

Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums.

Eine geschichtsphilosophische Studie.

Von J. Lortzing †.

(Schluß.)

Zweiter Abschnitt des II. Teiles.

Die Beziehungen der nachplatonischen Philosophie zum christlichen Ordensgedanken²⁴⁵.

Wie bei Sokrates, so laufen auch bei Platon die Linien der Entwicklung seiner Philosophie nach verschiedenen Richtungen hin. Die eigentliche Hauptlinie, die über Aristoteles und seine arabischen Ausleger zur Hochscholastik des christlichen Mittelalters läuft, kommt für unseren Zweck nicht in Betracht, oder doch nur insofern, als Platons größter Schüler, seinem Lehrer folgend, die Theorie, die Betrachtung, die Beschaulichkeit als die höchste Stufe der menschlichen Seelentätigkeit ansieht, worin ihm die christliche Ordensmystik gefolgt ist. Für uns kommen nur drei andere Linien in Betracht. Die erste, die über Philon²⁴⁶) zur christlich-alexandrinischen Gnosis, zu Clemens von Alexandrien und Origenes, dem großen Theologen und Asketen, dem wichtigen Bindeglied zwischen dem pneumatischen urchristlichen Lehrertum und dem Mönchtum (Heussi, S. 48) läuft, hat für uns insofern Bedeutung, als das Bild des „vollkommenen christlichen Gnostikers“, das jene beiden großen Männer gezeichnet hatten, wieder lebendig wurde durch den Einfluß, den Athanasius der Große und die drei großen Kappadozier auf das Mönch-

²⁴⁵) Reitzenstein (bei Heussi, S. 292) zieht den Kynismus, die Stoa, den Neupythagoreismus und die gesamte hellenische Philosophie zur Erklärung des Mönchtums heran. Nach Heussi ist es längst erwiesen, daß der christliche asketische Wortschatz aus der hellenischen Popularphilosophie stammt.

²⁴⁶) Über Philon s. Heussi, S. 242 ff.) Nach ihm kommt dessen asketische Gedankenwelt als Vorstufe des Mönchtums in Betracht; vgl. Windelband (*Gesch. der ant. Phil.* S. 309); Hegel 19, S. 18 ff.; Zeller, *Ph. G.* III 2, S. 385 ff.; Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit und Hingabe des menschlichen Willens und Denkens an die Gottheit (S. 460).

tum gewannen. „Dieses — hellenistisch-philosophische Mönchtum — ist in der Tat bei Clemens vorgebildet“. Dieser bildet „die Vorstufe zu der Form des späteren Mönchtums, die mit der sogenannten „mystischen Theologie“ verbunden war“. Nach Clemens ist „der vollkommene Gnostiker — ganz ausschließlich mit den himmlischen Dingen beschäftigt, lebt in stetem Umgang mit Gott und den göttlichen Dingen“ (Heussi, S. 43 f.). Diese Linie fließt also schließlich zusammen mit der zweiten, die von Platon zum Neuplatonismus und von da über den sogenannten Areopagiten und Augustin zur Mystik des Mittelalters führt. Die dritte, die des Stoizismus, streift zwar auch den Platonismus, geht aber auf die Kyniker und damit auf Sokrates zurück; sie ist zugleich die Verbindungslinie zwischen der griechischen und der römischen Philosophie, da der herbe Charakter des Stoizismus den Römern besonders zusagte; in mancher Beziehung wirkte das stoische Wesen im abendländischen Ordensleben fort.

1. Der Neuplatonismus.

Er knüpft an den wesentlichsten Zug der platonischen Philosophie, die Jenseitigkeit, an. Schon bei Platon selbst folgte aus der Richtung auf das Jenseits die Wertschätzung der Kontemplation, die hier die Loslösung von der Leiblichkeit zur Folge hatte, und diese hängt mit der Askese zusammen. Nach Platon denkt die Seele aufs beste, wenn sie sich auf sich selbst beschränkt, nach dem Gerechten, Schönen, Guten strebt und im reinen Denken unter Beiseitesetzung des Leibes dem Seienden nachjagt („Phaidon“ Kap. 10, 65 B—E; 65 A). Diese Betrachtung die allein mit der Seele geschieht, ist nach Platon eine Art mystischen Sterbens, in dem die Seele möglichst wenig Gemeinschaft mit dem Leibe („Phaidon“ Kap. 11) hat. Als reines Denken bildet es die Vorstufe zur völligen Trennung von Seele und Leib nach dem Tode. Diese Begriffe der Jenseitigkeit und der Loslösung vom Leibe hat der Neuplatonismus weitergebildet, er hat das reine Denken zur Ekstase, bei der die Denkfähigkeit völlig ruht, die Loslösung vom Leibe zu einer wahren Leibesfeindlichkeit gesteigert. Eine Vorstufe dieses Systems war der im ersten christlichen Jahrhundert aufkommende Neupythagoreismus. Er erblickt in der Reinheit des Lebens und der wahren Gottesverehrung das einzige Mittel, um die an den Leib und die Sinnlichkeit gekettete Seele zu befreien, doch legt er auch Wert auf Askese: Enthaltung von Fleisch und Wein, Ehelosig-

keit (Zeller, S. 337). Nach der Auffassung des Neupythagoreismus bildete der Orden der Pythagoreer eine geschlossene asketisch-religiöse Schule mit weißer Tracht, genau vorgeschriebener Lebensordnung, vollständiger Gütergemeinschaft, strenger Unterordnung unter die Autorität des Vorstehers, Einteilung in Klassen und Wahrung des Ordensgeheimnisses; das alles ist geschichtlich wertlos, kennzeichnet aber die Auffassung und die Ideale der späteren Zeit (Zeller, Ph. G. III, 2, S. 163 f.). Als ein Spiegel des ersten christlichen Jahrhunderts hat auch die Lebensbeschreibung des Apollonius von Thyana, des neupythagoreischen „Heiligen“ Bedeutung (S. 165 ff.). Als Ideale galten damals Enthaltung von Fleisch, Wein, Ehe, leinene Priesterkleidung, Verwerfung aller blutigen Opfer, mehrjähriges Stillschweigen des Schülers (des Novizen), doch ohne kynischen Zug (S. 173). Hier offenbart sich in der Tat „der Ordensgedanke außerhalb des Christentums“; denn das sind überraschende Anklänge an den christlichen Ordensgedanken, aber den Beweggrund der Askese bildet die irrige Voraussetzung der Verderbtheit der Materie (des Stofflichen); diese ist an sich böse, und daher sind auch die Seelen böse, die sich der Materie hingeben (Windelband, Lehrbuch S. 207). Wichtig ist für unseren Zweck, daß die neupythagoreischen Asketen und Philosophen sich zu Vereinen zusammenschlossen, in denen Gütergemeinschaft herrschte (Zeller, S. 337).

Im Neuplatonismus²⁴⁷⁾ des 3. Jahrhunderts, dessen Hauptvertreter Plotin († 269 nach Christus) war, wirkte die Richtung Platons auf die übersinnliche Welt und seine religiöse Einstellung mächtig nach; er war kein philosophisches, sondern ein religiöses²⁴⁸⁾ System. Auch Plotin sieht in der Sinnenwelt, in der Materie, das Böse, ja das Urböse. Er nahm mit Empedokles und Platon eine Präexistenz (Dasein vor der Geburt) der Seele an und erblickte in ihrem Hinabsinken in die Materie ihren Fall, der zugleich Notwendigkeit und Schuld war²⁴⁹⁾. Das Böse in der Körperwelt stammt aus der bösen Materie, das Böse in

²⁴⁷⁾ Über den Neuplatonismus s. A. Schmekela a. a. O. S. 240—246; Zeller S. 352 ff.; Ph. G. III 2, S. 248 ff.; Hegel 19, S. 37—68; über Plotin: Windelband, *Ant. Phil.* S. 323 ff.; vgl. *Plotins Schriften*, übers. von Rich. Harder, Bd. 1; Phil. Bibl. 211, 1930; *Orient und Antike* Bd. 7, 1929; Max Wundt, *Studien z. Gesch. d. Neuplat.*, H. 1, 1919; Fritz Heinemann, *Forschungen über die plot. Frage* 1921.

²⁴⁸⁾ Wilh. Wundt, *Einl. i. d. Phil.* ⁹ 1922, S. 137.

²⁴⁹⁾ Zeller, S. 360 unt., 362 ob., 363 ob.; vgl. v. Arnim KG 2. Aufl., S. 250.

der Seele aus dem Leibe (Zeller S. 360). War dieser nach Platon der Kerker der Seele, so ist er nach Plotin ihr Grab (Schmekel S. 245). Nach dem Eintritt in die Sinnenwelt führt die Seele ein Doppelleben: sie drängt nach dem Übersinnlichen und doch ist sie in die Sinnlichkeit verstrickt und gibt sich ihr hin (S. 244). Befreiung vom Leibe und von der Sinnlichkeit ist daher das Ziel aller menschlichen Tätigkeit. Je nach dem Grade ihrer Verstrickung in die Sinnlichkeit bestimmt sich das Schicksal der Seele (S. 245). Die Abkehr von der Sinnlichkeit aber ist zugleich Rückkehr zum Übersinnlichen. Damit erreicht der Mensch sein Ziel, die Teilnahme am göttlichen Leben durch das Mittel der Befreiung vom Körperlichen, in der seine sittliche Hauptaufgabe besteht. Die Tugend ist Katharsis, Reinigung von allem Körperlichen (Lehmann S. 103). Die wahre Tugend bezieht sich demnach nicht auf das praktische Leben; sie ist in erster Linie Reinigung vom Sinnlichen und Körperlichen (Zeller S. 654); durch diese, die indes keine asketische Tendenz verfolgt (S. 655), wird jedoch nur erst das von Gott Trennende aufgehoben, dann erst wendet die Seele sich ihrem Urquell zu durch Vereinigung mit der allgemeinen Vernunft. Das beschauliche Leben ist dem praktischen vorzuziehen (S. 658). Nur der Beschauliche erhebt sich völlig zum Übersinnlichen (S. 659). Es gipfelt in der Ekstase. Das Ziel, die Verähnlichung mit Gott, die Vereinigung mit dem Einen, die selige Erfassung des Absoluten, kann nicht durch das logische (diskursive) Denken, sondern nur durch das anschauende (intuitive) Denken erfaßt werden, dessen höchste Stufe die Verzückung (Ekstase) ist, bei der das Selbstbewußtsein aufgehoben wird (S. 667 ff.); Die Verzückung ist zugleich die höchste Glückseligkeit. Die Seele läßt im ekstatischen Zustand wahrer Seligkeit (Windelband, a. a. O. S. 233), in Momenten der inneren Erleuchtung (Wundt, Einl. S. 137) jeden Begriff, jedes Bild beiseite und kehrt zu ihrem Ursprung zurück; Gott, der Absolute (der Unumschränkte, Selbstgenüsame), wird vollkommen von ihr geschaut, die Seele tritt mit dem Einen in unmittelbare Berührung²⁵⁰). „Das schon bei Platon vor-

²⁵⁰) S. Schmekel S. 244, v. Arnim S. 280, Messer S. 109 f. 251; über die Stoa s. Paul Barth, *Die Stoa* 1903, Bd. 16 v. Frommanns, *Klass. d. Phil.*: Zeller: *Ph. G.* III 1, S. 27 ff.; Hegel 18, S. 429 ff.; *Stoicorum veterum fragm.*, Tom —IV, coll. Jo. ab Arnim 1903—23.

handene mystische Element ist bei Plotin zur vollen Entfaltung gediehen“ (Messer S. 210). Wer mit der Mystik der Ordensleute, z. B. der hl. Mechthild oder der hl. Therese von Avila einigermaßen vertraut ist, wird hier sofort die nahe Berührung der neuplatonischen Gedankenwelt mit der christlichen Mystik erkennen, deren Wesen ja die „Beschauung“ ist. Wir leugnen das nicht, stellen vielmehr mit Genugtuung fest, daß auch in diesem Punkte das Übernatürliche im Natürlichen seine Analogie, seine Grundlage hat, zugleich aber auch 1. daß bei den christlichen Mystikern, z. B. bei der hl. Therese (Weg der Vollkommenheit, Kap. XVIII und öfter) die Ekstase nicht die Konkurrentin der Tätigkeit ist, sondern zu energischerer Tätigkeit reizt. 2. Und welch ein Abgrund öffnet sich, wenn wir sehen, wie der Neuplatonismus den heidnischen Polytheismus in sein System einbaut, daß ihm die Gestirne als sichtbare Götter gelten (V. Arnim S. 283 f.), daß er auf einer späteren Stufe auch die heidnische Wahrsagekunst (Mantik) guthieß, wofür er sich auf Platon („Gastmahl“ Kap. 23, 203 A) berufen konnte. Ferner ist nach dem Neuplatonismus auf der höchsten Stufe der Tugend mit der intellektuellen Schau die Leidenschaftslosigkeit, die *Apathie*, verbunden (A. J. Lehmann S. 103 unten). Daß diese zwar auch im älteren Mönchtum hier und da Eingang gefunden hat, aber vom christlichen Standpunkt aus zu verwerfen ist, davon werden wir uns sogleich bei der Abhandlung über den Stoizismus überzeugen.

Der Neuplatonismus kam der herrschenden Zeitströmung entgegen und befriedigte die Zeitgenossen auch deshalb so sehr, weil er ein letzter Versuch zur Rettung des Heidentums war. Eben deshalb aber nahm er zum Christentum eine Kampfstellung ein. „Aber vergebens: der Morgenglanz einer reinen Welt war im Christentum den Völkern aufgegangen“ (Schmekel S. 246). „Die tief sinnigen Spekulationen des Neuplatonismus mußten an dem Felsen der gläubigen Einfalt zerschellen“ (EAW II, 6, S. 110). Doch das Christentum war aufgeschlossen genug, um seinen Wahrheitsgehalt in sich aufzunehmen. Das geschah vorzüglich durch den sogenannten *Dionysius Areopagita*, der „den neuplatonischen Gedankenkreis mit dem Christentum zu verschmelzen“ suchte (Ueberweg II, S. 226); und im Abendland durch den hl. *Augustin*, durch dessen Vermittlung der Neuplatonismus auf die Mystik des M. A., die ja wesentlich Ordensmystik war, einen bedeutenden

Einfluß gewann. „Das Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott durch Abschluß von der Sinnenwelt“ (Schubert S. 136) ist ja beiden gemeinsam. — Für unseren Zweck ist es wichtig, daß gerade Plotin, der für das empirische Staatsleben nur wenig Interesse hatte (Zeller Ph. G. III, 2, S. 660) den Plan faßte, mit Hilfe des Kaisers Gallienus in Kampanien eine Philosophen-Anstalt nach dem Muster des platonischen Staates („Platonopolis“ nach Zeller S. 661) zu gründen. Es sollte diese Anstalt ein hellenistisches Kloster sein (Windelband S. 325), kein politisches Experiment, sondern die Herbeiführung eines Zustandes, in dem auserwählte Menschen ihrer wahren Bestimmung, der „Betrachtung“, leben könnten (S. 331). Der Plan kam nicht zur Ausführung. Aber daß er auftauchen konnte, beweist, wie nahe der Neuplatonismus dem Klostergedanken stand, wie sehr dieser schon damals „in der Luft lag“. Die auffallende Verbindung des weltfremden Plotin mit dem Kaiser war (nach Wundt S. 38) ein Ausdruck des alten Bündnisses der griechischen Philosophie mit der Macht. (Man denke an Platons Verbindung mit Dion.) Wenn wir (bei Wundt S. 40) erfahren, daß der Kaiser hohe militärische Stellen behufs Mitwirkung beim Werk der Reform mit Zöglingen von Platonopolis zu besetzen gedachte, so denken wir unwillkürlich an die platonischen „Wächter“. „Die platonische Philosophie war bis in die späteste Zeit eine kriegerische.“ „Der Krieger ist der eigentliche Träger des staatlichen Lebens bei Platon.“ Daher auch der Bund des Neuplatonismus mit dem Mithraskult, der eine Soldaten-Religion war. Hier wie an anderen Punkten zeigt sich, daß der Neuplatonismus dem Altmeister doch näher gestanden hat, als man bisher annahm.

Von einer ganz anderen Seite her liefert uns

2. der Stoizismus,²⁵¹⁾

dem wir zum Schluß noch unsere Aufmerksamkeit schenken müssen, einen weiteren Beweis für die Tatsache, daß die Grundgedanken des Mönchtums auch außerhalb des Christentums aufgetaucht sind. Im Gegensatz zum Neuplatonismus, der die mystische Seite der platonischen Weltanschauung ausgebaut hat, ist der Stoizismus eine Fortbildung der ethisch-sittlichen Ein-

²⁵¹⁾ Stoicorum veterum fragm. I—IV, coll. Jo. ab Arnim 1903—23.

stellung der sokratisch-platonischen Philosophie. Bei ihm dreht sich wie bei Sokrates alles um die Tugend, die ihm nicht nur das höchste, sondern das einzige Gut ist. Sein Hauptgebiet ist das des sittlichen Handelns, des sittlichen Kampfes. Sein Stifter Zenon († um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts) war zwar ein Schüler des Kynikers Crates, und manches haben die Stoiker von den Kynikern entlehnt, aber deren schroffe Einseitigkeit haben sie bald überwunden (Windelband, Lehrb. S. 140 f.). Zenos Nachfolger Kleantes war „ein Mann von seltener Willensstärke, Bedürfnislosigkeit und Sittensstrengung“ (Zeller S. 249). Im Gegensatz zu den Kynikern, die sich über Gesetz und Sitte hinwegsetzten, verfochten sie, die ja kein geoffenbartes Sittengesetz kannten und ein solches auch nicht kennen konnten, den Grundsatz „Folge der Natur“, d. h. ordne dich der allgemeinen vernünftigen Weltordnung unter! Sie forderten die Übereinstimmung des Lebens mit dem allwaltenden Naturgesetz. Ihre Bejahung der Natur stand in schroffem Widerspruch zur indischen Weltverneinung und im Gegensatz zu den Neuplatonikern, die das Böse im Körperlichen suchten, ließen sie überhaupt nur Stoffliches gelten; der Geist war ihnen ein Licht- und Wärmestoff; das Böse sahen sie nicht im Körperlichen, sondern richtig im Willen. Nichts lag ihnen folglich ferner als Selbstquälerei; da sie jedoch neben die positive Tugendliebe die Unterdrückung der Leidenschaften stellten, Selbstbeherrschung forderten und die Vorstellung von der Tugend als dem einzigen Gut (Zeller III, 1, S. 216) sie die übrigen Güter verachten lehrte, so hat ihre Weltanschauung dennoch einen asketischen und sogar einen weltabgewandten Zug. Während sie im allgemeinen die Ehe hochschätzten (Messer S. 97 Mitte), rieten namentlich spätere Stoiker vom Eintritt in das Familienleben wie in die politische Tätigkeit ab (Windelband, Lehrb. S. 145). Ihre nüchterne praktische Art und ihr sittlicher Ernst empfahlen ihr System den Römern, und ihr sympathischer Vertreter war der in Rom zuerst als Sklave und dann als Freigelassener wirkende Epiktet, der Lehrer des Kaisers Marc Aurel. Der hl. Fanz v. Sales nannte ihn geradezu „einen christlichen Philosophen“. Epiktet „lebte in völliger Armut auch nach seiner Freilassung, indem alle seine äußeren Besitztümer in einer Bank, einem Kissen und einer Lampe bestanden haben sollen“. Er vertritt das Heldentum der Entsagung und wir dürfen ihn als ein heidnisches Gegenstück

zu dem christlichen Asketentum betrachten. „Vieles aus seiner einzigen erhaltenen Schrift, dem „Handbuch“ (Enchiridion)²⁵²⁾ könnte in einer christlichen Ordensregel Platz finden, zumal fast das ganze 33. Kapitel, dessen 9. Regel möglichste Enthaltung von geschlechtlichem Umgang empfiehlt. E. faßte den stoischen Grundsatz, „Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren“, in die beiden Worte „Ertrage und enthalte dich“ (sustine et abstine) zusammen. Die weltentsagende Stimmung des philosophisch gebildeten Teils der hellenisch-römischen Welt kam der stoischen Schule entgegen und beförderte ihre asketische Richtung behufs ethischer Selbsterziehung (Heussi S. 14). Da die Grundsätze der Stoiker niemals die des großen Haufens werden konnten, waren sie sich bewußt, mitten unter lauter „Toren“ als einzige „Weise“ eine A u s l e s e zu bilden, und das führte — wie man schon zu ihrer Zeit erkannte — leicht zum hochmütigen Herabsehen auf die anderen. Wenn man den stoischen Weisen in seiner stolzen Selbstgenügsamkeit (Autarkie) betrachtet, so möchte man die Stoiker fast die Pharisäer des klassischen Altertums nennen; in diesem Punkte stachen sie sehr ab von den christlichen Asketen, denn die Demut gehörte stets zu den hauptsächlichsten Mönchstugenden. Sodann lief ihre Beherrschung der Triebe schließlich auf Selbstsucht hinaus. Der „Weise“, der die Hauptaufgabe des Menschen, „den Sinn des Kosmos (des Weltalls) durch Sittlichkeit zur letzten Erfüllung zu bringen“, erfüllen möchte, der die ideale Menschennatur in sich verkörpert (EAW, II, S. 98), muß die Welt, über die er keine äußere Macht hat, in sich selbst überwinden, „er muß Herr werden über die Einwirkungen, welche sie auf ihn ausübt“, und zwar durch Überwindung der Gefühle und Begehrungen, der Störungen seines eigenen Innern und der Affekte (Leidenszustände). Die Stoiker sprachen von einer Leitkraft der Seele, die den Willen in Tätigkeit setzt. Die Leidenschaften sind ihnen vernunftwidrige Seelenstörungen; der Weise läßt diese Gefühlsanregungen nicht zu Affekten werden, er verweigert ihnen die Zustimmung (W i n d e l b a n d, Lehrb. S. 138, 140).

²⁵²⁾ Epiktets Enchiridion fand Aufnahme in die Werke des Nilus, Migne Gr. 79 S. 1285–1312; eine deutsche Übersetzung gab C. Hilty *Glück* I S. 34 ff. s. sonst Barth S. 26 f.; Heussi S. 297 f.; Ad. Bonhoeffer, *Epiktet u. das NT*, Gießen 1911, Bd. 2 der *Rel.-gesch. Versuche u. Vorarb.*

Die Verwandtschaft dieser Grundsätze mit den christlich-asketischen ist allerdings nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheint, denn der Stoizismus schießt weit über das Ziel hinaus. Während nämlich Platon und Aristoteles sich nur für die Mäßigung der Affekte einsetzten, traten die Stoiker für die völlige Ausrottung dieser „Krankheiten“ ein. „Auch Philon vertrat die stoische Ethik und damit die restlose Ausrottung der Affekte“ (A. J. Lehmann S. 102). Die Affekte sollen (nach Fragm. III, S. 108 ff.) „nicht beherrscht, sondern ausgerottet werden“. Nach Heussi (S. 259) forderten auch die Väter der Wüste sofortige Ausrottung der auftauchenden Affekte. Ihre Betrachtung als Krankheiten ist freilich nicht christlich und der gesunden christlichen Askese fremd. Nach Laktanz macht nur der Mißbrauch sie zu Übeln (A. J. Lehmann S. 106). Nach Augustin (ebenfalls bei Lehmann S. 106 unten) sind sie in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen. „Aufgabe der christlichen Askese kann es nicht sein, die Affekte zu unterdrücken . . . Wir wollen sie beherrschen, sie in ihrer ganzen Fülle einfangen und in den Dienst des Guten stellen“ (Lehmann S. 107 unten). Auch St. Thomas will (nach S. 107 oben) nichts von einer Ausrottung der Affekte wissen. Wie gesagt, ist trotzdem die stoische Auffassung von ihrer absoluten Unterdrückung auch in das ältere christliche Mönchtum eingedrungen. Nach Heussi spielte bei der Bekämpfung der Affekte durch die christlichen Anachoreten (S. 258 ff.) die hellenisch-philosophische Anschauung mit hinein (S. 260 Note) und nach S. 258 begegnet uns hier sogar die stoische Vorstellung, daß die Affekte gegen die Natur seien. Der stoische Weise verfolgt bei dieser Ausrottung nicht das Ziel der sittlichen Läuterung, sondern das der Leidenschaftslosigkeit, der Apathie (Fragm. III, S. 109, Nr. 448 f.) „Theorie ist vollständige Leidenschaftslosigkeit wie im Buddhismus“ (Stelzenberger S. 246, bei Lehmann S. 102). Mit Recht macht Lehmann (S. 102) nebst anderen darauf aufmerksam, „daß die Begründer und hervorragenden Vertreter der Stoa aus Vorderasien stammen“, so daß die Annahme östlicher pessimistischer Einflüsse nicht von der Hand zu weisen ist. Augustin (bei Lehmann S. 106) „hält die Apathie für schlimmer als alle Fehler“. Es war daher eine Abirrung von der geraden christlichen Linie, wenn dieses Ideal auch in das ältere christliche Asketentum eindrang; so z. B. bei Cassianus, der durch seine Schriften

„großen Einfluß auf das gesamte Mönchtum gewann“. Nach ihm gehört es zur Demut, daß „der Mensch alle Affekte abgetötet hat“ und „keinen Schmerz und keine Trauer empfindet über ihm zugefügtes Unrecht“ (Lehmann S. 105). „Unverkennbar ist stoischer Einfluß auch auf Nilus von Ankyra († 430), der den Mönch ermahnt, den Berg der Empfindungslosigkeit zu besteigen.“ Man bedenke übrigens, daß es sich hier nicht um die Abtötung der Begierden, sondern um die totale Unterdrückung der Gemütsregungen wie Freude, Trauer und sogar des Mitleids, also des Gefühls, handelt (Fragm. III, S. 109, Nr. 448 f.; Epiktet Kap. 18 a. E.)²⁵³). Es war eine Übertreibung, wenn (nach Heussi S. 260) auch der christliche Anachoret der Wüste teilnahmslos, ja gestorben sein sollte gegenüber allem, was um ihn vorgeht. Nach S. 621 durfte nur der „Gesunde“ und Leidenschaftslose seinen Nächsten belehren wollen. Aber hier ist die negative Apathie, „die Ruhe“, die sich durch nichts stören läßt (Heussi S. 267), nur ein Mittel zur Erreichung eines positiven Zieles, der Vereinigung mit Gott, und ihr zur Seite steht die Glut des mönchischen Enthusiasmus (S. 219). Es ist im übrigen „nicht abzustreiten, daß stoisches Gedankengut Eingang gefunden hat in die ersten Mönchsregeln und asketischen Traktate der Mönche und für die Mönche“ (Stelzenberger S. 293, nach Lehmann S. 104). Man braucht sich indes nur Jesu Erschütterung (Jo 11, 33 u. 38) und Tränen (Vs. 35) am Grabe des Lazarus, sein Mitleid mit der äußeren (Mtth. 15, 32) und inneren Not des Volkes (9, 36), und seine Seelenangst in Gethsemane, die auch Meister Eckehardt (nach Lehmann S. 107) gegen die stoische Empfindungslosigkeit ins Feld führt, zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Apathie etwas durchaus Unchristliches ist.

Freilich hat diese Schule auch allgemeine Menschenliebe, verzeihendes Wohlwollen selbst Feinden gegenüber empfohlen und ist für die Gleichberechtigung der Sklaven eingetreten (Zeller S. 273). Zudem besteht zwischen ihr und dem christlichen Mönchtum eine noch tiefere Beziehung als die oben gekennzeichnete. Es war oben (S. 96) bereits die Rede von ihrer Beziehung zum Begriff des Gottesstaates; hier nur noch folgendes: Wie

²⁵³) Nach Kap. 12 soll der Weise sich nicht darüber bekümmern, ob sein Sohn ein Bösewicht wird: „Besser, daß der Junge ein Bösewicht wird, als daß du unglücklich seiest“.

Platon, so hat auch der Stoizismus den Kirchengedanken von fern her geahnt. Bei ihm tritt an die Stelle der bisherigen Nationalstaaten der Einheitsstaat als „eine vernünftige Lebensgemeinschaft aller Menschen ohne Unterschied der Nation“ (W i n d e l b a n d 13, S. 146). Hier herrschen Gerechtigkeit, allgemeine Menschenliebe und „die Einordnung des einzelnen in einem idealen Zusammenhang der Geister“. Denn alle Menschen sind einander verwandt, haben denselben Ursprung und dieselbe Bestimmung (K a e r s t II, S. 211; Z e l l e r S. 273). Es gibt ja auch im Gegensatz zu den Sondergesetzen der Einzelstaaten ein einziges, der menschlichen Natur eingepflanztes, allgemein gültiges göttliches Gesetz, welches das Weltall, die Menschen und die Götter und die ganze Welt wie eine „Großstadt“ umfaßt, die eigentliche Urheberin der menschlichen Gesellschaft (Fragen III. S. 77 f, S. 80 ff., vgl. S. 80 ff., vgl. Röm. 2,14 f.). „Die Menschen als vernünftige Geschöpfe nehmen in besonderem Maße Anteil an dem schöpferischen Gesamtleben der Welt“, als Bürger des höchsten Staatswesens, des „oberen Staates“, der die Welt umfaßt (K a e r s t II, S. 117; Z e l l e r III, 1, S. 309 ff). Wenn in christlicher Zeit die Orden als „Stand der Vollkommenheit“ sich vom gewöhnlichen Christenstand abhoben, so unterschieden schon die Stoiker zwei Stufen des menschlichen Handelns: 1. „Angemessene Handlungen“, die dem Weisen und dem Unweisen gemeinsam sind, 2. die tugendhafte Handlung, bei der man sich mit klarem Bewußtsein auf den höchsten Lebenszweck richtet, „die in die Region der reinen Vernunft erhobene angemessene Handlung“ (v. A r n i m S. 221). Man möchte sagen, daß diese Philosophen in ihrem Einheitsstaat gewissermaßen ein stoisches Messiasreich erwarteten, wie sie in den „vollkommenen Weisen“ der Zukunft eine Art stoischen Messias hofften. Daneben aber bildeten die „Weisen“ schon in der Gegenwart einen stillen Bund, in dem sich alle als Brüder erkannten (W u n d t, Einl. S. 123). Sehr ausgebildet war bei ihnen trotz des Wertlegens auf persönliche Freiheit der Gemeinschaftstrieb, der nach ihnen um so stärker wirkt, „je vollständiger der Mensch das Werk der sittlichen Freiheit in sich selbst vollbracht hat“ (Z e l l e r III, 1, S. 292). Jeder muß seinen eigenen Vorteil dem Ganzen unterordnen. Weil „die vernünftige Seele in allen Wesen eine und dieselbe“ ist, so folgt aus dem Bewußtsein dieser Einheit „unmittelbar der Trieb nach Gemein-

schaft zwischen den einzelnen Vernunftwesen“ (S. 293). „Der Weise ist niemals Privatmann“. Für die vernünftigen Wesen ist wegen der Allgemeingültigkeit des Gesetzes „Gemeinschaft das unmittelbare Gebot der Natur“ (294). Dem Marc Aurel ist Vernünftigkeit unmittelbar auch Geselligkeit (S. 295). Daher auch die Hochschätzung der engeren Gemeinschaft der Familie und der Freundschaft bei den Stoikern. Denn nach ihnen ist „der Mensch von Natur auf Betätigung der Gemeinschaft angewiesen und angelegt“ (K a e r s t II, S. 121). „Vom Standpunkt der Tugend und Weisheit schwindet der Gegensatz des individuellen und des gemeinnützigen Interesses, der Weise stellt das Wohl der übergeordneten Gemeinschaft über sein eigenes . . . Wir fühlen instinktiv, daß wir zum Gemeinschaftsleben geboren sind, und nur in ihm unsere Befriedigung finden können“ (v. A r n i m K. G. ², S. 226). Wir fragen: Hat sich dies alles nicht erfüllt, als in Christus jener „Weise“ erschienen war, als das „Gesetz Christi“ (Gal. 6, 2) alle Menschen umschloß und dann innerhalb seines Reiches die Orden eine engere geistige Gemeinschaft darstellten, die dem Ganzen diene? Auch das stoische Ideal der Gütergemeinschaft wurde in den christlichen Orden verwirklicht. Unverkennbar ist ferner, worauf schon U h l h o r n (a. a. O. I, 339) aufmerksam gemacht hat, die Analogie des stoischen „Weisen“ (s. Hegel 18, 463 ff; Z e l l e r III, 1, S. 254 ff.) und des christlichen Mönches, des ersteren als des Vertreters der heidnisch-natürlichen und des letzteren als des Vertreters der christlichen Vollkommenheit. L e h m a n n schreibt sogar (S. 204): „Stark beeinflusst wurde die christlich-mönchische Aszese durch das Ideal des stoischen Weisen. Das Mönchsideal wurde zum guten Teil (?) nach dem Vorbild des „Weisen“ geformt . . . Unabhängigkeit von allem Äußerem, das Hinausragen über die Dinge des Alltags, die Beherrschung der sinnlichen Sphäre, die Vormacht des Geistes, die Innenschau und Pflege der seelischen Werte und der Persönlichkeit“ (S t e l z e n b e r g e r S. 278), das alles erschien auch den Mönchen, zum großen Teil mit Recht, als erstrebenswert.“ Nach H o l l und H a r n a c k (bei H e u s s i S. 43) geht ja die Gestalt des vollkommenen christlichen Gnostikers auf „die griechische (stoische) Wunschgestalt des vollkommenen Weisen“ zurück. Wenn die Stoiker den Begriff der Vollkommenheit bis zur Fehlerlosigkeit steigerten, so taucht wenigstens unter den Einsiedlern der sketischen Wüste neben starkem Sündenbewußt-

sein und entschiedener Ablehnung der Selbstgerechtigkeit (Heussi S. 270 f.) doch auch die Meinung auf, daß völlige Sündlosigkeit möglich sei (S. 266). — Gewiß war der Stoizismus eine der edelsten Erscheinungen des Altertums, allein es fehlte auch hier nicht an dunklen Seiten. Die satte Selbstzufriedenheit, die übrigens der edle Seneka, den ein tiefes Gefühl von der Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen beseelte (Zeller S. 313), nicht teilte, ging soweit, daß der „Weise“ sich nicht nur als „König“, sondern wie ein Gott fühlte, der hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurückstand (Zeller III, 1, S. 257), der sich gegebenenfalls über jede Sitte und jedes Gesetz erheben konnte und sogar, wenn es ihm gut schien, freiwillig aus dem Leben scheiden durfte, wie Zenon, Kleanthes und Seneka es wirklich getan haben. Den „stoischen Hochmut“ erkannte man schon im Altertum, bezeichnete aber zugleich (nach Bernhöffer a. a. O. 388) den Stoizismus als eine „Heldenschule“ (auch das hat er mit den christlichen Orden gemein); „daher, aber auch infolge seiner Gebundenheit an die Lehrform des aristokratischen Partikularismus“ verfehlte die Stoa „ihre universale Mission“. Doch abgesehen hiervon gebührt der stoischen Ethik der Vorzug einer herben, männlichen Art. Es ist daher kein Wunder, daß neben Platon der Stoizismus den Römern unter allen philosophischen Systemen am meisten imponierte. Er schien vorzüglich geeignet zu sein, die altrömische Art in einer Zeit des Niederganges zu bewahren; und als diese im heidnischen Römertum untergegangen war, da waren es die Söhne St. Benedikts, die das Erbe der Vorzeit antraten. „Einzig sie erinnerten die Welt noch an die schönen Zeiten eines Cincinnatus, des vom Pfluge hergeholten Diktators“ (Montalembert I, S. 268). Das Mittelglied zwischen ihnen und dem alten Römertum aber bildete der Stoizismus, der schon auf die ältesten christlichen Apologeten, Justin und andere (Überweg II, S. 19 und 23) zunächst dem Platonismus seinen Einfluß ausgeübt hatte. Und vollends nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, gewöhnte man sich daran, das Gute an der heidnischen Weisheit, „die man nicht mehr zu fürchten hatte“, anzuerkennen und für die eigenen Zwecke zu benutzen; und so kam insbesondere der Stoizismus bei den Lateinern — Lactantius, Ambrosius, Augustinus — zu großem Einfluß, während die Griechen „etwas zurückhaltender waren“ (Bonhöffer S. 1). Eine deutliche Linie führt vom Stoizismus zu Ci-

ceros Buch *Von den Pflichten* (de officiis), von da zu dem gleichnamigen Werk des hl. Ambrosius und weiter zu Benedikt von Nursia, dem „letzten Römer“, dessen Regel sich zur stoischen Ethik verhält wie das übernatürliche Tugendstreben zum natürlichen. Und damit stehen wir zugleich nochmals bei dem eigentlichen Grundunterschied des christlichen Ordensgedankens und des außerchristlichen. Außerhalb der geoffenbarten Religion beruht dieser Gedanke auf natürlichem Erkennen und wird durch natürliche Kräfte in das Leben hinübergeführt. Das christliche Ordensleben baut sich auf dem Boden des Übernatürlichen auf. Es kennt nicht nur menschliches Denken und Wollen, sondern ein Denken und Wollen mit den übernatürlichen Kräften der Gnade. Es steht auf der Grundlage der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe. Trotz der zahlreichen Berührungen heidnischer Gedanken und Ideale mit der christlichen Ordensidee gewinnt der christliche Beobachter den Eindruck, daß es dort überall an diesem innersten Kern des christlichen Ordenslebens gefehlt hat. Allerdings hat Platon, wie bereits (S. 113 f.) bemerkt wurde, besonders in seinem „Gastmahl“, einen ganz neuen Begriff in die Philosophie eingeführt, den Eros, die Liebe, oder besser das liebende Verlangen nicht nach zeitlichen Gütern, sondern nach dem Schönen und Guten (Kap. 23), den Drang nach dem Guten und nach der Glückseligkeit, die Liebe zu immerwährendem Besitz des Guten (Kap. 24, 205 D), und wir wissen ja, daß das Gute bei Platon identisch ist mit der Gottheit. Aber dieser Drang ist nicht etwas durch göttliche Gnade von außen, von oben her, den Menschen Geschenktes, sondern etwas Natürliches, Angeborenes, das durch den Anblick des einzelnen Schönen geweckt wird und sich dann auf das Ewigschöne richtet. Diesen Unterschied des Natürlichen und des Übernatürlichen müssen wir uns stets gegenwärtig halten, wenn wir „den Ordensgedanken außerhalb des Christentums“ richtig verstehen und würdigen wollen.