Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums.

Eine geschichtsphilosophische Studie.

Von J. Lortzing.

II. Teil.

Erster Abschnitt.

Platons Hinbewegung zum christlichen Ordensgedanken

Wie reich die Gedankenwelt des Sokrates trotz ihrer Schlichtheit war, das zeigte sich, als nach seinem Tode sich drei Philosophenschulen, die sog. „unvollkommenen Sokratiker", bildeten, die Megariker, die Cyrenaiker und die Kyniker, deren jede eine bestimmte Seite der Sokratik hervorhob, bis in Platon der berufene Dolmetsch und Fortführer der Gedanken des Meisters erstand, der alle Strahlen in dem Brennglas seines scharfen und umfassenden Geistes sammelte. Der Eindruck der Atopie, des Auffallenden, Sonderbaren, den die Lehre des S. bei seinen Zeitgenossen hervorrief, beruhte auf der Vielseitigkeit seines Genius[1]). Seine Fruchtbarkeit beruhte gerade darauf, daß er ein Säemann war, der den Samen seiner neuen Gedanken ausstreute, ohne zu systematisieren. Er besaß „nicht ein fertiges System, sondern eine Methode, mittels deren ein System gebildet werden konnte" (Überweg I, S. 141). Er sammelte Bausteine, aus denen sich ein Bau aufführen ließ, wenn sich die Meisterhand fand, die das vermochte. „Es ist das Geheimnis des großen Menschen, die entferntesten Gegensätze, scheinbar ganz unver-

[1]) Vgl. EAW S. 32: „Sokrates muß als der ἄτυπος begriffen werden"; aber im Folgenden wird auch auf die Lösung der scheinbaren Widersprüche hingewiesen. S. hat — wie nach ihm Platon — darunter zu leiden gehabt, daß es subalternen Geistern nun einmal nicht gegeben ist, sich in die Vielseitigkeit des Genius hineinzufinden.

einbare Widersprüche in sich zu vereinigen." S. war Revolutionär und Reaktionär, Erhalter des Bestehenden und Bahnbrecher des an das Alte", seiner „festen Verwurzelung im Überlieferten" besaß er persönlich die innere Kraft, „um die moderne Freiheit zugleich in sich aufzunehmen und zu überwinden" (S. 56). Aber den „unvollkommenen Sokratikern" fehlte diese Fähigkeit; sie hafteten an einzelnen Seiten und Zügen der Lehre und der Persönlichkeit des Meisters. Wir unsererseits würden, wenn es uns nur darauf ankäme, möglichst in die Augen fallende Analogien zum christlichen Ordenswesen zu sammeln, von Sokrates auf die bereits erwähnten Kynischen Philosophen[2]) übergehen und Platon fahren lassen, aber die Einseitigkeit, mit der diese sich an die sokratische Bedürfnislosigkeit, die Zurückziehung aus dem politischen Leben, die Verwerfung des bloß gewohnheitsmäßigen Handelns, die Volkstümlichkeit des Auftretens und der Redeweise aus dem Ganzen herausgriffen und übertrieben, indem sie sich über Herkommen, Anstands- und Schamgefühl hinwegsetzten, in Roheit verfielen, die Wissenschaft verachteten und sich in Absonderlichkeiten verirrten, macht sie unfähig als wahre Nachfolger des athenischen Weisen zu Neuen (Horneffer, S. 51). Infolge seiner „Anhänglichkeit gelten, obwohl ihnen, wie gesagt, manche Vorzüge nicht abzusprechen sind. So ansprechend es also erscheinen mag, für unsern Zweck die Linie Sokrates—Antisthenes—Crates—Zenon —Stoa zu verfolgen, lassen wir diese als eine Nebenlinie einstweilen beiseite. Gewiß ist es gerade für unseren Zweck wertvoll, feststellen zu müssen, daß die Sokratik keine Hinneigung zu strenger Absonderung von der Welt und zur Askese enthielt, aber wir suchen bei den Griechen eben mehr als bloße Analogien zum Ordensstande, wir verfolgen gerade bei ihnen als den geistig Höchststehenden den Ordensgedanken bis in seine letzten menschlich-natürlichen Wurzeln, und da kann nur Platon in Betracht kommen, der die bei Sokrates bereits festgestellten Berührungen mit dem Ordensgedanken in genialer Weise weiter bildete; wir werden jedoch diese Berührungen nur feststellen können, wenn wir seine Philosophie in ihren Grundlagen erfassen. Und doch möchten wir vorerst von einer mehr äußeren Seite ausgehen, die uns jedoch Gelegenheit geben wird, ins Innerste einzudringen.

---

[2]) Über die Kyniker s. Note 64.

1. Die klösterliche Stille in Platons Landhaus[3]).

Wenn man im alten Athen das im NO. der Stadt gelegene Dipylon, das „Doppeltor", durchschritt, teilte sich die Straße jenseits der Stadtmauer; zur Linken bog die Via sacra, die „Heilige Straße", am Heiligtum des Apollon vorüber an der Küste entlang nach Eleusis ab, während die Straße rechts in die Niederung des Kephisus führte. Dort lag die denkwürdige Stätte, die man als die Wiege der griechischen Philosophie als Wissenschaft bezeichnen darf, die „Akademie", die bis zum Jahre 529 n. Chr., dem Jahre ihrer Auflösung durch Kaiser Justinian I., bestanden hat. Dort befand sich zwischen dem Eridanusfluß und dem Kephisus im NNO. Athens, unmittelbar beim Hekademus-Heiligtum, ein Landhaus mit Garten, das Platon nach der Rückkehr von seiner ersten großen Reise (389 v. Chr.) käuflich erwarb, und zwar mit dem ausgesprochenen Zweck, dort seine Lehrtätigkeit zu eröffnen und „in Anlehnung an pythagoreische Institutionen", die er auf seiner Reise kennen gelernt hatte, die erste wirkliche philosophische „Schule" auf griechischem Boden zu stiften. Die wißbegierigen Jünglinge, die er an sich zog, vereinigte er in der „Akademia", „einer mit Eigentum ausgestatteten Genossenschaft, die rechtlich als Kultgenossenschaft, als religiöse Innung, als Thiasos[4]), zur Verehrung der Musen aufzufassen ist". Das Stiftungsvermögen bestand ursprünglich in jenem Landhaus, in dem der Philosoph Wohnung nahm und die neugegründete Genossenschaft um sich sammelte. Die Oberleitung lag in der Hand des von den Genossen gewählten Schulführers. Es gab außerdem Ämter für Anordnung der Opfer und der anschließenden Festmahlzeiten und Gelage (Syssitien); die schriftlich abgefaßten „Trinkgesetze" erstreckten sich wohl auch auf die sonstige äußere Ordnung der Gesellschaft[5]). Alle dreißig Tage wurde aus der Mitte der Schul-

---

[3]) Vgl. für das Folgende REKAW I, S. 1134 f.; EAW II, 6, 1932, S. 42 f.

[4]) Unter Thiasos verstand man eine Korporation, die gemeinschaftlich zu Ehren eines Gottes Festlichkeiten und Schmausereien veranstaltete und deren Teilnehmer geweiht waren. Eibl S. 43 nennt die Akademie „ihrer Form nach einen Kultverein der Musen, ihrem Wesen nach eine Schule der Weisheit". — Nach Stenzel PhE S. 131 f. wurde die Akademie als „juristische Person" mit dem Recht des Eigentumserwerbs als Kultverein (Thiasos) gegründet, der allein Gelegenheit zur Geselligkeit bot.

[5]) Vgl. *Gesetze* 639 D ff.; 671 C.

genossen ein Vorsteher (Archon) bestellt. Diese Vereinigung Gleichgesinnter bedeutete eine „Auswahl", und Platon, dessen absichtliche Zurückgezogenheit aus dem öffentlichen Leben mit stolzer „Menschenverachtung" verbunden war, ist sich dessen sicherlich wohl bewußt gewesen. Im dreiundzwanzigsten Kapitel des Theaitet (173 B ff) ist von dieser auserlesenen Genossenschaft (eigentlich „Reigen") derjenigen die Rede, die es mit der Philosophie ernst nehmen; sie fühlen sich selbst als Fremdlinge in der Stadt und werden ob ihrer Weltfremdheit verspottet. Der Spott, mit dem eine Sklavin den bei der Beobachtung des Himmels in einen Brunnen gefallenen Thales belegt, „gilt allen denen, die ihr Leben in der Beschäftigung mit der Philosophie hinbringen" (174 A). Derselbe scharfe Strich, der in christlicher Zeit zwischen Ordensleuten und Weltleuten, zumal in älterer Zeit, gezogen wurde, trennte auch die Philosophen im platonischen Sinn von der übrigen Menschheit: der philosophisch Ungebildete fühlt sich auf dem Gebiet der wahren Philosophie ebenso fremd wie der wahre Philosoph auf dem Gebiet des Diesseitigen. Allein hier in der Stille, in strenger Abgeschiedenheit von dem geräuschvollen Getriebe der Stadt, wurde nicht nur platonische Philosophie gelehrt, es handelte sich vielmehr um das erste Beispiel „einer großartigen Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, wie etwa unsere Universitäten sie darstellen möchten". Und zwar wollte man trotz aller zeitweiligen Zurückgezogenheit aus der Welt nicht unfruchtbaren Theorien nachjagen oder sich in ablehnender Haltung dem praktischen und politischen Leben und Treiben gegenüber einem beschaulichen Leben in der Wissenschaft hingeben. Platons Philosophie war ihrer ethischen Richtung, die wir noch kennen lernen werden, entsprechend zugleich Lebensphilosophie und sollte die Grundlage zu einer Neugestaltung der Stadtgemeinde, der Polis, bilden. Denn wie Platon — was er besonders angelegentlich im „Sophisten" nachweist — das Nichtseiende, d. h. die diesseitige Welt, im Gegensatz zu den indischen Weisen als Wirklichkeit nahm, so auch das menschliche Leben im Diesseits, in das er das Jenseits hineinleuchten ließ, dem er wie auch dem Universum „Anteilnahme" an der Ideenwelt zuschrieb. Der Grundsatz der abendländischen Ordensleute, „im Himmel leben und auf Erden wirken", war auch der seine. Weltabkehr und Weltwirken waren hier eins. Man wird „der Fülle des Lebens, das die Akademie faßte, nur dann gerecht, wenn man diese

beiden Kräfte des platonischen Kosmos, die weltflüchtige und die weltzugewandte, gleichmäßig in ihr walten läßt" (Friedländer I, 104). „Man mag sich vorstellen, wie er (Platon) von der Stille der schönen Natur umfangen, in leuchtenden Gesprächen mit den erlesenen Jüngern, im Nachsinnen über Erkanntes, Vollbrachtes, Verfehltes in immer vertrauteren Umgang mit dem Ewigen kommt, während das Treiben der Zeit ihm weiter und weiter ins Bedeutungslose entschwindet" (Weinstock S. 49), und doch geht sein Blick nicht nur in die Tiefe, sondern auch in die Weite. Er ist kein weltfremder Privatgelehrter. Mochte auch Dions Plan, in Syrakus mit seiner Hilfe „ein Reich im Geiste Platons, ein Reich der Gerechtigkeit und Schönheit zu gründen" (S. 49 f) mißlungen sein, einen großen Gedanken nahm er mit in die Heimat: Seine erste Sizilische Reise (388/89) hatte ihm gezeigt, daß ein politischer Neubau ohne die Grundlage einer organisierten Gemeinschaft nicht angängig sei. Er kam mit der festen Absicht zurück, „eine Schule nach dem Muster der Pythagoreer zu gründen"[6]), also einen Freundschaftsbund zu stiften. Der VI. Brief[7]) unterrichtet uns näher über die enge Zusammengehörigkeit der Mitglieder dieser „Gemeinschaft" (Koinonia), deren Zweck das „gemeinschaftliche Philosophieren" war[8]). Der Philosoph verfolgt in diesem Briefe den Zweck, die Teilnehmer zu engerem gegenseitigem Anschluß zu ermahnen; sie sollen versuchen, „durch den gegenseitigen Verkehr zu einem einzigen Freundschaftsbund zu gelangen" (323 AB). Und sollte einmal eine Entfremdung eintreten, so erbietet er sich zur Herstellung „der Freundschaft und der Gemeinschaft" (323 B). Seine Autorität innerhalb des Bundes war eine unbegrenzte. Denn mag auch die eidliche Verpflichtung auf den Brief des Meisters nicht ernst gemeint sein[9]), so bleibt doch bestehen, daß er als „ein gültiger (verbindlicher) Vertrag und als ein bindendes Gesetz" gelten soll (323 C). Platon, der sich „Führer" und „Herr" nennt, erscheint hier ganz in der Weise des pythagoreischen Bundes und der späteren pythago-

---

[6]) EAW II, 6, S. 46; vgl. Weinstock S. 50.

[7]) Text in Bd. VI der Teubnerschen Ausgabe der Werke Platons, S. 17 ff.; Text und Übersetzung bei Howald, *Die Briefe Platons*, Zürich 1923, S. 48 ff. Uebersetzung bei Weinstock, der übrigens alle Briefe Pl.s als echt anzusehen scheint.

[8]) *Κοινωνίαν φιλοσοφεῖν*, eigentlich = „Gemeinschaft philosophieren".

[9]) Howald S. 183.

reisierenden Philosophen als „unfehlbarer Stifter einer Sekte“[10]). Er war sich bewußt, eine „Auslese“ zu treffen, wie denn ja seine ganze Philosophie nur für den auserlesenen Kreis der „wahrhaft Philosophierenden“ bestimmt war. „Nach göttlichen Geboten leben kann (nach ihm) ein jeder, denn das göttlich Gute ist allen immanent, aber „göttlich leben“ kann nur der Philosoph, denn er „weiß“ das Gute“[11]. Wer in diesen Kreis eintrat, der trat heraus aus dem gewöhnlichen Weltgetriebe, er war der Welt entrückt, ohne sie äußerlich zu verlassen. Doch kam auch das letztere vor. Aristoteles[12]) erzählt von einem Landmann, der durch die Lektüre des „Gorgias“ so begeistert wurde, daß er seinen Acker verließ um ein Schüler Platons zu werden, was an Matth. 19, 21 anklingt. Man wird bei der Beobachtung dieses auserwählten Kreises unwillkürlich an den Freundeskreis erinnert, den Augustin nach seiner Taufe im Jahre 387 n. Chr. auf dem Landgut Cassisiacum um sich sammelte, mit dem er ein Leben führte, „das seinen Ausdruck und Abglanz findet in den sonnigen Schriften dieser Tage“ und das ihm selbst als eine Wiederholung der „tuskulanischen Gespräche“ Ciceros erschien. Er schreibt darüber in den „Bekenntnissen“: „Was ich dort an Wissenschaft trieb, dessen sind die Bücher Zeuge, in denen ich mit den Anwesenden und mit mir selbst Gespräche führte vor deinem (d. h. Gottes) Angesicht“[13]). Wie bei Pl. so stehen auch bei Augustin nächst Gott und der Seele die Freunde; den Freund lieben und die Seele lieben, ist dasselbe. Liebende Freunde waren beide; und es ist bezeichnend, daß in Cassisiacum der Dialog, „die Sprachform der Gemeinschaft“, wiederkehrt. Hier wie in der Akademie finden wir trotz der Verschiedenheit des Zieles „ein abgeschlossenes Leben der Weihe“[14]). Beiden großen Männern war es ein unabweisbares Bedürfnis, einen Freundeskreis um sich zu sammeln, und ihn im gemeinsamen Leben zu formen[15]). Als Bischof schloß A. seine Geistlichkeit zu einer klösterlichen Gemeinschaft (monasterium clericorum) zusammen, die für die

[10]) Hieronymus Müller (*Platons sämtliche Werke* übersetzt, Bd. 8, S. 389 Note 26), der diese Tatsache als Beweis für die Unechtheit des inzwischen als echt erwiesenen Briefes anführt.

[11]) EAW II, 6, S. 55.

[12]) Nach LAND S. 62.

[13]) Salin S. 161 f.

[14]) S. 162.

[15]) S. 160.

Entwicklung des Klosterlebens im Abendlande von großer Bedeutung geworden ist. Wir erinnern uns hierbei an die Tatsache, daß so manche Orden aus einem Freundschaftsbund hervorgegangen sind, daß aber diese Freundschaftsbündnisse von vornherein auf ein Wirken von außen zum Heil der Seelen gerichtet waren, wie das auch bei dem platonischen Freundeskreis, den Friedländer (S. 144) „eine Gemeinschaft von liebend Lehrenden und liebend Lernenden" nennt, der Fall war, für den die Philosophie den Zweck hatte, zur höchsten Höhe zu erheben, damit man von der Höhe aus auf das Ganze wirke. Daher war dem Platon der Gemeinschaftsgedanke so wichtig, daß er als Erzieher des jungen Dionys diesem den Rat zu erteilen beabsichtigte, „er solle sich vornehmen, sich selbst so weit als möglich zu beherrschen und treue Freunde und Gefährten (behufs Durchführung der Reform) zu erwerben"[16]). Denselben Weg beschritten ja später der hl. Franz und der hl. Ignatius, aus deren kleinem Freundeskreise sich ein Orden entwickelte. Und es hat einen eigenen Reiz, die christlichen Orden einmal als Freundschaftsbündnisse zu betrachten, bei denen jeder eines jeden Freund ist; und gerade so angesehen finden sie ihre Analogie in der Antike, deren Sinn für die Freundschaft so hoch entwickelt war. (Vgl. auch Platons Dialog *Lysis*, der diesen Gegenstand behandelt.) Sage und Geschichte wissen von Freundespaaren wie Achill und Patroklos, Orest und Pylades, Epaminondas und Pelopidas, Damon und Phintias, Laelus und Scipio Africanus zu berichten. Der Orden der Pythagoreer war ein Freundschaftsbund, der Sinn für die Freundschaft war eine der erfreulichsten Seiten des sonst so herben Stoizismus. Und hat sich nicht in den christlichen Orden der stoische Satz „gemeinsam ist das Eigentum der Freunde" glänzend bewährt? Gilt bei ihnen nicht das ciceronianische Wort, daß dasselbe Wollen und dasselbe Nichtwollen die wahre Freundschaft sei? Und wenn wir nun das hier für das Gebiet des Natürlichen Geltende auf das übernatürliche Gebiet übertragen, an die Stelle der natürlichen Zuneigung die christliche Caritas setzen und uns dessen bewußt bleiben, daß die Freundschaft der Ordensleute in der Freundschaft mit Gott wurzelt, so läßt sich auf ihr Zusammenleben anwenden, was Cicero in seinem liebenswürdigen Buch „von der Freundschaft" sagt: „Nichts ist so der Natur angemessen, nichts paßt sich dem Glück und dem

[16]) HPh III, S. 40.

Unglück so an (wie die Freundschaft); doch behaupte ich in erster Linie, daß sie nur unter den Guten bestehen kann" (§ 17 f). „Die Freundschaft ist nichts anderes als eine mit Wohlwollen und Wertschätzung (caritas) verbundene Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen" (§ 20). Sie ist eine Übereinstimmung in Charakter und Naturanlage, bei der zugleich das Licht der Rechtschaffenheit und der Tugend hervorleuchtet (§ 27), ohne die keine Freundschaft bestehen kann (§ 20 und 84). Unter Freunden besteht eine Gemeinschaft in allen Dingen, in Absichten und Bestrebungen, ohne jede Ausnahme (§ 61). Laelius sagt von seiner Freundschaft mit Scipio: Gemeinsam war uns die Wohnung und der Unterhalt, um garnicht zu reden von den Studien, in denen wir, der Öffentlichkeit fern, unsere ganze Muße hinbrachten" (§ 103 f). Die Freundschaft ist (nach § 84) eine Genossenschaft, die alles in sich schließt, was die Menschen für erstrebenswert halten, bei dessen Vorhandensein das Leben glücklich ist und ohne das es nicht glücklich sein kann." Ihr Wesen besteht darin, „daß aus einer Mehrzahl von Seelen gewissermaßen eine einzige wird" (§ 92). Auch die hohe Bedeutung der gegenseitigen Rüge, wie sie z. B. in der Gesellschaft Jesu üblich ist, vergißt Cicero nicht: „Häufig müssen die Freunde auch ermahnt und gescholten werden, und das muß man, wenn es mit Wohlwollen geschieht, freundschaftlich aufnehmen" (§ 88). Statt das Gescholtenwerden übel zu nehmen, während man den Fehltritt auf die leichte Achsel nimmt, muß man das Versehen bedauern und sich der Rüge freuen (§ 90).

Selbstverständlich muß festgehalten werden, daß sich die Freundschaft auf Grund natürlicher Zuneigung, wie die Alten sie verstanden, grundsätzlich von der auf der christlichen Caritas beruhenden Freundschaft der Ordensleute unterscheidet. Bei Augustin und Platon wuchs aus dem Freundeskreis eine große Gemeinschaft hervor. Wie für Augustin der Freundeskreis die Voraussetzung für ein Wirken im Großen durch die Lehre vom Gottesstaat bildete, so war die „metaphysisch unterbaute „Gemeinschaft" der Akademie, „die Konsolidierung des persönlichen Bundes mit gleichgesinnten und verwandten Freunden zur Akademie, zur Schule", die Voraussetzung für den Aufbau des platonischen Idealstaates[17]). Von dem Studiengang der Akademie können wir uns ein einigermaßen getreues Bild machen, wenn

[17]) Stenzel, HPh I, S. 106 u. 128.

wir mit Friedländer (I, 116) in der Philosophengemeinschaft des *Staates* und der Erziehung der *Wächter* die in der Akademie herrschende Methode des Lernens und der Erziehung abgebildet finden. Hier wie schon im pythgoreischen Orden bildeten Philosophie und Erziehung eine Einheit (S. 99), und beide kamen mit den christlichen Ordensgemeinschaften darin überein, daß sie ihren Mitgliedern eine „Lebensform“[18]) ein- und aufprägten. Man muß sich hierbei gegenwärtig halten, daß der pythagoreische Bund, dem die Akademie nachgebildet war, den ausgesprochenen Zweck der politischen Reformation verfolgte. Eine solche Reformation aber konnte nach Platons Auffassung nur auf dem Boden einer auf das Jenseits gerichteten Weltanschauung durchgeführt werden. Nur vom Jenseits aus ließ sich das Diesseits umgestalten, wie nach platonischer Anschauung die diesseitige Welt von der Ideenwelt her zum Kosmos gestaltet war. Platon war kein weltfremder Theoretiker. Aber man darf diesem großen Geist gegenüber keinen Augenblickserfolg erwarten. Sein prophetischer Blick schaute in weite Fernen, die sein Ideal der Verwirklichung näher brachten. Schon längst hat man seine Staatsidee mit dem Augustinischen Gottesstaat und der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung in Verbindung gebracht. Wenn in neuester Zeit auch der autoritative Staat seine Ansprüche geltend macht (Weinstock S. 55 ff), so werden wir uns noch von der Doppeldeutigkeit des platonischen Idealstaates überzeugen, der eine zwiefache Deutung, die religiös-kirchliche und die politische, nicht nur zuläßt, sondern fordert. Für unsern besonderen Zweck kommt selbstverständlich, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzüglich die erstere in Betracht; es ist ja doch der Blick ins Jenseits, den die platonische Philosophie mit dem christlichen Ordensleben gemeinsam hat, eine Jenseitigkeit indes, die auf Gestaltung im Diesseits nicht verzichtet, sondern diese beiden Welten in Beziehung zueinander setzt.

2. Das platonische Zweiweltensystem.

Wenn wir von einer Hinbewegung Platons zum Ordensgedanken sprechen, so ist das ein Teilgedanke des Hauptgedankens seiner Hinbewegung zum Christentum. Letztere ist der größere Kreis, der jene als den kleineren umschließt. Das Christentum

[18]) Vgl. den Ausdruck *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* „Pythagoreische Lebensform“ (Friedländer I, S. 104).

aber ist eine Zweiweltenreligion, es kennt eine himmlische und eine irdische Welt, in die sich die himmlische durch die Menschwerdung hinabgelassen hat, so daß nun beide in lebendiger Beziehung stehen und der Christ beiden Welten angehört. Und weil die Ordensleute nichts anderes sein wollen als Christen, die das Christentum ernst nehmen, so muß auch in ihrem Leben diese Doppelsinnigkeit hervortreten; und bei den Ordensleuten des Abendlandes wenigstens zeigte sich von Anbeginn neben der Begeisterung für die jenseitige Welt auch der Drang nach einer Wirksamkeit in der diesseitigen. Das ist platonisch gedacht. Denn Platon lebt in der Ideenwelt, für die er sich begeistert, aber er versagt sich auch nicht der diesseitigen, an deren Umgestaltung durch die „wahre Philosophie" er unermüdlich arbeitet[19]). Und die Besonderheit dieser Philosophie liegt eigentlich in der Verbindung dieser beiden Welten, die sich bei den Orphikern und bei den Weisen des Ostens schroff gegenüberstehen. Flucht aus dem Diesseits ist hier die einseitige Losung. Die Annahme einer jenseitigen Welt, die Platon von den Orphikern übernahm, wurzelte im alten Orient. „Unendlich weit verbreitet war die Anschauung von der im reinen Aether liegenden ewigen Heimat"[20]). In einem Hymnus des indischen Rg Veda heißt es „Wo das ewige Licht entspringt, wo die Sonne ewig strahlt, in der Unvergänglichkeit, dort, o Soma, laß mich sein"[21])! Unter den vorsokratischen Philosophen waren es hauptsächlich Heraklit und Empedokles, die von der materiellen im Fluß befindlichen Welt eine höhere Welt des ewigen Gottesgeistes, des Logos, der Vernunft unterschieden. Platons besonderes Verdienst besteht darin, daß er 1. diese jenseitige Welt in eine Fülle höherer Wirklichkeiten, der Ideen, zerlegte; 2. darin, daß er der übersinnlichen Welt in der Idee des „Gerechten"[22]) eine sittliche Spitze und so seiner ganzen Philosophie die Richtung auf das Sittliche gab; 3. darin, daß er die beiden Welten, die jenseitige und die diesseitige, in Beziehung zueinander setzte, indem er die untere Welt an der oberen teilnehmen ließ und vom Philosophen ein Leben in der jenseitigen und ein Wirken in der dies-

---

[19]) LAND S. 69 u. a.

[20]) Franz Boll, *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes etc.* „Kultur der Gegenwart" III, 3, 1921, S. 18.

[21]) Ebenda S. 18 f.

[22]) Von dem „Guten" und „Schönen", die eigentlich über den Ideen stehen, reden wir hier noch nicht.

seitigen forderte. — *Zu 1.:* Scharf sind auch bei ihm diese beiden Welten geschieden, „das Reich der übersinnlichen, stetigen und unvergänglichen Urbilder" oder Ideen und die Welt der Einzeldinge, des Sinnlichen, des Körperlichen. Die Ideen bilden gewissermaßen ein jenseitiges Staatswesen[23]), ein Reich „übersinnlicher Formen", unveränderlicher Bestandteile des Denkens, unkörperlicher Wirklichkeiten (Windelband *Einl.* S. 57, 203, 2115); Pl. unterscheidet „eine intelligible (reingeistige) Welt wahren Seins und wahrer Werte und eine Welt des vergänglichen trügerischen Scheins" (K a e r s t I, S. 94). Dem Diesseits gegenüber steht „Platons ewige Welt des Guten und des Schönen" (A p e l t S. 15), deren Königin die Idee des Guten ist[24]). *Zu 2.:* Das „Gerechte" als die höchste Idee, wenn man vom „Guten" und „Schönen" absieht, verleiht der ganzen oberen Welt der Wirklichkeit ethischen Charakter. Das konnte nicht anders sein, denn Platon war und blieb gerade in dieser e t h i s c h e n E i n s t e l l u n g seiner gesamten Philosophie immer Sokratiker. Wie er es geworden ist, das ist umso interessanter, als es an Augustin erinnert, der tief in die Skepsis verstrickt wurde und daher nach seiner Bekehrung seine erste Schrift gegen diese richtete. In gleicher Lage befand sich Platon infolge seiner Beschäftigung mit dem Heraklit-Schüler Kratylos[25]), der die Lehre seines Meisters von dem ständigen Wechsel der Dinge bis zum radikalen Skeptizismus fortführte und sich dadurch mit den Sophisten auf der einen und mit den Eleaten, welche die gesamte Sinnenwelt für Trug und Täuschung erklärten, auf der andern Seite nahe berührte; er hielt selbst den Gebrauch der Worte für eine unzulässige Fixierung der Wirklichkeit. Die Beschäftigung mit dieser trostlosen Theorie, die sich mit dem grie-

[23]) *Staat* VI, 5; 490 AB; Kap. 13, 500 A—C; EAW II, 6, S. 47.

[24]) *Staat* VI, 16 ff.; vgl. EAW II, 6, S. 47 f. Vgl. K u h n S. 144; Sokrates kannte nur ethische Begriffe; erst in Platons Dialogen vollzog sich die Wendung vom Ethischen zum Ontologischen, zum Metaphysischen (Übersinnlichen). Die Frage nach dem „Was sein?" (*τί ἐστιν*) wird „über den Bereich der ›ethischen Begriffe‹ auf Seiendes schlechthin ausgedehnt". Wurde aber der Begriff zu einer jenseitigen metaphysischen Größe, so mußte Platon zur Annahme z w e i e r W e l t e n, einer diesseitigen, sichtbaren, wahrnehmbaren, p h ä n o m e n a l e n und einer unsichtbaren, jenseitigen, nur dem Denken offenstehenden, numenalen kommen, zum Zweiweltensystem, zur Annahme zweier Reiche, eines Reiches der Grundformen (*εἴδη, νοούμενα*) und eines Reiches der Erscheinungen (*φαινόμενα*, S. 148), woraus sich weiter die Annahme einer höchsten Idee, der Idee des „Guten an sich", des „wahrhaft Guten" ergab.

[25]) Nach REKAW Bd. 11, 2 (1922), S. 1661.

chischen Wirklichkeitssinn nicht vertrug, trieb Pl. zur „Verzweiflung an aller Wahrheit“[26]). Wie Aristoteles[27]) berichtet, halfen ihm aus dieser Verlegenheit die ethischen Begriffe des Sokrates, die ihm in den unwandelbaren sittlichen Grundsätzen wieder einen festen Halt boten. „Denn nachdem er sich von Jugend auf“, so schreibt A., „zuerst mit Kratylos und den Anschauungen der Herakliteer vertraut gemacht hatte, daß alles Wahrnehmbare fließe und es daher keine Wissenschaft davon geben könne, so nahm er das auch späterhin an. Als aber Sokrates sich mit der Ethik befaßte, während er die gesamte Natur beiseite ließ, vielmehr in der Ethik das Allgemeine suchte und als erster sein Augenmerk auf die Begriffsbestimmung richtete, schloß er sich ihm eben deshalb an und nahm an, daß es sich bei dieser um andere Dinge handele, nicht um die Sinnenwelt. Denn eine Begriffsbestimmung für irgendeinen sinnfälligen Gegenstand (so meinte er) sei unmöglich, da die Sinnendinge sich fortwährend wandelten. Er nannte das Seiende von dieser (d. h. allgemeingültiger) Art „Ideen“. — Bei diesem ethischen Ursprung der Ideenlehre, die allein für Platon als „wahre Philosophie“ galt, mußte er in dem „Gerechten“ (nicht in dem Agathon, das noch über dem „Sein“ steht) die Krönung des ganzen Aufbaus erblicken, und seine ganze Philosophie mußte ethisch gerichtet, mußte in diesem Hauptpunkt die Vollendung der Sokratik sein. In dem Abschnitt „Platon und Sankt Benedikt“ werden wir auf diese ethische Richtung Pl's zurückkommen. — *Zu 3:* Die Annahme einer oberen, über die Sinnendinge erhabenen Welt war, wie gesagt, nicht Platons Erfindung. Auch die Eleaten hatten der Welt des Scheins die Welt des Seins gegenübergestellt, und Heraklit nahm gegenüber der stets sich wandelnden Sinnenwelt die Unwandelbarkeit des Urfeuers, dem die allgemeine Vernunft entstammte, an. Aber beide ließen die Sinnenwelt als Täuschung einfach fahren; Platons umfassender universaler Geist war dieser Einseitigkeit nicht fähig, und er besaß zugleich als echter Hellene Wirklichkeitssinn genug, um der Sinnenwelt, „dem Nichtseienden“ wirkliche Existenz zuzuschreiben[28]) und sich mit dem Problem ihres Verhältnisses zur Ideen-

---

[26]) E. Frank S. 122; vgl. den Bericht im *Phaidon* Cap. 45 ff., 96 A—98 B, wo Pl. ohne Zweifel seinen eigenen Werdegang beschreibt.

[27]) *Metaphysik* 987 AB.

[28]) Der Dialog „Sophistes“ hat die Existenz des Nichtseienden zum Gegenstand.

welt ernstlich und eingehend zu beschäftigen. An der soeben erwähnten Stelle (987 B) fährt Aristoteles fort: „die Sinnendinge, so lehrt er, würden sämtlich im Gegensatz zu diesen (den Ideen) und nach diesen benannt. Denn durch Teilnahme an den Ideen (existieren) die Vielzahl der gleichbenannten Dinge". A. erwähnt dann noch, daß Platon den Begriff der „Teilnahme" (methexis) von den Pythagoreern entlehnt habe. Die Einzeldinge verhalten sich nach Platon zu den Ideen wie Abbilder zu den Urbildern. Mit dieser Lehre von der Teilnahme der Sinnenwelt an den Ideen hängt es zusammen, daß nach Platon der Philosoph zwar seine eigentliche Heimat in der Ideenwelt, dem Ziel seiner Sehnsucht, hat, daß das Wirken in der Welt für ihn ein Herabsteigen aus seiner Höhe bedeutet, daß er sich aber gleichwohl dem Wirken in der diesseitigen Welt nicht entzieht und sogar zeitweise die Leitung des Staates übernimmt, ja der einzig würdige Lenker des Staates ist. Wir werden später noch ausführlich über die politische Einstellung der platonischen Philosophie zu reden haben, gegenwärtig nimmt uns die Tatsache in Anspruch, daß in den drei bezeichneten Punkten bei Platon eine Hinbewegung zum Christentum festgestellt werden darf. Denn 1. entspricht der Ideenwelt und ihrer Spitze, der Idee des Guten, die mit der Gottheit identisch ist, die Welt des Glaubens, der geoffenbarten Wahrheiten, die in Gott ihren Quell und ihren Urheber haben. Und hierbei zeigen sich noch zwei besondere Übereinstimmungen: a) Wie bei Pl. die Sinnendinge mit den Sinnen, mit der „sensiblen Erkenntnis", erfaßt werden, Gegenstände der „Wahrnehmung" (aisthesis) sind, „die wandellosen Formen der intelligiblen Sphäre", die Ideen, von der „intelligiblen Erkenntnis" ergriffen werden, Gegenstände des „Denkens" sind[29]), so sind nach der Lehre der großen Scholastiker des Mittelalters die natürlichen Wahrheiten wie das Dasein Gottes dem natürlichen Verstande zugänglich, während die übernatürlichen Wahrheiten durch den Glauben angeeignet werden, der aber wiederum zu einer höheren Art von Erkenntnis führt, welche die geoffenbarten Wahrheiten denkend zu erfassen, zu bestimmen, zu zergliedern und zu ordnen sucht. Die christliche Theologie entspricht der platonischen Dialektik, der „methodisch geführten Unterredung"[30]). Man könnte die Scholastiker „christliche Dialektiker" nennen. — b) Doch hat Platon auch den Be-

[29]) EAW II, 6, S. 47.

[30]) Ebenda.

griff des christlichen Glaubens geahnt; zwar versteht er unter Pistis im allgemeinen die bloße „Meinung" (doxa), die uns die sinnliche Wahrnehmung darbietet, die auch „Vermutung" (eikasia) genannt wird[31]); aber er setzt dieses Wort auch da ein, wo die Denkkraft versagt, wo sie die Ideen nur noch vorauszusetzen, nicht aber zu begreifen vermag, wo die Erkenntnis „aus einer Sache des Wissens wiederum zu einer Sache des Glaubens wird". „Und tatsächlich bedient sich Platon, wo er von der höchsten Idee (der Idee des Guten oder der Gottheit, die, wie gesagt, über den Ideen steht), spricht und selbst da, wo er von den anderen Ideen in einem Zusammenhang spricht, der über die logische Sphäre (über den Bereich des Denkens) hinausweist, stets der dem Glauben, nicht dem Wissen gemäßen Darstellungsform, des Gleichnisses und des Mythos, der das logisch Unsagbare nach Art einer Geschichte mittelbar künden will." Und auch darin ist Platons Verfahren dem der christlichen Schultheologie verwandt, daß nachträglich die Dialektik, die höchste Wissenschaft, die intuitiv, d. h. auf dem Wege des gläubigen Schauens gewonnene Ideen diskursiv, d. h. auf dem Wege der Schlußfolgerung zu beweisen strebt[32]). So hoch nämlich Platon die Dialektik stellt, so spricht sie bei ihm doch nicht das letzte Wort. Sie führt nur bis an das Unbegreifliche, Unfaßbare heran; diese selbst entzieht sich der wissenschaftlichen Behandlung, der Dialektik. „Lehrbar und lernbar ist nur der dialektische Weg — — —, das Innerste jedoch, das Urbild, den Gott, weist kein Lehrer, sondern die seltene Schau"[33]). Platon nennt daher die Dialektik die „zweitbeste Fahrt", die er habe einschlagen müssen, die ihn zur Ideenwelt führte, aber nicht zum letzten Ziel, d. h. zur Erfassung des „Guten" (so möchte ich die fragliche Stelle des Phaidon 99 B—E verstehen). Der Leser wolle das hier Gesagte festhalten, da wir hernach, wenn von Platon als Mystiker gehandelt wird, darauf zurückgreifen werden. — 2. Auch das Christentum ist durchaus ethisch eingestellt. Die Erlösung besteht nach christlichem Begriff nicht bloß in einer Vergebung der Schuld, sondern vor allem in der Mitteilung übernatürlicher Kräfte zu sittlicher Neugeburt. 3. Auch der Christ verweilt am liebsten in der jenseitigen Welt des Glaubens, in der er sich heimisch fühlt (2. Kor. 5, 1 ff), aber die diesseitige Welt ist sein

[31]) *Staat* VI, 20; 509 D ff.; VII, 14; 533 E; 534 A.
[32]) EAW II, 6, S. 50.
[33]) Salin, PGU.

Arbeitsgebiet, in dem er für Gott und die Menschheit lebt und wirkt, eine Schule für die Ewigkeit. — Für unseren besonderen Zweck aber ist es unerläßlich, darauf hinzuweisen, daß das hier Gesagte vom Ordensleben in besonderem Maße gilt. 1. Die Klöster waren von jeher sowohl Stätten der Wissenschaft als auch der Kontemplation. Was wären im Mittelalter Scholastik und Mystik, Theologie und Beschaulichkeit, ohne die Orden gewesen? Beide sind unzertrennbar mit dem Ordenswesen verknüpft und beide dürfen sich auf Platon, die einen auf den Dialektiker, die anderen auf den Mystiker, berufen. — 2. Die ethische Einstellung der Orden liegt am Tage, da das Trachten nach der christlichen Vollkommenheit die Grundlage des christlichen Ordenslebens bildet. Das Ordensideal ist das Vollkommenheitsideal. Es hat seine Analogie in dem sokratisch-platonischen „möglichst gut sein". — 3. Wie nach Platon der Philosoph ganz in der Ideenwelt lebt und für diese sich begeistert, so sollen die Ordensleute durch die Betrachtung in der jenseitigen Welt leben, aber im Abendland wenigstens haben die Orden mehr und mehr eine umfassende Tätigkeit im Dienste der Kirche und der Menschheit aufgenommen; wenn von den Klosterfrauen des Mittelalters mit Recht behauptet werden darf, daß es ihnen an Arbeit gefehlt habe, so gilt das von denen der Neuzeit nicht mehr. Schon die Benediktinerregel, für das Abendland bis ins 12. Jahrhundert die „allein maßgebende Klosterregel", hat in dieser Hinsicht bahnbrechend gewirkt. „Das Prinzip der Handarbeit verlieh dem Mönchtum die große kulturelle Bedeutung." Es erzielte wirtschaftliche, geistige, politische Wirkungen. „Die Stätte der Weltflucht wurde der Mittelpunkt der Weltgestaltung in Kirche, Staat und Wissenschaft." Andererseits trat das Ideal der Weltflucht in demselben Augenblick seinen Siegeslauf an, als die Kirche zur Teilnahme an der Weltherrschaft berufen wurde. (Lortz a. a. O. S. 30.) So sehr man demnach auch den abendländischen Mönchen das Prinzip der Weltabgeschiedenheit zuschreiben darf, so wenig darf von einer Weltverneinung bei ihnen gesprochen werden. Wie Platon sich von der ihn umgebenden „Welt" zurückzog, um von seinem jenseitigen Standpunkt aus die Menschen für das Jenseits zu gewinnen und ein neues Gemeinwesen aufzubauen, so verlassen die Ordensleute die Welt, um eben diese Welt zu Gott zurückzuführen. „Nicht aus Mangel an Verantwortungsgefühl sind die Klosterleute aus der Welt fortgezogen,

sondern weil sie im Gegenteil mehr als die andern die Weltverantwortung auf sich lasten sahen." (Thalhammer S. 81 unten.) Auch Platons Philosophieren hatte ja seinen Ausgangspunkt in seinem Verantwortungsgefühl gegenüber der Polis. Die christlichen Ordensleute erkannten in der Heimholung der Welt zu Gott die „im Grund einzig notwendige Aufgabe". Sie zogen aus von der Welt, jedoch nicht, „ohne sich mit einer schweren Verpflichtung denen gegenüber zu belasten, die sie verließen" (S. 82). „Der Ordenschrist hat mit der Welt und ihrer jetzigen Daseinsform bereits abgeschlossen. Er steht im Geiste schon am Ende der Zeitentwicklung oder besser, jenseits von ihr. Wenn er auch noch zu den Menschen und Dingen kommt, so geschieht es nie mehr im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes, als sein Prophet, sein Zeichen oder Werkzeug" (S. 83 unten). So gab ja auch Platon die Polis in ihrer gegenwärtigen Gestalt auf, um sie von der Höhe seiner jenseitigen Philosophie aus umzugestalten. Je mehr der Ordenschrist ein Jenseitsmensch ist, desto freudiger und erfolgreicher wird er im Diesseits wirken. Also „auch für den Ordenschristen gibt es noch ein Ja zu der irdischen Wirklichkeit". Auch der Ordensmann gehört beiden Welten, der Natur und der Gnade, als „gesellschaftliches Wesen" an, und daraus erwächst ihm die Verpflichtung, der Menschheit auf seine besondere Art zu dienen (vgl. Thalhammer S. 81). Und so wandelt sich am Ende alle „mönchische Weltflucht wieder in Weltfreudigkeit." Das „Ja" der Ordensleute freilich ist ein anderes als das der Weltleute, „trotzdem bleibt es ein wirkliches Ja" (S. 92). Als „Gottes Freiwillige" dienen sie ihm „zur Durchführung seiner Heilspläne an den Menschen". Sie sind aus der Welt entflohen und nun stehen sie wieder mitten im flutenden Leben. Doch nur äußerlich; innerlich bleiben sie von ihr durch eine unsichtbare Kluft für immer getrennt" (S. 90). Sie haben ihren Standpunkt im Jenseits, im Bereich der göttlichen Liebe, aber eben darum ist es ihnen auch „bitter ernst" mit ihrer Liebe zur Welt, die ein Abglanz jener Liebe ist, mit der „Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab" (Joh. 3, 16; S. 89 f.; vgl. S. 92 ff: „Noch einmal von den Dingen und Menschen"). Kurz und gut, das platonische Im Jenseits leben und im Diesseits wirken hat im Ordenswesen des Abendlandes Verwirklichung gefunden. Man sieht in diesem Fall einmal wieder

deutlich, wie viel Platonisches trotz der Vorliebe der Scholastik für Aristoteles das abendländische Christentum bewahrt hat; das Zweiweltensystem Platons hat sich in einem höheren Sinn im abendländischen Ordenswesen reich und schön entfaltet[34]).

3. Die platonische Jenseitigkeit und der Begriff der Seelenpflege. Das Vollkommenheitsideal.

Mag immerhin bei Platon wie beim Ordensstand ein Wirken im Diesseits vom Jenseitigen aus gefordert werden, so ist doch das Jenseitige bei beiden das eigentlich Maßgebende, und daher die Sorge um das jenseitige Schicksal der Seele das Notwendigste. Es kann nicht zu oft hervorgehoben werden, daß die Schaffung des eigenen Seelenheils die nächste Aufgabe alles wahren Ordenslebens ist. Die christlichen Ordensleute sind — oder sollen doch berufsmäßig sein — Menschen, die mit der apostolischen Mahnung (Phil. 2, 12) „Wirket mit Furcht und Zittern euer Heil" Ernst machen. Sie dürfen sich nicht beschämen lassen von den buddhistischen Mönchen und Nonnen, die mit ganzer Seele nur nach dem jenseitigen Glück des Nirvana trachten und dieses schon in der Zeitlichkeit durch völlige Leidenschaftslosigkeit zu erreichen oder doch anzubahnen streben. Auf das Jenseits zielte von Anfang an auch das Streben der christlichen Mönche. Die Anachoreten der Wüste nahmen die gespannte Erwartung der Wiederkunft, in der die Urkirche gelebt hatte, wieder auf (Heussi S. 142) und richteten ihre Arfmerksamkeit ausschließlich auf die himmlischen Dinge (S. 123). Sie begegneten sich in dieser Jenseitigkeit unbewußt mit dem Platonismus. Pl. ist (nach von Arnim KG II S. 145) der Begründer einer Weltanschauung, „die dem Menschen eine über das irdische Leben hinausreichende Aufgabe stellt, die das Zeitliche vom Standpunkt der Ewigkeit und das Sinnliche vom Standpunkt des Übersinnlichen zu beurteilen auffordert", daher

[34]) Es ist mir unverständlich, wie W. Andreae (Heft 6, S. 140) sagen kann, Pl. wolle keine Trennung der sinnlichen und der geistigen Welt im Sinne einer Zweiweltenlehre. Auch Windelband, *Geschichte etc.* S. 127 spricht von zwei getrennten Welten bei Pl., deren eine das umfaßt, was ist und nie wird, während die andere das umfaßt, was wird und niemals ist. — Über das metaphysische Weltbild vgl. auch Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) S. 160 ff.; über die Spaltung in Diesseits und Jenseits S. 163 ff.

„der Vater aller idealistischen Philosophie und Religion", und, so fügen wir hinzu, auch das idealistische Ordensleben darf ihn in dieser Hinsicht zu den markantesten Persönlichkeiten seiner vorchristlichen Ahnenreihe rechnen. Es teilt mit ihm den unzerstörbaren Idealismus, den er vertritt. Ist ja doch die platonische Philosophie ganz aufs Jenseits eingestellt, und ihr Hauptziel ist das Wiedereingehen der Seele in die Ideenwelt, der sie entstammt. Ihr Ziel liegt „über den Sternen" wie das des Christen, dessen „Staatswesen", wie der Apostel in demselben Briefe (3, 20) sagt, „im Himmel" ist, woraus ihm seine Hauptaufgabe erwächst, „zielstrebig dem Ehrenpreis der himmlischen Berufung nachzujagen (V. 14). Auch die Genossenschaft, die sich in der klösterlichen Stille der Akademie um ihren Meister scharte, betrieb die Wissenschaft und vor allem die Philosophie nicht als Denksport, zur Erwerbung von Kenntnissen oder zur Ausbildung der geistigen Anlagen, sondern zur gemeinsamen Hinbewegung zu einem gemeinsamen jenseitigen Ziel, und in diesem Sinn war sie eine echte Ordensgemeinschaft. Das war ganz natürlich. Denn wenn über der Sinnenwelt eine höhere geistige Welt steht, dann ist es ja eigentlich selbstverständlich, daß man sich, nachdem diese Erkenntnis gewonnen ist, über die Sinnenwelt erhebt und schon im Diesseits im Jenseits lebt. Und das ist ja auch durchaus die Einstellung der Ordensleute, die T h a l h a m m e r richtig als „Jenseitige Menschen" kennzeichnet. Er betrachtet die Gelübde unter dem Gesichtspunkt der Jenseitigkeit. Der Ordensmann steht im Geiste bereits jenseits dieses Äons (S. 15), steht bereits . . . im kommenden Äon (S. 19) in dem er dem Geiste nach weilt (S. 27 unten). Die Heimat der Ordensleute „ist im Himmel (Phil. 3, 20). Das Reich (Politeuma), in das sie als Ausgebürgerte dieser Welt eingebürgert sind und in dem sie ihr neues Heimatrecht besitzen, liegt jenseits dieser Welt (S. 28). „Der Ordensmann hat die erbsündliche Daseinsform, soweit es die gegenwärtige Weltzeit gestattet, von sich abgestreift und die künftige angelegt. Er ist . . . . „nicht mehr von dieser Welt" (Joh. 15, 19), sondenr seinem ganzen Wesen nach ein jenseitiger Mensch" (ebenda). Sein Leben ist eine „Vorausnahme des jenseitigen Lebensstiles". In heiliger Ungeduld zwingt er die Ewigkeit und die dort geltenden Gesetze in die Zeit herein" (S. 73). Auf diese Weise erhält auch das Vollkommenheitsstreben der Ordensleute ein jenseitiges Ziel, ihre „Sorge um die Seele" wird zur Sorge um die Erreichung dieses Zieles. Darin gleichen sie

den Platonikern, nur daß die Ebene, auf der beide sich bewegen, eine verschiedene ist, dort das Gebiet des Natürlichen, hier das Gebiet der Gnade, die über die Natur hinausführt, durch die „Gott Ziel und Sinn des menschlichen Lebens über die Natur hinausverlegt hat" (S. 44); Platon ahnte das, indem er der Ideenwelt, zu der die Seele sich zurückfinden soll, jenseits des Kosmos, des Weltalls, ihren Platz anweist. Im christlichen Ordensleben hat sich die Jenseitsrichtung der platonischen Philosophie wie sonst nirgends verwirklicht. „Die Aufgabe des Menschen", sagt Windelband (*Gesch.* etc. S. 129), „besteht (bei Platon) darin, dafür zu sorgen, daß seine Seele in das ursprüngliche Heim zurückkehrt." Im „Phaidon"[35]) spricht Sokrates seine Überzeugung dahin aus, daß wir im Jenseits „rein als Reine, befreit von der Vernunftlosigkeit des Körpers mit unsersgleichen zusammen sein und durch uns selbst (d. h. durch unser wahres eigentliches Wesen) alles Lautere (d. h. die Wahrheit) erkennen" werden. „Ist dies wahr", so fährt er fort, „dann ist stark zu hoffen, daß wir, dort angelangt, wohin ich (d. h. Sokrates im Tode) gehe, wenn überhaupt irgendwo, das besitzen, womit wir uns im vergangenen Leben so viel beschäftigt haben". Aus der Unsterblichkeit der Seele, die das Hauptthema des *Phaidon* bildet, ergibt sich von selbst der Begriff der Seelenpflege, die bei Pl., wie wir noch sehen werden, sogar zur Geringschätzung des Leibes führt. Alles, was im übrigen schon Sokrates (s. I, S. 77 ff) über die Seelenpflege vorgetragen hat, erfahren wir aus dem Munde seines Schülers, der sich damit zu der Lehre seines Meisters bekennt; wir dürfen also voraussetzen, daß Pl. dessen Anschauung in diesem Punkte vollkommen geteilt hat. Ist die Seele unsterblich, so bedarf sie, wie Platon in dem gleichen Gespräch sagt [36]), „der Pflege (gr. epiméleia) nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch für die gesamte Zeit (d. h. ihrer Existenz, die ihr jenseitiges Leben und ihre wiederholten Einkörperungen einschließt), und es besteht eine große Gefahr, wenn man sie vernachlässigt". Als Kriton[37]) den Sokrates fragt, was er und seine Freunde ihm noch zu Gefallen tun könnten, antwortet er: „Das, was ich stets wiederhole, nichts Weiteres: Wenn ihr für euch selbst (d. h. für eure Seele) sorgt, so werdet ihr mit allem, was ihr tut, mir, den Meinen und euch selbst einen Gefallen tun.

[35]) Kap. XI u. XII; 67 AB
[36]) Kap. LVII; 107 C.
[37]) *Phaidon* Kap. LXIV; 115 BC.

Wenn ihr dagegen euch selbst vernachlässigt und nicht willens seid, auch in Zukunft der Spur des jetzt Gesagten zu folgen, so nützt euch alles nichts". Bei Platons durchaus ethischer Einstellung versteht es sich von selbst, daß es bei ihm wie bei seinem Meister (I, abendа) sich bei der Seelenpflege nur um möglichst hohe sittliche Vervollkommnung handeln kann, die ja pflichtmäßig auch das Ideal des Ordenslebens bilden soll. Weil die Seele unsterblich ist, gibt es für sie nach Platon keine andere Rettung von den Übeln, als daß sie möglichst gut und vernünftig wird; „denn wenn die Seele dem Hades zupilgert, nimmt sie nichts anderes mit als ihre Bildung (Erziehung, gr. Paideia) und ihre Lebensweise"[38]). Es gilt, die ganze Seele in den besten Zustand zu versetzen, so daß sie eine „schätzenswerte Verfassung" bekommt, „indem Besonnenheit, Gerechtigkeit und Einsicht erworben werden, was mehr wert ist als körperliche Kraft, Schönheit und Gesundheit. Auf dieses Ziel wird, wer Verstand hat, sein Leben richten"[39]). Und zwar steht diese sittliche Vollkommenheit wie beim Christentum und auch im Ordensstand auf weltanschaulicher Grundlage: Diejenigen Seelen, „bei denen es sich (im Totengericht) herausstellt, daß ihre Lebensführung in ausgezeichneter Weise den Gesetzen der Heiligkeit entsprochen hat, die sind es, die — — — hinaufkommen zu der reinen Wohnung (in der Luft nach Kap. 59) und über der Erde ihren Aufenthalt finden. Und unter diesen leben die, welche sich durch Philosophie genügend gereinigt haben, ohne Körper durch alle zukünftige Zeit fort und gelangen zu den Wohnungen, die noch schöner sind als die oben beschriebenen; die sich nicht beschreiben lassen[40])." Dieses jenseitige Ziel muß der Seele vorschweben und sie zur Tugend anreizen: „deswegen — — muß man alles tun, um im Leben der Tugend und der Einsicht teilhaft zu werden, denn schön ist der Kampfpreis und gerecht die Hoffnung[41])." Und dabei kennt Platon dem Sinne nach den bereits erwähnten augustinischen Satz „Nachahmen, was wir verehren, das ist die höchste Religion"[42]). Die Philosophen sehen und schauen auf die Dinge, die „immer in demselben Zustande sind", d. h. auf die Ideen und suchen „diesen nachzuahmen und ihnen möglichst

---

[38]) 107 D.
[39]) *Staat* IX, 13; 591 BC.
[40]) *Phaidon* Kap. 62.
[41]) Kap. 62 a. E.; 114 D.
[42]) Imitari, quod columus, summa est religio.

ähnlich zu werden"[43]). Denn unmöglich kann jemand nicht nachahmen, womit er sich voll Bewunderung beschäftigt. „Mit dem Göttlichen und Sittsamen sich beschäftigend (Umgang pflegend), wird der Philosoph selbst sittsam und göttlich". „Niemand dürfte im Staat auf eine andere Art glücklich werden, wenn nicht diejenigen, die sich des göttlichen Vorbildes bedienen, ein Bild von ihm (dem Staat) entworfen haben"[44]).

Und damit stehen wir bei dem ethischen Kern des Platonismus und des Ordensgedankens, dem Vollkommenheitsstreben auf religiöser Grundlage, also durch Gottähnlichkeit (christlich gesprochen: durch die Nachfolge Christi). Platon hat sich hierüber am klarsten im *Theaitet* ausgesprochen: der Philosoph flüchtet, um den Gefahren des Diesseits zu entgehen, ins Jenseits. Diese Flucht besteht in größtmöglicher Gottähnlichkeit, und diese hinwiederum in der mit Einsicht verbundenen Gerechtigkeit. Da Gott durchaus nirgends ungerecht ist, sondern so gerecht als möglich, so ist der ihm am ähnlichsten, der so gerecht als möglich ist. Man muß sich an den sokratischen Satz von Tugend-Wissen erinnern um die Fortsetzung zu verstehen: „Die Kenntnis dieses Punktes (daß Gerechtigkeit = Gottähnlichkeit) ist Weisheit und wahre Tugend, das Nichtwissen darum Unwissenheit und Schlechtigkeit" (176 A—C). In diesem Vollkommenheitsstreben liegt in der Tat der tiefste Berührungspunkt der platonischen Philosophie mit dem Ordensgedanken nach der ethischen Seite. Da indes Platon in demselben Zusammenhang von der Flucht des Philosophen aus dem Diesseits ins Jenseits spricht, führt uns das auf den Gedanken der Abkehr von der Welt, während zugleich der Begriff der Gottähnlichkeit die Hingabe an das Göttliche in sich schließt; und hierbei öffnet sich uns noch ein weiteres Gebiet, das Platon und dem Ordenswesen gemeinsam ist.

Auf das platonische und das christliche Vollkommenheitsideal werden wir in dem Kapitel „Platon und Sankt Benedikt" nochmals einzugehen Gelegenheit finden.

---

[43]) *Staat* VI, 13; 500 A. Platon setzt an dieser Stelle den sittlichen Charakter der Ideen voraus, denn er sagt von ihnen, daß sie „kein Unrecht tun noch Unrecht voneinander leiden".

[44]) *Staat* VI, 13; 500 C.

4. „Abkehr von der Welt und Hingabe an Gott". Der platonische Enthusiasmus. Der Eros.

Als der heilige Benedikt seinen Orden gründete, war eine seiner Hauptforderungen die Conversio morum, „die sittliche Umkehr", die Umkehr vom Bösen zum Guten, die aber die Umkehr von der Welt zu Gott und vom Sichtbaren zum Unsichtbaren in sich schließt. (Boegler, S. 39). In der Tat setzt ja die Richtung der Seele auf das Jenseits und auf den Weg dazu durch das Streben nach sittlicher Vollkommenheit eine Umwandlung voraus, da die Seele von Natur nicht gesammelt, sondern zerstreut ist, nicht zum Unveränderlichen, Bleibenden Jenseitigen, zum sittlich Guten, sondern zum Vergänglichen, Vorübergehenden, Irdischen, Diesseitigen neigt und nicht das Gute sucht, sondern nach Glück, Lust und Wohlbefinden verlangt. Auch Platon weiß von einer Umwandlung; freilich reicht er nicht an das Christentum heran, weil er die übernatürliche Gnade und ihre umschaffende Kraft nicht kennt. Ihm ist das Philosophieren die höchste Stufe der Seelentätigkeit, und von der Philosophie erwartet er jene umwandelnde Wirkung, die der Seele eine ganz neue Richtung gibt. „Wie man das Auge nicht anders als zugleich mit dem ganzen Körper von der Finsternis zum Licht (vgl. Eph. 5, 8; Römer 13, 12) umwenden kann, so muß man zugleich mit der ganzen Seele die Umwendung aus dem Werdenden zum Seienden) vollziehen, bis sie fähig wird, das Schauen nach dem Seienden und nach dem Glänzendsten unter dem Seienden zu ertragen (ohne geblendet zu werden). Und das ist das Gute"[45]). Aber es bedarf hierzu — darin weicht Platon naturgemäß von der geoffenbarten Religion ab — nicht einer der Seele einzusetzenden neuen Sehkraft, sondern die Seele besitzt diese schon von Natur; sie muß sich nur nach der richtigen Seite hinwenden, d. h. nach der „Einsicht". Durch diese „Umwendung" wird sie „brauchbar"[46]). „Die Umkehr vom Werden zur Wahrheit und zum Wesen[47]), der Aufstieg aus der Dämmerung (eigentlich „aus einer Art nächtlichen Tages") zum wahren Tag des Seienden, den wir Philosophie nennen"[48]), vollzieht sich also ganz auf dem Boden der angeborenen Natur, ist nicht Einpflanzung eines neuen Keims, sondern dieser Keim ist bereits

[45]) VII, 4.
[46]) Kap. 4; 518 D, 519 A.
[47]) VII, 8; 525 C.
[48]) VII, 6 a. Anfang; 521 C.

vorhanden, er muß nur ausgebildet, und seine Richtung muß zugleich mit der Umwendung der ganzen Seele umgewandt werden[49]). Es bedarf also keiner von außen wirkenden übernatürlichen Kraft, keiner Wiedergeburt „von oben her" (Joh. 3, 3). „Die Seele beruhigt den Sturm der Leidenschaften, sie folgt der Vernunft (der natürlichen Anlage zum logischen Denken durch Schlußfolgerungen) und betrachtet das Wahre und Göttliche, über das bloße Meinen Erhabene"[50]), d. h. die Ideen und vor allem die Idee des Guten. Doch wenn Platon nun auch darin hinter dem Christentum zurücksteht, daß er beim natürlichen Philosophieren stehen bleibt, so darf doch darauf hingewiesen werden, daß die Väter das Mönchtum so gern als „Philosophie" bezeichnen. Und darin stimmt Platon wieder mit der Auffassung der christlichen Orden überein, daß ihn die unerläßliche Umwandlung als Abkehr von der Welt und als liebende Hinwendung zur Gottheit erscheint. Denn „nicht jeder Auszug aus der Welt ist auch schon ein Aufbruch in das Leben Gottes". „Zu diesem Leben sind die Ordensleute aufgebrochen" (Thalhammer S. 36). Das Mönchwerden ist ein „Auszug aus der Welt" (S. 81) als freie Tat (82), ein „Verzicht auf die Welt", um dem Geist nach „im kommenden Äon zu leben" (S. 27). Weltentsagung und Jenseitigkeit verhalten sich bei ihm wie das Mittel zum Zweck; wie der Weg zum Ziel. „Der Ordensmann ist im Geiste aus der Diesseitigkeit ausgezogen"; in dieser seiner Weltentsagung stellt sich die Selbstentäußerung Christi (Phil. 2, 7) dar (S. 57). Gewiß darf man seine „totale Absage an die gesamte natürliche Wertwelt" (S. 42) „Weltflucht" nennen (S. 92 Mitte; gl. S. 90 unten), aber diese Flucht aus der Welt und vor der Welt ist zugleich eine Flucht zu Gott, das Wagnis eines Menschen, dem der gewöhnliche Grad der Gottesliebe nicht genügt, den „der Überschwang seiner Christusliebe" (S. 88) zu einem „Mehr" drängt. „Gott hätte das Menschenherz schlecht gekannt, hätte er diesem Drängen nicht Raum gegeben. Irgendwo muß sich die Liebe des Menschen zu seinem Gott verschwenden können, ohne nach Maß und Raum zu fragen." (S. 37.) Und diese verschwenderische Liebe ist das Wesen des christlichen Ordensstandes. — Auch das hat Pl. mit den christlichen Ordensleuten gemein, daß die erstere bei ihm nicht wie bei den buddhistischen Mönchen und Non-

[49]) VII, 4; 518 BC.
[50]) *Phaidon* 84 AB.

nen zur Weltverneinung führt. Ist ihm ja doch, wie wir gesehen haben, die Sinnenwelt nicht reiner Schein, sondern ein Kosmos, ein geordnetes Ganzes, das zwei Seiten hat, sofern es einerseits Anteil hat an den Ideen, andererseits aber im Werden begriffen und der Veränderung unterworfen ist. Der Philosoph wendet sich ab von dem Werdenden, vom Vergänglichen, vom schattenhaften Sein, von der „Welt zweiten Ranges“[51]), die nur durch die Sinne wahrnehmbar ist, deren fortwährender Wechsel nur „Vermutungen“, höchstens Wahrscheinlichkeitsschlüsse gestattet[52]). Er sondert diese Welt der Phänomene, der Erscheinungen, ab vom bloßen Schein und Trug und hält dadurch die Möglichkeit zu ihrer Behauptung „durch anteilgebende Beziehung zur Gesetzmäßigkeit des idealen Seins“ (der Ideenwelt) offen[53]). Die Sinnenwelt steht zwar im Gegensatz zur Ideenwelt, aber sie ist deren Gleichnis[54]). Allerdings stellt Platon beim Philosophen auch eine große Weltfremdheit fest, mit der er sich bei den Unkundigen lächerlich macht (*Theatitet* 173 D — 174 C, vergl. 175 C D); seine Geringschätzung von hohem Stand, Besitz und vornehmer Herkunft (174 D — 175 B) erinnert an die Stellung des heiligen Franziskus zu den diesseitigen Werten. Der Philosoph flieht das vom Bösen umkreiste Diesseits und flüchtet ins Jenseits (176 A). Aber wie beim Christentum beruht diese Abkehr von der vergänglichen Seite der diesseitigen Welt nicht auf einem weltfeindlichen und weltfremden Pessimismus, sondern die Seele folgt hierbei dem gewaltigen Zug nach oben, zur Welt des Seins, der Ideen, und darüber hinaus zur Idee des Guten, zum Agathon, dem Guten, der Gottheit. Das Agathon, der „innerste und eigentliche Kern der platonischen Philosophie“, von Platon selbst mit der Sonne verglichen[55]), ist das, worauf der Philosoph den Lichtstrahl seiner Seele, d. h. die Vernunft richten muß, „das Gute selbst“ (= „das Gute an sich“) „das allen Licht gewährt“[56]). Es erinnert an die göttliche Vernunft, den Nus, des Anaxagoras, an das „Ein und Alles“ des Xenophanes, ist aber mehr als dieses. Es steht bei Platon „am Anfang alles

---

[51]) LAND S. 69.
[52]) EAW II, 6, S. 49.
[53]) S. 55.
[54]) Leisegang HG, S. 188 f.
[55]) Erich Frank S. 119; vgl. *Staat* III, 3.
[56]) *Staat* VII, 18. 540 A.

Seins, als Prinzip von allem, was ist; es ist identisch mit der Eins (dem absolut Einfachen), mit Gott"[57]). Platon wählt absichtlich die unpersönliche Bezeichnung „das Gute", er meint aber Gott, den Guten, der zugleich Demiurg, Weltbildner ist[58]). Sein System wird durch die Idee des Guten = Gott zur „philosophischen Religion[59]). Das Agathon bildet den obersten „Bereich", den der „göttlichen Sphäre", der jenseits des zweiten Bereichs der Ideenwelt, liegt[60]). Als allgemeinste Idee, „die mit Gott zusammenfällt", verhält es sich zu den Ideen wie die Sonne zur Vielheit der Sterne. „Als schöpferischer Ursprung und Lebensquelle liegt die Ideenkönigin des Guten jenseits des Seins". Alles wahre Denken und Philosophieren zielt darauf hin. Jeder Weg des Denkens zum Begriff (zur Idee) ist „ein Weg zum Guten hin"[61]). Und dieses „Gute" wird zum höchsten schöpferischen Prinzip (*Kaerst* I, 94) und damit zur Gottheit erhoben. Es ist identisch mit dem Schönen[62]). Folglich ist auch das Schöne (das „Schöne an sich") identisch mit der Gottheit. So ist denn weiter der platonische Eros, der sich auf das Schöne richtet[63]), letztlich leidenschaftliche Liebe zur Gottheit. Er erhebt sich stufenweise bis zur höchsten Höhe. Er beginnt mit der Liebe zur körperlichen Schönheit; von hier aus führt ein Weg abwärts zur verbotenen Knabenliebe[64]), aufwärts aber ein anderer zur Begeisterung für die geistige Schönheit und

---

[57]) Frank S. 241.

[58]) S. 117 f. Daß Platon in der Tat ein Vertreter des ethischen Monotheismus gewesen ist, und daß dieser Glaube und was damit zusammenhängt der eigentliche, nirgends ganz klar und eindeutig ausgesprochene Grundgedanke seiner Philosophie gewesen ist (vgl. die berühmte Stelle im siebenten Brief 341 B ff.), darüber hofft der Verfasser sich bei einer anderen Gelegenheit ausführlich aussprechen zu können.

[59]) Stenzel EAW II, 6, S. 55.

[60]) Derselbe S. 54 f.

[61]) EAW II, 16, S. 47 f. Der Ausdruck „jenseits des Seins" (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) will der Idee des Guten nicht das „Sein" absprechen, wie Gercke-Hoffmann an dieser Stelle anzunehmen scheinen; er will sagen, daß es mehr ist als bloßes Sein, daß es „Gut sein" ist, während den Ideen nur das Sein zukommt. Jenseits „des Seins" oder „der Wahrheit" heißt „jenseits der Ideenwelt".

[62]) „Auch das Gute ist schön" *Gastmahl*, Kap. 21; 201 C); vgl. ferner *Phaidros* Kap. 24 und 25, 205 DE mit 206 B.

[63]) Sehr gut wird LAND S. 65 ff. über den Eros und das Gute gesprochen.

[64]) Obschon auch Pl., wenn er vom Eros spricht, immer an die Liebe zu schönen Knaben und Jünglingen, niemals an die eheliche Liebe denkt, verwirft er doch die Päderastie, am entschiedensten in den *Gesetzen* (835 D—842 A; vgl. auch Konstantin Ritter in seiner Übersetzung des *Phaidros* Note 90, S. 131.

weiter vom einzelnen Schönen zur Betrachtung des allgemeinen Schönen, zur Begeisterung für die „schöne Wissenschaft, die Wissenschaft von dem höchsten Schönen, an dem alles einzelne Schöne einen gewissen Anteil hat, von dem „Schönen selbst", dem „Schönen an sich". Hier, mit dem Schauen des „Schönen an sich", beginnt erst das wahre Leben. Man hat dann kein Gefallen mehr an schönen Einzeldingen, man schaut nur noch das Göttlich-Schöne in seiner Einzigartigkeit[65]). Nehmen wir noch hinzu, daß Platons Äußerungen über den Eros stellenweise an die Sprache des Hohenliedes, die Magna charta der christlichen Ordensmystik, erinnern, so darf behauptet werden, daß er dem doppelten Ideal des christlichen Ordensstandes, Abkehr von der Welt und Hingabe an Gott, außerordentlich nahe gekommen ist, viel näher als der Buddha, dem die positive Seite der liebenden Hingabe fehlte. Sofort aber müssen wir eine starke Einschränkung machen. Auch in diesem Punkt bleibt der große Philosoph im Natürlichen stecken; sein Eros ist nicht wie die christliche Caritas ein von oben stammendes, übernatürliches göttliches Geschenk; es ist die natürliche Leidenschaft, nur daß dieser eine Richtung auf das Ewige, Himmlische gegeben wird. Sein Eros ist seinem Wesen nach der brutale Trieb, von dem ein griechischer Dichter sagt: „gleichwie die Wölfe das Lamm, so lieben Liebhaber den Knaben"[66]). Es öffnet sich uns also zwischen der platonischen und der christlichen Auffassung auch hier eine trennende Kluft; beide berühren sich formal sehr nahe, aber dem Wesen nach stehen sie sich so fern wie das Übernatürliche dem Natürlichen, wie der natürliche Trieb, der sich auf das Sinnliche richten und dann zum Dämon werden kann, der sich aber auch als Sehnsucht nach der Idee

---

[65]) *Gastmahl* Kap. 29, 211 B—202 A. Der scheinbare Widerspruch zwischen der ersten Rede des Sokrates im *Phaidros* und der zweiten, der Palinodie, läßt sich dahin lösen, daß Pl. mit der ersten Rede nur die verwerfliche, sinnliche Knabenliebe treffen, in der zweiten dagegen die Brücke von der Liebe zur körperlichen Schönheit zur Liebe zur himmlischen Schönheit schlagen wollte. Vgl. *Gastmahl* 210 B—D: Von der Betrachtung der Schönheit eines einzelnen Körpers muß zuerst zur Idee der körperlichen Schönheit und weiter zur Höherschätzung der seelischen Schönheit vorgedrungen und dem Geliebten die Schönheit der Wissenschaft gezeigt werden, wobei man ihn nicht auf das einzelne, sondern auf „das weite Meer des Schönen" hinlenken muß, auf den Begriff einer speziell auf das Schöne gerichteten Wissenschaft, d. h. auf die Philosophie.

[66]) *Phaidr.* Kap. 18 a. E; 241 CD. Die Freundschaft des „Verliebten" ist nicht mit Wohlwollen verbunden, er sucht nur Sättigung.

des Schönen auszuwirken vermag[67]), zu dem himmlischen Geschenk der reinen Gottesminne, die „in unsere Herzen ausgegossen wird durch den Heiligen Geist" (Röm. 5, 5). Das aber hat Platon wieder mit den christlichen Ordensleuten gemeinsam, daß seine „Flucht ins Jenseits" keine bloße Weltflucht ist, sondern in der größtmöglichen Gottähnlichkeit besteht[68]), d. h. in dem Streben, „so gerecht als möglich" zu werden[69]). Beide gleichen sich m. a. W. in dem auf Gott gerichteten Vollkommenheitsstreben. — Die platonische Philosophie ist also ihrem Wesen nach kein theoretisches Philosophieren, sondern Eros, Begeisterung, Enthusiasmus, und man darf sagen, daß der christliche Ordensmann ein Platoniker, ein Pneumatiker, ein Enthusiast auf übernatürlichem Gebiete sein soll wie Platon auf dem natürlichen. Dieser war begeistert für die Idee des Guten, die Ordensleute sollen es sein für Christus. Der Platonismus ist ein Ergriffensein von der Idee des Guten, das christliche Mönchtum soll sein ein Ergriffensein von Christus (Phil. 3, 12). Hört der Ordensmann auf, „Platoniker", Pneumatiker, Enthusiast zu sein, so beginnt schon der Abstieg, der zum Verfall zu führen droht. Noch aber sind zwei wichtige Fragen zu erledigen. Bei dem Begriff „Abkehr von der Welt" erhebt sich die Frage nach Platons Stellung zur Askese; bei dem Begriff der „Hingabe an das Göttliche" die weitere Frage, ob und inwieweit er als Mystiker angesprochen werden darf.

5. Platons Stellung zur Askese.

Zweifellos hat Platon die religiösen Vorstellungen der Orphiker und Pythagoreer „von der göttlichen Natur der Seele, von ihrer Befleckung durch die Sinnlichkeit, ihrer Reinigung und Entsühnung durch Askese — — sich innerlich angeeignet."

---

[67]) Über den Eros als Tyrann s. *Staat* IX, 1 f., 572 E, 573 A u. Euripides, Hippias 538 nach Apelt Note 6. Eibl a. a. O., S. 48 f. Freilich heißt es im *Menon* 89 DC, 98 D „die Guten sind nicht von Natur gut"; zugleich wird in diesem Abschnitt erwiesen, daß die Tugend nicht lehrbar und also kein Wissen (ἐπιστήμη) sei, und 99 E—100 B wird hieraus gefolgert, daß sie „durch göttliche Fügung (θείᾳ μοίρᾳ) ohne eigenen Verstand" zuteil werde. Das ist eine deutliche Ahnung davon, daß sie etwas Übernatürliches ist, das der Seele eingepflanzt wird und ihr dann angehört (24 am Ende, 88 C).

[68]) Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, „Theaitet" 176 B.

[69]) Ὡς οἷόν τε δικαιότατος. Vgl. *Menon* 81 B: Man soll im Hinblick auf die Unsterblichkeit „sein Leben möglichst heilig hinbringen" (ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον) 176 C.

(Windelband, *Gesch.* etc. S. 135). Damit waren bei ihm die Voraussetzungen der Askese gegeben. Faßt man allerdings diesen Begriff im engeren Sinne auf als Strengheit gegen sich selbst oder denkt man gar an die Leistungen der Fakire, an die Selbstpeinigungen indischer Büßer, so ist Platon von Askese weit entfernt gewesen. Versteht man aber unter Askese die Selbstzucht, die Selbsterziehung, die Beherrschung der Triebe, der niederen Natur durch die höhere, dann darf man bei ihm schon von Askese reden. Ist doch nach seiner Auffassung jedermann sein eigener Feind; im Kriege gegen sich selbst ist er Sieger über sich selbst oder er unterliegt sich selbst[70]). Man muß siegreich und tapfer sein gegen die eigenen Lüste, um diesen nächsten und gefährlichsten Feinden nicht zu unterliegen[71]). Im einzelnen empfiehlt Platon Nachtwachen und frühes Aufstehen[72]), über die streng asketische Erziehung und Lebenshaltung des Wächterstandes im platonischen Idealstaat werden wir uns in einem eigenen Kapitel aussprechen. Nach Platon gebührt dem ersten der drei Seelenteile, der sich auf die Wahrheit, die Philosophie, richtet, die Herrschaft. So entsteht Ordnung und Harmonie im Seelenleben. „Wenn die ganze Seele dem wahrheitsliebenden Seelenteil folgt, nicht mit ihm im Zwiespalt steht, dann ist es jedem Seelenteil möglich, sowohl den anderen (Seelenteilen) gegenüber das Seine zu tun als auch gerecht zu sein, und es vermag ein jeder (Seelenteil) diejenigen Lüste als Frucht zu zeitigen, die die besten und nach Möglichkeit die wahrsten sind." Im andern Fall wird die Ordnung gestört, am meisten, wenn die „erotischen und tyrannischen Begierden" herrschen (die den dritten Seelenteil bilden), die dem Gesetz und der Ordnung am fernsten stehen. Man muß so handeln und reden, daß beim Menschen der innere Mensch durchaus Herr ist und das „vielköpfige Gezücht" (d. h. die Begierden) so behandelt wie der Landmann, der die zahmen Triebe hegt und pflegt, die wilden (die schlechten Begierden 561 B C) am Wachstum hindert. Wer aber zu schwach ist, um jenes „Gezücht" zu beherrschen, der muß jenem „Besten" (dem höchsten Seelenheil, der Vernunft) untertan sein (sich zwangsweise darunter beugen), so daß das Göttliche und Vernünftige ihn wenigstens von außen her beherrscht. Das Tierische muß gezähmt,

[70]) *Gesetze* 626 DE, 627 A.
[71]) 634 B.
[72]) *Gesetze* VII, 13, 2; 807 E–808 C.

das Zahme befreit werden; so wird die Seele in den besten Zustand versetzt und bekommt eine schätzenswerte Verfassung, indem Besonnenheit, Gerechtigkeit und Einsicht erworben werden, was mehr wert ist als Schönheit und Gesundheit. Auf dieses Ziel wird, wer Verstand hat, sein Leben richten, auf leibliche Gesundheit nur, soweit sie ihm zur geistigen Gesundheit verhilft, so daß die harmonische Gestaltung des Leibes nur im Dienst der Seelenharmonie steht; und dasselbe gilt vom Gelderwerb[73]). Anderseits entwirft Platon bei der Behandlung der Tyrannennatur ein Bild von dem Menschen, der ein Sklave seiner Lüste ist, denn jedem Menschen wohnt eine furchtbare, wilde und gesetzlose Art inne[74]), deren Herrschaft der des Tyrannen entspricht, der immer weiter auf der Bahn des Lasters fortschreitet[75]). Ein Mann dagegen, „der in seinem Leben den körperlichen Lüsten als ihm fremd den Abschied gegeben, dagegen die Lust am Lernen gepflegt und seine Seele geziert hat, nicht mit einem fremden, sondern mit dem ihr eigenen Schmuck, mit Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, mit Freiheit von Leidenschaften und mit Wahrhaftigkeit, ist guter Zuversicht in Betreff seines Seelenheils. Er erwartet den Aufbruch zum Hades, wenn das Schicksal ruft[76]). Das alles fällt unter den Begriff der Askese, die ja mit dem Ordensgedanken unzertrennlich verbunden ist. Und wie die christliche Askese, so steht auch die platonische unter dem Einfluß des Jenseitsgedankens, der Läuterung für den Aufstieg in die höhere Welt nach dem Tode. Die „richtig Philosophierenden" enthalten sich aller körperlichen Begierden (vergl. 1. Petr. 2, 11), und zwar nicht aus äußeren Gründen, sondern um nach dem Tode zur Gemeinschaft der Götter zu gelangen und daher völlig rein abzuscheiden[77]). Man muß im Diesseits ein Leben führen, das sich für das Jenseits lohnt[78]). Wie beim Christentum so ist auch bei Platon die Richtung auf das Jenseits und das Verlangen und Sehnen danach die positive Seite der Askese. Schon Heraklit hatte gelehrt, der leibliche Tod bedeute „als Rückkehr zum

[73]) *Staat* IX, 11—13; 586 E, 587 A, 591 CD. – Zur Erläuterung diene, daß nach Pl. jeder der drei Seelenteile seine Lust und seine Begierde hat. Nach 587 B sind aber von diesen Lüsten (ἡδοναί) zwei unecht (νόθαι) und nur eine ist echt (γνησία).

[74]) *Staat* IX, 1 a. E.

[75]) 573 D, 575 C (Kap. 3). –

[76]) *Phaidon* 63, 115 A.

[77]) Kap. 32 a. A; 821 C.

[78]) *Gorgias* Kap. 83; 527 B.

Feuer" (zum Zentralfeuer, zum Logos) Auferstehung und Leben der Seele. Solange wir leben, sind unsere Seelen tot[79]), in uns begraben; wenn wir sterben, leben sie wieder auf"[80]). „Das Herabsinken der Seelen in den Blutrausch der Leiber ist (nach Heraklit) für die Seelen gewissermaßen ein Tod — — —, aber es gibt ein Wiederaufleben; das, was die Menschen Sterben nennen". Der Tod ist die Nacht, die beglückende, jenseits deren „die Rückkehr zum erhöhten Bewußtsein" liegt[81]). Und nach Platon beginnt das wahre Leben erst mit dem Schauen des Ewigschönen; auf diese ewige unwandelbare unveränderliche Schönheit richtet sich der Eros schon im Diesseits[82]), daher die Sterbensfreudigkeit des Philosophen[83]). Bei dieser jenseitigen Einstellung versteht es sich von selbst, daß der Philosoph die Sorgen für Leib, Essen, Trinken, Kleiderpracht und andere sogen. Genüsse gering schätzt und sich viel mehr der Seelenpflege zuwendet[84]), wie auch der christliche Asket es tut; beide stimmen ferner in der Anschauung überein, daß der Leib der Seele „unzählige Hindernisse bereitet" und sich mit seinen Ansprüchen fortwährend eindrängt und Verwirrung anrichtet[85]), daß man sich vom Leibe möglichst freimachen und sich ihm gegenüber auf das Notwendigste beschränken muß[86]). Sodann darin, daß beide den Leib an sich nicht als ein Übel ansehen. Daß Platon im allgemeinen keine dem Leibe feindliche Stellung eingenommen hat, ist sicher; wie könnte er sonst noch im hohen Alter in den „Gesetzen" den Leibesübungen einen so wichtigen Platz anweisen? „Wer in Platon den Verächter des Leibes sieht, versteht ihn falsch. Die leiblich-musische Erziehung der „Wächter" verbindet Seele und Leib zur schönen harmonischen Gestalt"[87]). Aber da er mit Heraklit nur die Unsterblichkeit der Seele lehrt, von einer Wiedererweckung des Leibes dagegen nichts weiß, so muß er notwendig auch die Folgerung ziehen, daß der Leib nur ein Gefängnis, ein Kerker, ja das Grab der Seele sei, wie schon Heraklit gelehrt hatte. Im „Phaidon" hat der Philosoph deutlich eine leibesfeindliche Lehre vorgetragen. Wenn diese im

---

[79]) Es ist also platonisch-heraklitisch gedacht, wenn es bei Cicero im „Traum des Scipio" (Somnium Scipionis § 15) heißt „Euer sogenanntes Leben ist der Tod" (vestra, quae dicitur, vita, mors est).

[80]) Fischer S. 37. — [81]) Eibl S. 11.

[82]) *Gastmahl* Kap. 29. — [83]) *Phaidon* Kap. XII.

[84]) *Phaidon* IX; 64 DE. — [85]) Kap. XI; 66 B–D.

[86]) 66 E, 67 A. — [87]) W. Andreae II, Hft. 6, S. 113.

übrigen nur wenig hervortritt[88]), so hat das seinen Grund in seiner hellenischen Erziehung mit ihrer hohen Wertschätzung des Leibes. Nach dem „Paidon" denkt die Seele aufs beste, wenn sie sich unter Beseitigung des Leibes ganz auf sich selbst beschränkt[89]). „Solange wir mit dem Leibe behaftet sind und unsere Seele mit einem solchen Übel vermengt ist, werden wir niemals das, wonach unsere Seele verlangt, im vollen Maße besitzen". „Wollen wir das reine Wissen unser eigen nennen, müssen wir uns vom Leibe frei machen. Die Einsicht, nach der uns verlangt, deren Liebhaber wir sind, wird nur erlangt, wenn wir geistlicher Weise sterben und nicht leben"[90]). Doch erst der leibliche Tod wird uns durch die völlige Trennung vom Körper die Möglichkeit geben, ein reines Wissen zu erlangen; während unseres irdischen Lebens kommen wir diesem am nächsten, wenn wir mit dem Leibe möglichst wenig Gemeinschaft haben, diese vielmehr auf das Notwendigste beschränken, bis Gott uns vom Leibe erlöst und wir im Jenseits als Reine, befreit von der Vernunftlosigkeit des Körpers, mit unsersgleichen zusammen sind und durch uns selbst (durch unser eigentliches, wahres Wesen, die Seele) die lautere Wahrheit erkennen[91]). Dahin richtet sich unsere Hoffnung[92]). Aber vor allem, ja allein die echten Philosophen haben Verlangen nach der Trennung der Seele vom Leibe, da ja die Lösung und Trennung von ihm ihre eigentliche Beschäftigung bildet, während sie gegen den Leib „aufgebracht" sind. Welch ein Widerspruch also, wenn sie unwillig wären, dorthin zu gehen, wo ihnen, wie sie hoffen, nach ihrer Ankunft die Erlangung dessen winkt, was sie zeitlebens geliebt haben, die Einsicht[93]). Überhört man den Unterton der gänzlichen Mißachtung der Leiblichkeit auf Kosten der Seele, so zeigt sich in diesen Aussprüchen eine tiefe Verwandtschaft mit dem Christentum. Man ziehe nur Stellen wie Römer 7, 24; 8, 24; 2. Kor. 5, 4—8; Phil. 1, 20—24; 3, 12—14 zum Vergleich heran[94]) und insbesondere sind diese platonischen Gedanken von jeher den Ordensleuten vertraut gewesen, die sich die Losschälung von der

---

[88]) *Staat* X, 11; 611 BC heißt es, man dürfe die Seele nicht in ihrer „Entstellung" durch die Verbindung mit dem Leibe „und anderen Übeln" betrachten; um ihre wahre Beschaffenheit festzustellen, müsse man sie in ihrer ursprünglichen Reinheit ins Auge fassen.

[89]) Kap. X; 65 DE. — [90]) 66 BC. — [91]) Kap. XI, 66 D—67 A.

[92]) Kap. XII, 67 BC. — [93]) 67 E.

[94]) Freilich ohne hierneben Röm. 8,11; 23; Phil. 3,20 f. zu übersehen.

Welt und auch vom Leiblichen und die Richtung auf das Ewige zum Grundsatz machten. Wenn ferner Platon nur dem Philosophen ein aufs Jenseits eingestelltes Leben offen hält, so entspricht das freilich nicht der christlichen Auffassung, nach der man auch außerhalb des Ordensstandes ein „vollkommenes" Leben führen kann[95]). Freilich darf nicht vergessen werden, welche Strengheiten sich christliche Asketen und Heilige ihrem Leibe gegenüber zugemutet haben; aber weil im Gegensatz zu Platon nach christlicher Auffassung das Böse nicht im Leibe, sondern im Willen liegt, so besteht hier keine eigentliche Spannung zwischen Leib und Seele wie bei jenem, bei dem sie nach Brecht S. 74 f keineswegs abzuleugnen ist. Und auch bei Platon muß man die Leibesfeindlichkeit im *Phaidon* mit der Lebensfreudigkeit im *Gastmahl* zusammenhalten. H. Barth hat recht, wenn er (S. 45) auf die Frage, ob die platonische Philosophie nach dem Leben oder nach dem Tode strebt, die Antwort gibt, daß es sich hier um ein Sowohl—Als auch, nicht um ein Entweder—Oder handele. Das gilt auch vom Christentum, das in der Leiblichkeit an sich kein Übel erblickt[96]). Endlich sei auch nochmals darauf hingewiesen, daß der antike Gegensatz Philosoph und Nichtphilosoph in der alten Kirche wie im Mittelalter in dem Gegensatz Mönchtum und Weltchristentum fortlebte und das erstere als „Philosophie" bezeichnet wurde[97]). Und wenn in der platonischen Philosophie auf das beschauliche Leben der Hauptnachdruck gelegt wurde, so folgte das christliche Ordenswesen ihr auch in diesem Punkte. Das führt uns auf die Frage, ob und inwieweit Platon als Mystiker angesehen werden darf.

(Fortsetzung folgt.)

---

[95]) Wenngleich es wenigstens am Aufgang des Einsiedler- oder Klosterlebens als das eigentliche Ideal des Christentums angesehen wurde und nur der Mönch und die Nonne als Christen im vollen Sinne galten. S. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, 1882, I, S. 337 ff.

[96]) Was wirft übrigens Singer alles durcheinander, wenn er S. 52 schreibt: „Wird diese reinigende Kraft (im Phaidon) aus dem Gesamt der Seelenkräfte gelöst, so entstehen Erdflucht, Leibeshaß, Mystik (!) und Mönchtum (!). Welch verworrene Begriffe von Mystik und Mönchtum blicken da durch! — Es ist, beiläufig gesagt, im Sinne Platons wie im Sinne des Christentums und insbesondere der christlichen Ordensleute gesprochen, wenn Scipio Africanus an der Note 163 erwähnten Stelle (Kap. 15) vor eigenmächtigem Hinaustreten aus dem Kerker des Leibes warnt und den jüngeren Scipio (Kap. 16) ermahnt: „Pflege Gerechtigkeit und Frömmigkeit . . „ das ist der Weg zum Himmel".

[97]) Uhlhorn S. 338.