

ACHTES KAPITEL

DIE SYNTHESE DES MITTELALTERS  
UND IHRE AUFLÖSUNG

Nachdem wir festgestellt haben, was griechisch-wissenschaftlicher Intellektualismus, römisch-politischer Rationalismus und christlich-religiöser Irrationalismus in ihrer Besonderheit und Abgegrenztheit bedeuten, fassen wir jetzt den Verlauf der europäischen Kultur unter dem Gesichtspunkt ins Auge, daß wir fragen, auf welche Weise sich in ihm die drei Faktoren miteinander vereinigen. Daß es dabei ohne schwere Konflikte nicht abgeht, ist selbstverständlich, und die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit zeigen davon genug. Zunächst kommt weniger das Verhältnis von Griechentum und Römertum als das von christlicher Religion und griechischer Wissenschaft einerseits, von derselben Religion und römischem Staatsleben andererseits in Betracht. Der Antagonismus ist in beiden Fällen kurz zu vergegenwärtigen, bevor wir von der Synthese reden, die sich im Mittelalter vollzog, um dann endlich deren Wiederauflösung zu verstehen, mit welcher die Neuzeit beginnt.

Das Mittelalter behandeln wir nicht um seiner selbst willen, sondern nur insofern, als sein „Geist“ von Renaissance und Reformation bekämpft wird. Diese Kämpfe bedeuten den Anfang der modernen Kultur: der wissenschaftliche, der politische und der religiöse Mensch verlangen Selbständigkeit bei der Pflege dessen, was ihnen am Herzen liegt, und das moderne Kulturbewußtsein ist dementsprechend dadurch charakterisiert, daß es eine Besonderung der verschiedenen Kulturgebiete und damit eine Differenzierung der einen Gesamtkultur anstrebt. Genauer: die Eigenwerte der Wissenschaft, des Staats und der Religion, die dem modernen Menschen durch die mittelalterliche Kirche in irgendeiner Weise angetastet zu sein scheinen, sollen wieder zu ihrem uneingeschränkten Rechte kommen. Die daraus sich ergebende Auflösung und Zerteilung der Kultur des Mittelalters gibt den leitenden Gesichtspunkt für die folgende Darstellung, und nur von hier aus läßt sie sich rechtfertigen. Wir fassen uns dabei kürzer als bisher und können es ohne Bedenken. Das Eigenwesen der verschiedenen Kulturfaktoren ist uns be-

kannt. Wir haben also überall nur noch zu sagen, in welche Beziehungen sie zueinander treten.

Den Ausgangspunkt nehmen wir von der christlichen Religion, und denken wieder an das, was Dilthey von aller Religion sagt, daß sich in ihr das religiöse Motiv mit einem juristischen und einem metaphysischen verbindet. Das geschah auch dort, wo man von römischem Recht und von griechischer Wissenschaft noch nichts wußte. Nun aber kommen diese beiden antiken Kulturmächte mit der christlichen Religion zusammen, und das ruft eine Auseinandersetzung mit ihnen hervor. Das „religiöse Gemütsverhältnis“ tritt jetzt zu besonderen Arten des sittlichen Bewußtseins und der intellektualistischen Prozesse in Beziehung. Doch kann daraus nicht nur ein harmonisierender Ausgleich, sondern auch eine kontrastierende Stellungnahme sich ergeben.

Tatsachen, die zunächst für den Kontrast in Betracht kommen, stehen in jeder Geschichte der Philosophie. Wir müssen die bekannten Vorgänge nur von unserem Gesichtspunkt aus beleuchten.

Das letzte Stadium der antiken Philosophie wird als das der religiösen Spekulation bezeichnet, und für die Problemgeschichte, die auf den begrifflichen Gehalt achtet, haben die Gedanken von allen Denkern dieser Zeit, mögen sie vom Griechentum oder vom Christentum oder von noch anderer Seite an die Probleme herantreten, etwas Gemeinsames. Die Fragen nach dem Verhältnis von Gott und Welt oder von Gott und Mensch stehen im Zentrum. Darüber aber darf man wesentliche Unterschiede nicht außer acht lassen. Die einen Denker gehen von der Philosophie aus und suchen aus ihr eine Religion zu machen. Von Plotin, der dies tut, war schon die Rede. Er bleibt vom Christentum unberührt. In derselben Zeit gibt es aber außerdem christliche Philosophen, wie die sogenannten Kirchenväter, die von der Religion ausgehen, um aus ihr eine Philosophie zu machen, weil sie zeigen wollen, daß schon das Christentum alles enthält, was die Philosophie lehrt. Hier wird nicht die Wissenschaft religiös, sondern die Religion wissenschaftlich gestaltet. Auf diesen Unterschied ist zu achten, denn wenn auch der begriffliche Gehalt in beiden Fällen vielfach auf dasselbe herauszukommen scheint, können trotzdem mit Rücksicht auf die letzten Antriebe des Denkens tiefgehende Unterschiede, ja Gegensätze bestehen.

Das zeigt sich wieder besonders am Begriff des Absurden oder Paradoxen. Plotin strebt über die theoretische Vernunft hinaus, und das Letzte, Eine bleibt für den Intellekt unsagbar. Doch ist er, wie wir sahen, von einem rein theoretischen Motiv geleitet und kommt grade deshalb zu paradoxer Formulierung. Die christlichen Denker müssen ebenfalls die Vernunft überschreiten, aber ihr letztes Motiv ist nicht theoretisch, sondern das irrationale Christentum treibt sie. Auch sie kommen dabei zur Paradoxie, also zu demselben Begriff für das Letzte oder Höchste, und trotzdem hat dieser bei ihnen eine prinzipiell andere Bedeutung. Der von vorneherein feststehende, nicht erst durch das logische Denken produzierte Gehalt ihrer Religion setzt dem theoretischen Begreifen unüberwindliche Schranken. Weil dennoch aus dem Christentum eine Philosophie gemacht werden soll, muß man, wo positiv logische Begriffe für Gott versagen, zu negativ logischen, d. h. antilogischen Gedanken greifen. Das Irrationale, das als übervernünftig gilt, schlägt ins Widervernünftige um, und nun bekommt das Antilogische als göttlich den letzten Wertakzent. Nicht das bis zur Paradoxie gesteigerte Theoretische wie bei Plotin, sondern das Theoriefeindliche wird zum Göttlichen erhoben. Das oft zitierte Wort: *credo quia absurdum*, steht wohl nicht bei Tertullian, aber: *credibile est, quia ineptum est*, kommt vor, und das bedeutet sachlich dasselbe. Man verherrlicht Gott, indem man ihn theoretisch herabsetzt.

So finden wir bei Griechen und Christen das Paradoxe als das letzte, göttliche Prinzip, und trotzdem ist mit Rücksicht auf die Weltanschauung von einer Uebereinstimmung im Grunde nicht die Rede. Bei Plotin ist die Paradoxie in Wahrheit der wesentliche Kern des göttlichen Einen. Das Christentum dagegen bekommt von der Philosophie lediglich ein antilogisches *Gewand*, und zwar deshalb, weil der Versuch, es zu einer Wissenschaft zu machen, in Wahrheit unausführbar ist. Wir ersehen hieraus, wie in der ersten christlichen Philosophie Griechentum und Christentum im Grunde nur heftig gegeneinander stoßen. Sie müssen zu Feinden werden, grade weil man einen Ausgleich zwischen ihnen dadurch anstrebt, daß sie sich auf dem Gebiet der Erkenntnis miteinander verbinden sollen. Die griechische Philosophie kann den christlichen Gott nicht

erkennen, und die christliche Religion kann an das griechische *θεῖον* nicht glauben. Das liegt im Wesen der Sache <sup>1)</sup>.

Die Feindschaft, die zwischen der christlichen Religion und dem römischen Staat zuerst bestand, ist so offenkundig, daß sie nicht ausdrücklich aufgezeigt zu werden braucht. Wir weisen auf sie nur hin und konstatieren im allgemeinen: solange die verschiedenen Mächte ihre Eigenart in voller Ursprünglichkeit bewahrten, konnte von einem friedlichen Zusammengehen keine Rede sein. Es bedurfte erst einer Umbildung, einerseits der beiden aus der heidnischen Kulturwelt stammenden Faktoren, wenn ihre Vereinigung mit dem Christentum sich vollziehen sollte, und andererseits erhielt sich dabei auch die christliche Religion nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt. Sie konnte es nicht, denn mochte man auch die griechische Wissenschaft und den römischen Staat umbilden, so blieben sie doch immer Wissenschaft und Staat, und das Christentum war ursprünglich *j e d e r* Ratio, gleichviel ob es sich um eine intellektuelle oder um eine politische handelte, fremd. Es mußte daher etwas von seinem irrationalen Wesen aufgeben, um sich irgendwie mit den rationalen Faktoren verbinden zu können, die in jeder Form des wissenschaftlichen Denkens und des rechtlich-staatlichen Lebens enthalten sind. Und wenn es dabei trotzdem etwas von seiner ursprünglichen Art bewahrte, so lag das vielleicht zum großen Teil daran, daß das Evangelium der Konsequenz nicht bedurfte, um sich im Bunde mit der Ratio in seinem irrationalen Wesen zu erhalten.

Von der großen Synthese, die sich in der Kirche des Mittelalters vollzog, auch nur in flüchtigsten Umrissen ein Bild zu geben, ist in Kürze unmöglich <sup>2)</sup>. Doch kommt es darauf, wie wir wissen, für unseren Gedankenzusammenhang nicht an. Wir wollen die geschicht-

1) Das Prinzip, das hier zugrunde liegt, macht sich denn auch immer wieder geltend. Man kann die Reihe der christlichen Denker, die Nachfolger Tertullians sind, bis zu Kierkegaard herab verfolgen. Er war mit seinem negativen Intellektualismus von Hegel abhängig wie Tertullian von den griechischen Intellektualisten. Allerdings ist es fraglich, ob man Kierkegaard zu den Christen in dem Sinne rechnen darf, wie wir das Wort hier gebrauchen. Man wird an der Echtheit und Stärke der irrationalen Religiosität bei einem Manne zweifeln dürfen, der von dem schlichten Sinn des Evangeliums so schrecklich „geistreich“ zu reden weiß mit erborgten Manieren, die von der Spätromantik stammen.

2) Viel gelernt habe ich für dies Kapitel von Heinrich v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887.

Rickert, Kant.

lichen Erscheinungen nirgends historisch würdigen und denken beim Mittelalter am wenigsten an einen solchen Versuch. Wir sprechen von ihm nur, weil tatsächlich das moderne Kulturbewußtsein sich im Gegensatz zu ihm entwickelt hat, und weil erst durch die Unterscheidung von ihm ganz klar wird, worin das Wesen der modernen Kultur besteht. Wir fassen also das Mittelalter von vorneherein unter einem Gesichtspunkt ins Auge, unter dem es sich „objektiv“ nicht würdigen läßt. Wir sehen es vom Standpunkt seiner bewußten Gegner an, und unser Verfahren ist daher hier in noch größerem Maße einseitig als bei der Darstellung der griechischen Wissenschaft, des römischen Rechtes und der christlichen Religion. Schon aus diesem Grunde liegt jeder Gedanke eines Werturteils uns fern, ganz abgesehen davon, daß Werturteile über geschichtliche Abschnitte von solchem Umfang unter allen Umständen problematisch bleiben.

Dem Mißverständnis, als käme es hier auf eine objektive Kritik des Mittelalters an, ist noch in einer besonderen Hinsicht zu begegnen. Griechentum, Römertum und Christentum haben wir insofern ungeschichtlich und einseitig dargestellt, als wir sie nur in dem charakterisierten, was man ihre „Reinheit“ nennen kann, d. h. als wir lediglich das ihnen allein Zukommende im Unterschied von dem hervorhoben, was sich auch anderswo findet. Wenn wir nun sagen, daß diese drei Kulturmächte sich im Mittelalter nicht in ihrer Reinheit erhalten haben, so darf auch darin keine negative Wertung gesehen werden. Ein Kulturfaktor bleibt, sobald er in neue Kulturzusammenhänge eingeht, in seinem ursprünglichen Wesen wohl niemals völlig rein bewahrt. Sollte überhaupt irgendeine umfassende Kultur zustande kommen, die griechische, römische und christliche Elemente synthetisch zu einem Ganzen verwob, dann konnte es dabei ohne Umbildungen der einzelnen Faktoren nicht abgehen. Wir stellen also auch hier nur Tatsachen fest, und selbst wenn wir sagen, daß es schließlich zu einer Auflösung der mittelalterlichen Synthese kommen mußte, ist damit zwar keine kausale Notwendigkeit gemeint, denn die versuchen wir nicht zu erkennen, aber das Müssen besteht lediglich für den Standpunkt des modernen Bewußtseins. Dessen Entwicklung war ohne Auflösung der alten Zeit nicht möglich.

Einseitig bleibt die Darstellung des Mittelalters allerdings grade mit Rücksicht hierauf in besonders hohem Grade. Wir fassen von

vorneherein die Bestandteile ins Auge, die für die spätere Bekämpfung und Auflösung maßgebend gewesen sind, und lassen die Fülle von Errungenschaften der mittelalterlichen Kultur, welche in der Folgezeit unangefochten zum Teil bis heute weiter fortwirken, und ohne welche die moderne Kultur nicht denkbar ist, absichtlich unberücksichtigt. Dafür, daß eine solche Einseitigkeit nicht zur Ungerechtigkeit oder zur Falschheit führt, wird am besten gesorgt, wenn wir uns auf bestimmte Teilgebiete der Kultur sowohl des Mittelalters als der Neuzeit beschränken und uns vor jeder Verallgemeinerung hüten, d. h. nicht etwa sagen, das, was für diese Teilgebiete zutrifft, gebe der gesamten Kultur des Mittelalters das Gepräge <sup>1)</sup>. Die generalisierende Begriffsbildung, die sich über die Totalität der Kultur einer Zeit erstreckt, führt gegenüber dem geschichtlichen Leben fast immer zum Irrtum.

Einen allgemeinen Begriff der mittelalterlichen Kultur zu bilden, unter den *a l l e s* fällt, was in diesen Jahrhunderten vor sich gegangen ist, liegt uns also fern. Wir behaupten dementsprechend auch nicht von der gesamten Neuzeit, sondern nur von der Wissenschaft, vom Staatsleben und von den irrationalen Momenten der christlichen Religion, wie sie im modernen Kulturbewußtsein seit Renaissance und Reformation zu konstatieren sind, daß sie in einem Gegensatz zur mittelalterlichen Welt stehen. Dagegen schließen wir Gebiete wie z. B. die Kunst ausdrücklich von unserer Betrachtung aus, denn bei ihr kann man darüber streiten, ob die Renaissance für sie wirklich den entscheidenden Wendepunkt zum Modernen hin bedeutet, während für das wissenschaftliche, das staatliche und auch für das religiöse Leben mit der Renaissance und der Reformation ohne Frage etwas prinzipiell Neues einsetzt, das in seiner Neuheit auch der anerkennen muß, der sein Aufkommen beklagt.

Nach diesen Vorbemerkungen, die mit Rücksicht auf den grade heute viel umstrittenen Gegenstand etwas ausführlicher sein mußten, gehen wir jetzt die drei genannten Kulturgebiete einzeln nacheinander durch und beginnen mit der Wissenschaft.

1) Deshalb brauchen wir auf die Streitfragen, die sich an den *a l l g e m e i n e n* Begriff des Mittelalters knüpfen, nicht einzugehen. Vielleicht läßt sich schwer sagen, was „mittelalterlich überhaupt“ bedeutet. Aber von mittelalterlicher Wissenschaft, mittelalterlichen Staaten und mittelalterlicher Religiosität zu reden, behält einen guten Sinn, auch wenn man nicht genau sagen kann, wo sie beginnen und wo sie aufhören.

Die Umbildung der Forschung im Mittelalter gegenüber dem Griechentum liegt in den für uns wesentlichen Punkten auf der Hand. Die Kirche konnte den Menschen, der nach Wahrheit allein um der Wahrheit willen sucht, für ihre Zwecke nicht brauchen. Was sie „Wahrheit“ nannte, stand durch die Offenbarung bereits fest. Die Wissenschaft hatte daher die Aufgabe, den Inhalt der geoffenbarten Religion begrifflich zu formulieren, d. h. aus dem Glauben ein Dogma zu machen, und nur mit Rücksicht auf die Wissensgebiete, die mit diesen Fragen in keiner Verbindung standen, ließ man der Forschung volle Freiheit. Es mag ungezählte Ausnahmen, d. h. einzelne Gelehrte gegeben haben, die auch im Mittelalter mit völlig anderen Zielen forschten, und die vielleicht theoretische Menschen genau im Sinne der Griechen gewesen sind. Sie ändern aber nichts an dem, was wir das mittelalterliche Prinzip nennen können, d. h. sie heben die Regel nicht auf, daß die Philosophie im Gesamtleben der Kultur des Mittelalters etwas grundsätzlich anderes bedeutete als das, was Denker wie Platon und Aristoteles unter „Philosophie“ verstanden.

Damit ist nicht gesagt, daß das Mittelalter mit Rücksicht auf den objektiven Gehalt seiner Wissenschaft sich von den Griechen prinzipiell unterscheidet, und daß es sich eines anderen Erkenntnis mittels bedient als des von Sokrates zum Bewußtsein gebrachten Begriffs. Im Gegenteil, mit Rücksicht hierauf schließen die Denker sich eng an die Griechen, besonders an Aristoteles an, und zumal die kirchliche Schulwissenschaft, die heute noch offiziell anerkannt wird, kam, von Ausnahmen abgesehen, über die griechischen Grundbegriffe und Grundsätze rein theoretisch nicht hinaus. Trotzdem versteht man im Mittelalter unter Wissenschaft etwas anderes als in Griechenland. Es fehlt hier der theoretische Mensch in dem Sinn, wie er dort wissenschaftlich forschte, und dieser Umstand wird, obwohl er nur das Subjekt des Erkennens betrifft, von entscheidender Bedeutung, denn es fehlt damit das eigentlich weitertreibende Moment der Forschung, ohne das die Wissenschaft, wie die Griechen sie geschaffen haben, nicht „leben“ kann. Man suchte nicht mehr überall nach Wahrheit, sondern man glaubte, daß die Hauptsache dessen, was der Mensch aus eigener Kraft zu finden vermöge, von den Griechen be-

reits gefunden sei, und man übernahm ihre Ergebnisse, um sie in den Dienst einer Ausbildung der christlichen Kirchenlehre oder des theologischen Dogmas zu stellen.

So kann man, ohne daß es auf eine Paradoxie hinauskommt, sagen: grade die inhaltliche Uebereinstimmung der Scholastik mit Lehren der griechischen Philosophie ist für die Wissenschaftlichkeit des mittelalterlichen Denkens verhängnisvoll geworden. Der objektive Gehalt der Forschung ist nie als fertig zu übernehmen. Die Wissenschaft steht nie still und beharrt nirgends bei etwas Endgültigem. Die zu erkennende Welt stellt dem theoretischen Menschen immer neue Aufgaben. Auch Wahrheiten, die man gefunden zu haben glaubt, muß man mit immer neuem Stoff in Verbindung bringen, und so den Gehalt der Wissenschaft immer weiter ausbilden. Sonst treibt man nicht „Wissenschaft“ in dem Sinne, wie die Griechen es taten, denn dann liebt man das Wissen nicht „um der Betrachtung willen“.

Man kann den Unterschied des Mittelalters vom Griechentum auch noch anders zum Ausdruck bringen. Für die Kirche ist nicht die theoretische Wahrheit, die erst gefunden werden soll, die einzige Norm des Denkens, der gegenüber alle andern atheoretischen Normen in der Wissenschaft zu schweigen haben, sondern der Mensch, der im Sinn des Mittelalters forscht, kennt dabei noch eine andere Norm, die jenseits des theoretischen Gebiets liegt, und er erkennt sie an, indem er sich der Autorität der Kirche unterwirft. Gewiß tut er das mit voller Aufrichtigkeit und mit voller Ueberzeugung, daß es so sein soll. Aber das ändert an der Sache, auf die es hier ankommt, nichts. Der wissenschaftliche Mensch des Mittelalters will nicht aus rein theoretischen Gründen überall selber entscheiden, was wahr ist, sondern er macht mit seinem Denken freiwillig dort Halt, wo die Kirche nicht anerkennen kann, was er lehren müßte, falls er nur theoretische Gründe für seine Entscheidung maßgebend sein ließe. Als Sohn der Kirche will er kein „Ketzer“ sein. Deshalb darf sein logisches Gewissen nicht die letzte Instanz bilden, und deshalb ist er sogar dort, wo er genau mit den Lehren der griechischen Philosophie übereinstimmt, keine Grieche. Die griechischen Lehren haben für ihn zwar auch autoritative Geltung, aber sie besitzen sie nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern die Kirche entscheidet,

daß hier die Wahrheit vorliegt. So ist der griechische Gedanke im Grunde nicht durch seine theoretische Wahrheit autoritativ, sondern die Autorität der Griechen wird von der Autorität der Kirche getragen, und das macht sie mit Rücksicht auf den letzten Sinn ebenso atheoretisch wie ungriechisch.

Alles dies hebt den „Geist“ des wissenschaftlichen Forschens, wie er in Griechenland bestand, auf, so sehr man am griechischen „Buchstaben“ festhalten mag. Der theoretische Mensch darf nur an theoretische Gründe gebunden sein, braucht also in jeder anderen Hinsicht Freiheit als Abwesenheit aller Gebundenheit. Auch die freiwillige Unterwerfung unter eine atheoretische Autorität vernichtet ihn als theoretischen Menschen, denn auch die Norm, der man sich freiwillig unterordnet, bindet.

Man wird sich über diesen Sachverhalt nicht täuschen lassen, wenn man hört, daß grade die Kirche die wahre Freiheit der Wissenschaft garantiere, da sie den Irrtum verbiete und damit die wissenschaftliche Forschung vor ihren Feinden schütze, die durch Irrlehren den Menschen verhindern, die Wahrheit zu finden. Solche Gedanken setzen das voraus, was vom theoretischen Menschen bestritten wird, nämlich daß es eine autoritative Institution gibt, welche die Wahrheit bereits kennt. Das kann der Mensch, der Wahrheit sucht, nie anerkennen, denn, selbst wenn er es wollte, müßte er doch zunächst aus theoretischen Gründen darüber entscheiden, ob es wahr ist. Sobald er sich aber an diese Aufgabe macht, stellt er die Voraussetzung in Frage und wird nun vollends den Schutz von seiten grade der Autorität ablehnen, deren Wesen er auf ihre autoritative Bedeutung hin untersuchen will. Ein solcher autoritativer Schutz hemmt also unter allen Umständen den Menschen, der wie die Griechen nach Wahrheit um der Wahrheit willen sucht, bei der Ausführung seines Vorhabens.

Endlich sei noch ein Begriff berührt, der neuerdings bei der Erörterung des Wesens der mittelalterlichen Wissenschaft eine Rolle spielt, die *philosophia perennis*. Es steckt in diesem Ausdruck eine verhängnisvolle und oft mißbrauchte Zweideutigkeit.

Die Wahrheit gilt zeitlos, und ebenso hat der Begriff der Wissenschaft zeitlose Bedeutung. In dieser Hinsicht ist gegen die Anwendung des Wortes „*perennis*“ nichts zu sagen. Aber eine andere Frage

ist die, ob die zeitlos gültige Wahrheit von Menschen bereits erkannt, und ob also die wirkliche, im Kulturleben bereits bestehende Wissenschaft es verdient, perennis genannt zu werden. Hält man die beiden Begriffe auseinander, dann ergibt sich sofort, daß Versicherungen über die zeitlose Geltung der Wahrheit nicht das Geringste bei der Entscheidung der Frage bedeuten können, ob in einer bestimmten Periode der menschlichen Kultur die Wahrheit von der Wissenschaft bereits faktisch gefunden ist. Ja es wird, wenn man das zeitlos Gültige von dem zeitlichen Geschehen konsequent scheidet, ausgeschlossen sein, daß irgendeine zeitlich bedingte, faktisch bestehende Wissenschaft ihrem Gehalt nach sich bereits restlos mit der g a n z e n zeitlos gültigen Wahrheit deckt, und grade wenn wir annehmen, daß die Wahrheit und der B e g r i f f der Wissenschaft „perennis“ sei, müssen wir uns hüten, irgendeinem zeitlich bedingten Kulturgebilde wie der Wissenschaft des Mittelalters dies Prädikat zuzusprechen.

Wir sagten schon: die Welt in ihrer Totalität stellt dem Erkennen immer neue Aufgaben, und jede zeitliche Epoche der Wissenschaft kann daher nur in dem Sinn wahr genannt werden, daß sie sich der Ergreifung des zeitlos Gültigen mehr angenähert hat als die Epochen vorher. Dafür aber, daß eine immer größere Annäherung an das Ziel zustande kommt, wird am besten gesorgt, wenn man den Forschern gestattet, sich von keinem anderen Motiv leiten zu lassen als von dem, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu suchen. So steht das mittelalterliche Prinzip dem Ideal dessen, was allein mit Recht den Namen einer philosophia perennis führt und in Griechenland geschaffen wurde, gradezu feindlich gegenüber.

Weiter brauchen wir die Charakterisierung des mittelalterlichen Denkens nicht auszuführen. Nur darauf kam es an, zu zeigen, inwiefern eine Umbildung des griechischen Philosophierens nötig war, wenn die mittelalterliche Kirche den in Griechenland entdeckten begrifflichen Apparat in ihren Dienst stellen wollte. Es entstand dadurch eine in mancher Hinsicht gewiß bewunderungswürdige Synthese. Aber das griechische Ideal, das in entscheidenden Punkten mit dem Ideal der Wissenschaft überhaupt zusammenfällt, konnte in seiner Reinheit nicht bewahrt bleiben, und zwar um so weniger, je konsequenter man daran arbeitete, zwischen christlicher Religion und antiker Philosophie einen harmonischen Ausgleich zu finden.

Bezeichnend dafür ist auch der Umstand, daß der Denker, welcher heute wohl den meisten als der bedeutsamste des Mittelalters gilt, bereits an seiner Spitze steht. Daß Augustin seine überragende Philosophie im Rahmen der Kirche schaffen konnte, liegt nicht allein daran, daß er die größte philosophische Begabung des Mittelalters war, sondern auch daran, daß dieser geniale Mann als Kirchenlehrer noch eine Freiheit besaß, die man ihm in der Folgezeit nicht mehr vergönnt hätte. Wurde doch später ausdrücklich gelehrt, daß Augustin durch Thomas interpretiert werden müsse. Der Aquinat ist in der Tat der eigentliche Höhepunkt der mittelalterlichen Scholastik im Sinne des Ausgleichs zwischen Christentum und Griechentum und wird als solcher ausdrücklich bis auf den heutigen Tag von der Kirche anerkannt. Von ihm ab beginnt ein allmählicher Zersetzungsprozeß, für den die ersten Anzeichen vielleicht schon bei ihm selbst zu konstatieren sind, den wir hier aber nicht weiter verfolgen, da allmähliche Uebergänge uns überhaupt nicht interessieren. Es kommt allein auf die Herausarbeitung der Gegensätze an, und deshalb wird die Wissenschaft erst von da ab wieder für uns wichtig, wo sie einen ausgesprochen antimittelalterlichen oder modernen Charakter trägt.

Bedenken gegen unsere ganze Darstellung können sich vielleicht in der Form erheben, daß man sagt, wir hätten schon bisher nicht so sehr das Verhältnis von antiker und mittelalterlicher Philosophie ins Auge gefaßt, als den Gegensatz von mittelalterlichem und modernem Denken hervorgehoben und uns damit unsere Aufgabe zu leicht gemacht. Sei doch unsere Absicht, zu zeigen, daß der Geist der griechischen Wissenschaft sich nicht mit dem der Scholastik vertrage. Darüber aber werde nichts entschieden durch den Umstand, daß mittelalterliches und modernes Denken nicht miteinander harmonieren. In gewisser Hinsicht ist das, was der Vorwurf sagt, richtig. Aber es hört auf, ein Vorwurf zu sein, wenn man daran denkt, daß die moderne Wissenschaft zunächst nur eine Erneuerung der griechischen bedeutet, und daß es daher auf dasselbe herauskommt, ob man das Verhältnis des griechischen zum mittelalterlichen oder das des modernen zum mittelalterlichen Philosophieren betrachtet. Wir konnten unseren Gedankengang von vorne herein so führen, daß beide Verhältnisse klar wurden, und wir wer-

den daher später nur kurz auf die Tatsachen hinzuweisen brauchen, die zeigen: es geht in dem Augenblick mit der mittelalterlichen Wissenschaft zu Ende, in dem im modernen Europa wieder der griechische, d. h. der rein theoretische Mensch zur Geltung kommt.

Wenden wir uns nun dem Verhältnis des Mittelalters auch zur römischen Antike zu, dann treffen wir auf eine wesentlich andere Situation als auf theoretischem Gebiet. Man darf nicht sagen, daß die mittelalterliche Kirche den tiefsten Sinn der römischen Staatsorganisation gänzlich umbilden mußte, um sie für ihre Zwecke zu verwenden. Eine Umbildung, wie sie hier notwendig war, hatte nämlich bereits innerhalb der antiken Welt begonnen, und grade das ist für unseren Zusammenhang entscheidend.

Ursprünglich trug der römische Staat einen durchaus nationalen Charakter, und das Nationale an ihm hätte die mittelalterliche Kirche, weil sie „katholisch“ im eigentlichen Sinn des Wortes war, nicht brauchen können. Es hängt das mit einer der größten Kulturthaten des Christentums zusammen. Wie weit Römertum und Stoa dabei mitwirkten, fragen wir nicht, sondern stellen nur fest: die Kirche mußte, um christlich zu bleiben, die ganze Menschheit umfassen, denn jeder Einzelne ohne Ausnahme stand prinzipiell gleich zu seinem persönlichen Gott, und für eine solche Gemeinschaft von Brüdern konnten nationale Unterschiede nicht wesentlich sein. Wir sind alle von einem Blute, hatte Paulus gesagt.

Doch daraus entstand noch kein Gegensatz zur späteren Antike, denn als die Kirche den römischen Staat in ihren Dienst nahm, fand sie ihn bereits in einer Verfassung, die einen Kampf gegen das Nationalitätsprinzip überflüssig machte. Das hatte in Rom selbst allmählich aufgehört, entscheidend zu sein, und zwar lag dabei das Ergebnis einer notwendigen Entwicklung vor. Die Herrschaftsorganisation der Römer trug die Tendenz in sich, auf Eroberungen auszugehen und immer mehr Völker in ihren Kreis zu ziehen. Eine Universalherrschaft aber, wie sie hier angestrebt wurde, mußte das nationale Moment in demselben Maß in den Hintergrund drängen, in dem sie sich verwirklichte. Insofern steht das Mittelalter zum römischen Staat, wie es ihn vorfand, anders als zur griechischen Wissenschaft. Da hier die Antike in derselben Richtung vorgearbeitet hatte, die für die mittelalterliche Kirche maßgebend war, vollzog der

Ausgleich sich leichter. Damit hängt zusammen, daß im mittelalterlichen Staatsleben die nationalen Unterschiede überhaupt keine wesentliche politische Rolle spielen.

Der Punkt, auf den es ankommt, tritt besonders hervor, wenn wir die Begriffe des sacerdotiums und des imperiums, d. h. der kirchlichen und der weltlichen Herrschaftsorganisation miteinander vergleichen. An Konflikten zwischen Staat und Kirche hat es im Mittelalter nicht gefehlt. Aber der Gegensatz ist nicht wie bei den Konflikten zwischen Wissenschaft und Kirche von der Art, daß er für unser Problem etwas bedeutet, und grade das ist das Bedeutsame, denn es hindert uns daran, die Verhältnisse auf politischem Gebiet unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie die Zustände der mittelalterlichen Wissenschaft. In dieser kämpft der einzelne theoretische Mensch wohl dauernd mit dem Geist der Scholastik, und dabei regte sich das nicht erstorbene Griechentum gegen das Mittelalter. Imperium und sacerdotium dagegen stritten miteinander nicht deshalb, weil das eine der „Welt“ und das andere Gott zugekehrt war, wie der nationale römische Staat mit dem katholischen christlichen hätte streiten müssen, sondern sie waren uneinig über ihre Gottesnähe, d. h. sie behaupteten beide, unmittelbar von Gott zu stammen. So darf man nicht sagen, daß hier Konflikte vorlagen, die einerseits aus der Vergangenheit stammten, und die sich dann andererseits später wieder verschärften, um schließlich zur Zersetzung des Mittelalters zu führen.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß nationale Momente im Mittelalter überhaupt bedeutungslos gewesen wären. Die verschiedenen Völker konnten zu keiner Zeit aufhören, als Nationen zu leben. Aber das ist in der Tat zu konstatieren, daß grade das politische Leben im Mittelalter von den überall vorhandenen nationalen Kräften nicht besonders stark bestimmt wurde. Deshalb blieben die Gegensätze zwischen weltlicher und kirchlicher Herrschaftsorganisation sozusagen rein mittelalterlich, d. h. sie greifen nicht in die Folgezeit hinüber. Als Kehrseite ergibt sich dann: was der mittelalterlichen Politik ein Ende machte, mußte erst von außen an sie herangetragen werden, und so war es in der Tat. Deshalb brauchen wir auf die Synthese von Christentum und Römertum, die das Mittelalter in politischer Hinsicht vollzog, nicht weiter einzugehen.

Es bleibt nur noch übrig, auch das Christentum mit Rücksicht auf die Umbildung ins Auge zu fassen, die bei seiner Vereinigung mit der griechischen und römischen Antike unvermeidlich war. Doch ergibt sich das entscheidende Moment hier nahezu von selbst, sobald wir voraussetzen, daß unser Versuch, das Ursprüngliche im Christentum zu charakterisieren, in der Hauptsache das Richtige getroffen hat. Dann ist die Botschaft Jesu ihrem innersten Wesen nach der griechischen Wissenschaft so fremd wie dem römischen Staat, so daß sie ursprünglich nicht einmal im Verhältnis des Kontrastes zu ihnen stand. Sie mußte also wesentlich umgebildet werden, falls die vom Mittelalter versuchte Synthese irgendwie gelingen sollte, und vor allem konnte das für uns wesentliche Moment, das Irrationale, nicht rein erhalten bleiben. Aus dem Leben in Gotteskindschaft wurde eine Lehre gemacht, d. h. man suchte das theoretisch zu durchdenken, was sich der Durchleuchtung mit Hilfe des Intellekts seinem Wesen nach entzieht, und die christliche Liebe sollte praktisch rationalisiert werden, ein Unternehmen, das ebenfalls im Prinzip undurchführbar bleibt.

So, darf man sagen, ist vom Eigenwesen des Christentums, soweit es irrationalen Charakter trägt, in der mittelalterlichen Kirche noch mehr verloren gegangen als vom Eigenwesen der griechischen Wissenschaft und vollends der römischen Herrschaftsorganisation. Deshalb sind hier auch die Konflikte, die für den religiösen Menschen entstehen, wieder von der Art, daß die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien über das Mittelalter hinaus in die Neuzeit fortwirken. Für sich betrachtet bleiben Wissenschaft und Politik schon als weltliche Faktoren für den ursprünglichen Christen indifferente Gebilde. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ Das Wort läßt sich von der Politik auf die „Welt“ überhaupt, also auch auf die Wissenschaft übertragen. Der Christ brauchte sich um diese Angelegenheiten gar nicht zu kümmern und konnte sie sich selber überlassen, solange es ihm auf rationale Konsequenz nicht ankam. Drängt sich die Welt dagegen in sein religiöses Leben hinein, um es wesentlich mitzubestimmen, dann bleibt ihm nichts andres übrig, als entweder gegen ihre Mächte zu kämpfen oder sein religiöses Leben wesentlich zu modifizieren.

Hier liegen die Verhältnisse also wieder so wie bei den Beziehungen zwischen Scholastik und dem theoretischen Menschen im Sinn der

griechischen Wissenschaft. Es ist gleichgültig, ob wir das kirchliche Dogma und die kirchliche Politik vom alten christlichen oder vom modernen religiösen Standpunkt aus betrachten. In beiden Fällen zeigen sie etwas, das der ursprünglichen ebenso wie der neuen Frömmigkeit widerstrebt, d. h. die mittelalterliche Synthese bedeutete für den Christen des irrationalen Evangeliums ein Kompromiß, bei dem es auf die Dauer sein Bewenden nicht haben konnte, falls der Sinn des ersten Christentums überhaupt lebendig blieb.

Das ist nicht etwa vom Standpunkt der Reformation aus gesagt, wie sie als geschichtliches Gebilde vorliegt, und bedeutet noch weniger konfessionelle Parteinahme. Es gilt auch hier lediglich, die Tatsachen ins Auge zu fassen. Sie müssen sich in der angegebenen Weise darstellen, sobald man sie von einem religiösen Standpunkt aus betrachtet, für den die entscheidende Beziehung des Menschen zu Gott sowohl außerhalb der Herrschaft des Intellekts als auch außerhalb des Bereichs der moralisch-politischen Ratio liegt, und dann versteht man weiter: es ist mit dem Mittelalter in dem Augenblick zu Ende, in dem ein seinem tiefsten Wesen nach irrationaler religiöser Glaube Macht über die Menschen gewinnt.

Der war selbstverständlich auch im Mittelalter nie ganz erstorben, hatte sich dann aber meist in die Sphären der Mystik geflüchtet, und deren Gebilde sind ihrem Wesen nach so gestaltlos, daß auch die Konflikte sich hier nicht deutlich gestalten konnten. Trotzdem ist sogar die Mystik dem Schicksal nicht entgangen, als ketzerisch verdächtigt zu werden. Der Konflikt mußte sich auf das äußerste zuspitzen, sobald das irrationale religiöse Fühlen sich ausdrücklich gegen jede Herrschaft der Ratio wendete, also weder die intellektuelle noch die politische Autorität der Kirche anerkannte.

Hält man sich dies alles gegenwärtig, so wird die mittelalterliche Organisation, die durch eine lange Reihe von Jahrhunderten ihre Herrschaft über die europäische Menschheit trotzdem aufrechterhielt, um so bewunderungswürdiger erscheinen, und es läßt sich von hier aus sehr gut verstehen, daß diese Zeiten von Vielen in unserer, ganz anders gearteten modernen Kultur heute wie ein verlorenes Paradies betrachtet werden, in dem den Menschen das zuteil wurde, was ihnen vorher und vollends nachher versagt geblieben ist. Hier war der eine feste Punkt gegeben, an dem man sich orientieren

konnte, gleichviel ob man theoretisch dachte oder politisch wirkte oder religiös glaubte. Dadurch erhielt das Leben eine Einheit und Geschlossenheit, die man besonders in unseren Tagen so lebhaft vermißt. Und in der Tat: dieser Umstand ist grundwesentlich auch dann, wenn man sich über das moderne Kulturbewußtsein im Unterschied vom mittelalterlichen nur *t h e o r e t i s c h e* Klarheit verschaffen will.

Zugleich aber darf man grade dann nie vergessen, daß der Orientierungspunkt, der dem Mittelalter die Einheit gab, a u ß e r h a l b der Gebiete des wissenschaftlichen, des politischen und des religiösen Lebens lag und dort liegen mußte, um Einheit herzustellen. Daher konnte er nur für Menschen maßgebend sein, die Wissenschaft, Politik und Religion in der vollen und unbedingten *S e l b s t ä n d i g k e i t* wie in Griechenland, in Rom und im ursprünglichen Christentum nicht mehr kannten. Immer wieder ist auch jetzt zu betonen, daß in solchen Sätzen kein Werturteil enthalten sein soll. Wenn wir von „Selbständigkeit“ der Wissenschaft, der Politik und der Religion sprechen, heißt das nichts anderes, als daß wir die Eigenart und die Eigenbedeutung der Werte betonen, die das Wesen der griechischen Wissenschaft, der römischen Herrschaftsorganisation und der christlichen Gotteskindschaft mit Rücksicht auf die in ihnen zum Ausdruck kommenden Sinngebilde konstituieren. Man mag sagen, daß die Betonung der unbedingten und vollen Selbständigkeit des Sinnes, den jedes der drei Gebiete für sich allein hat, sich mit der Einheitlichkeit einer wahrhaft umfassenden Kultur nicht verträgt. Auch das kann man behaupten: wir brauchen im Kulturleben eine Synthese, und die Größe des Mittelalters besteht grade darin, daß in ihm nicht eines der drei Gebiete durch seinen besonderen Eigenwert einseitig die Eigenwerte der beiden anderen Gebiete vernichtete. Deshalb mußte der Punkt, von dem aus sich die Vereinigung vollzieht, außerhalb der drei Gebiete liegen. Nur so ließ sich ihr Zusammenwirken, das im Kulturleben notwendig ist, regeln. So zutreffend das alles sein mag, es bleibt ebenso gewiß: solche Regelung ist nur durch eine *A u t o r i t ä t* möglich, welche der theoretische, der politische, der religiöse Mensch als maßgebend für sein Wissen, sein Handeln und und seinen Glauben anerkennt, obwohl sie weder einen theoretisch intellektuellen, noch einen politisch rationalen, noch einen religiös

irrationalen Charakter trägt, also ihrem Wesen nach mit den Eigenbedeutungen der drei Gebiete durchaus nicht harmoniert. Dem Streben nach *A u t o n o m i e* vermag sie keine Erfüllung zu gewährleisten.

Hält man aber hieran fest, dann versteht man endlich auch das Wesen der modernen Kultur. Es kommt aus Gründen, die nicht angegeben zu werden brauchen und vollständig auch wohl nicht anzugeben sind, schließlich eine Zeit, in der die Menschen jede derartige Autorität als *F r e m d h e r r s c h a f t* empfinden und sich durch sie entweder in ihrem Wissen oder in ihrem politischen Wollen oder in ihrem religiösen Fühlen als vergewaltigt ansehen. Dann muß es zur Versagung des Gehorsams kommen, und sobald solche Tendenzen durchdringen, geht es notwendig mit der mittelalterlichen Herrschaftsorganisation, soweit sie auf einer übergreifenden *A u t o r i t ä t* beruht, zu Ende. Es beginnt das, was wir die „moderne“ Welt nennen.

Ihr Kulturbewußtsein, auf das es uns jetzt vor allem ankommt, ist nicht in dem Sinne einheitlich wie das mittelalterliche, sondern grundsätzlich differenziert und vielgestaltig. Wissenschaft, Staat und Religion werden wieder um der Eigenwerte willen gepflegt, die sich in ihnen verkörpern, und man weigert sich daher, sie in den Dienst irgendeiner Macht zu stellen, die auf die Realisierung anderer Werte ausgeht. Der theoretische Mensch sucht die Wahrheit allein um der Wahrheit willen und fühlt sich daher durch jede atheoretische Autorität gehemmt und in seinem Wesen gestört. Das führt ihn zum Griechentum zurück. Der politische Mensch pflegt den Staat um des Staates willen und unterwirft sich keiner Kritik, die von außerpolitischen Gesichtspunkten her unternommen wird. Das verbindet ihn mit dem antiken Römertum. Der religiöse Mensch sucht Gott um Gottes willen und lehnt es daher ab, sich in seinem Glauben Mächten unterzuordnen, die ihm irgendwelche Vorschriften machen wollen, falls diese Mächte nicht von rein religiösen Gesichtspunkten, wie er sie versteht, geleitet sind. Das stellt die Verbindung mit dem ursprünglichen Christentum her.

In einer Hinsicht also haben alle diese modernen Bewegungen etwas Gemeinsames. Sie erkennen keine Fremdgesetzlichkeit, sondern nur noch Eigengesetzlichkeit an. Das Prinzip der Autonomie in weitester, also nicht nur ethischer Bedeutung dringt überall durch, und

jede Heteronomie wird verworfen. Das ist jetzt für jedes der drei Gebiete gesondert noch etwas genauer zu betrachten.

Wir verstehen sogleich, weshalb die Menschen, die wissenschaftlich forschen wollen, die Kirche bekämpfen und zunächst einmal in die Schule der Griechen gehen. Gewiß kann man sagen, daß sie sich auch damit einer Autorität unterwerfen. Aber diese Autorität redet im Namen der theoretischen Wahrheit. Deswegen wird sie nicht als Fremdherrschaft empfunden. Sie tastet die Autonomie des Intellekts nicht an. Für den theoretischen Menschen gilt das logische Gesetz unbedingt. Ihm will er sich um der Wahrheit willen unterwerfen, und von Heteronomie ist dabei keine Rede.

So dauerte es denn auch nicht lange, und die Griechen hörten auf, für den wissenschaftlichen Menschen Autorität zu sein. Als solche kamen sie nur bei seiner Erziehung in Betracht. Nachdem er von ihnen gelernt hatte, was Wissenschaft ist, wandte er sich der Welt in ihrer Totalität zu und suchte sie mit Hilfe des Begriffs so zu erfassen, daß er einen objektiven, mythenfreien Zusammenhang herstellte, der inhaltlich sehr bald von dem, was die Griechen in ihrer Wissenschaft gefunden hatten, verschieden war. Man entdeckte die *Natur*, wie wir sie heute verstehen, die psychophysische Realität im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit unter mathematisch formulierbaren Gesetzen. Damit beginnt die eigentlich moderne Wissenschaft, die entstand, nachdem die Menschheit die Schule des Griechentums verlassen hatte. Es ist zugleich die einzige reine Wissenschaft, die es nach der griechischen gab. Es ist die Wissenschaft, an der wir alle bis auf den heutigen Tag als theoretische Menschen weiterarbeiten.

Das allgemeine Prinzip, um das es, abgesehen von dem neuen Stoff, sich in ihr handelt, haben wir früher schon nach allen Seiten erörtert. Es ist genau dasselbe, das in der griechischen Wissenschaft zum Ausdruck kam. Nur der Inhalt ist neu, der in die alten Formen gegossen wird. Weitere Ausführungen sind daher nicht nötig. Darauf allein ist noch einmal hinzuweisen, daß die mittelalterliche Kirche diese moderne, an das Griechentum anknüpfende Wissenschaft bekämpfen mußte, obwohl sie eine Fortbildung derselben Wissenschaft war, die sie in ihren Dienst gestellt hatte. Den autonomen, nach Wahrheit um der Wahrheit willen forschenden Menschen,

der keine anderen Schranken kennt als das logische Gebot des Denkens, konnte sie nicht dulden, d. h. es ist nicht allein, ja nicht einmal hauptsächlich der theoretische Gehalt der einzelnen modernen Lehren, den sie bekämpft, als vielmehr die rein theoretische *Gesinnung*, aus der die Lehren entspringen. Es ist der allgemeinste „Geist“ der modernen Wissenschaft, der sich mit dem Geist des Mittelalters nicht verträgt. Es ist das neue Weltanschauungspathos, das die Kirche nicht dulden kann.

Was das bedeutet, sei noch an einem Beispiel gezeigt. Man hat hervorgehoben, daß die wissenschaftlichen Bausteine, aus denen Giordano Bruno seine Philosophie zusammenfügte, zum großen Teil nicht originell waren, sondern aus der griechischen Philosophie oder auch aus Schriften von Männern stammten, die wie der Kusaner innerhalb der Kirche leben und wirken konnten. Das ist durchaus zutreffend. Aber Brunos Versuch, diese Gedanken durchzudenken und anzuwenden, ohne danach zu fragen, ob er dabei zu Konflikten mit der Kirchenlehre kam, der macht das spezifisch Moderne an ihm aus, und deswegen wurde er auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Mußte er sterben, weil er Sätze nicht abschwören wollte, die heute jedes Kind in der Schule lernt? Man kann so sagen. Doch dahinter steckt noch etwas anderes, oder der Ton ist weniger auf die „Sätze“ als auf das „nicht abschwören wollen“ zu legen. Bruno war der *Rebell*, der sich keiner Autorität unterwarf, wo es sich um wissenschaftliche Wahrheit handelte. Das ist vom modernen Standpunkt aus gesehen auch die eigentliche Größe dieses „Renaissancemenschen“, die sich nicht dadurch bestreiten läßt, daß man auf Einzelheiten seiner Philosophie eingeht. Deren rein wissenschaftlicher Gehalt wird wohl bisweilen überschätzt, und vollends ist Brunos Charakter nicht fleckenlos. Aber er wird groß in den Jahren, in denen er sich durch Verleugnung der von ihm erkannten Wahrheit das Leben retten konnte und trotzdem fest blieb. Er ist noch heute groß als moderner theoretischer Mensch, der kein Kompromiß mit einer Macht kennt, die in wissenschaftlichen Fragen andere Gesichtspunkte entscheiden lassen will als das Gewicht rein theoretischer Gründe.

Von der Wissenschaft kommen wir zur *Politik*, die auch an der Entzündung von Brunos Scheiterhaufen nicht unbeteiligt war. Wieder handelt es sich beim Beginn des modernen Lebens um die Er-

neuerung einer Kulturmacht früherer Zeiten, aus der die Auflehnung gegen die Kirche einerseits und eine neue Entwicklung andererseits sich ergab. Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders Macchiavelli interessant. An ihm läßt sich das Prinzip der Erneuerung des Alten und der daraus sich ergebende Gegensatz zum Mittelalter leicht aufzeigen. Wir haben geschichtliche und systematische Gründe, ihn als Beispiel zu wählen.

Was zunächst das Historische anbetrifft, so ist er ein typischer Vertreter der gegen das Mittelalter gerichteten „Renaissance“ in politischer Hinsicht. Konrad Burdach hebt in seinen Abhandlungen über die Grundlagen moderner Bildung und Sprachkunst, die er unter dem Titel „Reformation, Renaissance und Humanismus“ veröffentlicht hat, hervor, daß man auf der Suche nach dem Ursprung des Begriffes Renaissance schärfer, als man es getan, auf Macchiavelli hätte achten sollen. Er zitiert von ihm Sätze über die Revolution des Rienzo. Dieser wollte, wie Macchiavelli sagt, den römischen Staat in die antike Form zurückführen, und das war in der Tat das Ziel, das Macchiavelli bewußt im Auge hatte. Das antike Rom beabsichtigte er zu erneuern, und dadurch wird er ein „moderner“ Politiker, zunächst im Sinne der gegen das Mittelalter gerichteten Tendenzen.

Ein systematisches Interesse bekommt er für uns durch den Umstand, daß unter den Philosophen der Neuzeit Fichte wohl der erste gewesen ist, der für diesen verrufenen Mann Verständnis, ja Sympathie hatte. Das war bei dem Verfasser der Reden an die Deutsche Nation kein Zufall, so wenig wie es zufällig ist, daß Treitschke mit besonderem Nachdruck auf Macchiavelli hinweist. Es wird nach Treitschke immer Macchiavellis Ruhm bleiben, daß er den Staat auf seine eigenen Füße gestellt und von der Sittlichkeit der Kirche freigemacht hat, und dann vor allem, daß er zum erstenmal klar ausgesprochen hat: der Staat ist Macht. So wird die Beziehung zur modernen Kultur hergestellt.

Die historischen Tatsachen, die den Begriff der Renaissance, wie wir ihn bisher kennen, vervollständigen, sind nur kurz zu vergegenwärtigen, und wieder können wir dabei zunächst auf Ausführungen Diltheys verweisen. Er hebt hervor, wie Macchiavelli den römischen Herrschaftsgedanken erneut, und bringt ihn deshalb ausdrück-

lich in den Zusammenhang, daß in ihm sich die Wiederauflösung des Mittelalters in die dort miteinander vereinigten Kulturmächte zeige. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders auch die Schrift von E. W. Mayer: „Macchiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff *virtù*“<sup>1)</sup>). In ihr wird dargestellt, wie es sich bei Macchiavelli gradezu um eine Kanonisierung der Antike handelt, die er vollzog, da er transzendente Autoritäten nicht mehr kannte.

Das ist der entscheidende Punkt. „Ich sage, daß die Alten alles besser und klüger machten als wir.“ Aber, hebt Mayer hervor, Macchiavellis Klassizismus darf nicht nur als tote Buchstabengläubigkeit aufgefaßt werden, sondern als ein Ergreifen und eine Neuschöpfung antiken Geistes. Für alle Einzelfragen der Verfassung, der äusseren Politik, des Heerwesens, der individuellen Lebensführung des Politikers sucht er das Vorbild in der römischen Geschichte. Doch hat er das deutliche Bewußtsein, daß alle Erscheinungen des römischen Wesens ein gemeinsames Band haben, daß ihre Institutionen und Taten von der gleichen Gesinnung getragen sind. Seine Forderungen faßt er in der einen zusammen, daß man im Geiste der *virtù romana* handle. Es sind letzten Endes die inneren seelischen Kräfte des wilensgewaltigen Römertums, die er seiner Zeit wieder zuführen möchte: „die Tugenden ehren und belohnen, die Armut nicht verachten, die Gesetze und Ordnungen der militärischen Zucht wahren, die Bürger zwingen, sich gegenseitig zu lieben, ohne Parteiungen zu leben und das öffentliche Interesse ihrem eignen Nutzen vorzuziehen“. All das ist für Macchiavelli einbeschlossen in die *antica virtù*. Deren Wiedererweckung — das sagen uns die Vorreden der *discorsi* und der *arte de la guerre* — ist das Ziel seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Staat und Heer will er „in die alten Formen zurückführen und die alte Tätigkeit wiederbeleben“.

Diese Sätze machen das Prinzip der politischen Renaissance klar. Doch kommt für das Verständnis der Neuzeit noch etwas anderes in Betracht. Auch im Staatsleben war es mit der bloßen Erneuerung

---

1) Ich weise auf diese Arbeit um so lieber hin, als ihr Verfasser, der bei Fr. Meinecke und mir in Freiburg studiert hat, gestorben ist, ehe er seine reiche Begegnung voll entfalten konnte. Sein Buch erschien 1912 in der Historischen Bibliothek. Erst während des Druckes kommt mir die „Einführung“ zu Gesicht, die Fr. Meinecke zu einer Uebersetzung von Macchiavellis Schriften in den „Klassikern der Politik“, 1923 veröffentlicht hat.

der Antike selbstverständlich nicht getan. Ja noch mehr als bei der Renaissance des Griechentums gilt bei der Rückkehr zum römischen Staat: es mußte zu den alten Formen ein neuer Inhalt treten, welcher der modernen Welt selbst entnommen war, wenn ein der weiteren Entwicklung fähiges Kulturleben entstehen sollte. Und wie es in der Wissenschaft die neu entdeckte Natur war, die den neuen Weg wies, so war es hier die *N a t i o n*, die sich mit den Formen des römischen Kulturlebens verband und so in Europa die Nationalstaaten als die eigentlich modernen Staaten entstehen ließ.

Man kann einen tiefen Sinn darin finden, daß die Worte „Natur“ und „Nation“ sprachlich denselben Stamm haben. In beiden Fällen ist es das ursprünglich Gewachsene, Elementare und Unmittelbare, das sich dem Mittelalter gegenüber geltend macht und von den alten Formen seine neue Gestaltung fordert. Doch darf man andererseits die Parallelisierung der Entstehung von moderner Wissenschaft und modernem Staat nicht zu weit treiben. Mit dem nationalen Moment wurde in der Politik, wie wir schon sagten, etwas Neues von außen her an das Mittelalter herangetragen. Es handelt sich hier also nicht um die Zuspitzung eines Konfliktes, der latent bereits vorher bestand und aus dem Wesen des römischen Staates selbst, den das Mittelalter in seinen Dienst gestellt hatte, sich begreifen ließe, wie uns das bei der Wissenschaft möglich war. Das Streben nach Weltherrschaft, das aus dem Machtstaat selber stammt, trug an der Auflösung des nationalen Staates Schuld. Im Gegensatz dazu wird die Wissenschaft aus sich selbst heraus nie dazu kommen, den theoretischen Menschen zu eliminieren und sich dadurch so umzugestalten, daß sie für die Zwecke des Mittelalters sich eignet. Insofern ist die moderne Politik, soweit sie den nationalen Staat pflegt, wenn man will, origineller als die moderne Wissenschaft, und von einer kontinuierlichen Weiterentwicklung des antiken Lebens kann auf politischem Gebiet keine Rede sein. Das moderne Nationalitätsprinzip ist gewiß als bewußtes Prinzip etwas Neues, das nur der modernen Welt den ausschlaggebenden Charakterzug verleiht. Der Begriff der Renaissance als bloßer Wiedergeburt ist hier einzuschränken.

Andererseits darf man nicht verkennen, daß der römische Staat die geeignetste Form war, welche das nationale Leben unter den Gebilden früherer Zeiten finden konnte, falls es sich überhaupt mit

Hilfe alter Formen organisieren wollte. Denn alles, worauf die politische Eigenbedeutung des Römertums beruhte, war in seinen Grundlagen schon zu einer Zeit geschaffen, als Rom in seinen staatlichen Organisationen faktisch noch ein nationales Gepräge trug. So konnten die alten Formen leicht mit neuem nationalen Inhalt gefüllt werden. Abgesehen davon steht auch der Machtstaat, der zur Entnationalisierung geführt hatte, in seinem Wesen durchaus nicht von vornherein dem nationalen Staat entgegen, sondern verliert seinen nationalen Charakter erst dadurch, daß er sich zum Weltstaat oder Universalstaat entwickelt. Insofern bleibt auch hier das allgemeine Prinzip gewahrt, das es uns verständlich macht, wie das spezifisch moderne Kulturleben durch Wiederanknüpfung an eine der bereits früher vorhandenen Kulturmächte entstanden ist, und wie es nur nötig war, die Grundlagen der alten Kultur aus dem Verband wieder herauszulösen, in welchen das Mittelalter sie gebracht hatte. Es ließ sich ihnen dann leicht auch die Selbständigkeit und Eigenbedeutung verleihen, die von vornherein in ihrem Wesen lag.

In dieser Hinsicht geht also die Entwicklung der modernen Wissenschaft der Entwicklung des modernen Staates doch parallel. In beiden Fällen wird das ursprünglich schon einmal Dagewesene, das das Mittelalter in seinen Dienst genommen hatte, in seiner Reinheit wieder frei.

Zugleich ergibt sich daraus noch etwas anderes. Wenn Wissenschaft und Staat in voller Selbständigkeit innerhalb der modernen Kultur zusammen bestehen wollen, müssen sie, nachdem sie die antiken Formen angenommen haben, auch zueinander in ein anderes Verhältnis treten, als das war, in welches das Mittelalter sie gebracht hatte, denn ihre Vereinigung konnte dort sich nur auf Grund der angegebenen Abschwächungen ihrer ursprünglichen Prinzipien vollziehen. Ein Vorbild aber für die neue Vereinigung war nirgends zu finden. In der antiken Welt hatte es eine völlig selbständige Wissenschaft neben einem völlig selbständigen Staat innerhalb ein und derselben Kultur nicht gegeben. So entstehen aus der Wiedererweckung des Alten für eine neue einheitliche Kultur Schwierigkeiten, wie sie allein die moderne Welt kennt. In dieser Hinsicht kommen wir, selbst wo es sich nur um die Erneuerung von früher Gewesenem handelt, schon zu etwas völlig Neuem, sobald wir uns der modernen Kultur zuwenden.

Dieser Punkt ist grade für unsern Zusammenhang wichtig. Die Schwierigkeiten nämlich, die aus dem Zusammenleben zweier selbständig gewordener Kulturmächte hervorgehen, bilden zugleich Probleme für eine moderne Philosophie der Kultur. Sie ergeben sich, wenn man die im Anschluß an die antike Welt in der Neuzeit entstandenen Kulturmächte theoretisch zu bewältigen, d. h. Staat und Wissenschaft begrifflich in ein ihrem Wesen entsprechendes Verhältnis zu setzen sucht. So tritt bereits an dem besonderen Fall die Aufgabe einer umfassenden Philosophie der modernen Kultur zutage, und nur das eine steht fest: bei den Griechen kann es keine Begriffe geben, die hier brauchbar sind, denn sie hatten das Problem überhaupt nicht gekannt und waren mit ihrer intellektualistisch gerichteten Philosophie daran noch nicht einmal gescheitert.

Bevor wir jedoch diese Seite der Sache weiter verfolgen, suchen wir nach Klarheit auch über die Entstehung dessen, was man die moderne Religion, insbesondere das moderne Christentum nennen kann. Wir müssen in einer wissenschaftlichen Untersuchung uns von konfessionellen Gesichtspunkten freihalten, und mit Rücksicht darauf ist die Situation schwierig. Der Gegensatz des mittelalterlichen und des modernen Christentums ist heute noch lebendig, wenn er sich auch gewiß nicht in den Gegensatz von katholischem und protestantischem Christentum auflösen läßt. Jedenfalls sind wir in Gefahr, die aktuellen konfessionellen Gegensätze bei der Darstellung der Vergangenheit mitspielen zu lassen. Um das nach Möglichkeit zu vermeiden, beschränken wir uns auf die Hervorhebung des entscheidenden Prinzips im Anschluß an Worte des einflußreichsten Reformators und erinnern vorher nur noch einmal kurz an den Zusammenhang.

Am Christentum waren uns die irrationalen Momente wesentlich, die in dem persönlichen Verhältnis der Einzelseele zu dem als Vater geliebten Gott und in der Liebe als der besseren Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen. Die Irrationalität, die als Freiheit von jeder allgemein begrifflichen Formulierung und praktischen Rationalisierung zugleich soviel wie Unmittelbarkeit bedeutet, stellen wir auch jetzt in den Vordergrund, wo die Auflehnung gegen die mittelalterliche Kirche in Frage steht. Der religiöse Mensch, der in jenem Sinne Christ sein will, den wir als den ursprünglichen ansehen, muß den

Schwerpunkt auf die *P e r s o n* und ihr unmittelbares Leben in Gott legen, und zwar so, daß demgegenüber alles, was die äußere Organisation und das begriffliche, also vermittelnde Denken betrifft, ihm unwesentlich wird. Auf das, was in der Einzelseele vorgeht, kommt es an, denn das allein entscheidet über das Verhältnis zum persönlichen Gott, während alles, was der Mensch in der „Welt“ tut und von der Welt denkt, nur abgeleitete Bedeutung haben kann.

Begrifflich brauchen wir das nicht weiter auszuführen, denn auf begriffliche Formulierungen kommt es dabei nicht an. Wir erinnern nur an einige Sätze aus Luthers Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen. Sie sagen das, was für die Erneuerung des Christentums hier wichtig ist, viel besser, als ausführliche wissenschaftliche Erörterungen es zum Ausdruck bringen könnten <sup>1)</sup>. „Darum“, erklärt Luther, „sind die zwei Sprüche wahr: gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke; böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke, also daß allerwegen die *P e r s o n* zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken, und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person, gleich wie Christus sagt: ein böser Baum trägt keine gute Frucht, ein guter Baum trägt keine böse Frucht . . . Wie nun die Bäume müssen früher sein denn die Früchte und die Früchte die Bäume nicht zu guten oder bösen machen, sondern die Bäume machen die Früchte, also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut, und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er macht gute oder böse Werke.“

Das wird in Luthers anschaulicher Weise an Beispielen ausgeführt, und dann kommt die entscheidende Anwendung auf die Religion: „Wie es mit ihm (dem Menschen) steht im *G l a u b e n* oder *U n g l a u b e n*, danach sind seine Werke gut oder böse, und nicht wiederum, wie seine Werke stehen, danach sei er fromm und gläubig. Die Werke, gleich wie sie nicht gläubig machen, so machen sie auch nicht fromm; aber der Glaube, gleich wie er fromm macht, so macht er auch gute Werke. So denn die Werke niemand fromm machen

---

1) Man darf sie nur nicht einseitig moralistisch deuten. Das ist grade in einer Schrift über Kant zu betonen. Sie sind ganz religiös gemeint.

und der Mensch zuvor muß fromm sein, ehe er Werke tut, so ist offenbar, daß allein der Glaube aus lauterer Gnaden durch Christum und sein Wort die Person genugsam fromm und selig machet, und daß kein Werk, kein Gebot einem Christen not sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten und aus lauterer Freiheit umsonst tut alles, was er tut, ohne damit zu suchen sein Nutz oder Seligkeit (denn er ist schon satt und selig durch seinen Glauben und Gottes Gnaden), sondern nur um Gott darinnen zu gefallen.“

Was für uns wichtig ist, läßt sich jetzt mit wenigen Worten sagen. Wo solche religiöse Gesinnung herrscht, wird nicht nur die äußere Organisation der Kirche, wie sie von Rom übernommen war, sondern auch die griechische Wissenschaft, wie das Mittelalter sie in den Dienst der Dogmenbildung gestellt hatte, als etwas erscheinen, was dem Wesen des Christentums im Grunde fremd ist und daher den religiösen Glauben stört, sobald es in den Vordergrund tritt und Bedeutung für sich beansprucht. Daß Luther nicht nur die römische Politik bekämpfte, sondern auch die Philosophie ein altes Weib nannte, das nach Griechenland stinkt, bekommt so tiefen Sinn. Es können Konflikte mit der kirchlichen Herrschaftsorganisation in politischer und intellektueller Hinsicht nicht ausbleiben, und die Religion, die in der Kulturwelt sich ausgestalten will, muß nach neuen Formen suchen, die ihrem Eigenwesen angemessener sind als die aus der Antike des Griechentums und des Römertums übernommenen Gebilde. Wo diese Tendenzen aber durchdringen, geht es mit dem Mittelalter zu Ende.

Doch noch etwas anderes ist auch hier zu bemerken. Es ergibt sich nicht allein ein Konflikt des religiösen Menschen mit der mittelalterlichen Kirche, sondern es bleibt zugleich wieder völlig problematisch, wie die Religion sich zu der erneuten griechischen oder modernen Wissenschaft der Renaissance und zu dem erneuten römischen oder modernen politischen Leben der nationalen Staaten stellen soll. Im Prinzip tauchen hier also dieselben Schwierigkeiten auf, die wir in dem Verhältnis von Wissenschaft und Staat zueinander fanden, und es liegt auf der Hand, daß sie sich noch viel entschiedener geltend machen müssen, wo die Beziehungen des religiösen Menschen zum wissenschaftlichen und zum politischen Menschen in Frage stehen. Man kann zur mittelalterlichen Vereinigung, sobald jedes Gebiet sich

selbständig für sich entfalten will, nicht wieder zurück. Doch es gibt auch kein Vorbild für irgendeine neue Art der Verbindung, denn in der Antike hatte eine Religion wie die des Christentums weder neben der Wissenschaft noch neben dem Staat bestanden. Wohl aber war es bereits in der ersten christlichen Zeit zu den lebhaftesten Konflikten sowohl zwischen Religion und Wissenschaft als auch zwischen Religion und Staat gekommen, bevor das Mittelalter den Ausgleich vollzog. Mußten die Kämpfe jetzt nicht wiederkehren?

Endlich ist klar: auch hier handelt es sich nicht allein um praktische Schwierigkeiten im realen Leben der Kultur, sondern sie lassen zugleich theoretische Probleme einer umfassenden Kulturphilosophie entstehen. Ist es möglich, in einem einheitlichen Gedankengebilde einer Religion wie der christlichen, bei der alles auf das irrationale Verhältnis der einzelnen Seele zur persönlichen Gottheit ankommt, gerecht zu werden und zugleich die Wissenschaft und den Staat in seiner Bedeutung zu verstehen, also Kulturgebilde zu würdigen, in denen zu wirken der Mensch, wie es scheint, nur dann vermag, wenn er den Schwerpunkt aus dem rein persönlichen Verhältnis seiner Seele zur Gottheit heraus verlegt und sich mit seinem Denken oder Wollen einfügt in überindividuelle Gebilde von eminent rationaler Struktur? So stellt das Evangelium auch den Philosophen der modernen Kultur vor schwer zu beantwortende Fragen.

---

NEUNTES KAPITEL

DAS MODERNE KULTURBEWUSSTSEIN UND  
DER INTELLEKTUALISMUS DER NEUZEIT

Unsere Ausführungen über die mittelalterliche Kultursynthese und ihre Auflösung durch Renaissance und Reformation hatten den Zweck, das Wesen der modernen Kultur und des sich daraus ergebenden modernen Kulturbewußtseins zu bestimmen. Sie brauchen daher nicht weiter fortgesetzt zu werden. Der entscheidende Punkt ist klar. Wir verstehen, daß es eine Kultur von der Einheit, wie das Mittelalter sie anstrebte und zum Teil wohl auch erreichte,