

# Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums.

## Eine geschichtsphilosophische Studie.

Von J. Lortzing †.

(Fortsetzung.)

### 12. a) Noch einmal: die Doppelsinnigkeit des platonischen Staatsgedankens.

Keine Frage, daß der Idealstaat Platons politisch gemeint ist. Keine Frage aber auch, daß die politische Deutung nicht genügt, daß der Staat nicht der einzige „feste Grund im rings schwankenden Raum“, das einzig „dauernd Beständige in ewig fließender Zeit“ (S. 65) ist; daß nicht nur neben, sondern über der politischen Deutung die religiöse Auffassung steht von einer Platons ahnungsvoller Seele vorschwebenden zukünftigen Gemeinschaft, die an keine bestimmte staatliche Gemeinschaft gebunden ist. Wir glauben, das bereits erwiesen zu haben, wollen uns aber die Mühe nicht verdrießen lassen, noch weitere Gründe geltend zu machen, um W. womöglich davon zu überzeugen, daß seine an sich richtige Deutung unrichtig wird, wenn sie den Anspruch auf ausschließliche Geltung erhebt. Wir kommen ihm, wie gesagt, darin durchaus entgegen, daß wir den Staat im Sinne Platons als eine metaphysische übersinnliche Größe, als eine Abschattung der Ideenwelt, als einen Kosmos, dem ein Sein in der jenseitigen Welt der wahren Wirklichkeiten entspricht, gelten lassen. Aber W. übersieht die zahlreichen Äußerungen unseres Philosophen, die auf den Staat als politische Größe nicht bezogen werden können. Geben wir einmal rund zu, daß der platonische Staat einer höheren Wirklichkeit entspricht und deren sichtbarer Ausdruck ist, aber dieses „Höhere“, die Ideenwelt, ist für Platon eben nicht das Höchste; nicht das, was er nach dem siebenten Briefe (341 C) niemals ausgesprochen oder niedergeschrieben hat und worunter der Staat schon deshalb

nicht verstanden werden kann, weil er hierüber ja drei Dialoge, den „Staat“, den „Staatsmann“ und die „Gesetze“, verfaßt hat. Nach meiner festen Überzeugung handelt es sich hierbei vielmehr um die Gottheit, genauer gesprochen, um den e t h i s c h e n M o n o t h e i s m u s. Mit dieser Auffassung stehe ich nicht allein: „Eigentlicher Ernst war ihm sein Philosophieren und seine Lehre, d. h. zuletzt die Erkenntnis Gottes und die Führung der ihm Zugewandten zu eben dieser Erkenntnis“ (Friedländer I, S. 137). Und damit hing seine Anschauung von den Ideen als Gedanken Gottes (Rick S. 282) zusammen. Das waren „die Dinge, womit er sich ernstlich beschäftigte“ (VII. Brief 341 C), denen gegenüber der Dialog ihm „ein Spiel“ war (Friedländer a. a. O.). Diese Dinge waren es, die ihm Todesdrohungen eintrugen und ihn Vorsicht gegenüber dem Volksglauben anwenden ließen (Rick S. 279 f.). Das Höchste lag für ihn nicht auf politischem, sondern auf religiösem Gebiet. Es sei W. zugegeben, daß der Staat für Platon eine irdische Abschattung des Seins ist, aber es gab für diesen — was W. ganz übersehen hat — eben noch etwas Höheres als das Sein, nämlich das Gute. Es sei mir erlaubt, hier Wilamowitz<sup>237</sup>) das Wort zu erteilen, der vom Staat als dem „Reich des reinen Seins“, dann aber auf das „Höhlengleichnis“ „Staat“ 514) übergehend, von dem „Guten“ spricht, das allem das Sein verleiht, also nicht selbst das Sein ist, vielmehr jenseits des Seins liegt und auch über dieses noch erhaben ist. (Man denke hier — so füge ich selbst hinzu — an das „Absolute“ des Neuplatonismus, dem kein Sein zukommt.) „So schön Wissen und Wahrheit auch sind“ — so fährt Wilamowitz fort —, „erst wenn du das Gute als etwas Schönes ansiehst, hast du die rechte Ansicht. Wie Licht und Sehkraft sonnenähnlich sind, aber nicht der Sonne gleichgestellt werden dürfen, so sind Wissen und Wahrheit beide dem Guten ähnlich (haben an seiner Idee teil), aber gleichstellen darf man ihm keins von beiden, sondern muß das Gute an sich noch höher werten. Wissen und Wahrheit verhalten sich zu ihm wie die „sonnenhafte Sehkraft zur Sonne“. Wilamowitz setzt hinzu: „Platon ist sich hier bewußt, eine Behauptung aufzustellen, für die er keinen Beweis liefern kann. Was er ausspricht, ist das Unaussprechliche; was er als bekannt anzusehen verlangt, ist das Unerkennbare. Denn es ist jenseits selbst von dem Sein, das es erzeugt.“ Und weiter

<sup>237</sup>) I, S. 417, Nr. 12; Umschreibung von *Staat* VI, 13, 501 B.

S. 418: „Woher wir das Wissen davon haben, sagt Platon hier nicht. Er gibt die Antwort auf diese Frage im „Menon“: „Es kann nur Gottes Gabe sein.““ Nach dem „Phaidon“ wird das Höchste im göttlichen Wahnsinn erfaßt, nicht mit dem Verstande, sondern intuitiv. „In der Tat,“ so heißt es weiter, „gibt er (Platon) hier das Höchste seiner Philosophie, wo er ihre Unzulänglichkeit eingesteht. Wissenschaft führt weit, aber sie ist erst am Ziele, wenn sie sich eingesteht, daß die Menschennatur ihr eine Schranke setzt. Der Urgrund von Sein und Leben liegt — jenseits von allem, was die Vernunft erreichen kann, und doch gelangen wir hinüber, ahnend, glaubend, schauend. Und erst dann haben wir Frieden.“ „Es ist Platons Gottheit, von der er hier einmal ohne mythische Hülle zu reden gewagt hat, dies eine Mal. Daher erhält sie die farblose neutrale Bezeichnung „das Gute“. Hier spricht er von seinem Glauben unverhüllt. Die Idee des Guten ist sein Gott.“ Ich stimme Wilamowitz restlos zu. Es ergibt sich, daß Platon über „dem Gerechten“ und der ganzen Ideenwelt noch ein Höchstes, das Gute, die Gottheit, erhebt. Das höchste Sein ist nach ihm das Gerechte. Die Welt des Gerechten, des Sittlichen, hat sich im Kosmos des Staates ebenso gestaltet wie die Ideenwelt als das Urbild der Sinnendinge sich im sichtbaren Kosmos, im Universum, ein Nachbild geschaffen hat. Die Philosophen haben (nach „Staat“ VI, 13; 501 B) beim Aufbau des Staates häufig nach zwei Seiten geblickt, nämlich 1) „nach dem von Natur Gerechten (im weiteren Sinn), Schönen, Maßvollen und nach allem derartigen, d. h. auf die Ideenwelt, oder anders ausgedrückt, auf „das himmlische Urbild“<sup>238</sup>). 2) „Auf jenes, was sich unter den Menschen findet“, auf die menschlichen Verhältnisse; und so stellten sie eine Mischung aus beiden her wie der Demurg bei der Gestaltung des Universums. Der Staat ist also ein Kosmos, in dem sich das „Gerechte“ gestaltet, und daher ist die Gerechtigkeit die Grundlage des Staates („Staat“ I, II u. IV): Sie ist geradezu gleichbedeutend mit der Tugend<sup>239</sup>). Der platonische Staat ist „der lebensvolle Ausdruck der sittlichen Idee“, das ganze staatliche Leben „eine Schule der Tugend“<sup>240</sup>). Im Staate gestaltet sich das „Gerechte“ als das Höchste Seiende. Wenn Platon nun über der Ideen-

<sup>238</sup>) Apelt S. 498; S. 208 ob.; vgl. Wilamowitz II, S. 208 ob.

<sup>239</sup>) *Staat* I, 353 a. E.; Kap. XXV, vgl. XVII a. A. S, 344 a. E.

<sup>240</sup>) Apelt, *Platonische Aufsätze*, 1912, S. 178.

welt, über dem Gerechten, über dem Sein noch ein Höchstes kennt, „das nur unserer intuitiven Erkenntnis erreichbar ist, das Jenseits aller Dialektik liegt“<sup>241</sup>), das Gute, die Gottheit, die nicht selbst Idee ist wie das Gerechte, sondern Ursache aller Ideen (597 D), so hat ihm — wenn wir hier vom Kosmos der Einzelseele absehen — noch ein dritter Kosmos vorge-schwebt, in dem sich das Gute gestaltet. Dieses „Gute“ ist aber nicht als das moralisch Gute zu bewerten, sondern steht über ihm, es ist gleichbedeutend mit dem „Schönen“ im engeren Sinne, ist also reine Harmonie, die volle Übereinstimmung mit sich selbst, und schließt den Begriff der Güte ein. Es ist die Gottheit und daher dieser dritte Kosmos notwendig nicht als politische, sondern als religiöse Größe zu denken, die sich „auf Gott gründet“ (Stenzel PIE, 132). Wilamowitz nimmt (I, 420) keinen Anstand, hierbei auf die „großartige weltumspannende Lehre der mittelalterlichen Kirche“ hinzuweisen und den Schluß von Dantes *Paradiso* zu zitieren. Wir geben die Verse nach der Übersetzung von Philalethes wieder:

„O ewges Licht, das auf sich selbst nur ruhend  
allein du selbst dich kennst und, dich erkennend  
sowie von dir erkannt, du liebend lächelst“.

Dann heißt es weiter von der Unbegreiflichkeit des trinitarischen Geheimnisses:

Doch g'nügten nicht dazu die eignen Schwingen,  
bis daß mein Geist von einem Blitz durchzuckt ward,  
in welchem sein Verlangen sich ihm nahte.  
Der hehren Phantasie gebrach's an Kraft hier,  
doch schon schwang um mein Wünschen und mein Wollen  
wie sich gleichförmig dreht ein Rad, die Liebe,  
die da die Sonne rollt und alle Sterne.“

Was hier der größte christliche Dichter auf die Geheimnisse der Dreieinigkeit und der Menschwerdung als die Offenbarung der göttlichen Liebe bezieht, das könnte Platon auf das Unfaßbare „Gute an sich“, dessen Gedanke „einem aufblitzenden Feuer“ (VII. Brief 341 D) gleicht, und auf den allgewaltigen Eros bezogen haben. Wer könnte diese tief-innerliche Verwandt-

<sup>241</sup>) Wilamowitz II, S. 209; vgl. 534 C.

schaft der platonischen und der danteischen Denkweise leugnen? — Zweifellos haben wir bei Platon eine Ahnung der Kirche als einer rein religiösen Gemeinschaft vor uns. Da er indes als Hellene eine nichtpolitische Gemeinschaft sich schlechterdings nicht denken konnte — war doch, wie bemerkt, der antike Staat zugleich Kirche —, so hat er diesen höheren, rein geistigen Kosmos immer mit dem staatlichen zusammengedacht und zusammengeschaут. Unsere Lösung, die eine Doppelsinnigkeit des Begriffes „Staat“ bei Platon annimmt, wird der politischen und der religiösen Deutung gerecht und ist daher die richtige.

Offenbar hat unserm Philosophen schon im „Staat“ als über der Herrscherklasse stehend ein einzelner Herrscher vorge-schwebt. Um diesen Gedanken zu fassen, brauchte er nicht nach dem Orient zu blicken, er durfte nur in der griechischen Vergangen-heit Umschau halten. Führte doch in seiner Vaterstadt einer von den neun Archonten den Königstitel, und in Sparta, das ihm als Ideal vorschwebte, hatte sich ein Doppelkönigtum behauptet. Im „Staatsmann“<sup>242)</sup> tritt seine monarchistische Tendenz noch klarer zutage. Hier handelt es sich (nach 258 E) um den „Staatsmann“, den König, den unumschränkten „Herrn“, um das „königliche Wissen“ und die königliche Person (259 B), um den „Steuermann“ (Kap. 16). Die mit guten Gesetzen verbundene Monarchie erscheint als die beste Staatsverfassung (302 E, 305 E). Die wahre Monarchie ruht also wie der „Staat“ auf ontologisch-metaphysischer Grundlage. Platon hat ahnend voraus-geschaut, daß die Zeit der städtischen Republik vorüber war. A l e x a n d e r mit seinem höheren Ziel, der Durchdringung des Orients mit hellenischer Bildung, und die Diadochenreiche als „aufgeklärter Absolutismus“ waren schon eine Hinbewegung zur Verwirklichung des platonischen Ideals, das im „Staatsmann“ vertreten wird, ebenso der römische Princeps (Fürst) C i c e r o, der zur Rettung Roms einen unumschränkten Herrscher erhofft; von da läuft eine Linie zur Alleinherrschaft des Augustus, „der (nach W i l a m o w i t z, T, S. 576) der Welt fast für 3 Jahrhun-derte Ordnung und Frieden bereitet hat“. Hierbei muß noch der Umstand erwähnt werden, daß die römischen Imperatoren in der Tat unumschränkt waren, wie Platon im „Staatsmann“, wo er das Nichtgebundensein des Herrschers an die Gesetze prokla-

<sup>242)</sup> Über den „Staatsmann“ s. u. a. Friedländer II, Wilamowitz II, S. 573 ff.; Singer, S. 240 ff.; C. Ritter, *Platon* II, S. 642 ff.

miert (293—300), es voraussetzt. Auch die durchaus militärische Organisation und die Forderung unbedingten Gehorsams von seiten der Beamten des Staates (Wilamowitz I, 575) fand seine Erfüllung im römischen Imperium. Doch das war ja nur die eine, die politische Seite des platonischen Staatsgedankens. Hoch darüber stand seine jenseitige Bedeutung. Ein geschichtlicher Überblick wird diese Doppelsinnigkeit noch klarer herausstellen.

b) Die Spaltung des Staatsbegriffs in eine ideelle, religiöse, jenseitig gerichtete und in eine religiös gefärbte diesseitige Gemeinschaft durch Platon selbst.

Das eigentlich Neue, was Platon in seinem „Staat“ zur Darstellung brachte, war die ideelle Gemeinschaft, in der wir die Vorahnung des Kirchenbegriffs erkannt haben. Wenn er hierbei an die Polis anknüpfte, so entsprach das nicht nur dem antiken Denken, sondern auch der Anschauung seines Meisters, der gleichfalls eine ganz neue, rein geistige Gemeinschaft im Auge hatte und als echter Hellene sich diese nur als Polis vorstellen konnte. Die Doppelsinnigkeit des platonischen Staatsgedankens stammt also aus der Sokratic. Wir sahen schon, daß die Polis an Sokrates zerbrochen ist. Platon erlebte noch den Anfang dieses Zerbrechens, und eine richtige Ahnung sagte ihm, daß etwas geschaffen werden müsse, was einst die Polis würde ersetzen können. Er schuf den Idealstaat, in dem zwei Größen eins wurden: jene neue Gemeinschaft und der Staat. Sein Herz gehörte der ersteren, aber sein praktisch-politischer Sinn — ein Erbe seines Meisters — drängte ihn dazu, den Staatsgedanken aus dem Ganzen herauszuheben und in den „Gesetzen“ ein Staatswesen zu zeichnen, das eine politische Größe war, dem er indes eine entschieden religiöse Färbung gab. Auch hierin leitete ihn die Vor-  
 sehung, in deren Plan ein Nebeneinander und ein Miteinander beider Gemeinschaften lag; sie sollten einander dienen, doch dieses Einanderdienen konnte im Rahmen der Antike nicht verwirklicht werden, vielmehr mußte sich hier die religiöse Färbung des Staates als ein Hindernis für das Werden jener höheren Gemeinschaft auswirken; beide mußten in Konflikt geraten.

c) Die religiös gefärbte antike Monarchie als Feindin des werdenden Gottesstaates.

Wir haben schon in dem Abschnitt über Sokrates nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Zeit der Polis vorüber war, daß die Geschichte auf ein universales Weltreich hinzielte. Dieses aber mußte auf dem Boden des heidnischen Altertums der antiken Anschauung entsprechend nicht nur religiös gefärbt sein, es mußte die Religion als seine Domäne betrachten. Es mußte Staat und Kirche zugleich sein wollen. Es mußte den Anspruch erheben, über die Religion seiner Untertanen zu bestimmen. So war es in der Tat schon im Reich der Seleukiden. Dem Antiochus Epiphanes stand bei seinem Bestreben, seinem Staat in der gemeinsamen hellenistischen Religion ein inneres Bindemittel zu geben, der kleine Priesterstaat Juda im Wege, er nahm den Kampf dagegen auf, der mit einem Siege des heldenmütigen Makkabäergeschlechts endete. Das war ein kleines Vorspiel für den Jahrhunderte dauernden Kampf des römischen Kaisertums gegen die heranwachsende Kirche. Die Reform des Augustus betraf auch die Religion. Er wollte dem römischen Staate innere Festigkeit geben, indem er ihn auf religiöse Grundlage stellte. Die Staatsreligion sollte die starke Klammer bilden, die das Sprachen-, Volks- und Weltanschauungsgemisch des Riesereiches zusammenhielt; seine Nachfolger verschärfen den Gegensatz durch die Forderung des Kaiserkults, gegen den die Christen passiven Widerstand leisten mußten und daher dem römischen Staat jene Klammer zu zerbrechen und das Reich zu sprengen schienen. Daß der Staat zugleich Kirche sein wollte, das war der eigentliche Grund seines Kampfes gegen den werdenden Gottesstaat. Dieser war das Gegenteil von dem, was Platon erstrebt hatte. Das Ideal, das ihm vorschwebte, der Staat als Beschützer der Religion, als der er in den „Gesetzen“ erscheint, und in inniger Verbindung mit der idealen Gemeinschaft, wie der „Staat“ sie voraussetzt, der beide Gemeinschaften in sich schließt, konnte erst im christlichen Zeitalter erreicht werden.

d) Die Verwirklichung des platonischen Staatsgedanken in der christlichen Ära durch die Kirche und den christlichen Staat.

Die bisherige unheilvolle Zusammenfassung des Staats- und des Kirchengedankens im heidnischen Staat hörte grundsätzlich,

wenn auch unter Konstantins Nachfolgern nicht immer tatsächlich, auf, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war und die Kirchengrenzen ungefähr den Staatsgrenzen entsprachen. Jetzt spaltete sich die staatlich-religiöse Einheit in zwei Größen, eine religiöse und eine staatliche, und dementsprechend das Herrscheramt in ein weltliches und ein geistliches, aber nicht so, daß die eine die andere zu verdrängen suchte, sondern so, daß beide sich grundsätzlich gegenseitig anerkannten und förderten. Noch inniger aber als im römischen Reiche gestaltete sich das gegenseitige Verhältnis nach dem Eintritt der Germanen in die Kirche, zuerst im Reich der Merowinger und dann im spanischen Westgotenreich, wo die Synoden zugleich Reichstage waren. Am nächsten kam jedoch Kaiser Karl dem platonischen Herrscherideal, das der Philosoph uns im „Staatsmann“ zeichnet. Er war „im Besitz des königlichen Wissens“, er war „von königlicher Art, ehrfurchtgebietend und Würde verkörpernd“. In seinem Reiche nahm die Religion eine ähnliche Stellung ein wie in den platonischen „Gesetzen“, es war eine politisch-religiöse Gemeinschaft. Ihm schwebte der augustinische Gottesstaat vor Augen, und er sah es als seine Aufgabe an, zu seinem Aufbau an seinem Teile beizutragen, indem er die Kirche nicht beherrschte, wohl aber mit allen Mitteln förderte und ihr seinen starken Arm lieh, während umgekehrt die Kirche ihm eine außerordentliche Stellung einräumte und ihm zuletzt die Kaiserkrone aufs Haupt setzte. Diese Spaltung des platonischen Staatsbegriffs in zwei große Institutionen, Kirche und christliches Staatswesen, beherrschte das ganze Mittelalter. Dieses brachte geistliche Herrscher hervor, die dem Ideal der Herrscher-Philosophen des platonischen Idealstaats entsprachen, wie Gregor den Großen, Nikolaus I., Gregor VII., Innozenz III. und daneben weltliche Herren wie Platon sie sich im „Staatsmann“ wünscht, und Staaten, die man mit dem Staatswesen der „Gesetze“ vergleichen könnte. Am nächsten aber kam dem platonischen Ideal das Heilige Römische Reich Deutscher Nation und sein besonders inniges Verhältnis zur Kirche, das seinen schönsten Ausdruck in der Kaiserkrönung fand und der Christenheit lebendig vor Augen trat, wenn in der Christnacht der Kaiser in Rom weilte und in der geistlichen Kleidung des Diakonen, das Reichsschwert in der Rechten, das Evangelium sang. Und so konnte Dante in seiner unsterblichen Dichtung die Erneuerung der Kirche vom Kaisertum erwarten und dem Idealpapst der



Zukunft einen idealen Herrscher zur Seite stellen (vgl. des Verf. Schrift „Die neue Zeit und das Mittelalter“ S. 28 f.). So hatten sich die beiden im platonischen Idealstaat vereinigten Größen geschieden und dann doch wieder zu gemeinsamer Tätigkeit vereinigt. Die Aufgabe, die Platon dem Herrscherstande seines „Staates“ zugewiesen, verteilte sich auf Kirche und Staat, und so vereinigten sich — freilich nicht in einer Person — Philosophie und politische Macht, wie Platon es voraussetzt, wenn er („Staat“ V, 18, 473 CD) Philosophie und politische Macht zusammenfallen läßt. In der Form eines Bündnisses der geistlich-religiösen Gemeinschaft der Kirche und der politischen des Staates schlossen sich diese beiden eng zusammen und bildeten gemeinsam die „Christenheit“. Die himmlisch-übernatürliche und die irdisch-natürliche Ordnung ergänzten sich und dienten einander. Gottesstaat und Weltstaat bilden einen Gegensatz, aber Gottesstaat und religiös gerichteter weltlicher Staat bilden eine Ergänzung. So dachte die Christenheit im Mittelalter; der Gottesstaat schloß damals den christlichen Staat mit ein, beide wirkten als Partner mit verteilten Rollen in dem großen Welt drama mit. Beide wurzeln in der Geschichte und der Prophetie des AT, aber sie sind auch unlöslich verbunden mit der platonischen Philosophie. Dort wird die Zukunft vorausgesagt, hier wird sie gehant; und so nimmt insbesondere Platons Staatsidee sowohl nach dem „Staat“ wie nach den „Gesetzen“ und dem „Staatsmann“ eine gottgewollte Stellung in der Vorbereitung und Anbahnung des christlichen Zeitalters ein. Selten liegen die Fäden eines höheren Plans so offen vor uns wie hier. —

So also wurde durch die christliche Gesellschaftsordnung des Mittelalters das Ideal des platonischen „Staates“, in welchem Staat und Gottesstaat ineinander lagen und zusammengeschaut wurden, annähernd verwirklicht. Die „beiden Gewalten“, die „beiden Häupter der Christenheit“, die „Kirche“ und das „Reich“, das waren im Mittelalter zusammengehörige Begriffe, die man immer zusammen dachte. Überhaupt aber war im Mittelalter das Geistliche und das Weltliche weniger streng geschieden als in der Neuzeit, weil beides einem gemeinsamen Ziel zustrebte. — So wäre denn der Unterbau fertig und wir könnten ihm nunmehr das Dachgeschoß aufsetzen, d. h. dieses Ineinander von Geistlichem und Weltlichem, Kirchlichem und Staatlichem auf denjenigen Stand anwenden, der in der mittelalter-

lichen Ordnung nächst dem geistlichen und weltlichen Herrscherstande die wichtigste Stelle einnahm, auf den Ordensstand.

#### e. Die innige Beziehung von Mönch und Ritter im christlichen Mittelalter.

Dem Leser ist es bereits ein vertrauter Gedanke geworden, daß die scheinbar utopische platonische Kriegerkaste im abendländischen Mönchtum Fleisch und Blut angenommen hat. Von der Verwandtschaft der Benediktinerregel mit dem soldatischen Geist und von der Verwandtschaft mit den römischen Militärkolonien war schon die Rede, ebenso von der militärischen Zucht der Cluniazenser. Noch näher traten sich Soldatenstand und Ordensstand, als seit dem Konzil von Clermont als schöne Frucht der Kreuzzüge aus den rauflustigen Adelsgeschlechtern der christliche Ritterstand erwuchs, der in den Dienst des Kreuzes trat und die Schwachen gegenüber den Mächtigen zu schützen hatte. Weiterhin aber entstammten der heilige Bernhard und Sankt Franziskus dem ritterlichen Kreise. Bernhard wurde „auf einer Burg dicht bei Dijon geboren“. „Das Geschlecht, dem er entstammte, mag alten Adelshäusern des Landes näher oder ferner versippt gewesen sein; einer Kriegerkaste vergleichbar hielt sich dieser Adel seit den Jahrhunderten der großen Wanderung über den alteingeborenen Kelten . . . Sein Vater Tezelin führte das Ritterleben der Zeit und erzog dafür auch seine sechs Söhne“<sup>243</sup>). Wie schön stimmte es zu Bernhards ritterlicher Herkunft, wenn er das christliche Abendland, in erster Linie die Ritter, zum zweiten Kreuzzug aufrief! Auch der heilige Franz behielt in seinem Auftreten etwas Vornehm-ritterliches und erkor sich die Armut mit derselben Glut und Leidenschaft wie der Ritter „die Dame seines Herzens“. So lag es denn eigentlich auf der Linie der natürlichen Entwicklung, daß beide Stände, Mönchtum und Rittertum, schließlich völlig eins wurden in den geistlichen Ritterorden, von denen schon die Rede war. Zusammenfassend dürfen wir sagen: Im bisherigen Verlauf der Geschichte hat sich der Doppelcharakter des philosophisch geschulten Kriegerstandes niemals so verwirklicht wie im abendländischen Ordensstande. Und wenn zum Schluß gefragt wird, wie das Mönchtum gerade den Germanen, denen doch

<sup>243</sup>) Wolfram von den Steinen, Bernhard von Clairvaux, 1926, S. 7f.

das kriegerische Heldentum am höchsten stand, so imponieren konnte, so muß die Antwort lauten: es war eben das Heldische, das ihnen hier in ganz neuer, höherer Form entgegtrat<sup>244</sup>). Bei unserer Doppeldeutung des platonischen Idealstaates — das wird dem Leser inzwischen klar geworden sein — heben sich alle Schwierigkeiten. Was sonst als Utopie erscheinen müßte, nimmt greifbare Formen an, und die geschichtliche Entwicklung gibt Platon in den Grundzügen wie in vielen Einzelheiten recht, während bei der einseitigen politischen Auslegung vieles unverständlich bleibt. Zudem darf nicht übersehen werden, daß der Philosoph selbst im „Theaitet“ von der Hilf- und Ratlosigkeit des Philosophen im praktischen Leben in einer Weise spricht, die an das Wort des Evangeliums erinnert, daß „die Kinder dieser Welt in ihrer Art klüger sind als die Kinder des Lichts“ (Lk. 16, 8). Auch darf gefragt werden, ob Philosophen, für die es ein Opfer bedeutet, aus ihrer geistigen Höhe in die Niederung des Menschenlebens hinabzusteigen, und die möglichst bald zum Philosophieren als ihrer eigentlichen Tätigkeit zurückkehren, die geeigneten Persönlichkeiten zur Leitung eines Staatswesens sind. Andererseits ist die Frage, ob sie eine Gemeinschaft zu leiten verstehen, die durch ihre Geistigkeit, durch ihre aufs Jenseits gerichtete Art, ihnen innerlich verwandt ist, zu bejahen. Man kommt also mit der politischen Deutung für den Herrscherstand und auch für den Wächterstand, aus dem er sich rekrutiert, nicht aus. Die Doppeldeutung ist damit als die richtige erwiesen.

Die Orden treffen indes mit dem Platonismus nicht nur in der glücklichen Verbindung von soldatischer Haltung und religiöser Einstellung, sondern auch im Ordnungsbegriff zusammen. Das christliche Mittelalter mußte schon darum der Entwicklung des Ordenswesens so günstig sein, weil es vom Ordnungsgedanken beherrscht wurde. Ordo bedeutet ja sowohl „Orden“ als „Ordnung“. Die Orden sind Vertreter der Ordnung, weil sie das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft in eine feste Regel einspannen, die eine Verbesonderung der allgemeinen Ordnung ist. Platon gibt der Ordnung die Bezeichnung des „Kosmos“. Ein Kosmos ist ihm der Staat, ein Kosmos sein Abbild, die Seele. Das Ziel ist die Harmonie, das richtige Ver-

<sup>244</sup>) Über Mönchtum und Germanentum s. Schubert, S. 600—631; beim Klosterwesen traten unsern Vorfahren, abgesehen vom Heldischen, die von ihnen hochgeschätzte „Gefolgschaft“ und die Hausgenossenschaft entgegen.

hältnis des geringeren zum besseren Teil der Seele, das beim einzelnen wie im Staat durch die Tugend der Besonnenheit hergestellt wird (431 E; 432 A). Was erstrebt werden muß, ist die Normalverfassung der Seele, ihre innere Gesetzmäßigkeit und Einstimmigkeit, die sie zum Kosmos, zum harmonisch gegliederten Ganzen, macht, was die Beherrschung des Tierischen voraussetzt („Staat“ IX, 12) und ihr die wahre Gesundheit (IX, 13) und zugleich die Möglichkeit wahrer Gemeinschaft gibt (IX, 11). Und was wollen die Ordensleute anders, als daß der einzelne sein Innen- und Außenleben ordne und sich zugleich einer allgemeinen Ordnung unterwerfe? Und was Platon betrifft, so mußte er ja als echter Grieche, in dessen Philosophie das Hellenentum seine schönste Blüte hervorbrachte, ein Vertreter des Ordnungsgedankens sein. Daher mußte auch der Nomos, das Gesetz, in dem der griechische Ordnungssinn sich verkörperte, bei ihm eine so wichtige Stelle einnehmen. Und der Nomos hatte ja für die griechische Polis dieselbe Bedeutung wie die Regel für die christlichen Orden; er ordnete das Gemeinschaftsleben des Staates wie diese das Zusammenleben der Ordensleute.

### 13. Griechischer Nomos und christliche Ordensregel.

Wenn die Griechen sich selbst den Persern gegenüber als Hellenen gegenüber den Barbaren fühlten, so hatte das nicht am wenigsten darin seinen Grund, daß sie nicht unter einer orientalischen Zwangsherrschaft standen, nicht dem Willen eines einzelnen sklavisch gehorchten, sondern sich zu Stadtgemeinden zusammenschlossen, zu geordneten Gemeinwesen, deren Gesetz, deren Nomos den Stolz der Bürger bildete. Platon, der im „Staat“ die Gesetzgebung den „Herrschern“ überlassen hatte, fühlte das Bedürfnis, in den „Gesetzen“ der Ehrfurcht der Griechen vor dem Nomos Rechnung zu tragen. Wer das Wesen der griechischen Polis verstehen will, der muß zuerst den Nomos verstehen lernen, der neben der griechischen Sprache und Kunst der treueste Ausdruck des griechischen Geistes war. Nach Wilamowitz (S. 574) war er für das griechische Rechtsgefühl nicht nur Gesetz, sondern auch Herkommen, „öffentliche Meinung“; nach Pindar „König der Götter und Menschen“. Seine höchste Stufe erreichte der Nomos in den Gesetzgebungen, die

sich an die Namen des Lykurgos und des Solon knüpften. Hier hatte der strenge dorische Geist Spartas auf der einen und der bewegliche Geist des athenischen Volkes auf der andern Seite sein volles Abbild gefunden. Und wie hier so war überall in den griechischen Städten die Gesetzgebung dem Charakter wie dem besonderen Bedürfnis der Bürgerschaft angepaßt, und eben deshalb galt sie in den Augen der Bürger als die unumstößliche Grundlage des Staatswesens. Nicht ein einzelner Tyrann herrschte hier, überhaupt keine einzelne Persönlichkeit, sondern der unpersönliche Nomos, der aber kein bloßer Begriff, sondern eine religiös-sittliche Macht war, der alles sich fügte. Die Herrschenden waren nur Wächter, Handhaber, Vollstrecker dessen, was der Nomos vorschrieb, dieser wertvollste Besitz der Städte, die Grundlage, von der ihr Fortbestehen abhing. Im Nomos lösten sich alle Parteigegensätze auf, er garantierte die Einheit des Staates, zu seinem Schutz fanden sich alle zusammen. Mochte Heraklit auch sonst ein Mann der Opposition sein, vor dem Nomos machte er Halt; es ist von ihm der Ausspruch überliefert: „Kämpfen soll das Volk für seinen Nomos wie für die Mauern“ (Fragm. 44 bei Ehrenberg a. a. O.). Ist doch nach ihm das staatliche Gesetz „ein Absenker des Weltgesetzes, des Logos“ (Ueberweg I, S. 59). Frei sollten die Bürger der griechischen Städte sein, aber zugleich gebunden an ihren Nomos. Das war die Synthese von Freiheit und Abhängigkeit, von Selbstständigkeit und Gebundenheit. Die gleiche Synthese finden wir beim Ordensstand wieder, auf dessen Regeln das hier vom Nomos Gesagte sinngemäß angewandt werden darf. In ihrer Blütezeit waren die Ordensleute die streitbarsten Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche. Andererseits traten nach Verfallszeiten aus ihrer Mitte die Reformatoren auf, die das gesunkene Ordensleben durch die strenge Durchführung der Regel wieder in die Höhe brachten. Wie später die Ordensregel, so umspann der platonische Nomos das gesamte Leben mit seiner festen Ordnung; er regelte es durch genaue Zeiteinteilung von der Morgenröte bis zum Sonnenuntergang, so daß es eine private Zeiteinteilung nicht gibt („Gesetze“ 780 AB; 807 CD). Nomos und Ordensregel haben den Gedanken der Gesetzmäßigkeit, der Ordnung, des Kosmos gemeinsam. Und da der Mensch nach Platon selbst ein Kosmos ist, ein kleines Abbild des Universums, in das er sich eingliedert, so ist er von Natur dazu angelegt, sich einem größeren Ganzen, einem Kosmos im Großen, anzugliedern, und so

erscheint uns das Zusammenleben einer Vielheit unter einem gemeinsamen Nomos als der Menschennatur ebenso angemessen wie das Zusammenleben Gleichgesinnter unter einer Regel. Hiermit hängt eine weitere Gleichartigkeit des Nomos und der Regel zusammen. Beide sind Gemeinschaftsordnungen, die dem menschlichen Gemeinschaftstrieb entgegenkommen. Auch das Bedürfnis des Menschen nach Bildung, nach Erziehung, kommt beiderseits in Betracht. Der Erziehungsgedanke war ebenso lebendig in der griechischen Polis (S. 46), wie er es in den Orden ist; bei beiden handelt es sich um Erziehung zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles mit Hilfe einer festen Ordnung, die allerdings bei der Polis unfreiwillig übernommen wurde, folglich einen Zwang bedeutete, während die Unterordnung unter die Ordensregel eine freiwillige ist, wiewohl sie, einmal übernommen, zur Verpflichtung wird. Freilich war auch beim Nomos die Unterwerfung insofern freiwillig, als man von Jugend auf in seine Übung hineinwuchs, so daß der Nomos zum Lebenselement wurde. Daß die Gesetzgeber der Antike „sagenumwoben“ waren (Salin S. 1), zeigt, daß man mit der gleichen Ehrfurcht und Dankbarkeit auf sie hinblickte, wie die christlichen Orden auf ihre Stifter; es beweist aber zugleich, daß man die Befolgung, dort des Nomos, hier der Regel, nicht als äußeren Zwang, sondern als innere Notwendigkeit empfand. Nomos wie Ordensregel verdankten ja ihren Ursprung bestimmten Notständen, denen sie angepaßt waren. Außerdem legten bei beiden erfahrene Männer das Ergebnis ihrer reichen Lebenserfahrung kurz und bündig in gesetzgeberischer Form nieder. War der griechische Nomos kein Mechanismus, sondern „zum Gesetz kristallisierte Lebensweisheit“ und „in lebendiger Entwicklung fortgebildetes Lebensgesetz“ (S. 2), so gilt das sicherlich auch von den Ordensregeln. In beiden verrät sich pädagogische Meisterschaft, klare Erfassung der Bedürfnisse und der Eigenart der Bevölkerung und die Kunst der knappen klassischen Formulierung. Der Ausdruck „klassisch“ kennzeichnet in der Tat beides aufs beste. Endlich gleichen sich Nomos und Regel darin, daß in der Polis wie beim Orden, sobald dort der Nomos, hier die Regel aufhört, als Lebensnorm zu dienen, die schreiendsten Mißstände einreißen, die den völligen Verfall herbeiführen können. „Wo das Gesetz beherrscht wird“ — sagt Platon („Gesetze“ 715 D) — „und machtlos ist, in einer solchen Stadt sehe ich das Verderben im Anzuge; wo es aber unbeschränkter Herr der Herrschenden ist,

diese aber Sklaven des Gesetzes, da sehe ich Heil und alles das, was die Götter je an Gütern einer Stadt verliehen haben, im Werden“. Diese Sätze gelten sinngemäß auch für die Ordensregeln. — Es ist weiterhin — um zuguterletzt noch einmal auf den Vergleich des Wächterstandes mit dem Ordensstand zurückzukommen — eine eigenartige Erscheinung, daß wie die „Herrscher“ aus den „Wächtern“ als eine Auslese hervorgehen („Staat“ IV, 6; 428 C—E), so im christlichen Zeitalter sehr häufig Ordensleute in hohe Stellen der Hierarchie einrückten, was bei den orientalischen Bischöfen sogar die Regel wurde. — Sind nun all diese mannigfachen Beziehungen zwischen Polis und Kriegerkaste auf der einen und den Orden auf der anderen Seite nur Zufälligkeiten? Gewiß nicht. Was die Polis betrifft, so ist sie mit dem Orden durch die allgemeinen Grundsätze des gemeinschaftlichen Strebens nach einem hohen Ziele verbunden, die ihrerseits wieder der menschlichen Anlage entsprechen. Was den „Wehrstand“ betrifft, so hängt ja Platons Idealstaat, dessen mittleren Bestandteil er darstellt, aufs engste mit seiner Anschauung von den unwandelbaren ewigen Ideen zusammen, und dadurch erhält er dauernde Bedeutung. Die Erscheinungen der Geschichte wechseln, aber die Ideen bleiben. Es ist deshalb ein richtiger Grundsatz, daß die Wissenschaft und insbesondere auch die Geschichtswissenschaft keine bloße Theorie bleiben darf, sondern für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden muß. Und wenn überhaupt eine Idee unseres großen Philosophen einer Wirklichkeit entspricht, so ist das, wenn man von der Idee des Guten absieht, diejenige der Gemeinschaft, des harmonischen Zusammenwirkens vieler Kräfte im Dienst an derselben bedeutenden Sache.

Das erstrebte schon die griechische Polis, in noch höherem Maße Platons Idealstaat. Wir können es nicht unterlassen, hierbei auf die großen Abteien des Frühmittelalters hinzuweisen, insbesondere auf St. Gallen (s. Montalembert VI, Kap. 4), das 100 Jahre lang für seine Unabhängigkeit vom Bischof von Konstanz kämpfte, das infolge großer Schenkungen 160 000 „Tagewerke“ umfaßte und über zahlreiche Vasallen verfügte, in dessen Schatten eine ganze Bevölkerung lebte. In den 500 Mönchen dürfen wir wohl die Vertreter des Wächterstandes, in den darunter mitbegriffenen 52 Priestern die Auswahl des Herrscherstandes erblicken, in dem Abt den Herrscher, während die „innere Familie“ (*familia intus*), die Bauern, Hirten und Ar-

beiter jeder Art, dem dritten Stande gleich. Hier fand die Wissenschaft wie bei den „Wächtern“ Platons eine Heimstätte ersten Ranges, und es entspricht der musikalischen Schulung der Wächter, wenn in St. Gallen auch die Musik gepflegt wurde, vor allem durch den berühmten, als Dichter und Musiker ausgezeichneten Nötker Balbulus, dem wir fünfzig Prosen und Gesänge verdanken, unter anderem das ergreifende „Media vita“. In diesen großen Benediktiner-Abteien hat die platonische Staatsidee zum erstenmal im Lauf der Geschichte, und zwar auf christlichem Boden und veredelt durch den Geist des Evangeliums, greifbare Formen angenommen (vgl. übrigens für die Gegenwart das S. 99b f. über Maria Laach Gesagte).

Weil Platon wirklich ein großer Denker war, schaute er von hoher Warte aus in die Zukunft und vor allem in die Zukunft der idealen geistigen Gemeinschaft, deren Gedanke bei ihm an die Polis anknüpfte, aber weit über sie hinausging. Daher hat Platon, der Schöpfer des idealen Wächterstandes, ein Recht, noch heute gehört zu werden, er bedeutet etwas für die übernatürlichen christlichen Nachbilder dieses natürlichen platonischen Musterbildes. Leider fehlt es uns an Raum für den Nachweis, daß die christlichen Ordensleute dieses Musterbild für die Gegenwart fruchtbar machen können.