

Ernst Cassirer

Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 7

Freiheit und Form

Studien zur
deutschen Geistesgeschichte



Meiner

ERNST CASSIRER
FREIHEIT UND FORM
STUDIEN ZUR
DEUTSCHEN
GEISTESGESCHICHTE

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 7

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

FREIHEIT UND FORM

STUDIEN ZUR
DEUTSCHEN
GEISTESGESCHICHTE

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Reinold Schmücker

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg, der Aby-Warburg-Stiftung, der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, sowie mit der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius. Sie erscheint komplementär zu der Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Cassirer, Ernst: Gesammelte Werke / Ernst Cassirer. Hrsg. von Birgit Recki. – Hamburger Ausg. – Hamburg : Meiner
Bd. 7. Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte /
Text und Anm. bearb. von Reinold Schmücker. – 2001
ISBN 3-7873-1407-5

Zitiervorschlag: ECW 7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2001. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

INHALT

Einleitung	1
1	1
2	7
ERSTES KAPITEL. Leibniz	22
1	22
2	36
3	52
ZWEITES KAPITEL. Die Entstehung der ästhetischen Formwelt ...	66
1	66
2	69
3	79
4	86
5	97
6	115
7	135
DRITTES KAPITEL. Die Freiheitsidee im System des kritischen Idealismus	149
1	149
2	165
VIERTES KAPITEL. Goethe	181
1	181
2	187
3	194
4	205
5	216
6	241
7	263
8	272
FÜNFTES KAPITEL. Schiller. Freiheitsproblem und Formproblem in der klassischen Ästhetik	285
1	285

2	292
3	307
SECHSTES KAPITEL. Freiheitsidee und Staatsidee.....	319
1	319
2	327
3	337
4	344
5	354
6	366
7	375
Anhang	388
Vorwort zur ersten Auflage	388
Vorwort zur zweiten Auflage	395
Editorischer Bericht	397
Abkürzungen	401
Schriftenregister	403
Personenregister	425
Die Hamburger Ausgabe	431

EINLEITUNG |

1

Das Zeitalter der Renaissance hat den europäischen Völkern eine neue, über alle nationalen Schranken hinausgreifende Einheit geschaffen, indem es ihnen die gemeinsame Richtung auf ein freies weltliches Bildungsideal gab. Eine andere Form der Allgemeinheit als diejenige, die sich in der mittelalterlichen »Katholizität« verkörperte, war jetzt errungen und trat in immer bestimmteren Formen heraus. In der Beziehung auf dieses neue Allgemeine gewinnen nunmehr die einzelnen Persönlichkeiten wie die Völkerindividualitäten ihre charakteristische Ausprägung und ihre tiefere Selbständigkeit. Die großen Künstler der Renaissance wie ihre Denker und Forscher begegnen sich in einem neuen Begriff und einem neuen Gefühl der »Menschheit«; aber wie sie hierin zuerst des unerschöpflichen Reichtums der eigenen Subjektivität gewiß werden, so stellt sich in jedem von ihnen zugleich eine eigentümliche nationale Anschauung und vermittels ihrer eine besondere Weise der geistigen Lebensansicht dar.

Drei Grundtypen sind es vor allem, die sich in der Entwicklung der italienischen, der französischen und der deutschen Renaissance voneinander abheben und die in ihrem Gegeneinander erst das ideelle Ganze der Epoche zur Darstellung bringen. In der italienischen Renaissance ist es eine neue Stellung zur politischen Wirklichkeit, die den Boden und die Vermittlung für die allgemeine geistige | Wandlung bildet. An der Gestaltung des Staates zum Kunstwerk wird sich hier zuerst die moderne Persönlichkeit der Gesamtheit ihrer schöpferischen Energien bewußt. Noch ist es der alte römische Gedanke des Imperiums, der in den Köpfen der großen Italiener der Zeit weiterlebt. Sie selbst sehen sich als die unmittelbaren Erben römischen Geistes an. Keine festen unaufhebblichen Schranken, wie sie durch die mittelalterliche Gesellschaftsform, durch Hierarchie und Feudalsystem gesetzt waren, hemmen jetzt mehr den freien Macht- und Herrschaftswillen. Aus den Kondottieri des fünfzehnten Jahrhunderts gehen die italienischen Staatengründer – aus dem Kaufmannsgeschlecht der Medici gehen die Herrscher von Florenz hervor. Und der Zusammenhang, der sich hier in der nationalen Geschichte ausprägt, hat im Leben des Geistes seine genaue und tiefe Analogie. Dante ist die größte Herrschernatur, die die Geschichte der Weltliteratur kennt. Er

gibt dem Kosmos eine neue Gestalt, er durchdringt die Welt, indem er sie als eine einheitliche und lückenlose Gesetzesordnung begreift. Seine dichterische Phantasie hat ihre Größe in jener ungeheuren Kraft der Organisation, für die die Schranke zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Sinnlichem und Intelligiblem geschwunden ist, weil sie Nächstes und Fernstes, Höchstes und Niedrigstes in einer allverbindenden Intuition zusammenschaut. Was den Gebilden dieser Phantasie ihre Wahrheit verleiht, das ist im letzten Grunde die Souveränität eines persönlichen Willens, der sich das Universum unterwirft, indem er es gestaltet. Die Weltdichtung wird zum Weltgericht über Lebendige und Tote. Und indem nun diese ideelle Herrschaft über das Ganze des Seins und Geschehens in seinem Geiste sich befestigt, sucht sie zugleich | unmittelbar in das wirkliche geschichtliche Leben einzugreifen. Politische Pläne wechseln unablässig mit dem Entwurf seiner Dichtung; wie die »Divina Commedia« den göttlichen Plan des Universums enthüllt, so zeichnet die Schrift »De monarchia« das vollkommene Ideal der weltlichen Herrschaft. Überall steht so hinter den grandiosen kosmologischen Phantasien die brennende Sehnsucht nach der nationalen Umgestaltung: Mitten im Gang durch das Fegefeuer, in der Anschauung des ewigen Gerichts und der ewigen Versöhnung, ertönt die Klage um das Schicksal der »Sklavin Italia« und der Ruf nach ihrem Befreier und Retter.

Auch der Humanismus wächst, auf italienischem Boden, über die Grenzen einer bloßen Gelehrtenbewegung hinaus. Die Erneuerung der antiken Literatur soll das Ganze des antiken Lebens und mit ihm die eigene nationale Vergangenheit wieder heraufrufen. Von den großen italienischen Humanisten stehen viele zugleich mitten in der Wirksamkeit für gegenwärtig-politische Aufgaben: Die Reihe der berühmten florentinischen Staatskanzler von Brunetto Latini und Coluccio Salutati bis zu Machiavelli bildet für diese Personalunion den bekanntesten Beleg. Die Staatsbriefe, die aus Salutatis Kanzlei hervorgehen, schaffen einen neuen Stil der Diplomatie und eine neue moderne Form der Politik überhaupt. Die Ideale des Humanismus, die großen Vorbilder des Altertums, haben ihren entscheidenden Anteil an der Ausbildung des neuen Herrscherideals, wie es in Machiavellis Buch vom Fürsten gezeichnet wird. Noch charakteristischer aber tritt diese Verbindung dort hervor, wo sie, dem äußeren Anschein nach, negiert und aufgehoben wird. Der Drang zur reinen subjektiven Innerlichkeit, die, von allen | äußeren Bindungen des Berufs und der Gesellschaft gelöst, nur sich selbst gehört und aus sich die Totalität der geistigen Welt aufbaut, wird innerhalb des Kreises des italienischen Humanismus am vollkommensten durch Petrarca dargestellt. Seine

Dichtungen und seine vertrauten Briefe, seine Schrift vom einsamen Leben und sein Buch »von dem geheimen Kampf seiner Herzenssorgen« bedeuten nicht nur objektiv eine Umwandlung in der Grundrichtung des seelischen Lebens, sondern entfalten die ganze Kunst der psychologischen Analyse, durch die für diesen veränderten Inhalt zugleich der vollendete und differenzierteste Ausdruck geschaffen wird. Die Darstellungen von Petrarcas Einsiedlerleben im Tale von Vacluse sind das Vorbild der modernen Naturschilderung, bis auf Rousseau hin, geblieben. Aber trotz dieser scheinbaren Rückwendung zur Natur klingt durch all diese Schilderungen noch immer deutlich vernehmbar der herrschende Affekt der Zeit. Sich selbst und das Bild des eigenen Ruhmes sucht und genießt Petrarca in dieser Darstellung: »[...] quid [enim] habet locus ille gloriosius habitatore Francisco?«¹ Und es ist nicht lediglich eine zufällige persönliche Eitelkeit, die sich hierin ausdrückt, sondern es stellt sich darin ein Zug dar, der für die ganze Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffs innerhalb dieser Sphäre charakteristisch ist. Das Individuum bedarf in der Gestaltung, die es sich hier gibt, jenes beständigen Reflexes in anderen, wie er ihm durch das Bild des Ruhms zuteil wird. Erst in dieser Spiegelung gelangt es zu sich selbst und zur Kraft und Sicherheit des eigenen Bewußtseins. In der Herrschaft über die Welt findet sich das Ich – gleichviel ob diese Herrschaft sich in der Form der geschichtlich-politischen Wirklichkeit darstellt oder sich in komplexere geistig-ideelle Formen kleidet. Die Persön|lichkeit besitzt sich nur in der Kraft der Wirkung, die sie auf andere ausübt; aber diese Wirkung schließt zugleich notwendig die Gegenwirkung in sich, die sie von ihnen erfährt und in der sie von ihnen innerlich abhängig wird.

Wie eine Befreiung von dieser letzten Schranke wirkt jene Ausprägung des Persönlichkeitsbegriffs, die in der französischen Renaissance erreicht wird. Montaigne, der reichste und vielseitigste Denker dieser Epoche, ist weder Gelehrter noch Staatsmann, weder Poet noch Philosoph in der herkömmlichen Bedeutung des Wortes. Der Inhalt seiner Essays ist lediglich er selbst in seiner völlig »privaten« Form und Besonderheit. Das Buch will hier nicht ein Produkt des Ich, sondern es will dieses Ich selber in der gesamten Fülle seiner Bestrebungen und Wünsche, seiner Gedanken, seiner individuellen Launen und Zufälligkeiten sein. »Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht«, so urteilt er selbst, »als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor

¹ [Francesco Petrarca, Appendix Litterarum (Epist. VI), in: Epistolae de rebus familiaribus et variae, hrsg. v. Iosephi Fracassetti, Bd. III, Florenz 1863, S. 489–536: S. 522.]

wesenseins ist, ein Glied meines Lebens, nicht wie alle andern Bücher aus der Beschäftigung mit einem fremden und äußeren Ziel entstanden. [...] Überall sonst kann man das Werk, losgelöst von seinem Meister, loben oder tadeln: hier nicht, wer von dem einen spricht, spricht vom andern.«² Auch das Idol des Ruhmes hat daher hier seine Macht über den Menschen verloren. Was Petrarca in den schwersten inneren Kämpfen für sich nicht zu erreichen vermochte: das Gefühl der wahrhaften inneren »Autarkie« und Selbstgenügsamkeit – das fällt Montaigne von Anfang an als die ursprüngliche freundliche Gabe seines Naturells und Geschicks zu. Er steht auf sich selbst und darf alle äußeren Maßstäbe von sich abweisen. Auf die »forme naïfve«³ seines Ich ist all sein literarisches Absehen gerichtet. Und mit immer erneutem Staunen, mit einem naiven Entzücken | vertieft er sich in die neue Welt, die sich ihm hier erschließt. Er zieht sich von den Dingen und ihrer Einwirkung nicht zurück; aber sie sind ihm nur der Stoff, den er braucht, um sich an ihm der unendlichen Vielgestaltigkeit und Regsamkeit seines Innern bewußt zu werden. Er darf sich scheinbar an die Objekte verlieren, weil er sicher ist, sich jederzeit aus ihnen wieder zurücknehmen zu können. Nichts Äußeres achtet er gering; aber nichts Äußeres bedingt und beengt ihn auch in diesem heiter-überlegenen Spiel mit der Wirklichkeit. Denn es gibt für die Skepsis Montaignes kein absolutes Sein, keine ewige Wahrheit, keine schlechthin verbindlichen Normen mehr. Das individuelle Leben in all seiner Relativität, in seiner grenzenlosen Wandelbarkeit und Zufälligkeit ist es, was er sucht. Kein Allgemeines, keine begriffliche Abstraktion und Regel soll aus ihm gewonnen, sondern es selbst in seiner unmittelbar widerspruchsvollen Ganzheit soll in der Phantasie und im Gedanken nachgelebt und neu gestaltet werden. So will er nicht das Sein, sondern den Übergang malen: und nicht den Übergang von einer Lebensperiode zur andern, sondern von Tag zu Tag, von Minute zu Minute. »Ich gebe meiner Seele bald dies Gesicht, bald ein anderes, je nach der Seite, von der ich sie nehme. Wenn ich verschieden von mir spreche, so geschieht es, weil ich mich verschieden betrachte: Alle Widersprüche finden sich in mir in irgendeiner Form und Hinsicht. Ich bin scham-

² [Michel de Montaigne, *Essais* (Buch II, Kap. 18 u. Buch III, Kap. 2). Nouvelle édition, hrsg. v. Joseph-Victor Leclerc, 2 Bde., Paris o.J. (1899), Bd. II, S. 59 u. 189: »Je n'ay pas plus fait mon livre, que mon livre m'a fait: livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie, non d'une occupation et fin tierce et estrangiere, comme tous aultres livres.« – »Ailleurs, on peult recommander et accuser l'ouvrage, à part de l'ouvrier: icy, non; qui touche l'un, touche l'autre.«]

³ [A. a. O. (L'auteur au lecteur), Bd. I, S. 1.]

haft und frech, keusch und ausschweifend, schwatzhaft und schweigsam, arbeitsam und lässig, scharfsinnig und stumpf, reizbar und sanftmütig, wahrhaft und lügnerisch, gelehrt und unwissend, freigebig und geizig. Wer immer sich aufmerksam studiert, wird in sich diese Flüchtigkeit und Zwiespältigkeit finden. Von mir im ganzen, schlicht und fest, ohne Verwirrung und Mischung, habe ich nichts zu sagen: ›Distinguo‹ ist der allgemeinste Satz meiner Logik.«⁴

Dennoch ist diese unabsehbare, quellende Fülle von einem höchsten gestaltenden Prinzip zusammengehalten. Wie die »Essays« im seltsamsten Wirrsal von einem Gegenstand zum andern überspringen und wie nichtsdestoweniger in diesem bunten Wandel ihre unvergleichliche innere Stileinheit sich bewährt und ausprägt: so gilt das gleiche auch von dem Menschen Montaigne. Er wird zum Künstler einer neuen Lebensform. An die Stelle des Herrschaftswillens, von dem die großen Persönlichkeiten der italienischen Renaissance durchdrungen waren, ist hier der reine ästhetische Formwille getreten. Der Anspruch, die eigene Gestalt des Ich einer widerstrebenden Welt aufzuprägen, ist völlig aufgegeben. Denn es gibt, nach Montaigne, keinen anderen Weg, sich von der Welt zu befreien, als indem man sich ihren äußeren Forderungen und Bindungen ohne Einschränkung unterwirft. Alle Absonderung von diesen Normen geht mehr aus Torheit und aus ehrgeiziger Affektation als aus wahrer Vernunft hervor. Der Weise muß seine Seele aus dem Druck der Dinge zurückziehen und sie in der Macht und Klarheit des freien Urteils erhalten; was aber das Äußere betrifft, so soll er den hergebrachten Gebräuchen und Formen folgen. Dies ist die Regel aller Regeln und das allgemeine Gesetz aller Gesetze. Denn für die wahrhafte innere Selbständigkeit des Ich ist nicht entscheidend, was getan wird, sondern wie es getan wird. Nichts ist an sich gut oder böse, lust- oder leidvoll, sondern alles kommt darauf an, was ich daraus mache. Das Schicksal tut uns weder Gutes noch Schlimmes, es liefert uns nur den Stoff und den Samen, den unsere |

⁴ [A. a. O. (Buch II, Kap. 1), Bd. I, S. 309: »Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un aultre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je regarde diversement; toutes les contrarietez s'y treuvent selon quelque tour et en quelque façon; honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonnaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant; et liberal, et avare, et prodigue: tout cela je le veois en moy aulcunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement, treuve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy entierement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot: *Distinguo*, est le plus universel membre de ma logique.«]

Seele, mächtiger als es selbst, gebraucht und wendet, wie es ihr gefällt. Je spröder, je widerstrebender dieser Stoff ist, um so kraftvoller erweist sich an ihm unsere Fähigkeit zur Gestaltung von innen heraus. Die freie Persönlichkeit darf sich in jedem Medium, im Hohen und Niedrigen, mit gleicher Unbefangenheit und Gelassenheit bewegen, weil sie all ihr Tun und Treiben aus einem sichern Mittelpunkt heraus beherrscht. Ihr Gesetz, das sich ungewollt und ohne Zwang vollzieht, liegt lediglich in diesem ihrem inneren Maß: in jener Grazie, die sich allem, worin sie lebt und wirkt, von selbst mitteilt. Wie die großen Menschen der italienischen Renaissance ihren Rückhalt in einer neuen politischen Kultur und politischen Gesinnung haben, so spricht sich in Montaignes »Essays« eine neue Kultur der ästhetischen Lebensform aus. Die Rückkehr zur »Natur« bildet auch hier das Schlagwort: Aber dieses Naturideal trägt bereits unverkennbar die Züge jener aristokratischen Bildung, die ihre Vollendung in der klassischen französischen Literatur gefunden hat.

Im Gegensatz zu dieser Richtung der französischen und italienischen Renaissance steht in Deutschland auch die Erneuerung des Altertums noch in enger Berührung mit volkstümlichen Tendenzen. Erasmus ist eine Zeitlang neben Luther der populärste Mann Deutschlands: Deutsche Sprüche und Reime preisen den »Herrn Rotterdam« als den Wiederhersteller des echten Rechts der Menschheit. Und für Ulrich von Hutten insbesondere schmilzt das humanistische Ideal unmittelbar mit seinem Ideal der deutschen Freiheit zusammen. Die neue Bildung ist für ihn Ansatz und Mittel der religiösen und nationalen Selbstbefreiung: »Vor hatt es an vormanung gfelt, / [...] / und waren nur die pffaffen glert, / yetzt hatt uns gott auch kunst beschert, / das wir | die bücher auch verstan. / Wollauff, ist zeyt, wir müssen dran.«⁵ Überall herrscht hier der Gedanke, daß die Rückkehr zu den echten religiösen Urkunden die Bedingung ist, um den Weg zu der schlichten und ursprünglichen Grundform des religiösen Lebens selbst zurückzufinden. Der Humanismus und der neue Begriff freier menschlicher Bildung, den er enthält, wird gegen die Scholastik aufgerufen, die in ihrer äußerlichen und stofflichen Gelehrsamkeit das reine Bild der Antike und des Christentums mehr und mehr verdunkelt habe. So stellt Erasmus neben seine Ausgabe des griechischen Urtextes des Neuen Testaments sein »Enchiridion militis christiani«,

⁵ [Ulrich von Hutten, Clag und vormanung gegen dem übermässigen unchristlichen gewalt des Bapsts zu Rom, und der ungeistlichen geistlichen, in: Schriften, hrsg. v. Eduard Böcking, Bd. III: Poetische Schriften, Leipzig 1862, S. 473–526: S. 506.]

in welchem er das Ideal einer freien Laienreligion entwickelt. Allen Ständen und Völkern soll die Bibel wieder das gemeinsame, für jeden offenstehende Gut werden. Denn sie selbst ist nichts anderes als die reine Lehre der Sittlichkeit, wie sie sich, in den Grundzügen übereinstimmend, in jeder echten, menschlich-wahren und universellen Bildung ausgeprägt hat. Christus und Plato, Moses und Sokrates stehen in dieser Hinsicht gleich; wie auch zwischen der »philosophia Christi« und der stoischen Weisheit eines Cicero und Seneca kein innerlicher und wesentlicher Gegensatz besteht. Wer die Fähigkeit erlangt hat, die Religion ihrem eigentlichen Grundgehalt nach aus seinem eigenen Innern heraus zu gestalten und nachzuleben: der erfährt sie zugleich in ihrer wahrhaften Universalität und vermag sie in jeder ihrer geschichtlichen Einzeläußerungen wiederzuerkennen. Das neue Selbstbewußtsein, das hier entsteht, wurzelt nicht mehr in der politischen oder ästhetischen, sondern in der religiösen Sphäre. Indem bei Luther das Problem sich in diesen einen Punkt zusammendrängt, wird damit freilich die Einheit, die eine Zeitlang im deutschen Humanismus für das Ganze der geistigen | und der weltlichen Kultur gewonnen schien, wiederum aufgelöst. Erst allmählich und mittelbar stellt sich in langen inneren Kämpfen diese Einheit wieder her, aber sie ruht nunmehr auf einer völlig veränderten Grundlage. Die neue Fassung des Freiheitsbegriffs und des Persönlichkeitsbegriffs, die von der Reformation in der ausschließenden Richtung auf das Religiöse festgestellt wird, weist doch zugleich über das eigentümliche Gebiet des Religiösen hinaus: Sie enthält eine Frage in sich, die, im Fortgang der Entwicklung, jede besondere geistige Grundrichtung sich selbständig zu stellen und selbständig zu beantworten hatte.

2

Was der theoretischen Weltanschauung des Mittelalters ihre Kraft und ihren Einfluß verlieh, war der Umstand, daß in ihr der Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen wahrhaft bewältigt schien. Hier war ein Weg gewiesen, der in stetiger Folge vom Niedrigsten zum Höchsten, vom Unvollkommensten zum Vollkommensten führte und durch den somit alles begrenzte und abhängige Sein in einem Ewigen und Dauernden befestigt wurde. Die Aristotelische und neuplatonische Metaphysik gab für diese Ableitung das allgemeine Schema her. Sie zeigte, wie von Gott, dem höchsten und reinsten Sein, sich der Abstieg in die Welt der Mannigfaltigkeit und Besonderung vollzieht. Alles Besondere ist gegenüber dem Einen und Allgemeinen des

Ursprungs ein Eingeschränktes, eine Negation dessen, was in dem substantiellen Urgrund als solchem gesetzt ist. Aber jedem Abgeleiteten und insofern Negativen wohnt der Trieb inne, zu der ursprünglichen Einheit, von der es ausgegangen ist, zurückzukehren. Diese Sehnsucht treibt es über sich selbst hinaus zur Stufe der höheren Vollkommenheit; von dieser wieder zu dem ihr übergeordneten Sein, bis es schließlich den ganzen Prozeß des Abstiegs in umgekehrter Richtung wieder durchschritten hat. Keines der Mittelglieder, die der Kreis der Gestaltungen durchlaufen hat, darf in dieser Erhebung und Rückkehr übersprungen werden. Ist aber dieser gesamte Zirkel, nach abwärts und aufwärts, einmal durchmessen, dann ist das Sein zu seinem reinen Anfang zurückgekehrt und die Bewegung, von der es beherrscht wurde, geschlossen. Denn das Ende jeder Bewegung fällt mit ihrem Anfang zusammen: Das Ziel, das sie erstrebt und in dem sie ausruht, ist der Punkt, von dem sie begonnen hat. So ist Gott als der Schöpfer der Natur zugleich der Endzweck, in dem alle ihre Bewegungen sich zusammenfassen: Die Liebe, die sich auf ein Einzelnes und Endliches richtet, führt, sobald sie sich selber recht begriffen und durchschaut hat, wieder zum Unendlichen zurück. Der Grundansicht von dieser auf- und absteigenden Skala des Seins entspricht die Anschauung einer analogen Folge des Schaffens und Wirkens. Von oben, von dem höchsten Einen strömt alle Kraft; aber sie vermindert sich in dem Maße, als sie sich von ihrem Ausgangspunkt entfernt und in die Welt des Geschaffenen verteilt. Die »divisio naturae« – wie sie z. B. bei Scotus Erigena entwickelt wird – führt von der Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, zu der Natur, welche geschaffen wird und schafft; von dieser zur Natur, welche geschaffen wird und nicht schafft, bis sie schließlich bei jener endet, die weder schafft noch geschaffen wird. Aber auch das letzte und entfernteste Glied ist nicht rein der Sphäre absoluter Nichtigkeit verfallen; denn auch von ihm gehen Wege aus, die es in stetiger Verknüpfung an das Höhere und Intelligible anschließen.

Dem Grundriß dieser Metaphysik folgt die mittelalterliche Naturlehre. Das astronomisch-physikalische System verfolgt das Ganze der Bewegungen, wie sie von dem ersten »unbewegten Beweger« ausgehen und wie sie sich von ihm, gemäß der Ordnung der himmlischen Sphären, in die niedere sublunare Welt fortsetzen. Die göttliche Urkraft teilt sich zunächst dem »Primum mobile«, der äußersten beweglichen Sphäre des Alls, und von diesem der Sphäre der Fixsterne mit. Weil diese beiden Sphären dem Urbild am nächsten stehen, so vollzieht sich auch ihr Umschwung in der vollkommensten Form: in der Form der reinen, in sich zurückkehrenden Kreisbahn. Von hier stei-

gen wir in immer tiefer liegenden konzentrischen Kreisen hinab bis zur Welt des Irdischen, die, durch die Bewegung in der »endlosen« geraden Linie bezeichnet, auch in ihrem Wandel und ihrer Veränderlichkeit keine Grenzen hat. Dazwischen liegt die Planetenwelt als ein Mittleres, das an beiden teilhat und deren geometrische Bahnformen demgemäß eine Mischung aus Gradlinigem und Krummlinigem bilden. Aller Bestand des Niederen und alle belebende Kraft fließt ihm auch hier aus dem höheren Kreise zu, mit dem es sich zunächst berührt. So finden wir hier in unmittelbarer sinnlich-poetischer Darstellung das abstrakt-geistige Weltbild des Mittelalters wieder, wie es in wundervoller Durchdringung beider Motive Beatrice in Dantes »Paradiso« ausspricht:

»Umgrenzt vom Himmelreich des Friedens schwingt
Ein Körper sich, in dessen Kraft und Walten
Das Sein all dessen ruht, was er umschlingt. |

Der nächste Himmel reich an Bildgestalten
Verteilt dies Sein an Wesen zahllos viel,
Von ihm verschieden und in ihm enthalten.

Die andren Kreis' in mannigfalt'gem Spiel
Lenken die Kräfte, die in ihnen leben,
Zu ihrem Samen und zu ihrem Ziel.

Dies sind die Weltorgane, und sie weben
Wie du nun siehst, daß sie von Grad zu Grad
Empfahn von oben und nach unten geben.

Beachte wohl den Weg, den ich betrat,
Zur Wahrheit, die dein Herz begehrt zu sehen
Damit du selbst hernach erkennst den Pfad.

Der heil'gen Kreise Kraft und Gang und Drehen
(Wie aus dem Schmied des Hammers Kunst entsteht)
Muß aus den seligen Bewegern wehen.

Der Himmel, den ihr schön von Lichtern seht,
Strahlt nur das Bild des tiefen Geistes wider
Und wird zum Siegel dessen, der ihn dreht.

Und wie die Seele, die zum Staube nieder
Gestiegen ist, vielfältige Kräft' erweist
Durch angepaßte und verschiedene Glieder:

Also entfaltet sich des Lenkers Geist
 Vervielfacht durch die Stern' in stetem Geben,
 Indes er selbst auf seiner Einheit kreist.«⁶

Nun aber dringen in die Vollendung und Ruhe dieses Weltbildes mit den ersten Anfängen des modernen Denkens von allen Seiten her auflösende und zerstörende Kräfte ein. Seit der Tat des Kopernikus hat diese Welt keinen festen | Mittelpunkt mehr. Sich selbst und ihren eigenen Kräften überlassen, schwebt sie im unendlichen Raume – nicht mehr durch ein System leitender und wegweisender Intelligenzen in ihrer Ordnung erhalten und nicht mehr durch eine festgefügte geometrische Gestalt und Grenze umschlossen. Ein neues ethisches und gedankliches Pathos, ein neuer Begriff der Vollkommenheit selbst ist damit gewonnen. Giordano Bruno preist Kopernikus als den Befreier der Menschheit, weil er den Geist wie aus Kerkermauern erlöst und ihm zuerst den Weg in die unermessliche Weite des Alls gezeigt habe. Aber der Affekt, der hier waltet, wird erst wahrhaft wirksam, indem er sich, in der Lehre Keplers, zur Klarheit des Gedankens und zur Sicherheit des exakten Wissens durchringt. Auch für Kepler ist die Welt Einheit – aber nicht kraft ihrer geometrischen Form, sondern kraft der Harmonie ihrer bildenden Kräfte. Weil diese Kräfte ein in sich gesetzlich Bestimmtes sind – darum können sie ins Unendliche hinauswirken, ohne daß damit der Zusammenhang der Welt für den Gedanken verlorengeht. Denn dieser Zusammenhang wird jetzt für den Geist durch ein anderes Mittel des Denkens verbürgt: An die Stelle der Geschlossenheit der geometrischen Figur des Weltalls und der Planetenbahnen ist die mathematische Funktion der Bewegung getreten, wie Kepler sie in seinen drei Gesetzen ausspricht und

⁶ [Dante Alighieri, *La divina commedia*, durchges. u. komm. v. Giovanni Andrea Scartazzini, 4., erneut durchges. Aufl., hrsg. v. Giuseppe Vandelli, Mailand 1903, S. 714f.: »Dentro dal ciel della divina pace / Si gira un corpo, nella cui virtute / L'esser di tutto suo contento giace. // Lo ciel seguente, c'ha tante vedute, / Quell'esser parte per diverse essenze / Da lui distinte e da lui contenute. // Gli altri giron per varie differenze / Le distinzion, che dentro da sè hanno, / Dispongono a lor fini e lor semenze. // Questi organi del mondo così vanno, / Come tu vedi omai, di grado in grado, / Che di su prendono, e di sotto fanno. // Riguarda bene a me, sì com'io vado / Per questo loco al ver che tu disiri, / Si che poi sappi sol tener lo guado. // Lo moto e la virtù dei santi giri, / Come dal fabbro l'arte del martello, / Dai beati motor convien che spiri; // E il ciel, cui tanti lumi fanno bello, / Dalla mente profonda che lui volve, / Prende l'image e fassene suggello. // E come l'alma dentro a vostra polve / Per differenti membra, e conformate / A diverse potenze, si risolve; // Così l'intelligenza sua bontate / Moltiplicata per le stelle spiega, / Girando sè sopra sua unitate.«]

beweist. Diese Funktion leistet das, was zuvor unmöglich erschien: Sie vermag das Unendliche zu einem Ganzen zusammenzufassen und umzudenken. Die gesamte theoretische Bestimmung des Seins hat damit eine andere Form angenommen. Sie beruht nicht mehr darauf, daß wir zur Grenze dieses Seins im Raume und zu seinem Ursprung in der Zeit zurückzudringen hoffen – sondern daß wir die Totalität seiner Kräfte, die ihrem Inhalt nach | unbegrenzt ist, als dynamische Einheit begreifen; als ein Ganzes, das durch innere Prinzipien und Regeln gebunden ist, über die es nicht hinwegschreitet. Die »Harmonie der Welt«, wie sie sich in Keplers philosophischem Hauptwerk darstellt, geht vom Sein in die Bedingungen und Verhältnisse des Werdens zurück und sucht in diesen, als sicheren Bestimmungsgründen, mittelbar die Grenze für den Umkreis der Seinsgestaltungen zu gewinnen. Die vollkommenen Kreisbahnen der Planetenbewegungen, an denen noch Kopernikus festhielt, werden aufgehoben; aber der Gedanke erträgt die Ungleichförmigkeit der Bahnen und Bewegungen, weil er in sich ein neues konstantes Maß des Ungleichförmigen gefunden hat.

Und in Übereinstimmung mit dieser Umgestaltung des theoretischen Weltbildes steht nun die Umbildung, die sich seit der Reformation immer entschiedener und bewußter in der allgemeinen Lebensordnung vollzieht. Auch der politisch-kirchliche Kosmos des Mittelalters ruhte auf der Grundüberzeugung, daß dasjenige, was den geistigen Sinn und die geistige Substanz des Lebens ausmacht, von oben her gegeben und auf die unteren Stufen des Seins durch eine feste Folge von Zwischenstufen übertragen werde. Die staatliche und soziale Ordnung des Feudalsystems, die kirchliche Ordnung der Hierarchie umfängt den einzelnen und weist ihm ein für allemal seinen Platz an. In dieser Beschränkung ruht die Sicherheit seines Daseins und die Möglichkeit seines Zusammenhangs mit dem Ganzen. Das Individuum vermag aus dieser Gliederung im Grunde ebensowenig hervorzutreten, wie die Erde oder sonst ein Weltkörper den ihm bestimmten Platz im Universum gegen einen anderen vertauschen kann. Sein Zweck ist ihm durch feste Normen vorgezeichnet; indem es ihn innerhalb dieses | Umkreises verfolgt, erfüllt und vollendet es zugleich das einheitliche Telos des Alls. So erhält die Persönlichkeit ihre feste Form durch die Begrenzung, die sie von außen her vermöge der Geltung des gegebenen kirchlichen Dogmas und der gegebenen sozialen Bindungen erfährt: Diese Geltung aufheben hieße sie selbst in das Chaos zurückwerfen. Aber dieses Chaos scheint nun in der Tat mit den Grundideen der religiösen Reformation über die moderne Welt hineinzubrechen. Indem Luther das gesamte System der mittel-

alterlichen Glaubenslehre, das System der religiösen Vermittlungen durch fest bestimmte, objektiv mitteilbare Heilsgüter aufhebt, hat er damit den einzelnen vor eine neue ungeheure Aufgabe gestellt. In ihm selbst soll sich nunmehr ohne jeden dinglich fixierbaren Beistand der Zusammenschluß mit dem Unendlichen vollziehen. Dieser Gedanke eines schlechthin selbständigen, unvertauschbaren Grundaktes ist es, der ein wesentliches Moment in Luthers Begriff des »Glaubens« ausmacht. »Denn wer kann Gottes Verheißung, die jedes einzelnen Glauben insonderheit erfordert, für einen andern empfangen und ihm zuwenden? [...] Dieser Satz stehe also unüberwindlich fest: wo göttliche Verheißung ist, da steht jeder einzelne für sich allein, sein Glaube wird verlangt, jeder soll für sich Rechenschaft geben und seine Last tragen.«⁷ Aus der Kraft dieser Isolierung quillt erst der neue Sinn und der neue Wert der »Person«. Alle Arbeit, die sonst die Kirche als objektive Gemeinschaft oder die die Tradition für den einzelnen stellvertretend geleistet hatte, ist jetzt, in dem Radikalismus einer neuen Frage, aufgehoben. Zur Welt und zu ihren Ordnungen, zum staatlichen und sozialen Leben besitzt das Individuum nur dasjenige Verhältnis, das es sich selbst, aus dem Prinzip seiner religiösen Gewißheit heraus, gibt. Es ist | freilich kein ursprünglicher und autonomer Akt der Selbstbestimmung, sondern eine transzendente Gnadenwirkung, in welchem ihm diese Gewißheit selbst zuteil wird; aber nachdem sie einmal gewonnen, gilt es nun, von diesem Punkte aus den Gehalt und die gesamte Organisation des geistigen Seins selbständig aufzubauen. Indem im Hinblick auf das Absolute der Wille sich gebunden fühlt, erringt er eben damit die Freiheit gegen alles empirisch Wirkliche: gegen den Zwang der äußeren Dinge und der äußeren Autoritäten. Die Bedingtheit durch Gott erweist sich als die Unbedingtheit gegenüber den endlichen Dingen und den wechselnden Antrieben, die aus ihnen hervorgehen. Beide Momente vereint geben erst das charakteristische Ganze von Luthers Freiheitsbegriff, wie er sich in der reinen und ursprünglichen Fassung der ersten reformatorischen Schriften ausspricht.

Vom Standpunkt der rein geschichtlichen Betrachtung scheint freilich gerade an diesem Punkte jede feste Abgrenzung zwischen dem »mittelalterlichen« und dem »neuzeitlich-reformatorischen« Geiste

⁷ [Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, in: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI, Weimar 1888, S. 484–573: S. 521: »Quis enim promissionem dei, quae uniuscuiusque singulatim exigit fidem, potest pro alio acceptare aut applicare? [...] Stet ergo insuperabilis veritas: ubi promissio divina est, ibi unusquisque pro se stat, sua fides exigitur, quisque pro se rationem reddit et suum onus portabit [...]«]

hinfällig zu werden: Denn eben hier besteht zwischen Luther und dem religiösen Individualismus des Mittelalters, wie er sich insbesondere in der Mystik ausprägt, der nächste Zusammenhang. Aber es zeigt sich auf der anderen Seite, daß der Begriff, in dem sich dieser Zusammenhang vor allem darstellt, zugleich auch die entscheidende Differenz in sich birgt. Die Erhebung des »Selbst« über die »Dinge« ist das Ziel und der Sinn auch aller mystischen Kontemplation: »Wan man denne der ding lôs wirt«, so heißt es in der »Deutschen Theologie«, »das ist das beste, volkomenste, lûterste und edelste bekentnis, das in dem menschen iemer gesîn mag, und ouch die aller edelste und lûterste liebe, wille und begerung [...]«⁸ Was hier als | der Gegensatz von »Ich« und »Welt«, von »Person« und »Ding« erscheint, das kehrt bei Luther in seinem Grundgegensatz von »Glauben« und »Werk« wieder. Und hier tritt die entscheidende neue Tendenz bisweilen fast in abstrakter Reinheit zutage. Das Werk wird abgewiesen, weil und sofern es uns den eigentlichen Werkmeister verdunkelt. »Die Werke sind tote Dinge, können Gott nicht ehren noch loben, wiewohl sie geschehen können und sich tun lassen Gott zu Ehren und Lob. Aber wir suchen hier den, der nicht getan wird wie die Werke, sondern den Selbsttäter und Werkmeister, der Gott ehrt und die Werke tut. Das ist niemand denn der Glaube des Herzens [...]«⁹ So richtet sich Luthers Widerspruch gegen das getane Werk, gegen das »opus operatum«,¹⁰ weil er zu dem echten Prinzip alles Tuns in der freien Innerlichkeit des Geistes vorzudringen strebt. Das Werk gewinnt erst dadurch seinen relativen Sinn und Wert, daß es der Ausdruck für ein anderes und Tieferes wird, das hinter ihm steht und das seiner Grundbedeutung nach niemals im bloß objektiven Resultat des »Getanen« verharret und aufgeht. Der Weg führt nicht von der Peripherie zum Zentrum, sondern vom Zentrum zur Peripherie. »[...] kein Werk macht einen Meister, darnach das Werk ist, sondern wie der Meister ist, darnach ist sein

⁸ [Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben (Kap. 5). Neue, nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift besorgte vollständige Ausgabe, hrsg. v. Franz Pfeiffer, Stuttgart 1851, S. 9.]

⁹ [Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Werke, Bd. VII, Weimar 1897, S. 12–38; S. 26: »Die werck [...] seyn todtte ding, kunden nit ehren noch loben gott, wie wol sie mugen geschehen und lassen sich thun gott zu ehren und lob, aber wir suchen hie den, der nit gethan wirt, als die werck, sondern den selbthetter und werckmeyster, der gott ehret und die werck thut. Das ist niemand dan der glaub des hertzen [...]«]

¹⁰ [Vgl. z. B. ders., Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften, in: Werke, Bd. II, Weimar 1884, S. 742–758; S. 751.]

Werk auch. [...] Also wer da will gute Werke tun, muß nicht mit den Werken anheben, sondern an der Person, die die Werke tun soll.«¹¹ In dieser Scheidung der dinglichen und der persönlichen Sphäre ist somit die Beziehung zwischen beiden nicht abgebrochen: Die Loslösung von allem objektiven Sein hält zugleich den Weg offen, auf welchem wir in der Energie des persönlichen Tuns wieder zu ihm zurückkehren und uns ihm verbinden können. Und dieses Moment ist es nun, in welchem sich Luther von | der Mystik innerlich trennt. Die Mystik hebt mit der Abhängigkeit von den objektiven Dingen zugleich jedes Prinzip der objektiven Gestaltung auf: Das »Ich«, das sie sucht, ist ein rein gestaltloses, das alle endlichen Maße und Grenzen von sich abgestreift hat. Es wird um so reiner gefaßt, je mehr es in ausschließlich negativem Sinne bestimmt wird. Wie Gott außerhalb aller Gegensätze steht, weil er der Quell aller Gegensätze ist, wie er, nach dem Worte Eckharts, ein reines »Nicht« ist, so ist auch die reine Urform des Ich zugleich reine Unform. Mit der Besonderheit der Einzeldinge hat der Geist zugleich auch alle Besonderheit in sich selbst, alle spezifische Beschaffenheit seiner eigenen Akte überwunden: »Über alle Weise, Bilde und Formen«, über alle Kräfte soll er sich verlieren und »entbilden«.¹² Je tiefer sich somit das Ich seinem reinen Wesen nach begreift, um so mehr ist ihm auch alle Mannigfaltigkeit der Objekte und seiner eigenen Bestimmungen verschwunden. Luthers Freiheits- und Persönlichkeitsbegriff hält im Unterschied hierzu nicht das bloße Prinzip der Weltverneinung, sondern in ihm und kraft desselben das Prinzip der Weltgestaltung fest. Mit dem Eigenwert der besonderen Werke ist hier nicht der Wert des Wirkens selbst vernichtet: Denn ebendarum wird das einzelne Werk als religiöser und sittlicher Maßstab abgewiesen, weil in ihm der »Werkmeister«, weil die ursprüngliche Richtung der Gesinnung und des Willens, aus der alles Tun quillt, niemals rein und vollständig zur Erscheinung gelangt. Das »Werk«, das

¹¹ [Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, S. 32 f.: »[...] keyn werck macht eyenn meyster, darnach das werck ist, sondern wie der meyster ist, darnach ist sein werck auch. [...] Also wer do wil gutte werck thun, muß nit an den wercken an heben, sondern an der person, die die werck thun soll.«]

¹² Vgl. Johannes Tauler, Die Predigten, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. v. Ferdinand Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI), Berlin 1910, S. 131 [Zitat S. 257: »Und dannan ab spricht der himelsche vatter zû ime: ›du solt [...] über alle weise, bilde und formen, über alle die krefte sich selber verlieren und al ze mole entbilden in disem [...]‹«]; Wilhelm Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt, Teil [= Bd.] III, Leipzig 1893, S. 209 ff.

rein material, als bloßes Resultat betrachtet, auch von einem anderen stellvertretend vollzogen werden könnte, ist in die »Tat« übergegangen, in der der Täter | selbst als ein unverlierbar Eigenes und Selbständiges gegenwärtig ist.

So wird die Mannigfaltigkeit der Welt zurückgewonnen: nicht als eine Mannigfaltigkeit von Dingen, sondern als die lebendige Mannigfaltigkeit konkret-sittlicher Aufgaben. Das Ganze der sittlichen Welt gliedert sich in die Verschiedenheit besonderer Stände, d. h. besonderer Berufe und »Ämter«; aber jedes von diesen Ämtern besitzt, wenn es in reiner Hingabe geübt wird, in sich selbst und ohne Beziehung auf einen äußerlichen Zweck seine religiöse Beglaubigung. »Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk und [sind] doch alle gleich gewählte Priester und Bischöfe [...]«¹³ Erst in diesem Zuge des Lutherischen Glaubensbegriffs wird die Abgrenzung gegen die Mystik vollendet. Auch die Mystik verharret nicht in der bloßen Kontemplation, sondern sie hat eine praktische Tendenz, in der sie sich der Welt wieder zu verbinden sucht. So mündet, insbesondere bei Eckhart und Tauler, das Ideal des Schauens zuletzt überall in das Ideal des Tuns und Wirkens ein. »Gott meinet in der Einigkeit der Schauung die Fruchtbarkeit der Wirkung, denn in der Schauung dienst du allein dir selber, aber in den tugendlichen Werken dienest du der Menge.« Die »Schaulichkeit« bricht heraus und leitet in die »Wirklichkeit«, wie die Wirklichkeit in die Schaulichkeit leitet.¹⁴ Dennoch wird, auch in dieser Stellung der Mystik, keine völlige und reine Korrelation der beiden Grundmomente erreicht. Statt der Einheit der Gegensätze, nach welcher die Mystik strebt, bleibt zuletzt lediglich ein bloßes Hin- und Hergehen zwischen ihnen übrig. Die Form des mystischen | Lebens wechselt zwischen der Schau des Göttlichen und der Hingabe an das Irdische, zu der der Mystiker sich, getrieben durch die unmittelbaren sozialen Pflichten, in freiwilliger Entäußerung entschließt. Zwei Augen hat die menschliche Seele: Das eine ist Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit; aber diese zwei Augen mögen

¹³ [Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: Werke, Bd. VI, S. 381–469: S. 409: »Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd [sind] doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe [...]«.]

¹⁴ Meister Eckhart, Predigten und Traktate, hrsg. v. Franz Pfeiffer (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. II), Leipzig 1857, S. 18 [»Wan got der meinet in der einekeit der schouwunge die fruchtberkeit der würkunge, wan in der schouwunge dienest dû alleine dir selber, aber in den tugentlichen werken dâ dienestû der menige.«]; vgl. Tauler, Predigten, S. 63.

nicht gleich miteinander ihre Werke ausüben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke Auge aller seiner Werke begeben und muß sich gleich halten, als ob es tot sei.¹⁵ Durch diese Doppelheit in der Lebensstellung des Mystikers wird auch sein ethisches Ideal mit einem eigentümlichen Zwiespalt behaftet. Denn er selbst bleibt in seiner sozialen Arbeit zwar von der Bindung an die empirischen Objekte und Bedürfnisse frei, aber er hält den anderen im Grunde in jener Sphäre fest, die er für sich selber verneint. Indem er, wie es sich in der Gestalt des Bettelmönchs darstellt, die Forderung der »Askese« lediglich auf sich selbst erstreckt, scheint er, rein physisch betrachtet, ausschließlich der Gebende, nicht der Empfangende zu sein; aber im ideellen Sinne erfährt dies Verhältnis eine merkwürdige Umkehrung. Die religiöse Pflicht, die er einseitig übernimmt, begründet auch einen einseitigen religiösen Vorrang, der sich konkret darin äußert, daß die Darstellung des religiös-sittlichen Ideals in seiner vollen Reinheit und Strenge einem besonderen Stande vorbehalten bleibt. Der Mystiker läßt sich somit in seiner sozialen Wirksamkeit zwar zur »Welt« und zu dem Menschen, der in ihr steht, herab, aber er hebt beides nicht zu sich empor. Dieser Trennung gegenüber sucht das protestantische Prinzip von Anfang an nach einer neuen Form der Vereinigung und | Wechselbeziehung. Wenn in der Mystik der Dienst am »Selbst« und der Dienst an der »Menge« miteinander abwechselten, so schwebt hier der Gedanke und die Forderung vor, daß beides in ein und derselben einheitlichen Weise des Wirkens sich verwirklichen müsse. Aus dem religiösen Freiheitsprinzip geht jetzt das Prinzip der religiösen Gleichheit hervor. Diese Gleichheit betrifft nicht den Stoff des Tuns, sondern das Moment, worin seine geistige Bedeutung und Begründung liegt. Die Vollkommenheit, die dem Weltleben eignet, drückt sich daher nicht mehr in einer einzelnen Besonderheit, sondern in der Totalität seiner verschiedenen Richtungen aus, deren jede der Erhebung in die geistig-religiöse Sphäre gleich bedürftig und gleich fähig ist. Dadurch erst vermag die neue Grundanschauung sich in die ganze Breite des weltlichen Lebens zu entfalten: Eben weil sie keinen bestimmten Teil von ihm mehr vorzugsweise oder ausschließlich in Anspruch nimmt, vermag sie alle Teile zu durchdringen und zu einer neuen Einheit umzugestalten. Zwischen den verschiedenen Ständen und Individuen sind nunmehr Wirkung und Gegenwirkung gleichmäßig verteilt. Jedes von ihnen empfängt, indem es zugleich gibt, und in dieser Wechselbestimmung konstituiert sich das Leben des Ganzen, sofern es

¹⁵ Theologia deutsch (Kap. 7), S. 13.

religiös und ethisch gegründet ist. Wiederum stellt sich hier zwischen der subjektiven und der objektiven Sphäre, zwischen Personwelt und Dingwelt, die charakteristische Doppelbeziehung her. Auf die Tätigkeit am Objekt hingewiesen, verharret das Ich dennoch nicht in der Bindung an ein bestimmtes Einzelobjekt. Gerade in der Ungleichheit der Aufgaben und der Bedingungen, die für die Arbeit der einzelnen gelten, tritt nun die Gleichheit jenes Wertes heraus, der dem Tun als solchem und als reinem Ausdruck der inneren | Gesinnung eignet. Die tätige Hingabe an die Wirklichkeit empfängt ihre Rechtfertigung nicht aus dem besonderen Objektkreis, dem sie sich zuwendet, sondern gibt umgekehrt, aus dem Mittelpunkt der Persönlichkeit heraus, diesem Kreise erst eine Bedeutung und seine religiöse Sanktion.

Und hier ist wiederum ein Punkt erreicht, an dem, bei allem inhaltlichen Gegensatz zwischen der modernen theoretischen und der modernen religiösen Ansicht, ein gemeinsamer Grundzug zwischen beiden sichtbar wird. Die Naturwissenschaft der neueren Zeit und die rationale Theorie, die sich auf ihr aufbaut, ist von der Voraussetzung durchdrungen, daß die Erfahrung selbst ein System von Gesetzen, daß somit der Kosmos des Seins ein Kosmos von Gedanken ist. Die »Wirklichkeit« ist kein zusammenhangloser Komplex von Einzelheiten, sondern ein Ganzes, dessen Struktur sich in allgemeinen Prinzipien aussprechen läßt, von denen aus in fortschreitender Bestimmung die Besonderheit des Daseins und der Einzelobjekte festgestellt wird. Eben darin beweist und bewährt sich erst die Theorie, daß sie, ohne im Besondern aufzugehen, dies Besondere mehr und mehr mit ihren Grundsätzen durchdringt – daß sie dasjenige, was in der Erfahrung zunächst als ein bloßes Beisammen von Einzeleindrücken erscheint, in einen genetischen Zusammenhang von Begriffen und damit in eine feste Ordnung exakt erkannter »Tatsachen« umbildet. Es ist ein völlig anders gerichtetes Interesse, von welchem die religiöse Weltansicht geleitet wird; aber dennoch besteht in der allgemeinen Form der Aufgabe auf beiden Seiten eine bestimmte Entsprechung. Die Leistung, die in der theoretischen Betrachtungsweise von der Energie des Gedankens gefordert wird, soll hier in einem anderen Zu|sammenhang und auf einer anderen Stufe von Problemen durch die Energie des Gefühls und des »Glaubens« vollzogen werden. Von diesem einheitlichen Mittelpunkt aus soll ein fortschreitender Aufbau der geistigen Wirklichkeit erreicht werden, in welchem die großen objektiven Ordnungen, wie Staat und Recht, Wissenschaft und Sittlichkeit, erst ihre bestimmte Stelle und durch sie ihre Rechtfertigung erhalten. Freilich werden hierbei alle diese Ordnungen nicht in reiner Selbständig-

keit erfaßt und aus ihren eigentümlichen »Gründen« erkannt, sondern sie entlehnen ihren Wert der Gewißheit des religiösen Prinzips, durch welches diese gesamte Ableitung beherrscht wird. Daher liegt in dem, was die Kraft dieser Ableitung ausmacht, zugleich auch die innere Schranke, über die sie nicht hinausgehen kann. In den verschiedenen Gestaltungen, die der Gedanke der Reformation bei ihren ersten Begründern erhalten hat, tritt auch dieses Grundverhältnis nach seinen verschiedenen Seiten heraus. Man kann versuchen, unter diesem Gesichtspunkt etwa den allgemeinsten Gegensatz zu bezeichnen, der zwischen Luther und Zwingli besteht. Hinter allen dogmatischen Differenzen Luthers und Zwinglis, wie sie im Abendmahlsstreit hervortreten, steht die grundlegende Differenz, die schon in ihrer Fassung des religiösen Problems selbst gegründet ist. Luthers religiöse Stellung wurzelt im individuellen Erlebnis; Zwinglis Stellung in der Anschauung der Gemeinde als eines politisch-religiösen Ganzen. Wenn bei jenem alles auf dem ursprünglichen Verhältnis beruht, in das sich die Einzelseele im Akt des »Glaubens« zu Gott versetzt – so richtet dieser die religiöse Grundforderung gleichsam auf ein allgemeineres Subjekt, indem er die Gedanken der religiösen und der politisch-sozialen Reform in eins faßt. Kirche und Staat | sollen wieder zu ihrer natürlichen Einfachheit und Reinheit hingeleitet, sollen in ihren sittlichen »Urstand« zurückversetzt werden. Die Grundform der »Gemeinde« ist daher für Zwingli ein Gegebenes, das schon seinen ersten Anfang und Ansatz bestimmt, während sie für Luther ein Gesuchtes ist, das von der Heilserfahrung der Individuen aus erst mittelbar zu gewinnen und zu begründen ist. Dieser Unterschied, der im religiösen Affekt beider wurzelt, breitet sich über das Ganze ihrer theoretisch-religiösen Betrachtungsweise aus. Wie Zwingli von einer geprägten sittlichen Form ausgeht, so ist es nun allenthalben diese Formbestimmtheit, die ihm in Natur und Geschichte sichtbar wird. Er steht dem Gedankenkreise der Platonischen Akademie in Florenz, dem Kreise Ficins und Picos von Mirandola nahe, der die Welt als einen zusammenhängenden physischen und teleologischen Kosmos zu begreifen sucht. Ein einheitliches göttliches Urbild ist in ihr in eine Fülle von Gestaltungen zerlegt, in deren jeder sich das ursprüngliche göttliche Leben auswirkt. Nichts Lebendiges und Tätiges steht außerhalb dieses Grundplans der »Vorsehung«. Auch das Geschick der großen Heiden ist in ihn aufgenommen; auch Platon, Seneca und Pindar haben aus dem göttlichen Born getrunken. In der Harmonie dieser Grundanschauung haben die schroffen Kontraste, die in Luthers Natur und in Luthers Aufgabe lagen, keine Stelle. Im Fortgang des theologischen Streites erscheint daher Zwingli fast durchweg als die maßvollere, ge-

danklich freiere Natur, während Luther immer bestimmter und herrischer die unbedingte Autorität des göttlichen »Wortes« und feststehender dogmatischer Glaubensartikel aufrichtet. Geschichtlich betrachtet, ist jedoch selbst dieser Dogmatismus nur die negative Kehrseite seines religiösen Individualismus. Gerade weil | er in der Auflösung radikaler als Zwingli verfahren war, bedurfte Luther nunmehr einer festeren äußerlichen Bindung. Denn er hatte noch zu leisten, was Zwingli bereits vorweggenommen hatte: Der Keim, von dem Zwingli beim Aufbau seiner Weltansicht ausging, war ein schon gestaltetes Ganzes, während er für Luther nur die noch gestaltlose Urkraft seines religiösen Grunderlebnisses war. Der Weg, der aus dieser Subjektivität zu objektiven Normen des Wissens und des Gemeinschaftslebens führen sollte, mußte erst gebahnt werden. Je tiefer die Größe dieser Aufgabe Luther in seiner fortschreitenden Entwicklung zum Bewußtsein kam, um so mehr verlangte er, gegenüber den Spiritualisten und »Schwarmgeistern«, nach dem festen objektiven Maßstab des Bibelwortes: »Wenn das Wort sollte Sünde oder unrecht sein, wonach wollte oder könnte sich das Leben richten? [...] Wenn die Bleischnur oder Winkeleisen falsch oder krumm wollte sein, was wollte oder könnte der Meister darnach arbeiten?«¹⁶

In dieser objektiven Ergänzung, die er für sein religiöses Gewißheitsprinzip sucht, hat er freilich ein wesentliches Moment, auf dem die eigentliche revolutionierende Kraft dieses Prinzips ruht, preisgegeben. Denn die »Freiheit« der Seele, die er verkündet hatte, bedeutete ihr Erhobensein über die Dingwelt – sei es, daß diese als physische oder als geschichtliche Welt verstanden wird; jetzt aber wird ein Teil dieser Dingwelt selbst – denn was anders könnte auch die heiligste geschichtlich überlieferte und durch Tradition beglaubigte Urkunde bedeuten? – aus allen ihren empirischen Bedingungen herausgelöst und zu absolut verbindlicher Geltung erhoben. Was der Zwiespalt, der sich hieraus ergibt, für Luther selbst bedeutet und wie er seine gesamte innere Entwicklung bestimmt, | soll hier nicht näher dargestellt werden. Im Grunde jedoch weist auch hier die individuelle Problematik von Luthers Leben und Wirken auf eine allgemeine Problematik zurück, die im Fortgang der modernen Geistesgeschichte immer deutlicher heraustritt. Nachdem die Bindung, die das Mittelalter in seinem autoritativen Lehr- und Lebenssystem besessen hatte,

¹⁶ [Martin Luther, Wider Hans Worst, in: Werke, Bd. LI, Weimar 1914, S. 469–572: S. 517f.: »Wenn das wort solt sünde oder unrecht sein, wo nach wolt oder kündte sich das leben richten? [...] Wenn die bleischnur oder winkeleisen falsch oder krum solt sein, was wolt oder kündte der Meister darnach erbeiten?«]

einmal aufgelöst war, galt es, sie aus dem Grunde des Freiheitsbegriffs selbst in einem neuen Sinne wiederherzustellen. Aber diese Aufgabe weist in ihrer Gesamtheit über die Grenzen des religiösen Prinzips und der religiösen Fragestellung überhaupt hinaus. Zu ihrer Lösung war erfordert, daß die einzelnen Grundrichtungen, auf deren Zusammenwirken die moderne geistige Kultur beruht, sich zuvor in ihrer Selbständigkeit erfaßt und in ihrem eigentümlichen Gesetz begriffen und konstituiert hatten. Es genügte nicht, daß die objektiv geistigen »Formen« – wie Gesellschaft und Staat, Wissenschaft und Recht – nur überhaupt auf einen neuen Rechtsgrund gestellt wurden, solange dieser nicht ihnen selbst eigentümlich zugehörte, sondern auf ein Prinzip hinwies, das ihnen gegenüber doch als ein äußeres und heteronomes erschien. Dem Mittelalter stellt sich der geistige Kosmos im wesentlichen unter dem Bilde einer hierarchischen Gliederung geistiger Substanzen dar, die sich gemäß einer festen Rangordnung des Seins einander über- und unterordnen – für die moderne Ansicht entsteht er als ein Ganzes selbständiger geistiger Energien, die nicht aufeinander zurückführbar, aber wechselseitig aufeinander bezogen sind. An die Stelle einer extensiven Mannigfaltigkeit von Seinsstufen, die nach Graden abnehmender Vollkommenheit geordnet sind, ist hier die Anschauung einer intensiven Mannigfaltigkeit gestaltender Funktionen getreten, die sich miteinander zu einem Gesamtsystem von Betätigungen verknüpfen. Die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens stehen jetzt nicht mehr in einem derartigen Verhältnis inhaltlicher Ergänzung, daß sie ihre Geltung auf verschiedene Bezirke des Seins verteilen: Sondern jede von ihnen nimmt das Ganze der Wirklichkeit für sich in Anspruch, indem sie sich jedoch in qualitativ-eigentümlicher Weise auf dieses Ganze bezieht. Ihre Verschiedenheit besteht nicht in dem Objekt, auf das sie Anwendung finden, sondern in dem Prinzip, das in ihnen wirksam ist. Die Vorbedingung für die Herstellung dieses Zusammenhangs aber war, daß jede der schöpferischen geistigen Energien zuvor in sich das Bewußtsein ihres Grundgesetzes fand. Die Autonomie innerhalb der Einzelgebiete mußte erungen sein, ehe ihr neuer geistiger Zusammenhang sich knüpfen und wahrhaft begründen konnte. Renaissance und Reformation haben diese Frage vorbereitet, aber sie vermochten sie nicht zu einer wahrhaft universellen Lösung zu bringen. Denn gleichviel, ob man hier von der Energie des religiösen oder des theoretischen Bewußtseins, von einem neuen »Erkenntnisprinzip« oder einem neuen »Glaubensprinzip« ausging, so galt doch dies Prinzip immer als die beherrschende Grundmacht, der alle anderen Gebiete sich gleichmäßig unterordnen mußten. Die Aufgabe der künftigen geistesgeschichtlichen Entwick-

lung war es, durch eine tiefere und allgemeinere Fassung des Freiheitsbegriffs auch diese letzte Form einer einseitigen Bindung aufzulösen – in den Kämpfen, die um dieses Ziel geführt werden, ist auch das deutsche Geistesleben erst zu seiner wahrhaften Einheit und zu seiner inneren Reife gelangt. |

ERSTES KAPITEL.

Leibniz |

1

In jenen ersten verheißungsvollen Jahren der Reformation, die durch Luthers Schriften »Von der Freiheit eines Christenmenschen« und »An den christlichen Adel deutscher Nation« bezeichnet sind, schien auch der deutschen Wissenschaft ein neues Leben zu erblühen. Die religiöse und die humanistische Bewegung wirkten vereint für das gleiche Ziel einer neuen Weltansicht, die der Methodik der Scholastik ein für allemal entwachsen sein sollte. In diesem Sinne wurde das Werk Luthers von den Besten der Nation verstanden und verkündet. »O Jahrhundert«, rief Hutten aus, »die Studien blühen, die Geister erwachen: Es ist eine Lust zu leben!«¹ Aber je weiter die religiöse Bewegung fortschritt und je mehr sie das Bedürfnis empfand, sich gegen allen Zweifel und allen innern Zwiespalt in einem festen Lehrgebäude zu sichern: um so schärfer trat wiederum der alte ungeschlichtete Konflikt zwischen »Glauben« und »Vernunft« heraus. Und in diesem Kampfe konnte auf die gewaltige und kunstreiche Arbeit, die die Scholastik in der Disziplinierung der menschlichen Vernunft geleistet hatte, nicht verzichtet werden. Melanchthons theologisches System unterscheidet sich daher nur noch dem Inhalt, nicht aber dem Wesen und Charakter der Methode nach von den Lehren, die er bekämpfte. Die Wissenschaft wird zur Darstellung und Erläuterung der fertigen religiösen Wahrheit genutzt und geduldet; aber sie ist nach dem | Grunde ihrer geistigen Selbständigkeit nirgends begriffen. Zwar waltet ein ehrliches Bestreben, ihre Ergebnisse dem gesamten Umfang nach zu überschauen und dem theologischen System einzugliedern; aber von dem belebenden und gestaltenden Prinzip, aus dem sie quellen, ist nichts zurückgeblieben. In der Naturlehre werden die Hauptsätze der Aristotelischen Physik ungeprüft hingenommen und mit neuen »Erfahrungen«, die wahllos aus vereinzelt unmethodischen Beobachtungen, aus Überlieferungen der Alten und aus phantastischen Erzählungen zusammengerafft sind, zu stützen gesucht; in der Geisteswissenschaft kommt es, soweit neben der Berufung auf die göttliche Autorität der Bibel eine eigene Grundlegung noch verstattet bleibt, über die ersten Anfänge eines »natürlichen Rechts« und einer

¹ [Ulrich von Hutten, Brief an Willibald Pirckheimer vom 25. Oktober 1518, in: Schriften, Bd. I: Briefe von 1506 bis 1520, Leipzig 1859, S. 195–217: S. 217: »O seculum! O literae! Juvat vivere [...].«]

»natürlichen Sittlichkeit« nicht hinaus. Melanchthons Lehrbuch der Physik versucht den von allen Seiten zuströmenden neuen Stoß des Wissens zu umspannen und zu beherrschen; aber es fehlt ihr jedes Verständnis für jene neue Form, die sich in den modernen Begriffen der Naturursächlichkeit und des Naturgesetzes ausdrückt. Noch vor ihrer eigentlichen Entdeckung und Durchbildung bei Kopernikus, Galilei und Kepler waren diese Begriffe durch die italienische Renaissance vorahnend bestimmt worden: In Pico von Mirandas Schrift gegen die Astrologie findet sich zum ersten Male die scharfe Grenzscheidung zwischen der »symbolischen« Naturansicht des Mittelalters und den Aufgaben der neuen empirisch-kausalen Betrachtungs- und Forschungsweise. Ebendiese Schrift aber ist es, der Melanchthon entgegentritt. Immer wieder versucht er, selbst gegen die Autorität Luthers, das Recht der Astrologie zu verteidigen. Und es ist keine vereinzelte persönliche Neigung, die sich hierin | ausspricht, sondern dieser Zug steht mit dem Ganzen seiner Naturanschauung im genauesten Zusammenhang. Überall greift hier das Wunder unvermittelt in den Lauf des Geschehens ein. Ein freies und zufälliges Wirken geht durch das All und vermag seine allgemeinen Gesetze an jeder Stelle zu durchbrechen. Das Universum ist der Spielball geheimnisvoller Kräfte, die von dem höchsten göttlichen Willen eingeschränkt und geleitet werden, für den menschlichen Verstand aber undurchdringlich bleiben. In Traumbildern und Ahnungen nur tut sich uns bisweilen dieser Zusammenhang auf, der das räumlich Getrennte und das zeitlich Entfernteste verbindet. Zukünftige Ereignisse drücken sich in drohenden Vorzeichen aus; zauberische Wirkungen sind es, die uns allenthalben umschweben und in unser Leben eingreifen. Die empirische Beobachtung schafft zwar ein bestimmtes Bild von dem Naturgeschehen, wie es sich allgemeinen Durchschnittsregeln gemäß vollzieht; aber immer steht hinter diesem Geschehen ein Geisterreich, das die bloße Gesetzmäßigkeit der Natur zu durchbrechen und in ihrer Richtung umzubiegen vermag.²

² Über Melanchthons Physik s. Carl Schmidt, Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche, Teil III), Elberfeld 1861; Heinrich Maier, Philipp Melanchthon als Philosoph, in: An der Grenze der Philosophie. Melanchthon – Lavater – David Friedrich Strauss, Tübingen 1909, S. 1–139; Wilhelm Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, in: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion (Gesammelte Schriften, Bd. II), Leipzig/Berlin 1914, S. 90–245 [S. 162 ff.].