

Interesses liegt also nirgends auf dem Seelenleben, sondern überall auf dem, was durch das Seelenleben erfaßt wird. Worin besteht der objektive Gehalt, zu dem die Menschen entweder als Griechen denkend oder als Römer wollend oder als Christen fühlend Stellung nehmen? Auf diesen Gehalt kommt es an, wenn die Begriffe des Griechentums, des Römertums und des Christentums in unserm geschichtsphilosophischen Zusammenhang klar werden sollen, und mit Rücksicht darauf betrachten wir daher jetzt die drei großen Kultur-mächte.

SIEBENTES KAPITEL

GRIECHENTUM, RÖMERTUM, CHRISTENTUM

Die für uns wichtige Kulturleistung der Griechen ist ihre Schöpfung der Wissenschaft, und wir konnten zeigen, wie in Verbindung mit ihr sich der Intellektualismus entwickelte. Von hier aus haben wir den Begriff des „Griechentums“ geschichts- und kulturphilosophisch zu bestimmen. Zu diesem Zweck legten wir den Begriff des Intellektualismus als Weltanschauung wertphilosophisch fest. Der theoretische Wert der Wahrheit, den das wissenschaftliche Denken im Erkennen verwirklicht, wird zum Wert aller Werte erhoben. So verstehen wir: eine von dieser Wertung beherrschte Weltanschauung muß die Tendenz haben, auch im Staatsleben und in der Religion die Faktoren für die eigentlich wesentlichen zu halten, die entweder selbst theoretischen Wert verkörpern oder sich in ihrer Bedeutung logisch begründen lassen. Die atheoretischen Kulturgüter und dementsprechend die außerintellektuellen Seiten des Menschen gelten dagegen als unwesentlich. Sie können von einer Weltanschauung solcher Art in ihrem Eigenwesen nicht gewürdigt werden. Der theoretische Mensch muß auch im Staat entscheiden wollen, worauf es ihm dabei ankommt, und er vermag die Religion nur soweit für berechtigt halten, als sie sich auf eine Erkenntnis Gottes zurückführen läßt. Mit anderen Worten: die griechische Weltanschauung sieht nicht allein in der Wissenschaft, sondern auch im Staat und in der Religion Formen der theoretischen Vernunft.

Wollen wir mit Rücksicht hierauf von „griechischer Seele“ oder „griechischem Geist“ reden, so kann darunter nicht eine für sich bestehende zeitliche Realität, am wenigsten die Menge des griechischen Volkes und seine wirkliche psychische Verfassung gemeint sein, sondern nichts anderes als der in Griechenland wirklich zum Ausdruck gekommene, aber von den einmaligen körperlichen und seelischen Wirklichkeiten der Vergangenheit ablösbare Sinngehalt der Kultur, der seine Abgelöstheit darin bekundet, daß er in die europäische Kultur der Folgezeit eingegangen ist, d. h. in ihrer Wissenschaft und Weltanschauung weitergelebt hat. „Griechentum“, wie wir das Wort gebrauchen, ist für sich betrachtet ein unwirkliches Sinngebilde.

Fassen wir das Griechentum in dieser Weise wertphilosophisch, d. h. sehen wir in ihm die Verkörperung eines Kultursinnes, der am Werte der theoretischen Wahrheit orientiert ist, dann dürfen wir mit Dilthey sagen, daß mit dem Römertum eine Welt neuer Begriffe über den Horizont des geschichtlichen Bewußtseins tritt und es so ist, als ob ein neuer Erdteil aus dem Meere auftauche. Neu ist nämlich das, was in Rom entsteht, nicht etwa deswegen, weil sein Mittelpunkt der Wille war, sondern weil ein Kulturgehalt herausgearbeitet und ins Zentrum gestellt wurde, der sich am Wahrheitswert der theoretischen Vernunft nicht messen läßt, ja den der menschliche Intellekt für sich allein überhaupt nicht zu fassen vermag. Für ihn sind nicht logische Gesetze, sondern Formen des staatlichen Lebens ausschlaggebend. Er wird von Normen bestimmt, die das Handeln der Menschen regeln, indem sie die Willenssphären gegeneinander abgrenzen und so für das Zusammenwirken aktiver Personen neue Ordnungen entstehen lassen, Ordnungen, die in keiner Weise mit den Gesetzen des Denkens und des Kosmos zusammenfallen, wie die Wissenschaft sie erkennt.

Daß es auch beim Römertum auf ein Sinngebilde ankommt, ist klar. Staaten, in denen wollende Menschen zusammenleben, hat es überall und längst vor den Römern gegeben. Das Neue besteht darin, daß Rom ein durchgebildetes Recht und einen Rechtsstaat hervorbringt, wie ihn die Welt früher nicht kannte, und dessen objektiver Gehalt entscheidet über die Bedeutung des Römertums für Europa. Nur Kulturformen, wie sie hier herausgearbeitet wurden,

bestimmen das, was wir die „römische Seele“ oder den „römischen Geist“ nennen können. Mit einem psychologischen Willensbegriff wäre da gar nichts zu machen, denn wollende Menschen lebten immer in der Welt. Das corpus juris ist die unsterbliche Leistung der Römer, wie die Wissenschaft die unsterbliche Leistung der Griechen war, und nicht seelische Realitäten, die bald dahinschwanden, sondern der von allem psychischen Sein ablösbare Sinn dieses Werkes ging in die europäische Kultur ein.

Sogar, wenn es richtig sein sollte, daß ein Recht wie das römische nur in einem Volke zum Ausdruck gebracht werden konnte, in dem der Wille zur Herrschaft stärker entwickelt war als anderswo, gewinnt dieser Wille doch erst geschichtliche Bedeutung durch das Kulturgebilde, welches an das reale römische Willensleben nicht gebunden blieb, sondern dem Willensleben auch anderer Völker einen Sinn zu geben imstande war, wie ihn ein noch so kräftiger Herrschaftswille für sich allein nicht besitzt.

Nachdem so die begriffliche Sphäre festgestellt ist, in der das liegt, was wir „Römertum“ nennen wollen, können wir Diltheys Ausführungen zu seiner inhaltlichen Charakterisierung ohne Bedenken benutzen. Ja, sie treten in ihrer Eigenart erst ganz zutage, wenn wir sie von ihrer psychologisierenden Einkleidung befreien. Die Rede vom Willen ist eine Trivialität, die uns nicht weiterführt. Sagen wir dagegen, daß die Sinnbegriffe der Herrschaft, der Freiheit, des Gesetzes, des Rechtes und der Pflicht bei den Römern den Ausgangspunkt des Weltverständnisses bilden, dann haben wir einen brauchbaren Gedanken. Der Wille muß seinem Sinne nach, den er will, genau bestimmt werden. Auch Dilthey verfährt so, ohne sich darüber völlig klar zu sein. Auf das Imperium eines souveränen höchsten Willens der ganzen Welt kommt es ihm an, auf die Abgrenzung der verantwortlichen Freiheit der Personen gegen dieses Imperium, auf die Abgrenzung der Herrschaftssphären der Einzelwillen voneinander in der Rechtsordnung der Gesellschaft, auf das Gesetz als Regel dieser Abgrenzung, auf die Herabdrückung des Objektes zu der dem Willen unterworfenen Sache, auf die äußere Teleologie, d. h. auf lauter Sinngebilde.

Alle diese Begriffe sind zugleich für eine Weltanschauung maßgebend, und sobald wir das verstanden haben, erkennen wir, daß

der Gehalt des römischen Kulturbewußtseins von dem Gehalt der griechischen Wissenschaft prinzipiell verschieden ist. Hier entstehen Begriffe von Recht und Staat, von denen die griechische Philosophie nichts wußte und bei ihrer einseitig intellektualistischen Orientierung am theoretischen Wahrheitswert nichts wissen konnte, denn beim Sinngehalt von Recht und Staat entscheiden theoretische Werte nicht. Es handelt sich dabei um Güter, deren Werte so eigenartig atheoretisch sind, daß sie dem rein theoretischen Menschen, der überall nach Wahrheit fragt, geradezu als wertfeindlich erscheinen können. Wer nur forschen und erkennen will, wird im römischen Staatsleben leicht ein Uebel sehen. Diese Politik stört seine Kreise und hindert ihn, sich restlos in die theoretische Weltvernunft zu versenken. Der Staat kämpft hier dauernd um seine Existenz und kann nicht fragen, ob er damit der Erkenntnis der Wahrheit dient, ja er kann auch einen philosophischen Begriff der Gerechtigkeit nicht darüber entscheiden lassen, was politisch geschehen soll, damit der Staat wächst und gedeiht.

So liegen die Kulturgehalte des Griechentums und des Römertums in den zwei völlig verschiedenen Wertkreisen, und es mag vorkommen, daß Menschen, von denen die einen ihr Leben für diesen, die anderen für jenen Kulturgehalt einsetzen, einander nicht mehr verstehen oder sich als feindlich bekämpfen.

Weiter brauchen wir die Unterschiede nicht zu verfolgen. Das wäre nur durch Eingehen auf die Besonderheiten des römischen Rechts möglich und würde uns in der Einsicht, auf die es hier ankommt, nicht fördern. Es genügt, wenn wir wissen: von den Römern sind Formen des Rechts- und Staatslebens gefunden, wie es sie früher nicht gab. Sie ließen mit griechischen Begriffen sich zwar zum wissenschaftlichen Ausdruck bringen, wo es sich um Theorien über Recht und Staat handelt, aber ihr Gehalt selbst war von einer griechisch denkenden Philosophie niemals zu finden, ja er mußte vom Intellektualismus gradezu als unwesentlich abgelehnt werden, denn auf theoretische Wahrheit kommt es im römischen Rechts- und Staatsleben nicht an. Doch blieb auch dieser Gehalt in der späteren Kultur als Wertgebilde lebendig, ja er hat mit seiner römischen Eigenart im politischen Leben der verschiedenen Völker eine entscheidende Rolle gespielt. Wie die griechische Wissenschaft wurde das

römische Recht ein wesentlicher Bestandteil der Kultur der Folgezeit, und eine umfassende Philosophie der europäischen Kultur darf daher, wie wir schon jetzt sehen, nicht einseitig intellektualistisch orientiert bleiben, falls sie auch die aus dem Römertum stammenden politischen Kulturfaktoren in ihrer atheoretischen Eigenbedeutung oder ihrem außerintellektuellen Eigenwert mit dem Intellekt theoretisch verstehen will.

Nur ein Punkt ist noch hervorzuheben. So wenig der römische Staat als Sinngebilde sich in intellektuelle oder logische Werte auflösen läßt, so wenig fehlt es ihm an Ratio überhaupt. Vielmehr ist auch das römische Recht, und zwar grade in den Bestandteilen, die für die europäische Kultur wichtig geworden sind, ein eminent rationales Gebilde. Was das bedeutet, läßt sich auf Grund unserer früheren Unterscheidungen leicht klar machen. Wir müssen es nur wieder wertphilosophisch zum Ausdruck bringen; dann werden die für unsern geschichtsphilosophischen Zusammenhang wesentlichen Punkte sofort deutlich.

Der Grundwert, auf dem der Sinn des römischen Rechtsstaates in letzter Hinsicht beruht, trägt in seinem Eigenwesen noch keinen rationalen Charakter, und daß es überhaupt einen Rechtsstaat geben soll, der kräftig gedeiht und Macht entfaltet, läßt sich nicht nur nicht wissenschaftlich oder intellektualistisch, sondern überhaupt nicht rational begründen. Die letzten Wertvoraussetzungen sind bei jedem Kulturgut der Begründung entzogen, denn sonst wären sie nicht die letzten. Das gilt ganz allgemein, auch für die Wissenschaft und den theoretischen Wahrheitswert, den sie verkörpert. Dieser Wert trägt alle Begründung überhaupt und muß daher selbst ohne Begründung bleiben. Gibt es keine theoretischen Menschen, welche Wahrheit um der Wahrheit willen wollen, dann entsteht auch keine Wissenschaft als reales Kulturgut. Wir verstehen, daß das nicht bedeutet, der Wahrheitswert werde erst von theoretischen Menschen geschaffen. Wahrheiten gelten zeitlos, und der theoretische Mensch kann sie nur finden. Doch sie werden nicht gefunden, d. h. in keiner Erkenntnis und in keiner Wissenschaft verwirklicht, wo es keine theoretischen Menschen gibt, die nach ihnen suchen und den Wahrheitswert als das Letzte anerkennen, das ihrem wissenschaftlichen Leben Sinn verleiht. So wie hier aber bleibt die letzte

Wertgrundlage jedes Kulturgutes, das Eigenwert besitzt, unbegründbar.

Mit Rücksicht auf das Staatsleben bedeutet das: es gibt keine Politik ohne Menschen, die den Eigenwert des Staates wollen, und rational begründen läßt sich der Wille zum politischen Eigenwert nicht. Insofern bleibt alles staatliche Leben nicht nur atheoretisch, sondern auch irrational. Wo aber der Staat als Gut von politischen Menschen gewollt wird, da bemächtigt sich der politische Wille auch der Ratio und bildet das Staatsrecht rational aus, so daß nun das politische Leben, zwar nicht infolge des ihm zugrunde liegenden Eigenwertes und mit Rücksicht auf den letzten gewollten Zweck, wohl aber mit Rücksicht auf die Mittel, welche in den Dienst seiner Verwirklichung gestellt werden, ein eminent rationales Gepräge bekommen kann, so atheoretisch dies Leben bleiben mag.

Die Römer haben es in der Tat verstanden, ihr Rechtsleben in diesem Sinne gründlich zu rationalisieren. Auf den Eigenwert der Ratio, den sie als theoretischer Wert besitzt, kam es ihnen dabei nicht an, und wir verstehen von hier aus sehr gut, weshalb Cicero, wie Dilthey hervorhebt, sich entschuldigt, daß er philosophiere. Er tut das nicht als bloß wollender, sondern als politischer Mensch. Er tut es als „Römer“, wie wir dies Wort verstehen. Das rein theoretische Philosophieren, das Forschen ohne politischen Zweck mußte in einer an politischen Werten orientierten Kultur unzweckmäßig und insofern „irrational“ erscheinen. Tritt aber die Ratio in den Dienst politischer Ziele, dann überträgt sich der Wert des Staates auf sie als Mittel zu dessen Verwirklichung, und weil das Leben der zielbewußt handelnden Menschen immer an dem Verhältnis von Zweck und Mittel orientiert ist, mußte die Rationalisierung des Rechts bei den Römern zu einem gewollten Mittel im Dienste der Politik werden.

Wir sehen an diesem Beispiel von neuem, wie notwendig es war, bei einer Betrachtung der europäischen Kultur Intellektualismus und Rationalismus auseinanderzuhalten. Die römische Weltanschauung, die an politischen Werten orientiert ist, liegt von allem Intellektualismus weit entfernt, und sie hat trotzdem ein im hohen Grade rationalistisches Gepräge, und zwar notwendig, denn das völlig Irrationale ist mit dem politischen Willen zum Staat ebenso unverträglich wie mit dem wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit.

Dem wissenschaftlichen Intellektualismus des Griechentums tritt also ein politischer Rationalismus des Römertums gegenüber, und beide Kulturwelten haben zugleich etwas Gemeinsames, nämlich das, was die Ratio mit dem Intellekt verbindet. So werden wir die Begriffe des Griechentums und des Römertums in unserem geschichtsphilosophischen Zusammenhang verwenden.

An das beiden Gemeinsame knüpfen wir an, wenn wir nun weitergehen, um auch das Wesen der christlichen Religion im Unterschied sowohl von der griechischen Wissenschaft als von der römischen Politik in der Art zu bestimmen, wie wir beide im Unterschied voneinander bestimmt haben. Wir können dann, um sofort zum sachlichen Gehalt vorzudringen, sagen, daß im Gegensatz nicht allein zum Griechentum, sondern auch zum Römertum im Christentum die in jeder Hinsicht irrationalen Faktoren für uns die eigentlich entscheidenden werden. Und zwar sind sie irrational nicht nur so, wie auch der Grundwert des Staates ein irrationales Gepräge zeigt, sondern zugleich so, daß sie ihrem Wesen nach jeder Art von Rationalisierung widerstreben. Ein weitgehender Irrationalismus also ist es, der das Christentum vom Griechentum und Römertum trennt.

Nachdem damit ein Moment vorangestellt ist, das den Gehalt der christlichen Religion betrifft, fragen wir auch nach der Seite des menschlichen Seelenlebens, für welche der Gehalt wichtig wird, und wenn wir dann mit „Gefühl“ das Organ bezeichnen, mit dem der Mensch das Irrationale und nicht Rationalisierbare erfaßt, wird der Ausdruck „religiöses Gefühl“ brauchbar. Wir sehen aber wieder, daß es nicht auf eine psychische Realität als solche, sondern ausschließlich auf die Bedeutung ankommt, welche das Gefühl als Mittel zur Aufnahme eines objektiven Gehaltes gewinnt, und wie sich hier der Satz bestätigt, daß die Menschen nicht deswegen religiös sind, weil sie fühlen, sondern daß sie, um in einem bestimmten Sinn religiös zu sein, fühlende Menschen sein müssen, ebenso wie die Pflege der theoretischen Wissenschaft das menschliche Denken und die Politik das menschliche Wollen in Anspruch nimmt. Der Schwerpunkt darf auch hier nicht psychologistisch auf eine besondere Art des Seelenlebens gelegt werden, sondern auf die Eigenart und den Eigenwert

des religiösen Sinngebildes kommt es an, dessen wir uns mit unserem Seelenleben bemächtigen.

Dementsprechend lautet unsere Frage: worin besteht die inhaltliche Besonderheit des Sinngebildes, das in der christlichen Religion zum Ausdruck kommt, und wodurch unterscheidet es sich von den theoretischen Wahrheitsgebilden der griechischen Wissenschaft wie von den politischen Werten und Sinngebilden, die sich im römischen Staat verwirklichen?

So wenig wie beim Griechentum und Römertum denken wir daran, den Gegenstand in irgendeiner Hinsicht zu erschöpfen. Unsere Darstellung ist wieder bewußt unvollständig und einseitig. Aus einem, geschichtlich betrachtet, sehr komplizierten Gebilde greifen wir als „Christentum“ nur wenige Züge heraus. Gegen den Vorwurf der Willkür sind wir trotzdem geschützt, sobald sich die Einseitigkeit durch den leitenden Gesichtspunkt unserer Auswahl rechtfertigen läßt, und das ist nicht schwer. Noch weniger als beim römischen Staat kann hier von einer geschichtlichen Darstellung die Rede sein. Uns interessiert das Christentum in seiner ursprünglichen Gestalt, und von dieser ist in ihrer Reinheit direkt so gut wie nichts erhalten. Was wir historisch fassen können, zeigt sich bereits mit fremden Bestandteilen durchsetzt. Schon deshalb bleibt nichts anderes übrig, als für unsere Zwecke die Züge hervorzuheben, die sich anderswo nicht finden, und dann unter ihnen die Bestandteile auszuwählen, die ein besonders irrationales Gepräge tragen. Denn in dem Irrationalen wird das Neue gegenüber dem Griechentum und dem Römertum deutlich, die beide rational, wenn auch in sehr verschiedener Art sind. Was das Christentum eventuell mit diesen beiden Kulturmächten gemeinsam hat, fragen wir nicht. Inwiefern ist das Christentum irrational? Das allein kommt in Betracht.

Unter den großen griechischen Denkern erscheint dem modernen Menschen wohl Plato als am meisten religiös. Doch selbst wenn wir von dem intellektualistischen Charakter seiner Religiosität absehen, fällt uns die Tendenz auf, die Persönlichkeit oder die Einzelseele im All verschwinden zu lassen. So ist die individuelle Unsterblichkeit dieses oder jenes Menschen für Plato kein Problem, und auch das Ideal der Liebe gestaltet sich bei ihm so, daß alles Haften am Persönlichen geradezu als Trübung gilt. Dies Verschweben im Allge-

meinen braucht noch kein spezifisch intellektualistischer Zug zu sein, denn in der Rechtsordnung und im politischen Leben der Römer bedeutet der Einzelne für sich genommen ebenfalls nichts. Das Individuum wird nur so weit wichtig, als es sich dem für alle gleichmäßig geltenden Gesetz unterordnet.

Im Christentum ist es anders. An die Stelle des allgemeinen vernünftigen Weltprinzips, wie die Griechen es als Gottheit dachten, setzt es einen persönlichen Gott, der nicht nur für jedes einzelne Individuum absolute Bedeutung hat, sondern zugleich jedem einzelnen Individuum absolute Bedeutung verleiht. Das Verhältnis der Liebe zu ihm muß sich daher anders gestalten als im antiken Eros, und vollends steht die christliche Gottesliebe zum Prinzip des politischen Lebens der Römer im Gegensatz. Für Jesus war das All, zu dem der Einzelne in Beziehung tritt, um seinem Leben Sinn zu verleihen, nicht ein Gegenstand, der sich abstrakt denken oder sonst irgendwie kontemplativ erfassen läßt, noch war es wie der Rechtsstaat der Römer ein Gebilde, dem wir uns dadurch einordnen, daß wir seine überpersönlichen Zwecke zu denen unseres Wollens und Handelns machen, sondern das Universum wurde zum Ausdruck eines persönlichen Wesens, mit dem den Menschen die denkbar innigste persönliche Beziehung verbindet, die des Kindes zu seinem Vater.

Für Jesus war es so. Es ist notwendig, daß wir nicht nur vom Christentum im allgemeinen, sondern von Jesus als von einer einmaligen Person reden, obwohl der Sinn des „Christentums“ in Frage steht, denn nicht ein abstraktes Prinzip, sondern ein konkretes persönliches Leben entscheidet hier. Jesus als Individuum weilte im All wie im väterlichen Hause ¹⁾.

Begrifflich formuliert bedeutet das: in der christlichen Religion dreht alles sich um die Gotteskindschaft des Menschen. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß ein solcher allgemeiner Begriff hier nicht genug sagt. Es kommt in jedem besonderen Fall auf den einzelnen konkreten Menschen an, der sich als individuelle Person mit seinem persönlichen Vater im Himmel durch persönliche Liebe wechselseitig

1) Schon von Paulus ist in diesen und den folgenden Ausführungen absichtlich nicht die Rede und noch weniger von späteren Christen. Das mag gewaltsam und sehr „ungeschichtlich“ erscheinen, rechtfertigt sich aber durch den Zweck, den wir bei unserer geschichtsphilosophischen Konstruktion im Auge haben.

verbunden weiß. Oder noch anders ausgedrückt: Jesus lebte wirklich als Kind Gottes, und andere Menschen, die ihn so leben sahen, lernten von ihm, wie er als Kinder Gottes wirklich zu leben. Diese Realität, nicht ein abstrakter Gedanke, ist der „Kern“ des Christentums, soweit er sich in einer abstrakten Formel überhaupt zum Ausdruck bringen läßt.

Philosophisch sagt der Satz, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott sich persönlich und individuell gestaltet, uns nicht viel. Der theoretische Mensch geht dabei leer aus. Ja, wer wissenschaftlich denken will, kann damit insofern schon deshalb nichts anfangen, als er beim Denken seine Individualität zu unterdrücken hat. Sonst denkt er nicht allgemeingültig, „denkt“ also überhaupt nicht im theoretischen Sinne des Worts. Aber grade darauf ist zu achten, daß der Sinn des Christentums sich nicht „denken“, d. h. rein theoretisch nicht fassen oder verstehen läßt, ohne dabei in seinem Wesen vernichtet zu wenden.

Man kann das negativ auch so zum Ausdruck bringen. Das Christentum ist keine Philosophie. Jesu Religion ist keine abstrakte Lehre, die seine Jünger durch theoretisches Wissen ergreifen. Nur wenn wir ihren Gehalt, um davon zu reden, begrifflich formulieren, was sich nicht vermeiden läßt, müssen wir daraus eine Lehre machen, und wenn wir das wollen, dann erscheint es am wenigsten inadäquat, zu sagen, daß Gott unser aller Vater, jeder Mensch sein Kind und das Band zwischen ihm und uns persönliche Liebe sei. Doch bleibt es dabei: ein Christ ist nicht, wer solche Sätze theoretisch für wahr hält, sondern wer als Kind Gottes wirklich mit seinen Brüdern lebt, die für ihn ebenfalls als Kinder Gottes wirklich existieren. Hätte Jesus nur so etwas wie eine neue Philosophie gelehrt, sie mochte aussehen, wie sie wollte, so wäre dadurch niemals die christliche Religion in die Welt gekommen. Als Lehre ist das Christentum gar nicht „neu“.

Trotzdem bleibt uns in einem wissenschaftlichen Zusammenhang nichts anderes übrig, als sein „Wesen“ theoretisch zum Ausdruck zu bringen und insofern aus ihm doch eine Lehre zu machen. Damit dabei aber das „Wesentliche“ nicht verloren geht, fügen wir noch einige weitere theoretische Bemerkungen hinzu, die den unvermeidlichen Fehler nach Möglichkeit theoretisch kompensieren sollen.

Wir bewegen uns in allgemeinen Begriffen auch dann, wenn wir von Persönlichkeit oder Individualität sprechen, und das wirkliche Individuum, meint man mit Recht, ist ineffabile, unsagbar. Was bedeutet das? Unsagbar hieß auch das „Eine“ Plotins. Meint das Wort etwa in beiden Fällen dasselbe?

Von dem „Einen“ läßt sich deswegen philosophisch nichts sagen, weil es keine positiven Bestimmungen gibt, die darauf noch anwendbar sind. Für Plotins Vernunft zerfällt alles in Subjekt und Objekt, und das Letzte kann weder das eine noch das andere sein. Es liegt jenseits jeder Spaltung. Deshalb bleibt es unbestimmbar, unsagbar, d. h. von positiven Bestimmungen frei und insofern völlig leer. Wie steht es dagegen mit diesem oder jenem Individuum? Dem abstraktesten aller Begriffe tritt es als das absolut Konkrete gegenüber. Für unser unmittelbares Erleben hat es also die größte Fülle von positiven Bestimmungen, und nur deswegen bleibt es unsagbar, weil wir mit dem, was darüber zu sagen wäre, niemals an ein Ende kommen könnten. Wir tun besser, von vornherein von ihm als von einem Unsagbaren zu reden, da alle seine Bestimmungen sich doch nicht sagen lassen. Insofern steht das unsagbare Eine zum unsagbaren Individuum im größten Gegensatz, falls man nicht annehmen will, auch Plotin habe mit dem Einen ein Individuum gemeint.

Den Unterschied kann man in noch anderer Weise zum Bewußtsein bringen. Das Eine Plotins bleibt dem Denken unerreichbar, weil wir nur denken können, wo das eine sich vom andern unterscheidet, und weil das Letzte das Unterschiedslose sein soll. Jeder Begriff, den wir mit unserem trennenden Denken von ihm bilden, wird deshalb paradox oder führt zum Widerspruch. Die Unsagbarkeit des Individuums dagegen hat mit Widerspruch, solange sie für sich betrachtet wird, gar nichts zu tun. Ja das Individuum darf als Individuum niemals paradox genannt werden. Denn das sich Widersprechende ist für das Denken das „Unmögliche“, und das Individuum ist seinem Begriff nach das Wirklichste, was sich denken läßt. Seine Unsagbarkeit kann deshalb, auch wenn sie Undenkbarkeit bedeutet, in keiner Weise auf seiner Paradoxie, sondern ausschließlich auf seiner Irrationalität beruhen.

Damit sind wir wieder bei dem entscheidenden Punkt angelangt, und wir halten jetzt Irrationalität und Paradoxie auf das Sorgfältigste

auseinander um das Wesen der christlichen Religion zu verstehen. Wir müssen es, da die beiden Begriffe einander ausschließen.

Der Umstand, daß man aus dem Christentum keine Lehre machen kann, ohne sein Wesen zu verändern, beruht darauf, daß die Gotteskindschaft in jedem besonderen Fall etwas völlig Irrationales ist. Wir aber verfälschen die Irrationalität des Christentums, indem wir es als das Paradoxe oder sich Widersprechende nehmen; denn wir rationalisieren es damit, wenn auch nur negativ. Ja wir verfälschen das Christentum intellektualistisch, falls wir es paradox nennen, deuten es also in der Richtung um, die hier am sorgfältigsten zu vermeiden ist, wo es auf seinen Unterschied vom griechischen Intellektualismus ankommt. Der Widerspruch bleibt eine ebenso logische Kategorie wie die Identität. Das Paradoxe ist das Intellektuelle, nur mit negativem Vorzeichen. Das Irrationale dagegen muß jeder Art der Intellektualisierung, auch der negativen, entzogen, von jeder „Dialektik“ freigehalten werden, falls seine Eigenart gewahrt bleiben soll. Wir werden später noch genauer sehen, wie das Irrationale erst dort ins Antilogische umschlägt, wo man den Versuch macht, es zu rationalisieren. Grade das aber ist hier zu vermeiden, und vorläufig stellen wir fest: wenn in der Gotteskindschaft das Wesen des Christentums steckt, so ist damit sein irrationaler Charakter auf das Unzweideutigste bezeichnet, der mit Paradoxie und Widerspruch nichts zu tun hat.

Noch etwas anderes läßt sich von hier aus verstehen. Man hört sagen, der Satz, daß jeder Mensch das Kind eines persönlichen Vaters im Himmel ist, sei nicht wahr, und an Unwahres könne man nicht glauben. Was heißt das, er ist nicht wahr? Das darf nur bedeuten, er ist theoretisch oder wissenschaftlich nicht wahr, denn niemand vermag ihn zu beweisen. Ist er darum aber theoretisch unwahr oder falsch in dem Sinn, daß er einer theoretischen Wahrheit widerspricht?

Das dürfen wir ebenfalls nicht sagen, denn es handelt sich bei der Gotteskindschaft gar nicht um einen wissenschaftlichen Begriff, sondern allein um die Bezeichnung für ein Verhältnis, das zwar positiv theoretisch sich nicht fassen läßt, zugleich jedoch auch negativ theoretisch nicht gefaßt werden darf, da es sich auf ein Gebiet bezieht, in dem es weder theoretische Wahrheiten noch theoretische Unwahr-

heiten als Falschheiten gibt. Gotteskindschaft will der Ausdruck für eine Art des religiösen Lebens sein, und nur weil davon in einem philosophischen Zusammenhang geredet wird, sieht es so aus, als werde damit eine „Lehre“ verkündet, bei der es auf theoretische Wahrheit oder Unwahrheit ankommen könne. Statt: das ist nicht wahr, sollten wir lieber sagen: das ist nicht genuin griechisch. Dann wird alles klar. Die christliche Religion ist in der Tat mit einer intellektualistischen Philosophie wie der griechischen ganz unvereinbar. Aber damit ist endgültig noch nichts über sie als Religion entschieden, denn das bleibt ja grade problematisch, ob der griechische Intellektualismus als Weltanschauung wahr ist, und ob deswegen die christliche Religion in ihrem völlig irrationalen Wesen mit j e d e r Philosophie unverträglich sein muß oder nur mit der griechischen.

Doch zunächst war das Irrationale der christlichen Religion ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, ohne Rücksicht auf seine Stellung in einem umfassenden Kulturzusammenhang, und das sei noch von einer anderen Seite, und zwar wieder durch einen Vergleich versucht.

Wir dürfen nicht nur auf den Gegensatz zum griechischen Intellektualismus reflektieren, sondern müssen auch das Verhältnis zum Rationalismus überhaupt ins Auge fassen, und dabei ziehen wir außer dem Römertum auch das Judentum heran, da das Evangelium zu ihm ein bestimmtes Verhältnis hat, und deswegen die Unterschiede noch deutlicher werden. Wir knüpfen dabei an das sittliche Leben an und stellen fest: seine Auffassung zeigt bei Griechen, Römern und Juden, so verschieden sie sich bei jedem von ihnen gestalten mag, trotzdem etwas Gemeinsames, sobald wir ihr die christliche Auffassung gegenüberstellen. Dies Gemeinsame aber ist das Rationale, und im Gegensatz zu ihm tritt dann wieder der irrationale Charakter des Christentums zutage.

Daß es auf dem Boden der griechischen Weltanschauung nur eine rationalistische Ethik geben kann, versteht sich nach den früheren Ausführungen von selbst, und ebensowenig bedarf es eines Beweises, daß die römische Ethik ein rationalistisches Gepräge zeigen muß. Jede konsequent durchgeführte Rechts- und Staatsordnung, ja jedes System von sittlichen Vorschriften wird, je konsequenter und vollständiger man es ausgestaltet, einen desto mehr rationalen Charakter

annehmen. Das Gesollte tritt dem Willen als Inbegriff von Geboten gegenüber, die untereinander rational verbunden sind, gleichviel welches der letzte Eigenwert ist, der ihr Gebotensein trägt. Nicht allein die politisch fundierte Sittlichkeit der Römer, sondern auch die religiös fundierte Sittlichkeit des Judentums war in diesem Sinn rational gestaltet. Gott ist hier der Gesetzgeber, der dem Menschen befiehlt, wie er handeln soll, und die größte ethische Sublimierung findet die Religion in dem Gedanken an seine Gerechtigkeit. Damit aber ist ein eminent rationales Moment gegeben, denn gerechte Entscheidungen sind ohne Abwägen von Gründen unmöglich. Der Mensch kann im Dienste des gerechten Gottes nichts Besseres tun, als selber gerecht handeln, und dabei muß er sich von seiner Ratio leiten lassen.

Davon weicht die Eigenart der christlichen Sittlichkeit weit ab, ja sie sprengt den Begriff des Sittlichen gradezu, falls man unter sittlich ein Handeln versteht, bei dem der Wille durch das Gewissen geleitet wird und die Pflichtgebote den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Bei einer solchen rationalen Sittlichkeit will das Christentum nicht als bei dem Höchsten stehen bleiben. Das kommt bei Jesus in seinem Verhältnis zum Judentum unzweideutig zum Ausdruck. Er beabsichtigt zwar nicht, das Gesetz umzustoßen, sondern er erkennt seine Ratio durchaus an. Trotzdem strebt er darüber hinaus, zu einer „besseren Gerechtigkeit“, und dabei wird er wieder geleitet von dem, was im Zentrum der christlichen Religion steht, von der Gotteskindschaft und der persönlichen Liebe als den spezifisch irrationalen Momenten.

Harnack hat diese Seite in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums klar dargestellt, und wir können uns hier auf ihn berufen. Bedenklich scheint nur, daß er wiederholt von den Paradoxien des Christentums redet. Das ist, wie wir gesehen haben, eine für unseren Zusammenhang unzulässige, weil rationalistische oder intellektualistische Deutung, und deswegen mußten wir uns hier unseren eigenen Weg suchen ¹⁾. Die Hauptsache bleibt für uns das irrationale Moment auch in der „besseren Gerechtigkeit“, die paradox

1) Vielen Dank schulde ich auch den Deutschen Schriften von Paul de Lagarde. Sie haben in meiner Jugend einen starken Eindruck auf mich gemacht. Heute stehe ich ihnen ferner, aber ihre Wirkung auf meine Auffassung der christlichen Religion ist nicht aufgehoben.

erst dann wird, wenn man sie — vergeblich natürlich — zu rationalisieren sucht. Die Umsetzung ins ethisch-Paradoxe fälscht das Irrationale ebenso rationalistisch wie die Umsetzung ins logisch-Paradoxe.

Das Irrationale zeigt sich ethisch sogar in mehrfacher Hinsicht. Das Reich Gottes, dessen Kommen Jesus lehrt, liegt nicht mehr als Gerichtstag in der Zukunft, an dem das ganze Volk nach allgemeinen rationalen Grundsätzen beurteilt werden soll. Gott kommt zur Einzelseele in dem Augenblick, in dem sie ihn sucht, und befreit sie von der Sünde mit irrationaler, grundsatzloser Liebe. Bei der Ersetzung des gerechten Weltherrschers durch den liebenden Weltvater kann es nicht anders sein. Die Gotteskindschaft verbindet uns unmittelbar mit Gott, und in diesem Verhältnis dürfen Gründe nicht entscheiden. Es gibt hier keine rational formulierbaren Regeln.

Trotzdem bleibt das Verhältnis nicht zufällig und partikular, sondern dehnt sich wie die rationale Gerechtigkeit über das ganze Leben aus. Hier verbindet sich also die Irrationalität mit der Universalität, eine Verbindung, die unter rational-ethischen Voraussetzungen allerdings wieder „unmöglich“ und daher paradox erscheinen wird. Für sich aber haftet auch ihr nichts Paradoxes an. Warum soll sie unmöglich sein? Ihr Kern ist nicht ein Widerspruch, sondern etwas ganz Positives: die väterliche Liebe sorgt für jeden einzelnen in seiner Besonderheit, ohne nach irgendeiner Rangordnung zu fragen oder abzuwägen, was jemand verdient hat. Keine Seele wird hier zum Gattungsexemplar oder zum besonderen Fall eines theoretischen oder politischen oder religiösen Gesetzes. Vor Gott sind alle gleich, aber nicht, wie Nietzsche mit erstaunlicher Verständnislosigkeit mißversteht, im Sinn einer „demokratischen“ Nivellierung, welche die Individualität vernichtet, sondern im Sinn einer Gleichwertigkeit aller individuellen Unterschiede.

Rational-ethisch läßt sich freilich das nicht fassen. Ja vom rational-ethischen Standpunkt muß die Gleichwertigkeit aller Seelen als „ungerecht“ erscheinen. Aber der christliche Vater im Himmel ist eben nicht gerecht, sondern barmherzig, und die christliche Liebe fragt nicht nach Gründen, sondern will die rational abwägende Gerechtigkeit einer besseren Gerechtigkeit, d. h. der völlig irrationalen Liebe unterordnen.

Die Ausführungen ließen sich noch lange fortsetzen. An Gnade, Erlösung, Rechtfertigung, Prädestination, Wiedergeburt, die für das historische Christentum wichtig sind, wären noch eine Fülle von irrationalen, aber darum nicht paradoxen Momenten aufzuzeigen. Doch wir brechen ab. Nur wenige Beispiele zur Klärung des allgemeinen Prinzips waren nötig. Ja die Darstellung soll fragmentarisch bleiben, denn jeder Versuch zur Vollständigkeit würde gradezu dem Wesen der Sache widerstreiten. Das Christentum darf nicht so behandelt werden wie eine abstrakte Lehre, deren Gehalt sich erschöpfen läßt. Auch die umfassendste Wiedergabe bliebe notwendig ein unvollkommener Versuch, das Irrationale mit rational verständlichen Sätzen zu umschreiben.

Vollends verfälscht man das Wesen dieser Religion, wenn man aus ihr ein konsequentes System macht. Sie hat auch keinen rationalen Kern, aus dem sich Folgerungen ableiten ließen. Von allen Zügen, die man herausgreift, muß man sagen können, daß sie unter anderen im Christentum auch vorhanden sind, aber man geht in die Irre, sobald man das „auch“ in ein „nur“ verwandelt und ihnen ausschließende Bedeutung beilegt. Es gibt eine Fülle von Momenten, die im religiösen Leben ohne Widerstreit nebeneinander bestehen, in einer rationalen Lehre dagegen als miteinander unvereinbar erscheinen. Das ist kein Einwand gegen die irrationale Religion. Widerspruchslosigkeit bedeutet ein rationales Kriterium, und Konsequenz verlangt lediglich der Intellekt. Dem Rationalisten und Intellektualisten muß es allerdings schwer sein, das Evangelium zu „verstehen“, denn er wird immer versuchen, es mit dem Verstande aufzufassen, und je besser ihm das gelingt, um so sicherer kann er sein, daß ihm dabei das Wesentliche unverständlich bleibt. Auch das darf man nicht für paradox halten. Wie wir Kunstwerke, die ebenfalls völlig irrational sein können, trotzdem ästhetisch verstehen, so braucht das Verständnis des religiösen Lebens mit dem logischen Verständnis durch den Verstand ebenfalls nichts zu tun zu haben.

Dieser Umstand bestimmt den Charakter unserer wissenschaftlichen Betrachtung. In ihr bleibt uns nichts anderes übrig, als das Irrationale des Christentums dadurch zum Bewußtsein zu bringen, daß wir es gegen das Rationale abgrenzen, d. h. sagen, was es nicht ist, um so den Kreis um das Gemeinte herum enger zu ziehen.

Zu diesem Zweck sprechen wir ausdrücklich von einem Mangel an Konsequenz und heben diese Bestimmung (die selbstverständlich keinen Mangel bedeutet, sondern den Eigenwert charakterisiert), besonders jenen Versuchen gegenüber hervor, welche das eine oder das andere Wort des Evangeliums herausgreifen, um zu sagen: wer nicht sein ganzes Leben folgerichtig nach dem hier aufgestellten Gebot einrichtet, ist kein Christ. Auf diesem Wege kann man leicht finden, daß es in der Wirklichkeit des Kulturlebens Christen überhaupt nicht gibt, denn es stehen in der Bergpredigt Sätze, die kein Kulturmensch konsequent befolgen kann. Hört er darum auf, ein Christ zu sein? Das wird man nur sagen, wenn man das Christentum für eine rationale Lehre hält. Oder man muß dann behaupten, der Christ komme ohne Kompromisse nicht aus. Das aber klingt bedenklich. Jede herabsetzende Bezeichnung wäre hier unangebracht.

Wir gehen auf diesen Punkt noch ein, da er für uns wichtig wird, sobald wir das Christentum mit den übrigen Kulturmächten in Verbindung bringen. Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Der Rationalist wird das einen Kompromiß nennen. Das Wort von Jesus will sagen: Das Reich des Kaisers ist etwas Untergeordnetes und insofern Gleichgültiges. In ihm könnt ihr tun und lassen, was ihr wollt. Gehorcht also der Obrigkeit, lebt als gute Bürger. Nur dürft ihr darüber nicht vergessen, was erst die letzte Erfüllung gibt und unermesslich viel wichtiger ist als alles Irdische. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung eine solche Haltung bekommen kann, sobald wir daran denken, daß christlich-religiöse Ideale besonders mit römisch-politischen Zielen vereinigt werden sollen.

Wir heben daher noch ein anderes Wort hervor, an dem sich das, was hier wichtig wird, in besonders scharfer Zuspitzung zeigt. Ihr sollt nicht widerstehen dem Uebel. Das kann nur bedeuten: ihr sollt es nicht für euere eigentliche Aufgabe halten, Böses mit Bösem zu vergelten, sondern auch die als euere Brüder lieben, die euch Böses tun. Ihr seid alle Kinder Gottes, und daran stets denken, heißt der besseren Gerechtigkeit, der Liebe dienen. Darf man aber daraus die „Konsequenz“ ziehen, daß ein Christ nie und nirgends gegen das Böse ankämpfen solle? In diesem Sinne folgerichtig hat Jesus selber nicht gehandelt, und er konnte es nicht. Wenn jemand in der Kulturwelt überhaupt handeln will und sich dafür aus der Bergpredigt

ein System von Grundsätzen zurecht macht, wird er nicht grade dann dauernd dem Uebel widerstreben müssen und so dies Verbot der Bergpredigt „ad absurdum“ führen?

Solchen Schwierigkeiten, die man selber schafft, entgeht man, wenn man stets daran festhält, daß die Sätze des Evangeliums nicht den Sinn haben, den der rationalistisch geschulte Europäer ihnen unterzulegen stets in Versuchung ist. Sie heben mit jenem Radikalismus, den eine P r e d i g t nicht vermeiden kann, das Neue heraus, das gesagt werden muß, aber sie meinen nicht, daß dies Neue nun das Einzige sei. Grade durch Konsequenzmacherei wird das Neue, nämlich das Irrationale in seiner Irrationalität vernichtet. Das Wesentliche, zumal in den radikalsten Worten, ist eine bis zur Gleichgültigkeit gesteigerte Ablehnung der „Welt“. Diese wird so untergeordnet, daß sie nicht einmal bekämpft zu werden braucht. Im Irdischen geht es irdisch zu, und solange Ihr auf der Erde lebt, vergebt Ihr Euch nichts, wenn Ihr Euch damit abfindet. Belaßt das Irdische in seiner Relativität und Indifferenz, und überschätzt es auch dadurch nicht, daß Ihr Euch dauernd dagegen auflehnt.

So haben viele Christen gelebt, und sie hörten darum gewiß nicht auf, Christen zu sein. Nur darf man auch aus solchen Sätzen wieder keine rationale „Lehre“ machen wollen. Sie bleiben als theoretische Formulierungen notwendig inadäquat, weil sie versuchen, das Irrationale im Christentum in rationaler Weise so zum Ausdruck zu bringen, daß man es nicht nur religiös „fühlend“, sondern auch logisch „denkend“ verstehen kann.

Ueber logische Schwierigkeiten kommt man in einer wissenschaftlichen Untersuchung des Christentums nie ganz hinweg. Sie liegen im Wesen der Sache. Auf sie wird ebenso im christlichen Leben jeder rational veranlagte Mensch stoßen. Sie sind daher zu beachten bei dem Versuch, die christliche Religion im Zusammenhang mit dem eminent rationalen europäischen Kulturleben zu verstehen. Man begreift von hier aus sofort, daß das, was wir das Ursprüngliche im Christentum nennen und herauslösen mußten, um seine Eigenart zu bestimmen, in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit nicht erhalten bleiben konnte, sobald es als ein Moment in umfassende Kulturzusammenhänge eintrat. Ohne „Kompromisse“, wie wir nun sagen dürfen, ging es innerhalb der rationalistischen Kultur Europas nicht ab.
