

700

600

500

400

Nutzungsbedingungen

300



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Terms of use

200



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

100

100

200

300

400

500

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Die alte Kirche.

Eine kulturphilosophische Studie.

Von

Ernst Troeltsch.

Ausdrücke wie Christentum, Mohammedanismus, Buddhismus, Protestantismus und ähnliche sind nicht die ursprünglichen Selbstbezeichnungen dieser religiösen Gruppenbildungen. Daher kommt in ihnen auch nicht deren wesentliche Selbstanschauung und Selbstempfindung zum Ausdruck. Sie bedeuten schon eine Verschiebung des Sinnes. Denn die abstrakte Form eines allgemeinen Begriffes, in der sich jene Ausdrücke darbieten, stellt von vornherein diese Gebilde unter die Voraussetzung, als seien sie Sondergebilde, die auf einer gemeinsamen Ebene lägen, etwas Gemeinsames nur differenzierten und daher einander trotz gewisser Besonderheiten gleichartig wären. Gerade von dieser Gleichartigkeit ist nun aber in ihrer Selbstempfindung nichts enthalten; sie empfinden sich vielmehr als völlig singulär und betrachten jede andere Religion nicht nur als total verschieden, sondern meist sogar als Inbegriff der Unwahrheit. Aus eben diesem Grunde kommt auch das für sie wahrhaft Charakteristische in diesen Bezeichnungen nicht zum Ausdruck. Aber auch noch nach einer anderen Seite hin sind sie irreführend. Sie erscheinen gegenüber den großen Mannigfaltigkeiten, Spaltungen und Entwicklungsverschiebungen auf jedem dieser Gebiete wie der Allgemeinbegriff, der verschiedene Untergruppen umfaßt und in ihnen nur sich auswirkt, wobei dann die Versuehung nahe liegt, nach dialektischem Schema die verschiedenen Untergebilde als logisch notwendige Entwicklungsstufen der im allgemeinen Begriff angedeuteten grundlegenden Idee zu betrachten. Die großen Religionen erscheinen dann leicht jede als eine »Idee«, die in den verschiedenen Sondergebilden nur teils Trübungen, teils Evolutionen der gemeinsamen Wesenssubstanz erfahren. Das ist nun aber wiederum der Selbstanschauung und Selbstempfindung der Untergruppen völlig ferne.

Diese liegen miteinander in realem Kampfe nicht in logischer Stufen-differenz und bedeuten, im Kreuzungspunkt jedesmal verschiedener und neuer historischer Kräfte stehend, jedesmal etwas ganz Eigenes und Neues, das unter eine gemeinsame Idee gar nicht subsumiert werden kann.

So ist das Christentum, auf das sich die folgenden Betrachtungen erstrecken, überhaupt keine Idee, sondern eine Offenbarung und Erlösungsstiftung übernatürlicher Art durch das ungeheure Wunder eines die Gottheit in menschlicher Gestalt darbietenden Erlösers, der seine eigene Gottmenschlichkeit der von ihm gestifteten und mit allen Wunderkräften ausgestatteten Erlösungsanstalt mitgeteilt hat und darum in ihr mit seinen himmlischen Kräften immer gegenwärtig wirksam ist, bis er am Ende der Welt seine, von der Kirche geweihten, erzogenen und bewährten Gläubigen zum eigentlichen Gottesreiche des vollendeten, unaussagbaren Ideals vereinigt. Eben deshalb nannte sich das Christentum auch nicht Christentum, sondern heilige, katholische, apostolische Kirche. In dieser Bezeichnung liegt sein eigentliches Wesen, nicht in der blassen Abstraktion »Christentum«. Der letztere Name ist ja auch gar nicht von ihm selbst geschaffen, sondern von den Gegnern, die damit sagen wollten, daß es die Religion eines neuen Gottes, des Christus, ist, den die seltsamen und dunklen Gemeinden in ihrem neuen Kultus verehren. Diese scheinbar so einfache und selbstverständliche Erkenntnis ist aber von der größten Wichtigkeit: das »Christentum« ist von Hause aus und grundlegend nichts anderes als die katholische Kirche. Das aber heißt, daß wir nur diese als das erste, naturgemäße und von der geschichtlichen Gesamtlage erzeugte Ergebnis des Werkes Jesu anzusehen haben, alle Ur- und Entstehungsgeschichte in der Richtung auf sie hin zu betrachten haben. Sofern ihre Entstehung und Bildung aus jenem nicht restlos zu verstehen ist, haben wir dann zu ihrer Erklärung und damit zur Erklärung des »Christentums« noch andere historische Kräfte heranzuziehen und dieses damit in einen noch viel weiteren Horizont einzustellen. Das »Christentum« ist eben die katholische Kirche und nicht die Predigt Jesu, und nur aus der ersten und nicht aus dem zweiten hat sich die ganze ungeheure folgenreiche Entwicklung der christlichen Institutionen, Ideen- und Lebenswelt herausgebildet. Das heißt dann weiter, da im Altertum neben der Kirche nur schmale und für die weitere Geschichte nicht wirksame Sonderbildungen entstanden sind, daß der ganze Reichtum neuer kirchlicher, sektirischer, klösterlicher und persönlich-mystischer Bildungen, die dann die mittelalterliche und moderne Welt erfüllt, aus dem Katholizismus heraus als Vereinseitigung, Verengung, Erweiterung, Polemik und Umbildung zu verstehen ist. Die

mittelalterlichen Orden und Sekten, die Mystik und persönlich-religiöse Literatur, die Reformationskirchen und Täufergemeinden: sie alle sind aus den inneren Spannungen, Entwicklungen und Reibungen sowie aus historischen Zusammenstößen des Katholizismus mit neuen geistigen und materiellen Gesamtlagen zu verstehen. Oder etwas anders ausgedrückt: nur auf seiner Grundlage ist die geistige Geschichte des Abendlandes innerlich zu erfassen. Ja, von hier aus ist es auch erst zu verstehen, wie es in der modernen Welt zur Ersetzung des Wortes »Katholische Kirche« oder »christliche Kirchen« durch den Begriff »Christentum« kommen konnte. Erst nachdem eine ganze Anzahl verschiedener Kirchen, Gruppen und Sekten aus der Kirche hervorgegangen war, empfand man das Bedürfnis, das ihnen Gemeinsame mit einem abstrakten Begriffe zu bezeichnen. Indem ferner durch die gegenseitige Indifferenzierung all dieser Wunder- und Erlösungs- und Alleinwahrheitsansprüche das Wunder der Kirche überhaupt zurücktrat, suchte man dieses Gemeinsame in einer bloßen Idee, die dann zugleich das eigentliche Wesen der Sache wurde und von denjenigen, die dieses Gemeinsame auch als das »Bleibende« betrachten wollten, den großen metaphysischen und ethischen Ideen angeglichen wurde, in denen die moderne Vergedanklichung aller historischen Kräfte die bleibenden Fortschritte der modernen Welt zu sehen meint. Damit ist aber das »Christentum« nichts anderes als eine neue Entwicklungsphase der Kirche, eine Loslösung der christlichen Ideenwelt von ihrer kirchlichen Grundlage, eine Verselbständigung zu einem überkirchlichen und darum wesentlich ideellen Dasein. Es ist mehr der Ausdruck für die modernen Phasen der christlichen Lebenswelt als der Allgemeinbegriff für die verschiedenen Bildungen des Christentums, obwohl man aus Gründen sprachlicher Bequemlichkeit den Ausdruck natürlich auch im letzteren Sinne verwenden darf und muß. Es darf aber nur unter dem Vorbehalt geschehen, daß dabei alle die ange deuteten Mißverständnisse vermieden werden.

Liegen nun aber die Dinge so, dann ist es unter universalhistorischem und kulturphilosophischem Gesichtspunkt eine große und wichtige Frage, wie der Katholizismus — so darf man der Kürze wegen ruhig sagen, da das ja doch nicht als Allgemeinbegriff verschiedener katholischer Kirchen verstanden werden kann wie der Protestantismus als solcher verschiedener protestantischer Kirchen, wodurch Entstehung und Bedeutung des Ausdrucks »Protestantismus« ein selbständiges und interessantes historisches Problem wird — aus der Gesamtlage der antiken Welt heraus entstanden und welches seine Bedeutung für die Entstehung der nach-antiken oder abend-

ländischen Kulturwelt ist. Beide Fragen lassen sich nur in- und miteinander beantworten. Denn gerade darauf, daß die antike Welt in die Kirche ihre letzten Kräfte hineingegeben und um ein mächtiges vom Orient kommendes Zentrum herum neu organisiert hat, beruht die inhaltliche Bedeutung und Wirkung der Kirche für das ganze Abendland. Die Kirche ist die letzte große Schöpfung der Antike, zunächst in ihre politisch-sozialen Ordnungen und in ihre geistige Welt sich einschmiegend und aus ihnen genährt; aber eben dadurch ist sie in dem ungeheuren Bruch unserer Geschichte, dem Untergang der Antike und dem Aufkommen der abendländischen Welt, der Träger der Fortleitungen und Kontinuität, die Kraftquelle der neuen Kulturanfänge. In beiden Bedeutungen ist sie der Mutterschoß der abendländischen Welt, die nur über sie hinüber die Anknüpfung an die Antike hatte und hat und doch gerade durch die Kirche von ihr tiefst innerlich geschieden ist. Sie ist der große Trennungsstrich und die gewaltige Vermittlerin zugleich. Sie füllt die ungeheure Kluft aus und verewigt sie zugleich. Was vor ihr liegt, ist uns in dem Sinn und Geist, den es für sich selber hatte, völlig fremd geworden, abgesehen von kleinen Kreisen von Künstlern und Intellektuellen, die stets von neuem ein hellenisierendes Heidentum pflegen, aber es doch auch meist außerordentlich modernisieren. Auf der anderen Seite stammt doch aus ihr die letzte und ganz außerordentliche Kraftleistung der Antike, sich mit ihrer ganzen Wissenschaft, ihrem Recht, ihrer Kunst und ihrer Technik in die neue Welt zu ergießen, zugleich mit einer höchsten religiösen Inbrunst, die, von einem neuen orientalischen Glauben geweckt und gesammelt, alles Kulturelle in sich hineingesogen hat, um es wieder aus sich herauszusetzen. Nur durch solche universalhistorische Erkenntnis und Erfassung können wir uns inmitten der heutigen religiösen Krisis und inmitten der starken Problematik unserer ganzen heutigen Kulturlage darüber klar werden, was der Einschluß christlichen Wesens in unserer modernen Welt bedeuten kann und allenfalls bedeuten soll.

Aber alles, was damit über Entstehung und Bedeutung der Kirche gesagt ist, kann erst aus den Einzelheiten wirklich deutlich werden.

Die eigentliche Entstehungsgeschichte des Christentums ist ein hoffnungsloses wissenschaftliches Problem. Wir haben nur um c. 150 die wesentlich fertige Kirche vor uns mit ihrer eigenen Ueberlieferung von ihrem Werden. In dieser Ueberlieferung sind nur einzelne Punkte, die Predigt Jesu, die Missionsarbeit Pauli, ein paar liturgische und rechtliche Ordnungen, einige kirchliche Literatur hell beleuchtet. Aber die Verbindungen fehlen, die einzelnen Punkte selbst sind vielfach rätselhaft; und vor allem von ihnen aus erklärt sich das Ganze, das

wir um 150 vorfinden, nur zum kleinen Teil. Für das, was sich aus der eigenen christlichen Ueberlieferung nicht erklärt, ist man auf die außerkirchlichen religiösen Bewegungen, Vorbilder, Analogien und soziale und kulturelle Einwirkungen angewiesen. Hier mehren sich zwar durch die Arbeit der heute diesen Dingen eifrig zugewandten Philologen die hellen Punkte fortwährend. Aber auch sie bleiben größtenteils rätselhaft genug, entbehren der Verbindungen und sind in ihrer wirklichen Einwirkung auf die Kirche schwer erkennbar, weil diese bewußt und unbewußt unter dem Einfluß ihres Glaubens an ihre unmittelbar göttliche Herkunft die Spuren ihres Werdens verkannt, verwischt, ignoriert oder getilgt hat. So bleibt nur der Rückschluß aus ihrem Bestand am Ende des zweiten Jahrhunderts, d. h. die Analyse dieses Bestandes selbst und die Zurückverfolgung der in ihm vereinigten und verschmolzenen Elemente. Das kann im einzelnen natürlich hier nicht verfolgt werden; außerdem bringt hier fast jedes Jahr neue Erkenntnisse.

Wohl aber ist es von erleuchtender Bedeutung, die beiden Hauptrichtungen dieser Zurückverfolgung ins Auge zu fassen. Denn die Tatsache, daß es möglich ist beide Richtungen zu verfolgen und daß beide Recht haben und sich nur richtig aufeinander einzurichten haben, führt tiefer als alles andere in das Verständnis und die Bedeutung der Sache hinein. Diese beiden Richtungen selbst aber sind leicht zu bezeichnen. Die Einen suchen die Kirche wesentlich von Predigt und Werk Jesu herzuleiten, geben allerhand Ablenkungen und Beeinflussungen durch die Umwelt, besonders durch den Hellenismus zu, halten aber die Kirche doch wesentlich für das geradlinig aus der urchristlichen Mission entspringende Endergebnis. Sie ist dann in Wahrheit eine Entwicklung aus dem hebräischen Prophetismus heraus, dessen Gottesglaube, Forderung und Verheißung in Jesus eine neue, mächtige, stark verinnerlichte und humanisierte Gestalt gewinnt, eine Entschränkung, Verinnerlichung, Vertiefung und rein religiös-organisatorische Gemeinschaftsbildung des Hebraismus oder Prophetismus, in allen Hauptpunkten aus dem Messianismus und seiner Festlegung auf die Person und das Schicksal Jesu entwickelt. Bei den katholischen Forschern erscheint diese Linie als völlig geradlinig, da sie die Kirche schon in Christus selbst enthalten denken und sie nur langsam Gestalt gewinnen lassen. Bei den Protestanten erscheint sie etwas knitterig, da sie den Katholizismus selbst schon für eine Abweichung von der Predigt Jesu und Pauli halten und dafür gerne die Einwirkungen der hellenischen Welt verantwortlich machen. Die Andern sehen umgekehrt die spätantike Religionsentwicklung überhaupt als den Mutterschoß des Christentums an, lassen die Sokra-

tische Bewegung in Wahrheit durch all die Leiden und Kämpfe der Kaiserzeit hindurch ausmünden in die Kirche und sehen in dem Einströmen des christlichen Messias-Kultus in diese spätantike Erlösungs-, Offenbarungs- und Mysterienreligion nur ein die ganze Entwicklung beförderndes Ingredienz, wobei von den Phantasten ganz abgesehen werden darf, die in Christus, dem Kultgott der Christen, nur einen nachträglich herangezogenen oder gar erfundenen Heros eponymos der die hellenische Religion abschließenden und vollendenden Kirche sehen.

Die Einen haben recht schon aus dem einfachen Grunde, daß der Anstoß für die Bildung der Kirche in letzter Linie tatsächlich von Jesus ausgeht, der die Verkörperung des Menschlichsten und Innerlichsten im hebräischen Prophetismus und innerhalb dieser Verkörperung noch etwas völlig Eigenes und Ursprüngliches, schwer Definierbares darstellt, der jedenfalls völlig unhellenisch ist und mit den großen religiösen Bewegungen der Diadochenzeit nur insofern zusammenhängt, als diese das Judentum wieder auf seinen eigensten Geist zurückgeworfen und innerhalb seiner eine eigentümliche, jüdisch-apokalyptische Erregtheit und entsprechende Spannung gegen die Welt zu nähren mitgeholfen haben. Dadurch ist der religiöse Genius Jesu zum Messias geworden, entweder schon für sein eigenes Bewußtsein oder für das seiner Gläubigen. Man kann das nicht mehr sicher wissen; aber sicher ist, daß die messianische Ideenwelt der erste Impuls der Jüngergemeinde und damit der Kirche ist. Niemand, der die Reihe der Christuszeugnisse und -bekenntnisse der Christenheit kennt, kann daran zweifeln, daß der Herzschlag dieses gewaltigen Menschen durch das Ganze hindurchgeht wie das Zittern der Schiffsmaschine durch den ganzen Schiffskörper, auch wo man sich davon keine bewußte Rechenschaft gibt. Hier liegen die Wurzeln eines Gottesglaubens, der der lebendig irrationalistische Gottesglaube der Propheten ist und mit den griechischen Einheits- und Gesetzesbegriffen so wenig zu tun hat wie mit den dualistischen Phantasien eines gnostischen Orientalismus. Hier liegen die Wurzeln einer Gemeinschaftsidee, die unmittelbar aus dem Gedanken des erwählten, von Gott beherrschten Gottesvolkes hervorgeht und nur eben dem Abraham aus Steinen Kinder erweckt, wenn die eigentlich Berufenen versagen; das ist ein soziologisches Ideal völlig anderer Art als der göttergeweihten Polis oder der großen Imperien mit ihrem Gott-Königtum, aber auch als die Schöpfungen der Gewalt und des Krieges und als diejenigen einer kosmopolitischen, in jedem Individuum identischen Vernunft. Hier liegen ferner die Wurzeln des ganzen eschatologischen Optimismus, der als Utopie, als Chiliasmus, als Fortschritt, als Hoffnung einer vollendeten Zukunft

die ganze europäische Welt und Arbeit von innen heraus erregt und hoch emporschleudert, jener Grundzug, der das Abendland von der ganzen sonstigen Welt unterscheidet, insbesondere auch vom Griechentum, das die Erlösung in der Erkenntnis des ruhenden Seins findet, aus dem immer neu sich wiederholenden Weltprozeß immer von neuem die Vernunft zu den gleichen Erkenntniszielen auftauchen läßt und von dem absoluten Vollendungsziel einer einmaligen Menschengeschichte nichts weiß. Hier liegen schließlich und insbesondere die Wurzeln einer Ethik, die durch die instinktive alleinige Betonung des Menschen im Judentum sich zwar der griechischen Humanität nähert, aber eben gerade keine Humanität ist, keine würdevolle Auswirkung der Herrschaft des Geistes und keine harmonische, aus der Erkenntnis des Seienden und seiner Einheit gesättigten Schönheit der Seele, auch keine Herrschaft der Weisen oder der selbstgewissen Vernunft im bürgerlichen Kosmos, sondern Gotteskindschaft mit Verleugnung des irdischen Selbst und Bruderliebe mit dem Grunde einer alle verschmelzenden Gottesliebe, ein Hindrängen auf höchste Menschheitsziele, die nicht aus der autarkischen Vernunft, sondern aus der sich mitteilenden göttlichen Gnade stammen, und darum von einer unüberwindlichen Hilflosigkeit gegenüber allen Anforderungen des staatlichen und bürgerlichen Lebens. Es ist der große prophetische Gedanke von einer radikalen Willensumkehr und der Einstellung des Willens in den unbekanntten und unbegreiflichen göttlichen Willen, in der die Selbstherrlichkeit der Kreatur vergeht und die spröden Einzelwillen miteinander verschmelzen, in der aber in jedem Moment des gläubigen Vertrauens so viel Licht uns zuströmt, daß wir seinen Weltzielen uns unbedingt ergeben können. Erst hier entsteht der eigentliche und ewige Wert der Persönlichkeit, indem das Subjekt der Welttotalität entnommen und Gott zugeeignet wird, so daß demgegenüber die hellenische Welt den Persönlichkeitsgedanken überhaupt nicht kennt, und eben mit der Persönlichkeit auch das sittliche Ideal der Liebe, die in jedem Menschen die Persönlichkeit sucht und glaubt, die mit allen Gefahren der Indiskretion, der versteckten Wichtigmacherei, der falschen Demut und der utopistischen Weltbeglückung zu kämpfen hat, die aber doch gerade in ihrer Schlichtheit und Gottgebundenheit, wie sie sich in Jesus darstellt, einen tiefsten seelischen Zauber und eine lösende und erwärmende Kraft ausübt. Es bedarf keines Wortes, daß das alles nicht hellenisch, nicht hellenistisch und nicht orientalistisch-gnostisch ist. Es ist lediglich prophetisch und darüber hinaus Jesu eigentliche Originalität.

Ein zweites völlig eigentümliches Fundament ist der Glaube an die Auferstehung eben dieses Jesus. Moderne Psychologie mag hof-

fen ihn verständlich zu machen. Außerordentlich aber bleibt die Wirkung dieses Glaubens. Denn, indem er die Person Jesu in die Region des Himmlischen und Ueberirdischen versetzt, von dannen er kommen wird zu Gericht und Erlösung, schafft erst er eine Gemeinde mit einem neuen Verehrungsobjekt, den Keim einer neuen Religion, was die Predigt Jesu selber nicht gewesen ist. Darin liegt ferner die Aufgabe, den ins Uebermenschliche versetzten Jesus mit dem strengen jüdischen Monotheismus auszugleichen, der Keim der Trinitätslehre und das Problem, die konkret-geschichtliche Einmaligkeit mit dem ewigen göttlichen Lebensprozeß zu verbinden, das tiefste und eigentlichste christliche Problem. In den Versammlungen der Auferstehungsgläubigen, dem gemeinsamen Brotbrechen, der Andacht zu dem vom Himmel Wiederkommenden, liegen schließlich die Anfänge eines neuen Kultus, der zum neuen Glauben hinzutritt und das wichtigste Element einer sich als Religion gebenden und missionierenden neuen Gruppenbildung ausmacht. Indem damit diese Gläubigen weiter vor der Frage standen, wie der erwählte Messias habe scheitern können, warum und wie der Göttlich-Himmlische sterben konnte und weshalb der Messias nur durch Leiden zu seiner Herrlichkeit und endgültigen Erlöserkraft eingehen konnte, entstand jene Idee vom Leiden als der Probe stellvertretender Liebe und der Vorbedingung jeder himmlischen Herrlichkeit, die, schon von den Propheten geprägt, nun dem Gedanken von einer organischen Verbundenheit der Menschheit, der Unzulänglichkeit eines bloß immanenten Weltsinns und der Unererschöpflichkeit des Seins in einem gleichartigen Allgemeinbegriff den tiefsten und dauerndsten Ausdruck gab, was auch sonst immer an Mythologie und rabbinischer Scholastik sich mit diesem Gedanken verbunden haben mag. Das vor allem war den Griechen eine Torheit und von ihrem Standpunkte aus mit Recht. Und auch der Orientalismus hatte an dessen Stelle nur kosmologische Mythen.

Etwas tiefer in das Hellenistische und Gnostische geraten wir allerdings hinein, wenn wir den Zustand dieser Gemeinden bei ihrer Propaganda in der Heidenwelt und die aus diesem Zustande auftauchenden Gestalten des Paulus und des ihm nahe verwandten vierten Evangelisten vor Augen haben. Hier haben wir nun wirklich eine neue »Religion«, einen von Juden und Heiden getrennten Kult, eine bedingungslos universalistische Propaganda vor uns; und diese neue Religion ähnelt nicht bloß äußerlich, den vom Orient vordringenden, aber mit hellenischen Ideen vielfach durchwirkten Mysterienreligionen und pneumatischen Bewegungen. Aber insbesondere die Gestalt des Paulus besitzt nicht bloß eine unerschöpfliche persönliche Originalität, die von den anonymen Parallelen sich aufs schärfste abhebt, sondern in ihm

lebt auch vor allem eine mit der prophetischen Grundlage und dem Evangelium Jesu eng zusammenhängende spezifisch christliche geistige Kraft. Sie stellt sich uns dar in dem vielberufenen Begriff oder Namen des Glaubens als des Wesens der neuen Religion und aller wahrhaften Gotteserkenntnis überhaupt. Der Glaube als Vertrauen auf die in allen Rätseln und Unbegreiflichkeiten wirksame göttliche Güte, die durch keine Sünde und keine Moralforderung verdeckt werden darf, eben darum unbegreiflich und doch verständlich, über aller Vernunft und doch die natürlichste Forderung des Herzens, aber deshalb auch nicht ein Werk menschlichen Erdenkens und nicht ein Ergebnis sittlicher Arbeit, sondern ein freies Geschenk der ihn in die Herzen gießenden göttlichen Gnade. Diese im Glauben gegenwärtige Gnadengewißheit ist für Paulus dann so sehr zusammengefloßen mit dem Bilde des gekreuzigten Jesus, daß sie diesen völlig aufzehrt in der rein inneren und seelischen Offenbarung Gottes an dem Herzen, ja daß sie alles Geschichtliche auflöst in ein Uebergeschichtliches, das darum doch nicht zum bloßen Begriff und Prinzip wird, sondern der unergründlich lebendige Gnadenwille des prophetischen Glaubens bleibt. Dieser Glaube ist die Seele des paulinischen Lebens und Wirkens und in der Tat eine völlig eigentümlich christliche Deutung des Religiösen, schon von den damaligen Christen selber wenig verstanden und der Antike so innerlich wesensfremd, daß die gnostisch-hellenistischen Elemente des Paulus sehr viel stärker auf die werdende Kirche gewirkt haben als jenes sein eigentlich christliches. Aber dieses letztere bleibt doch das Wahrzeichen des eigentlichen Geistes, aus dem die Kirche erwuchs, und ein Augustin und Luther haben sich nicht geirrt, wenn sie von hier aus den Weg zum Herzen der christlichen Lebenswelt suchten.

Das nächste, was uns darnach entgegentritt, ist die Kirche selbst mit ihrem Namen, ihrer Anschauung von sich selbst, ihrem inneren Gefüge und ihren Hoffnungen. Sie ist von Palästina immer weiter abgerückt und hat auch von dem Sonnenuntergang der apostolischen Zeit nur dürftige Erinnerungen bewahrt, hat gegen das Pneumatische und übersteigert Christliche des Paulus Mißtrauen empfunden und sich der Umwelt trotz schärfster Gegensätze aufs stärkste angepaßt, indem sie der Annäherung des Paulus an die Mysterienkulte immer stärker folgte. Aber ihr Wesen selbst ist offenkundig völlig unhellenisch und unhellenistisch. Sie ist, wie ihr Name, der die hebräische heilige Volksgemeinde bedeutet, durch und durch jüdisch-prophetischer Herkunft. Sie ist nichts anderes als die alte Idee des erwählten Gottesvolkes, der israelitischen Heiligkeits- und Heilsgemeinde, des Israel nach dem Geiste, belebt durch den Geist, den Gott vor dem Ende auszu-

gießen versprochen hatte, die Vorform des endgiltigen Gottesreiches, die der Wiederkunft des Messias und Erlösers wartende Gemeinde. Sie ist nicht eine Analogie der stoischen Kosmopolis oder ein Nachbild der römischen Reichseinheit oder ein Bund von Mysterienvereinen, der die Möglichkeiten des römischen Vereinsrechtes unter irgendwelchen Decknamen benutzt hätte zur Aufrichtung eines universalen Religionsvereins. Sie ist in allererster Linie ein Glaube an die Erwähltheit der Christen, die die Erben Israels und ihrer heiligen Schriften sind, an die heiligende und organisierende Kraft des in ihnen wirkenden Wunders, an die große Gottesgemeinde Christi, die sowohl in jeder Einzelgemeinde als in der Gesamtheit der Gemeinden sich darstellt. Sie schafft sich ihre Beamten, Leiter, Lehrer, Helfer, Propheten und Missionare durch den Geist, der sie charismatisch beruft, und nur allmählich gehen, wie auch sonst bei solchen charismatischen Herrschaftsformen, die Charismen in Vererbung oder Ernennung oder Weihung über und entsteht aus dem charismatischen Wunderglauben ein geordnetes Organisationsrecht, das übrigens als halb göttliches und halb menschliches Recht immer eine juristische Mißgeburt bleibt. Wie sehr auch immer die Kirche dann weiterhin in Priester- und Sakramentalkult hineingewachsen sein mag und wie sehr sie sich schließlich auch administrativ dem Reichsrecht angepaßt haben mag, sie bleibt ein soziologisches Sondergebilde, das zwar mit charismatischen Herrschaftsbildungen auf anderen Gebieten Indiens oder Chinas Aehnlichkeiten haben kann¹⁾, das aber doch vom prophetischen und christlichen Glauben her völlig einzigartig als Erlösungsanstalt und sittlich-heilige Volksgemeinde zugleich entstanden ist und mit seiner eschatologisch-apokalyptischen Zuspitzung der irdischen Wirklichkeit überhaupt nie ganz angehört. Das aber ist christlich, nichts als christlich. Dafür hatten ja auch Heiden und Christen selbst keine Kategorien. In der Weise des antik-soziologischen Denkens nannten beide die Kirche bald eine Nation oder das dritte Menschengeschlecht oder eine philosophische Schule. All das paßte nicht. Sie war eben die Kirche und hatte keinen allgemeinen Begriff ihrer Gattung über sich. Gerade daran, an dieser Unmöglichkeit der Einfügung in die ethischen und soziologischen Kategorien der Antike, entzündete sich ja auch der blutige Kampf, der Haß der Massen und das Mißtrauen der Regierung. Es ist nicht aus Miß- und Unverständnis entsprungen, sondern

1) Hierüber interessante Ausführungen mehrfach bei Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, im Archiv für Sozialwissenschaften Bd. 41 und 42, 1915 und 1916. Er konstruiert einen eigenen soziologischen Typus der charismatischen Herrschaft neben dem traditionalistisch-autoritativen und dem rationalistisch bürokratischen. Die Kirche hat nach und nach an allen teil und geht in keinem auf.

aus dunkler Ahnung und klarer Erkenntnis der wirklichen Sachlage. Die soziologische Kategorie der Kirche sprengte das antike Dasein, das sie mit seinen ererbten Kategorien schlechterdings nicht vereinigen konnte. Es ist das auch heute noch schwer genug.

Das Wichtigste aber ist der gemeinsame ideelle Grundzug, der in allen genannten Eigentümlichkeiten nur symptomatisch angedeutet ist und der in der alten Kirche niemals in voller Klarheit herausgearbeitet wurde, ja in der Zusammenarbeit mit dem griechischen Idealismus beinahe verloren ging, wenn er auch in Instinkt und Gefühl als die psychologische Voraussetzung des Ganzen immer vorhanden war. Diese psychologische Voraussetzung hat aber — und das ist das Entscheidende — einen logischen Gehalt, wobei natürlich nicht an die formale Logik gedacht ist, sondern an das, was man heute transzendente Logik oder logisches Apriori nennt. Die christliche Welt läßt nämlich einen logisch-metaphysischen Gehalt mitten in aller Phantastik, allem Dogma und allem Mythos erkennen, der in sich einheitlich ist und sozusagen eine eigentümliche Logik besonderen religiösen Denkens enthält, der eben deshalb dem griechischen Denken durchaus in den Hauptpunkten entgegengesetzt und der auch keineswegs etwa mit orientalischem-mythischem Denken identisch ist. Freilich liegen hier die Dinge nicht so einfach und leicht zu greifen. Es hat anderthalb Jahrtausende bedurft, um sie aufzudecken, und hier herrscht heute noch viel Unklarheit. Der Gegensatz hat die ganze Zeit hindurch nur instinktiv und unbewußt vorgelegen, oder hat sich in sachliche Gegensätze natürlicher Vernunft und geoffenbarter Wahrheit rein faktisch verkleidet, nur selten von Ahnungen der wahren Natur des Gegensatzes erleuchtet. Er ist aber nicht bloß ein sachlicher Gegensatz der Erkenntnis- und Lebensinhalte, sondern auch und vor allem ein methodischer des logischen Apriori. Das hat die alte Kirche nicht gewußt. Denn anfangs hatte sie überhaupt keine Logik und dann hatte sie die griechische. Der Scharfsinn der Scholastiker, vor allem eines Duns Scotus, und die Divination Luthers haben ihn gefühlt. Ein Pascal und Berkley haben die Sachlage scharf empfunden; Malebranche hat sie in dem totalen Zwiespalt seines halb griechisch-substantialistischen, halb christlich-voluntaristischen Systems schneidend beleuchtet. Kants Scheidung einer theoretischen Seinskenntnis und einer auf Freiheitspostulaten beruhenden Religionserkenntnis hat sich ihr genähert, in die letzten Tiefen drang Kierkegaard trotz aller eigensinnigen und gesuchten Gewalttätigkeiten. Die moderne Logik, die auch den nicht-theoretischen Aprioris und Formgesetzen in der Bildung der seelischen Inhalte nachgeht und den Monismus der bloß reinen und selbigen Logik aufgelöst oder besser deren Begriff über die reine Seins-

erfassung, d. h. Erkenntnis im strengen, theoretischen Sinne des Wortes, hinaus erweitert hat, vermag diese Dinge zu sehen.

Was damit in der modernen Krisis der christlichen Idee gegenüber der von der Renaissance ästhetisch erneuerten und naturwissenschaftlich fortgebildeten griechischen Logik zutage trat, das war von Anfang an latent vorhanden. Es ist der Gedanke der reinen Faktizität des Wirklichen, das seinerseits aus unzähligen rein faktischen und momentanen Lebensinhalten besteht, und die Zusammenhaltung dieser grenzenlosen Ueberfülle des rein Faktischen und darum Irrationalen lediglich durch den Zweck des göttlichen Willens, der auch seinerseits nur darum gut ist, weil er eben der göttliche Wille ist. Es gibt keinen ruhenden, als Formgesetz alles Wirklichen vom Denken ergreifbaren Allgemeinbegriff, der durch seine allgemeine Notwendigkeit letzte Wahrheit und letzter Wert wäre, in den alles Sein gleichartig eingeschlossen und an dem aller Wert vernunftnotwendig gemessen werden könnte. Nicht die Notwendigkeit des Seins und seiner allgemeinen Gesetze entscheidet, sondern die Souveränität des rein faktischen Willens. Sie entscheidet bei Gott und begründet sein Verhältnis zu Sein und Welt, sie entscheidet beim Menschen und begründet sein Verhältnis zu Gott. Die Freiheit als reine Setzung des Wirklichen und die Bejahung dieses Wirklichen eben um deswillen als gut: das ist der letzte Kern dieser Denkweise. Die Freiheit Gottes ist die Schöpfung im Großen und Ganzen und im Kleinen und Einzelnen. Die Freiheit des Menschen ist der Glaube, der sich dem bloßen Sein und bloßen Gesetz entwindet und in die Bewegung der göttlichen Freiheit einstellt. Daher ist nicht das ruhende Sein Ausgang und Ziel, sondern die unermessliche Bewegung, die in jedem ihrer Momente doch mit der Einheit des göttlichen, letztlich unerforschlichen Willens verknüpft ist. Daher ist das Ziel der Seele nicht die Harmonie, die sie selber durch Erkenntnis schafft, sondern die Teilnahme an der unendlichen göttlichen Bewegung, in die sie sich durch den Sprung und die Tat des Glaubens versetzt und in die sie sich nur versetzen kann, weil sie sich von ihr ergreifen läßt. Die ewige Bewegung ist von Gott aus Schöpfung, vom Menschen aus Erlebnis der Gnade, und trägt in allen ihren Höhepunkten das dunkel hinter oder über ihr liegende Ganze als lebendige Fülle in sich. Daher ist der Weltlauf ein absolut individueller und einmaliger, der das Weltziel der Freiheit verwirklicht im Endergebnis des Reiches Gottes. Daher ist die Offenbarung Gottes geschichtliche Selbsterschließung, am allgemeinen Weltgeschehen gemessen zufällig, am göttlichen Willen gemessen die Offenbarung des Ewigen und Notwendigen. Daher bleibt für die Naturgesetzlichkeit und überhaupt für die begrifflich faßbare Allgemeinheit, soweit sie über-

haupt in den Horizont dieser Denkweise fällt, nichts anderes übrig als die fortwährende Durchbrechung, Ueberhöhung und Neuverknüpfung durch die göttliche Freiheit der Schöpfung oder durch das »Wunder«. Daher ist vor allem die christliche Ewigkeit nicht die abstrakte Notwendigkeit und das Sein überhaupt, sondern eine lebendige Bewegung, die nur die Einheit des Lebens, aber nicht die des Begriffes hat, und ist die Seele nicht die an der ewigen Begriffswelt teilhabende Subjektivität, sondern, sobald sie aus Gott geboren ist, eine die Unendlichkeit Gottes einzigartig in sich tragende Monade. Das Ganze selber erfaßt kein Begriff, weil es selbst nicht begrifflicher Art ist. Es kann nur erlebt und, sofern es aus der mit allen andern Erlebnissen gemeinsamen Erlebniskategorie herausgehoben werden soll, entschlossen bejaht werden. Es ist dann ein Urteil entgegen dem Schein, der ja ein Ganzes nie darbietet und jeden letzten absoluten Zweck stets wieder verschlingt und zersetzt, darum eine Paradoxie; aber die Paradoxie ist die Bejahung der eigentlichen und wahrhaften Wirklichkeit. In alledem hat das ethische Moment, das gerade die Apologeten des Christentums damals und heute so gerne betonten, gar keine erstlinige Stellung. Denn die Messung und Selbstgestaltung an allgemeinen Idealen des Sollens soll im christlichen Sinne gerade die Unmöglichkeit dartun, durch allgemeines Gesetz und durch gewollte Selbstformung an seinem Maße zum eigentlichen Kern der Wirklichkeit, dem Ergriffenwerden durch die göttliche Lebensbewegung, vorzudringen. Selbstverleugnung und Herzensreinheit, Bruderliebe und Demut öffnen erst das Herz hiefür, wie sie selbst schon daraus hervorgehen. Auch die christliche Idee des Guten ist eine andere, nicht ein allgemeines Vernunftgesetz und die Vergottung in der Anähnlichung an die göttliche Weltvernunft, sondern die Selbsthingebung an eine göttliche Bewegung, die gut ist, weil sie von Gott kommt. Auch das Gute ist daher kein Begriff, der begründet und verwirklicht werden könnte aus dem Wesen der Vernunft heraus, sondern eine Seligkeit, die der ehrlichen Hingebung sich schenkt.

So wird man die logische Eigentümlichkeit oder das Formgesetz dieses religiösen Denkens bezeichnen können, und wer sein Auge dafür geschärft hat, wird sie bei Jesus, bei Paulus, bei Origenes und Augustin hervorblitzen sehen; er wird auch sonst in der wüsten Konfusion altchristlicher Literatur und Praxis ihren Spuren begegnen. In ihr ist es zutiefst begründet, daß die Kirche zu einem guten Teil ihres Wesens wirklich ein neues Prinzip war und als solches sich durchsetzte. Der Gegensatz gegen das Hellenentum liegt dann klar auf der Hand; der gegen Gnostizismus und Orientalismus ist weniger scharf, aber immer noch deutlich genug. Das griechische Denken ist allgemein-

begrifflicher Rationalismus, seit es sich der Volksreligion und der naiven Vorstellungswelt entgegenwarf, sein Prinzip immer schärfer, klarer und umfassender ausbildend, und dieser Rationalismus haftet am Allgemeinen, Zeitlosen, Ewigen des allgemeinsten Begriffes, an der Idee des allgemein logisch notwendigen und dadurch den Kosmos harmonisch und gleichartig umfassenden Gesetzes. Er erlöst durch Erkenntnis und nicht durch Glauben; er versittlicht durch Denken und durch den Gedanken realisierenden Willen, aber nicht durch Demut und Hingebung an Gott. Er sieht die Ewigkeit in der zeitlosen Notwendigkeit der Idee, nicht in der produktiven Kraft einer göttlichen Liebe. Er betrachtet die Geschichte als Spezialfall der immer neuen Erfassung derselben Ideenwelt in den immer sich wiederholenden Weltprozessen, aber nicht als Stiftung eines neuen und individuellen persönlichen Lebens. Das ihm verbleibende Restproblem, wie es von der Ruhe und Begrenztheit der Form aus überhaupt zu Bewegung, Mannigfaltigkeit, Irrtum, Sünde kommen könne, beantwortet er durch den echt griechischen, den Modernen so unverständlichen Begriff der »Materie«, die das Nichts ist als bloße Möglichkeit und doch als Nichts die Quelle der konkreten Wirklichkeit, und durch den Satz von der Ewigkeit der Ideenwelt, die freilich denjenigen kein Problem ist, die die Frage nicht quält, warum überhaupt etwas ist. Wie der christlichen Logik das Wunder, so ist der griechischen die Materie und die Veränderlichkeit das Restproblem. An diesem Punkte werden die Gegensätze schneidend klar.

Aber ebenso erleuchtet sich von derselben Fragestellung aus der Unterschied gegenüber dem gnostischen Orientalismus. Hier haben wir die Logik des mythischen Denkens vor uns, fortgeführt aus Urzeiten und neu belebt in der Umgestaltung der Religionen des Orients zu missionierenden Religionsgemeinden. Es ist die Personifikation der großen kosmischen Naturgegensätze, die Abstraktion noch im Stadium der personifizierenden Phantasie, der Allgemeinbegriff in Gestalt kosmisch oder siderisch-göttlicher Mächte, die Verdoppelung der Wirklichkeit durch ihre Schattenbilder und ihre Ordnung durch ein System dieser Schattenbilder, demgegenüber dann das Wirkliche bloß eine bunte und wirre Nachbildung und Abspiegelung ist. Gleichzeitig haben wir vor uns die Allgewalt der Analogie, die noch an Stelle des naturwissenschaftlichen oder psychologischen Denkens steht. Die Nachahmung oder Beteiligung an den großen kosmischen Urdramen, an dem Sterben und Auferstehen der Götter oder an großen theogonischen Urvorgängen, bewirkt im Mysterium die Wiederholung der gleichen Prozesse an dem Geweihten, oder das Schauen göttlicher Kräfte und himmlischer Reiche im Bild bewirkt die Himmelsreise der Seele und ähnliches. Das Sym-

bol stellt Wirklichkeit dar und bewirkt Wirklichkeit. Die Erlösung ist hier ein Werk der magisch-mysteriösen Analogie, während der Heilstod des Christus — wenigstens ursprünglich — ein Sühnopfer, stellvertretendes Leiden des Gottesknechtes oder Vorbedingung der messianischen Erhöhung ist. Was die gnostischen Systeme sonst etwa von wissenschaftlichen Elementen enthalten¹⁾, ist hineingewirrter griechischer Idealismus und Hypostasierung von Ideen. So oft sich christliche Kulte mit diesen berührt und vermischt haben mögen, die christliche Erlösung ist doch immer Erlösung durch Glaube und Hoffnung und hinter allem steht die Gottesidee der Propheten. Es ist darum kein Zufall oder besonderer Kunstgriff, wenn das Alte Testament die Ausscheidung der »Gnosis« ermöglicht hat, soweit sie in die Kirche eingedrungen war oder aus dieser selbst hier oder dort sich entwickelt hatte. Sie wurde freilich überall auch nur insoweit ausgeschieden, als gerade dieser Gegensatz fühlbar wurde¹⁾.

So kann man in der Tat mit den Einen die Kirche vom Hebraismus her verstehen. Sie bringt insofern etwas Neues innerhalb der antiken Welt überhaupt, einerlei ob Ost oder West. Allein auch die Andern haben recht, sobald man auf die Gesamterscheinung der Kirche sieht und vor allem das Ergebnis ihres ganzen großen Bildungsprozesses vor Augen hat. Dann erscheint sie nicht als die erobernde Kraft des Prophetismus und des Evangeliums, sondern als das Mittel, mit Hilfe dessen die Antike in schweren Leidenszeiten und in einer geistigen Gesamtumwälzung ihre eigensten Lebenstendenzen vollendet und ihre Bedürf-

1) Zu dieser ganzen Methode der Scheidung sehe man das große Buch von Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908; die geistvolle Studie von Karl Heim, *das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie*, 1911; auch das Buch von G. v. Lukács, *Die Theorie des Romans*, 1916, enthält manche treffende Gedanken und Formulierungen. Ueber die Durchbrüche solcher Erkenntnis bei den alten Theologen selbst s. M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes* 1909, auch meinen »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter«, 1914; auf eine Stelle des Clemens Alexandrinus, in der eine solche Erkenntnis aufdämmert, macht Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* 1915, S. 259, aufmerksam; freilich geht für Clemens das christlich-logische Prinzip sofort wieder im Autoritäts- und Traditionsbegriff unter, was zumeist bei den Theologen die Erkenntnis der eigentlichen Sachlage verhindert. Das Buch von A. Dorner, *Die Metaphysik des Chr.*, 1913, fördert nicht, da es seinerseits die christliche Logik wieder mit der griechischen zusammenwirft. Kierkegaard hat seine Gedanken vor allem in der Schrift »*Philosophische Brocken*« deutsch bei Diederichs 1910 ausgesprochen. Manches findet sich auch bei Dilthey, bes. in seinem Hegel-Buch, angedeutet. Auch Simmels »*Rembrandt*« 1916 kann man vergleichen. Eine der meinen sehr ähnliche Analyse hat Schelling in seiner »*Methode des akademischen Studiums*« vorgenommen; sie ist von seiner eigenen identitätsphilosophischen »*Konstruktion des Christentums*« sehr verschieden; das hat er bei der gewaltsamen und schludrigen Genialität dieses Buches nicht beachtet oder nicht beachten wollen; später hat er bekanntlich beide Denkweisen kombiniert, ähnlich wie Malebranche, nur sehr viel ungenießbarer in der Form.

nisse befriedigt hat. Dann denkt man nicht an die bekehrende Kraft einer fremden und neuen Religion, sondern an den Drang der zu ihr sich Bekehrenden, die eine Lösung alter eigener Entwicklungsspannungen bei ihr suchten und fanden. So gesehen ist sie dann allerdings das Endergebnis der Antike, ihr Uebergang aus dem heidnischen in das christliche Stadium, ganz einfach die christliche Antike. Es bedarf nur einer Erweiterung des Blickfeldes auf den ganzen Umkreis, aus dem heraus sie entstand und der ihr zuströmte, um dieses andere Bild zu zeigen.

Hier ist der entscheidende Vorgang der Bruch der großen Denker mit der Volksreligion, die Schaffung eines leise dualistischen, aber in der Teleologie des Ideenreiches die Gegensätze überwindenden Monotheismus. Er ist das Werk der sokratischen Schule, neben der die Stoa einen pantheistisch-ethischen Monotheismus von anderer, aber noch wirksamerer und ebenso wissenschaftlicher Art aufstellte. Wer dem nicht folgte, hielt sich an die wissenschaftliche Skepsis, die schon damals alle ihre Argumente erkenntnistheoretischer und historizistischer Art scharfsinnig durchgebildet und eine weltmännisch ruhige Ethik damit zu verbinden gewußt hatte. Die Volksreligion verblieb den Massen und den politischen Institutionen. Dieser letzte und wirksame Halt wurde nun aber aufgelöst durch die zweite Grundtatsache, die allmähliche Vernichtung oder Entwertung der Polis und der Nationalstaaten, auf deren Grund die Volksreligionen allein festen und natürlichen Boden hatten, durch die Entstehung der großen, schließlich im Römerstaate gipfelnden Imperien, die einer universalen Reichsreligion oberhalb aller Volksreligionen bedurften, indem sie zugleich diese letzteren tatsächlich entwurzelten. Mit diesem Vorgang hängt nun aber eine dritte Grundtatsache zusammen, die Loslösung der alten Volksreligionen von ihrem nationalen Boden, ihre Wanderung als entwurzelte Fragmente, die der Wind durch die Lande trug, verschiedenartig zusammenwehte und mischte und mit den spekulativen Bedürfnissen der Philosophie, mit Resten und Erinnerungen alter Mysterienkulte, mit der religiösen Sehnsucht kleiner Kreise zusammenbließ. Hierbei hatte der alte Orient, der wirtschaftlich und politisch in größerer Ruhe und Gesundheit verblieben war und religiös und ethisch ein weniger verbrauchtes Kapital besaß, das Uebergewicht. Der Orient war ja überhaupt immer religiös lebendiger und produktiver als das Griechentum. Seine Nationalreligionen wurden auf der Wanderung zu neuen Mysteriengemeinden von freier persönlicher Gruppierung, von universalistischer Haltung, kultischer Erlösungskraft und philosophischer Geheimlehre, worin die griechische Spekulation religiös verarbeitet und umgestaltet wurde.

In der stillen Mischung dieser Strömungen ging es ein paar Jahrhunderte hin, bis die Steigerung des Elends in den römischen Bürgerkriegen und der mit dem Kaiserreich eintretende Friede die Menschen energisch zur allgemeinen ethischen und reformatorischen Selbstbesinnung brachten, in der man die alte Bürgerkraft und edle Literatur zu erneuern, die humanitäre Vernunftethik praktisch wirksam und den philosophischen Monotheismus fruchtbar zu machen strebte. Da zeigte sich nun aber die große Gefahr jeder ins Philosophische und Allgemeinbegriffliche gewendeten Religion, daß sie bei aller Erhabenheit und Tiefe ihrer Begriffe keine Fähigkeit der Organisation, der Massenwirkung, der erneuernden Kraft, der kultischen Gemeinschaft besitzt. Die Religion hat sich vom Kult getrennt, ins Reich der Ideen geflüchtet oder erhoben, und dort in allgemeinen Idealismus oder vernünftige Aufklärung verwandelt, die den Weg zu Kult und Masse nun nicht wieder zurückfinden können. Es ist die große tragische Dialektik aller rein intellektualisierten Kultur: der Intellekt spiritualisiert die Religion und verliert dadurch den Zusammenhang mit den positiven Kräften und Institutionen, die ihrerseits bloß weiter vegetieren, von Massen und Politikern als unentbehrliche soziale Grundlagen festgehalten. Drohen diese Grundlagen zu brechen, dann beginnt in der damit bewirkten religiösen Verödung und Entkräftung die wissenschaftliche Religion und Ethik wieder den Weg zum Volk zu suchen. Sie kann ihn von sich allein aus nicht finden, holt daher alles heran, was ihr dienen kann, und kriecht gegebenenfalls auch in leer gewordene oder scheinende Schneckenhäuser, nur um überhaupt ein Gehäuse zu haben. In dieser Lage griff man teils auf die alte Volksreligion mit all ihren Wundern und Geheimnissen zurück und allegorisierte sie zu einem synkretistischen Ausdruck wesentlich stoischer und dann platonischer Ideen, wobei man auch fremdartige orientalische Beimischungen oder uralte orphische und pythagoreische Ueberlieferungen nicht verschmähte. Das hat natürlich ein neues Leben nicht bewirkt, sondern nur das alte gefristet und die Beweglichkeit mannigfacher Uebergänge vorbereitet. Viel wirksamer war die Beschlagnahme der vom Orient herüber dringenden, zu freien Mysteriengemeinden werdenden und nach spekulativem Tiefsinn dürstenden Religionspropaganda. Hier flammte eine wirklich religiöse Bewegung auf, der man sich enthusiastisch ergeben und in der man spekulative Metaphysik, vereint mit uralter Offenbarungsautorität und geheimnisvoller kultischer Erlösungskraft und freier brüderlicher Gemeinschaft, zu finden hoffen konnte. Dieses Mittel ist in der Tat das wichtigste gewesen und hat zu den großen Religionsgemeinden des Mithriazismus, des Gnostizismus, des Manichäismus, des Christentums geführt,

die sich schließlich um die Seele der antiken Welt stritten. Aber auch in dieser selbst vollzog sich die Wandlung der Philosophie zur Religion, das Streben nach einem Analogon der Positivität und Wirklichkeitssättigung, die nur die kultische Religion darbietet. Seit Poseidonios durch die Vereinigung von Stoizismus, Platonismus und orientalisch-mystischen Einflüssen die Ideenbewegung der mittleren Stoa eröffnet hatte, bewegte sich langsam im Laufe zweier Jahrhunderte die wissenschaftliche Philosophie immer weiter von der positiven und empirischen Wissenschaft und von der weltlichen Skepsis und Aufklärung weg, um in einer vollkommenen Verjenseitigung des Gottesbegriffes zu enden, die Kluft zwischen ihm und der Wirklichkeit durch dazwischen gelegte Emanationsstufen auszufüllen und den durch diese Stufen emporsteigenden intellektuellen Prozeß durch die erlösende Mystik der ekstatischen Schau zu krönen. In der letzteren war das große Lockungsmittel aller Mysterien intellektualisiert und vergeistigt und in den Zusammenhang eines rein logischen Gedankengangs hinübergenommen, alles Mythische und Kultische zu Bild und Symbol gemacht; aber andererseits war damit doch ein Stück der Positivität, der völlig realen Gottesgemeinschaft und der völlig erlebbaren Erlösung behauptet. Der unwissenschaftliche Dualismus war in ein System der Stufenbildung hinübergebogen und mit dem alten Monismus und Optimismus dadurch versöhnt. Die Ethik vermochte gleichfalls stufenweise die bürgerliche Ethik oder die *justitia civilis*, wie später die Christen es nannten, mit der rein religiös-spiritualistischen und asketischen Brüderlichkeitsethik zu verbinden, die auch hier für die wahrhaft Wissenden und Erkennenden aus der Gemeinsamkeit höchster Vernunftserlebnisse entsprang, wie das der Brief des Porphyrios an seine Gattin Marcella ergreifend bezeugt. Diesen Weg gingen seit dem erneuerten Elend des Zusammenbruches und dem neuen Hereinfluten des Orients in der Zeit der Severer die Geistvollsten und Besten, aber auch sie nicht ohne bald Anschluß an stärkere positive religiöse Mächte zu suchen, als die sich auch ihnen die alte Volksreligion und die neuen individualistisch-universalistischen Religionsbildungen zugleich darboten. Ihren eigentlichen Versuch selbständiger religiöser Reformation machten sie unter Julian, der sich denn auch als unhaltbar erwies. Aber das ist noch gar nicht alles. Den letzten Weg bei diesen Versuchen einer Rückkehr zur Religion bildet schließlich die künstliche politische Religionsbildung, die neben diesen naturgewachsenen Bewegungen einherging und von hellenistischen Schöpfungen wie dem ägyptischen Sarapiskult und dem entsprechenden Königskult bis zum Kult der römischen Kaiser und des römischen Staates sich erstreckte. Auch darin darf man nicht lediglich kalte politische

Mache oder byzantinische Schmeichelei sehen. Es ist vielmehr der Ausdruck des antiken soziologischen Denkens, das sich eine Gemeinschaft nur auf religiöser Grundlage, unter göttlichem Patronat, auf Grund göttlicher Abstammung oder auf Grund des Gott-Königtums vorstellen konnte und daher die geheimnisvolle Irrationalität der Gemeinschaft und vor allem des unübersehbaren Großstaates in ein religiöses Wunder verwandelte, das in den Ahnen oder im König ehrfurchtgebietend sichtbar war. So hat man Augustus als den göttlichen Erlöser und Friedebringer der Welt gefeiert und in dem neuen Gott-König die alten Erlösungsweissagungen erfüllt geglaubt. Der fromme Virgil schuf dem Kaisertum seinen Abstammungsmythus, und die loyale Reichsgesinnung sah im Kaiserkult den einzigen wirklichen Kult des Ganzen, zu der die religiöse Verehrung abstrakter, das Reich schirmender Kräfte hinzukam, wie die Viktoria, in deren Altar ein Symmachus den Rest alter Römergröße religiös festzuhalten suchte.

Die erste dieser Strömungen hat mit dem Christentum nichts zu tun, das vielmehr seinerseits durch die radikale Intransigenz gegen alle solche Angleichungen sich von allen Religionsbildungen der Zeit unterschied, umsomehr aber die drei letztgenannten.

Als Krönung und Vollendung, Aufsaugung und Universalisierung der Mysterienbewegung konnte der Christuskult erscheinen, der in seinem Christus einen neuen Gott brachte und doch in diesem neuen, höchst konkreten Gotte nur den höchsten Gott selber sichtbar und menschlich werden ließ, der also höchste Positivität, urälteste Offenbarung, anschaulichste Autorität, höchste kultische Erlösungskraft mit allgemeinsten, geistigsten und reinsten Vernunftkenntnis Gottes verband, der in seinem Kulte die Teilnahme an seinem Sterben und Aufstehen, an seinem Leib und Blut und damit Reinigung, Sündentilgung und Jenseitsversicherung innerlich viel reiner und größer gab als die anderen ähnlichen Mysterien von sterbenden und auferstehenden Göttern. Hier gab es uralte und neueste Tradition zugleich mit individuellster und momentanster Produktion, gab es brüderliche Gemeinschaft und doch missionarischen Drang in die Weite und zur Menschheit, gab es reinste und strengste Ethik und mystisch-ekstatische Schau zugleich mit bürgerlicher Brauchbarkeit und Ehrbarkeit, alle Wunder und Geheimnisse zugleich mit der Befreiung von Aberglauben und Astrologie, orientalischen Tiefsinn und asketische Naturüberwindung zugleich mit religiöser Aufklärung und humaner Vernunftethik. Wie aus der palästinensischen Messiasgemeinde mit ihrem Glauben an den wiederkommenden Christus dieser universale, vom Judentum gelöste Kult einer neuen Erlösergottheit schon gleich am Anfang geworden ist und wie die mysteriösen Erlösungssakramente samt der

kosmologisch-spiritualistischen Spekulation in die Gemeinde des Jesusevangeliums eingedrungen sein und es zu einer neuen Propaganda-Religion erst gemacht haben mögen, das ist heute nicht mehr zu erkennen. Es liegt bei Paulus und in dem ganz hieratisch-mystagogischen vierten Evangelium als Ergebnis bereits handgreiflich vor, und man wird sich stets vergeblich mühen, das Rätsel aufzulösen. Das Jesusevangelium ist eben tatsächlich in die Form und Analogie der Mysterienreligion eingeströmt und gerade dadurch zur Kirche, zur Wundereinheit aller Christusgemeinden der Welt in dem unsichtbaren und doch sichtbaren Christusleibe der Kirche geworden. Eben damit aber erscheint die Kirche als Weiterführung und Aufsaugung der großen Mysterienbewegung, als die neue völlig individuell-freie und doch universal-menschheitliche Religions- und Kultgemeinschaft, nach der die Antike strebte. Erst damit ist das Evangelium eine »Religion« und zwar eine neue und doch uralte Religion geworden, der man sich anschließen und die zur religiösen Einheit der in religiösen Dingen teils konventionell, teils anarchistisch gewordenen Antike führen konnte. So gewann die Kirche auch erst einen Mythos, den das Evangelium noch nicht besessen hatte und den doch die Antike bedurfte, den Mythos von der Menschwerdung des Weltengottes, durch den sie alles Irdische und Menschliche, Frau und Kind, Geburt und Geschlechtsleben heiligte und vergöttlichte, Welt und Ueberwelt zusammenband mitten in der schärfsten Trennung; den Mythos von Tod und Auferstehung, die an sich nacherlebend der Gläubige in die göttliche Sphäre und in die Ewigkeit eingeht, zugleich eine Lösung des Theodizeeproblems, die viel tiefer griff als dereinst die Tragödie und später die stoische Vorsehungslehre; den Mythos von der Tilgung der Sünde, des Gesetzes, aller religiösen Partikularität in dem Christustode, wodurch sie die vollendete Freiheit des individuellen Geistes und seine alleinige Bindung in der Liebe begründete. Damit blieb freilich alles verbunden, was Evangelium und Propheten an Ethisch-Großem und an gläubiger Zukunftsspannung enthielten, was schlichter Synagogendienst neben sakramentalem Kult und kultischer Mystik mit sich brachte; und in der beide Elemente zusammenschmelzenden Idee des reinen, gottinnigen Glaubensvertrauens als des letzten Kernes aller Frömmigkeit ergab sich überdies eine gewaltige Kraft neuer religiöser Innerlichkeit. Aber für den Standpunkt der Antike war es eine neue Mysterienreligion; und, soferne sie in einer solchen die Lösung ihrer religiösen Krisis suchte und fand, war die neue Religion die aus ihren eigensten Tendenzen hervorwachsende und sie vollendende Lösung der Krisis. So erschien sie zunächst freilich nur den in dieser Richtung überhaupt allein interessierten Unter- und Mittelschichten. Ihre literari-

schen Denkmäler sind daher, abgesehen von den genannten beiden Großen, mehr als bescheiden, unklar und verwickelt. Aber sie alle bezeugen, bald mehr apologetisch nach außen bald mehr erbaulich nach innen, diesen Mysterien-Charakter bis auf den letzten Autor dieser Art, den griechischen Bischof von Lyon Irenäus, der den Kampf gegen die verwandten und parallelen, vielfach mit der Kirche sich mischenden gnostischen Mysteriengemeinden führt, indem er, an der neugeschaffenen christlichen Büchertradition wie an einem Geländer sich hintastend, von Zeit zu Zeit an wichtigen Punkten seine Predigten gegen diese Teufelsäffungen der reinen Wahrheit hält.

Mit dem Ende des großen Kaiserfriedens im dritten Jahrhundert stieg das Elend von neuem an, mit dem Elend das philosophische Trostbedürfnis auch der Oberschichten und mit diesem die religiös-spiritualistische Wendung der Philosophie zu jener Denkweise, die man Neuplatonismus nennt. Gleichzeitig waren die Christen inzwischen aus der Unterschicht emporgestiegen in die von Bildung und Besitz und damit weithin sichtbar und fühlbar geworden. In dieser Lage sprang die philosophische Bewegung auf das Christentum der Kirche über und schlossen sich eine große Zahl literarischer Philosophen der Kirche an, wie umgekehrt die Kirche eine vornehmere christliche Literatur und Philosophie zu entwickeln begann, die jene religiöse Philosophie oder die eigentliche, nun nicht mehr mysterienhafte, sondern griechisch-wissenschaftliche Gnosis in sich aufzog und dem Heidentum nur die unbekehrbar strengen Männer der ungebrochenen Wissenschaft oder die Romantiker der philosophischen Regeneration der Volksreligion übrig ließ. Der griechische Idealismus scheint nun mit der Kirche eins geworden und befreit wenigstens ihre wissenschaftlichen Kreise von dem orientalistischen Mythos und der Disziplinlosigkeit der Pneumatiker. Nun erschien die Kirche als die autoritative und kultische Massenanstalt, in der unter der allegorischen Hülle des Mythos und des Symbols die reine Vernunft erkannt und gelehrt wird und die Arbeit der Antike an dem Begriffe eines höchsten, rein geistigen, absoluten Gutes endlich zur Ruhe, Fülle und Kraft kommt. Die Kirche ist die Vollendung, die Schutzhülle und die Erziehungsanstalt des Idealismus. Die großen Idealisten dieser Spätzeit münden daher mit wenig Ausnahmen in die Kirche ein, oft wie Augustin nach langer Irrfahrt durch die verschiedenen Sekten und Schulen der Zeit. Eröffnet haben diesen Weg zunächst mit relativer Selbständigkeit die philosophischen Theologen von Alexandria, die dabei eine Schule und Schulüberlieferung ähnlich den philosophischen Schulen und Lehranstalten erzeugten und voraussetzten und die mit dem großen Origenes das Urbild dieses christlichen Idealismus oder idealisierten und logi-

sierten Christentums hervorbrachten. Ihm folgten die orientalischen Theologen mit immer steigender Annäherung an die neben Origenes hochgekommene, in Wahrheit nahe verwandte, heidnisch-neuplatonischen Philosophie. Das Abendland folgte mit den gräzisierungstheologischen Hilarius und Ambrosius und brachte seinerseits den geistvollsten und innerlich lebendigsten von allen, den christlichen Idealisten Augustin, hervor. Dabei fehlte es nicht an Reibungen und Unstimmigkeiten, Verworrenheiten und Gewaltsamkeiten sowohl der Theorie als der Praxis, aber der Eindruck setzte sich doch durch, daß damit die Philosophie des höchsten Gutes und damit die Grundtendenz der nachsokratischen Philosophie zu ihrer praktischen Erfüllung und die Antike zu ihrem naturgemäßen Ziele kommt. Der griechische Logos ist in der Kirche Fleisch geworden. Was der Hochmut der Spekulation nur unsicher und uneinheitlich erstreben konnte, das empfängt die Demut des Glaubens in voller Kraft, göttlicher Einheitlichkeit und massengestaltender Organisation. Die Erlösung durch Denken und Erkenntnis ist in der kirchenstiftenden Menschwerdung des göttlichen Gedankens nun endlich wieder lebendiger und alle einigender Kult geworden.

Hundert Jahre nach der Ausbildung der Kirche zur Erlösungsanstalt des Logos ist der Auflösungsprozeß des Reiches an die äußerste Grenze gekommen und die religiöse Grundlage der Reichsbildung endgültig brüchig geworden auch für die Politik. Da mündet die Kirche auch in die letzte der oben genannten Strömungen, in die Bildung einer das Reich erhaltenden Reichsreligion, ein. Als Parallele oder auch als Gegensatz war dieses Problem längst vorhanden. Der Kultgott der Christen erhielt frühzeitig die Heilandsprädikate der vergöttlichten Kaiser und der diadochischen Gott-Könige. Christuskult und Cäsarenkult sind die schroffen Gegensätze der Apokalypse. Dann feierte Melito das Werk der Vorsehung, die die Geburt des Kaisertums und der Kirche in einem Zeitmoment bedeutungs- und zukunfts voll vereinigt habe, und andererseits war die Verweigerung des Kaiserkultus die eigentliche Staatsgefährlichkeit und Vaterlandslosigkeit dieser Reichsfeinde. So näherten sich beide Kulte teils in der Ähnlichkeit, teils im Gegensatz. Konstantin hob die Reibungen auf und gründete die religiöse Reichseinheit auf die Kirche. Damit schien die Kirche in das letzte und zentralste Lebensbedürfnis der Antike eingetreten zu sein und auch dieses sich in ihr zu vollenden. Dafür leistete ihr der Staat den Gegendienst, sie durch seine Gewalt dogmatisch, kultisch und administrativ zu einigen, was sie aus eigener Kraft nie vermocht hätte. Die Welt schien am Ziel und, solange sie noch dauern würde, schien es nur e i n Reich und e i n e Religion zu geben. Auch hier blieb manche

Reibung und Unklarheit, brach die im Grunde bestehende Unvergleichbarkeit beider nun verkoppelten Institutionen oft grell genug hervor. Aber das schien zu den Mängeln einer sündhaften und auch in dem neuen Kaiserfrieden noch schwer gedrückten Welt zu gehören und erst dann enden zu sollen, wenn der Logos und Gott-Mensch das Ende der Dinge und damit die Civitas Dei vom Himmel bringen würde.

Es ist überflüssig, diese Dinge hier weiter zu verfolgen. Die engste Verbindung, ja das scheinbare oder tatsächliche Herauswachsen aus dem Hellenismus liegt ja überdies offenkundig in den großen Ergebnissen vor: in dem trinitarisch-christologischen Dogma, welches zugleich das einzige wirkliche Dogma der Kirche ist; in der Lehre vom göttlichen und natürlichen Sittengesetz oder dem christlichen Naturrecht; in der magisch-spekulativen Erlösungsidee schließlich in der ganzen hierurgischen Heilsanstalt der Kirche selbst, ihrem Kultus, ihren Festen und ihrem Kirchenrecht. Die Trinitätslehre ist eine Verbindung der spätplatonischen Emanationslehre, die vom Absoluten durch den Nus oder Logos zur Weltseele und dann erst durch diese hindurch zu der geformten Sinnlichkeit bis an die Grenze der reinen Materie sich herabsenkt, mit der alten christlichen Dreiheit des Schöpfergottes, des Messias und des von ihm nach seiner Auferstehung ausgegossenen Geistes. Indem das göttliche Erlösungsmoment in dem christlichen Kultheros als Menschwerdung des Logos und damit der göttlichen Vernunft überhaupt bezeichnet wurde, wandelte sich diese christliche Dreiheit in eine metaphysische Spekulation, die der Untergrund des kirchlichen Glaubens und der ganzen theologischen Spekulation wurde, die aber doch wieder vom Gemeindeglauben ihres ursprünglichen metaphysischen Sinnes nach Möglichkeit beraubt und damit zum absoluten Geheimnis gemacht wurde. Diese Rückbildung zum Geheimnis ist vor allem das Werk des Athanasios. So wurde denn auch der Christuskult ein metaphysisch-logisches Problem, das die Verknüpfung des Logosmomentes mit dem endlichen und historischen Persönlichkeitsmoment in Jesus behandelte und zwischen einem doketischen Gespenst und der Psychologie eines absolut gotteinigen Menschen nur in dunklen Worten die richtige Mitte fand. In diesem Hin- und Widerspiel hatten alle Streitigkeiten ihren Grund, und das Dogma von Chalcedon ist nur eine feierliche Zusammensprechung der Gegensätze. Ganz ähnlich, nur bedeutend kampfloser, steht die Sache mit dem christlichen Naturrecht; es ist auf dem Gebiete der Ethik die Parallele zu der Trinitätslehre auf dem Gebiet der Metaphysik. Das christliche Ethos des Dekalogs schien der Kirche identisch mit dem stoischen Naturrecht, wie dieses im Urstand ein absolutes Ideal und wie dieses im gegenwärtigen Weltstand ein relatives

und kompromißhaftes, von wo man auch das Recht des Staates, des Krieges, des Handels und der Familie herleiten konnte. Die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit und die kosmopolitische Menschenliebe waren zugleich mit der Anerkennung des Staates als der nützlichen Disziplinierung der Selbstsucht und Sünde der Inhalt dieses Naturrechts. Systematik in diesen Dingen suchte und bedurfte man nicht; so gingen Plato und Aristoteles, Stoa und Seneca, römische Juristen und stoische Idealbilder der Monarchie, Altes Testament, Weisungen Jesu und Bestimmungen des kirchlichen Rechtes und der Sitte ziemlich bunt in diesem christlichen Naturrecht durcheinander. Klar war nur, daß auch hier die christliche Idee lediglich die göttliche Autorisation und Kräftigung der hellenischen Erkenntnis war. Noch weniger in die Regionen der Theorie reicht das dritte Ergebnis, die Erlösungsidee, die im Grunde nur als Stimmung und Selbstverständlichkeit die Realität der Kirche erfüllte. Auch hier stammt Wort und Gedanke mehr aus dem Hellenismus als aus der christlichen Urüberlieferung und Urempfindung¹⁾. War die Erlösung für Jesus die Aufrichtung des Gottesreiches beim Kommen des Menschensohnes und straffte sich hier alles auf die Zukunft, war sie bei Paulus die versöhnende und das Gesetz tilgende, aber doch nur vorbereitende Wirkung des Christustodes, so wurden nun diese Gedanken aufgezehrt in der Anschauung von einer fertigen, hinter uns liegenden Heilstiftung in der Menschwerdung des Logos, mit der die Rückkehr der Seelen zu Gott, ihre Logisierung und Unsterblichkeit, ihre Gottwerdung und Entsinnlichung in Gang gebracht war, um durch die vom Gottmenschen gestifteten Sakramente immer von neuem belebt, gesteigert und wiederholt zu werden. Die Erlösung ist die neuplatonische Remanation der Seelen im Schauen und Erkennen des Logos, stufenweise sich vollziehend, aber begründet auf die Wunderleistung des Gottmenschen

1) Die Herkunft der Erlösungsterminologie aus dem Hellenismus ist heute anerkannt s. Wendland »Soter« in Z. f. Neutest. Forschung 1904 und seinen kleinen, aber sehr interessanten Aufsatz »Hellenistic ideas of salvation in the light of ancient anthropology« im American Journal of Theology 17, 1913. Sie ist m. W. überhaupt nicht sehr tief in die christliche Sprache und Druckweise eingedrungen, jedenfalls nicht im Westen. Im Mittelalter spielt sie keine entscheidende Rolle, im Protestantismus fehlt sie ganz, wo an ihrer Stelle die Rechtfertigung und Versöhnung steht. Eine größere Rolle spielt sie im Pietismus. Entscheidend geworden ist sie erst durch Schleiermacher, der das Christentum als Erlösungsreligion bestimmt und es damit in eine Metaphysik des Werdens der Vernunft aus den sinnlichen Hemmungen heraus eingliedert, wie einst die alten christlichen Platoniker. Von da stammt in der modernen Religionsphilosophie die Kategorie der »Erlösungsreligionen« und die Einreihung des Christentums in diese, eine Gewohnheit, die dem Verständnis nicht sehr förderlich war und ist. Die Sache verdiente eine sprachgeschichtliche und dogmengeschichtliche Untersuchung.

und durchwirkt von immer neuen Wundern. Idee und Wunder sind auch hier einen unlöslichen Bund eingegangen. Kosmologischer Dualismus, abstrakte Sündentheorie und das Bedürfnis, dem Gottmenschen eine alles umwandelnde fertige Heilstat zuzuschreiben, haben das Gottesreich in die Erlösung und die Gemeinde des kommenden Gottesreiches in eine Erlösungsanstalt verwandelt, die den Geist aus der Uebermacht der Sinnlichkeit und Endlichkeit durch ihre Gnadenmittel und durch Erkenntnis befreit. Davon ist denn auch die Selbstanschauung der Kirche selbst erfüllt, die es zu einem Begriff und Dogma ihrer selbst zunächst noch gar nicht brachte, da sie ja als das organisierte Wunder alle umfing, durchdrang und leitete. Sie ist eine universale Mysterienanstalt geworden, das religiöse Korrelat des universalen Staates und mit diesem durch das Pontifikat der christlichen Kaiser zum Cäsareopapismus zusammengeschlossen, die echte und rechte Erfüllung der Zeiten, die zu schauen selbst die Engel gelüstet. Dazu kommt schließlich der Kult, der ein echter und rechter Mysterienkult geworden ist, ein großes Sakrament, das sich in viele kleine ergießt, die genießbare Gegenwart und Anschaulichkeit des Wunders, in Liturgie und Gesang der Erbe der griechischen Festfeier, in der Predigt der Erbe der griechischen Rhetorik. Der Pseudo-Areopagite ist der Jamblichos dieses Kultes geworden, und die großen christlichen Feste, Weihnachten und Ostern, scheinen in Festzeit und Ritus den hellenischen Kulturen nachgebildet oder auf sie übergepflanzt. Der Kult der Märtyrer und Heiligen setzt den antiken Polytheismus, den Toten- und Heroenkult, fort und schiebt sich wie dort zwischen das allzu transzendent gewordene Absolute und die Bedürfnisse des Menschen. Davon ist aller katholische Kult bis heute voll. Die Christen beten heute noch mit den Worten und vielfach wohl auch mit den Gefühlen des spätantiken Menschen¹⁾.

1) Diese Darstellung beruht auf den Forschungen von Usener, Cumont, Boll, Dieterich, Norden, Reitzenstein, de Jong, Wendland, J. Weiß, Wrede, Lucius, Bousset, Heitmüller, Anrich, Lietzmann. Eigene Mitarbeit habe ich nur an einem sehr kleinen Teil leisten können, der in meinem schon erwähnten Augustin und meinen Soziallehren steckt. Den Begriff der »christlichen Antike« hat stark übertreibend der Archäologe L. v. Sybel geprägt. Er hat ihn von der altchristlichen Kunst aus gewonnen, die freilich eine Sache für sich ist. Wie weit auf dem Gebiete dieser naturgemäß mit Stoff und Technik der Ueberlieferung und mit starken Anregungen des Orients arbeitenden Kunst der eigentümlich christliche Geist zutage tritt, ist eine besonders schwierige Frage. Darum habe ich hier völlig davon abgesehen. In Ravenna und Konstantinopel bekommt man doch wohl einen gewissen Eindruck davon. Ich wage aber nicht ihn zu formulieren. Eine eigentlich und rein christliche Kunst hat es wohl überhaupt, außer etwa in der Musik, nie gegeben, weil das Verhältnis der christlichen Idee zur Sinnlichkeit immer ein problematisches ist und weil die reale Kunstübung doch immer in realeren Volksbedürfnissen und Anlagen ihren Grund hat. Es kann sich also wohl immer nur

So gesehen erscheint in der Tat die Kirche als das naturgemäße Endergebnis der Antike. Aber der Schein wird als Schein erkennbar, sobald man sich der ersten Entwicklungslinie erinnert. In Wahrheit ist die Kirche keine reine Entfaltung des Evangeliums, aber auch keine solche des Hellenismus. Alle die einlinigen und geradlinigen Entwicklungstheorien, die heute so beliebt sind und zu den Vorurteilen moderner Rationalisierung der Geschichte gehören, sind hier unmöglich. Sie ist auch kein Abfall des reinen Evangeliums zur griechischen Religionsphilosophie und kein solcher der griechischen Mystik zum Mythos und Wunder. Sie ist vielmehr das Sammelbecken, in das alles zusammenströmt, und gerade erst dadurch die historisch wirksame Kirche oder die neue Christusreligion. Es liegt nichts rein Christliches vor ihr, zu dem sie erst hinzukäme und das der eigentliche Kern wäre, von dem sie wieder abgelöst werden müßte. Erst die Kirche ist das Christentum. Aber dieses Christentum ist dann auch nicht der fremde Gast, der in die Antike hineinträte und ihr nur eben möglichst sich anpaßte, sondern es besteht gerade aus den antiken Menschen selbst und zieht seine Lebenselemente aus der Umwelt. Hier ist nichts zu scheiden und zu trennen. Denn es ist ein neuer Geist, der sich im alten Material seinen Leib baut, und alles hängt darum zusammen wie ein lebendiges Wesen.

Die Kirche ist also der Abschluß der abendländischen und der vorderasiatischen Antike zugleich, die Synthese von Orient und Occident, das Endergebnis der Geschichte der Mittelmeerwelt, eine neue Menschheitsorganisation auf den Trümmern der alten Organisationen und dann im Bunde mit dem diese Trümmer politisch vereinigenden Imperium, das Zwischenglied zwischen antiker und moderner Welt. Daher ist sie, wie v. Harnack treffend sagt, die *Complexio oppositorum*. In ihr ist Aeltestes, Altes und Neues, ist Verwerfung des Staates und Anerkennung, Geringschätzung der Wissenschaft und Selbstidentifizierung mit ihr, Gegensatz gegen die Kultur und Bejahung der Kultur, geistigster Idealismus und massivster Sakramentalismus, radikaler Individualismus und organisiertestes Gemeinbewußtsein, ethische Strenge und überethisches Gnadenbewußtsein, Mystik und Aufklärung, Autorität und Freiheit, Glaubensbund und Heilsanstalt, Gleichheit und

um eine gewisse Einflößung christlichen Geistes handeln, die sicherlich im Mittelalter sehr stark war aus sehr tiefen, nicht rein im Christentum liegenden Gründen, die aber nicht hierhergehören. Ueber die griechische Religionsgeschichte orientieren das große Meisterwerk Erwin Rohdes »Psyche«, ³ 1910 und seine Heidelberger Rektoratsrede »Die Religion der Griechen« 1894, der glänzende Abriß von v. Wilamowitz im Jahrbuch des Hochstiftes zu Frankfurt 1904 (auch »Reden und Vorträge« ³ 1913) und Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906.

Ungleichheit, Revolution und konservativste Erhaltung, zukünftige Erlösung und vollzogene Heilstiftung, neue Liebe und neuer Haß, Gottes- und Teufelsglaube, erhabenste Geistesfreiheit und bunteste Superstition, Pessimismus und Optimismus, Skepsis und Gewißheit.

Empfindliche Reibungen zwischen diesen Gegensätzen sind nicht ausgeblieben, aber es fehlten Kraft und Bedürfnis zu einer einheitlichen Systematik des Denkens wie des Handelns. Das einzige Mittel, wodurch man der Selbstaufhebung in den Gegensätzen entging, war ihre Verwandlung in Stufen, die von der Autorität zur Freiheit, vom Sakrament zum geistigen Sinn, von der Unmündigkeit zur Reife emporführen, wie ja auch die Neuplatoniker die metaphysischen Gegensätze des Weltprozesses und die ethischen des persönlichen Lebens als Stufen zu begreifen lehrten. Eine alte überreife Welt enthält stets mit vielen Ueberlieferungen auch viele Gegensätze und wird immer darnach trachten, diese Gegensätze in Stufen zu verwandeln, durch die hindurch man zum eigentlichen Einheitsgehalt der Zeit gelangt. Nur wurde von den Theologen nirgends eine wirkliche innere Dialektik in diesem Stufengange aufgewiesen, was doch die Neuplatoniker taten, und behalf man sich daneben auch mit verschiedenen Berufungen, Charismen und Bestimmungen, wo dann, wie in allem rein Supernaturalen, keine Einheit mehr nötig war, weil sie durch die Formeinheit des irrationalen Wunders ersetzt ist. Im übrigen lebten sich die Gegensätze praktisch zusammen und glichen sich tatsächlich untereinander aus. Man könnte darin den Synkretismus einer ermüdeten Zeit sehen, die alles, was sie noch besitzt, auf einen Haufen wirft und sich an das Uebernatürliche in allen seinen erreichbaren Aeußerungen klammert. Aber in Wahrheit ist es kein Synkretismus, sondern eine ungeheure, über die frühere Einfachheit und Geschlossenheit des Daseins weit hinausgehende und darum zur organischen Systematik unfähige Synthese. Es ist das Werden des Neuen in tausend Gegensätzen und gerade durch diese Gegensätze. Es ist der Mutter schoß einer kommenden Welt, wie es die überreife Frucht einer absterbenden Welt ist. Alles ist hier Frucht und alles ist Samen. Die Einheitlichkeit des Lebensgefühls, die in der Paradoxie sich zusammenfassende Umklammerung aller Gegensätze, ist trotz alledem vorhanden. Und darin liegt nun gerade die universalhistorische und kulturphilosophische Bedeutung, daß Geist und Erbe der Antike mit einem neuen Moment intensiver Unendlichkeit des Seelenlebens vereinigt sind, daß damit die doppelseitige antike und christliche Grundlage und die immer neue Lebensspannung der modernen Welt begründet sind. Alles, was diese seit Beginn der germanisch-romanischen Völkerwelt bis heute Neues und Andersartiges

dazu erworben und geschaffen hat, wird stets von neuem in eben diese Grundspannung hineingezogen, und aus all diesen Kreuzungen erst entstehen die großen Leistungen und Probleme unserer modernen Kultur. Die moderne Welt hat eine Bewegtheit, Tiefe und Gegensätzlichkeit in sich aufgenommen, die die Antike nicht kannte und die ihr Wesen ist, das nur mit ihr selber untergehen kann.

Gegen eine solche höchst positive Einschätzung der Kirche könnte man nun aber einen Punkt geltend machen, der bisher nur von Fall zu Fall sichtbar geworden ist, der aber in Wahrheit eine grundsätzliche Bedeutung hat und für viele jede positive Bewertung aufhebt. Das ist der Umstand, daß das Ethos eben dieser Kirche ein wesentlich asketisches gewesen ist und als solches sich immer schroffer enthüllt hat. Es ist die Anklage auf Lebensverneinung und Sinnenfeindschaft, die ihren modernen Gegnern und Beurteilern so geläufig ist und die in der Tat lediglich eine Kulturverneinung, aber keinerlei Kulturbegründung bedeuten zu können scheint. Und ist das letztere in Wahrheit ja gar nicht ganz zu leugnen, so scheint eben hierin die empfindliche Schranke der Kulturbedeutung der Kirche zu liegen. Aber gerade das wäre eine vollständige Verkennung des Wesens der Kirche, der sie bedingenden welthistorischen Lage, der aus ihr hervorgehenden Entwicklungen und vor allem der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese überhaupt. Das ist ein Punkt von höchster Wichtigkeit.

Das Wort »Askese« stammt aus der Philosophie, von den Kynikern und Stoikern, und bedeutet zunächst die systematische Tugend- und Willenserziehung in ihrer Aehnlichkeit mit der militärischen und sportlichen Disziplinierung des Körpers und Willens. In jenem erweiterten Sinn und Sprachgebrauch, der schon bei Clemens und Origenes und vor ihnen bei einigen Gnostikern zutage tritt, bedeutet es dann sehr viel grundsätzlicher den Bruch mit der Welt, die Brechung des natürlichen Trieb- und Bedürfnislebens zugunsten eines heiligen gottgeweihten Lebens. Von da aus hat sich sein Sinn schließlich ausgeweitet zu jeder Brechung des natürlichen Lebens, die gegenüber dem jeweiligen normalen Durchschnitt der sittlichen Selbstbegrenzung eine übernormale Verleugnung der Natur bedeutet. Motive, Sinn, Folge, Stärke und Konsequenz können dabei ganz verschieden sein; aber selbstverständlich ist dabei die Richtung auf Steigerung und Uebermaß sowie die auf Verbindung mit einer übersinnlichen Metaphysik, die das Opfer oder die Ausschaltung des gemeinen sinnlichen Lebens fordert. So kommt sie dazu, neben der Methodik streng geregelter Zucht und neben der Superstition magischer Rücksichten allen Kampf gegen Fleisch und Blut, die

selbstverzichtende Demut, die gewollte Armut, die sexuelle Enthaltung, das steigende und verinnerlichte Sündenbewußtsein, die Kulturverneinung, die Weltflucht, die Abtötung der Sinne, das einsame Leben, die Vorbereitung der Ekstase, die Sinnenüberwindung und Gottähnlichkeit des Gnostikers, den Kampf mit Teufel und Dämonen und, was weiter in dieser Richtung liegt, zu bedeuten. Hier gibt es keinen einheitlichen Begriff. Es gibt nur eine sich beständig steigernde Tendenz des Radikalismus, wenn einmal das Seelenleben einer Zeit diese Richtung eingeschlagen hat, eine beständige Mischung und Verstärkung aller Motive, einen Drang nach metaphysisch-religiöser Begründung dieser Lebensrichtung, wie umgekehrt jede religiöse Vertiefung, die Zusammenfassung der übersinnlichen Welt zur letzten Wahrheit und Tiefe der Wirklichkeit und zur höchsten Forderung an den menschlichen Willen, von sich aus solchen Gegensatz gegen Welt und Kultur hervorbringt und alle vorhandenen asketischen Richtungen an sich zieht. Es gibt keine in sich gesammelte und verselbständigte Religiosität ohne Dualismus von Irdischem und Ueberirdischem, ohne Brechung des natürlichen Selbstverlases, ohne überweltliches höchstes Gut; nur der moderne kulturfreudige Protestantismus, die moderne künstlerische und wissenschaftliche Weltfrömmigkeit und die in ihrem metaphysischen Rückgrat gebrochene Religion Chinas kennt keine Askese; sie sind aber auch nicht stark als Religion. So ist es für die Spätantike der gleiche und gemeinsame Grund, der sie zur universalen und vertieften Religion sich wenden läßt und der die Askese hervorbringt. Aus eben diesem Grunde mischen sich in der Askese genau so wie in dem religiösen Endergebnis selbst die allerverschiedensten Kräfte und Strebungen, und man kann der Askese gegenüber genau dieselbe Fragestellung wiederholen, die man an die Kirche als Ganzes richten muß, ob sie das naturgemäße Ergebnis der sich zu Ende lebenden und tief erschütterten Antike oder ob sie eine aus dem Orient eingeschleppte, die Antike erst erobernde und entkräftende Zerstörung ist.

In Wahrheit münden auch hier verschiedene Strömungen zusammen von Ost und West und ist das Ergebnis auch nur sehr bedingt ein einheitliches. Aus dem innersten Wesen des Hellenentums heraus kommt sogar einer der wichtigsten Ströme, der Platonismus, der seinerseits an diesem Punkte die philosophische Spekulation mit den Einflüssen älterer hellenischer Erlösungslehren, die freilich kleinen Sondergemeinden angehörten, vereinigte. Es war das keine eigentliche Askese, sondern nur eine pessimistisch-dualistische Weltstimmung mit strengen Anforderungen an die Lebenshaltung des Individuums wie der Gesellschaft, eine Auseinanderhaltung der Welt der vollkom-

menen Wesenheiten des Begriffes und der Erkenntnis gegenüber der trüben und leidenschaftlichen Welt des Sinnenlebens, die nur der reine Denker für sich und die Gesellschaft erlösend überwindet. Die Kluft zwischen der göttlich-ewigen und der menschlich-vergänglichen Welt ist geöffnet, die zwar für den Denker in der Erkenntnis der Schönheit und Harmonie der Welt und für den Handelnden in der Aufrichtung der wahren Polis sich wieder schließt, die aber doch stets sich von neuem zu öffnen bereit ist und dabei immer schroffer und schwerer überwindlich wird. Es ist eine dem in seiner Reinheit selbstständigen, aber gänzlich als Erkenntnis gedachten Religiösen zugewandte Lebenshaltung, bei der Welt festgehalten durch den Zusammenfall des theoretischen Denkens und der ästhetischen Schau, noch ohne planmäßige Systematik der Willenserziehung und noch ohne Aufhebung der Sinnlichkeit, aber doch von einem tief dualistischen, bereits das Fleisch dämpfenden Grundzug. Ihre Wirkungen kamen in breiterem Umfange allerdings erst zutage, als die mittlere Stoa den platonischen Dualismus in sich aufgenommen hatte und damit, wie es scheint, auch Einwirkungen des viel tiefer greifenden orientalischn-agnostischen Dualismus vereinigte. Gottes- und Erlösungssehnsucht, Bedürfnis nach alten Offenbarungen, asketische Enthaltungen verbinden sich damit, ohne daß der alte wissenschaftliche Trieb der Erlösung durch Erkenntnis und der Trieb nach ästhetischer Einheit des Alls aufhörte. Der letztere bleibt bis in die äußerste Askese der spätesten Zeit, indem die reine, unsinnliche, absolute Schönheit gerade Gegenstand der asketischen Kontemplation wird und der gebildete Mönch gerade in der Entsinnlichung die höchste Schönheit an sich sucht und findet. Von hier aus geht der Weg zum Neuplatonismus, der die Kluft zwischen wahren Sein und endlich-sinnlicher Wirklichkeit unermesslich erweitert und, obwohl er sie mit Zwischenstufen wieder ausfüllt und in deren harmonischem Durcheinanderscheinen die Schönheit der Welt behauptet, doch neben die bürgerliche Sitte und Moral die höhere der Gott Erkennenden und Gottgeweihten, der im Denken sich erlösenden Philosophie stellt. Sie hat nun auch bereits die Züge der Askese und Abstinenz in hohem Grade und mischt sich bald mit allen asketischen Strömungen der Zeit. In dieser Philosophie, die nun gleichbedeutend mit Askese und Gottschau ist, leben die großen orientalischen Theologen des vierten Jahrhunderts. Weniger philosophisch, mehr praktisch werden die gleichen Gedanken fortgeführt und entwickelt von den Neupythagoräern, die in der Philosophie nur die praktische Erlösung zur Heiterkeit und Ruhe der vollen Gotteserkenntnis suchen und diesem höchsten Gute in der Seele Raum schaffen durch asketische Brechung der

Sinnlichkeit. Hier findet sich schon der allgemeine, zur Weltflucht bestimmte Sinn des Wortes »Askese«, schon die technische Bedeutung der »Apotaxis« als der Selbstabscheidung vom Weltleben und die Sitte des einsamen Zellenlebens, ja sogar vermutlich schon die cönobitische Asketenvereinigung. Ein auf solche Gedanken gestimmter Bios des Pythagoras hat der Lebensbeschreibung des Antonius, des Begründers des christlichen Mönchtums, durch Athanasios zugrunde gelegen.

Ganz anderer Art ist ein zweiter Strom, derjenige, aus dem der Name der Sache auftaucht und schließlich den verschiedensten Erscheinungen zugeführt wird. Es ist die kynische und stoische Lehre vom naturgemäßen Leben, die systematische Schulung und Bearbeitung des Willens zur Herrschaft des sich selbst genügenden Geistes über Körper und Schicksal, das Ideal der Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit von allen Verwickelungen und Lasten der Kultur, die Sehnsucht nach Einfachheit, Klarheit und Unbedingtheit der Lebensführung, die nur in sich selber ihren Schwerpunkt haben soll. Dahinter steht eine Metaphysik des reinen und klaren Gesetzes der Natur, das der Welt Einheit, Zusammenhang und Zweck gibt, und das in der Lebenshaltung der Menschen die Einheit und Geschlossenheit der Welt, die völlige Einheit des sinnlichen und des geistigen Prinzips, wiederholt und ausgewirkt sehen will. Das führt naturgemäß zur Aufsaugung des sinnlich-körperlichen Prinzips in das mit ihm wesenhaft identische geistige Prinzip. Autarkie und Apathie, Herrschaft und Würde des Geistes, Erhabenheit über alles bloß Aeußere und Zufällige, allgemeine Schätzung der Vernunft in allen Menschen, Gleichgültigkeit gegen äußeren Glanz und äußeres Unglück ist hier das Ideal des Weisen, dem jeder nach Vermögen nachzustreben hat und das die Kosmopolis aller Vernünftigen miteinander verbindet. Das ergibt die Forderung einer Art Bekehrung zur richtigen Einschätzung der wahren Lebenswerte, eine Abwendung von dem allgemeinen Leben, eine methodische Willensschulung des Verzichtes und der Selbsterziehung, eine Wiedergeburt zu gesammelter und von der Welt unabhängiger Kraft. Einkehr, Selbstprüfung, Selbstbetrachtung, Tagebuch und Selbstgericht, strenge Enthaltung in Kleidung, Wohnung und Ernährung bis ins kleinste hinein geregelt, Kampf gegen die sexuelle Verwilderung, oft pessimistische Resignation angesichts der unbesiegbaren menschlichen Leidenschaft und Unvernunft, Scheidung der Weltmenschen und der höher strebenden Geistesmenschen und des vollendeten, meist nur idealen Weisen, bei den religiösen Naturen Aufblick zu dem alle Kraft und alles Gesetz ausstrahlenden göttlichen Weltall: das sind die Grundzüge dieser Lebenshaltung. Aus dieser Ueber-

zeugung ging ein lebhaftes Streben nach sozialer Reform, eine bekehrnde Mission der Traktate und moralischen Wanderprediger, eine zart eingehende und energisch anfassende Seelsorge hervor. Die leidende, verworrene und unklare Menschheit zu retten und zu erneuern, wurde zur bewußte Aufgabe. Diese Klänge ziehen sich hinein bis in die christliche Predigt; diese Theorien begründen einen guten Teil der christlichen Ethik, soweit sie sich auf das Welt- und Gesellschaftsleben oder auf die Einzelheiten des Alltages erstreckt. Der Alexandriner Clemens baut darauf vor allem seine Lebensanweisungen; alle Theorien über den vernünftigen Staat, die die Christen hervorbrachten, waren Anleihen bei diesem Begriff des vernünftigen Naturgesetzes und hauchten der christlichen Lehre ein folgenreiches Ideal der Gleichheit, Freiheit und Gütergemeinschaft des wahren Urmenschen ein. Noch die Pelagianer machten im Kampfe gegen Augustin stoische Gedanken geltend, indem sie sich sehr charakteristisch zugleich auf die Strenge ihrer Askese beriefen.

Mehr den volksmäßigen magischen Gedankenkreisen des Tabu gehört eine dritte Richtung der Askese an, der Schutz vor Dämonen und bösen Geistern, die Verpflichtung an die eifersüchtigen Gottheiten während jedes Verkehrs mit ihnen, die Zueignung an sie und Ausschließung von jeder anderen Macht, die Gottesbraut- und Gottessohnschaft, der Kampf mit den Dämonen und Teufeln, die durch sinnliche Mittel sich in den Leib einschleichen wollen und nur durch Enthaltung besiegt werden können, die ganze Kathartik, die ihre Reinigungen und Sühnungen mit allerhand Enthaltungen und Vorsichten verbindet. Es ist eine Art dämonischer Bakterienfurcht und die Technik des Schutzes dagegen. Diese Dinge sind niemals ausgestorben und kehrten mit der ganzen Neubelebung des Religiösen in der späten Kaiserzeit vermehrt zurück. Die ursprüngliche vollkommene ethische Indifferenz weicht dabei einer nicht seltenen Psychologisierung und Verinnerlichung. Die Reinheit der Sinne wird zur Reinheit des Sinnes, zur demütigen Ehrfurcht und Leistungsbereitschaft gegenüber den Gottheiten. Die rituelle Verfehlung offenbart sich als Zeichen ungöttlichen Sinnes, außerordentliche Leistungen werden Ansprüche an die Gnade der Gottheiten. Fasten und Geschlechtsenthaltung schaffen Raum für den Eintritt der Gottheit in die für sie ausgeräumte Seele. Göttliche Gnaden weihen den Menschen zum dankbaren Eigentum. Die überall uns umgebende Geisterwelt ist das Sinnbild eines uns überall umfassenden Uebersinnlichen. Der Bund von Kathartik und Mystik, uralte wie er ist, wiederholt sich in diesen Jahrhunderten der Göttermischung, der Sühnungen und Weihungen, der Zauber und der Erlösungen. Die Mysterienkulte pflegen Kathartik

und Askese in enger Verbindung, die Neuplatoniker nehmen den ganzen Apparat in ihre mystischen Systeme auf. Die Christen kämpfen mit Satan und seinem Reiche und meiden die listigen Anläufe des Teufels, wie ja schon Jesu vollkommene Entsagung und Opferleistung der siegreiche Hauptkampf gegen den Teufel war. Die Märtyrer sind dann die Protagonisten und Heroen in dem Kampfe gegen denselben Teufel und die ihm dienenden Dämonen, die die Heiden als Götter anbeten. Die christlichen Kleriker übernehmen den Zölibat um solcher kultischer Reinheit von den Dämonen willen; die christlichen Mönche ziehen in die Wüste, um dort durch ungeheure Entsayungen den Teufel zu besiegen; die pneumatischen Gnostiker erhalten im Sakrament das Weihewort und die asketische Reinheit, mit denen sie die überall lauernden feindlichen Gottpotenzen zurückschlagen und nach dem Tode die Himmelsreise vollenden. Es ist alter Volksglaube mit Ethik und Mystik wunderbar verschränkt, in die Exorzismen der neuen Gemeinde aufgenommen, von den neuen christlichen Gottesbräuten und Gottverlobten streng betätigt, bei den ägyptischen Mönchen zu jenen Versuchungen des heiligen Antonius und seiner noch viel groteskeren Nachfolger aufgekipfelt, von denen uns Hieronymus und Flaubert berichten.

Wieder etwas anderes ist die Askese des Gnostizismus oder Orientalismus, jener schon vorchristlichen Mysteriengemeinden, die uns überall erst in ihrer gräzisierten Gestalt und getränkt mit griechisch-idealistischer Spekulation faßbar werden. Hier herrscht ein Dualismus, der ganz anderer Art als der platonische ist, indem er nicht auf den inneren Gegensätzen der Erkenntnis, sondern auf großen kosmischen, ganz mythologisch und äußerlich angeschauten Urgegensätzen beruht. Der Gegensatz von Licht und Finsternis, von Sternenschicksal und Himmelsfreiheit, Planetenreich und überplanetarischem Sonnenreich, fleischlicher Sinnlichkeit und himmlischer Immaterialität bildet hier den Untergrund. Er wird allgemein als mit dem Parsismus letztlich irgendwie zusammenhängend angenommen, hat aber alles Mögliche weiter in sich hineingezogen, was hier nicht weiter zu bezeichnen ist. Hier ist die Askese zu allen andern bisherigen Motiven hinzu ganz metaphysisch und realistisch in der Zugehörigkeit des Menschen zu einer trüben Mischwelt begründet, der er sich in Weihe, Erlösung, Glaube geheimer Offenbarung und mannigfachster Enthaltung zu entheben hat. Der grelle Urgegensatz ist durch platonisierenden Idealismus und oft auch durch christliche Anleihen oder Verschmelzungen verdeckt, bricht aber überall hervor. Diesem Untergrunde entspricht eine ebenso grelle und brennende Auffassung vom Ziel der Askese. Ihm ist nämlich ein eigentümlich unphilosophischer, rein praktisch religiöser Pan-

theismus beigemischt, dessen Herkunft eine Frage für sich ist; neuerdings leitet man ihn gerne von Aegypten her. Die Seelen, die sich der Materie oder Sinnlichkeit entronnen haben, werden zu Gott, wesenseins mit dem Gott, dem sie im Erlösungsmysterium geweiht und zu dem sie über die Planetensphäre erhoben werden. Sie werden entsinnlicht, entleiblicht, zu wahrhaftigen Göttern, schon im Diesseits auferstanden und neugeboren, frei von aller Macht der Erde und der Dämonen, die geheime Weisheit Gottes und der Zukunft wissend, fähig zu unerhörten Wundern und Siegen über die Dämonen. Das fließt dann vielfach mit dem rationelleren Neupythagoreismus bis zur Ununterscheidbarkeit zusammen. Aus solchem Gnostizismus stammen insbesondere jene christlichen Asketen und Wundertäter, die in so starkem Gegensatze gegen das athanasianische Ideal des mehr ruhigen und heiteren, der Kirche und der Rechtgläubigkeit dienenden Antonius die ägyptische und syrische Wüste und noch mehr die novellenhafte Phantasie der über das Mönchtum berichtenden Orient-Reisenden erfüllen. Sie treten an die Stelle der Märtyrer und haben, wie diese, als Pneumatiker Vollmachten und Kräfte, die über die der bloßen Kleriker weit hinausgehen. Sie behalten oder beanspruchen Jahrhunderte lang die Bußgewalt und stellen sich überall neben die Kirche als selbständiger Stand. Sie haben sich, soweit sie sie verstanden, im Laufe der Zeit mit christlicher Rechtgläubigkeit und platonisch-kirchenväterlichem Spiritualismus erfüllt und damit den Gegensatz gegen andere Arten des christlichen Mönchtums gemildert, aber sie sind trotz alledem die christlichen Nachfolger der Pneumatiker, die schon vor und neben dem Christentum die Gottwerdung durch Mysterien geglaubt und praktiziert hatten. Wie es zu diesem neuen Einbruch gnostischer Askese in die Christenheit so spät noch hat kommen können, ist dabei eine Frage für sich. Hier entscheidet die tatsächliche Verwandtschaft und die Unmöglichkeit, diesen Typus des Asketen von dem christlichen Gnostiker oder Platoniker des Clemens und Origenes herzuleiten. Die letztere Gnosis und Askese hat im Mönchtum nicht gefehlt, aber sie ist eine andere als die des zu Gott oder Christus gewordenen Pneumatikers; eine solche kennt man aus den älteren Zeiten der Kirche, wo sie selbst pneumatisch erregt war und sich gegen andere Bewegungen weniger sicher abgrenzte; aus jenen Zeiten müssen daher Idee und Praxis dieses wundersamsten Teiles der ältesten Mönchsgeschichte stammen.

Damit ist der Uebergang dieser verschiedenen Arten von Askese in das Christentum bereits mehrfach angedeutet. Aber auch dieses selbst brachte einen ihm eigentümlichen Typus der Askese mit sich, der sehr wohl geeignet war all das an sich zu ziehen. Auch die christliche Idee hatte ihren Dualismus, den sie in den Grundzügen

bereits vom Judentum, seiner Eschatologie und Apokalyptik und seiner Entgegensetzung der göttlichen Majestät gegen die geschöpfliche Demut und Nichtigkeit, mitbrachte. Es ist der Gegensatz, der das ganze Evangelium beherrscht, der Gegensatz zwischen dem Erdenleben der Selbstsucht und der neuen Erlösungswelt, die der Messias und Gottessohn vom Himmel bringen wird. Eine große radikale Umkehr vom irdischen Wesen zum himmlischen ist seine Forderung und eine neue Welt der Gottesherrschaft seine Verheißung. In der vollen Innerlichkeit der Hingabe an Gott wird alles höchste und tiefste Ethos zur Selbstverleugnung und Selbsthingabe an Gott, und im Gefolge dieser Hingabe an Gott treffen sich die von ihrer Selbstsucht befreiten Willen in der Liebe, die Gottesliebe und Bruderliebe zugleich ist, eine in der andern betätigt. Das ergibt nicht nur eine volle Gleichgültigkeit gegen Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur, die mit der Zwischenzeit noch hingenommen werden, wie sie eben sind, aber das Herz nicht innerlich binden und beschäftigen. Vielmehr ergibt sich ein innerer Wert der Selbsthingabe und Weltüberwindung wie der von der Welt abgelösten Bruderliebe an sich. Trachten nach dem, was droben ist, und im übrigen haben, als hätte man nicht: das ist die Losung dieses Ethos. Und noch mehr steigert sich diese weltindifferente Haltung durch die Märtyrer-Ideale, die Leiden und Tod des Meisters der Gemeinde einflößen und schon in seiner eigenen Predigt vorauswirken: die vollendende, alle Liebe krönende und alle Liebe weckende Wirkung des Leidens. Die Herrlichkeit der Zukunft und die Krone des Lebens gewinnen Selbstverleugnung und Bruderliebe durch die geheimnisvolle Magie des scheinbar Widervernünftigsten, des Leidens. Ein Evangelium der baldigen Welterneuerung, der Selbstverleugnung und Bruderliebe, der gottverbindenden Kraft des Leidens: das ist keine Askese im Stile des platonischen Dualismus oder der stoischen Willensbildung oder der gnostischen Vergottung; es ist ein über die Erdenwelt sich hinausschwingender Heroismus der Selbstzueignung an Gott, der Bruderliebe und des Leidens, der doch auf seine Weise auch Askese ist, die Welt nicht bloß lediglich duldet sondern das natürliche Trieb- und Gefühlsleben geradezu bricht. Freilich wird nicht allen das gleiche zugemutet. Die Sendboten und nächsten Jünger allein verzichten auf Hab und Gut, Haus und Familie um ihres Berufes willen, und die übrigen bleiben in ihrem Privatleben, wie es sich trifft, und heiligen es durch Liebe. Aber es ist nur naturgemäß, daß in dieser Scheidung das Leben der Apostel zum höheren und eigentlichsten Ideal des Opfers wird. Die Forderungen sind schwer und verlangen viel Selbsthingabe; so mag rasch alles, was schwer ist und die Selbstliebe bricht, als gottgefälliger Dienst erscheinen und das

Leiden nicht nur ertragen, sondern auch gesucht werden. Das ist eine psychologisch unausbleibliche Verschiebung, die denn auch reichlichst eingetreten ist, und vor allem frühzeitig zum Mißtrauen gegen das geschlechtliche Leben geführt hat, das ja naturgemäß der gefährlichste Konkurrent einer solchen Religiosität ist. Das Joch Jesu ist leicht nur für die von Herzen Demütigen, die nicht lieb haben die Welt noch was in der Welt ist; an sich ist es das eigentlich Schwere am Gesetz, dem gegenüber pharisäische Kasuistik und Gesetzlichkeit nur eine erleichternde Ablenkung ist.

So liegen im Evangelium Jesu selbst schon die Andeutungen einer eigentümlich christlichen Askese, die Selbstverleugnungs- und Demuts-, die Leidens- und Opferaskese, die mit dem Liebesgebot eng zusammenhängt und auch die Liebeserweisung nur allzuleicht zu einer asketischen Leistung macht, die überdies mit dem Gegensatz des herrschenden Satansreiches und des kommenden Gottesreiches eng zusammenhängt. Gewiß ist das Evangelium eine Freudenbotschaft, ein Aufschwung der Hoffnung und eine beseligende Kraft; aber es ist der Aufschwung zum Himmelreich und die Kraft, die in den Schwachen mächtig werden und das Leiden — natürlich nicht nur der Armen und Gedrückten — in Stärke wandeln will; darin liegen die Keime der Askese. Diese Keime haben sich reich entfaltet. In der Predigt des Paulus tritt zu dem eschatologischen Gegensatz sehr bald der von fleischlicher Sündhaftigkeit und Sündenfreiheit des Geistesreiches hinzu und äußert sich dieser Gegensatz in einem Mißtrauen gegen das Fleisch überhaupt und gegen das Geschlechtsleben insbesondere. In den ethischen Weisungen der nachpaulinischen Zeit, die freilich völlig unsystematisch sind und weder in Begründung noch Entfaltung ein Prinzip, höchstens eine psychologisch nachfühlbare Stimmungseinheit besitzen, treten die Enkrate und Hagneia, das Verdienst besonders schwerer Leistungen, schließlich die völlig ins Reich der Wunder erhebende Leistung des Märtyrers sehr naturgemäß immer mehr in den Vordergrund. Seit dem Aufstieg in die höheren Gesellschaftsschichten und dem Zugang vieler philosophisch Lebenden und Strebenden wird die Enkrate zur philosophisch gefärbten Askese, eng verbunden mit der königlichen Freiheit und Weltüberlegenheit des christlichen Weisen oder Gnostikers, von Clemens als milde Metriopathie empfohlen, von dem großen Origenes in seiner Selbstverschneidung grell beleuchtet. Die »Asketen«, einerlei ob sie im bürgerlichen Leben blieben oder sich auch von diesem so oder so abschlossen, wurden ein mit technischem Namen so genannter »Stand« in der Christenheit. Jemehr dabei die Sonderleistung von der des Durchschnitts sich abhebt, umsomehr nähert sich diese Askese dem heutigen gewöhnlichen und allgemeinen Sinne des Wortes, wird sie

zum Verzicht auf das Natürliche. Ihr Wesen ist schließlich die Apotaxis, die Absage an die Welt und ihre Güter, das apostelgleiche Leben in Besitzlosigkeit und Keuschheit und Gebet. Aus solcher Askese entspringt schließlich sehr natürlich das Mönchtum, sei es Einzelmönchtum oder Klosterleben oder eine der vielen Zwischenformen, und entfaltet die sämtlichen Motive der Askese überhaupt, heidnische und christliche zugleich. Die Asketen sind die Erben der Märtyrer' und der großen Sühn- und Opferleistungen, die Männer des apostelgleichen oder engelgleichen Lebens, die neben dem rationalisierten und permanenten Wunder des geweihten Klerus die Fortdauer des lebendigen, immer neuen und immer produktiven Wunders bedeuten, die Rettung der urchristlichen Wunderwelt in die Wüste und Einsamkeit aus dem doch recht weltförmig gewordenen und abgeschwächten Kirchenwunder heraus. Kloster und Askese wurden so schließlich das Herzstück der Kirche und zugleich ihre Doppelgänger, besonders seit dem Konstantinischen Frieden, der die asketische Vergangenheit als die Zeit des Krieges und des Sieges gegen die Welt maßlos glorifiziert und gleichzeitig die eigentliche Christlichkeit erst recht aus der paganisierten Kirche heraus in die Askese treibt. Was die Massen nur gebrochen innerhalb des Weltlebens erreichen und wobei sie von der kirchlichen Anstalt geweiht, entsühnt und gekräftigt werden müssen, das haben die Asketenvereine frei und unmittelbar aus persönlicher Gottverbundenheit. So wird die Kirche zur Anstalt, die mit ihrem objektiven Gnadenschatz die Menge ihrer Gläubigen deckt und ihnen den Kompromiß mit der Welt ermöglicht, während ihr die Asketenvereine als freie Vereinigung radikaler, über Anstaltsschutz und Kompromiß erhabener Christen gegenüberstehen, ein Gegensatz, der zu endlosen Reibungen geführt hat, im Morgenlande nie, im Abendlande zunächst nur leidlich überwunden wurde, dessen folgenreiche Entfaltung aber erst jenseits der alten Kirche liegt. Diese war auch als Ganzes noch der Welt, auch der christlich gewordenen, zu fremd, als daß sie diesen Gegensatz und sein immer neues Ausgleichungsbedürfnis hätte voll entfalten können. Das ist erst das Werk einer neuen Zeit.

Kirche und Mönchtum sind das Sammelbecken aller asketischen Bestrebungen der untergehenden Antike. Sie kehren innerhalb ihrer mit allen ihren Sonderzügen wieder und verschmelzen sich unübersehbar mannigfaltig mit der christlichen Ueberweltlichkeit, wie man vielleicht zur Bezeichnung ihrer Sonderart besser als »Askese« sagt. Begreiflich genug ist der ganze erschütternde und gewaltige Vorgang aus der welthistorischen Lage. Es sind die Leiden der Ueberkultur, der Ueberbewußtheit, der Reflexion, der Skepsis, der mit allen ob-

jektiven Werten nur mehr spielenden Rhetorik, der Verweichlichung und Ueberfeinerung, der sexuellen Verwilderung und Uebersteigerung, der Entwurzelung und Glaubenslosigkeit, des Relativismus und der reinen Selbstangewiesenheit, die auf diesem Wege geheilt wurden. Es ist keine plötzliche Barbarisierung oder Entartung, kein Sklavenaufstand der Moral und kein Versagen der Kraft, keine Erfindung von Priestern zur Beherrschung von Leidenden und keine orientalische Blutvergiftung des gesunden und selbstgenügenden antiken Lebens, auch nicht die Folge des Aussterbens oder der Vernichtung der führenden Klassen, auch nicht etwa des Verlustes der politischen Freiheit, sondern es ist eine letzte und ungeheuerste Kraftanstrengung, der Wiedergewinn des Absoluten und der Hingebungsfähigkeit, die Rückkehr zu der überhaupt noch möglichen Naivetät, die Regulierung des Kräftehaushaltes. Auch der wirtschaftliche Niedergang kann nicht die wesentliche Ursache dafür sein. Der Kaiserfriede bedeutete eine wirtschaftliche Erholung, vor allem im Osten, dem Hauptsitz der religiösen Bewegungen. Und wenn es richtig sein mag, daß dem Kaiserstaat das nötige Beamtentum und Verwaltungsgeschick gefehlt habe, um diese Erholung zu einer Wiedergeburt zu machen, so daß an ihrer Stelle vielmehr die pessimistischen und grüblerischen Religionen in das Reich eingezogen seien¹⁾, so wird man sagen dürfen, daß in dieser von griechischer Bildung durch und durch rationalisierten, intellektualisierten und rhetorisierten Welt die damit gegebenen rein menschlichen und innerlichen Probleme eben überhaupt stärker im Vordergrund standen als solche der Wirtschaft und Verwaltung, die erst das moderne Leben und der moderne Staat in das allgemeine Bewußtsein hineingeschoben haben. Die Antike war sinnlicher und geistiger zugleich. Sie hat den Geist verselbständigt und dadurch unendlich kompliziert und entwurzelt und kam darüber in den Konflikt mit den realen Institutionen und mit der Macht des sinnlichen Lebens. Aus der Komplikation und aus dem Gegensatz wollte und mußte sie wieder zur Einfachheit und Geschlossenheit zurück. Die Askese in ihrem immer engeren Zusammenfluß mit einer den Menschen aus sich selbst herausnehmenden und in Gott verpflanzenden Religion ist daher genau das, was sie von sich selber sagte, die Wiedergeburt und Erneuerung des innerlichen Menschen. Askese und Kirche sind ein Erzeugnis der Dekadenz, aber auch das Heilmittel dagegen;

1) S. die interessanten Bemerkungen bei J. Plenge, 1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Entwicklung des politischen Geistes, Berlin 1916, S. 66—70; im übrigen meine »Soziallehren«. Uebrigens ist Plenge der Meinung, daß die damalige Religionsschöpfung uns heute von der analogen Aufgabe entlaste und für die realistisch-sozialen Aufgaben frei mache.

das erstere pflegt unser für alle Dekadenz geschärfter psychologischer Blick heute wohl zu bemerken, das letztere freilich nicht, weil er die Brille des angeblich erneuerten Heidentums der Renaissance oder der modernen ökonomisch-sozialen Fortschrittsstimmung zu tragen liebt. Hier ist alles ganz leicht und einfach zu verstehen. Auch ist zu begreifen, weshalb hierbei die volkstümlichen Elemente mit ihrer stärkeren Natur- und Glaubenskraft nach oben kommen und eben dadurch ihre Phantastik und Massivität zur Geltung bringen. Wer die Augen auf hat, sieht der gleichen Gegenwirkungen gegen Leiden und Schäden der Zivilisation auch bei uns. Von Rousseaus Kulturkritik bis zur modernsten geht hier ein ununterbrochener Zusammenhang. Der Sport und die verschiedenen Enthaltungen, die immer wieder neueinsetzenden religiösen Bewegungen bedeuten bei uns das gleiche wie in der Antike. Der Unterschied ist nur, daß der christliche Untergrund der modernen Gesellschaft all diesen Bestrebungen bereits Nahrung und Halt gibt, statt daß wie in der Antike eine neue große Religionsbildung erst den Abschluß bildet. Man darf nur nicht am Grotesken und Maßlosen, Volkstümlichen und Fremdartigen haften, sondern muß das Ganze in seiner ernstesten Gesamtleistung erfassen. Es war die Wiedergeburt der Welt, befördert seit dem Ende des Kaiserfriedens von ungeheuren Leiden und sinnlosen Kriegen und noch von der Leidenszeit des Endes der römischen Republik her durchzittert von einer Ahnung der Nichtigkeit aller menschlichen Herrlichkeit. Das Ergebnis ist auch jedenfalls eine neue innere Festigung gewesen, gleichzeitig mit der Bildung eines neuen harten, beamtenmäßig organisierten Staates, der nicht umsonst sich mit der Kirche verbündet hat. Freilich ist das Neue dabei oft genug in der Form des Alten geblieben, die Erlösung von der Rhetorik in rhetorischen Formen gefeiert, die neue Ideenwelt in alter Systematik der Begriffe gefaßt, die neue Kraftentfaltung oft barbarisch gefärbt worden. Das gibt der alten Kirche und dem alten Christentum eine so abstoßende Unreinheit des Stils bei gelegentlich hervorbrechender genialer Lebensfülle und Persönlichkeitstiefe. Die Wiedergeburt im ganzen und großen ist jedenfalls erreicht. Der Preis für sie war ganz naturgemäß zwar nicht der Verlust der Kultur überhaupt, aber eine starke Entlastung von alter Kultur, vor allem von reiner Wissenschaft und Technik. Das aber setzte Gefühl und Phantasie wieder frei, und wenn auch die alte Welt selbst kein wahrhaft produktives und einheitliches neues Leben mehr gewann, so blieb durch die byzantinische Kultur lange eine lebendige Kultur und übertrug die zur Kirche gewordene Antike ihr Leben zeugungskräftig auf einen neuen Boden. Das Mittel dieser Uebertragung aber war die Kirche und das Mönchtum, wie sie zuvor das Haupt-

ergebnis dieser ungeheuren Kraftanstrengung gewesen waren¹⁾. Für eine gewisse Aesthetik mag der Geruch ausgemergelten oder verbrannten Fleisches, der an diesen Dingen haftet, unerträglich genug sein; rein historisch ist es eine gewaltige Leistung, der die Legende als das Epos der Kirche den Siegesgesang gesungen, für die ein Jahrtausend seinen Dank in unzähligen Bildwerken nicht ohne Grund dargebracht hat.

So ist es schon von einer allgemeinen Betrachtung her irrtümlich, die Kirche und ihre Askese als etwas lediglich Negatives anzusehen. Aber ihr positiver Gehalt zeigt sich auch im einzelnen bei jeder genaueren Betrachtung. Daß die Askese, vor allem die geschlechtliche, allgemein geübt, zum Aussterben der Menschheit führen müßte, das wußten jene Menschen auch. Das haben heidnischen und christlichen Asketen schon damals ihre Gegner vorgehalten. Aber an einen Selbstmord der Menschheit, wie moderne Pessimisten, hat niemand dabei gedacht; man wußte dabei sehr genau, daß die Askese nur unter der Voraussetzung eines positiven Sinnes Bedeutung und Recht haben konnte und hat sich auch um dessen Aufweis bemüht. Sie trug überall ihre Gegengewichte und Einschränkungen bei sich und versprach überall zugleich positive Wirkung. Selbstverständlich gilt das von der kynisch-stoischen Askese, die ja überhaupt nur die methodische Disziplin des Geistes ist und diesen stark macht zur wissenschaftlichen Arbeit, zur sozialen und rechtlichen Reform, zum Ideal der Gleichheit aller Vernunftwesen und einer entsprechenden Umformung von Glaube und Sitte. Nicht minder gilt das von aller Mystik des platonisierenden Idealismus, der nicht aufhört, den bürgerlichen Unterbau für ein Reich der reinen Seelen zu verlangen und in der Wissenschaft die Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Welt den Menschen tröstlich klar zu machen. Nur bei den gnostischen Pneumatikern und ihren mönchischen Nachbildern kann man an einem positiven Sinne zweifeln, aber hier wird man gerade betonen müssen, daß das nicht für alle gemeint ist, sondern nur für die Berufenen und Erleuchteten, die eben damit den übrigen Beispiele und Bürgschaften der Macht des Geistes sind. Vor allem aber hat die christliche Askese ihre eigenen Gegengewichte und ihren eigenen positiven Sinn bedacht und praktisch ausgebildet.

1) Ueber die Motive der Askese interessante (heidnische) Stellen bei Reitzenstein, *Hist. Monachorum* S. 111, 87, 98. Auch die Stellen über einen psychologisch motivierten Stufengang der Askese von der natürlich-wissenschaftlichen Weltbetrachtung und der Weltarbeit zu den höchsten geistigen und geistlichen Konzentrationen und Befreiungen aus der Enge des eigenen Selbst seien notiert: S. 146, 141, 127—132, 154. Solche Stellen geben den Einblick in den psychologischen Sinn des Vorgangs. Das erste starke Eindringen dieser Dinge in Rom wird schon in die letzte Zeit des Augustus verlegt, Ebd. 94.

Wenn ein Mann wie Augustin auf einen Vorhalt wie den obengenannten mit dem Wunsche erwidert, daß doch ja dieses Ende bald kommen möge, so meint er damit ja nur, daß die Menschen so heilig und rein werden möchten oder doch so verdienstreiche Vertreter vor Gott haben möchte, daß der Herr kommen und seine Gemeinde erlösen könne. Und ein Mann wie Rufin antwortet auf den gleichen Vorhalt in einem entgegengesetzten, aber doch ähnlichen Sinne, daß nur um der Asketen willen die Welt noch steht; sonst wäre das Gericht längst gekommen. Es ist in erster Linie der Gedanke der Stellvertretung, der bei aller christlichen Askese und aller christlichen Leidensverherrlichung mitgedacht werden muß. Die christliche Kirche ist ein Liebesorganismus, in dem jeder seinen besonderen Dienst für das Ganze hat und jene allgemeine Gleichheit aller sich selbst genügenden Vernunftwesen nicht besteht. Wenn Gott in den großen Helden, in ihren Leiden und Leistungen sich übergewaltig offenbart, so geschieht es eben um an ihnen seine stärkende Herrlichkeit und Kraft für die übrigen erstrahlen zu lassen, auf daß alle in diesem Lichte wandeln. So hat man den Herrn der Kirche selbst und die Apostel und die Märtyrer angesehen, so sieht man auch die Asketen an. Die Gemeinde mag sich wohl in die beiden Stände der Weltchristen und der eigentlichen Christen teilen; die letzteren stärken, weihen, heiligen und kräftigen das Ganze, so daß ihr weltfernes Tun den Weltchristen trotz allem zur Stärke wird. Der Geist im ganzen wird gestärkt durch exzessive Offenbarungen im einzelnen. Ein weiteres Gegengewicht war die Anerkennung der natürlichen Theologie, d. h. der natürlichen Gotteserkenntnis und des natürlichen Sittengesetzes durch die Kirche. Die monotheistisch-teleologische Gottesidee wird als mit dem vom Judentum her ererbten gütigen Weltschöpfer identisch erkannt und bezeichnet und eben damit wird auch die stoische Idee einer natürlichen sittlichen Vernunft, aus der Staat, Recht, Gesellschaft, Familie und Wirtschaft hervorgehen und auch noch im Sündenstande vernünftig begrenzt werden, mit den Grundbestandteilen der jüdisch-christlichen Ethik in eins gesetzt. Die prinzipielle Weltbejahung des Judentums, die ja den entscheidenden Untergrund des Christentums bildet, floß mit dem spätantiken Idealismus zusammen, in der Metaphysik mehr platonisch, in der Ethik mehr stoisch gerichtet, und trotz vieler Unstimmigkeit in der Verschmelzung zweier nur in einzelnen Punkten sich berührender Gedankenmassen war das doch das einzige Mittel, mit Hilfe dessen die christliche Ueberweltlichkeit in der Welt Fuß fassen, sich ihr anpassen und einbauen konnte. Sie brauchte infolge ihres Schöpfungsglaubens dabei nicht einmal das Gefühl eines mühseligen Kompromisses zu haben, sondern konnte nach Bedarf ihren Schöpfungs- oder ihren

Erlösungsglauben in den Vordergrund stellen. Freilich entsteht nun damit eine starke Kluft zwischen der mit der natürlichen Humanitätsmoral identischen Weltsittlichkeit und der höchsten und eigentlichen Asketensittlichkeit. Eine ähnliche Kluft hatte ja auch der Neuplatonismus innerhalb seiner Sittlichkeit und hatte sie, wie die metaphysische Kluft des Abstieges, so ethisch und dialektisch im Aufstieg durch Uebergangsstufen verbunden. Aehnliches tat die christliche Sittlichkeit zunächst praktisch, indem sie die Weltsittlichkeit bereits mit asketischen Uebungen durchflocht und die asketische Leistung in der Betrachtung des Absolut-Wahren und Schönen gipfeln ließ. Theoretisch empfand sie allerdings den Gegensatz gegen die Welt im ganzen und die göttliche Erlösungsinitiative zu stark, um sich derart in einen von ihr emporführenden Stufengang einzugliedern; aber bei Augustin sind auch hierzu bereits die ersten Ansätze vorhanden, die dann freilich erst das ganz anders mit der christlich gewordenen Welt paktierende Mittelalter voll entwickelt hat. Statt dessen hatte die alte Kirche ein anderes stärker im Vordergrund stehendes viertes Ausgleichsmittel, die kirchliche Sündenvergebung, unendlich viel eingreifender als alle heidnische Kathartik und Magie. Die Taufe, die eben deshalb von vielen möglichst bis zum Tode verschoben wurde, tilgte die Sünden des Weltlebens. Das sich in diesem Zusammenhang entwickelnde kirchliche Bußwesen glich die Laxheiten und Weltförmigkeiten stets von neuem aus und wandelte asketische Uebungen geradezu um in Bußübungen. Für schwierigste Fälle gab es die Bußgewalt der Mönche selbst, die aus ihrer Gottesfülle in das Weltleben derart unmittelbar reinigend und vergebend hineinwirkten. Und es ist nur natürlich, daß die stellvertretenden Verdienste der Heiligen die Bußen und Vergabungen an die Weltmenschen ergänzen und begründen. Freilich ist dieser Ausgleich einigermaßen äußerlich, wie eben über der ganzen alten Kirche die Atmosphäre des beständig die Welt erlösenden und auf das Endwunder bereitenden Erlösungswunders schwebt. Aber es fehlt doch auch nicht an innerlicheren Verbindungen. Ein Leben in der Welt kraft der Glaubens- und der Sündenvergebungsgewißheit wird von einem Augustin doch mitunter dem Leben der Asketen als gleichwertig zur Seite gestellt, und manche Mönchsväter erklären ein solches Leben für gottgefälliger als das eines der Eitelkeit und dem Selbstruhm erliegenden Asketen.

So ist die Askese überall sinnvoll einem allgemeineren positiven Zweckzusammenhange eingegliedert. Gewiß hat es nicht an solchen gefehlt, denen sie auf Grund des Verdienstlichkeitsgedankens zum Selbstzweck wurde oder denen sie als rein religiöse Hingebung des Gefühls, der Demut und der Sehnsucht etwas völlig Selbständiges und

in sich Vollendetes wurde; hier kamen allerdings Dinge wie freiwilliger Hungertod vor, und sogar einem Basilius hat man den vorzeitigen Tod durch übertriebene Askese vorgeworfen. Allein das erste widersprach der eigentlichsten Grundrichtung des christlichen Denkens, und das zweite ist eine gewaltsame Zusammendrängung des religiösen Gefühls, das sich auf dieser Nadelspitze nur bei wenigen und nirgends dauernd halten kann. Darum sind gerade bei der Neigung der Askese, sich in dieser Weise zu verselbständigen, diejenigen Gegenwirkungen am allerwichtigsten, die nicht neben ihr aus andern Gründen, sondern aus ihrem eigenen Wesen selbst hervorbrechen. Und zwar ist das am stärksten gerade bei der christlichen Askese vermöge des positiven christlichen Liebesgedankens der Fall, der aus ihr überall hervorbricht und durch den sie vermutlich die andern Arten der Askese doch im wesentlichen überwunden und in sich aufgesogen hat; die Liebe ist eben auch hier »das größte unter ihnen«. Auch dem christlichen Liebesgedanken haftet freilich unzweifelhaft ein gewisser utopischer Zug, eine gewisse Unmöglichkeit der Verwirklichung in der Welt, an. Er bedarf bei seiner religiösen Begründung einer ungeheuren und dauernden religiösen Konzentration, die im Weltleben schwer zu gewinnen und zu behaupten ist, und er stößt sich in seiner Durchführung innerhalb großer Massen immer an der Stumpfheit und Selbstsucht der Massen nicht bloß, sondern auch an den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Lebens, an den anders begründeten sittlichen Regelungen des Staates und der Gesellschaft, die ja beide von Hause aus außerhalb seines Horizontes liegen und für die er aus eigenem Vermögen Regeln zu entwickeln bis heute seiner innersten Natur nach nicht imstande gewesen ist. So ist es nur selbstverständlich, daß er sich zur Gewinnung der religiösen Konzentration und zur Schaffung der für seine Ausübung nötigen Sonderbedingungen auf engere und kleinere, im Verkehr von Person zu Person sich bewegende und die religiöse Andacht pflegende Gemeinwesen zurückzieht. Das Kloster ist insofern das völlig natürliche Erzeugnis des christlichen Liebesgedankens. Aber derart gepflegt und ermöglicht dringt er doch wieder ebenso naturgemäß über diese Grenzen hinaus und will der Welt zugute kommen, die ja doch der eigentliche Gegenstand des christlichen Universalismus ist. Das ist für jeden, der sehen kann und will, die beständige Bewegung und Dialektik des christlichen Ethos, das darin seinen innigen Wesenszusammenhang mit der eigentlich christlichen Metaphysik bekundet. Wie diese Gott und Welt zugleich scheidet und verbindet durch die Irrationalität ihres Schöpfungsgedankens und ihren Begriff einer lebendig bewegten, die Welt ergreifenden Gottes-

liebe, so scheidet das christliche Ethos sich stets zugleich von der Welt, um sie gerade von dieser Scheidung aus zu ergreifen. Die begrifflich unausdrückbare, aber intuitiv erlebbare Einheit von ewiger Ruhe und lebendiger Tätigkeit, die das Apriori der christlichen Metaphysik bildet, ist auch dasjenige der christlichen Askese; und wie jene in den spätantiken Idealismus des Absoluten, so ist diese in die spätantike asketische Bewegung eingebettet, reich an Berührungen und Verwachsungen mit ihr und doch im Grunde anderen Wesens. Sie ist nur noch weniger als jene zu einem begrifflichen Ausdruck ihrer selbst gekommen. Sie ist eben keine Vernunft- und Humanitätsmoral, sondern in ihrer tiefsten und reinsten Idee eine aus der Hingebung an Gott sich ergebende Hineinziehung der Brüder in das gemeinsame Gotterleben, im übrigen Predigt, Phantasie und Instinkt. So ist sie zu jener Systole und Diastole genötigt, die bald auf wenige sich konzentriert und in ihrem engsten Zusammenhang die religiöse Kraft aufs höchste steigert, die aber dann in dieser Kraft hervorbricht und sie den Weltmenschen mitteilt. Die Brüderlichkeitsethik hat ihrem Wesen nach einen engen Zusammenhang mit der Kleinheit des Kreises, in dem persönliche Beziehung möglich ist, und mit der Askese, die auch den besseren, in der Welt unentbehrlichen Egoismus in einem gemeinsamen göttlichen Element auflöst. Das gilt von aller Brüderlichkeitsethik, wo immer sie sich findet in der Geschichte der Religion. Etwas derartiges hat von Anfang an schon in der engkreisigen christlichen Gemeindebildung gesteckt. Bei der Verchristlichung der Massen wird das christliche Ethos aber völlig verwirrt und desorientiert und flüchtet sich in die Askese. Aus der Askese aber kehrt es wieder zu sich selbst zurück in der Schaffung des Klosters. Das ist bereits der Sinn der Basilianischen Mönchsregel, noch mehr ist es der der abendländischen Klosteridee bei Ambrosius, Augustin und Benedikt. Leider fehlt es noch an jeder philologisch bereinigten und psychologisch-kulturphilosophisch vertieften Erforschung dieser Dinge. Aber daß das der wahre Zusammenhang ist, das wird man heute schon mit Sicherheit behaupten können. Die Klöster pflegen die Andacht und das Chorgebet, regeln Zeiteinteilung und Lebensweise, methodisieren die ganze Lebensführung, erkennen die Bedeutung der Arbeit für solche Selbsterziehung (und Selbstkonzentration¹⁾), pflegen die Liebe der Kloster-

1) Dieser wichtige Punkt gilt schon von den Asketen, interessante Belegstellen bei Reitzenstein, *Hist. mon.* S. 197, 188, 14, 64 und Lucius, *Anfänge* S. 373. Erst in Askese und Kloster wurzelt die »christliche Bedeutung und Heiligung der Arbeit«, während die Kirche von sich aus zwar keinen Unterschied zwischen Bananen, Sklaven und Bürgern macht, aber an der Arbeit als solcher nicht interessiert ist. Die Bedeutung

genossen untereinander, adeln und festigen den Geist in wissenschaftlicher Arbeit, benützen ihren Erwerb und Einfluß für Liebestätigkeit, übernehmen die Seelsorge, entwickeln den Unterricht, bilden wie Augustins Kleriker-Kloster den Mittelpunkt aller sozialen Angelegenheiten und seelischen Beratungen. Ganz von selbst und ohne es zu wollen ziehen sie den ganzen Rest der antiken Kulturarbeit in sich hinein, und sie sind es, die ihn dann der neuen Welt überbringen in Mission und Kulturarbeit. Das gilt in erster Linie von dem Klosterwesen des Abendlandes, weniger von dem in einer alten Kulturwelt verharrenden des Morgenlandes. Aber auch bei diesem kann man eine wenigstens ähnliche Umbildung des alten Asketenwesens feststellen.

Die modernen Anstöße an solcher doppelten Moral bestehen für die heidnische und christliche Antike überhaupt nicht. Sie ist ihr kein Problem, wie sie es später für den Protestantismus und für die moderne rationale Ethik geworden ist. Die Antike hatte zwischen einer Moral der Sklaven und der Freien, der Barbaren und der Hellenen, der Gebildeten und der Ungebildeten, der Hyliker und Gnostiker ohne Arg unterschieden, und selbst die radikalsten Rationalisten, die Stoa, haben unheilbare Toren, Fortschreitende und Weise unterschieden. In der christlichen Ideenwelt, wo von Anfang an der Verdienstgedanke völlig arglos in der gleichen Richtung mitwirkt, ist es noch weniger der Fall. Der vollendete Kämpfer gegen Fleisch und Satan, der Held des Opfers, der Demut und der Entsagung ist der am sichtbarsten und vollkommenste gottgeweihte Mensch, der das ja auch alles den Brüdern zugute tut. Die christliche Moral ist ebendamit schlechtweg und einfach die Askese. Diese schließt aber ihrem Begriffe nach die Existenz von Weltchristen neben sich ein. Darum kann man sich über diese nicht wundern. Die letzteren gleichen sich den Asketen in einzelnen Handlungen an und sind im übrigen durch die Sakramente und die asketischen Heroen selbst gedeckt. Ihre Existenz bildet darum gar kein Problem, und die ihnen nötigen Lebensformen des Staates und der Gesellschaft sind im natürlichen Gesetz begründet, dessen mangelhafte Verwirklichung und Ergänzung durch Gewalt und Zwang in der sündigen Welt gleichfalls nicht auffallend

der Askese für die Ausbildung der Arbeitsgesinnung ist von den Nationalökonomen längst beobachtet worden, während die »Historiker« der christlichen Ethik davon nichts gemerkt haben. Wie es gemeint ist, zeigt das Sprichwort bei Lucius 373: *Operantem monachum daemone uno pulsari, odiosum vero innumeris spiritibus devastari*. Die vollen Konsequenzen hievon entfaltet freilich erst das mittelalterliche Klosterleben und die Monachisierung der Laien. Die Arbeit ist eben im Süden überhaupt etwas anderes als im Norden.

ist. Wenn das Abendland das Mönchtum stärker der Kirche eingliedert, die christliche Moralisierung der Laien stärker gefordert und die Gebilde des natürlichen Gesetzes rationeller und juristischer betrachtet hat, so geschah es nicht, weil es in der doppelten Moral mehr ein zu überwindendes Problem gesehen hätte, sondern weil es überhaupt praktischer und juristischer veranlagt war als der beschauliche, phantastische und rhetorische Orient. Ein zu überwindendes Problem hat hier erst das Mittelalter gesehen. Für die durch die Askese sich überhaupt erst wieder rettende Antike lag hier kein neues Problem, sondern die wunderbar einleuchtende Lösung eines alten. Die Einheitlichkeit der Lebensstimmung selber blieb darum trotz allem Gegensatz von Weltchristen und Asketen doch gewahrt, auch im Abendlande, solange dort die christliche Antike währte¹⁾.

1) Es ist vielleicht nicht unerwünscht, die neueste Literatur über dieses Thema hier zu verzeichnen, da die Artikel der gangbaren Lexika sehr ungenügend sind. Zum Allgemeinen s. man Zöckler, Askese und Mönchtum 1897 (2. Aufl. von Kritische Gesch. der Askese 1863) und Strathmann, Gesch. der frühchristlichen Askese I 1914, ein stark veredelter Zöckler, sowie Max Webers Abhandlungen im Archiv f. Sozialwissenschaften 21/22 und 41/42 und meine »Soziallehren« und »Augustin«; auch J. Majer, Die christl. Askese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung 1894, katholisch. Zur Askese in der Antike überhaupt s. Capelle, Altgriechische Askese, Neue Jahrb. f. klass. Altert. 25, 1910; Fehle, Kultische Keuschheit im Altertum 1910; Wächter, Reinigungsvorschriften im griechischen Kult 1910; Entz, Pessimismus und Weltflucht bei Plato 1911; Bretz, Studien und Texte zu Asterius v. Amasea, Texte und Unters. 40, 1916. Vor allem wichtig ist Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultus 1904 (die oft zitierte Abhandlung aus »Theol. Abh. f. Holtzmann« über »Idealbild der Asketen« ist in dieses Buch aufgenommen); sodann die Arbeiten von Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum 1898, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrb. 31, 1912; Die Darstellung vom Märtyrer, ebd. 33, 1914 mit daran anschließender Kontroverse, zu der letztlich Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, Z. f. Neutest. Wissensch. 1915 das Wort nahm; vor allem; die Arbeiten von Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1906; »Des Athanasius Werk über Antonius« in SB. der Heidelberger Ak. d. Wiss. 1914 und »Hist. Monachorum und Hist. Lausiaca 1916. Dazu jetzt auch G. Krüger »Asketika« in Theol. Rundschau 20, 1917, wo auch noch weitere Literatur zu finden ist. Hierher gehören natürlich auch die oben bereits genannten Autoren und die verschiedenen Darstellungen des altchristlichen Gemeindelebens bei Achelis, Dobschütz, Knopf, Pfeleiderer, Weinel, v. Schubert und besonders in Harnacks Missionsgeschichte² 1915. Einen interessanten Punkt, den Kleriker-Zölibat, behandelt J. Böhmer in »Geschichtl. Studien, A. Hauck dargebracht« 1915, den Zusammenhang mit dem christlichen Idealismus Bornemann »In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis 1885, den positiven Sinn der Askese Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, Neue Jahrb. 37, 1916. Ueber die Christlichkeit im Weltleben s. v. Harnack, Die Seligkeit allein aus Glauben in der alten Kirche, Z. f. Theol. u. Kirche 1, 1888. Ueber die Askese im allgemeinen s. v. Harnack, »Die Askese, eine Skizze« in »Aus Friedens- und Kriegsarbeit« 1916; Nietzsche in der Genealogie der Moral. WW. I, 7; Wendt, Christentum und Dualismus, Univ.-Programm Jena 1909; auch Flauberts »Tentations de St. Antoine«. Ueber das Mönchtum s. v. Harnack,

Das Kloster tritt neben die Kirche, nun erst recht ihr Herzstück und ihr Doppelgänger. Die Askese ist wie die Kirche selbst die *Complexio Oppositorum*, und es vollzieht sich in ihr, genau so wie in der Kirche, vor allem die unendlich folgenreiche Verbindung der antiken geistig-wissenschaftlich-künstlerischen Kultur mit der christlichen Ueberweltlichkeit und Liebesidee. Die Askese, die im Bruch der Zeiten die Rettung der Ueberzivilisierten vor sich selber war und darum jene Jahrhunderte mit einzigartigem Ernst und unerhörter Bekehrungsstimmung erfüllt, ist zugleich vor allem die Durchrettung der alten Kultur und ihre Verbindung mit einer neuen religiösen Ideenwelt. Was die Kirche in der Breite und in der Masse getan hat, das hat die zum Kloster sich erhebende Askese in der Konzentration und in der innersten Tiefe getan. Die vielen Ungesundheiten und Unwahrhaftigkeiten, allzumenschlichen Schwächen oder grotesken Exzentrizitäten, die in so schwierigen und ganz seelischen Dingen unvermeidlich sind, können dabei für die kulturphilosophische Gesamtbeachtung außer Beachtung bleiben; sie sind ja bekannt genug als Paradenstücke der antichristlichen Polemik.

Damit stehen wir wieder vor der Frage, von der wir ausgegangen sind und können sie nun endgültig beantworten.

»Geschichte und Ideale des Mönchtums« in »Reden und Aufsätze² 1906 und die Artikel in Herzogs Realencyklopädie und in »Rel. in Gesch. u. Gegenwart«, auch die schon erwähnte Arbeit von Bickel; hier ist noch sehr viel zu tun. — Die moderne Polemik gegen die Askese als mit dem Christentum identisch verzeichnet E. Förster, Die christl. Rel. im Urteil ihrer Gegner, 1916. — Im Zusammenhang mit der Askese steht natürlich die Entwicklung des Sündengefühls und schließlich des Erbsündenbegriffs, worüber es auch noch an einer erleuchtenden Darstellung fehlt, sowie die Ausbildung des Verdienstgedankens und seine Steigerung zum theologischen Begriff; auch hier liegen gewisse Wurzeln schon in der Jesuspredigt; die Geschichte vom reichen Jüngling und von den Zebaiden kann nicht verstanden werden ohne Anerkennung besonders heroischer Leistung, die auch höheren Lohn findet. Das Gegengewicht bildet lediglich die Demut im allgemeinen und die Disproportionalität von Leistung und Lohn, welche letzterer nur der göttlichen Gnade anheimgestellt ist, was ja auch noch mehrfach von den Mönchen wiederholt wird s. Lucius S. 37 f. Mit den Gedanken Luthers oder gar Kants darf man weder an das Evangelium noch an die alte Kirche herangehen. Die Leugnung aller Unterschiede in der sittlichen Leistung bei Luther, von der aus er nicht die asketische Idee überhaupt, aber die Möglichkeit zweier Stände in der Christenheit bestreitet, ist ein Problem für sich. Die ganze Christenheit vor ihm hat hier überhaupt keine Schwierigkeit gesehen und die Gnade dadurch nicht als beeinträchtigt empfunden, nicht einmal der Apostel Paulus und Augustin. In dieser Hinsicht ist die katholische Auffassung sicherlich im ganzen historisch zutreffender, wie sie ja auch die naive Auffassung aller ethischer Dinge ist. Nur die Vergesetzlichung dieser Dinge fehlt dem Neuen Testament, wie auch der Protestant Seeberg feststellt: »Das N. T. hat demnach keine asketische Gesetzgebung aufgestellt« (PRE II 136); das ist aber auch alles. — Ueber die Dekadenz s. im allgemeinen Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in »Philosophische Kultur« 1911.

Die alte Kirche ist die reinste, selbständigste und ihrem Ursprung und Urtrieb nächste Ausgestaltung des Christentums, wenn wir hier nun einmal mit Bewußtsein diesen Allgemeinbegriff für die ganze Fülle der geschichtlich entwickelten Formen der christlichen Lebens- und Ideenwelt gebrauchen wollen. Hier ist es noch fremd in der Welt, wie es dem Gottesreiche und der seiner harrenden Gemeinde geziemt. Hier aber finden auch die ersten und unvergänglich wichtigen Beziehungen dieser neuen Geisteswelt auf die alte tausendjährige Kulturwelt der Mittelmeervölker und vor allem der Griechen statt. Unter den zahlreichen Synthesen, die es auf seinem wandlungsreichen Gange vollzogen hat, ist dieses die ursprünglichste, wichtigste, dauerndste, am meisten mit ihm selbst identische. Das sog. Mittelalter hat bereits eine in der Masse und in der Wurzel verchristlichte Welt vor sich, geht auf Staat, Gesellschaft und Wirtschaft seiner Umwelt derart ein, daß es von ihr gar nicht mehr zu scheiden ist und man oft die Einflüsse der letzteren größer und gestaltungskräftiger finden wird als die der ersteren. Eine christliche Gesellschaftsgestaltung kennt erst das Mittelalter, und zwar nicht als das Werk der christlichen Idee, sondern als Ergebnis eines Zusammenstreffens seiner politischen und sozialen Verhältnisse mit der christlichen Idee, wie es vorher und nachher nie wieder gewesen ist. Zugleich verbindet sich die christliche Ideenwelt und Phantasie mit der des gotischen Menschen, wie man in der Kürze für den nordisch-germanisch-romanischen Geist heute zu sagen pflegt, und wird darum etwas Neues und Anderes. Der Protestantismus vollends ist trotz seiner Berufung auf die Bibel eine gewaltige Modifikation des christlichen Mittelalters im Hinblick auf die neuen Verhältnisse des wesentlich bürgerlichen Territorialstaates und in geistiger Verbindung mit einem christlich gezähmten Humanismus. Der moderne Protestantismus vollends ist in die Unermeßlichkeit der modernen geistigen und sozialen Bewegungen derart hineingerissen, daß er als kirchliches Gebilde überhaupt nur mehr durch den Staat und durch die naturgemäß konservativen Klassen der Pagani aller Art sich behauptet, während der angelsächsische freikirchliche Protestantismus die Verbindung mit dem Staat verloren hat und zu einer Privatangelegenheit buntester Art geworden ist. Keine dieser Synthesen hat eine historische Gewalt wie diejenige, die im Zusammenbruch der alten Welt und im Aufkommen der Kirche sich vollzogen hat. Unter diesen Umständen liegt das, was das Christentum an entscheidender und dauernder welthistorischer Kulturbedeutung für die europäische Welt besitzt, in erster Linie bei der alten Kirche.

Diese Bedeutung aber liegt in der Zusammenschweißung der

christlich-religiösen Ideenwelt der Schöpfung, der Freiheit, der Gnade, der Wesensumkehr, der Gottes- und Bruderliebe mit der antiken, wesentlich von den Hellenen geprägten Kultur der allgemeinbegrifflichen gesetzlichen Wissenschaft, der rationalen Staats-Gesellschafts- und Rechtsgestaltung, der humanitären Vernunftethik, der ästhetischen Immanenz der Form im Stoffe. Es sind fundamentale Gegensätze, die seitdem derartig verbunden und vermählt sind, daß sie nicht mehr getrennt werden können. Das Christentum ohne Beziehung auf diese Kulturwelt wird zur Fratze, wie bei den Aethiopiern und Monophysiten oder zur weltfremden Utopie kleiner Kreise wie bei manchen Orden und den Wiedertäufern oder zur bizarren Paradoxie wie bei Kierkegaard oder Tolstoi. Die Antike ohne Beziehung auf die christliche Ueberweltlichkeit, ihre Seelentiefe und ihren Persönlichkeitsbegriff wird zum Akademismus, zur rationalen Banalität oder zu einer romantisch rückwärts gewendeten künstlerischen Aufschmückung selbstzufriedener Eigenherrlichkeit, zum literarischen Titenentum. Die Verbindung ist unlöslich geworden trotz des tiefen Wesensgegensatzes; aus ihr quillt jede neue geistige Kraft und jede Eröffnung neuer europäischer Lebenstiefen. Sie ist, je nach dem Standpunkt der Beurteilung, das Schicksal oder die Größe des europäischen Lebens, jedenfalls sein wesentlichster Unterschied gegenüber allem außer-europäischen Dasein und jedenfalls unabänderlich, solange es einen europäischen Geist in Europa oder sonstwo gibt. Aus eben diesem Grunde ist die Ordnung des Verhältnisses dieser beiden antagonistischen und doch sich nicht lassen könnenden Urelemente unseres Daseins eine immer neue Aufgabe und hat jede große europäische Zeitenwende eine solche neue Ordnung gebracht. Auch die jetzt heraufdämmernde wird eine solche bringen.

Freilich würde man diese Zusammenordnung mißverstehen, wenn man sie mit der heute so beliebten Ausflucht moderner ästhetischer Relativisten ins lediglich Beschauliche und Geistreiche bloß für ein Spiel subjektiver Möglichkeiten hielte, das insbesondere auf dem Gebiete der europäischen Kunst einen all diese Verschiedenheiten genießenden Eklektizismus uns ermöglichte und auf dem ohnedies so fraglichen Gebiete der Religion nur den tragischen Zwiespalt zwischen dem Abschlußbedürfnis der Religion und dem der Kunst möglichen bunten Nebeneinander verschiedenster Einstellungen als interessante Tatsache uns vor Augen stellte. Es ist die Krankheit moderner Ueberzivilisation, vor der Tat, dem Wagnis, der Entscheidung sich in die Betrachtung, die Analyse, die Genese zu flüchten. Aber das ist gegenüber den von der Kirche geschaffenen doppelseitigen Grundbedingungen europäischen Lebens nicht möglich. Sie können nicht lediglich in ihrer schwe-

benden und reichen Schönheit betrachtet werden, sie müssen in ihrem der jeweiligen Zeitforderung entsprechenden Verhältnis immer neu bestimmt und betätigt werden. Das aber heißt, es muß das Uebergewicht des einen oder des anderen grundsätzlich anerkannt werden. Es hat nie an solchen gefehlt, welche die Antike allein anerkennen und aus ihr die Zeit erneuern wollten; freilich sind sie in einer völlig aristokratischen Minderheit und haben sie den christlichen Einschlag nie ganz tilgen können, von den Gedankenlosen abgesehen, die hier überhaupt kein Problem sehen und denen die Antike einfach ein Schulgegenstand ist. Hier hat Nietzsche das große Weckungszeichen aufgerichtet. Aber für diesen Standpunkt gibt es nur die rückwärts gewandte Wehmut oder die schonungslose Revolution gegen Christus, deren Konsequenzen so unermeßlich als unmöglich sind. Es ist nicht anders möglich als den Schwerpunkt des Verhältnisses in der christlichen Ideenwelt zu sehen und es von ihr aus zu ordnen. Aeltere Geschlechter besaßen mit einer allgemein anerkannten Idee vom Wesen des Christlichen noch ein solches Verhältnis. Für die Gegenwart, soweit es sich um ihre fortschreitende Bewegung und ihre geistige Höhe handelt, ist beides undurchsichtig geworden und ein unendlich tiefer Gärungsprozeß entstanden. Wie er enden wird, weiß niemand. Aber darauf kommt es auch nicht an. Es kommt darauf an zu wissen, was man selber will, und damit die Zukunft selbst herbeizuführen. Das aber fordert von uns eine neue Herausbildung des heute für uns Wesentlichen in der christlichen Idee und eine neue Ordnung ihres Verhältnisses zum antiken Kulturerbe, womit ja ohnedies alle anderen großen Fragen unseres Kulturlebens gleichzeitig mit in Fluß geraten. Das mag schwierig und unabsehbar sein, aber es muß geschehen. Und das erste was dazu überhaupt nötig ist, das ist die Einsicht in die Notwendigkeit der Forderung und der Mut und Entschluß, sie auf sich zu nehmen. Das übrige wird sich heute, wie immer, finden im Gelingen und Mißlingen, wenn nur erst Mut und Wille vorhanden ist.