“ der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams befolgt haben, doch ist die Möglichkeit durchaus gewahrt, dass auch Laien ihm innerlich angehören, da ja auch ein Laie sogar heilig werden kann. In die wirtschaftlichen Stände, Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, von denen der letzte sich immer mehr in Bauern und Bürger spaltet, wird der Mensch in der Regel hineingeboren, es sei denn, er werde aus seinem natürlichen Stand zum Geistlichen erhöht.

Dieses natürliche Standessystem scheint in der Tat die Grundlage für die Gesundheit der Gesellschaft zu sein. Die Rangfolge entspricht der objektiv richtigen Folge von religiösen und geistigen Werten, Lebenswerten, Nutzwerten. Auch die Beschränkung des Faktors der Erblichkeit auf die beiden unteren Stände scheint mir bei der fehlenden Starre den Wesenstatsachen in den verschiedenen Wertschichten zu entsprechen. Jedenfalls gab ihre Standesordnung der Gesellschaft des Mittelalters eine Statik, den Menschen eine gesellschaftliche Zufriedenheit, die wir nur sehnüchtig ahnen können. In einem guten Sinne war hier die beste Gesellschaftsordnung erreicht. Wirtschaftliche Ausbeutung war, wie besonders der als neuzeitlicher Fortschrittmensch doch sicherlich objektive Fr. Oppenheimer hervorgehoben und bewiesen hat, auf einen verschwindenden Rest reduziert. Stände sind zunächst keine wirtschaftlichen Tatsachen, sondern vitale oder geistige. Zum Stand gehören Standesehre, Standesplicht, Standesrecht und Solidarität in allen sozialen Dingen. Darin hat der Mensch, der einem Stande angehört, seinen festen Halt. Aber auch die Wirtschaft war eben durch jene vitalen und geistigen Tatsachen bestimmt. Die „Idee der standesgemässen Nahrung“ hat Sombart als die entscheidende Wirtschafts-idee des Mittelalters erkannt. Durch ihre Machtlosigkeit geschieht es, dass heute

jede Steigerung der vorhandenen Güter durch eine Steigerung des sozialen Anspruchsminimums mindestens ausgeglichen wird. Die Produktion deckt weniger die natürlichen Bedürfnisse, als diejenigen Scheinbedürfnisse, die sie mit ihren Mitteln der Reklame usw. bei den verbrauchenden Massen hervorgerufen hat. Die Jagd der modernen Menschheit als Ganzes nach dem wirtschaftlichen Glück ist eine Jagd nach dem Schatten, da dies wirtschaftliche Glück doch nur gleich der Differenz zwischen Anspruchsminimum und tatsächlichem Haben ist.

Für die Standesidee spricht vor allem ihre innere Richtigkeit, die in der Reihenfolge der Werte, mit denen es eine Sozietät als solche zu tun hat, begründet liegt; dann aber auch das mehr empirische Argument, dass nicht nur das Mittelalter, sondern auch das unnachahmlich gefügte Reich der Chinesen und die Gesellschaft der Inder darauf beruht. Durch eines freilich unterscheiden sich Kaisertum und Kirche des Mittelalters schon formal von diesen Systemen. Wie wir es im geistigen hervorhoben, so ist es auch hier. Die Ordnung führt nie zur Erstarrung, sondern lässt die bewegten Kräfte in sich fluten. Heute ist in Europa die Ordnung der Stände völlig auf den Kopf gestellt. Hier wie auf allen Gebieten des Lebens haben wir in der Sprache des religiösen Paradoxes eine geordnete Unordnung, einen verfestigten Umsturz, der mit dem Alter keine Sanktion empfangen hat. So muss es sein, in einer Gesellschaft, die nicht mehr eine geistige Person, sondern ein goldenes Kalb anbetet. Erst wenn neuer Glaube an die alten Wahrheiten und kraftvolle Aktivität in der Beseitigung der feste Form gewordenen Unordnung zusammenwirkend den Tod der neuzeitlichen europäischen Gesellschaft herbeigeführt haben, können wir wieder auf eine soziale Gesundheit hoffen. Hier brauchen wir tätigen Glauben, revolutionäres Christentum. Das Wort des Apostels „Glauben ohne Werke ist tot“, muss auch wieder von den Geistigen und Geistlichen, den „πνευματικοί“ des Paulus, den „spirituales“ des Augustinus heherzigt werden, wenn sie die Führung

der Gesellschaft aus den Händen der Demagogen und der Massen reißen wollen. Die Ordnung der Stände war die interne Verfassung, weniger einer einzelnen Nation, als vielmehr der gesamten als Kirche organisierten Christenheit. Sie galt nicht so sehr für die „civitas Diaboli“, als für die werdende „civitas Dei“. Die Stände waren voneinander verschiedene, aber gleich notwendige Glieder des Leibes Christi, wie sie schon im Gleichnis des Menenius Agrippa als Glieder der Nation erschienen waren.

Durch den Protestantismus ist uns der Zugang zur mittelalterlichen Idee vom Reiche Gottes sehr erschwert. Wie es primär bei der Fassung des Gottesbegriffes, sekundär in den meisten anderen religiösen Entscheidungen seine Eigenart ist, so hat er auch hier Welt und Überwelt dermassen auseinandergerissen, dass das Reich Gottes für ihn nicht mehr beide zugleich zu umgreifen vermag. Zwischen ihnen lässt er ja überhaupt nur den einen Faden „Gott und die Seele“, indem er einseitig diese Formel des Augustinus betont, der doch auch zum Beispiel gesagt hat, er würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ihn nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegen würde, ausserhalb derer kein Heil zu finden sei. Das Reich Gottes musste im Protestantismus entweder in das Überweltliche verflüchtigt werden, so im alten Luthertum, oder in das Reinweltliche verflacht, wie in seinen liberalen Formen. Im Katholizismus ist es zugleich die naheliegendste, sichtbarste und eine mystische Tatsache. Die Kirche als „ecclesia militans“, als Kämpferin, ist das werdende Reich Gottes. Sie ist aber zugleich seit Paulus der mystische Organismus des „corpus christianum“, dessen Haupt Christus ist. Ausserdem stellt sich das Reich Gottes als zum Teile schon Verwirklichtes dar, in der „ecclesia triumphans“, der jenseitigen Gemeinschaft der Heiligen. Welt und Überwelt gehen so lückenlos ineinander über, dass hier schon ihre Unterscheidung ein leicht irreführendes begriffliches Hilfsmittel ist, ähnlich wie in der katholischen Ansicht von der Eucharistie, vom Wunder, von den Heiligen und Hexen — dies ein Punkt von ganz besonderer Wichtigkeit

—, vom „concurſus dei“ bei der Kausalität, und jeder irdiſchen Bewegung überhaupt, kurzum in der ganzen Breite der religiöſen Problematik. Die Kirche, auch die auf Erden, iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit angeordnet. Die Dreiheit Gott — Chriſtus — Kirche — entſpricht einem ewigen Heilsplan. In allen ihren konkreten Ausgeſtaltungen ſoll die Kirche das maſſvoll Ordnungsmäſſige als ihr Strukturprinzip haben. Mit dem Eingreifen der Überwelt in die aufgedrängteſte Realität zwingt der Katholizismus auch die gröberen und ſchwungloſeren Seelen auf ſie hinzusehen. Die Folge der ſicheren und entfernten proteſtantiſchen Tranſzendentalität war die Verweltlichung der Maſſen, für die es alsbald faſt allein dieſe Welt noch gab, denen nicht mehr dieſe Welt als „Symbol“ (Bernhart) der Überwelt erſchien. In der Fürbitte der Heiligen und dem Gebet für die Seelen im Fegefeuer konnte der neuzeitliche Sohn des Proteſtantismus nur noch Torheiten erblicken. Für den Katholiken kann eine Wirkung, das Wort hier in einer mehr magiſchen, nicht eigentlich kausalen Bedeutung genommen, von der Welt in die Überwelt hinein, ebensowenig Glaubensſchwierigkeiten bieten wie eine Wirkung von der Überwelt in die Welt. Indem man dieſe Wirkungszuſammenhänge leugnete, ſchnitt man der Religion ſtarke Lebensadern durch; auch ſinnliche Naturen, Künſtler wie Goethe und Novalis z. B. werden entweder zum Pantheismus oder zum katholiſchen Glauben an die Immanenz Gottes auch in der ſichtbaren Welt kommen, kaum wohl zum Proteſtantismus.

Das Leben des mittelalterlichen Menſchen iſt in ſeiner Artung durch und durch beſtimmt von einer ihm ganz ſicheren Anſicht über den Sinn des Lebens. Iſt es nicht die eigentliche Qual des modernen Menſchen, daß er ſich von dieſem Lebensſinn keine Vorſtellung mehr machen kann, daß dieſer Lebensſinn eigentlich gar nicht mehr in den Kreis ſeines Denkens gerückt iſt? Das Leben hat ſeinen Sinn verloren und iſt darum oft zur furchtbaren

Last geworden, grade den Besten am meisten! Alle Antworten der Modernen auf die Frage nach dem Sinn des Lebens sind Scheinantworten, denn sie beziehen nur Lebensteile aufeinander, etwa die Ruhe auf die Arbeit, oder die Arbeit auf den Genuss. Auch im Aufgehen in der Sozietät kann ein auf die Dauer befriedigender Lebenssinn nicht gefunden werden. Endliche Wirkungsketten werden nicht unendlich durch beliebige Länge. Der Mensch aber ist vom Drange, sich zu verewigen, erfüllt. „Solus deus voluntatem hominis implere potest“, Gott allein kann das Menschenherz erfüllen, sagt Thomas von Aquino, ganz wie Augustinus an der bekanntesten Stelle seiner *Konfessiones* schon gelehrt, Tertullian in seinem „*anima humana naturaliter Christiana*“ schon angedeutet hat. Es wird vom neuzeitlichen Menschen kein Blick über das Leben und den Tod hinausgeworfen und eben dadurch das Leben verdorben und seiner Form beraubt.

Für den mittelalterlichen Menschen ist das Ziel des Lebens die Gottschau nach dem Tode, „*visio beatifica*“, es liegt in der Ewigkeit. „*Quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est*“, weil es ohne Bewegliches und Veränderliches keine Zeit gibt, wie schon Augustinus und noch Leibniz im Gegensatze zu Newton und Kant weiss. Nichts aber ist innerlich notwendiger als eine solche Ewigkeit des Lebenssinnes. Das Leben in der Zeit ist Bewegung, aber es bewegt sich nur, was seinen Sinn noch nicht ganz in sich selbst hat. Die Ruhe ist „*causa finalis*“ und zugleich „*causa efficiens*“ der Bewegung. Ohne Ruhe würde es auch keine Bewegung geben. Alle Ruhe ist aber, wenn sie ihr eigenes Gesetz erfüllt, eine ewige Ruhe. Der Sinn der seelischen Lebensbewegung muss also notwendig in einer ewigen Ruhe liegen, die nach dem Tode, aber nicht notwendig gleich nach dem Tode einsetzt. —

Der Begriff der Ruhe bedarf hier freilich einer Erläuterung und, gemessen an dem gewöhnlichen Begriffsgebrauch, wohl auch Erweiterung, die an sein Wunderbares näher heranzuführen soll. Es bedarf der Versenkung in jene Art des Seins, die wir ganz alltäglich schon mit dem Namen einer ruhigen Bewegung an-



sprechen. Eine ruhige Bewegung, das ist eine Bewegung, die in sich selbst nach einer festen, rhythmischen Regel geordnet, als Ganzes eine bedeutsam ewige Form darstellt, eine Bewegung, die unter dem Bilde eines ewigen gesetzmässigen Kreisens erscheint. Plato hat in seinen Gesetzen diese Bewegung so beschrieben: „Wir sagen, die Bewegung der Vernunft und die Bewegung an ein und derselben Stelle gleichen sich darin, dass sie stets in der gleichen, bedingten Weise in ein und derselben Sphäre, in einer Richtung und nach einem Gesetz und einer Ordnung stattfinden. Daher ist denn auch die Kreisbewegung der Vernunft mit einer wohlgeordneten Kugel vergleichbar.“ Hier steht jene höchste Fassung des griechischen Ideales vor unserem geistigen Blick, welche Xenophanes im Mythos von der Kugelgestalt Gottes der Ewigkeit übergeben hat; er, der Philosoph, der in der ganzen Welt nur das eine ruhige Sein sah, weil die ganz gemessene Bewegung ihm mehr Ruhe als Bewegung schien. Ruhige Bewegung ist eine Seinsart reinen Geistes, die Seinsart Gottes. Gott ist Liebe und Geist, so ist er denn Bewegung. Durch seine Ewigkeit aber ist er zugleich in der Bewegung ruhig. Seine Liebesbewegung ist in sich selbst ein Ruhen. An solcher Ruhe hat die jenseitig schauende Seele Teil, als schauende bewegt, als ewige aber ruhig. Die Seinsart, von der wir sprechen, ist in sich selbst ganz einfach. Sie ist wohl die einfachste, aus der Ruhe und zeitliche Bewegung erst entlassen werden. Nur für unser Denken ist sie allein mit dem Mittel des oxymoren Paradoxes fassbar. Mancher Weise des Orients hat so von ihr gewusst wie Goethe in seinem tiefsten Verse „und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn“. Hölderlin hat diesen Zustand reinster Geistigkeit in sich gefühlt, wenn er von sich sagt, dass er wie der Sternenhimmel sei, „still und bewegt“. Auch wir ruhen bewegt in Gott, wenn wir uns verwirklicht haben.

Der Charakter dieser Ruhe als einer glückseligen Schau wird aber der Vernunft auch durch eine endliche Analogie nahegelegt. Unsere vollkommensten, glücklichsten und ruhigsten Augenblicke sind solche liebender Schau eines wertvollen Gegen-

standes, sei es Ding, Mensch oder Gott. Die „*vita contemplativa*“, nicht die „*vita activa*“, das beschauliche, nicht das tätige Leben enthält die höchsten menschlichen Möglichkeiten. Hierin sind Orient, Antike und Mittelalter gegen die Neuzeit einig. Der Protestantismus hat eine gewisse, wohl mit der geistigen Eigenart und mehr noch Vitalität des nordischen Menschen zusammenhängende Tendenz, die Bewegung zum Selbstzweck zu machen, eine Tendenz, die bei Lessing, Hegel und ihren vielen Geistesverwandten sehr stark nachwirksam ist. Hier muss wiederum der grösseren Tiefe und Besonnenheit mittelalterlichen Denkens Bewunderung gezollt werden. Denn in der Tat! Wiesollte sich bewegen, was nicht von der Ahnung eines Besseren gelockt wird, was seinen Sinn ganz in sich selbst hat? Hier wohl enthüllt das mittelalterliche Christentum seine erhabenste und ergreifendste Süßigkeit, seine tiefste Erfassung der Menschennatur. Guardini hat dasselbe ausgedrückt, indem er von einem Primat des Logos vor dem Ethos in der Weltanschauung des Mittelalters und einer Umkehrung dieses Verhältnisses in der Neuzeit sprach. Ein andermal spricht er von einer Höher-schätzung des Seins gegenüber dem Werden. Es ist die positiv-christliche Ueberzeugung schlechthin, dass der Sinn des Lebens die gottschauende Ruhe nach dem Tode sei. Die liebende Schau hat den Vorzug vor der liebenden Tätigkeit, Maria vor Martha. Auch die Sünde, der Mangel der Gottesliebe ist noch eine Folge der Unzulänglichkeit unserer irdischen Gotteserkenntnis. Da wir alles, wie Thomas sagt, „*sub ratione boni*“, wollen, so ist der schlechte Wille wie die schlechte Tat im Grunde Folge erbschuldhaft oder individuell schuldhaft mangelnder Erkenntnis. Der Primat der Schau vor dem Willen ist streng korrelativ zu dem Primat des Seins vor dem Sollen. Ganz anders wie z. B. Fichtes chinesisch vergötztter „*ordo ordinans*“ und Rickerts daran-schliessendes reines Sollen, das „sich nie mit Sein beschmutzt“, ist die mittelalterliche Ordnung primär Seinsordnung der Ideen und des realen Seins, soweit es ihnen entspricht, dann erst Sollensgesetz des realen Seins freier Kreatur.

Ich kann kein Christentum denken ohne eine solche Ansicht vom Himmel, die sich durch ihren erhabenen Personalismus von jeder anderen scheidet. Im Christentum geht nicht wie in den orientalischen Religionen die Seele in Gott ein und auf, vielmehr bleibt sie von Gott getrennt, indem sie ihn anschaut. Sie ruht in ihm, wie der Schauende im Geschauten. Sie ist ihm unendlich nahe, aber nicht eins mit ihm; und das ist kein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied. Gerade dies von Thomas von Aquino gegen Averroes gewährte Prinzip kann in seiner ethischen Bedeutung kaum unterschätzt werden. Ergänzt wird es durch den Creationismus, den Glauben, dass jede Seele durch eine neue schöpferische Tat Gottes aus dem Nichts als einzige und einmalige geschaffen wird. Während nun aus dem orientalischen Monopsychismus und Fortlebenglauben wohl stets der ethische Gedanke der Entselbstung entspringt, muss aus dem christlichen Personalismus die Forderung der Selbstwerdung folgen. „Mensch werde wesentlich, / Denn wenn die Welt vergeht, / So geht der Schein zugrund / Das Wesen, das besteht.“ (Angelus Silesius.) Die im Dienste Gottes ganz individuell verwirklichte Seele ist die gottschauend ruhige Seele des abendländischen, augustinischen Lebensideals. Dies grosse Prinzip konnte, musste natürlich zur Geissel des Lebens werden, sobald es seine rechte Ordnung zur solidaristischen Idee des „corpus mysticum“ verlor. Es ist ganz christlich, dass „das höchste Glück der Erdenkinder nur die Persönlichkeit“ sei, aber die Persönlichkeit kann nur als Glied der umfassenden Gemeinschaft sich verwirklichen und ist auch dann nicht als isolierte denkbar. Auch die Seligen bilden noch eine Gemeinschaft, die ideale Gemeinschaft schlecht hin. Unchristlich ist der bruderfremde Singularismus der Neuzeit. Am Prinzip des Personalismus scheidet sich auch die christliche Askese, die durch Unterdrückung des Ich das geistige Selbst freimachen will, von jeder Entselbstungsaskese. Es wird hier sichtbar, wie weit Puritanertum und russische Orthodoxie den wahren Sinn des Christentumes verfehlt haben. Dass im Mittelalter das Persönlichkeitsideal nicht leeres Wort blieb, dafür sind dessen grosse Künstler und Heilige lebendiges

Zeugnis. Freilich ist es nicht zu verkennen, dass der grösste Teil der christlichen Mystik in diesem Punkte nach beiden Richtungen hin deutbar ist. Irren muss hier auch aller Pantheismus, da die Personalität Gottes dem Personalismus letzten Endes zugrunde liegt. Unserem Individualismus tut ein Rückgang auf die grossen Prinzipien des christlichen Solidarismus bitter not, niemals aber irgendeine Form des orientalischen unwahren Entpersönlichungs-ideals. Schon darum kommen als unsere Vorbilder Männer wie Benedictus, Thomas von Aquino und Franziskus von Assisi viel eher und mehr in Betracht, als zum Beispiel ein Eckhart, ein Seuse und ein Tauler. —

Die Unsterblichkeit der Seele selbst war für den Christen des Mittelalters die sicherste Tatsache. Und in der Tat möchte ich behaupten, dass der Gedanke des Sterbens einer Seele ein Gedanke ist, der nicht aus psychologischen, sondern aus ontologischen, apriorischen Gründen in erfüllter Weise nicht gedacht werden kann. Man kann wohl leugnen, dass es eine Seele gibt, aber, wenn es eine solche gibt, ist die Behauptung ihrer Sterblichkeit ganz unmöglich. Zur Annahme einer substantiellen Geistseele, wie sie das Mittelalter kannte, zwingen aber heute schon die Ergebnisse der empirischen Psychologie. Der Phänomenologe vollends stellt fest, dass in jedem Akte eines Menschen sich eine solche Seele als Aktzentrum in ihrer Ganzheit mitbezeigt. Es ist kein Akt denkbar, der nicht durch seine phänomenale Spontaneität Akt einer reingeistigen Person zu sein bezeugte. Die Ausserzeitlichkeit und Unräumlichkeit der Seele, die mir von ihrer Geistigkeit untrennbar erscheint, ist freilich von Thomas nicht gesehen worden. Für ihn ist die Seele, wenn einmal geschaffen, durch alle Zeit dauernd, sempitern, aber nicht wie Gott aetern, sie ist ferner zwar nicht in einem bestimmten Teile des Körpers lokalisiert, aber doch, wie er meint, als forma substantialis in jedem Teile ganz gegenwärtig, was in noch so philosophisch-komplizierter Form doch schliesslich eine gewisse Räumlichkeit in sich enthält. — Ist die Seele, ihrer Geistigkeit entsprechend, ausserhalb von Zeit und Raum, so ist sie nicht aus Teilen zu-

sammengesetzt, und darum kann sie als vergehende eben sachgesetzlich nicht gedacht werden. Was wir vergehen nennen, das wusste die Antike schon von Plato bis zur Stoa und zu Cicero, ist nichts anderes, als dass ein zusammengesetzter, räumlich-zeitlicher Körper in seine Teile zerfällt. Ein anderes Zugrundegehen gibt es nicht, und ist auch undenkbar. Aus der unräumlichen und unzeitlichen Natur der Seele folgert auch unmittelbar die individuelle Natur ihres Fortlebens. Es gibt nur drei „principia individuationis“, Zeit, Raum und Qualität. Ausserhalb von Zeit und Raum seiende Gegenstände müssen in sich selbst voneinander verschieden sein, um überhaupt mehrere zu sein. Darum ist nach der Ansicht des Thomas von den reingeistigen Engeln eigentlich jeder eine Spezies für sich. Nur durch einen besonderen Zerstörungsakt Gottes, der so die wunderbare Kraft hätte, aus Etwas Nichts zu machen, wie der Schöpfungsakt nach dogmatischer Ansicht aus Nichts Etwas macht, könnte die Seele zerstört werden. Das aber ist durch die Offenbarung in den Seligpreisungen der Bergpredigt für den positiven Christen ausgeschlossen.

\*                      \*

Die Seele, die ihren Sinn ganz erfüllt hat, gelangt in den Zustand, der Himmel genannt wird, die Seele, die zu Gott gelebt hat, gelangt zur visio, von der das Verkosten, die fruitio Gottes untrennbar ist. Aber nicht jede Seele erreicht diesen Zustand. Es gibt zwei Arten von Toden. Auf die eine Seite gehören die Tode der Heiligen, auch der Tod Pascals, auch der Tod Goethes. Es wird hier deutlich sichtbar, das Wort „sichtbar“ ganz ernst und klar genommen, wie die Seele in die ewige, selige Beschauung unmittelbar herüberschwingt — wie sie zur absoluten, unbegreiflichen Ruhe gelangt. Solche Tode sind selten. Auf die andere Seite gehören die Vielen, die ihren metaphysischen Beruf auf der Erde noch nicht ganz erfüllt haben. Ihnen ist nach der Anschauung des Mittelalters eine weitere Läuterung gesetzt, und diese Läuterung geschieht im Fegfeuer.

Um die Idee des Fegfeuers zu verstehen, muss man den

neuen Sinn verstanden haben, welchen das Christentum am Leiden Christi schaute und in Zukunft allem Leiden gab. Für den Epikuräer ist das Leiden und dessen Macht ein Beweis mehr für die Tierhaftigkeit des Menschen und die Sinnlosigkeit des Daseins, für den Stoiker ist es eine Tatsache, die in sein Bild vom Menschen nicht passt. Der stolze Mensch, der auf die Einflüsterung der Schlange gehört hat: „Eritis sicut deus scientes bonum et malum“, jenseits von Gut und Böse werdet ihr Gott gleich sein, — für ihn droht das Leiden Widerlegung seines angemassten Übermenschentums, Gottmenschentums. Seine Haltung muss daher die der „ἀταραξία“ sein. Das Leiden wird ignoriert. Ganz anders der Christ! Ein echt christliches Wort hat hier Meister Eckhart gesprochen: „Denn das schnellste Pferd, das uns trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden“, nicht weil es Leiden ist, sicher nicht, weil es uns entselbstet, sondern weil es uns in einem sehr individuellen Sinne wesentlich macht, zu unserem einzigartigen und unendlich tiefen, geistigen Selbst führt. Das Leiden ist eine Erscheinung im Kampfe des Ich mit dem Selbst, welchen das Christentum besonders seit Paulus in jedem Menschen erkennt. Es ist eine Prüfung, die zum wahren Heil der Seele ausschlägt, wenn sie in der Demut und dem Gehorsam des Hiob aufgenommen wird. Der Läuterungssinn des Leidens zwingt der Vernunft den Gedanken auf, dass ein stärkeres Leiden das Mittel der Läuterung und Sinnengewinnung in einer jenseitigen Seelenbewegung sei; und eben hier trifft die Vernunft auf die Offenbarungswahrheit des Christentumes. Freilich das Fegefeuer ist keineswegs nur als ein Ort des Leidens gedacht. Die bis in das ganz Unmenschliche fieberbefallene heilige Katharina von Genua hatte Visionen des Fegefeuers. Sie sah, dass dort nicht nur die Qualen, sondern auch die Freuden grösser seien, als auf der Erde; im selben Masse als die Seele leidet, im selben Masse kommt sie Gott näher. Wie bei einem Wettlauf auf der letzten Strecke Angst und Hoffnung, Qual und Freudigkeit beide stärker zu werden und einander in jähem Wechsel zu folgen pflegen, so sind auch im Fegefeuer, der gradlinigen Fort-

setzung des Erdenlebens, Qualen und Freuden beide tiefer, als im Erdenleben.

An dieser Stelle müssen zwei Arten des Fortlebens Erwähnung finden, die weit weniger lebenswichtig und prinzipiell begründet als die drei Grundstufen desselben, Himmel, Fegefeuer und Hölle, sind, die sich aber zum Beispiel bei Thomas deutlich ausgesprochen finden. Da ist einmal das Kinderparadies zu nennen, in das auch noch nach heutiger, katholischer, wenn auch nicht autoritativ festgelegter Auffassung die Kinder kommen, die individuell unschuldig, aber noch nicht durch die Taufe der Erbsünde los und ledig sind. Zum anderen die Vorhölle, in der die Kinder Abrahams als Gläubige nur der Offenbarung des alten Testaments sich befinden. Das erste wird gefasst als frei von Strafe, aber auch von der Seligkeit, die im Christentum, doch wohl im Gegensatz zum Buddhismus als ein durchaus positives Phänomen angesehen wird. Das Christentum kennt, wie das Leid, so auch die geistige Freude in ihrer ganzen Positivität, während der Neuzeit gerade die Freude verloren ging, ein Vorgang, der seine klassische Endformulierung in Schopenhauers weitverbreiteter Lehre fand, nach der die Freude nur die Abwesenheit des Schmerzes — in erster Linie ist merklich an den sinnlichen Schmerz gedacht — darstellt. Augustin nennt die Freude einmal „*pondus animae*“, das Gewicht der Seele. Spekulationen, wie die über Kinderparadies und Vorhölle hat man als Beweis für die lebensfremde Kompliziertheit des scholastischen Denkens angeführt. Ich möchte im Gegenteil sagen, dass sich in ihnen die lebensnahe Kompliziertheit praktischen, kasuistischen, priesterlichen Denkens zeigt. Das Denken eines Thomas ist wie das Leben, ganz einfach und einheitlich in den Grundzügen, ganz unerhört kompliziert in den Einzelheiten. — Es gilt hier der Satz, mit dem Harnack in seiner Dogmengeschichte die Scholastik verteidigt: „von ihren Prämissen aus waren diese Probleme nicht künstlich, und dass man sie kühn verfolgte, war ein Beweis der wissenschaftlichen Energie.“

Die dritte Grundform seelischen Fortlebens ist nach mittel-

alterlicher Ansicht die Hölle, die Verurteilung zu ewiger Qual. Diese Qual ist zwar nicht nur geistiger Natur, aber sie besteht in der guten Lehre doch in allererster Reihe in der hoffnungslosen Trennung von Gott, in der Verfehltheit des Seelensinnes, der Verlorenheit des „*summum bonum*“, des höchsten Gutes, seiner Beschauung und Verkostung. Die Frage der inneren Möglichkeit der Hölle ist vom christlichen Standpunkt darum so zu stellen: Kann es sein, dass die Freiheit, die der Vater seinen Kindern, um ihn frei zu lieben, gab, so weit geht, dass diese Kinder sich auf ewig schuldhaft selbst zum Zweck nehmen oder an einen Götzen hängen, sich von ihm abkehren können? Die Höllenstrafe ist nicht nur „*actu*“, in Wirklichkeit ewig, eine Endungsmöglichkeit ist auch „*potentia*“, der Wesensmöglichkeit nach nicht in ihr enthalten. Die Höllenqual ist nach Thomas so gross, dass die Gequälten das Nichtsein der Existenz vorziehen würden. Eine eigentliche Reue kennen sie nicht, vielmehr geraten sie immer tiefer in den ihnen furchtbaren und zerreisenden Gotteshass, in dem die Ohnmachtsquelle des Hasses denselben stets vermehrt. Die mittelalterliche Vorstellung, nicht nur Dante, kennt eine ganze Reihe von Graden der Höllenstrafen. — Für den positiven Christen ist entscheidend, dass die Existenz der Hölle durch Christus an mehreren Stellen des Neuen Testaments offenbart ist. Aber es sind hier grosse Schwierigkeiten für die Vernunft anzutreffen und müssen auch vom positivsten Standpunkt aus anerkannt werden. Von den Origenisten über den heiligen Franz von Sales, bis zu Schell und Fendt, führt denn auch die Geschichte der Höllenskrupel. Sicherlich mag man sich Gottes Liebe so heiss und leidenschaftlich vorstellen, dass sie in Zorn sich wandelt, wenn sein Geschöpf sich immer wieder gegen sie sperrt. Aber heisst das nicht Eigenschaften, die der endlichen Liebe nicht als Liebe, sondern ihres Endlichkeitscharakters wegen eignen, auf die unendliche Liebe fälschlich übertragen? Ist es nicht statt einer berechtigten Analogie — ohne solche kommen wir ja nicht aus —, ein Anthropomorphismus im schlechten Sinne? Im Thomistischen Systeme



jedenfalls, in dem der sündenunkundige heilige Mönch das Böse nur als Fehlen des Guten ansieht, ist die Höllenstrafe als möglich kaum zu denken. Mag die eherne Härte eines richterlichen Dichters sie unserem Begreifen nähern, die christliche Milde des Mönchsphilosophen kann sie in ihr System nicht einpassen. Die Lehre über das Böse, dass es sei eine blosse „privatio boni,“ ist so alt wie die Seinsmetaphysik selbst, stammt von Plato und Aristoteles. Augustin, zu dessen sündenbedrohendem, leidenschaftlichen Charakter sie eigentlich gar nicht passt, ist wohl durch seine Gegensatzerlebnisse zum Manichaeismus, von dem er ja herkam, zu ihr gelangt. Wenn das Böse nur ein „defectus boni, quod natum est et debet haberi“, ein Fehlen eines Gutes, welches eigentlich da sein müsste, ist, es also nur ein „malum secundum aliquid“ gibt, wie kann dann das Böse solche Folgen haben? Keineswegs ist es auch so, dass die Annahme eines Bösen und eines Teufels ohne die Annahme einer Hölle unmöglich wäre. Man urteilt dann über das Böse, wie Thomas von Aquino einmal an einer sehr höllentfernten Stelle tut, wo er ausspricht, dass Gott sei: „adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo“. Gott sei so allmächtig und gut, dass er auch das Schlechte nach dem Guten wende. Den Teufel sieht man an, wie ihn Goethe im Faust gezeichnet hat, als einen „armen Teufel“, der letzten Endes doch stets den Zwecken Gottes dienen muss, denn er ist „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft“. Eine solche Ansicht vom Bösen erscheint mir christlicher als die entgegengesetzte, — weniger manichaeisch. Der Manichaeismus ist es doch wohl, der eine selbständige Macht des Bösen gegenüber Gott annimmt. In einer Philosophie, die die eminente Positivität des Bösen anerkennt, gewinnt die Höllenstrafe eher Sinn. Aber auch hier bleibt sie mit den Eigenschaften Gottes wohl für die Vernunft unvereinbar. Grade die Gerechtigkeit, die den Gott der Christen unsentimental macht, pflegt man für die Vernünftigkeit des Höllendogmas anzuführen, aber damit diese Antwort träge, müsste der Einwurf sehr flach sein. Nicht die ewige Bestrafung einer ewigen Sünde ist für uns mit dem Cha-

rakter des christlichen Gottes unvereinbar, sondern die Zulassung einer solchen Sünde scheint uns seiner Allmacht, Allgerechtigkeit und Alliebe gleich wenig zu entsprechen. Kann aus der grossen Ordnung alles Seins wirklich konsequent ein Bereich endgültig herausfallen? Sonst freilich wäre streng konsequent dem Augustinus zuzustimmen in seiner Ansicht, die von allen Adamssöhnen verdiente Hölle werde nur durch Gottes Barmherzigkeit nicht allen zu teil. Die Höllenfurcht mag als Mittel der Volkserziehung, in der die „*attritio*“, die Reue aus Furcht vor Gottes Strafe, stets eine grössere Rolle spielen wird, als die „*contritio*“, die Reue aus Gottesliebe, heilsam sein; sie ist auch einfachsten katholischen Seelen ein Skrupel und es kann hier nur „die Wahrheit freimachen“. Dass endlich die Begründung, welche im Mittelalter die üblichste war, nämlich die, dass erst durch den Kontrast die Seligkeit ganz Seligkeit sei, in Anbetracht des gottschauenden Charakters dieser Seligkeit fast eine Gotteslästerung ist, wird sich kaum bestreiten lassen. Was kann man sich unter der Hölle vorstellen, wenn der platonistische Satz des Augustinus „*In quantum est quiddam est bonum est*“ Geltung hat? Ich empfinde selbst das Gewundene und Unzulängliche der letzten Erwägungen, aber es kommt mir mehr auf die Redlichkeit als auf die Glätte der Gedankenführung an, und es gibt kein ernster und realer Ding als unserer Seele ewiges Schicksal. Keinesfalls geht es an, sei es durch eine Umdeutung des Ewigkeitsbegriffes wie Schell, sei es durch die Spitzfindigkeit der „*Refrigerien*“, die Newman von Petavius übernahm, die Höllenidee zu verflachen. Eine Hölle, die nicht ewig ist! ja, das ist eben keine Hölle mehr, sondern ein Fegefeuer. Hier heisst es, das Wagnis des Glaubens unterlassen oder unternehmen. Mit dem Hinweis, dass man das in einer „*fides explicita*“, in einem expliziten Glauben nicht Begreifbare ja in der „*fides implicita*“, dem impliziten Glauben an alle Lehren der einsichtig als glaubenswürdig gegebenen Autorität annehmen könne, ist hier jedenfalls nicht alles getan; handelt es sich doch hier gerade um die Schwierigkeit der Vereinigung verschiedener Dogmen, der Eigen-

schaften Gottes und der Höllestrafe. — Hier ist es noch bemerkenswert, dass der Protestantismus nicht im entferntesten daran dachte, mit seiner Revision der Dogmen bei der Höllestrafe einzusetzen — er strich grade die Lehre vom Fegefeuer. Es ist seine religiöse Stärke, dass er das Christentum nicht philosophischer, sondern evangelischer machen will.

Die Vollendung der Seele durch die Gottesliebe kann nicht ohne die Hoffnung auf die Erlösung zur Gottschau, nicht ohne den lebendigen Glauben an Jesu Offenbarung geschehen. Das Weltbild des Mittelalters ist von einer ungeheueren Positivität, ein ganz umfassender, fester Aufbau der Gedanken. Der Mensch, dem sie eigen war, muss einen Grad der Weltoffenheit, vor allem aber Gotttoffenheit besessen haben, den wir nur ahnen, und als Zielbild erstreben können. Diese vertrauende Offenheit bestimmt auch seine Meinung und lebendige Entscheidung in der Frage des Verhältnisses zwischen der spontanen Vernunft und dem Glauben, zwischen „πίστις“ und „γνώσις“.

Der Glaube zunächst ist für den Menschen des Mittelalters nicht ein Gefühl, aber auch kein theoretisches Überzeugtsein, das mit dem beliebig festen Überzeugtsein etwa von einem mathematischen Satze vergleichbar wäre. Er ist diejenige Haltung, in der der Mensch eine Offenbarung mittelbar oder unmittelbar hinnimmt, jenes eigenartige völlige Offensein, jenes Tafelsein, auf die Gott seine Buchstaben schreibt, oder Unterworfenheit unter eine in ihrem letzten Ursprung göttliche Autorität, deren Sätze schon als unbekannte „Dogmen“ sind. Für den echten Sinn des Glaubens hat die Neuzeit das Verständnis fast völlig verloren, aber schon eine einfache erkenntnistheoretische Überlegung vermag ihn in sein Recht zu setzen.

Der unmittelbare Glaube ist zunächst eine Art der Erkenntnis, das Wort im weitesten, ganz unintellektualistischen Sinne genommen. Das Recht einer Erkenntnisart muss sich ergeben aus der phänomenologischen Betrachtung der Akte, in denen sie sich

erfüllt. Der Unterschied zwischen einem Akte des Phantasierens und einem Akte der Erkenntnis besteht nun in wesensmässiger Betrachtung unter anderem darin, dass im Erkenntnisakte ein geringerer Grad von Aktivität vorhanden ist. Der Akt des Phantasierens baut seinen Gehalt selbsttätig aus sich auf, der Akt der Erkenntnis nimmt seinen Gehalt vom Objekt her in sich auf, lässt ihn sich vorschreiben. Eben darin liegt seine grössere Dignität, am Ziele der Welterkenntnis gemessen. Es wäre aber nun möglich unter diesem Gesichtspunkt der schaffenden Aktivität, oder aber aufnehmenden Passivität, eine Stufenfolge der faktischen Erkenntnisarten aufzustellen, die zugleich eine Stufenordnung nach dem Erkenntniswerte wäre. Denn das ist nach dem heutigen Stande der Psychologie und Phänomenologie wohl sicher, dass noch sehr starke aktive Elemente in den normalen, geistigen Erkenntnisakt eingehen, während wohl in jeder Halluzination passive, umweltbestimmte Aufbauelemente angetroffen sind. Eine solche Stufenleiter würde das noetische Korrelat sein zu einer noematischen Stufenleiter, die Max Scheler in der Fortführung und gleichzeitigen Überwindung der kantischen drei Existenzarten in die Philosophie eingeführt hat. Er ordnet die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Daseinsrelativität. Auch der halluzinierte Baum ist und ich kann wahr oder falsch über ihn urteilen. Er ist nicht „Nichts“, aber er ist auf mein halluzinierendes Bewusstsein daseinsrelativ. Widersinnige Dinge kann ich darum nicht einmal fingieren, wohl einen goldenen Berg, aber kein hölzernes Eisen. Auch das „Sehding“ Sonne, das ich über mir erblicke, ist nicht Nichts, aber es ist auf das Bewusstsein sinnenbegabter, erdbewohnender Menschen daseinsrelativ. So ergibt sich eine ungemein vielstufige und mannigfaltige Stufenleiter. Absolut in dem Sinne, dass er „nulla re indiget ad existendum“, dass seine Existenz Funktion keiner Sache und keines fremden Bewusstseins ist, ist einzig Gott. Er allein ist nach Thomas im Besitze der „inseitas“ und „perseitas“. Je weniger nun auf der noematischen Seite das Erkannte Funktion des erkennenden Bewusstseins ist, desto mehr muss auf der noetischen Seite das er-

kennende Bewusstsein Funktion des Erkannten werden, da Adaequation das Resultat sein soll. Und hier ergibt sich der eigentliche Sinn unserer geforderten Stufenordnung der Erkenntnisakte nach ihrem Erkenntniswert. Als je passiver wir eine Aktart erkennen, als desto absoluter muss ihr wesensnotwendig in ihr und nur in ihr erscheinender Erkenntnisgegenstand angesehen werden. Die Stufenfolge würde, in ihren grössten Grundzügen angegeben, etwa führen vom Halluzinieren und Phantasieren, als der untersten Stufe, die nur einen ganz geringen Rest von Welterkenntnis gibt, durch dessen grundverschiedene Arten (vgl. besonders den Abschnitt über „Das Gegenstandsbewusstsein“ in der „Allgemeinen Psychopathologie“ von Karl Jaspers) zur gesetzmässigen Konstruktion mathematischer Gebilde, zur inneren Wahrnehmung eigener und fremder Gefühle, von da zur normalen sinnlichen Erkenntnis, von da zur viel höheren Dignität der philosophisch-phänomenologischen Wesenserkenntnis, die sich in viel gegenstandsunterworfenen Akten erfüllt, als die bisherigen Erkenntnisarten, und deren Gegenstand, die Ideen, weit geringere Daseinsrelativität besitzt, nämlich nur noch auf das göttliche Bewusstsein daseinsrelativ ist. Von der Beobachtung zur Schau, von der Schau zur Erleuchtung. Die höchste Stelle in dieser Folge wird die gläubige Erleuchtung einnehmen müssen. In der normalen Erkenntnis geht gleichsam ein Aktstrahl der Erkenntnis vom Subjekt aus, auf das Objekt zu, nimmt aus dem Objekt eine Soseinseinheit in sich auf, und trägt sie gleichsam zum erlebten Akt- und Bewusstseinszentrum zurück. Es ist freilich hier zum Verständnis nötig, den höchst realen, in seiner Struktur wesensmässig bestimmten, geistigen Vorgang sichtbar vor Augen zu halten, der mit diesen analogischen Bildern aufgewiesen werden soll. — Der Glaubensakt besitzt nun grade nicht die Zweistrahligkeit des normalen Erkenntnisvorganges. In ihm hat das Bewusstseinszentrum des Menschen überhaupt keine Aktivität, weder sendet es einen Strahl aus, noch holt es einen Strahl in sich ein. Nicht der Glaube ist aktiv, sondern sein wesensmässiges Korrelat, die Offenbarung, so sehr es für den Glauben vor-

bereitender sittlicher Aktivität wesensmässig bedürfen mag. Darum entspricht der „revelatio“ bei Thomas nicht ein „investigare“ und „inquirere“ durch das „lumen naturale“, sondern ein „suscipere per fidem“. Die Aktivität liegt ganz bei Gott. Diese Passivität des Glaubens ist nur die notwendige, noetische Seite der existentialen Absolutheit Gottes. Wer die eine leugnet, muss die andere mitleugnen. Aktiv-schuldhaft ist nur das Nichtglauben, ein Aktus der Verschliessung der Herzens- und damit auch Geistestore, wenn Gott vor ihnen steht, der Aufrichtung eines Götzen gegen Gott. Eben darum kann es Glauben im strengen Sinne auch nur in bezug auf eine ihrerseits aktivvollziehende Person geben. Auf den unübertrefflich, echt mittelalterlich-franziskanisch frommen und einfachen Annunziationsbildern der Schule von Siena findet man oft, wie vom Munde des gottgesandten Engels ein Lichtstrahl unmittelbar in das Herz Mariens einstrahlt. Hier ist das Wesen des unmittelbaren Glaubens an eine Offenbarung in der Richtigkeit, Selbstverständlichkeit und Schönheit mittelalterlicher Symbolwerdung dargestellt. Maria braucht nur das Herz und damit auch den Geist nicht zu schliessen, so wird von Gott her eine Offenbarung in sie eingestrahlt, deren Gehalt sie nun in Herz und Geist wohl zu bewahren hat. Dieses Bewahren ist die Zuständlichkeit des Glaubens im Gegensatz zu seiner empfangenden Aktualität. Die Offenbarung ist einstrahlig und ihr einer Strahl ist kein Akt des Subjektes, sondern ein Akt Gottes. Der Glaube ist die einzige ganz inaktive Art der Erkenntnis und damit die einzige ganz reine Art der Erkenntnis, die gewisseste von allen. Nietzsche verdanken wir eine Schilderung des unmittelbaren Glaubens, die aus zwei Gründen besonders wertvoll ist, einmal, weil sie in der durch die Sprechart bezeugten Erschütterung durch das Erlebte noch zittert, dabei aber doch von der erstaunlichen psychologischen Vergegenständlichungsgabe des grossen Seelen-Analytikers zeugt, dann aber auch, weil hier im Gegensatz zu wohl den meisten anderen so zahlreichen christlichen und orientalischen, mystischen Offenbarungsberichten ein Mann spricht, der sich gegen die durch die

Sache aufgedrungene und allein mögliche Auffassung seines Erlebnisses aus tiefen Gründen seiner Weltansicht heraus bis aufs äusserste zur Wehr setzt. Mit diesem letzteren Umstande fällt ja der Haupteinwand, den man gegen Offenbarungsberichte vorzubringen pflegt. Die Stelle bei Nietzsche lautet: „Hat jemand, Ende des XIX. Jahrb., einen deutlichen Begriff davon, was Dichter (? P. L.) starker Zeitalter Inspiration nannten? Im anderen Falle will ichs beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloss Inkarnation, bloss Mundstück, bloss Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, dass plötzlich mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einem Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird.“ —

Man sieht, wie Nietzsche sich im dritten Satze gegen die eigentlich religiöse Auffassung des Erlebten noch wehrt, um im vierten den nicht zurückdämmbaren Erlebnistatsachen ihr Recht einzuräumen. In dem Worte, „man fragt nicht, wer da gibt“, freilich mag man mit tiefer Trauer das innerste Untergangsgeheimnis dieser zur Heiligkeit geborenen Seele ahnen. Solche Offenbarung hat nun aber die verschiedensten Stufen, bis zu der vollkommenen Offenbarung dessen, der Menschen-Sohn und Gottes-Sohn zugleich war, der selbst von sich sagte, „Ego sum via, veritas et vita“, ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Sie bricht als gnadenhafte Vollendung der natürlichen Herzensreinheit in die Seelen ein, die sich ihr ganz öffnen. Am ersten ist man heute gewillt, in einer gewissen Schwommenheit dem Künstler seine Visionen und Offenbarungen zuzugestehen, aber das ist Spielerei, solange man deren Erkenntniswert nicht ent-

sprechend ernst nimmt. Und daran denkt niemand. Mit dem im schlechten Sinne bürgerlichen Satze des Thomas „Poetica est infima inter omnes doctrinas“ mag ernsten Künstlern noch mehr gedient sein, als mit mancher hochtrabenden Kunsttheorie der Neuzeit, die der Kunst alle möglichen schönen Dinge zugesteht, nur keinen Bezug auf die Wahrheit, keinen im guten Sinne doktrinären Charakter. Man gibt nicht der künstlerischen Eingebung eine besondere religiöse Würde, indem man sie zum Begriff eigentlicher Offenbarung heraufzieht, man benutzt sie, um die von ihr zunächst künstlich abgetrennte religiöse Eingebung in ihrem verpflichtenden Erkenntniswerte herabzuziehen. Demgegenüber scheint es mir, dass, sofern ein Künstler oder Philosoph eine Eingebung im vollen Sinne des Wortes hat, diese allein göttlicher Natur sein kann und nur soweit Falsches in sich enthalten, als sie nachträglich zum Beispiel von Nietzsche zugunsten weltanschaulicher Schemata entstellt oder missdeutet wird. Aber freilich in diesem ernsten Sinne muss man mit dem Worte Eingebung sparsam sein, in diesem hatten Eingebung nur wenige, ganz wenige grosse Künstler und Philosophen. Eigentliche Philosophie, die ja nicht aus der Offenbarung kommt, kann den Glauben wohl in seinem Wesen andeuten, kann seine Inhalte verteidigen, vereinigen, verständlich machen und mit anderen Tatsachen in Beziehung setzen, niemals aber darf sie ihre Autorität an Stelle der in ihm empfangenen Offenbarung setzen.

Die Form, in der die Philosophie der Antike auftrat, war schon bei Pythagoras und Plato die gnostische Form. Auch bei Aristoteles unterscheidet man exoterische und esoterische Schriften. Eine gnostische Schule ist dadurch charakterisiert, dass sie in Esoteriker und Exoteriker zerfällt, eine Struktur, die im Wesen der γνῶσις, der Vernunftkenntnis begründet liegt. Christliche Philosophie ist etwas ganz anderes als heidnische. Die christliche dient, die heidnische herrscht. Philosoph und Christ — dieser altchristliche Gegensatz hat mit der freiwilligen Unterwerfung der Philosophie, besonders in der Person des Augustin seine leider



nicht endgültige, aber doch durch das Mittelalter hindurch geltende Entscheidung gefunden. Seitdem ist Philosophie „fides quaerens intellectum“, Glaube, der sich selbst verstehen will, wie es Anselm von Canterbury für die ganze Scholastik ausgesprochen hat. Seit Augustin gibt es Philosophie nur als „ancilla fidei“, Dienerin des Glaubens, und eine πίστις, eine „fides“ für alle Menschen. Der Glaube des mittelalterlichen Menschen ist aber weniger und naturgemäss seltener ein Selbstempfang von Offenbarung, als ein mittelbarer Glaube, ein Empfang von Offenbarung durch den Mittler und dessen Kirche. Christus besitzt nach katholischer Ansicht allein die ganze Offenbarung, die Kirche alles, was er davon mitgeteilt hat, in der explikativen Aneignung durch die Dogmenbildung. Gerade der, der selbst eine Offenbarung empfing, ist in besonderer Gefahr, durch eine Ansetzung seiner Offenbarung als der ganzen Offenbarung zum Häretiker im Sinne des Thomas zu werden. Autorität und Offenbarung haben einen wesensmässigen Zusammenhang, auch ihrer Geltungsgrenzen. Thomas begrenzt die Geltung der Autorität in dem klaren Satze: „Nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, tamen, ut quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.“ Danach ist der grosse Lehrer auch verfahren. Wohl in fast allen philosophischen Artikeln seiner „Summa“ liegt das Schwergewicht nicht auf der angeführten Autorität, sondern auf eigenem, natürlich durch literarisches Studium ernährtem Denken. Der Weg zum Glauben an die offenbarten Wahrheiten führt notwendig über die Bürgschaft von deren unmittelbarem Empfänger, Verleiber und Mitteiler, und dessen von ihm eingesetzter kirchlicher Lehrgewalt. Der in jedem anderen Sinne, etwa einem äusserlich juristischen, geradezu frivole, nicht etwa nur falsche Satz, dass ausserhalb der Kirche es kein Seelenheil gebe, gewinnt einen guten Sinn, wenn man das Mitglauben an Christi Offenbarung zum Kriterium der Katholizität macht. Die „fides divina et catholica“ des Dogmas hat diese beiden Eigenschaften einerseits inhaltlich auf der noematischen Seite, dann aber auch auf der noetischen Seite in den beiden

Vollzügen der Offenbarung und des Glaubens. So kommt der mittelalterliche Mensch zum furchtbaren Satze des Cyprian und Augustin „nulla salus extra ecclesiam“, ein Satz, der für ihn darum weniger Schwierigkeit bot, weil es ja in seiner Sichtweite noch keine zweite in Betracht kommende christliche Kirche gab.

Hier ist noch ein Punkt von ganz besonderer Schwierigkeit zu berühren. Die Religion des Mittelalters haben wir uns ganz wesentlich als Christusreligion zu denken. Christus war sicherlich für den normalen Menschen bildhafter und leichter zu lieben, als der unendliche, rein-geistige Gott. Aber darum geht es noch nicht an, wie es in der Tendenz vieler deutscher Philosophen, zum Beispiel Fichtes lag, der Christusreligion eine Gottesreligion geradezu gegenüberzustellen. Dafür müsste man schon voraussetzen, dass Christus nur ein sehr genialer Lehrer oder etwas derartiges gewesen sei. Im Mysterium der Trinität werden für den, der an die Gottheit Christi glaubt, auch diese religiösen Liebesrichtungen eine. Christus führt die Seele ganz unmittelbar zum Himmel und das ist auch zu der Schau des Vaters. Sohn, Vater und Geist sind, wie man seit Athanasius lehrt, ja drei Personen, aber eine Substanz, ein Glaubensgehalt, den die Philosophie erst durch eine kaum begonnene Vertiefung des Personbegriffes selbst über den scholastischen Personbegriff hinaus, geschweige denn über den modernen, verstehen lernen wird. Man darf auch nicht die pädagogische Führung von Christus zum Vater verwechseln mit einer Höherschätzung Christi. Bei Thomas gibt es sogar eine Art Überordnung des Vaters gegenüber dem Sohn. Augustins Religiosität ist fast übermässig theozentrisch.

\*  
\*  
\*

Dadurch, dass die „visio beatifica“ als der Sinn des Lebens angesetzt wird, werden aber auch an das Leben ganz bestimmte Forderungen gestellt. Es muss ein Leben zu Gott sein. Was uns vorher als Teil der Weltordnung erschien, erscheint jetzt zugleich als Forderung des alleinbeglückenden Lebenssinnes, der seinerseits wieder von Gott als solcher angeordnet ist. Noch sind

Glück und Tugend nicht auseinandergerissen, sondern so vereint, wie in der Antike. Das Gute ist das „appetibile“, wie es in der hübschen von Thomas zitierten Ableitung des Dionysius „καλόν“ von „καλιόν“, „schön“ von „ansprechend“, zum scheinphilologischen, aber sehr tiefen und richtigen Ausdruck kommt. Die Dreiheit der mittelalterlichen Grundgedanken, durch Erbsünde an einer Stelle gebrochene, gute, göttliche Weltordnung, Liebe zum dreieinigen Gott und Gottschau nach dem Tode erscheint hier in ihrer innigsten Verbundenheit. Nach der Weltordnung durch die Gottesliebe zur Gottschau, würde eine Kernformel der mittelalterlichen Weltanschauung lauten. Ganz wie Ruisbroek sagt: „In Ordnung, in Einklang und in Zahl schuf Gott die Dinge allzumal, so sollen wir leben nach reinlichem Plan, dann wird über Vernunft schauendes Leben uns aufgetan.“ Die zentrale Forderung ist, dass der Mensch den göttlichen Logos in sich verwirklichen soll. Mensch, hier wird mehr von dir gefordert als ein faules Sein, oder irgendein irdisches Werden und Leisten. Du sollst hinauskommen über dein irdisches Ich, zu deinem wahren, gottschauenden Selbst.

## II.

Das Wort Kosmos und die Idee, die ihm zugrunde liegt, welche wir eben in ihrer spezifisch mittelalterlich-scholastischen Ausgestaltung betrachtet haben, findet sich zuerst bei den Pythagoräern ausgesprochen, die damit das Massgesetz des griechischen Lebens und der griechischen Kunst auf deren schmalem Höhepunkt, der Mitte des VI. Jahrhunderts, philosophisch zu erfassen bewusst oder unbewusst bemüht waren. Aristoteles sagt von ihnen: „Sie beschäftigten sich zuerst mit der Mathematik, förderten sie und, in ihr auferzogen, hielten sie die mathematischen Prinzipien (ἀρχάς) für die Prinzipien alles Seienden . . . und in den Zahlen die Eigenschaften und Gründe der Harmonie erblickend, da ihnen das Andere seiner ganzen Natur

nach den Zahlen nachgebildet erschien, die Zahlen aber als das Erste in der ganzen Natur, so fassten sie die Elemente der Zahlen als die Elemente aller Dinge auf und das ganze Weltall als Harmonie und Zahl.“ Das ist in einer besonderen Form, die wir bei der Betrachtung der Renaissancenaturwissenschaft wieder antreffen werden, die Idee des „Ordo“. Sie ist bei den Pythagoräern nicht in der Idee Gottes begründet, sondern die Prinzipien der Ordnung, die Zahlen werden selbst als eine Art Götter betrachtet. Es wird im Laufe dieses Teiles meiner Arbeit ganz verständlich werden, wenn ich den Pythagoräismus die scholastische Form des griechischen „polytheistischen Pantheismus“ nenne. Trotzdem ist zum Beispiel die Auffassung des Augustinus von den „numeri“, den harmonischen Zahlenverhältnissen, oder auch Zahlenordnungen der Musik der pythagoräischen noch tief verwandt. Auch die Ethik und Politik der Pythagoräer, die eine mit ihrem Ideal der Mässigkeit, Einfachheit und Göttertreue, die andere mit ihrer konservativ-traditionalistischen Haltung sind schon durch ihre Ordnungslehre bestimmt. Doch kann von einem direkten Einfluss der Pythagoräer auf das Mittelalter kaum die Rede sein. —

Die philosophischen Versuche des Mittelalters, die Idee der Ordnung zu fassen, sind durchaus nachträglichen Charakters gegenüber dieser Idee selbst, die als apriorische Grundkategorie des vorreflektiven, noch unphilosophischen Weltanschauens des Zeitalters anzusehen ist. Sie gingen aus von der Ideenlehre Platos. Beziehungen zwischen den Pythagoräern und Plato sind ganz unbezweifelbar, sind aber in ihrem Umfang wohl unerforschlich. Grade der Timäus, der von den Schriften des Plato fast allein dem Mittelalter bekannt war, bringt jedenfalls die Ideenlehre ganz in die Nähe pythagoräischer Zahlenlehren. Plato wie die Pythagoräer gehörten der „dorischen“ Ordnungspartei in Griechenland innerlich an. Auch Platos politische Pläne und Taten sind auf Sicilien besonders bezogen. Platos exoterische zentrale philosophische Tat ist die „Entdeckung des Begriffes“, in einem sehr anderen Sinne, als man zu meinen pflegt.

Seine Entdeckung war keine im heutigen Sinne erkenntnistheoretische, sondern durchaus eine metaphysische, die Entdeckung der Urwesen, der „*παράδειγματα*“, des Weltplanes. Das Allgemeine ist das ordnende Prinzip im Chaos des Besonderen, und eben darum ist die Idee der Ordnung die des Begriffsrealismus, wenn man sie in die Sprache der scholastischen Erkenntnistheorie übersetzt. Das Reich der Ideen ist das Reich der inneren Notwendigkeit, der Ordnung. Wie sehr die platonische Idee solchen Sinn hat, dafür mag des Plato *πολιτεία* Zeugnis sein, deren enger Sinnzusammenhang mit der mittelalterlichen politischen Lehre und der konkreten mittelalterlichen Gesellschaft schon hervorgehoben ist. Freilich, die Idee der Ordnung hat für Plato Sinn und Bestand in einer anderen Art, als für das Mittelalter. Es fehlt ihm einmal die letzte Grundlegung in der geglaubten göttlichen Offenbarung und darum die sichere mittelalterliche Einstellung des Menschen in das gottgefügte Weltganze. Plato schwankt zwischen dem Stoizismus antiker Blüte und der pessimistischen, leibfliehenden Lebensverzweiflung antiken Sterbens, zwischen dem Glauben an die „Vergottung des Leibes“ aus der eigenen Kraft des Menschen einerseits und der Auffassung des Leibes als blossem, unrettbarem Kerker der Seele andererseits. Nie wird es möglich sein, die Gegensätze vom Geist des Phädon einerseits, Geist des Symposion andererseits in eine andere Einheit gebunden zu sehen, als in die ungeheure Person des polaren Übergangsmenschen.

Was Plato von den eigentlichen Lehrern des Mittelalters nach der einen, von den Pythagoräern nach der anderen Seite hin scheidet, ist aber vor allem, dass bei ihm der Ordo als Sehnsuchtsbild des Rückgewandten, nicht als Sehnsuchtsbild des Vorwärtsgewandten wie bei Augustin, auch nicht als Gegenwartspreis des wesentlich in der Harmonie mit seiner Welt lebenden Menschen wie bei Thomas erscheint. Das verbindet seine Art zu tiefst mit dem grossen Rückseher des mittelalterlichen Hochstandes, mit Dante und mit dessen späterem Geistesverwandten Thomas Morus. Es ist im Untergang des Griechentumes, dass Plato dessen



mittelalterlichen Weltanschauung philosophisch dargestellt. Hier zeigt sich seine erhabene Vermittlerrolle zwischen Antike und Mittelalter, denn jener Massgeist, den Plato darstellte und begründete, lebt auch in der Idee des Ordo, nur dass das grosse Mass nunmehr hinaus über alles Menschliche auch die offenbarte Überwelt und ihr Ineinander mit der Welt umfasst. Der Geist, der hier in ganz neue Dimensionen übertragen wird, ist als das edelste Erbe der Antike anzusehen, deren unübertreffliche Gestaltbarkeit von ihm herrührt. Wie die Kirche edelste Bräuche der Antike, so hat die kirchliche Philosophie des Mittelalters durch die Vermittlung Augustins edelste Gedanken antiker Weltanschauung lebendig überliefert. Ein Satz wie Augustins: „Nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum“, alles Geordnete ist schön, atmet noch ganz den edelsten Griechengeist. Die Ordnungslehre Augustins ist seine Lehre von den „rationes aeternae“, den ewigen Vernunftwahrheiten, welche die Ideen betreffen, die von Augustin in der Fortführung neuplatonischer Metaphysik, auch des schon christlichen Eusebius von Cäsarea, als ewige Gedanken Gottes angesehen werden. In ehernen Sätzen teilt Augustinus dem ganzen Mittelalter die Ideenlehre des Plato mit, Sätze, wie nur er sie finden konnte, der die ganze Zucht und Überzüchtung antiker Rhetorik in den Dienst einer gigantischen Leidenschaft gestellt und die schon zu letzter Prägung der Cäsar und Tacitus geschmiedete, zu letzter pathetischer Wucht der Cicero und Seneca gesteigerte lateinische Sprache mit der Gewalt seines propagandistischen Solidarismus durchglüht, mit seinem schon scholastischen Verstande erleuchtet hat. „Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur; et quum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod interire potest, et omne, quod oritur et interit“. (De div. qu. 46. de ideis 2.) Denn die Ideen sind gewisse, ursächliche Formen, oder beständige und unabänderliche Vorzeichnungen der Dinge, die selbst keine Form

erhalten haben, — und darum weder entstehen mögen, noch vergehen. Trotzdem wird gesagt, dass nach ihnen alles geformt werde, was vergänglich ist, und alles was Anfang und Ende hat. Ganz in Übereinstimmung damit sind die „*universalia ante rem*“, die vor den dinglichen Realitäten existenten Allgemeinbegriffe, wie sie zum Beispiel schon Anselm und noch Duns Scotus kennt, auch für Thomas die „*causae exemplares*“, die schaffenden Vorbilder der zeiträumlichen Realitäten. Im Grunde ganz platonisch und augustinisch spricht auch Thomas die Ideenlehre nach in dem Satze: „*Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est in eius mente ideas praexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.*“ So bewahrheitete sich auch durch den Aristoteleskult und trotz alles Aristoteleskultes das Liebeswort der „*civitas dei*“: „*inter discipulos Socratis non quidem immerito excellentissima gloria claruit, qui omnino ceteros obscuraret, Plato*“. Unter den Schülern des Sokrates leuchtete vor übergrosser Herrlichkeit wahrlich nicht ohne sein Verdienst der, der die anderen verdunkeln sollte, Plato. Das sind Worte der Liebe zu einem Heiden, desselben Augustin, von dem der fanatische Zornsatz stammen soll: „*virtutes paganorum splendida vitia*“, die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster. Der Wahrheitsdurst des Augustin hat ihn vom intuitiven „*intelligere*“ der Ideen zum „*credere*“ an Gott geführt, wie uns die Schrift „*de ordine*“ andeutet. Dann erst kann er die Formel „*credo ut intelligam*“ aus seinem entschlossenen Herzen schleudern. Augustin geht soweit, dass bei ihm das Dasein der ewigen Vernunftwahrheiten den wesentlichsten Hinweis auf das Dasein Gottes bedeutet. Sein Gedanke, später als „*noetischer Gottesbeweis*“ bezeichnet, besagt, dass die Ewigkeit der ideellen Wahrheiten, der Ordnungswahrheiten nur auf Gott zurückgehen könne. Die Idee des Ordo ist so lebendig erschaut, dass Augustin sogar das Dasein Gottes auf ihre Realität zu gründen für möglich hält, so wenig es für ihn in seiner christlichen Periode einer solchen Begründung unumgänglich bedarf. An Formulierungen des Ordnungsgedankens kann sich Augustin, in allen seinen Schriften, besonders in „*de ordine*“ und „*de*



*musica*“, gar nicht genügt. Die Ordnung ruht nicht mehr bloss in sich wie in der Antike, sie ruht aber auch nicht nur in Gott, geschweige dass sie wie bei Kant im Menschen ruhen würde, sie hat in sich selbst Bestand und ruht zugleich im unendlichen guten Geiste der göttlichen Person. Dem Augustinus kann auch weiterhin die erste philosophische Erfassung der mittelalterlichen Weltanschauung zugeschrieben werden, die als religiöse Kunde ja ohne Zweifel auf Christus und Paulus zurückgeht. Bei ihm finden sich auch die beiden Gedanken der Gottesliebe als oberstes Lebensgesetz und der Gottschau als Lebensziel bereits in voller Klarheit. Das Verhalten des Menschen allen endlichen Gütern gegenüber wird als „uti“ = als Mittel zum Zweck gebrauchen, das Verhalten zu Gott als „frui“ = als Selbstzweck geniessen — in einem Gute ruhen, erläutert auch Thomas — gefordert. Augustin ist der grösste Vertreter christlicher Sehnsucht im Untergang der Antike. Aber nicht nur die Wirkung, sondern auch der Blick des Verfassers der „*civitas dei*“ sind schon wesentlich auf zukünftige Erfüllungen gerichtet. Nur aus langer und tiefer Sehnsucht kann eine erfüllende Gestalt geboren werden.

\*     \*     \*

Die lebendige, vorbildhafte Verwirklichung des mittelalterlichen Christentums findet sich in der leuchtendsten Art in den grossen Mönchsorden dargestellt, insbesondere Benediktinern und Franziskanern. In ihnen ist mittelalterlicher Geist auch heute noch völlig lebendig; kein Beweis für ihre „Überholtheit“, sondern ein Beweis mehr für die überhistorische Art der religiösen Glaubenshaltungen und Lebensformen. — Das benediktinische Prinzip ist nur zu verstehen aus der Vereinigung von christlicher Leidenschaft mit römischer Zucht. In der Persönlichkeit des heiligen Benedikt von Nursia fand Abt Ildelfons Herwegen in seiner im allerbesten Sinne legendären Biographie als Kern eine innige Einung von „*virtus Romana*“ und „*caritas Christiana*“ vor, in seiner Regel eine Einung von römischem Recht und christlicher Nächstenliebe. Die römische Zucht erhält

aber ihren christlichen Sinn erst in der Idee der Ordnung, und angesichts der ungeheuer positiven Forderungen, die diese christliche Ordnungsidee an die Menschen stellt; so kann ja auch die Forderung der Demut und diese Demut selbst nur verstanden werden von der Höhe des christlichen Menschenideals aus. Der Mensch wird hochmütig, weil er zu wenig von sich fordert. — Eine grosse Leidenschaft fordert eine grosse Zucht und kann ohne sie nicht bleiben. In einer solchen Leidenschaft liegt der Wille sich selbst zu verewigen und in das Unendliche zu steigern. Ihre Erhaltung kann aber nur das Werk der Zucht sein, und ebenso ihre Steigerung. Was in diesem „status corruptionis“ ohne Zucht schnell vergeht und sich ausgibt, wird von der Zucht geformt, wird darüber hinaus von ihr zum eigenen Kern immer wieder zurückgenötigt. So gewinnt die Leidenschaft jene ruhige Schönheit und Gewalt, die unwiderstehlich ist. Starke Zeiten, Arten und Einzelmenschen, wahre Erfüllungen der Zeiten, haben sich stets dadurch ausgezeichnet, dass sie Zucht und Leidenschaft zu inniger Einung als Form und Inhalt gebracht haben. Was so für alle Leidenschaften gilt, gilt ganz besonders für ihre reinste, höchste und der Möglichkeit ihres Wesens nach stärkste. Die Liebe zu Gott, die in der Harmonie der Leidenschaften des wahrhaft geordneten Menschen die allein königliche Stelle einnehmen soll, bedarf der Zucht, um ihre Stelle zu erringen und zu behaupten, um zum dauerhaften Flügel zu werden, mit dem die Seele sich ihrem Schöpfer zuschwingt. Solche durch Zucht geordnete, gottsuchende und schon gottinnige Leidenschaft ist die ausgezeichnete Eigenheit des echten christlichen Mönches. Die grossen Orden stellen verschiedene Wege zum selben Ziel dar, welches in der Gottschau besteht. Was sie alle vom ausserkatholischen Mönchtume unterscheidet, ist einmal, dass ihre Askese nicht das Selbst töten, sondern durch die Überwindung des Ich das wahre Selbst erst recht frei und lebendig machen soll, dann, dass die Gottesliebe bei ihnen untrennbar verbunden ist mit der Nächstenliebe, der Liebe des fremden Seelenheiles, wie des eigenen „in deo“. Hier grenzt sich das mittelalterliche Christentum scharf ab

einerseits vom orientalischen, griechisch-katholischen Christentum, in dem die Nächstenliebe keine wesensnotwendige, mitgeübte Folgeerscheinung der Gottesliebe ist, andererseits von dem gegen diese altrussische Lehre oppositionellen Christentum eines Tolstoi. Augustinus liebt den Nächsten in Gott, Tolstoi liebt Gott im Nächsten. Augustinus sagt, „omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter deum“, jeder Mensch ist, soweit er wirklich Mensch ist, wegen Gott zu lieben. Damit ist die mittelalterliche Auffassung klar ausgesprochen. Was endlich das Verhältnis von Nächsten- und Eigenliebe angeht, die mit einem wahren Wüten gegen das eigene Ich in der Askese und gegen das fremde Ich in der Ketzerverfolgung wohl vereinbar sind, so neigt Thomas von Aquino zu einer Bevorzugung der Liebe zum eigenen Seelenheil, während die Franziskaner die Fremdenliebe der Eigenliebe mindestens gleichstellen. Entscheidend ist das Wort: „Omnis amor bene ordinatus incipit a semet ipso.“ Die moderne Menschenliebe ist beiden gleich fern. Für die Feindesliebe folgt man der Regel des Augustin, dass man den Sünder lieben und seine Sünde hassen solle. Die Unterschiede der einzelnen Orden, mit Ausnahme der stark neuzeitlich-kämpferischen Jesuiten, halten sich im Rahmen mittelalterlichen Christentums. Den fundamentalen Unterschied, der zwischen den Jesuiten und den alten Mönchsorden besteht, hat Gothein in seiner klassischen, vom Geiste Rankes erfüllten Biographie des Ignatius von Loyola klar ausgesprochen: „Der tätige Dienst für die Mitmenschen, natürlich in ihrer Organisation als katholische Christenheit, ohne eine nähere Einschränkung, ist der Zweck der Gesellschaft. Zugleich ist der Unterschied des Ordens der Neuzeit von denen des Mittelalters hiermit scharf genug gekennzeichnet. Jene anderen dienten Gott doch vor allem durch die eigene asketische Vervollkommnung; so reich bisweilen ihre Tätigkeit gewesen war, sie war doch immer nur ein Ausfluss jenes ihr Leben erfüllenden Bestrebens gewesen. Der Jesuit aber gehört vor allem einem Zwecke ausser ihm; die Exercitia spiritualia, die Übungen der Entsagung in der Probation, das Studium und die Förderung der Wissenschaft, alles ist

nur Vorbereitung, nur Mittel zum Zweck. Ignatius hat das einmal in knapper Form dahin ausgesprochen: Ginge es nach seinem Wunsche, so wären alle seine Genossen wie die Engel, die mit sich weiter nichts mehr zu tun haben, sondern ganz in der Sorge um das Heil der Menschheit aufgehen. Dem Mittelalter hatte es freilich als das Wesen der Seligkeit der Engel gegolten: Gott zu schauen und zu preisen. Ignatius aber erhöhte, um in der symbolischen Sprache der Kirche zu bleiben, Lea über Rahel.“ Damit ist der Jesuit als neuzeitlicher Mensch gekennzeichnet, wie auch sein Gegner, der Protestant, neuzeitlich ist. Wenn wir heute die höchsten und erfreulichsten Typen des protestantischen Priesters einerseits, des katholischen andererseits vergleichen, so ist ja zu allererst auffallend die kontemplative Art des Katholiken gegenüber der ethicistischen des Protestanten. Nicht als ob der Katholik — es ist hier beiderseits von den höchsten Typen die Rede — weniger ethisch wäre, vielmehr so, dass sein Ethisches an zweiter Stelle steht, sich von selbst versteht, weniger auffällt. Grade der höchste Typus des protestantischen Priesters ist gleichsam eine verkörperte moralische Forderung, und das als Dominante der Person. Man mag unter diesem Gesichtspunkt z. B. einmal Newman und Kierkegaard miteinander vergleichen. Als der eigentlich typische Vertreter alt-mittelalterlichen, abendländischen Mönchtums ist schon aus rein historischem Grund der Benediktiner anzusehen. Beim Franziskaner ist wohl in der Nachfolge des heiligen Franziskus das „amare mundum in deo“, die Liebe zur Welt als einer Schöpfung Gottes, die Liebe zu den „vestigia dei“, den Gottspuren des Thomas, und so auch die Liebe zum Menschen, als der ebenbildlichen Schöpfung, am reinsten gestaltet. Beim Benediktiner ist das Antike im Katholizismus, Vornehmheit, Ordnung, Form, Zucht und Mass am sichtbarsten. Gemeinsam ist den Orden allen jene „sobria ebrietas“, trunkene Nüchternheit, die auf den Höhen des Menschentumes herrscht. Wie wenige, die Hölderlins und Georges „Heilige Nüchternheit“ mit Recht als das Paradox des Edeltumes schlechthin ehren, wissen, dass der Benediktiner vom sechsten

Jahrhundert nach der Geburt Christi bis heute den Morgen mit dem heilig-frohen Gesange der Liturgie begrüsst: „laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus“, froh lasst uns trinken des Geistes nüchterne Trunkenheit.

Am meisten ist der Geist des Mittelalters noch in seiner Kunst wahrgenommen worden. Man hat aber viel zu sehr die Gotik, viel zu wenig die romanische Kunst als die eigentlich mittelalterliche erkannt. Wenn die gotische Kirche den gelösten, fast überkühnen Flug der mystischen Einzelseele zu Gott symbolisiert, so symbolisiert die romanische Kirche die langsame, stetige, gehaltene und geordnete Aufwärtsbewegung der „ecclesia militans“ in ihrer Gesamtheit. In der Stufenordnung der romanischen Kirchenräume, die alle auf das Allerheiligste zugeordnet sind, findet neue Forschung den Ordo verleibt. Die ergreifendsten Kirchen des Mittelalters sind vielleicht solche, die — sogenannter Übergangstil — das Wunder erfüllen, gotisch und romanisch zugleich zu sein. In ihnen wiederholt sich das Wunder der Kirche, die, soweit sie ihre Idee verwirklichte, ganz Gemeinschaft war, grade weil sie sich aus ganz selbstgewordenen Personen zusammensetzte, ein Wunder, das in der Gemeinschaft der Heiligen als restlos verwirklicht geglaubt wird, das in sich die Lösung aller sozialen Nöte und Probleme birgt.

Die Idee des Ordo ist jedoch herrschend auch noch über die Gotik. Grade bei der Kunstauffassung scheidet die übliche, romantisch zu nennende Ansicht vom Mittelalter, die auch von einer tiefen Liebe getragen ist, sich sachlich sehr von der unsern. Die romantische Anschauung sieht im Mittelalter vornehmlich das gesetzlos Gelöste, in Freiheit und Natürlichkeit schön spielend Harmlose. Dem ehernen Zeitalter der Gegenwart träumen sie ein goldenes Zeitalter entgegen. Sie empfinden richtig, dass unser „Intellektualismus“ dem Mittelalter fremd war, aber nehmen nun ein gefühlsseliges Mittelalter an, das es nie gegeben hat. Das Mittelalter zeigt uns grade, dass eine Zeit mindestens eben-

soviel philosophisch-wissenschaftliche Begabung, sicher soviel Strenge des logischen Denkens wie wir haben kann, ohne doch darum intellektualistisch zu sein. Dem ist darum so, weil der mittelalterliche Verstand einmal nicht gerichtet war auf praktische Weltbeherrschung und die völlig überflüssige Kenntnis möglichst vieler Einzeltatsachen von Natur und Geschichte, sondern nur auf jene grossen Fragen, die einen wirklich ernsten Bezug auch zum nichtintellektuellen Menschenleben haben. Ferner, weil auch bei den grössten und staunenswert produktiven Denkern jener Zeit die denkende Tätigkeit stets in die rechte Ordnung einer heiligen Gesamtperson eingefügt war. Endlich, weil die Zahl der Schreibenden und Lesenden naturgemäss eine sehr viel geringere war als heute, wo eine Reinigung europäischer Atmosphäre mit einer eisernen Zensur beginnen müsste, wo die Frage Gregors des XVI.: „Welch schlimmeren Tod der Seele gibt es, als die Freiheit des Irrtums?“ durch die Tatsachen ihre traurige Beantwortung gefunden hat. Ganz sicher haben die Romantiker manche eigentümliche Erscheinung des Mittelalters mit den Augen der Liebe richtig bemerkt, aber wenn sie sich vor allem an Volkslied und Troubadours, an Sagen, Märchen und Legenden hielten, wenn viel mehr die Mystik, als die Scholastik von ihnen gesehen wurde, mit ihrem Herzen verwuchs, so muss doch gesagt werden, dass sie nur die Türme und Zinnen, nicht das Fundament und den eigentlichen Aufbau der mittelalterlichen Gralsburg zu sehen bekamen. Auszunehmen sind zum Teile hier Görres, eine ungeheure Gestalt und ein tiefer Denker auch als scholastischer Dogmatiker, und Novalis, dessen verkündigungswertes Fragment „Europa oder die Christenheit“ von echten Ahnungen voll ist. — Jede grosse Kultur hat auch das „romantische“ Element, keiner grossen Kultur Wesen ist anders denn klassisch beschaffen. Grade weil eine grosse Kultur eine unerhörte Knechtung des seelischen und materiellen Weltstoffes unter ein geistiges Gesetz ist, darum kann sie sich das Romantische erlauben, kann schliesslich in freier kindlicher Grazie in der geformten Materie und

mit der geformten Materie spielen. Man darf aber über dem, was das Mittelalter sich leisten konnte, dessen Ernst und dessen Wesen nicht übersehen. Der romantische Irrtum inbetreff des Mittelalters wird durch den romantischen Irrtum inbetreff der Gotik dargestellt, sowie eben Gesamtantworten von Teilantworten dargestellt werden. Bei der Gotik sah man vornehmlich das wahrhaft tolle Spiel der Einzelzierate, die überquellende Phantasie des natürlichen und bildvollen Menschen, nicht die extrem-mathematische Ordnung, nach der auch der gotische Dom, ja grade er, gebaut ist; das ungeheuer Ordnungsmässige, um welches sich jenes schöne Spiel nur rankt.

Ganz ähnlich wie der Schätzung der bildenden Kunst des Mittelalters ist es auch der Schätzung seiner Dichtung geschehen. In zwei Tatsachen hat sich das abgrundtiefe Missverständnis hier vor allem manifestiert. Einmal in dem Vorzug, den der romantische Geschmack den Dichtungen in den Landessprachen vor der lateinischen, liturgischen Dichtung gab. Unsere durch die Erscheinung Georges dafür neu geöffneten Augen beginnen heute wieder den Unterschied zwischen Hymnus und lyrischem Gedicht und den Vorrang des Hymnus einzusehen. Die ganze deutsche Dichtung des Mittelalters, so wertvoll sie ohne Zweifel ist, und soviel wertvoller als zum Beispiel der moderne Roman und das moderne, mit einer falschen Analogie zum Griechentum so benannte „Drama“, ist doch ein Nichts, im Vergleich mit der Liturgie selbst. Auch haben wir immer mehr kennen gelernt, wie die Dichtungen der Sprachen von den lateinischen Dichtungen allenthalben bestimmt sind. Nicht aber umgekehrt! — Der feinste und geformteste Ausdruck eines menschlichen Gedankens oder Gefühls ist nichts im Vergleich mit dem ganz gestalteten Gotteslob des mystischen Körpers als Ganzen. Vor den Tönen der Liturgie muss jedes Individuum verstummen, welches das Höhere überhaupt noch zu ahnen vermag. Diese Blüte des Mittelalters und der frühchristlichen Zeit ist wahrhaftig ewig und wird aus jeder Entstellung heraus ihre ewige Sprache wieder zu uns sprechen. Das zweite vornehmliche

romantische Missverständnis mittelalterlicher Dichtung hat den grössten individuellen Dichter des Mittelalters, hat Dante besonders betroffen. Man hat sich unter Dante eine Art romantischen Sängers vorgestellt. Die belehrenden Stellen seiner Dichtungen hat man in Verkennung des Wesens und der Möglichkeit einer Lehrdichtung, wie die meisten grossen Zeitalter sie kannten, als grade noch entschuldbare Entgleisungen aufgefasst. — Dante ist so wenig romantisch wie Hölderlin, oder sonst ein Dichter höchster Stufe. Er ist plastischer Dichter. Er ist es im Sinne der Plastiken des Doms zu Bamberg, an denen das Gespür Worringers einerseits die „Dante-Welt“, andererseits, was ja durch lange Forschung schon bewährt ist, die „Fernpatenschaft der Antike“ bemerkte. Er ist es schliesslich auch noch im Sinne der frühen, herberen, unentartet masshaften und mannhaften, mehr pythagoräischen als hellenistischen griechischen Plastik. Er ist der gewaltige dichterische Bezwingler der mittelalterlichen Ordnungswelt. Wenn Gundolf von ihm sagt: „Obne Dante wäre dem heutigen Menschen, den eine ungestalte und grenzenlose Welt umgibt, die Vorstellung eines ‚Kosmos‘, das heisst, einer abgeschlossenen, wandellos gesetzlichen Ordnung alles Seins, aus dem Lebensgefühl verschwunden, wäre blosser Begriff oder historische Erinnerung“, so ist mit dem „heutigen Menschen“ hier sicher nicht der romantische Mensch gemeint, es ist ein heutiger Mensch gemeint, der das Ewige vom Zeitlichen zu scheiden vermag, für den „Romantiker“ und „Philister“ beides schon recht gestrige Menschen sind. Dieser „heutige Mensch“ wird den Weg von Dante auch zu dessen grossem Lehrer und Bruder Thomas und damit zur Gesamtkultur des Mittelalters finden.

\*                      \*

Die eindeutigste und schönste Ausgestaltung fand die Weltanschauung des Mittelalters in ihrer Hochzeit bei Thomas von Aquino und bei Dante. Die Werke des Thomas und das Werk Dantes haben nicht nur diese Weltanschauung zum Inhalt, sie machen deren Schönheit und wesentliche Wahrheit auch in



ihrem eigenen Aufbau sichtbar, dessen Glanz und Magnetismus wahrhaft „Splendor veritatis“ ist. Das Statische, Ewige, Gewaltige in Plan, Sprache und Gestaltung von Dantes Dichtung wird selbst von der stumpfsten Nachwelt mit der geretteten Ehrfurcht bewundert. Bei Dichtwerken ist die Art der Darstellung oft religiös noch tiefer gehaltvoll, als was man so den Inhalt nennt, und grade Dante ist durch die Eigenart vornehmlich seiner Form ein lebendiger Bewahrer echter mittelalterlicher Geistigkeit. Wenn man erkennt, dass er als Abschluss einer gewaltigen Kultur gewaltig ist, so tut man damit seiner Grösse keinen Abbruch. Das Mittelalter ist in ihm viel lebendiger als jene geistige Situation, die wir mit schwankendem historischen Bezug Renaissance zu nennen lieben. Eben darum ist er unsern Fehlern fast fremd, die zum guten Teile letzten Endes in dem, was wir Renaissance nennen, in jener grossen Zuwendung zur Welt, beheimatet sind, ein wahrer Massmensch für uns Sklaven des jahrhundertelangen Wahns. Dante besitzt für uns aber auch eine besondere Anziehungskraft und Bedeutung, weil bei ihm die Welt des Mittelalters schon in jenem Lichte der Sehnsucht erglänzt, in dem noch alle verlorenen Paradiese erglänzten.

Am schwersten zugänglich ist für uns durch ihre ganz unmoderne Kugelhaftigkeit und Geschlossenheit in sich die eigentlich repräsentative Person des Hochmittelalters: der heilige Thomas von Aquino. Sein System war uns bei der Darstellung der mittelalterlichen Weltanschauung im ersten Teile dieses Versuches im wesentlichen massgebend, nicht aus einer willkürlichen Bevorzugung heraus, sondern weil es die klarste Erfassung und umfassendste Beschreibung ist dessen, was wir mittelalterliches Weltbild nennen. — Hat bei Augustin der Ordnungsgedanke von der Antike her genommen das Übergewicht, mindestens im Gefühle, so ist bei Thomas das volle Gleichgewicht zwischen Gottesidee und Ordnungsgedanken erreicht, um bei seinen zeitlichen Nachfolgern alsbald wieder verloren zu werden. Zwischen langer Sehnsuchtszeit und langer Zersetzung

liegt ein Augenblick — man wäge diese letzten zwei Worte — der Erfüllung. Auf diesem schmalen Gipfelgrad steht die monumentale Gestalt des Thomas. Ausgeglichenheit war das Kennzeichen seines heiligen Wesens, Mass und Ruhe die Grundqualitäten seines Denkens. — So schwinden bei ihm auch die letzten Reste, die der christlichen Philosophie durch ihre Herkunft aus den neuplatonischen Richtungen antiker Verfallsphilosophie und antiker Verfallsreligion anhafteten. Ähnlich wie bei Franziskus der Leib nicht nur hoffnungsloser Kerker ist, sondern „Bruder Leib“, wenn auch unvernünftiger „Bruder Esel“, ähnlich bei Thomas. Beide haben dem Kerkerbilde das ganz verschiedene Werkzeugbild mindestens zur Seite gestellt, wohl auch entgegengestellt. Dabei ist freilich zu beachten, dass auch das Werkzeug für den Menschen des Mittelalters noch einen viel organischeren Sinn hat als für uns, viel mehr auch als Selbstzweck und als lebendig Geliebtes gefühlsmässig gegeben war. Man hat einen allzuglatten Gegensatz konstruiert zwischen der „sinnenfrohen Antike“ und dem „leibhassenden Mittelalter“. Aber wer wird zum Beispiel von Franziskus sagen, was von Plotin dessen Biograph sagt, er habe ausgesehen, als ob er sich schäme, in einem Leibe zu stecken, wer nicht vielmehr von Franziskus, dass man hier einen ganz durchseelten Leib gesehen habe? Grade Franziskus ist aber ein anerkanntes Ideal christlicher Heiligkeit und auch Askese. Die „Vergottung des Leibes“ ist kein Gedanke, dem das beste mittelalterliche Christentum nicht etwas Ebenbürtiges zur Seite zu setzen hätte. Wird im früheren Griechentum der Mensch als Ganzes „mit Haut und Haaren“, als Untrennbarkeit von Leib und Seele „stoisch“ vergottet, so kann man mit einer gewissen Kühnheit im Christentum von einer Mitvergottung des Leibes sprechen. Sie soll grade durch die Askese erreicht werden, die den Leib beseelt, aus einem Kerker der Seele immer mehr deren gehorsamen Diener und spielenden Ausdruck werden lässt, während dieselbe Seele dazu die Kraft dadurch gewinnt, dass sie im selben Masse durch natürliche Tugend und Gnade heilig und gottähnlich wird. Auch in die-

Auferstehung, die „reversio“ und „deificatio“ des Johannes Scotus, ist der Leib miteinbezogen. Er wird als ein „verklärter“ wiederkehren. Mag die Grenze der Leibknechtung im guten leibfreundlichen Sinn und der eigentlichen Leibfeindschaft in Wirklichkeit auffallenderweise, aber aus tiefem psychologischen Grund nur zu häufig aufs schärfste überschritten worden sein, so ist doch das wahrhaft christliche Prinzip auch in diesem Punkte im Mittelalter nicht leeres Wort geblieben. Es ist hier auch an das christliche Rittertum zu erinnern. Falsche Askese und Lüstelei sind ganz überwiegend legitime Kinder der Neuzeit. — Für Thomas ist der Leib aus Erde geformt und mit der geschaffenen Seele, seiner „forma substantialis“ aufs engste verhaftet. Seele und Leib sind nicht ewige Feinde, sondern die Seele soll Herr sein, und der Leib Diener. Ursprüngliche Feindschaft verwandelt sich dann in ein friedfertiges und nicht nur friedfertiges, sondern auch solidarisches Miteinander. Der Mensch ist nicht die Seele schlechthin, sondern die seelisch-leibliche, unbegreifliche Einheit. Wenn eine Visionärin aus dem Munde Christi die Worte hört: „Ich bin nicht gekommen, die Sinne abzutöten, sondern zu erleuchten,“ so liegt das nicht minder im Sinne des irdisch-lebenden Christus, als des Franziskus und auch des Thomas. Dessen Leiblehre bedeutet wahrhaft einen grossen Fortschritt gegen jene „Kerkertheorie“, die sich letzten Endes von Platos Phädon herleitet; wie jeder wahrhafte Fortschritt innerhalb der zentralen christlichen Lehre es wesensmässig sein muss, zugleich eine Restitution echten Christusgeistes. Der Weltekel des Verfalls ist durch das Massgefühl der Vollkraft überwunden. Was hier unter „Mitvergottung des Leibes“ verstanden wird, zeigen am deutlichsten die Kunstwerke des Hochmittelalters, so die Engel der Kathedrale von Reims. Wie die Antike, so hat auch das Mittelalter sein Leibideal in seiner Plastik offenbart, aber weniger in der Nachbildung menschlicher, als in der Nachbildung englischer Gestalt. Von den Engeln glaubte man ja, dass sie zwar Leiber hätten, aber Leiber von vollendetem Gehorsam gegen die Seele, und von vollendet schöner Beseeltheit des Aus-

drucks. Neben den Engeln traten dann auch die höchsten Heiligen, so die Muttergottes, so der Märtyrer Sebastian, trat Christus selber, traten Adam und Eva als Verwirklicher des Leibideales dem gläubigen Künstler bis in die Renaissance herein entgegen. — So zeigt sich Massgeist in allen Lehren des Thomas. Auch eine etwaige Verwerfung der „civitas terrena“ als teuflisch ersetzt er durch einen weisen Ausgleich der beiden ökumenischen Gewalten, ohne doch den Höchststrang der „civitas coelestis“ aufzugeben. In ihm kann die Kirche auf ihrem Höhepunkt auch ihrem potentiellen und erbhaften Gegner sein Reich einräumen. Der noch schwer kämpfenden Kirche Augustins, dessen Jugendzeit mit der Regierung Julians des Apostaten teilweise zusammenfällt, war das unmöglich. — Neben den Meinungen, die nach der einen Zeitseite hin Augustin, nach der anderen Luther über diese Erde hatten, nimmt der mönchisch-bürgerliche Thomassich wie ein Optimist aus, da er eben in allem massvoll ist. Solcher christliche Optimismus ist ja auch die Folgerung des Ordnungsgedankens. Weltenweit ist er freilich entfernt von jenem übersteigerten Optimismus der Neuzeit, den der grösste Vertreter des gleichzeitigen ruchlosen Pessimismus für ewig als „ruchlosen Optimismus“ bezeichnet hat. Bei Thomas kann man grade sehen, wie der Ordnungsgedanke, obgleich bei den Pythagoreern und bei Plato zuerst auftretend, doch Richtigkeit und Notwendigkeit im christlichen Zusammenhang besitzt, ja allererst erhält. Er ist für das christliche Bewusstsein gleichsam der Verbindungsgedanke, oder doch einer der wesentlichsten Verbindungsgedanken zwischen Gott und Welt. So begründete ja auch Thomas in der schon angeführten Stelle seine Ideenlehre damit, dass die Dinge nicht vom Zufall, sondern von Gott stammen. Nichts ist darum törichter, als etwa von einer „Vergiftung des Christentums durch griechische Philosophie“ zu reden. Die Ordnung kann nur in Gott ruhen und Gott nur in der Ordnung schaffen und erhalten. — Nicht umsonst ist Thomas bis heute der eigentlich bevorzugte Lehrer der kirchlichen Theologie geworden. Selbst unter Gestalten wie der natur- und

geisteskundige Albertus und der gedankenreiche und gottinnige Franziskaner Bonaventura bleibt der Dominikaner-Philosoph einzig und überragend. Vieles, was Thomas gelehrt hat, wird im Wachstum und im Klärungsprozess der werdenden „philosophia perennis“ überwunden werden. Seine Gottesbeweise sind heute schon aus erkenntnis-theoretischen Überlegungen heraus abzulehnen und in rein sach-philosophischem Zusammenhang hat Schelers Rückgang auf Augustin seine volle Berechtigung; aber niemandem kann es ferner liegen, als Scheler und seinen Schülern, die Würde eines Heiligen und eines Werkes zu leugnen, die in sich eine ganze Welt verkörpern. Auch wenn wir Thomas und die wenigen echten unter seinen Folgern zu widerlegen suchen, so geschieht es „auf den Knien unseres Herzens“.

\*       \*

Darin dem Sokrates ähnlich, ist Albertus Magnus einer der Berge, von denen stets breiter werdende Ströme nach den verschiedenen Richtungen herabfliessen. Sein Lieblingsschüler war Thomas und es wird erzählt, dass Albert noch als alter Mann die damals sicherlich beschwerliche Reise von Köln nach Paris unternahm, um angegriffene Thesen seines vor ihm verstorbenen Schülers zu verteidigen, dessen Lehre so bei seinen Lebzeiten, wie nach seinem Tode und selbst heute noch ihre innere Grösse, auch in einer ernstesten Umstrittenheit, zeigt. Andererseits aber ist aus der Schule des Albert durch seinen Schüler Eckhart die spätmittelalterliche Mystik hervorgegangen. Diese Mystik erfreut sich heute einer Schätzung, die sie der Unkenntnis in bezug auf die Scholastik und manchem Missverständnis vornehmlich verdankt. Dieser Schätzung der Mystik nicht als Geistesrichtung an sich, aber als vorbildlich gerade für uns, muss unbeschadet der Achtung vor den grossen Menschen und religiösen Erleuchtungen der Mystik Gundolfs durchaus wahrer Satz entgegengestellt werden: „Die heute nötigen Kulturheilande sehen wir in den Formbringern, nicht in den Formsprengern.“ So wenig aber die Mystiker jene Häretiker waren, die man manchmal aus ihnen

macht, so sehr sind sie im tiefsten Sinne als Formsprenger anzusehen. Seitdem man die Scholastik wieder achten lernt, ist man den Unterschied zwischen Scholastik und Mystik zu verwischen bestrebt. Das ist verständlich als Reaktion auf die vorhergegangenen Übertreibungen, vermag aber die Tatsache doch nicht zu verbergen, dass mit der Mystik eines Eckhart und seiner Nachfolger ein in einer wichtigen Beziehung neues Seelentum sich seinen Ausdruck schafft, so sehr dies neue Seelentum noch in der Kirche seinen passenden Platz hatte, und ein christliches seinem Wesen nach war.

Das Wort Mystik leidet unter einem gefährlichen Doppelsinn. Es wird einmal gebraucht in dem Sinne, dass jede „Cognitio dei experimentalis“, jede unvermittelte Erfahrung von Gott Mystik sei. In diesem Sinne sind dann selbstverständlich alle Lehrer des Christentums, ein Anselm und ein Bonaventura, ein Hugo von St. Victor — und ein Thomas, ein Pascal und ein Newman Mystiker gewesen. In diesem Sinne ist die Mystik der eigentliche Gipfel des Christentums. Geht doch aus der Höchstschätzung des kontemplativen Lebens unmittelbar hervor, dass es für den Christen schon auf Erden nichts Höheres geben kann, als die Gottschau, den Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. Dieser allgemeinste Begriff von Mystik darf aber nicht ohne Besonderung der augustinischen Mystik, der Mystik des Pseudodionysius und der Betrachtung der mystischen Bewegung des Spätmittelalters zugrunde gelegt werden. Hier ist vielmehr ein engerer Begriff von Mystik am Platze, der die Eigenart gerade dieser Bewegung zu bezeichnen geeignet ist. Eine solche Eigenart ist gar nicht fortzuleugnen! Das eigenartige Verspüren, in dem das Wesen geistiger Bewegungen uns zunächst gegeben ist, lässt uns nicht den geringsten Zweifel, dass bei Eckhart ein anderer Geist weht als bei Thomas und auch bei Bonaventura. Sicher gehen geistige Beziehungen zwischen Mystik, das Wort von jetzt an stets in seinem engeren, noch wesenhaft zu bestimmenden Sinne gebraucht, und Scholastik hin und her, sicher ist zum Beispiel Eckhart zugleich in seinen von Denifle entdeckten, scholastischen Schriften

ein Scholastiker von Bedeutung. Der Unterschied zweier geistiger Wesenheiten, von denen die eine von Anselm bis zu Descartes und Leibniz, die andere in der Linie von Eckhart bis Novalis in Erscheinung tritt, bleibt doch bestehen. Bei Augustin sind beide Wesenheiten allerdings noch ungetrennt nebeneinander und ineinander vorhanden. Um den Unterschied, der hier obwaltet, zu verstehen, muss man zunächst es vermeiden, den modernen starren Begriff von der Philosophie als einer „Wissenschaft“ auf die Philosophie des Mittelalters, Scholastik wie Mystik anzuwenden. Die Philosophien des Orients, der Antike und des Mittelalters hatten erkenntnissoziologisch eine ganz andere Stellung als die Philosophie der Neuzeit, sie sind Lehren, keine Wissenschaft. Man kann sich Entstehung und Geist der scholastischen und mystischen, wie auch der platonischen und der orientalischen Philosophie gar nicht in einem innerlichen Sinne sozial genug vorstellen. Wir dürfen nicht mit unseren Begriffen von der Philosophie als von einem einsamen Schreibtischwerk, als vom empfangenden und gebenden Menschen losgelöster Wahrheit, an Plato, Augustin, Thomas und Ruisbroeck herantreten. Das Werk des Mittelalters steht, seiner soziologischen Bedingtheit nach, dem Briefe ebenso nahe als dem normalen philosophischen Buche der Gegenwart. Die Erfindung des Druckes hat hier doch wohl schädliche, jedenfalls einschneidende Wirkungen gehabt. Weder im Orient, noch in Griechenland, noch im Mittelalter gab es „philosophische“ Werke, die vom Hin und Her lebendiger Lehre so unberührt waren, wie die Elaborate unserer „Universitätsphilosophen“. Ein rein im Rationalen beweisender und rechnender „Wissenschaftler“ kann seinen Bau ganz von Menschen losgelöst, in sich geschlossen, aufbauen, ohne das Sichwenden an eine bestimmte Menschenart. Lebendige Philosophie wird erst ganz und rund, wenn sie ihre Adressaten gefunden hat. Aufweisungen sind stets Aufweisungen für eine bestimmte Menschenart, die starre Allgemeinverständlichkeit von Beweisen ist ihnen ganz fremd. Philosophie, auch die scholastische, trotz ihrer noch zu deutenden, scheinbar nur beweisenden

Form, hat es aber gerade mit den nur noch aufweisbaren Grundtatsachen zu tun, aus denen die Wissenschaften beweisen mögen. Die grossen Philosophen aller Zeiten und Völker wollen taugliche Schüler durch Lehre und Übung von Stufe zu Stufe zu immer neuen Einsichten emporführen. Das ist ihr Ziel; nicht den Schatz entdeckter Wahrheiten zu vermehren, oder etwas derartiges. Auf lebendige Menschen kam es ihnen an, auf ganz bestimmte Menschen, die sie zur Erkenntnis, nach ihrer aller Ansicht dem höchsten Ziele des Lebens, führen wollten. Nietzsche hat ganz recht, wenn er meint, ohne die schönen Jünglinge von Athen würde es keine platonische Philosophie geben. Die schon abstrakten, höchst unrealen Scheinziele modernen Philosophierens hätten bei Plato wohl nur ein Lächeln gefunden. Augustinus, Thomas und Ruisbroeck hätten sie bekämpft, als Versuche, die Philosophie aus dem religiösen Zusammenhang des Gesamtlebens loszulösen. Es kam dem Plato nicht darauf an zu lehren „es gibt Ideen“, sondern es kam ihm darauf an, dass dem und jenem die Ideen schaubar würden. Es kam dem Thomas wie dem Ruisbroeck nicht darauf an, ihre philosophischen Lehren auszusprechen, sondern dass bestimmte Menschen mit der Philosophie die Philosophie überwinden, die Weltanschauung bis dahin zu führen, wo die Gottschau beginnt. Alle christliche Philosophie beurteilt sich selbst mit dem Satze des Augustin: *Infelix autem homo, qui scit illa omnia, te (Deum) autem nescit; beatus autem qui te scit etiam si illa nesciat; qui vero et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus est.*“ Sie will nur zu einem Jenseits ihrer helfen.

Jede christliche Philosophie muss sich aber auch das herrliche Wort Augustins zu eigen machen: „*Verus philosophus est amator dei.*“ Erst als der Schwerpunkt des Lebens von der Neuzeit ganz in die „*vita activa*“ verlegt wurde, musste notwendig die Philosophie einen anderen Charakter annehmen. Nur wenn *cogitare*, Erkennen überhaupt, „*vivere*“ ist, dann kann *vivere* „*cogitare*“ sein. Entweder die Philosophie verlor die Beziehung zum geltenden Lebenssinn und lebte darum ohne eigentlichen



Ernst als kümmerliches „wissenschaftliches“ Treibhausgewächs fort, recht eigentlich als die von Schopenhauer angegriffene „Spas“- und „Professorenphilosophie“, oder sie wurde Dienerin der *vita activa*, englische, und nicht nur englische Philosophie des „common sense“ direkt, neukantianische Philosophie indirekt durch den Dienst an den Einzelwissenschaften. Die bedeutenden Philosophen, deren Lebensschwerpunkt die „*vita contemplativa*“ war und blieb, mussten im wesentlichen zugleich ihre eigenen Schüler sein und sich grollend von Universität und Lehre zurückziehen. Die Einheit von Lehrer und Forscher, die auch der heutige Universitätsphilosoph noch darzustellen berufen ist, bedeutet meistens nur, dass er die Resultate seiner Forschungen nun auch einigen Studenten vorführt, nicht aus dem lebendigen „Zusammen“ produziert, sondern fertige Bedeutungsreihen reproduziert. Es kann jemand einsam wie Schopenhauer leben und doch Lehrer sein, ein anderer ist nicht Lehrer, wenn er auch fünfzig Jahre Kolleg hält. Solange wir es nicht lernen, die Philosophie in den lebendigen Zusammenhängen einer vertieften Soziologie zu sehen, werden wir zu einer brauchbaren Geschichtserkenntnis von ihr nicht gelangen. Grabmann urteilt in seiner Einleitung zur „*Summa theologiae*“: „Wir unterscheiden bei den Schriften des heiligen Thomas zwischen solchen, die aus seiner akademischen Lehrtätigkeit hervorgegangen sind, die zuerst auf dem Katheder vorgetragen, die im Hörsaal entstanden sind, und nachher von ihm herausgegeben wurden, und zwischen solchen Schriften, die nicht unmittelbar aus dem theologischen Unterricht hervorgegangen sind. Freilich bat er auch bei den letzteren meist die wissenschaftliche (nur die wissenschaftliche? P. L.) Förderung seiner Schüler vor Augen. Diese Schriften sind zwar nicht aus und in der Schule entstanden (auch im vertieften Sinne nicht? P. L.), aber sie sind doch grossenteiles für die Schule geschrieben.“ Von welchem modernen Philosophen kann man das sagen? Höchstens von Schopenhauer und noch mehr von Nietzsche — und gerade die haben, wenigstens zu ihren Lebzeiten, keine eigentlichen Schüler gehabt. Schon Name

und Bucheinteilung der Scholastik sprechen eine erkenntnissoziologisch ebenso deutliche Sprache, wie die Dialogform Platos, die Predigtform Eckharts und die Stufensystematik Ruisbroecks. Eine Methode wie die „Sic et Non“-Methode Abälards ist nur von hier aus zu verstehen. Das Ziel seiner Summa bezeichnet Thomas selbst mit dem Satze: „Ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.“ Die Lehre von der christlichen Religion zu überliefern, unter dem Gesichtspunkte der Belehrung der Anfänger. „Die Hingabe an seinen Lehrberuf und an seine Schüler beschränkte sich nicht auf Katheder und Hörsaal, sie begleitete den Heiligen auch in seine stille Zelle an den Schreibtisch“ (Grabmann). Wo es mit der Philosophie ernst ist, da will sie zunächst bestimmten Menschen, weiterhin bestimmten Menschentypen, auf irgendeine Weise zur selbsttätigen Verwirklichung ihres Lebenssinnes helfen, ihnen einen bestimmten von den mehreren wesensmöglichen Wegen zur ewigen Wahrheit zeigen. Erst die Summe solcher Lehren würde die ganze „philosophia perennis“ darstellen. Es folgert freilich daraus, dass es Philosophie im ernstesten Sinne nur geben kann, wo der endgültige Lebenssinn selbst in irgendeiner Form der Kontemplation liegt.

Unterschiede in der philosophischen Haltung können sich nun einmal aus verschiedenen Ansichten über den Sinn des Lebens ergeben, so die Unterschiede zwischen orientalischer, antiker, christlicher und moderner Philosophie, sie können sich aber auch ergeben aus einer Verschiedenheit des Weges zum gleichen Ziel. Die durch den zweiten Gesichtspunkt eingeteilten Gruppen sind dabei natürliche Untergruppen der Arten, die nach dem ersten Gesichtspunkte geschieden sind. Als verschiedene Wege zum gleichen Ziele unterscheiden sich nun innerhalb der christlichen Philosophie Scholastik und Mystik, und eben um die Tiefe solchen Unterschiedes zu zeigen, mussten wir die Wichtigkeit der erkenntnissoziologischen Dimension, in welcher er ja liegt, so stark betonen. Alle christliche Philosophie will der Seele helfen auf ihrem Weg zur Gottschau. Durch Weltschau zur Gott-

scha wäre ihre Grundformel. Sie selbst muss an der Grenze, der direkten Wesenserfassung Gottes, jedoch vor dem „*silentium mysticum*“ und vor der Offenbarung in einer ihrer Wesensformen zurücktreten, sich frei selbst opfern. Darum sucht alle christliche Philosophie einen Punkt, an dem Gott und Welt zusammenhängen. Dieser Punkt ist für den Scholastiker und für den Mystiker aber ein verschiedener.

Der Mystiker spricht: Jedes Ding reicht in das Unendliche, in Gott hinein, ist in ihm unendlich. Endlichkeit gibt es nur an der Oberfläche. Alles ist tief. Die Tiefe ist Eines. Gott. Gehet ein zu jedes Dinges Tiefe und ihr werdet in die Tiefe eingehen. / Liebt die Dinge, da Gott in ihnen ist, senkt euch ein in sie. Die Versenkung kann von jedem Ding gerade zu Gott gelangen. Denkt nicht so sehr! Denken heisst über die Tiefe des Einzelnen wegdenken. Denken sieht Ordnung. Ordnung ist in der Endlichkeit. Endlichkeit ist Oberfläche. Nicht ordnende Bewegung des Geistes, sondern Ruhe der Versenkung. / Siehe, ich halte euch an bei jedem Ding, ihr Denkenden. Und ihr staunt. Ihr kennt es nicht, denn ihr habt nie sein Wunder gerochen. / Oh, die ihr euch mit euren Worten um das Wunder betrügt, lernt die grosse Stille kennen, in der es kein Wort mehr gibt. / Ich liebe nur das Denken, das sich selbst zerstört, denn im Bekenntnis seiner Unzulänglichkeit bekennt es das Andere. / O schweigt mit mir, meine Brüder! Denn ich habe gesprochen, um mit euch schweigen zu können. / Selig sind, die ohne Worte sind, denn sie werden zur Tiefe kommen. / Dagegen spricht der Scholastiker: Zu beliebiger Versenkung sind wir nicht da. / Sie ist sicherlich ein möglicher Weg und wir erkennen ihre verschmähte Möglichkeit in der Ehrfurcht. / Die tiefste Tiefe der Dinge ist aber für uns ihre Ordnung. / Es gibt eine grosse Ordnung der Dinge. / Alle Dinge sind auf Gott zugeordnet. / Wir schauen denkend die Dinge in der Ordnung, und die Ordnung in den Dingen. / Denken heisst sich in die Ordnung der Dinge versenken. / Durch sie führen wir zu Gott. / Denken heisst der Ordnung der Dinge nachgehen bis zur ewigen Mitte. / Denken

ist not. / Ohne Denken verlieren wir uns leichtlich an die Dinge. / Der Mensch ist da um sich zu verlieren, aber er soll sich nur an Gott verlieren.

Der Punkt der deutlichsten natürlichen Offenbarung Gottes in der Welt ist für den Mystiker die individuelle Tiefe, für den Scholastiker die Ordnung der Dinge. Daraus ergeben sich die einzelnen Unterschiede. Zunächst ein methodischer Unterschied von grosser Wichtigkeit. Die Methode des Scholastikers ist die syllogistische, die wir heute einseitig als die des logischen Beweisens auffassen. Für ihn ist sie aber nicht in höherem Grade Mittel des indirekten Beweisens, als dass in ihrem Vollzug unmittelbar erkannt wird, nicht das jeweilige Ding, sondern das wichtigste Ding, der Ordo selbst, in einer seiner Formen als Logizität des Seienden. Die Logik ist Ontologie, wie schon bei Plato und Aristoteles. Die logischen Grundsätze sind nicht primär von Geltung im Geiste des Menschen, sie sind die „causae exemplares“, die göttlichen Gedanken selbst, nach denen die Beziehungen zwischen den Dingen angelegt sind. Der Beweis ist zugleich eine Aufweisung. Die Form des Beweisens wird von den Scholastikern darum so ernst genommen, weil sie eben mehr ist als eine Form. Demgegenüber ist die Methode des Mystikers die der Suggestion. Das lebendig Poetische, das eigentlich Magische der Sprache will er sich dienstbar machen, um die bezeichneten Dinge der Versenkung lockend werden zu lassen. Der Scholastiker braucht die Sprache zur Überzeugung, der Mystiker zur Beschwörung. Die Sprache des Scholastikers ist für seinen Zweck um so geeigneter, je klarer und eindeutiger sie ist, die Sprache des Mystikers ist für seinen Zweck um so tauglicher, je geheimnisvollere Dunkel in ihre Tiefen locken. Ein unklarer Scholastiker wie Fichte, und ein klarer Mystiker wie Schleiermacher sind höchst verdächtig. Es ist auch kein Zufall und keine blosser Folge des Bedürfnisses, auch von Laien verstanden zu werden, aus dem die Mystik das Latein der Scholastik in ihren lebendigsten Vertretern verliess, und sich den einzelnen Landessprachen zuwandte. Das „Mönchs-latein“ des Mittelalters war durch seine lange Tradition eindeutig

und klar geworden, dabei durch grosse Ehrfurcht der Menschen und Zugänglichkeit nur für den höchsten Stand von jeder Billigwerdung und Banalisierung bewahrt geblieben. Es war die ideale Sprache für die scholastische Geistigkeit. Überhaupt wird in jeder scholastischen Richtung die Tendenz aufkommen, sei es durch Adoption einer wenn möglich toten Fremdsprache, sei es durch eine Ummodelung der eigenen Sprache in der Art eines Kant und Hegel, ein dem gemeinen Gebrauch entzogenes eindeutiges Sprachinstrument zu erhalten. Ihre Idealsprache wird die „*catholica et rationabilis locutio*“ des Bonaventura sein. Ganz im Gegenteil brauchte die Mystik die innere Unendlichkeit, die assoziative Vieldeutigkeit, welche das Wort lebendiger Sprache, besonders das Urwort im Deutsch der Eckhart, Tauler, Seuse und Novalis und im Flämischen des Ruisbroeck besitzt. So stehen denn die beiden grössten Mystiker, Eckhart und Ruisbroeck, als erste grosse Schriftsteller ihrer Volkssprachen da, während die immer noch deutlich von der Scholastik her bestimmte offizielle Philosophie und Wissenschaft die Landessprachen erst Jahrhunderte später aufsucht. Mag man bei Eckhart der Predigtform die Schuld geben, eben diese Predigtform ist für ein scholastisches Werk unmöglich, da das wesentlich angepasste Mittel der Predigt ja nicht der Beweis, sondern die Beschwörung ist; bei Ruisbroeck vollends finden wir sein grosses systematisches Hauptwerk, „die Zierde der geistlichen Hochzeit“, wohl wie alle Schriftwerke des Mittelalters ursprünglich eine Art Sendschreiben an ganz bestimmte Menschenkreise, in flämischer Sprache abgefasst (um 1320!).

Der mystische Weg selbst wieder scheint mir in zwei Wege sich zu spalten, je nachdem der Mystiker durch schauende Versenkung in sich selbst, oder durch schauende Versenkung in Dinge der Welt Gott zu erreichen strebt. Die erste Art von Mystik vereinigt mit seiner ausgeprägten, lebendigen und umfassend ordnungsfreudigen Scholastik der ungeheuer umfängliche Geist und die gewaltige Seele Augustins. Augustin war der Typus des Menschen, der sein Selbst ernst nimmt und dessen Leben reflektiert, ohne darum auf die moderne Weise jenes Ich ernst zu

nehmen, dessen Spuren die modernen, psychologischen Vivisektoren in seinen „*confessiones*“ entweder gelangweilt vermissen, oder mit irgendeiner psychologischen Theorie herauszuklügeln suchen. Für ihn hatte das sokratisch-platonische „*γνώθι σαυτόν*“ noch den ganz unmodernen Sinn, den Friedemann wieder ans Licht gehoben hat, und schon einen neuen christlichen Sinn, der aus der Unterscheidung von Ich und Selbst hervorgeht. Sein: „*Noli foras ire. In te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. — Scendere ad Deum hoc est intrare in se ipsum; habita tecum.*“ Gehe nicht nach aussen. Geh in Dich. Innen im Menschen wohnt die Wahrheit. Zu Gott kommen, das ist zu sich selbst kommen; wohne in Dir! spricht in der römisch-augustinisch-imperatorischen Gedrängtheit, und in der für die soziologische Funktion der mystischen Lehre überhaupt, wie der Philosophie Augustins, so tief charakteristischen Befehlsform das Grundprinzip dieser Selbstmystik aus. Dieser Selbstmystik, welche dem deutschen Wesen besonders gemäss, auch von Eckhart wohl am tiefsten entwickelt worden ist, spezifische Gefahr hat in den Versen des Angelus Silesius ihren klaren Ausdruck gefunden: „Ich weiss, dass ohne mich / Gott nicht ein Nu kann leben / — werd ich zu nicht, er muss / vor Not den Geist aufgeben. /“ Zu solcher Ansicht muss die Selbstmystik führen, wenn die Stelle, an der der Selbstmystiker Gott findet, zur einzigen Stelle, in der Gott lebt, gemacht, und die Fülle Gottes an der Enge eigener Erfahrung gemessen wird, ein Unternehmen, welches Thomas für das Wesen der Häresien hält. Solche Mystik führt ganz in die Nähe des Protestantismus mit seiner schon erwähnten Überspannung der Augustinischen Formel der Soliloquien: „*Deum et animam scire cupio.*“ Gott und die Seele begehre ich zu kennen. Aus solcher Mystik stammt deren Übertreibung und Übertragung: „Ich und mein Gott.“ Der andere mystische Typus, die Weltmystik, hat auch seine besondere Gefahr, den mystischen Pantheismus. Auch hier kann die Ganzheit Gottes, der zugleich der Welt transzendent und ihr immanent ist, in der der protestantischen Art gerade entgegengesetzten Weise zugunsten der Stelle,

an der das Individuum ihn erfuhr, verkannt und verstümmelt werden. Diese Gefahr fällt fast ganz fort bei der für das Mittelalter fast allein wichtigen, stets herrschenden Art von Weltmystik: der Christus-Mystik. Von allen zugänglichen Kreaturen ist der Mensch Gott am nächsten, in keinem Wesen aber waren Mensch und Gott beide gegenwärtig und verschmolzen, ausser in Christus. So musste die Versenkung in Christus, die ihn mit Hilfe der Evangelien zunächst als Menschen erfasst, um dann zu seiner Gottesnatur und zur Dreieinigkeit zu gelangen, die verbreitetste und tiefste Form der Mystik werden. In der Person Christi gingen Weltlich-Menschliches und Göttliches am innigsten verbunden „inconfuse, incommutabiliter, indivise, inseparabiliter“ ineinander über, und es war hier am ersten möglich, die Grenze zwischen beiden zu überschreiten. Eine Form der Christumystik ist ja auch die sakramentale Mystik. Der Mystiker wollte sich in Christus, den Menschen, versenken, dann zu Christus, dem Gott, gelangen, um in letzter Verbundenheit mit der Dreieinigkeit selbst schliesslich ein „alter Christus“ zu werden, mit Christus die geistliche Hochzeit, die mystische Einswerdung zu feiern. Das Grundwort dieser Mystik ist das, zu dem Ruisbroecks „Zierde der geistlichen Hochzeit“ sich als Erläuterung gibt, jenes Herrenwort des Matthäus „Ecce sponsus venit; exite obviam ei“, Siehe da, der Bräutigam kommt, geht aus, ihm entgegen. Geht aus! Das Leitwort der Weltmystik im Gegensatz zum „Geh in dich!“ der Selbstmystik. Das sichtbarste Zeichen letzter Einswerdung waren die Stigmata, die niemanden verwundern werden, der die Gewalt des Geistes und jeder wirklichen Erziehung und Selbsterziehung zur Verwandlung menschlicher Leiber an den heute seltenen Beispielen erfahren hat. Die Christumystik hat in der Volksreligion eine ungeheure Rolle gespielt, wie sie sie überall spielt und spielen wird, wo Messe gelesen wird. Ihre reinsten Blüten sind Bernhard, Franziskus und Thomas a Kempis. Keinem Mystiker des Mittelalters ist sie ganz fremd. Die „geistlichen Übungen“ des Ignatius enthalten sie bekannlich in der inneren und äusseren Form eines „geistigen Exerzierreglements“.

Es dürfte nunmehr klar sein, warum wir eingangs dieses Abschnittes mit dem Worte Gundolfs als unser Vorbild die Mystik abgelehnt haben. Es soll nicht bestritten werden, dass der mystische Weg auch heute der gegebene Weg mancher Einzelperson ist, aber dem Zeitalter als Ganzen tut Bindung und nicht Lösung not. Es torkelt, es braucht einen Halt! Es wird viel über religiöse Verinnerlichung heute geschrieben. Gewiss, eine solche braucht jede Zeit. Aber uns gerade tut in noch höherem Masse Veräusserlichung der Religion not. Wir Erben des Protestantismus haben viele tiefe Seelen, aber wenige klare Gestalten. Wir Erben des Protestantismus haben manche grosse Schauer ihrer selbst, aber nur einen grossen Schauer der Weltordnung, Goethe. Wir Erben der Renaissance haben manchmal ein bis in das Mystische lebendiges Verhältnis zu einzelnen Dingen und Menschen der Aussenwelt, aber kein Verhältnis mehr zu dem Kosmos als geordnetem Ganzen. Wir haben oft noch Leidenschaft, aber selten Zucht. Uns tut der scholastische und der Benediktinische Geist in neuen, aus dem Leben frisch erstandenen Formen und in den alten, soweit sie eben noch lebendig da sind, bitter not.

\*  
\*  
\*

Nach Thomas beginnt die Zersetzung der mittelalterlichen Gedankengefüge, die, wie wohl stets, der Zersetzung der Lebensgefüge selbst vorangeht. Es bedarf hier einer kurzen Betrachtung dessen, was ich den Selbstmord der Scholastik nennen möchte. So wie eine Klasse nicht von der anderen überwunden werden wird, es sei denn, sie habe ihre eigenen Lebensgrundlagen zerstört, — manchmal vielleicht aus einem tiefen, unbewussten Trieb zum Untergang, — so kann auch eine wissenschaftliche Richtung nicht von einer anderen überwunden werden, es sei denn, sie habe sich selbst schon den Boden unter den Füßen fortgezogen. Wie die französische Revolution nur möglich war, weil der französische Adel den Satz „noblesse oblige“, die französische hohe Geistlichkeit die Pflichten christlichen Priestertumes weitgehend vergessen hatte, wie das heutige Bürgertum höchstens an seiner



eigenen inneren Korruption sterben wird, so war auch die äussere Besiegung der mittelalterlichen Scholastik durch den Humanismus und das Luthertum nur eine deutliche Sichtbarwerdung, eine notwendige Folge des inneren Verfalls.

Die Idee der Ordnung ist der Gegenstand der Zersetzung, von der wir sprechen. Nicht beim Gottesbegriff setzt der Kritizismus eines Duns Scotus und weit mehr noch eines Wilhelm von Occam ein, sondern bei der Ordnungsidee. Er äussert das in doppelter Hinsicht. Einmal bei der Beantwortung des sogenannten Universalienproblems. Die Frage, ob die Universalien einen existenten Gegenstand für sich selbst haben, oder aber willkürliche Ansetzungen des Verstandes sind, durchzieht die gesamte Spekulation des Mittelalters. Dem mittelalterlichen Weltgefühl und Gedankenzusammenhang musste die Ansicht entsprechen, dass allgemeine Gegenstände in bestimmter Weise Realität für sich besitzen. Wie wir schon zum Verständnis der platonischen Ideenlehre bemerkten, ist das Allgemeine, Gattunghafte das ordnende Prinzip im Chaos des Besonderen. Eben darum ist das Universalienproblem das im Grunde metaphysische, in seinen Besonderungen eine ganze Welt umfassende Problem der Ordnung. In ihm stellte der mittelalterliche Mensch sich selbst als mittelalterlichen Menschen in Frage. Nur von hier aus ist die Leidenschaft und Intensität zu verstehen, mit der das scheinbar so abstrakte Problem die Geister und doch wohl auch die Gemüter beschäftigte. Ich glaube überhaupt zu bemerken, dass allein metaphysische und die davon untrennbaren axiologischen Probleme in der Geschichte des Geistes wirklich tiefe Regungen der Liebe und des Hasses hervorrufen, wirklich das fühlende und denkende Innere selbst nur der Philosophierenden eines ganzen Zeitalters in Aufruhr versetzen können. Wo „erkenntnistheoretische“ Probleme nicht nur von einem einzelnen Forscher in einer lebendigen und entscheidenden Weise ernst genommen werden, da kann man stets sicher sein, dass sich metaphysische und axiologische Probleme hinter ihnen verbergen. So musste der mittelalterlichen Ordnungswelt der Realismus entsprechen, das heisst die Ansicht,

dass die Universalien, die allgemeinen Gegenstände eine Eigenexistenz besitzen, die natürlich auch als eigentümliche Existenzart gedacht werden muss. Daneben war als Antiposition der Nominalismus, die Lehre, die Universalien seien blosse „nomina“, blosse Bezeichnungen und Abkürzungen, ohne ein eigentümliches Bezeichnetes, allein die individuellen konkreten Dinge seien „realia“, stets vertreten, aber nie herrschend. In den Jahrhunderten nach Thomas ist er zur Herrschaft in Theologie und Philosophie im wesentlichen gelangt, und zwar durch Wilhelm von Occam und dessen Schüler. Heute ist der Nominalismus so in das philosophische Denken eingefressen, dass schon die Bezeichnung des Allgemeinbegriffes als „abstractum“ = Abgezogenes von ihm zeugt. Trotzdem wird er nach der klaren und unwidersprechlichen Kritik, die Husserl geleistet hat, wohl kaum mehr auf die Dauer von ernsteren Philosophen aufrechtgehalten werden. Die metaphysischen Folgerungen drängen sich auf. —

Im Sieg des Nominalismus drückte sich der Sieg des der sogenannten „Realität“ zugewandten Geistes aus, lange bevor er sich in dieser Realität selbst ausdrückte. Dieser Geist ist aber antimittelalterlich und antireligiös, wie er antiplatonisch und antimetaphysisch ist. Der völlige Sieg dieses Geistes in der spröderen und entfernteren Realitätssphäre, den wir heute erlebt haben, fällt mit seiner Überwindung in der Sphäre der Ideen zeitlich zusammen. Gedanken verwirklichen sich erst im banalen Sinne der Realwerdung, wenn sie als Gedanken überholt sind. Ausser im Nominalismus äusserte sich die Zersetzung der Ordnungs idee teilweise schon bei Duns Scotus in einer damit eng zusammenhängenden Art. Eben jene Ordnungen, die Augustin so sicher waren, dass er die Existenz Gottes zum guten Teil darauf philosophisch begründete, werden der Annahme einer falsch verstandenen Allmacht des göttlichen Willens nunmehr geopfert. Die fortgenommene Ordnung liess einerseits die blossten Nomina und die ungestaltige Welt, anderseits einen völlig selbstherrlichen Gott zurück.

Der selbstherrliche Gott des Scotus konnte an kein Ideenreich gebunden sein. So zieht Occam nur die Folgerungen des noch realistischen, ja besonders betont realistischen Scotus. Er als erster hat eine Allmacht Gottes gelehrt in dem Sinne, dass Gott bei seinem Handeln an keinerlei in sich ruhende Ordnung der Ideen und der Werte gebunden sei. Alle gute, mittelalterliche Lehre nimmt an, dass Gott als freies, aber allgütiges Wesen das in sich Gute wolle, weil es das in sich Gute ist; Occam und im Grunde auch Scotus meinen, was Gott wolle, werde eben damit erst gut. Die Überspannung der Autorität und Allmacht des göttlichen Willens war der langsame Tod des Theismus, sowie jeder Despotismus die Tendenz hat, zum langsamen Tode der Monarchie zu werden. Scotus und Occam, nicht Luther und Calvin, sind die in der Tiefe entscheidungsvollen, wirksamen Zerstörer des mittelalterlichen Religionssystems. Es ist auch kein Zufall, dass wie die göttliche, so die kirchliche und später bei Bodin auch die staatliche Autorität von den Occamisten in unkatholischer Masslosigkeit übertrieben wird. Die Vernunft wird erniedrigt, wie nie bei Augustinus oder Thomas. Der ungenannte Leitspruch des Scotisten ist eher des Tertullian „credo quia absurdum“, als der Augustins und Anselms „credo ut intelligam“. Die Vernunft stimmt nicht zu der Offenbarung in jener vielverspotteten, aber logischen und erhabenen prästabilierten Harmonie, die auf der Einheit der Wahrheit und dem aus ihr folgenden Satze des Thomas „verum vero minime contradicat“ fest begründet ist. Die Vernunft widerspricht der Offenbarung, aber hat sich dem Kommando der Autorität zu fügen. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich auf diese Lehre von der doppelten Wahrheit den Jahrhunderte hindurch wirksamen auffallenden Kleinmut der katholischen Wissenschaft zurückführe, die es sich merkwürdigerweise gar nicht vorzustellen scheint, dass Vernunft und Offenbarung übereinstimmen, die es irgendwie im missleiteten Instinkt zu haben scheint, im voraussetzungs-freien Kampfe müsse sie unterliegen. Wo ist das grossartige Vertrauen auf die Vernunft als Freundin der Offenbarung,

wie es einen Thomas von Aquino beseelte, hingeraten? Mit welchen Augen sehen die Instinkterben des Occamismus einen Forscher an, der wirklich einmal eine Philosophie geben will, die nicht im Ausgangspunkt, sondern im Resultat katholisch ist? —

Wie tief der Nominalismus, die Quelle aller Übel, bei Occam aus seinen Instinkten entspringt, mag man aus der Fadenscheinigkeit seiner Begründung entnehmen. Der Realismus ist für ihn fast eine unverständliche Torheit, weil in der Tat eine ziemlich unverständbare Sache. Echt englisch, auch im Grade seiner nationalen Bestimmtheit kein Philosoph des Mittelalters mehr, leitet Occam den Nominalismus aus dem sehr ökonomischen Satze ab: „*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“, die Dinge sind über die Notwendigkeit hinaus nicht zu vermehren. Die Begründung seines Umsturzes fasst er zusammen in dem tollen Satze, der, um gültig zu sein, den Nominalismus schon voraussetzt: „*Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur*“, es genügen die Einzeldinge, und so werden solche allgemeine Gegenstände ganz überflüssigerweise angesetzt. In der Tat ein „*venerabilis inceptor*“, ein verehrungswürdiger Beginner, wie man ihn wohl genannt hat! Der Voluntarismus der Gottesidee und ebenso der Menschenansicht, der durch den geschilderten Wesenszusammenhang mit dem Nominalismus in engster Bruderschaft lebt, bedeutet wie jener eine Negierung der Grundlagen des mittelalterlichen Denkens, damit aber auch Lebens. Denn das mittelalterliche Denken ist nicht im selben Masse vom Leben abgelöst, wie das der Jetztzeit. Was wir Menschen der Gegenwart schreiben, hat zum wirklichen Leben der Gegenwart und der in der Gegenwart angelegten, durch den freien, von der Idee her bestimmten Willen herausgestaltbaren Zukünfte so leicht nur noch wenig reale Beziehung. Die Vielheit der Gedanken, die aus allen Zeitaltern und Bereichen stammen, ist so gross geworden, dass ihr die auch nur relative Einheit des Lebens meist entgeht. Im Mittelalter steht der einheitliche Strom der Geistesgeschichte in eindeutiger Beziehung zu der einheit-

lichen Geschichte des seelischen, gesamtgeistigen, politischen und wirtschaftlichen Europas.

Die Geltung von Nominalismus und Voluntarismus kann man sich kaum als genügend selbstverständliche für bestimmte Zeiten, ihre Wirksamkeit kaum tief genug vorstellen. Böhmer hat uns gezeigt, dass hier die theologischen Voraussetzungen Luthers liegen. Selbst ein so grosser Mann und Theologe, wie Luther ohne Zweifel war, ist in einem meistens unterschätzten Masse von den schulmässig als selbstverständlich anerkannten Grundansichten seiner Epoche abhängig. Doppelt, wenn er in das autoritätsgläubige Mittelalter geboren wird, doppelt, wenn er seine wissenschaftliche Erziehung in entscheidendem Masse als Mönch erhält, doppelt endlich, wenn er zu jenen Naturen gehört, denen die Bewegung im Reiche der Ideen aus vitalem Trieb und ethischem Pflichtgefühl ungenügend ist, die in die sozial-religiöse, ja in die im weiteren Sinne politische Sphäre ihre Ideen zu übertragen willens, geschickt und innerlich gezwungen sind. So war Luther beschaffen, erzogen und durch sein Zeitalter beeinflusst. Sicherlich hat er sich gegen die Lehren der occamistaichen Theologie gewandt, aber eben durch diese Gegenwendung war er auf eine bestimmte Front verwiesen. Auch eine Opposition gegen eine Ansicht ist in bestimmter Weise eine Bindung, wenigstens an das von der Ansicht beantwortete Problem. Es ist aber für unsere Kenntnis eines Theologen oder Philosophen sicherlich ebenso wichtig, ich glaube sogar wichtiger, welche Probleme er sich gestellt, als wie er die gestellten beantwortet hat. Luther hat, wie Denifle und Böhmer nachgewiesen haben, die Werke des Thomas von Aquino nicht gekannt. Gestützt hat er sich in besonderem Masse auf Augustinus und auf einen Teil der Mystik, die anerkannte Theologie seiner Zeit, die ihm seine Probleme vorschrieb, war aber die occamistaiche Theologie. Eine der tiefsten Quellen des lutherschen Reformationswerkes ist die entsetzliche Angst des Mönches vor dem Gott, wie Occam und die

Occamisten, besonders Gabriel Biel ihn lehrten, dem Gotte der Willkür, der an kein Gesetz gebunden, heute so und morgen so wollen, seine Gnade nach Willkür an Menschen mitteilen kann. Diesem schrecklichen Gottgespenst, das dann übrigens auch für Calvin und seine entsetzliche Übertreibung des Allmachtgedankens massgebend war, entflieht Luther mit seiner grundlegenden theologischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Freilich selbst in dieser Lehre mit ihrer Überspannung des Begriffes der Gnadengabe hat der occamistische Gottesbegriff noch deutlich nachgewirkt. In der katholischen Theologie hat der Voluntarismus Luther lange überlebt.

\*                      \*

Es ist die Ansicht weit verbreitet, die Entdeckungen der aufkommenden Naturwissenschaft, insbesondere also das kopernikanische Weltsystem hätten die Weltansicht des Mittelalters zerstört und damit dem Menschen seine „Freiheit“ gegeben, die tatsächlich durch die Kultur des Mittelalters, wie überall, wo aus dem Menschen etwas werden soll, sehr stark beschränkt, höheren Werten weitgehend geopfert war, aber grade in ihr ohne Zweifel mehr gewahrt, als zum Beispiel in den grossen Kulturen des Orients, im römischen und selbst im griechischen Staat. Diese Ansicht scheint mir ganz irrig zu sein. Ich bezweifle nicht, dass der Bruch mit dem mittelalterlichen „ordo“ eine grössere „Freiheit“ für den Menschen bedeutet hat und lasse ihm gerne diesen Ruhm, aber ich glaube nicht, dass Kopernikus und seine Genossen an dieser Befreiung einen wesentlichen Anteil gehabt haben.

Zunächst halte ich es prinzipiell und a priori für unmöglich, dass eine Änderung in den Grundformen nicht nur des metaphysischen Denkens, sondern auch des metaphysischen Schauens durch irgendeine Theorie, die nur Raumdinge betrifft, hervorgerufen werden kann. Ob die beginnende Neuzeit in physikalischen Zusammenhängen die Unendlichkeit der Welt zu entdecken vermeint, selbst ob heute, wo schon die Massen und grade die Massen auf

das, was sie „Naturwissenschaft“ nennen, schwören, Einstein diese Unendlichkeit der Welt in einem sehr physikalischen Sinne wieder leugnen zu müssen glaubt, das ist für die Stellung des ganzen Zeitalters zur Welt keine wesentlich revolutionäre Tatsache, höchstens eine Tatsache, in der eine sonstige Umwälzung der Grundbegriffe sich auswirkt und ausdrückt. Metaphysische und axiologische Haltungen und Meinungen können nur in ihrer eigenen Sphäre überwunden werden, oder aber von oben, von der Offenbarung her, niemals von unten, von den Wissenschaften her.

Neben diesen apriorischen Überlegungen sprechen aber auch die Tatsachen eine laute Sprache. Seit Duhem steht fest, dass so wie viele andere Entdeckungen der späteren Naturwissenschaft auch schon die kopernikanische Weltansicht von Scholastikern an der Sorbonne im vierzehnten Jahrhundert vorweggenommen worden ist. Grabmann bestätigt dasselbe von Nikolaus von Oresme. Auch Thomas nahm das ptolemäische Weltsystem aus erkenntnistheoretischen Gründen keineswegs für völlig erwiesen. Da entsteht doch die Frage: Wieso konnte dieselbe Entdeckung, die im vierzehnten Jahrhundert wirkungslos blieb, im sechzehnten Jahrhundert so ungeheure Wirkungen haben, wie ihr zugeschrieben werden, später dann so grosse, wie sie im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich gehabt hat? Auch Galilei, auch Kepler schrieben in lateinischer Sprache und waren alles andere als zur Volkstümlichkeit durch die Form geeignete Schriftsteller. Jede Erklärung des Umsturzes in der abendländischen Weltanschauung aus irgendwelchen Fortschritten der Naturwissenschaft setzt den Umsturz schon voraus, den sie erklären will, und der eben die tatsächliche, sekundäre, aber immer noch überraschend grosse Wirksamkeit des Fortschrittes der Naturwissenschaft erst möglich machen musste, und erst verständlich macht. Tatsächlich hat Vorländer recht, wenn er feststellt: „Die neue Lehre wurde von den Zeitgenossen teils nicht beachtet, teils, so auch von Luther, als Narrheit behandelt.“ Noch der grundgelehrte, treffliche Grimmelshausen macht sich weidlich über sie lustig.

Erst als die Gesamtstellung des Menschen zu Welt und Gott durch religiöse und metaphysische Wandlungen eine andere bereits geworden war, hat man bei der Projektion dieser Wandlungen in die Ebene der Wissenschaften die kopernikanische Lehre zur Herrschaft geführt.

Die grossen Naturentdecker der Renaissance, vom noch fast ganz mittelalterlichen Kopernikus bis zum schon fast ganz neuzeitlichen Baco, haben zwei Gesichter. Einerseits sind sie in bestimmter Weise Neubegründer der mittelalterlichen Ordnungsidee. Ihnen allen wäre der Satz eines modernen Theologen: „Wer Naturgesetz sagt, sagt Gott in seiner Ordnung“, eine vertraute und fast selbstverständliche Wahrheit gewesen. Ihr Platonismus kann ebenso wie ihr Pythagoreismus, besonders nach der Erforschung des mittelalterlichen Platonismus durch Bäumker, nicht mehr als direkt unmitttelalterlich, nur noch als ein Zurückgehen auf die Quellen auch des Mittelalters angesehen werden. Dass gegenüber der mittelalterlichen Fassung der Ordnungsidee, die auf dem Gattungsbegriff und dem Begriff der Teleologie sich aufbaute, ihre Lehre auf dem Gesetzesbegriff gegründet war, ist eine starke Abweichung, aber eine Folge des Nominalismus, der eben zwang, ein anderes Fundament der Ordnungsidee aufzusuchen. Nicht diese Naturforscher, nicht Luther: Occam ist, wie wir zeigten, der eigentliche Zersprenger der mittelalterlichen Ordnungsidee. Gegenüber dem Occamismus sind sie wie Luther fast als eine Reaktion mittelalterlichen Ordnungsbedürfnisses anzusehen.

Auch die Mathematik hat ja für Zeiten, in denen die Menschen überhaupt noch Wunder sahen, ein Wunder bedeutet. Es war ein religiöses Staunen, mit dem der Pythagoräer die Verhältnisse der Zahlen und der Raumgebilde vor Augen hatte, ein religiöser Grund letzten Endes, aus dem Plato sein: „μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσέλτω“, keiner, der sich nicht auf die Geometrie versteht, trete ein, über das Tor der Akademie schrieb. Die Schau der reingeistigen Gebilde der Mathematik war Vorstufe zu jener Ideenschau, die schliesslich zur religiösen Idee des Guten emporführte, und



eben darum erschien die Übung der Mathematik so wesentlich. Dass die in rein wesensmässiger Einstellung gefundenen mathematischen, ideellen Gesetze zugleich Gesetze der zeiträumlichen Wirklichkeit sind, das war ja grade einer der klarsten Fälle jener „harmonia praestabilita“, die man im ganzen Universum bemerkte, eine der klarsten Hindeutungen auf die Logosnatur des Weltgrundes. So hat denn auch das Mittelalter die Mathematik stets bewundert und gepflegt. Beweis genug sind seine Dome schon; von Griechenland und Arabien her, wo sie gleichfalls durchaus ihren uralten magischen und religiösen Sinn hatte, kam die Mathematik nach Europa. Ein Wort wie Roger Bacos: „omnis scientia requirit mathematicam“ ist in der Gesamtentwicklung der Scholastik als ein revolutionäres kaum anzusehen. Wie sollte man auch Plato schätzen und die Mathematik verachten?

Sicher freilich haben die Aristoteliker des Mittelalters die Mathematik, darin ihrem Meister folgend, geringer geschätzt als die Platoniker. Daraus nun eine Spaltung des mittelalterlichen Ordnungsbegriffes in einen aristotelisch-teleologischen und einen platonisch-mathematischen Ordnungsbegriff zu machen, scheint mir nicht richtig zu sein. Auch für alle Platoniker ist die Ordnung der Welt in erster Linie eine teleologische Ordnung, auch der „Aristoteliker“ Thomas hat die Mathematik nicht subjektiviert. Ein entweder oder zwischen der streng aristotelischen Ansicht, nach der alles Mathematische Täuschung oder Konstruktion ist, und der modernen Ansicht, nach der alles Teleologische Täuschung oder Zutat ist, gibt es für das Mittelalter nicht. Vielmehr erscheint der mathematische „ordo“ als Durchsetzungsform des teleologischen. Geordnet ist eine Realität, die ihrer Idee entspricht. Die ganze Realität gibt sich als „ordo“, als Verwirklichung eines Planes. Der Gegensatz zum „ordo“ ist allein die Sphäre der im Abfall wirksam gewordenen Freiheit. Hier allein gibt es Chaos. Der Kosmos ist das Primäre, aus dem die Rede vom „Chaos“ Sinn erhält, von dem abgefallene Wirklichkeiten erst das Chaos wirklich machen. Der Seinsprimat des Positiven

gilt auch hier, ja wohl hier primär. Es gibt wohl Kosmos ohne Chaos, aber wesensmässig kein Chaos ohne vorausbestehenden und noch umfassenden Kosmos. Der mittelalterliche Begriff des „ordo“ ist also keineswegs wesensmässig bezogen auf eine Mehrheit von realen Dingen und auf ihre Beziehungen in den mannigfachen Formen des Auseinander, wie das wohl vom modernen Ordnungsbegriff gilt. Ein einziges und isoliertes Ding kann als solches schon „geordnet“, richtig sein, wenn es zu seiner im göttlichen Geiste präexistenten Idee die Beziehung der Adäquation hat. Der moderne Ordnungsbegriff meint eine Beziehung von Realitäten aufeinander, der mittelalterliche meint die davon in ihrer Art ganz verschiedene Beziehung des realen Dinges auf seine Idee. Nun gibt es aber in der Welt der Realitäten nicht nur einzelne Dinge, sondern auch die vom modernen Ordnungsbegriff getroffenen Beziehungen zwischen den Dingen. Wenn man auf diese Beziehungen nun wieder den mittelalterlichen Ordnungsbegriff anwendet — in der Möglichkeit einer solchen Anwendung tritt der Unterschied der beiden Ordnungsbegriffe ganz besonders scharf hervor —, so erhebt sich die Frage, nach welchen göttlichen Ideen denn nun diese Beziehungen ihrerseits angeordnet seien. Da nun erkennen wir in der an die Beziehungen sich wendenden Wesensschau die Gesetze der Mathematik und der Kausalität, als gültig für die Beziehungen der unbelebten Natur. In diesem Sinne gibt das platonische „θεός γεωμετρῆς“ der Mathematik ihr gegenstandsbezogenes Recht, fern von der modernen Übersehung des Wesens gegenüber der Beziehung, wie von der modernen Übertragung der unverständlichen Gesetze der niedrigsten Seinsstufe auf die höheren Stufen des Seins. Die mathematischen Ideen, auf die erst Husserl heute wieder klar hingewiesen hat, sind die Ideen, nach denen die quantitativen Beziehungen der toten Dinge gebildet sind. In diesem Gedanken geht der mathematische Ordnungsgedanke in den teleologischen des Mittelalters, der auf der Annahme der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott nach den Ideen beruht, als Teil ein. \*

Das „Quadrivium“ innerhalb der „Sieben freien Künste“ be-

stand aus: „Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie“. Es ist in der Lehre wohl kaum je restlos zurückgetreten. Aber freilich, was ist in der Ansicht des modernen Menschen aus der Mathematik geworden! Jene hoffnungsvolle Adäquation der mathematischen Gesetze an die Wirklichkeit ist für ihn nicht eine wunderbare, natürliche Offenbarung des göttlichen Logos, sondern nur ein Hebel mehr, die Welt zu bewegen. Nur der wirklich geniale, intuitive Mathematiker wird seine Kunst stets „ad maiorem dei gloriam“, nicht im Interesse irgend einer „Industrie“ betreiben, ihren magisch-religiösen Sinn lebendig ahnend. Ein Wort wie das des Novalis: „Reine Mathematik ist Religion“ ist dem modernen Menschen befremdlich, drückt aber eine schlichte und sichere Wahrheit aus, die grossen Erfinderzeiten der Mathematik selbstverständlich und dem Newton zum Beispiel noch durchaus bewusst war. Erst Husserls erkenntnistheoretische Erforschung des mathematisierenden Bewusstseins hat die Voraussetzung einer solchen metaphysischen Ansicht wieder hergestellt. Erst in Europa ist, wie Novalis sagt, die Mathematik „zur blossen Technik ausgeartet“. „Die reine Mathematik ist die Anschauung des Verstandes als Universum“, die Anschauung des in der Welt gespiegelten Logos. Daher auch schon bei den Pythagoräern und wohl durch das ganze Mittelalter hindurch die mathematische Musikwissenschaft, da man ja gerade die von Gott her tönende Harmonie der Welt in der Musik vernehmen wollte. Das Staunen vor der schlechthin notwendigen Ordnung der Welt erfüllt nicht nur Keplers „Harmonice mundi“, sondern bricht auch in der späteren Naturkunde bis etwa zu Humboldts Kosmos häufig empör, es ist auch heute noch manchmal in ihr spürbar.

Immer mehr freilich zeigt die Naturwissenschaft ihr anderes, ihr eigentlich neuzeitliches Gesicht. Immer mehr wird jener mittelalterliche Satz, den Thomas ausdrückt: „Non est ordinatio nisi ordinantis rationis,“ jede Ordnung ist von einem Geiste angeordnet, vergessen, immer mehr die Weltordnung, die zugleich aus einer Ordnung von Qualitäten wesentlich eine Ordnung von Quantitäten wird, zu einer in sich selbst beruhenden gemacht.

Diese Seite der Naturwissenschaft musste nun wirksam werden, da sie der von der Reformation und Renaissance mittelbar und unmittelbar bedingten Zuwendung zur Welt entsprach. So musste die metaphysische Ausdeutung der Naturwissenschaft zum Beispiel durch Giordano Bruno einen Umsturz herbeiführen, den die entdeckten Tatsachen allein in keiner Weise rechtfertigten, die sich vielmehr als neuentdeckte Durchsetzungsformen des Ordo in das mittelalterliche Weltsystem wohl hätte einfügen lassen. Die Zentriertheit der Welt um die Sonne konnte einem Weltsystem vielleicht schwer, sicher nicht unmöglich anzuerkennen sein, das nicht, wie man so oft sagt, um den Menschen, sondern um Gott metaphysisch zentriert war. Zunächst als Gefahr empfunden, wird sie heute vom christlichen Bewusstsein im allgemeinen anerkannt, ohne dass dasselbe dadurch in seiner Christlichkeit irgendwie erschüttert worden wäre.

Unvereinbar mit dem Theismus ist allein die Behauptung, die Welt sei unendlich. Diese Ansicht kann von der empirischen Naturwissenschaft natürlich so wenig bewiesen wie widerlegt werden. Metaphysiker wie Giordano Bruno und Spinoza haben sie aufgebracht. Für den Theismus wird sie wichtig, weil zwei Axiome wesenseinsichtig nebeneinander gelten, nach deren erstem es ein Unendliches geben muss, da jede Grenze des Endlichen eine „Grenze gegen“ ist und wir hier also im vollen Wortsinne in einen „regressus in infinitum“ geraten, nach deren zweitem es nur ein Unendliches geben kann, weil jedes Unendliche allumfassend ist, schon begrenzt sein müsste, um etwas nicht in sich zu begreifen. Es ist also entweder die Welt unendlich, dann kann es keinen überweltlichen oder gar ausserhalb der Welt unendlichen Gott geben, die Ansicht des modernen Pantheismus; oder ein nur überweltlicher Gott ist unendlich, dann kann es keine Welt geben, denn neben dem Unendlichen hat nichts Platz; oder schliesslich, es gibt den Gott des echten Christentumes, der auch in der Welt allgegenwärtig, doch die Welt umgreift, wie eben das Unendliche Endliches.

Indem die Kräfte der Bewegung aus dem einen ordnenden

Geist, oder aus der einen aristotelisch-neuplatonisch-danteschen „Liebe, die Sonne und Sterne bewegt“ in die Natur selbst verlegt werden, erstebt in der Naturwissenschaft der Renaissance, nachwirksam bis zu Goethe und der Romantik, einen Augenblick lang eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem altgriechischen „polytheistischen Pantheismus“. Seltsame Berührung weit getrennter, im Bewegungszusammenhang der Geschichte ganz verschieden eingeordneter Zeitalter! Die Geistesgeschichte geht abwärts in umgekehrter Folge durch dieselben Stadien, durch die sie emporgegangen ist. Ging sie aufwärts vom Glauben an die Naturgötter zum Glauben an den geistigen Gott, so durchläuft sie in ihrem Abwärtsweg dieselben beiden Stadien in umgekehrter Folge, um schliesslich bei der ganz entgötterten und entordneten Welt des Positivismus zu enden, der den Weg durch diese drei Stadien in ungefährer Fassung als den Fortschritt der geistigen Weltgeschichte lächelnd bucht.

\*  
\*  
\*

Die hier vorgetragene Ansicht tritt in Widerspruch zu einer Reihe von sonst geäusserten und von herrschenden Ansichten. Vor allem ist es eine abweichende Meinung, auf die eingegangen werden muss, da ohne ein solches Eingehen unsere Verhältnissbestimmung von Mittelalter und Neuzeit einer wesentlichen und unentbehrlichen Stütze entbehren würde, da es ferner die grösste Ehrfurcht und Bewunderung ist, die bei dieser „Polemik“ die Feder des Verfassers führen kann und soll. —

Gemeint ist eine Auseinandersetzung mit der vielleicht höchsten Zierde der speziellen Geschichtsphilosophie überhaupt, Jakob Burkhards „Kultur der Renaissance in Italien“, einem Meisterwerk, welches er in einer bei ihm nicht berechtigten Bescheidung einen „Versuch“ (Essay) genannt hat. Jakob Burkhardt gehört zu jenem ausgesprochenen Typus des „Grossen Einsamen“, des leicht sonderlichen Meistertumes, der in der Kunst und Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts durchgehend charakteristisch war. Er gehört nicht in die Linie, die von Höl-

derlin über Nietzsche zu George führt, sondern in jene andere, die von Goethe und Schopenhauer herkommt. Wir sagten schon, dass das Schicksal der Vereinsamung notwendig das Schicksal positiver Menschen in Zeitaltern negativer geistiger Strömungsrichtung sein muss. Eine der Arten der Überwindung solcher Einsamkeit war die Hinneigung zu grossen Zeitaltern der Vergangenheit. Die Einsamkeit im eigenen Zeitalter wird durch die Emporrufung der schattenhaften Gestalten eines fremden Zeitalters bis zu einem gewissen Grade überwunden, denen der humanistische oder romantische Mensch sein eigenes Blut zu trinken gibt. Diese Stärkung war freilich nur dann möglich, wenn man in der Rückwendung auf frühere Zeitalter Verwandte eigenen Seelentumes fand. So ist es bei Goethe und bei Hölderlin geschehen, dass ihr inneres Griechentum auf das historische Griechentum stiess, so war es bei der Begegnung zwischen Jakob Burckhardt und der Renaissance. Weil es eine innere und notwendige Begegnung war, darum hat Burckhardts Werk ewigen Wert. Überhaupt unterliegen die Werke der Geschichtsphilosophie, auch der speziellen Geschichtsphilosophie selbstverständlich nicht dem Fortschrittsgesetz der positiven Wissenschaften, sondern dem Wachstumsgesetz der Philosophie, durch das kein wirklicher Wert je entwertet wird, bei dem es eine Überholung nicht gibt. Ranke und Burckhardt können so wenig „veralten“, wie Plato und Augustin.

Wir müssen uns mit Burckhardts Werk hier auseinandersetzen, weil er die der unseren entgegengesetzte Ansicht über das Verhältnis von Mittelalter und Neuzeit vertritt. Seine von Goethe genährte Anschauung ist es wohl auch, aus der die üblichen Meinungen und Wertungen über das Mittelalter und die Neuzeit letzten Endes stammen, soweit sie nicht als blosses Gerede anzusprechen sind. Die Verfolgung sachlicher Sinnzusammenhänge in den einzelnen Abschnitten seines Werkes pflegt mit einer Erwägung über das Mittelalter zu beginnen und dann den Aufwärtsweg durch die Renaissance zur Neuzeit zu verfolgen.

Eine dieser Entwicklungslinien ist folgende: „Im Mittelalter

lagen die beiden Seiten des Bewusstseins — nach der Welt hin — und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurch gesehen erschienen Welt und Geschichte wunderbar gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation.“ „Mit Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts aber beginnt Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln.“ An diesem Satze Burkhardts ist der geschaute Gehalt, wie sich ja von selbst versteht, unanfechtbar. Er besteht darin, dass eine grössere Absonderung und Sonderlichkeit der Individuen in der Renaissance in Erscheinung tritt. Nicht richtig scheint mir aber die Ansicht über das Mittelalter. Man tut ihm Unrecht, wenn man es als schlechthin „kollektivistisch“ ansieht. Das Mittelalter war gleichzeitig weniger kollektivistisch und kollektivistischer als die Neuzeit. Es war insofern weniger kollektivistisch, als der Mensch sich als Heilssubjekt bei einem Primat des Religiösen gegeben war. Bei stärkster sozialer Bindung gab es doch für jeden eine letzte Sphäre religiöser Innerlichkeit. Der Solidarismus der Verantwortlichkeit der zur Kirche geeinigten Menschen hat es ja, wie man treffend gesagt hat, nicht mit dem „Ich im Wir“, sondern mit dem „Wir im Ich“ zu tun. Des Augustin „Gott und die Seele“ war mehr oder minder im christlichen Bewusstsein stets gegeben. Die „Unbildung“ der Massen ist gleichgültig gegenüber der Religiosität derselben. Je religiöser ein Volk ist, desto weniger ist es der Verherdung ausgesetzt. Das Burkhardtsche Bild des mittelalterlichen Volkes hat noch kein fundamentum in re, weil es so selbstverständlich geworden ist. Die heutigen Amerikaner sind bei allem „Individualismus“ unendlich viel gleichförmiger und herdenhafter als das Volk des Mittelalters. Die einzigen wirklichen Lebensäusserungen, die uns von diesem Volke überkommen sind, Volkslied, Legende, Märchen und Sage deuten wahrlich nicht auf eine blossе Masse, vielmehr durchaus auf das Vorhandensein aller möglichen Arten von Individuen hin. Man kann sicherlich von einer „Kindes-

befangenheit“ der mittelalterlichen Völker, natürlich nicht zum Beispiel der grossen Gelehrten, Kaiser, Feldherrn und Künstler, sprechen, aber doch nur in dem Sinn, dass sie unbefangener und gutgläubiger waren, im Sinne des Wortes „So Ihr nicht werdet wie die Kinder“ —, nicht im Sinne eines übersteigerten Kollektivismus. Auf der anderen Seite allerdings war das Mittelalter kollektivistischer als die Neuzeit, insofern es den Typus des einsamen Gebildeten, den Typus Burkhardt nicht gab. Dieser Typus stammt allerdings aus der Renaissance und besonders dem Humanismus. Die grossen Menschen des Mittelalters waren der Sozietät innerlich und auch äusserlich viel stärker verbunden. Burkhardt sagt: „Der schärfste Tadel, den man darüber“ — über die Überwindung des Mittelalters durch die Renaissance nämlich — „aussprechen kann, ist der der Unvolkstümlichkeit, der erst jetzt notwendigen Trennung von Gebildeten und Ungebildeten in ganz Europa.“ Das ist vom Seherauge Burkhardts strahlend richtig und tief erkannt! — Es ergeben sich auf der einen Seite nunmehr die Herden der „Ungebildeten“, auf der anderen Seite die „Gebildeten“, die wesensmässig nur als, von der Familiensphäre und der oberflächhaften Gesellschaftssphäre abgesehen, Einsame zu denken sind. Es ergeben sich ferner als isolierte, übersteigerte Lehren Kollektivismus und Individualismus, die im Mittelalter aneinander ihr Mass hatten. Die Weltzersprengung setzt hier wie überall an die Stelle des Ausgleichs Übersteigerung nach beiden Seiten hin, und infolgedessen ewigen Kampfzustand. Eine Synthese tritt in These und Antithese auseinander.

Der Irrtum Burkhardts scheint mir aber darin zu wurzeln, dass er die religiöse Eigenart und die Philosophie des Mittelalters nicht kennt. Wo er von Thomas spricht, gibt die Anmerkung das zweifelhafte Buch von Baumann als Quelle an. Unter dem Titel „Das Altertum im Mittelalter“, wo es ihm doch sichtlich auf eine gewisse Vollständigkeit ankommt, weiss er nur einen vollkommen ungenügenden, unwesentlichen Hinweis zu geben. Man sieht, dass ihn allem Anschein nach nicht einmal das Pro-



blem wirklich interessiert hat, da er über Ansatzpunkte der Vertiefung ohne weiteres weggeht. Übrigens ist der Begriff der „Barbarei“ an dieser Stelle für Burkhardt geradezu verhängnisvoll und sollte heute überhaupt nicht mehr für irgendein Zeitalter gebraucht werden, jedenfalls nicht ohne klarste Sinnanalyse und Rechtfertigung.

Die wichtigste Stelle Burkhardts, die nämlich seinen Irrtum grundlegt, scheint mir aber das Schlusskapitel, das religionsgeschichts-philosophische Kapitel seines Buches zu sein. Dort findet sich folgender Satz über den Theismus: „Theismus — erkennen wir in der erhöhten positiven Andacht zum göttlichen Wesen, welche das Mittelalter nicht gekannt hatte. (!) Dieselbe schliesst das Christentum nicht aus und kann sich jederzeit mit dessen Lehre von der Sünde, Erlösung und Unsterblichkeit verbinden, aber sie ist auch ohne dasselbe in den Gemütern vorhanden.“ Diese Verkennung des Mittelalters ist doch wohl eine traurige Verirrung. Wenige Dinge treten uns aus allem, was wir vom Mittelalter wissen, so unbedingt und undiskutierbar deutlich entgegen, als sein christlicher Theismus. Ob wir uns an die Scholastik, oder an die Mystik, ob an die Kunst, oder an die Dichtung wenden; überall erhalten wir auf diese Frage die gleiche Antwort. Der nichtchristliche Theismus, bei dem die Sphäre des Heiligen sich mit Gott dem Vater deckt, ist dem Mittelalter in seiner Gesamtheit freilich ebenso fremd als sein konträrer Gegensatz, der Atheismus. Beide treten im Sozinianismus und seinen Folgeerscheinungen erstmalig in die Geschichte ein. Der moderne Theismus endlich ist eine Entartung des englischen und deutschen Protestantismus.

Hier muss der Zweifel ausgesprochen werden, wie weit die Renaissance schon, wie Burkhardt will, Neuzeit oder noch Mittelalter in sich enthält. Es scheint mir, als ob Burkhardt die mittelalterlichen Elemente in der Renaissance sehr stark unterschätzt habe. Dass sie als geistige Bewegung sich formal von denen der Neuzeit unterscheidet, hoben wir bereits hervor. Burkhardt gesteht gelegentlich zu: „Einen augenscheinlichen Beweis für

einen ausgebildeten, bewussten Theismus wird man freilich in diesen und ähnlichen Aussagen“ — scilicet der typischen Vertreter der Renaissance — „vergebens suchen; die Betreffenden glaubten zum Teil (?) noch Christen zu sein und respektierten ausserdem aus verschiedenen Gründen (!) die vorhandene Kirchenlehre. Aber zur Zeit der Reformation (!), als die Gedanken gezwungen waren, sich abzuklären, gelangte diese Denkweise zu einem deutlicheren Bewusstsein. Eine Anzahl der italienischen Protestanten erwiesen sich als Antitrinitarier und Sozinianer.“ Da scheint es uns doch wirklich, dass mehr die Reformation als die Renaissance das christlich mittelalterliche Weltganze zerstört hat. Seit Nietzsche kann es ja nicht mehr paradox erscheinen, Renaissance und Reformation in scharfem Gegensatz zu sehen. Burkhards Bewunderung und Liebe zur Renaissance verstehen wir, ja teilen sie. Trotz aller ihrer, besonders politischen und wirtschaftlichen, Nachtseiten bleibt die Renaissance erhaben, die Endblüte und Nachblüte des Mittelalters, leider schon mit den immanenten Tendenzen zum Verfall. In der „Renaissance“ geht das Mittelalter auf seine antiken Quellen, besonders also auf Plato zurück, und wird dadurch wieder lebendiger und froher, im vollen Sinne des Wortes „katholischer“. Katholizismus, wo er echt ist, schliesst in sich eine Art, leicht auch eine — zum Beispiel rheinische — Ausartung echten Frohsinnes, die dem Protestantismus ganz fremd ist. Das macht, er stellt den Menschen in der Weltordnung an die richtige Stelle, er hat organischen Sinn und verlangt wohl Kampf gegen das Böse, aber keinen „stoischen“ Krampf der Selbstvergottung; das macht, dass das Moralische ihm wichtig genug ist, aber nicht die wichtigste und vordergründlichste Tatsache. Dies alles gilt natürlich kaum mehr vom gegenreformatorischen Katholizismus und auch vom mittelalterlichen nicht restlos. Doch wird die Erforschung der mittelalterlichen Fröhlichkeit, besonders in der Kunst, auch dort schon in der nächsten Zeit zu einer Umwälzung der überkommenen Ansichten führen. Aus den Masken des Domes von Reims, aus der vollendeten Anmut seiner Engelfiguren wird die weltfreudige

Seite des Katholizismus, seine antike, aber auch durchaus evangelische Seite uns neu ansprechen. Der katholische Mensch ist froher und ernster, weil er Vertrauen zum Weltgrund hat, weil er sich in der Ordnung letzten Endes beim freien Mitwirken seiner Kraft geborgen fühlt. Grade diese Seite der Katholizität hat die Renaissance doch noch mehr als das eigentliche Mittelalter herausgestaltet. In ihr liegen echt christlicher und zugleich italienischer Geist der Franziskus und Jacopone da Todi, neben dem schon drohenden Stoizismus der Neuzeit. Nach meiner Überzeugung ist es das Verhängnis, natürlich wie jedes „Verhängnis“ ein notwendiges und letzten Endes auch sinnvolles, des Katholizismus gewesen, dass seine Fortentwicklung nicht durch die katholische Renaissance, sondern durch die Gegenreformation bestimmt worden ist. Der neuzeitliche Stoizismus war ja bei den Gegenreformatoren vielleicht noch stärker, als bei den religiös massgebenden Menschen der Renaissance. Die letzteren sind Italiener; schon darum kaum je so stoisch wie die spanischen Gegenreformatoren. Das Ideal des Literaten Machiavelli, die ganz römisch-stoische „Virtù“ kann als das Ideal des Zeitalters so wenig angesehen werden, als die Tyrannen und Condottieri, denen es nachgezeichnet ist, welche mir noch stärker als Gegenbild denn als Vorbild gewirkt zu haben scheinen. Der Führer der Gegenrevolution war ein Spanier, und wie Goethe zeigt, sehr stark bestimmt durch die weitgehend stoische, dem sprichwörtlich stolzen spanischen Volkscharakter gemässe, spanische Mystik. Petrarca und Vittoria Colonna oder Ignatius und Caraffa: wer ist katholischer, wer mittelalterlicher, wessen Menschenideal weniger stoisch, bei wem der Primat des Logos vor dem Ethos mehr gewahrt? Es gibt kein Schwanken in der Antwort. Burkhart musste das „Mittelalter in der Renaissance“ übersehen, nicht weil er die Renaissance nicht richtig gesehen hätte, — man kann sie kaum tiefer und also auch in einem qualitativen Sinne vollständiger als er sehen, sondern weil er das Mittelalter, wohl infolge protestantischer Traditionssperre, nur ungenügend gekannt zu haben scheint. Es folgt daraus, dass, wenn unsere

These richtig ist, die begründenden Tatsachen sich, wenn auch in falscher historischer Einordnung, bei Burkhardt finden müssen.

Dem ist nun in der Tat so. Lassen wir Burkhardt gegen Burkhardt sprechen. Am Ende seines wohlgefügtten Buches sagt er: „Ein Mittelpunkt der ganzen theistischen Denkweise ist wohl in der platonischen Akademie von Florenz und ganz besonders in Lorenzo Magnifico selbst zu suchen. Die theoretischen Werke und selbst die Briefe (!) jener Männer geben doch nur die Hälfte ihres Wesens. Es ist wahr, dass Lorenzo von Jugend auf bis an sein Lebensende sich dogmatisch christlich geäußert hat und dass Pico sogar unter die Herrschaft Savonarolas und in eine mönchisch-asketische Gesinnung hineingeriet (!). Allein in den Hymnen Lorenzos, welche wir als das höchste Resultat des Geistes jener Schule zu bezeichnen versucht sind, spricht ohne Rückhalt der Theismus, und zwar von einer Anschauung aus, welche sich bemüht, die Welt als einen grossen moralischen und physischen Kosmos zu betrachten (!). Während die Menschen des Mittelalters die Welt ansehen als ein Jammertal, welches Papst und Kaiser hüten müssen bis zum Auftreten des Antichrist (? !), während die Fatalisten der Renaissance abwechseln zwischen Zeiten der gewaltigen Energie und Zeiten der dumpfen Resignation oder des Aberglaubens, erhebt sich hier im Kreise auserwählter Geister die Idee, dass die sichtbare Welt von Gott aus Liebe geschaffen, dass sie ein Abbild des in ihm präexistierenden Vorbildes sei, und dass er ihr dauernder Bewegter und Fortschöpfer bleiben werde. Die Seele des Einzelnen kann zunächst durch das Erkennen Gottes ihn in ihre engen Schranken zusammenziehen, aber auch durch Liebe zu ihm sich ins Unendliche ausdehnen, und dies ist dann die Seligkeit auf Erden.“ Dieser Höhepunkt von Burkhardts Buch enthält alle unsere Behauptungen über die Renaissance, bestätigt wider Willen unsere Einordnung derselben. Von Thomas zu Pico gibt es eine Brücke, von Pico zu Kant nur einen Bruch. Thomas und Pico kann man noch gut vergleichen, ihr Auseinandergehen im gemeinsamen Bereich charakterisieren; Pico und Kant gehören verschiedenen

Welten an. Burkhardt sieht auf der einen Seite in der Renaissance bereits das klägliche Bild des neuzeitlichen Heidentums, ganz wie in der Barockzeit Pascal im antistoischen, antipelagianischen, antijesuitischen Geistesstrom des Jansenismus kämpfend es gesehen und in heute noch durchaus gültiger Weise dargestellt hat. Von den „Fatalisten der Renaissance“ sagt er, dass sie „abwechseln zwischen Zeiten der gewaltigen Energie und Zeiten der dumpfen Resignation oder des Aberglaubens“. In Pascals Sprache gesagt: Ihr überheblich stoisches, willens- und freiheitsglaubendes Begehren muss scheitern und wirft sie dann in das entgegengesetzte Extrem, den fatalistisch-angstgequälten Epikuräismus. Beides, weil die christliche Ansicht, die Stoizismus und Epikuräismus umfasst und durcheinander massvoll macht, ihnen fremd ist. Stoizismus deutet auch der letzte unter den aus Burkhardt zitierten Sätzen an und zwar den mystischen Stoizismus mancher deutscher „Brüder vom freien Geist“ und mancher spanischer Alumbrados. Jedoch scheint er mir im Gegensatz zu fast allen anderen Sätzen Burkhardts nicht aus Anschauung und Ton, sondern aus matter Konstruktion geboren zu sein. Ein Mystiker war Burkhardt nun einmal wirklich nicht. Der Satz Burkhardts über das Mittelalter schliesslich scheint mir eine Gefahr, aber nimmermehr das Wesen des Mittelalters auszusprechen. Was an positiven, liebevollen Aussagen über das Weltbild der Renaissance bleibt, behandelt unbewusst den eigentlichen Adel der Renaissance, das quell-erfrischte Mittelalter in der Renaissance. Wenn Burdach recht hat mit seiner Deutung dieses Wortsinnes, so ist die Renaissance tatsächlich Renaissance gewesen, Wiedergeburt jenes antiken Christentums, welches die Idee des Mittelalters ausmacht. Zwischen des Lorenzo „dogmatistisch-christlichen“ Äusserungen und der Meinung seiner Hymnen besteht kein prinzipieller Gegensatz, der dazu berechtigte, die Ansicht dieser Hymnen mit dem adversativen „allein“ einzuführen. Vielmehr ist grade die Welt der Hymnen die Welt der mittelalterlichen Philosophie und Hymnendichtung, wie wir sie kennengelernt haben, wie sie Burkhardt offenbar tiefer zu erkennen verschmäht hat. Auch in jener

Philosophie, wie in jenen Hymnen „spricht ohne Rückhalt der Theismus, und zwar von einer Anschauung aus, welche sich bemüht, die Welt als einen grossen moralischen und physischen Kosmos zu betrachten“. Auch in jener Philosophie „erhebt sich die Idee, dass die sichtbare Welt von Gott aus Liebe geschaffen, dass sie ein Abbild des in ihm präexistierenden Vorbildes sei und dass er ihr dauernder Beweger und Fortschöpfer bleiben werde“. Diese beiden Ansichten verbinden Plato, Augustin, Dante, Lorenzo und im Grunde auch noch Goethe-Burkhardt. Es wechselt nur der Grad, in dem jener Kosmos als sündenhaft gestört angesehen wird, dergestalt, dass ohne ein tiefes Schwanken nur Thomas diese Grenzlinie gezogen hat. Auf dieser Reihe von Männern und ihren Genossen beruht das mittelalterliche Weltbild der Christenheit. Es gehört dem Mittelalter, es gehört der Renaissance, es geht in der Neuzeit immer mehr verloren.

Damit ist die Renaissance in den historischen Ablauf eingezeichnet. In beherzigenswerten Sätzen wendet sich Burkhardt gegen den falschen Kultus des Mittelalters: „Wo letzteres“, gemeint ist der Sieg der Neuzeit im Weltgefühl des Abendlandes, „geschah, sollte man sich die Klagen über den frühzeitigen (?) Untergang unserer mittelalterlichen Kulturformen und Vorstellungen ersparen. Hätten sie sich wehren können, so würden sie noch leben. Wenn jene elegischen Gemüter, die sich danach zurücksehnen, nur eine Stunde darin zubringen müssten, sie würden heftig nach moderner Luft begehren.“ Der letzte Satz ist trotz und vielleicht gerade wegen seiner klassischen Präzision und Bissigkeit, die an den von Burkhardt so geschätzten Schopenhauer zurück-, an Max Weber vorauserrinnert, eine starke Übertreibung, die auf der schon angegebenen Unkenntnis des Mittelalters bei Burkhardt beruhen mag. Auch in dem Argument, dass man den Untergang des Mittelalters nicht beklagen dürfe, weil es noch lebte, hätte es sich wehren können, sehe ich mehr aggressive Force, als wirkliche Begründung; richtig ist daran, dass das Mittelalter an sich selbst starb und stirbt. Auch behält Burkhardt gegen alle Art schwächlich-romantischer Seh-

süchtelei ewig recht. Kein „zurück zum Mittelalter“ kann uns helfen, keine Neomystik, keine Neoscholastik, — helfen kann uns die Wiederentdeckung des Ewigen in der Welt, auch in der Welt der Geschichte, auch im Mittelalter. Nur das Ewige kann entscheidend Vorbild sein. — Burkhardts Bild der abendländischen Geschichte ist von mindestens einer Generation der „Gebildeten“ lebendig geglaubt worden, hat für mindestens eine Generation von „Ungebildeten“ eine unbekannte, anonym wirksame Quelle zahlloser Gemeinplätze abgegeben. Es wird jedoch kaum haltbar sein.

Eine Seite des Verhältnisses vom Mittelalter zur Renaissance hat Burkhardt dabei ganz richtig gesehen, die auch Novalis und Görres besonders stark betont hatten und die zu unserm Schicksal in besonderer Weise beziehungsweise ist. Von den kleinen Staaten der Renaissance sagt er: „Sie zeigen oft genug die fessellose Selbstsucht in ihren furchtbarsten Zügen, jedes Recht verhöhnend, jede gesunde Bildung im Keim erstickend, aber wo diese Richtung überwunden oder irgendwie aufgehoben wird, da tritt ein Neues, Lebendiges in die Geschichte: Der Staat als berechnete, bewusste Schöpfung, als Kunstwerk.“ Man sieht hier, woher Burkhardt, dessen Wertungsweise christlich-schopenhauerisch bestimmt blieb, seine Grundansicht genommen hat, nach der die Macht das Böse an sich ist, eine Wertung der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“, die mit dem Gefühlstone mancher Seiten seines Hauptwerkes, die schon ganz an Nietzsches Übermenschen-Moral anklingen, freilich nicht recht zusammenstimmen will. Im Mittelalter sind die Nationen eingebunden in das Europa, das in der religiös fundierten Kultur und in beiden ökumenischen Gewalten konkret wird. Innerhalb dieser Kultur und von ihr überhöht und noch durchorganisiert blühte überall ein Leben, das ein wirkliches Volksleben aus der unbewussten Verbundenheit mit den schöpferischen Kräften der gottgeschaffenen Erde war. Erst in der Neuzeit entstanden die „Nationalkulturen“, die in Wahrheit von den Staaten her ihr Gepräge erhalten haben. Ein Epiphänomen des mittelalterlichen Univer-

salismus ist dann jenes kulturelle Prinzipat der drei grossen romanischen Nationen, in dem zuerst Italien, dann Spanien, endlich Frankreich siegreich wird. Auch im Mittelalter war das geographische Frankreich ohne Zweifel der Ausgangspunkt der Mehrzahl der geistigen Bewegungen, die dadurch auch eine bestimmte Färbung erhielten. Aber darum ist die mittelalterliche Kultur keine französische, vielmehr hatte die französische Nation eine besondere Wahlverwandschaft zu dieser Kultur, die ihr ein besonderes Eingehen in jenes Höhere möglich machte. Nachdem auch jene Nachklänge des Universalismus verklungen sind, wird erst um die Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert die moderne, an die Staatsgrenzen gebundene Kultur geboren, die dem Staate dann allenthalben dienstbar wird. Nunmehr vermag kein de Maistre und kein Laménais mehr dem niederrollenden Rade in die Speichen zu greifen. Weltzersprengung! Dies Wort bezeichnet hier wie überall den Weg vom Mittelalter zur Neuzeit, von den Kreuzzügen, die das grösste Bild gesamteuropäischer Unternehmungen waren, zum Weltkrieg, in dem die isolierten Staaten ihr unbezähmtes Interesse gegeneinander ausfochten.

Der hier gebotene Versuch will angehören einer Art von Untersuchungen, die ich Teile einer „speziellen Geschichtsphilosophie“ nennen möchte. Die Geschichtsphilosophie hat es zu tun mit der begrifflichen Erforschung und Bezeichnung der den geschichtlichen Bewegungsgestalten innerlichen Wesenheiten. Sie geht nicht aus vom Einzelnen, um dies dann kausal genetisch zu erklären, sondern schaut die Bewegung der Geschichte selbst als ewig wesensverkörpernde, einheitliche Gestalt. Also ist die Geschichtsphilosophie eine Legende in Begriffen. Die Legende gibt dieselben Inhalte auf bildhafte Art. Dennoch können natürlich zahlreiche Inhalte und Inhaltnuancen nur in der Form des Bildes, oder auch nur in der Form des Begriffes geboten werden. Die blossе Geschichtswissenschaft, auch Philosophiegeschichte



und so weiter, sammelt die exemplarischen Materialien, an denen die philosophische Wesensschau geschehen kann. Die Metaphysik der Geschichte beruht, wie jeder Teil der Metaphysik, in erster Linie auf reiner Wesenserkenntnis, die ihre Resultate aus sich selbst nur als möglich, nicht auch als wirklich ansetzen kann, in zweiter Linie auf Erfahrungsmassen positiver Wissenschaft. Ihrer zweiten Stütze wegen ist sie variabel und stets nur wahrscheinlich, da ja jedes Quantum von Einzelerfahrungen im Fortgange der Erfahrung selbst überwogen werden kann, ein Schluss aber so fest steht, als seine schwächste Prämisse, wie ein Haus so fest, als seine schwächste, notwendige Stütze. (Vergl. dazu die Begründung der Metaphysik bei Scheler „Vom Ewigen im Menschen“.)

Die Geschichte der Menschheit zerfällt in eine Reihe von natürlichen Sinnteilen, die neben ihrem Sinne im Ganzen noch einen selbständigen Sinn in sich selbst haben. Den Sinn des Ganzen sucht die allgemeine Geschichtsphilosophie zu entdecken. Ihre grössten Versuche sind wohl der Augustins, der Hegels und der Rankes. Doch sind seit Augustin im christlichen Kulturkreis eine grosse Zahl solcher Versuche unternommen worden. Die Geschichtswissenschaft im modernen Sinne beruht ihrem Dasein und Sosein nach auf der romantischen Geschichtsphilosophie. Ihre eigentlichen Meister sind zugleich Legenden-schreiber oder Geschichtsphilosophen. Wie sehr zum Beispiel Ranke die Weltgeschichte geschichtsphilosophisch betrachtet und als Philosoph anzusprechen ist, mag der wichtigste Satz aus der Vorrede seiner „Weltgeschichte“ zeigen: „In den Nationen selbst erscheint die Geschichte der Menschheit. Es gibt ein historisches Leben, welches sich fortschreitend von einer Nation zur anderen, von einem Völkerkreise zum anderen bewegt.“ Das ist ein geradezu geschichtsmetaphysischer Satz! — Nur die christlich-augustinische Tradition vom Mittelalter her lässt uns die Rede von „der Geschichte“ fälschlich als selbstverständlich erscheinen. Die Konzeption einer solchen Geschichte konnte bei Paulus und Augustinus nur geschehen, weil sie angesichts dessen lebten, was

sie für den Ordnung und Richte gebenden Mittelpunkt der Weltgeschichte hielten. Schon die äussere Einheit unserer Zeitrechnung beruht ja seitdem auf der Hinordnung der Jahre zu der Geburt Christi. Ein historisches Ereignis ist entweder „vor Christi Geburt“ oder „nach Christi Geburt“ angesetzt, immer auf dieses Ereignis als Mittelpunkt der Geschichte bezogen. Es sind hier zwei ganz parallele Dinge, die Annahme einer Welt und die Annahme einer Geschichte. Aus dieser Überlegung, nach der die Rede von „der Welt“ und die Rede von „der Geschichte“ also nur eine traditionelle, zunächst keine logische Selbstverständlichkeit besitzen, hat sich nun für neueste Denker eine Zersetzung der Welt in viele Welten, und eine Zersetzung der Geschichte in viele Geschichten ergeben. In der Tat ist zu sagen: Ausserhalb der christlichen Tradition muss man ganz folgerichtig von mehreren Welten und mehreren Geschichten reden. Die laue Zwischenschicht, in der man halb schon vom Christentum „befreit“ ist, halb noch es sich in der von ihm begründeten Welt und Geschichte geistig geruhsam sein lässt, hat keinerlei Berechtigung. Es gilt hier ein Entweder-Oder von letzter Härte. Es ist charakteristisch, dass für Kant zum Beispiel die Welt wenigstens noch als „Idee“, so wie er dies Wort versteht, Bestand hat, während wohl als erster der ganz traditionslose Amerikaner William James es gewagt hat, an die Stelle des Universums in folgerichtiger Unsinnigkeit das „Multiversum“ zu setzen. In der Geschichte ist Spengler der erste, der, als Europäer doch natürlich noch in einer gewissen abgeschwächten Art, die Vielheit der Geschichten behauptet hat. Die Frage selbst können wir hier nicht entscheiden. Bemerkenswert muss werden: Dass etwas zunächst traditionelle Selbstverständlichkeit ist, kann nur ein sehr neuerungssüchtiges Zeitalter mit seinem Gefühle für eine halbe Widerlegung halten, ein Zeitalter, in dem das mittelalterliche Schimpfwort „Modernus“ fast bis in das Religiöse hinein zum widrigen Lobwort, der blosser Fortschritt zum Wert schon geworden ist. Ich glaube, dass die formale Grundstruktur der augustinischen Geschichtsauffassung sich sehr wohl philosophisch wird bewähren lassen. Für die zu

Ende geführte Auffassung Spenglers löst sich natürlich auch die allgemeine Geschichtsphilosophie entsprechend der Auflösung ihres Objekts in die spezielle auf.

Neben der allgemeinen Geschichtsphilosophie ergibt sich aus der Eigensinnigkeit der Epochen, die zu ihrem Sinnhaben im Ganzen der Geschichte erforschbar beziehungsweise ist, aber nie mit ihm identifiziert werden darf, die Aufgabe einer speziellen Geschichtsphilosophie, der Sinnerforschung wesensmäßig begrenzter Sinnenteile, besonderer Bewegungsgestalten historischen Lebens. Es ist da zu fragen, welche Epochen abzugrenzen sind, welche Faktoren für diese Abgrenzung massgebend. Die ausgebaute Lehre von diesen Einteilungsprinzipien wäre eine wichtige Grundlage der speziellen Geschichtsphilosophie, die Lehre, durch die sie mit der allgemeinen in engste Verbindung treten würde. — Die weitesten Epochen der Geschichte sind durch die Lebensdauer der Religionen begrenzt. Erst innerhalb dieser Epochen kann man „Kulturen“ unterscheiden. Wie die Einheit der Religion letzten Endes die Einheit eines Gottbildes ist, so die Einheit einer Kultur die Einheit eines Weltbildes. Wie die Kultur von der Religion, so ist das Weltbild stets vom Gottbild her bestimmt. Welt und Gott sind gleichsam korrelative Kategorien. Dennoch kommt es vor, dass in der Spannweite einer Religion nicht nur mehrere Kulturen im Sinne der wiederholten Verkörperung desselben Wesenhaften, sondern auch mehrere Kulturen im Sinne verschiedener Weltbilder möglich sind. Wir haben hier vom Weltbilde einer Kultur gehandelt. Dies Weltbild war uns die Sinneinheit der Epoche, das, wodurch man von einer Epoche allererst reden kann. Wir suchten es zuerst in seiner klarsten Ausprägung, dann in seiner klarsten Bewegungsgestalt kennenzulernen. Die Kultur des Mittelalters war eine christliche Kultur. Auf keinen Fall die einzige christliche Kultur. Die Kultur der Zukunft wird, sofern sie überhaupt sein wird, geradeso gut das christliche Gottesbild über sich haben, wie die des Mittelalters. Wird sie darum auch das mittelalterliche Weltbild haben müssen? Wir meinen nicht in dieser

oder jener Einzelheit; wenn das kosmische Weltbild sich erneuert, so kann es eben nur als ein erweitertes, neugegründetes und wirklich neu erschaffenes erstehen. Wir meinen, wird die Überzeugung von der einen Ordnung und der einen Welt bestehen bleiben? Diese Überzeugung scheint mir vom Christentume untrennbar zu sein. Dem einen Gotte entspricht die eine Welt. Die Verbindung zwischen Gottesidee und Ordnungs-idee soll hier noch mit den Worten der Retractationes des Augustin gegeben werden. „Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere; mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse, quod fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.“ Auch darin hat Plato nicht geirrt, dass er eine intelligibele Welt annahm, wenn wir nicht auf das Wort, das im kirchlichen Gebrauch nicht üblich ist, sondern auf die Sache selbst sehen. Das, was er intelligibele Welt nannte, ist nichts anderes, als der ewige und unveränderliche Plan selbst, nach dem Gott die Welt geschaffen hat. Wer den leugnet, muss auch sagen, Gott habe sein Geschöpf planlos geschaffen, wenn während des Schaffens und vor dem Schaffen kein Schaffensplan in seinem Geiste war. Wenn er aber war, so scheint mir, hat Plato ihn so, wie er war, intelligibele Welt genannt. — Es wäre also möglich zu sagen, dass das Weltbild einer zukünftigen Kultur mit dem des christlichen Mittelalters eine letzte Gemeinsamkeit aufweisen müsste, wenn nicht die historische Entwicklung es vermöchte, auch der inneren Logik des Zusammenhanges von Religion und Kultur Trotz zu bieten. — Den Grundzug des christlichen Weltbildes, welches dem Mittelalter seine Einheit gibt, und es zu einer einheitlichen Kulturepoche macht, haben wir in der Idee des „ordo“ gefunden. Wir haben gesehen, dass die mittelalterliche Weltanschauung

nicht ein „geschlossenes Weltbild“ sondern das „geschlossene“ Weltbild ist.

---

Um unser eigenes Verhältnis zum Mittelalter zu verstehen, müssen wir in der systematischen Erkenntnis des mittelalterlichen Christentumes und der häretischen Neuzeit noch einen Schritt weiter gehen. — Immer wieder sind wir in den bisherigen Ausführungen dem Phänomen begegnet, dass Gegensätze, gegensätzliche Lehren zunächst, die im Mittelalter beide in Geltung waren, aber aneinander ihr Mass hatten, in der Neuzeit auseinandertraten, ausschliesslich wurden und einander bekämpften. So entlässt die mittelalterliche Gottesanschauung Transzendentalismus und Pantheismus, der Solidarismus Individualismus und Kollektivismus, die christliche Wertung der Welt Pessimismus und Optimismus, die mittelalterliche Strafrechtsansicht Vergeltungstheorie und Abschreckungstheorie, das ritterliche Ethos Militarismus und Pazifismus. Alle diese Gegensätze scheinen mir nun auf einem letzten Gegensätze menschlicher Haltung zu beruhen. Falsche Weltansichten geschehen allemal von falschen Weltstellungen und sind die Folgen falscher Lebensweisen. Eine weiter nicht ableitbare, auch psychologisch nicht erklärbare, wohl aber verständliche Änderung der menschlichen Art zu leben, der Haltung des Menschen zu Gott, Mensch und Welt ist der letzte Grund des neuzeitlichen Umsturzes.

Diese Haltung muss Gegenstand unseres Verständnisses werden. Alle „Psychologie der Weltanschauungen“ — und in eine weltanschauungspsychologische Untersuchung treten wir ja ein — setzt freilich die positive Setzung, die dogmatische oder bewiesene Annahme einer bestimmten Weltanschauung schon voraus. Für das psychologische Verständnis einer menschlichen Meinung ist nichts wichtiger, als ob sie wahr oder falsch ist. Ein wahres Urteil bedarf nach seinem Gehalt keiner psychologischen Erläuterung. Die ontische Wahrheit hat vorgeschrieben, so zu urteilen. Jede sich setzende Weltanschauung jedoch wird die Auf-

gabe haben, die von ihr als falsch oder einseitig angesetzten abweichenden Weltanschauungen in ihrem Irrgang oder in ihrer Beschränkung psychologisch zu verstehen. Dies „Verstehen“ wird zu einem ihrer wichtigsten Lehrstücke werden müssen. In ihm beweist sie erst ihre Überlegenheit. Wer aber alle Weltanschauungen ohne Unterschied psychologisch verstehen will, der steht eben durch diesen Willensakt selbst bewusst oder unbewusst auf dem Boden einer ganz bestimmten Weltanschauung, auf dem Boden des äussersten Skeptizismus.

Die Wahrheit des Christentumes bewährt sich nun auch darin, dass es seine Gegner verstehen kann. So gibt es denn eine christliche Weltanschauungspsychologie als eine Psychologie der Häresien. Sie erst kann uns das Wesen der häretischen Neuzeit erschliessen. Diese Psychologie ist zuerst entdeckt und angedeutet worden von Augustin im Kampf mit den spätantiken Philosophenschulen und dem christlichen, freiheitsgläubigen Stoiker Pelagius. Sie ist dann an den Semipelagianern der Gegenreformation, an Descartes und andererseits an Montaigne von Pascal neu geschaut und zum Grundgedanken seiner *Pensées* gemacht worden. Die Meinung ist diese: Es gibt nur drei Ansichten vom Menschen, in denen wirklich Grundhaltungen zu Gott, Welt und Mensch sich darstellen. Pascal führt als ihre Vertreter Epiktet, Montaigne und die Kirche an. —

Die erste ist der Stoizismus. Es ist eine Ansicht des stolzen Menschen. Der Mensch schafft sich sein Bild nach dem Bilde Gottes, indem er sagt, dass Gott ihn nach seinem Bilde geschaffen habe. Er fühlt sich Gott gleich, wenn nicht schon tatsächlich, so doch der Möglichkeit nach, die eigenes, freies und von der Vernunft geleitetes Streben zu realisieren vermag. Das angemessene Lebensideal ist das des „geschlossenen“ Menschen, der die höchste, vollkommene Ruhe erreicht hat. Die Moral muss für diese Ansicht ihren Sinn sehr stark modifizieren, sie wird eine Art Kunstlehre des göttlichen Lebens. Ziel wird die Eudämonie, nicht einfach das Glück, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Göttlichkeit.

Aufs äusserste dieser entgegengesetzt ist die Ansicht des Epikuräismus. Der Epikuräismus ist recht eigentlich die Philosophie der Verzweiflung. Wird der Stoiker häufig Atheist, weil er ein Wesen über sich nicht dulden kann, so wird der Epikuräer Atheist, weil er die Welt so gar nicht gut und gottentsprechend findet. Wenn es nach einer epikuräischen Lehre Götter gibt, so greifen sie jedenfalls in das Geschehen der Erde nicht ein. Der Mensch aus sich selbst ist aber durchaus kein Gott, sondern nicht mehr und nicht weniger als ein Tier. Ein tierisches Leben ist ihm durchaus angemessen, daher die vielgenannte epikuräische Genusslehre. Was der Epikuräer dabei für Genuss hält, vom feinsten geistigen bis zum grössten sinnlichen, kann natürlich unbeschadet dessen noch sehr verschiedener Art sein. Auch „geistiges“ Geniessen, zum Beispiel der sogenannte „Kunstgenuss“, vertiert. —

Ganz anders als diese beiden „monistischen“ Ansichten vom Menschen war die dualistische, welche Sokrates und Plato besonders durch ihre Lehre vom Verhältnis von Körper und Seele vorbereiteten, und die dann von den Lehrern des Christentumes von Paulus bis Pascal stets richtiger und klarer erfasst worden ist. Nach dieser Ansicht geht ein verhängnisvoller Riss durch den Menschen hindurch. Der Mensch ist in einem ungefähren Sinne Tier und Engel zugleich, und eben darum keines von beidem. Seine Grösse und sein Elend sind, wie Pascal immer wieder zeigt, untrennbar miteinander verbunden. Sein Wesen besteht eben in dieser Zweieinigkeit. Er hat gleichsam eine erdsuchende Seele und eine gottsuchende Seele. Ursprünglich in dem gottgesetzten Ordo das reine, gottähnliche Wesen, das die Stoiker kannten, hat ihn eine Sünde aus diesem Zustand entfernt, den er aus eigener Kraft nie wiederzugewinnen vermag. Er ist aus dem Garten Eden vertrieben und am Tor steht der Engel mit dem Flammenschwerte. Nur die göttliche Gnade vermag dieses Tor wieder zu öffnen. Geblieben als Adel und Rettung ist ihm allein die Eigentümlichkeit, die ihn vom Tier scheidet, „capax Dei“, begnadigungsfähig zu sein. Aber auch diese noch kann er verscherzen,

wenn er der Welt, die unter ihm ist, und nicht Gott, der über ihm ist, anhängt. Seine unsterbliche Seele ist eingeflösst in einen Körper, verflösst mit dessen Drängen und Gefühlen. So ist der Mensch zum Kampf verurteilt. Hier gewinnt die Moral erst Sinn, da ja im Menschen selbst zwei Prinzipien sich befehlen, von denen eines gut und das andere schlecht ist. Das Leben wird nicht mehr als Zustand, oder höchstens als organisches Hereinwachsen in einen Zustand gesehen, wie es der Stoiker tun muss, es wird auch nicht mehr als ein sinnloser Taumel, wie es die Epikuräer erlebten, erlebt. Es ist gegeben als Aufgabe und sinnvolle Bewegung in der Erfüllung dieser Aufgabe. Das Leiden war für den Stoiker eigentlich unbegreiflich und passte nicht in sein Bild vom Menschen. Es blieb ihm nichts übrig, als es zu ignorieren. Das ist der Sinn der „ἀταραξία“. Die Tatsächlichkeit des Leidens konnte der Epikuräer sehr wohl anerkennen. Dessen anerkannte Sinnlosigkeit war keine Widerlegung eines Weltbildes, in dem grade die Sinnlosigkeit des Lebens und der Welt in ihrer Totalität enthalten war. Er muss das Leiden für eine störende Tatsache halten, die man möglichst überwinden soll, weil der tierische Urtrieb ihr entgegengesetzt ist, in der aber im übrigen die niedrige Natur des Menschen sich so klar wie nur wünschenswert manifestiert. Ganz anders der Christ. Er gibt dem Leiden den Läuterungssinn, den wir als Sinn des Fegefeuers schon erkannt haben. Er kann es, weil er eine dualistische Ansicht vom Menschen hat. Das Leiden ist ein Anzeichen unserer inneren Entzweitheit. Durch das Leiden werden wir vor der Befriedigung an unserem natürlichen Dasein bewahrt. Das Leiden ist recht eigentlich ein Phänomen, in dem unser natürliches Dasein über sich hinausweist. „Der Mensch ist so gross, dass seine Grösse sogar darin sich zeigt, dass er sich als elend erkennt. Ein Baum erkennt sich nicht als elend; es ist wahr, sich als elend erkennen, heisst elend sein, aber es heisst ebensogut gross sein, wenn man sich als elend erkennt. So beweist all dies Elend seine Grösse; es ist das Elend eines grossen Herrn, das Elend eines entthronten Königs.“ (Pascal.) Indem das Leiden zeigt, wie erbärm-



lich der Mensch im Fleische ist, spornt es Sehnsucht und Kraft nach der Erlösung und der Wiedergeburt im Geiste. — So kann auch das Christentum die einzige Lehre sein, die die Massideen des Guten, Wahren und Schönen in ihrer Höhe lässt, den Menschen aber in der richtigen Stellung zu ihnen. So wird der Christ weder stoisch-pragmatistisch die Wahrheit zugunsten des Menschen herabziehen, noch epikuräisch dem Menschen jede Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis absprechen. Sein ist die Zusammenschau der Erhabenheit der Wahrheitsidee und der Beschränktheit, nicht aber Blindheit des Menschen.

Mit welchen Ansichten versuchen die Vertreter der drei Grundansichten vom Menschen, die man durch alle Gebiete des Lebens durchführen kann, nun einander psychologisch zu verstehen, wie erscheinen sie einander? Für den Stoiker ist der Epikuräer ein genussüchtiges und aufs äusserste verächtliches Tier, der Christ eine traurige Karikatur auf den Menschen, eine Jammergestalt, eine irgendwie minderwertige und unschöne, sehr störende Erscheinung. Der grösste stoische Versuch, den Christen psychologisch zu verstehen, war Nietzsches Ressentimenttheorie, deren Verfehltheit in ihrer Beziehung auf das Christentum Scheler nachgewiesen hat. Im grossen und ganzen muss der Christ dem Stoiker unverständlich bleiben, während er den Epikuräer unter Umständen als Verzweifelten bis zu einem gewissen Grade psychologisch zu durchschauen vermag. Für den Epikuräer sind Stoiker und Christen merkwürdige Arten von ernstern Narren. Er sieht ihrem Streben zu, wie ein enttäuschtes Alter einer „idealistischen“ Jugend. Wirkliches Verständnis hat er weder für den Stoiker noch für den Christen. — Für den Christen sind Stoiker und Epikuräer Opfer ganz bestimmter Sünden. Es gibt für ihn eine grosse Rangordnung aller Wesen. Sie beginnt mit den sogenannten leblosen Dingen, steigt dann zu den Pflanzen auf, von da zu den Tieren, von da zum Menschen, endlich über eine ganze Reihe deutlich unterschiedener Zwischenstufen empor zu Gott. Der Mensch, als ein Wesen, welches sündigen kann, vermag nun seine Stelle in der grossen Geisterordnung nach

beiden Richtungen hin zu verlassen. Er vermag den Versuch zu machen, Übermensch oder Untermensch zu werden. Demnach teilen sich die Sünden ein in Kleinmutssünden und Hochmutssünden, in epikuräische und in stoische Sünden. Der Stoiker ist der Stolz, der durch seine überhebliche Selbstgenugsamkeit sich von der göttlichen Gnade trennt und der menschlichen Kraft zumutet, was ihr nicht als Aufgabe zugeordnet ist. Darum ist das intellektuelle Korrelat des Stoizismus auch die Zauberei, der Versuch des Menschen, das Weltgesetz zu durchbrechen, nach dem nur das Untere vom Oberen, nie umgekehrt das Oberer vom Unteren spontan erkannt werden kann. Der Zauberer hat sich immer schon stoisch den Geistern gleichgestellt, die er rufen und begreifen will. Das Urbild des Stoizismus ist für den Christen Luzifer, der seine Stellung im Weltganzen verlassen hat und „sicut deus“ sein will. Sein Nachfolger ist der Stoiker. In irgendeiner Form muss er notwendig sich bekehren oder zugrunde gehen, wird erniedrigt werden, da er sich selbst erhöhte. Hier erreichen wir den tiefsten Gedanken der christlichen Weltanschauungspsychologie. Für den Christen ist der Epikuräer eine Form des gescheiterten Stoikers. „Der Mensch ist weder Engel noch Tier; und das Unglück will, dass, wer den Engel machen will, sich zum Tier macht.“ (Pascal.) Man kann nicht in epikuräische Tiefen fallen, wenn man es nicht versucht hat, den unerreichbaren stoischen Gipfel zu ersteigen. So wird der Christ auf den Epikuräer zeigen und sagen: „So wird fallen, wer sich von der Gnade trennt, so wird zum Tier werden, wer aus eigener Kraft ein Gott sein will.“ — Dergestalt umspannt die christliche Ansicht vom Menschen die beiden anderen durchaus noch mit. Für sie haben die Stoiker und Epikuräer wohl einen Teil der Wahrheit gesehen, aber eben nur je einen Teil der Wahrheit. Den Stoiker verblendet sein Stolz, so dass er das Elend des Menschen nicht sehen will, den Epikuräer verblendet seine Verzweiflung, so dass er die Grösse des Menschen nicht sehen will. Der Christ versteht sie beide, weil er sie beide umfasst. Er allein ist im Besitze der ganzen Wahrheit. Er gibt jedem sein Recht.

„Aus diesen unvollkommenen Einsichten kommt es, dass die einen die Ohnmacht kennen, nicht aber die Pflicht; sie vergehen in Schlawheit; die anderen erkennen die Pflicht, ohne ihre Ohnmacht zu erkennen; sie überheben sich in ihrem Stolz.“ (Pascal.) Die einen degradieren den Menschen, die anderen die Masse, beide zerstören die heilige Wertordnung des Universums. Mephisto und Luzifer verführen den Menschen, den nur die Gnade zu erlösen vermag.

Die drei Grundansichten, von denen wir sprachen, sind in den verschiedensten Vermischungen und in den seltsamsten Formen in der Geschichte aufgetreten. Soviel wird man sagen können, dass die stoische Auffassung vom Menschen im Abendland vor allem in der antiken Kultur herrschend war, während sie im Orient besonders klar im Taoismus herausgestaltet ist. Die Gestalt des Weisen und die Gestalt Cäsars, des Menschgottes, waren die grossen stoischen Symbole und Vorbilder der Antike, dann beginnt die Herrschaft der christlichen Wahrheit durch das Mittelalter hindurch, bis herein in die Neuzeit. Mit der Neuzeit aber setzt ein: ein grosser stoischer Aufstand gegen Gott. Dieser Aufstand, der in der Renaissance schon beginnt, fand in Nietzsches Lehre vom Übermenschen seine endgültige Formulierung. Von Nietzsche her hat sich durch mannigfache Vermittlung in das Denken und Fühlen der Gegenwart ein besonders mitreissender Strom von Stoizismus ergossen. Dem geschichtlichen Auftreten von Stoizismus und Epikuräismus liegt das von uns schon aufgedeckte Wesensgesetz ihres psychogenetischen Zusammenhanges zugrunde. Sie erscheinen stets zusammen. In China, in der Antike und in der Neuzeit. Indem der Stoizismus in Epikuräismus umschlägt, widerlegt er allenthalben in der Geschichte sich selbst. Die grosse Enttäuschung des neuzeitlichen Stoizismus durch den Weltkrieg droht heute in Epikuräismus umzuschlagen, wenn nicht noch rechtzeitig der christliche Weg, die enge Strasse des Heils, gefunden wird. Das Schwanken zwischen Stoizismus und Epikuräismus ist der letzte Grund für das Phänomen des Auseinandertretens der Gegensätze in der Neuzeit. Das

Schwanken von Kleinmut zum Hochmut bringt jene Antithesen, zum Beispiel von Pessimismus und Optimismus, von Kollektivismus und Individualismus hervor.

Stoa und Epikur gegen Plato und das Christentum, das ist das Wesen der Weltzersprengung, die die eine Seite der Neuzeit ausmacht. Jede Sprengung des Ordo ist primär ein Verlassen des Platzes des Menschen in ihm. Hat der Mensch sich überhoben, so müssen Gott und Welt herabgezogen werden, hat er sich zum Tier erniedrigt, so müssen Welt und Gott jeweils mit erniedrigt werden. Daher jener neuzeitliche Grundtrieb, das in der Ordnung jeweils Höhere auf das Niedere zurückzuführen, der in jenem Weltbilde gipfelt, bei dem das Anorganische die Pflanzè, die Pflanze das Tier, das Tier den Menschen hervorbringt. Der Mensch vielleicht demnächst den Übermenschen und der Übermensch am Ende Gott. Nicht das Obere schafft das Untere, das Obere entwickelt sich aus dem Unteren; das schliesst aber ein, dass es letzten Endes zwischen ihnen einen qualitativen Unterschied gar nicht gibt. Das Endbild der Empörten gegen Gott!

\* \* \*

Es ist heute Umsturz, von der Ordnung im ewigen Sinne her die Zeitlichkeit messend zu betrachten, da seit Jahrhunderten die geordnete Unordnung Zustand ist, für einige wenigstens in ehrliche, unängstliche Anarchie übergegangen. Lange genug hat das europäische Bewusstsein nur den einen Gegensatz, hier Hüter alter Geordnetheit, dort Brecher aller Geordnetheit und Ordnung, hier Bürger und dort Anarchist, Stürmer und Dränger, Romantiker, Sozialist, Menschen der Jugendbewegung gekannt. Die konservative Revolution, die Revolution des Ewigen ist das werdende und schon Seiende der gegenwärtigen Stunde. Die in ihr Stehenden sind die, mit denen mein Titel mich als „Wir“ zusammenfassen soll. Nicht „Die Welt des Mittelalters und ich“ konnte es hier heissen. Denn wir jungen Menschen haben die hohe und heilende Freude eines neuen „Wir“ erfahren, nicht

geschaffen, sondern geworden, nicht Feind, sondern Grundlage der Einzelperson. Wir sind von dem Glauben durchdrungen, dass in diesem „Wir“ die Gewähr des Vorstosses zur ewigen Ordnung, die Gewähr der guten Zukunft liegt.

Der Ordnungsbegriff selbst stellt sich als der revolutionärste heraus, sein bürgerlicher Gebrauch als ein lächerlicher und schmäblicher Missbrauch. So hat es auch die glühendste Seele und der gebildetste Geist des vormarxistischen Sozialismus, so hat es Félicité de Laménais erlebt. Aus einer ähnlichen tief illiberalen Stellung heraus hat Marx in bezug auf die Wirtschaft grade den herrschenden Zustand als Anarchie bezeichnet, der durch die Ordnung der sozialistischen Gesellschaft zu überwinden sei. Da freilich grade auf dem wirtschaftlichen Gebiet die Ordnung durch Organisation weitgehend verwirklicht werden kann; so hat er für einen grossen Teil des nachweltlichen Verständnisses damit den Sozialismus zu sehr in die Nähe jenes preussischen Ordnungsideales gerückt, welches den graden Gegensatz zu dem des Mittelalters darstellt. Für den preussischen Menschen ist die Welt in sich grade ein Chaos, in das menschliche Organisation erst gewaltsam so etwas wie Ordnung hereintragen muss, während für den mittelalterlichen Menschen die in sich bestehende Ordnung des Universums durch den Menschen im wesentlichen nur gestört wird. Für das Mittelalter ist der Kosmos das Primäre, aus dem auf zu erklärende Weise erst ein Chaos sich herauslöst, für den preussischen Menschen ist grade das Chaos das Primäre, in das die Ordnung erst vom Menschen hineingeschaffen werden muss.

Die Neuheit der gegenwärtigen Situation spricht sich vielleicht am klarsten darin aus, dass der neuzeitliche Grundgegensatz von Form und Leben nicht mehr als ein letztgültiger, im Wesen der Dinge selbst begründeter angesehen werden kann. Für den mittelalterlichen Menschen ist „forma“ zugleich das Lebensprinzip. Ohne Form kein Leben, ohne Leben keine Form. Das Ungestaltete ist zugleich das Tote. Je mehr etwas bestimmt und geformt ist, desto lebendiger ist es auch. Diese unbewusste Grundkonzeption

ist die Voraussetzung des aristotelisch-mittelalterlichen Formbegriffes. Er setzt so die Einheit von Form und Leben in der Ordnung voraus. Ganz anders die Neuzeit! Kraft und Ordnung, Leben und Form, das ist die Grundantithese in ihren Geisteskämpfen. Man bedenke, was es bedeutet, dass eben jener Formbegriff selbst, der mit dem Lebensbegriff für das Mittelalter annähernd identisch ward, nun die äusserste Gegensatzung zum Leben erfährt. Der Grund ist der, dass nunmehr die Ordnung nur noch als Gewohnheit und das Leben nur noch als Anarchie erscheint. Auf der einen Seite ruht die erstarrte Welt des Mittelalters, auf der anderen rennen ihre eigenen auseinandergesprengten Elemente immer wieder gegen sie an. Welterstarrung und Weltzersprengung haben sich nebeneinander vollzogen und die antinomische Grundgestalt der neuzeitlichen Geistesgeschichte begründet. Leben und Form sind auseinandergetreten.

Die Geschichte des Abendlandes verwirklicht klar eine Abfolge von menschlichen Wesensmöglichkeiten überhaupt, indem sie von der Ordnung zur Gewohnheit und von der Gewohnheit zur Anarchie hinabsteigt, um dann von der Anarchie wieder zur Ordnung zu gelangen. Diese Bewegungsgestalt wiederholt sich zweimal in dem Zeitraum, der für uns in genügender Weise historisch sichtbar ist. Von der Ordnung der Hochantike führt der Weg zur Gewohnheit der Spätantike und der Anarchie der Übergangszeit. Aus dieser Anarchie dann wieder zur Ordnung des Mittelalters. Von der Ordnung des Mittelalters führt er zur bürgerlichen Gewohnheit und zu jener Anarchie, die sich in den Gegenbewegungen gegen sie anmeldet, um in der heutigen Jugendbewegung, das Wort in ganz wörtlichem und doch weitem Sinne genommen, siegreich zu werden. Es ist die Zukunft, dass aus dieser Anarchie eine neue Ordnung geboren werden wird. — Wahre Ordnung ist da, wo ein Teil der objektiven, göttlichen Weltordnung zum Denkbild und zur Lebensform von Menschen geworden ist, wo der Mensch Gott gehorsam ist. Gewohnheit

ist da, wo ängstlicher Geist und ängstliches Leben Reste ehemaliger Ordnung, in denen kein Sinn mehr ist, willkürlich erhält, wo der Mensch seiner Angst gehorsam ist. Anarchie ist da, wo eine Bewegung der Ordnung wie der Gewohnheit entbehrt, wo der Mensch seiner nur suchenden Sehnsucht gehorsam ist. Das Mittelalter war Ordnung. Aber wir haben gesehen, wie diese Ordnung sich ihrer eigenen Grundlagen beraubte, wie sie im Denken und bald auch im Leben erschüttert ward. Die schöpferische Anarchie klopfte an das Tor der Verwirklichung. Aber sie wurde nicht wirklich. Die Gewohnheit wurde herrschend, und bis heute ist der gewohnte Mensch der repräsentative Träger neuzeitlichen Geistes. Verliert aber die Ordnung in der Gewohnheit Sinn, Richtigkeit und Leben, so wird sie echten, jungen und schöpferischen Menschen unerträglich. Aus deren Not kommt in der Tiefe ein Umsturz. Sie zerbrechen die Gewohnheit und werfen sich als kühne Schwimmer in das stürmische Meer der Anarchie. Den Gewohnheitsentronnenen erscheint ihre Anarchie zuerst als Höchstes und als Selbstzweck. Bald aber erfüllt sich das tiefe Wort des Novalis: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion.“ Wo man den Wirklichkeiten ohne den Schutzbau des gewohnten Menschen gegenübersteht, da wird man sehen, dass die Wirklichkeit geordnet ist; wo man alle Forderungen zeitlicher Konvention verlassen hat, da wird man bald die Stimme Gottes in den ewigen Gesetzen der unbedingten Ethik vernehmen. Bald erscheinen den Suchenden die grossen Kulturen der Vergangenheit als ragende Burgen am Jenseitsufer ihrer Sehnsucht. Die Anarchie gelangt zur Selbstschau, als zur Vorstufe ihrer schöpferischen Selbstüberwindung. „Wir sind nahe am Erwachen, wenn wir träumen, dass wir träumen.“ (Novalis.) Eine Anarchie, die um sich weiss, weiss auch schon um die Ordnung. Nur am geschauten Gegensatz erkennt eine geistige Bewegung sich selbst. Es muss aber nun geachtet werden, dass man nicht voreile zu einer erlogenen Geordnetheit. Ordnungen entdeckt man, man schafft sie nicht. Die ewigen Gesetze können von Menschen wohl erkannt und erfüllt,

aber eben nicht gesetzt werden. Philosophische und religiöse Kunde schreiten der neuen Ordnung voran. In der Philosophie geht man neu zurück auf die einfachen Grundordnungen des Seins und sucht jenseits von Banalität und Paradoxie, der Gewohnheit und der Anarchie im philosophischen Denken, die schaubaren Weltgesetze in einer Philosophie des Selbstverständlichen zu entdecken. In der Religion erstehen nicht Priester, feiernde Jasager grosser Erfüllungen, sondern Propheten, die am ewigen Gesetz die Zeit messen, welche bei der grossen Wende überwunden werden soll. Den Gewohnten rufen sie zu, dass die Art, wie sie bewahren, ganz Verfall sei, den Gelösten, dass nur das Gerundete und Gehaltene wirklichen Wert hat.

Seit Descartes und Kant ist für den neuzeitlichen Europäer die frühere Welt in viele Umwelten zerbrochen. Kant hat den Menschen zum Gotte des Occam deklariert. Welt ist die Einheit einer Ordnung; wenn aber im Menschen alle Ordnung ruht, wie es Kant ausgesprochen hat, so gibt es keine Welt mehr, sondern als letzte Konsequenz so viele Umwelten als es Menschen gibt. Einsam gesperrt in seine Umwelt lebt der Mensch der Neuzeit sein trauriges Leben ab, ohne eine Welt und einen Gott. Doch die Überwindung naht. Eine neue Jugend durchmisst aufs neue die Bahn von der Gewohnheit durch die Anarchie zur Ordnung. Sie sieht die Ordnung schon; morgen wird sie sie verwirklicht haben, ihr Blick ist wieder frei für das Ewige im Zeitlichen auch der Geschichte. Aus dem Kampf der Wendezeit entsteht eine neue Kultur, ein neuer Gehorsam gegen Gott. Es liegt diese Wahrheit in Friedrich Schlegels Satze: „Darf man annehmen, dass diese Revolutionen (Reformation, Revolution usw.) nicht gemeine Naturzerstörungen sind, sondern dass die Vorsehung, vielleicht noch niemals dem menschlichen Auge so sichtbar, in die irdischen Angelegenheiten eingewirkt hat, so kann man doch hoffen, dass sie nur Vorbereitungen sind zu einer höheren Wiederherstellung der Ordnung.“



An sich selbst irre geworden, schaut Europa nach allen Seiten sich um, bereit, in Fremdes sich heilsam zu fügen. Aber ihm tut nichts not, als der Orient seiner eigenen Vergangenheit. Auch hier wieder teilen sich zwei extreme Ansichten in die Wahrheit. Auf der einen Seite steht der Europäismus. Zu seinen Gunsten haben Max Weber und Wyneken das letzte Wort des so ganz europäischen Protestantismus gesprochen. In diesen beiden äusserlich sehr verschiedenen, in der Tiefe überraschend gleichartigen Männern ist noch einmal edle Gestalt geworden der Europäismus, der die männliche Anspannung aller personalen Kräfte zu heroischer Praxis als Schicksal bejaht, der, auf alle Auskunft über das Sein der Welt verzichtend, nicht einmal mehr auf ein ethisches Sollen, wie es in den Konsequenzen Kants liegt, vielmehr nur auf ein geliebtes Schicksal das Sein selbst gründet. Mit dieser Gesinnung sind wir in Einem einig: In der Ablehnung des Orientalismus. Die religiöse Art des Ostens kann nicht durch einen Hinübersprung erreicht werden. Sie kann nur gefunden werden, wo sie in uns selbst noch lebendig ist. Nicht das Sichhängen an fremde Kulturen brauchen wir, sondern den Wiederanschluss an unsere eigene Kulturtradition. Das historische Zeitalter war zugleich das der Vergangenheit vergessenste. Die Tradition erlosch grade durch die pragmatische Historie. Zweimal ist orientalische heilige Leidenschaft der schenkenden und nehmenden Tugend nach Europa eingeströmt. In der hellenischen Antike und im Christentum. Wir brauchen kein drittes, neues „Licht aus dem Osten“. Aber wir müssen die beiden alten Lichter wieder sehen, denn — hier trennen wir uns scharf von jedem Europäismus — die echte Ordnung der Seelenkräfte ist in der Tat umgestürzt durch jenen europäischen Primat des Willens und der Praxis, an dem die Seele Europas sich wund und immer wunder reibt.

Diese Ordnung wird vom mittelalterlichen Christentum so gesehen: zunächst hat die Liebe den Primat vor allen andern Seelenkräften. Ohne Liebe ist Glaube und Erkenntnis, ist Tat und Rede tot. Die Liebe allein ist die Kraft des Guten

und der Wiedergeburt. Die Liebe ist aber weder primär nur intellektiv und kontemplativ, noch primär nur voluntativ und aktiv. Die Frage „Aktivität oder Kontemplation“ ist mit dem Primat der Liebe gar nicht berührt. Vielmehr vermag die Liebe ebensosehr und ebenso unmittelbar in liebenden Akten der Beschauung und der gläubigen Hingabe, als in liebenden Akten des Willens zu erscheinen. Der Primat des Logos vor dem Ethos ist aber ein Primat der liebegetränkten Schau vor der liebegetränkten Praxis. Er ist ein Wertprimat, denn psychologisch ist ja sicher ein Primat des lieblosen Willens das Teil des Tiermenschen. Es ist also einmal der liebevolle Akt jedem lieblosen wertüberlegen, dann auch der Akt liebloser Erkenntnis jedem Akte lieblosen Willens, endlich aber — und hier ist der wichtigste Punkt des europäischen Umsturzes — der Akt liebender Schau jedem Akte liebenden Willens. Die höchste Erhebung des Menschen ist der liebevolle Glaube, wobei das Zusammenwirken menschlicher Natur und göttlicher Übernatur, durch die er entsteht und geschieht, hier nicht geklärt, vielmehr nur angedeutet zu werden braucht. Der liebevolle Wille entspringt grade aus der liebevollen Erkenntnis. Im Bilde vom Baume und der Frucht ist jener schematische Gedanke aufgehoben, aus dem die Vorstellung stammt, die Seele des Menschen sei so in ihre Kräfte aufgeteilt, dass jedes Mehr der Kontemplation ein Weniger der Tat bedeuten müsse. Es ist vielmehr grade so, dass die rechte Tat, die in das Gefüge der Welt richtig und darum entscheidend eingreift, aus der Kontemplation entspringt. Der Weg zum Primat des Logos ist so wenig der Weg zur Lahmheit, dass er vielmehr der Weg von der Handlung zur Tat zugleich ist.

Man hat von einem Primat des Willens bei Augustin gesprochen. Aber, wer einmal die Seinsgestalt und Grundgebärde Augustins, der zugleich die Erfüllung und die Überwindung des antik-platonischen Weisenideales ist, wer einmal die noch antike geistige Welt, in der Augustin lebte, erfasst hat, dem erscheint solche Meinung sonderbar. Ist es denn nicht grade Augustin, der die Beschauung als jenseitiges Lebensziel stärker denn die anderen

Kirchenlehrer erfasst hat? Die Lösung liegt darin, dass Augustin, wo er von „diligere“ und von „amare“ spricht, einen realen Zustand der Seele vor Augen hat, der ein intellektiver, kein voluntativer ist. Mag die Neuzeit bei „Liebe“ zunächst an liebenden Willen und an Liebestat denken. Für Augustin scheint mir grade das Gegenteil der Fall zu sein. Schon Augustin kennt als höchsten Seelenzustand jene „fides charitate formata“, jenen durch die Liebe lebendigen Glauben, von dem Thomas sagt: „fides autem, per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem“, der Glaube, der von der Sünde reinigt, ist kein toter Glaube, der mit der Sünde zusammen bestehen kann, sondern ein Glaube, der durch die Liebe lebendig ist. Und ein andermal: „motus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus“, die Glaubensbewegung ist ohne Liebe nicht vollkommen. Dieser fundamentale Gedanke, dass es liebegetränkte Akte des Glaubens und der Schauung gebe, ist Gemeingut wie der Mystik, so der Scholastik. So sagt Petrus Lombardus: „credere deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et eius membris incorporari“, an Gott glauben heisst glaubend lieben, glaubend ihm zugehen, glaubend ihm anhängen und seinen Gliedern einverleibt werden. Das sagt schon Anselms „credere ad deum“. Erst die Reformatoren sind aus dogmatischen Gründen, die mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängen, mit einer wahren Wut gegen diese fundamentale religionsphänomenologische Tatsache angerannt.

Das nun ist die Wahrheit des Orientalismus: Wenn die entordneten Herzen in diese Ordnung nicht wieder einschwingen, so wird auch der edle Europäismus nur der furchtbarsten Gefahr der Amerikanisierung Europas wider Willen dienstbar sein, ohne Umkehr wird Europa in kurzer Zeit seiner transatlantischen Spottgeburt gleichen. Anschluss an unsere eigenen Lebensquellen kann allein helfen. Im Christentum haben wir die Wahrheit über aller Religion des Orients, im Griechentum und der römischen Kunst die Gestalt über aller orientalischen Kunst. An

diese Traditionen gilt es anzuschliessen. Aber nicht um der unmöglichen und unerfreulichen Erneuerung irgendeiner Sache willen, sondern um in der Tradition vorwärtszugehen zu unseren neuen Ufern. Ganz ferne lockt eine neue Kultur, die auf dem Christentume beruhen wird und auf dem Besten der Antike. Die Antike ist nicht verfallen. Sie hat das Mittelalter durchlebt. Sie lebt noch heute. Die Erneuerung der Kultur freilich wird nie geschehen unter der Leitung antiker Ideen, indem vom Christentum nur das noch Antikische wiederkehren würde, vielmehr nur unter der Leitung christlicher Offenbarung, indem von der Antike das schon Christliche aufgenommen wird. Zu dieser Kultur und Ordnung, die uns aus den Bildern der frühen Sienesen am deutlichsten grüsst, möge Gott das Antlitz der Erde erneuern.

# ANHANG

## ANHANG I

ORDNUNG	ANARCHIE	GEWOHNHEIT
Gottesglauben	Gottahnen	Gottlosigkeit
Welt	Weltlosigkeit	Umwelten
Kultur	Chaos	Zivilisation
Fülle	Sehnsucht	Sattheit
Statik	Dynamik	Stagnation
Kirche	Sekte	Scheinkirche
Priester	Prophet	Religionsbeamter
Ethik	Gewissensgesetz	Konvention
Idee	Ideal	Idealismus
Leidenschaft und Zucht	Leidenschaft ohne Zucht	Zucht ohne Leidenschaft
Jugendkultur	Jugendbewegung	Jugenddressur
Schule	Selbsterziehung	Fächerschule
Ständeordnung	Klassenkampf	Klassenordnung
Herrscher	Umstürzler	Erben
Klassische Dichtung	Expressionismus	Klassizismus
Hymnus	Lyrik	Epigonentum
Philosophie des Selbst- verständlichen	Paradoxie	Banalität
Phänomenologie	Zeitschriftenphilosophie	Kantianismus
Philosophia perennis	Weltanschauungs- philosophie	Wissenschaften
Legende	Antihistorizismus	Historizismus
Stil	Stillosigkeit	Manier
Bindung	Lösung	Kettung

Beispiele für die drei Grundzustände des geistigen Lebens aus den verschiedenen Gebieten ihrer Auswirkung. Der Weg: „Von der Gewohnheit, durch die Anarchie zur Ordnung.“

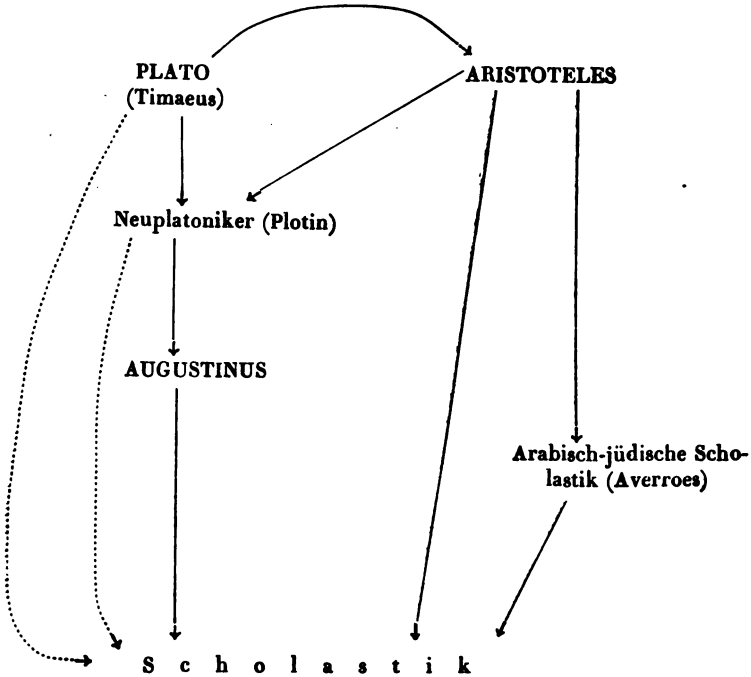
## ANHANG II

### DIE SCHOLASTISCHE FORM.

Diese Form ist kein Spiel, sondern sachlich vorgeschrieben; in ihr durchgreift der „Ordo“ das scholastische Werk. Das repräsentative Werk der Scholastik, die Summe des Thomas, ist folgendermassen eingeteilt:

1. In Teile (Partes). Jeder Teil umfasst ein Gebiet der „divina scientia“, der Gesamtdarstellung der „veritas catholica“, nach ihrer philosophischen wie nach ihrer theologischen Seite. (Kosmologie, Theologie, Christologie.)
2. Die Teile zerfallen in Probleme (Quaestiones). Die Einheit einer Fragestellung. Die Summe ist eine Kette von Fragen und Antworten.
3. Die Probleme zerfallen in Unterfragen (Articuli). In diesen werden ihre verschiedenen Sinnenteile getrennt untersucht. Innerhalb der Articuli folgen sich:
  - a. Die gegnerische Ansicht mit ihren verschiedenen Argumenten. (Ad primum sic proceditur, videtur quod [non] — —)
  - b. Dagegen autoritative Zeugen. (Sed contra est quod dicitur — — —)
  - c. „Conclusio“ d. h. Zusammenfassung der eigenen Ansicht in einem einzigen Satze von letzter Klarheit und in bloss setzender Art.
  - d. Längere, explizierende Aufweisung, oder begründende Ausführung der Conclusio. (Respondeo dicendum quod.)
  - e. Widerlegung der Gegner mit Verfolgung der einzelnen Argumente. (Ad primum ergo dicendum.)

**ANHANG III**



1. Frühscholastik. Scotus Erigena — Anselmus — Abälard.
  2. Hochscholastik. Albertus — THOMAS — Bonaventura — Dante.
  3. Spätscholastik. Duns Scotus — Occam — Biel — Luther.
  4. Mystik. Eckhart — Ruisbroeck — Thomas a Kempis — Seuse — Tauler — Böhme.
- Zur Orientierung in der geschichtlichen Reihenfolge.

## ANHANG IV

Aus einem Gesange des Jacopone von Todi. (Text nach der Ausgabe der Laude von Giov. Ferri, Roma 1910, Lauda LXXXX, Verse 147—162, S. 141 f.) Christus spricht zur Seele.

„Ordena questo amore tu che m' ami  
Non è virtute senza ordene trovata:  
Poiche trovare tanto tu m' abrami,  
Cha mente con virtute è renovata  
A me amare voglio che tu chiami  
La caritate qual sia ordenata:  
Arbore si è provata  
Per l' ordene del fructo  
El qual dimostra tutto  
De omne cosa el valore.

Tutte le cose qual aggio create,  
Si so facte con numero et misura:  
Et al lor fine son tutte ordinate:  
Conservanse per orden tal valura:  
Et molto più ancora caritate  
Si è ordenata nella sua natura:  
Donqua co per calura,  
Alma, tu se' empazita?  
For d'orden tu se' uscita  
Non t'è freno el fervore.

Im folgenden bäumt sich das mystische Gemüt gegen dies Gesetz auf. Das Grundgesetz der mittelalterlichen Welt und seine Spannung zur mystischen Innerlichkeit werden klar.



## ANHANG V

### Zur zweiten Auflage.

Diese zweite Auflage ist im Wesentlichen unvermehrt und unverändert. Zwar hat sich mir, seitdem die erste Auflage erschienen ist, manches noch heller aufgeklärt, und ich würde einzelne Gedanken und Thesen heute anders fassen und betonen. Ich will aber die, konzipierte nicht konstruierte, Einheit des Buches nicht zerstören und verweise eine Reihe von ausgeführten Erweiterungen daher auf andere, besondere Veröffentlichungen. Auch die Zahl der einzelnen Verbesserungen war mir durch die Zeitumstände auf das schlechthin Unumgängliche beschränkt.

Vielen Lesern, die sich privat und öffentlich geäußert haben, danke ich für ihr Verständnis. Es war zu erwarten, dass dies Buch seine angestammte Freundschaft und seine angestammte Gegnerschaft auffand.

Bonn Neujahr 1923.

P. L. L.

*Von demselben Verfasser ist ferner erschienen:*

**Wesen und Bedeutung  
der platonischen Akademie**  
*(Schriften zur Philosophie und Soziologie)*

herausgegeben von Max Scheler

1. Band

100 Seiten

Geheftet 2.50 Mark, gebunden 4 Mark

. . . Das Buch ist ein einzigartiges Zeugnis dafür, wie sich heute wahrhaft ein neuer Sinn für platonische Grösse entwickelt. Aber weiterhin ergeben sich auch ganz grundlegende Einsichten in die historisch nicht gebundenen und noch so wenig erhaltenen Formen des Zusammenerkennens und der Erkenntnismittelung.

*Deutsche Hochschulwarte.*

. . . Der Verfasser behandelt . . . sein Thema so instruktiv und liebevoll, hebt sich so oft und so gern in die Eros-Lebendigkeit des Geistes, dass man das Buch als Spende einer hohen und feierlichen Seele begrüssen darf. Man erlebt Plato durch ihn wieder als „Auffahrt zum wahren Tage“ des Lebens.

*Willy Schlüter i. d. Rundschau für Literatur und Kunst.*

. . . Eine von Max Scheler herausgegebene Reihe „Schriften zur Philosophie und Soziologie“ wird mit dieser Arbeit eines jungen Forschers eröffnet. Sie nennt sich eine erkenntnissoziologische Untersuchung, und man kann sagen, dass dieser Schrift eine programmatische Bedeutung zukommt; denn es handelt sich hier um ein tatsächlich in seiner Wichtigkeit und Wesensart noch zu wenig erkanntes und erforschtes Gebiet, um einen neuen Zweig der Kultursoziologie. . . Auch diese Schrift gehört zu den Symptomen, die anzeigen, dass eine neue Epoche in der Betrachtung Platons begonnen hat, „nach der Zeit der blossen Forschung, die der Vergewärtigung und der verpflichteten Verehrung“.

*Kölnische Ztg. (Prof. Dr. G. Burckhardt).*

---

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

*Zwei Bücher aus dem Kreise der Phänomenologie*

MAX SCHELER

Die Sinngesetze  
des emotionalen Lebens

I. B a n d

Wesen und Formen der Sympathie

XVI und 312 Seiten. 1923

Geheftet 8 Mark, gebunden 10 Mark

Dies Buch bildet den Auftakt einer Schriftenreihe, in denen Max Scheler die *Sinngesetze* unseres höheren Gefühlslebens sichtbar machen will. Jenseits der blossen Analyse werden die Erscheinungen der Sympathie und Liebe zu *Urphänomenen* und als solche auch einer *metaphysischen Besinnung* zugänglich. Das dahin orientierte Kapital bildet einen Höhepunkt des Werkes und bekundet die Meisterhand des phänomenologischen Forschers.

\*

Kritik der pädagogischen Erkenntnis

v o n D r. S i e g f r i e d B e h n

a. o. Professor an der Universität Bonn

256 Seiten. 1923

Geheftet 5 Mark, gebunden 7.50 Mark]

Das Werk Siegfried Behns hebt sich so einzigartig ab von jener täglichen Flut „pädagogischer Schriften“, dass wir in ihm getrost die lang erbarnte Wende erkennen mögen. Nicht mehr die psychologische Erörterung der Mittel und Methoden, sondern die phänomenologisch orientierte *Sicht und Sichtung der erziehlischen Ideale* ist gewonnen. Dazu kommt — und wahrlich nicht als Letztes — eine so seltene Geschmeidigkeit des Ausdrucks, dass hier einmal jener kostbare Dreiklang auszuschwingen scheint: *Schönheit der Sprache, seelische Leuchtkraft des gedanklichen Gehaltes und wissenschaftliche Würdigkeit.*

---

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

*Zwei Bücher zur Klärung der Geschichte der Philosophie*

## Descartes und die Scholastik

von Dr. Alexander Koyre

244 Seiten. 1923. Geheftet 5 Mark, gebunden 7.50 Mark

Die Gestalt des grossen *Metaphysikers* Descartes, vor allem seine Gottesidee, wird hier deutlich. Es ist seine grossartig gelöste Aufgabe, den *deux ex machina* an der Schwelle der neueren Philosophie in einen lebendigen Kontakt mit der grossen scholastischen Epoche zu bringen. *Dadurch wird die gewohnte Auffassung Descartes' entscheidend durchbrochen zugunsten eines neuen organischen Verständnisses.*

\*

## Der grosse Alcibiades

*Ein Weg zu Plato*

von Paul Friedländer

51 Seiten. 1921. Geheftet 1 Mark

Der Versuch Friedländers, diesen von Hellenismus und Renaissance einst hochbewerteten, heute jedoch bezweifelten Dialog wieder in sein Recht einzusetzen und zugleich in ihm einen Weg zu Plato zu finden, hat intensivstes Aufsehen erregt. Der Verfasser hat nunmehr aus Anregung und Abwehr einen *zweiten Teil* folgen lassen, die kritische Erörterung der Momente, die ihm für sein neues Bild des Dialogs entscheidend waren.

Dieser zweite Teil ist erschienen unter dem Titel:

## Der grosse Alcibiades

*Zweiter Teil: Kritische Erörterung*

von Paul Friedländer

65 Seiten. 1923. Geheftet 1.50 Mark

---

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN





94  
L2  
Cop.

**Stanford University Library**  
Stanford, California

**In order that others may use this book,  
please return it as soon as possible, but  
not later than the date due.**



