

KULTUR UND INGENIUM

EINE FRAKTALE GEOMETRIE DER
WELTGESCHICHTE

VON

THOMAS WANGENHEIM

ERSTE AUFLAGE



SCHMIDTSCHER VERLAGSBUCHHANDLUNG . THOMAS SCHMIDT . 2013

SCHMIDTSCHER VERLAGSBUCHHANDLUNG . THOMAS SCHMIDT
Alle Rechte an Bild und Wort, insbesondere der Übersetzung, vorbehalten.

LESEPROBE

www.schmidtsche-vbh.de

INHALT

GENESIS

I. Einleitung	1
Die Umkehr der Zeit 3 – Prinzip der Geschichte 5 – Das Problem der Antike 10 – Das vergessene Verwesen 18 – Wagnis und Sicherheit 23 – Die Herrschaft des unnötigen Begriffs 27 – Die Folge der Stile 37 – Die Folge der Kulturen 44 – Fraktalität und Neue Renaissance 49 – Begeisterung und Toleranz 54 – Die Erhebung des Gedankens 57	
II. GRAFIKEN ZUR FRAKTALEN GEOMETRIE DER WELTGESCHICHTE	61
III. Form und Zahl	69
Abstraktion und Anschauung 71 – Kultische Zahl und Unendlichkeit 72 – Grenzwert und Erwartungswert 75 – Infinitesimalrechnung 77 – Gauß und die Axiomatik 80 – Symmetrie und Zahlkörper 82 – Die Gödel-Inkonsistenz 88 – Beweisbarkeit und Lüge 90	
IV. Römische Morphologie	93
Die Umkehr im Raum 95 – Epische Heimkehr 96 – Actium 99 – Kultischer Senat und ingenes Königtum 101 – Die römische Komödie 108 – Symmetrie römischer Wandmalerei 112 – Epische Spiegelung 117	
V. Malerei der Bewegung	123
Gotisches Bauerntum 125 – Verlust der Transzendenz und Nähe 127 – Ghirlandaio und die Renaissance-Heiligen 130 – Raum- und Lichtperspektive 134 – Die ingene Wendung um 1500 139 – Besänftigung der Renaissance 141 – Vollendung durch Michelangelo 144 – Physiognomie, Körper und Bewegungsübermaß 146 – Physik des 100jährigen Krieges 150	
STASIS	
VI. Die abendländische Königszeit	157
Sutri 169 – Ottonische Reichskirche 160 – Malerei des 10. Jh. und Anbruch der Romanik 162 – Ottonischer Absolutismus 165 – Aufstieg der kultischen Stände 170 – Marchfeld 175 – Die Gewalt des gotischen Ingeniums 177 – Keine Krise des Spätmittelalters 181 – Kultisches Attribut und ingener Symbolismus 185 – Der Völkermord der Gotik und die Erlösung in die Renaissance 192	
VII. Die kultische Philosophie des Abendlandes	195
Das 18. Jahrhundert 197 – Barockphilosophie 201 – Gesellschaftsvertrag und Sittenlehre 204 – Das Kantische Rasiermesser 208 – Herder-Kant-Fichte-Symmetrie 210 – „Analytisches Aposteriori“ und unendliche Regreß 216	
VIII. Der Sieg der geozentrischen Weltanschauung	223
Gotische Relativität 225 – Das Problem der Sonnenbewegung 227 – Symmetrie der Weltsysteme 232– Buchdruck 234 – Wirkungslose Industrialisierung 236 – Die Kartoffel und der Fortschritt 238 – Kopernikus und die sphärische Geometrie 242 – Höherdimensionale Architektur 245 – Veräußerung und Verinnerlichung 248 – Schicksalsphysik um 1900 250 – Anschaulichkeit der Axiomatik 252 – Das Subjekt in der Quantenmechanik 254 – Relativitätstheorie 257 – Überlichtgeschwindigkeit 259	
IX. Das Verhältnis von Portrait und Plastik	263
Der Eintritt der Römer in die hellenistische Geschichte 265 – Symmetrie der	

ägyptischen Kultur 270 – Das Alte Reich 271 – Das Mittlere Reich 273 – Herkunft der Ursymbole 276 – Das Neue Reich 279 – Spättingene Malerei 283 – Portrait und Physiognomie 287 – Körper und Physiognomie 293 – Das antike Idealgesicht 297	
X. Willensphilosophie und Bewegungsgedanke	301
Das Ende des Mittelalters 303 – Gotische Umwälzung 305 – Zivilisation der Romanik 306 – Höfischer Roman 307 – Frühingene Ich-Literatur 314 – Die Unschärfe der Begriffe 316 – Das Ende der romanischen Scholastik 318 – Wille und Bosheit des Ingeniums 323 – Nominalismus 325 – Die Spreizung ingener Philosophie 327 – Der Ockhamsche Unvollständigkeitssatz 329 – Der Mensch wird Gott 330 – Negative Unendlichkeit 333 – Resignation 336 – Luther und Karlstadt 337 – Augsburgs Religionsfriede und Senat der Bekenntnisse 340 – Monotheismus und Polytheismus 344 – Die Vollendung des abendländischen Gewissens 345	
SPIEGELGENESIS	
XI. Das spätabendländische Ingenium	353
Julitag 355 – Spiegelgotik und Bewegungskrieg 359 – Der spätabendländische Roman 366 – Neue Subjektivität 379 – Napoleon 384	
XII. Kredit und Arbeit	393
Das Genie in der Wirtschaft 395 – Kommunistischer Kapitalismus und Marktwirtschaft 396 – Versicherung und Währungsregime 400 – Die Haussen und das Papiergeld 405 – Masse und Fortschritt 409 – Cäsarische Geldpolitik und römische Staatsverschuldung 412 – Kultische Arbeit und ingenes Ruhen 418	
XIII. Griechischer Kultus	423
Das Ende der Welt 425 – Vorsokratik, Sokrates, Sophismus 429 – Das „Kartesische Höhlengleichnis“ und die Überwindung des Zweifels 434 – Parmenides 440 – Aischylos 444 – Das attische Drama 446 – Literatur der Starre 448 – Aristophanes und die politische Lüge 456 – Sieg am Granikos 462	
XIV. Musik . Geschlecht . Generation	467
Licht und Klang 469 – Melodie 470 – Nacht der Musik 476 – Kultische Gleichmäßigkeit 478 – Beethovens Orchesterschlag 484 – Wunderkind und Erlebnis 487 – Rhythmik und Generation 489 – Schmerzen des Ingeniums 492 – Wagner-Morphologie 493 – Unendliche Melodie und Rezitativ 495 – Der Untergang des Männlichen und die Erhebung des Weiblichen 498 – Kultische Atonalität 503 – Meistersinger-Ouvertüre 505 – Der Beginn ist das Ende 506	
XV. Der Zerfall der Fraktalität	509
Die göttliche Zweiheit 511 – Sein und Werden 512 – Zweifel und Verschränkung 513 – Beliebigkeit der Fraktalität 514 – Apathie und neues Licht 517 – Genese 521	

KAPITEL I
EINLEITUNG

*

In diesem Buch offenbart sich zum ersten Mal der Entschluß der Zeit, ihre Richtung umzukehren. Er stellt dem ewigen Altern die Verjüngung entgegen, dem Verfallsgedanken das Erwachen. Es ist der Wille zur Beherrschung der Zeit, der sich in dieser neuen Schau seine Form verschafft.

Die Zeit ist als Ausdruck des Werdens der Urstoff alles Geschichtlichen, alles Zukünftigen, des Lebens selbst. Das unmittelbare Erlebnis des Lebendigen lehrt uns ihren Wesenszug. Und doch sind wir darin einer großartigen Täuschung erlegen. Der absonderliche Charakter der Zeit – entgegen dem Körper im Raume – immerzu in ein und derselben Richtung dahinzuströmen, hat über Jahrtausende die Auffassung dieses merkwürdigen Fluidums bestimmt und uns damit seine eigenartige Natur des Unumkehrbaren aufgezwungen. Diese Philosophie hat zum letzten Ziele, die Zeit nun unter die Herrschaft des Denkens zu zwingen. So wie die mechanische Kraft den Körper im Raum aus der Bewegungslosigkeit befreit und ihm den Willen einer Richtung verleiht, so wird nun erstmals eine geistige Kraft erhoben, die Zeit umzukehren, die Richtung ihres Laufes in einem willentlichen Akt zu brechen. Ich diktiere mit dieser Schrift der Zeit nach rückwärts zu gehen. Sie wird es widerstandslos hinnehmen, denn sie ist eine Schöpfung des Geistes erst. Es ist dieses freche Unterfangen bloß noch nie in Erwägung gezogen worden.

In jenem Akte der Überwindung der Zeit wird es zugleich das Wesen des Jetzt sein, welches aus dem Strome des Daseins gerissen plötzlich nackt und in Scham, uns ewiglich getäuscht zu haben, darniederblickt. Wir sind es selbst, die sich darin entkleiden, uns ehrlich gegenüberstehen, aus dem Flug durch Zeit und Raum endlich ruhig und reuevoll in die Beichte vor uns selbst treten. Denn Geschichte begrei-

fen, verstehen was die Abfolge der Ereignisse, der Willensbekundungen jedes Zeitalters bedeutet, das wird erst möglich, wenn wir aus dem Jetzt, dem sich verdunkelnden Gewordenen und dem geahnten Werden heraustreten und damit Zeit ansich schauen. Weil die Möglichkeit hierzu nie überhaupt nur in Betracht kam, ist auch noch keine von der Zeit losgelöste Anschauung des Historischen ausgesprochen worden. Man hat so niemals eine unpolitische, ohne Absichten und parteiische Gesinnungen durchtränkte Geschichtsphilosophie zu schreiben vermocht, sondern ohne Ausnahme die Anweisung, den Rat einer Zeit, ja eines gesellschaftlichen Willens geäußert. Die Vorstellung von einem Hohen und einem Niederen, von Gut und Böse mußte es bis in die letzten großen Entwürfe unseres Denkens tragen. In allen Äußerungen der Vergangenheit haben wir deshalb nichts als Vergangenes gesehen, manchmal im Schicksal der Kulturen etwas Zukünftiges für uns, sofern es die Zukunft der Alten war. Daß aber uns selbst die Zukunft Vergangenheit ist, daß es ein inhärentes Gebaren der Zeit ist, nicht fortzuschreiten, sondern immer und immer wieder umzukehren, das haben wir in unserem stetigen Eindruck vom Jetzt und der rein äußerlichen Täuschung des Alterns immer übersehen.

Jenen Wechsel des Zeitlaufs in den Epochen, den Ständen, den Geschlechtern, den politischen Herrschaftsverhältnissen und ästhetischen Formensprachen, den philosophischen Ideen, den literarischen und religiösen Formen, den technischen und mathematischen, den wirtschaftlichen und militärischen Verhältnissen als Ausdrücke eines Prinzips zu verstehen – und damit uns selbst – ist diese Geometrie der Geschichte geschrieben. Wir werden auf ihr die sicheren Pinselstriche eines von jeder Geringschätzung befreiten Bildes der Vergangenheit, des Jetzt und der Zukunft zu zeichnen verstehen. Es eröffnet sich darin eine völlig neue Form der Toleranz des Blicks, welche vom Gang der Zeit losgelöst eine Geschichte des Menschengeschlechts ermöglicht, die bisher noch kaum geahnt werden konnte.

Es ist ein Bild, das im Ganzen erst jetzt – die großen Kämpfe des Geistes und der Waffen unserer abendländischen Geschichte hinter uns – in reichlicher Beklemmung und doch zugleich gespannter Entschlossenheit zu Papier gebracht werden konnte, da wir jene Kämpfe bereits wieder herannahen sehen.

*

Dem Licht stellt sich die Nacht entgegen, dem Schauen das Begreifen. Das Werden ahnungslos erblicken, heißt ihm dienstbar zu sein. In ihm den Ausdruck eines Gesetzes erkennen, heißt es beherrschen. Deshalb ist alle Geschichtsphilosophie verfehlte Beschaulichkeit, wenn nicht die Werkstatt der Geschichte aufgestoßen, dem Werden bei der Fertigung seines Meisterstücks – der Weltgeschichte – zugesehen, das Werkzeug selbst erschaut wird.

Bereits die bloße Scheidung der historischen Gebilde, der Antike, Ägyptens oder des Abendlandes, des Barock oder der Romanik, hat uns überzeugt, daß Geschichte nicht beliebig verläuft, keine Ansammlung zufälliger Erscheinungen ist, sondern eine Struktur besitzt. Doch es heißt etwas Verschiedenes, eine Gestalt zu erkennen, und begreifen, wie sie zustande kommt. Was also bedeutet die Form der Kultur? Weshalb stehen das ägyptische, antike und das abendländische Wesen so deutlich voneinander geschieden vor uns? Warum erkennen wir zwischen ihnen Übergänge? Ist ihr Aufkommen zufällig? Gehorcht die Bildung der Kulturen einem Gesetz?

Ist es eine Laune der abendländischen Geschichte, daß die Gotik auf die Romanik folgt? Hätte auch der Barock an die Gotik anschließen können? Wäre eine römische Geschichte unter Ausschluß der Republik möglich gewesen? Hätte die attische Tragödie oder der Amarnastil des Neuen Reiches übergangen werden können? Unterliegen diese Formen des Daseins einer inneren Notwendigkeit ihrer Abfolge? Waren sie in einer strengen Beziehung zueinander unumgänglich? — Die Bedingtheit der Geschichte ist immer mit kurzgreifenden Kausalitäten der Fachwissenschaft beantwortet worden, manchmal mit großzügigen Stufen- und Alterstheorien. Nie hat man bemerkt, daß grundlegendere Gesetzmäßigkeiten bestehen, die jene Formen des Historischen erst bestimmen.

Die Versuche, Kultur als Organismus aufzufassen und unser Leben mit dem Werden der Kultur in eins zu setzen, hat dabei nur wenig mehr eröffnet, als eine allgemeine Analogie der Lebensalter jener Kulturen, und statt neuer Klarheit schließlich lediglich die gleichartige Frage aufgeworfen, welche Kräfte denn dieses Leben selbst, und damit eben auch den Verlauf der Geschichte zu begründen vermögen. Wir hatten eine Analogie entdeckt, welche jedoch keine Antwort auf unsere Frage nach dem Prinzip der Geschichte geben konnte, sondern uns das historische Rätsel durch das des Lebens ersetzte. Wir waren keinen Schritt vorangekommen.

Ganz im Gegenteil! Im Glauben an biographische Stringenz mußte Spengler in seiner „Morphologie der Weltgeschichte“ gar ganz absonderliche Verfehlungen jenes lebendigen Organismus übertünchen. Da Antike und Abendland Ausdrücke verschiedener Biographien waren, verschiedenen „Ursymbolen“ entsprungen sein mußten, konnte jede antike Äußerung im Abendland, wie ebenso jede abendländische Äußerung in der Antike nur „Verirrung“¹ sein. Aber das Leben kann nicht irren! Es ist schlicht Ausdruck unserer Gemütsverfassung. Können wir sie nicht erklären, so ist dies kein Übel des Lebens, sondern der Theorie, die der Begründung des Lebens offenbar unfähig ist. Man hat bis heute nicht begriffen, wie sehr diese strenge Festlegung auf das Ursymbol nichts weiter war, als der noch immer vorherrschende Glaube an das Gute, die Kultur, der Ekel aber vor dem Bösen und dem Untergang.

Und bei Lichte betrachtet hat in dieser Einseitigkeit verharrend die Geschichtswissenschaft aus einem tiefen Mangel an wirklichen Begründungen zu allen historischen Erscheinungen, allen Stilen und Epochen einen ebensolchen Ausspruch der Verirrung getan. Durch unzählige Kleinstabhängigkeiten übergeht sie dieses Problem bis heute in einem naiven Kausalitätsglauben und hat damit jeden historischen Blick, jedes geschichtliche Gespür verloren und unser innerstes Verlangen nach dem Verstehen schlichtweg unbefriedigt zurückgelassen. Deshalb bedeutet sie heute nichts mehr, ist seit 100 Jahren im Niedergang begriffen und zu einem Spiel unter Akademikern geraten, deren Geschichteleien keinem Mann fern des Faches zu lesen in den Sinn käme, sofern nicht wieder einmal ein Jubiläum die schon tausendfach geschriebenen Bücher wiederkaut.² Die Geschichtswissenschaft war aus dieser Froschperspektive nie in der Lage, das Aufkommen eines neuen Zeitalters tatsächlich zu motivieren – ganz wie Spengler auch, der die Wurzel jeder Kul-

¹ so die Renaissance als eine Verirrung der abendländischen, der „faustischen“ Seele – ein Gedanke, der bereits in Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ (1899) hervortritt: „Die angebliche Renaissance“, „der verderbliche Begriff der Renaissance“. Beide sprechen damit lediglich eine subjektive Abneigung gegenüber dem Antipoden des Mittelalters aus, welche noch aus der Romantik des frühen 19. Jahrhunderts herrührt. Eine weitere Verirrung hätte Spengler darin behaupten müssen, daß nach seiner Beobachtung der Höhepunkt abendländischer Architektur in die Gotik, derjenige der Literatur aber ins Jahr 1800 fällt – eine um 400 Jahre merkwürdig verfehlt Inzidenz.

² Einen Mann von Weitblick, der es wagen würde eine Weltgeschichte zu verfassen, einen Ranke oder Meyer, suchen wir heute vergebens.

tur in einen unerklärlichen, göttlichen Funken, den Keim der Kultur, jenes „Ursymbol“ legen mußte. Wo aber keine Begründung ist, keine notwendige Folge, dort kann nur Zufall sein, Verirrung. So ist denn das Aufkommen eines jeden Ereignisses und jeder Struktur in der Geschichte am Ende doch nichts weiter als eine Ansammlung von faktischen Wissensbeständen, von Tatsachen geblieben.

Man hat deshalb die Erscheinungen der Geschichte immer bloß enzyklopädisch diktieren können und geschichtliches Wissen für die Kenntnis von Fakten gehalten: Jeder mußte auswendig lernen, daß Aischylos, der erste weithin überlieferte Dichter altgriechischer Tragödien, in einer Revolution des Dramas im 5. Jh. v. Chr. einen zweiten Schauspieler auf die Bühne stellte. Doch hat bis heute jemand begriffen, warum es so unbedingt nötig war, ja daß es unbedingt nötig war, daß dies geschah? Es ist eben nicht bloß eine Tatsache der Geschichte, von der man Jahreszahl und Dichternamen auswendig lernt, ist nicht bloß die Geburt der klassischen Tragödie, ein Fortkommen der Literatur seit Homer, sondern ward aus einem Prinzip heraus geboren und mußte deshalb so notwendig erstehen, wie die Polis der Griechenwelt als neue politische Form nicht zu verhindern war. Nicht ihr paralleles Einsetzen als eine süffisante Analogie meine ich, sondern die Tatsache, daß sie überhaupt aus der archaischen Kultur des frühen Griechenland entkommen. Sie sind so folgerichtig, wie Vorzeichenwechsel in einer alternierenden mathematischen Reihe.

Die kopernikanische Wende sollte eine Renaissanceidee der gerade erwachten Neuzeit sein, sollte als Befreiung aus der christlichen Naivität gelten dürfen. Und doch hat sich jene Idee des Thorner Astronomen Ende des 15. Jahrhunderts schließlich für fast 100 Jahre in Luft aufgelöst, um erst mit Galilei wieder ins Blickfeld der Geschichte zurückzukehren. Zugleich ist es das Jahr 1500, mit welchem die Malerei der Renaissance jene Form erhält, die man immer so gern als den endgültigen Beweis für die hohe Meisterschaft dieser Epoche herangezogen hat, obgleich sich doch hier mit einem Schlage die eigentliche, nämlich die Renaissancemalerei des 15. Jahrhunderts, völlig umkehrt. Nicht nur, daß diese beiden deckungsgleichen Phänomene durchweg schlicht übergangen werden – wo eigentlich ein neuer Stilbegriff not tate – man hat gar, indem die Malerei seit 1500 eben „venezianisch“, statt „florentinisch“ genannt wurde, ganz recht eine neue Wesensart der Malerei empfunden und doch keine Ahnung von der eigentlichen Be-

deutung dieses Wechsels verspürt.¹ Denn auch hier ist es nicht die bloße Parallelität der Erscheinungen, sondern die Tatsache, daß sie aus einem gemeinsamen Weltgefühl heraus entstehen – eines, das weder abendländisch noch antik ist, sondern wesentlich feineren, subtileren und zugleich brachial elementaren Gesetzen gehorcht.

Das Interregnum des 13. Jahrhunderts, jene Ausnahmeerscheinung im Römisch-Deutschen Reich des Mittelalters, in welchem die Königswürde nicht mehr aus dem deutschen Adel hervorgeht, sondern zum Titularkönigtum fremder europäischer Dynastien geriet, ist am Ende ein ebenso unverstandenes Gebaren der Geschichte geblieben. Dabei ist es gerade kein Zufall, daß hier die Romanik in ihrem ideellen Höhepunkt austrägt, was sie seit dem Bußfall von Canossa schon erstmals angedeutet hatte. Und ebenso notwendig kehrt sich mit dem Ende des Interregnums die gesamte Herrschaftsform der Romanik in ihr Gegenteil um, als mit der Gotik zugleich eine ganz neue, nämlich erstmals wieder christliche Religion im Wortsinne mit der ihr angehörigen Kunstauffassung hereinbricht, wie sie der alte Stil nie erlebt hatte.

Daß der literarisch-musikalische Realismus des späten 19. Jahrhunderts – wie seine Malerei – gerade keine Fortentwicklung der Romantik ist, sondern ein Gegenentwurf und zugleich mit ihr als Einheit gegen die Frühe Neuzeit steht, gehört ebenso dazu, wie die Tatsache, daß Napoleon ein ungeheures Symbol der Moderne sein mußte, als er das Ancien Régime überwand. Es sind dieselben Verhältnisse, welche die Demokratie des 20. Jh. und ihre diktatorischen Antipoden hervorgebracht haben. Der Wechsel der alten Pharaonenherrschaft ins feudalistische Mittlere Reich des 18. Jh. v. Chr. sowie der Aufstieg ottonischer Herrschaft fast drei Jahrtausende später bedeutet das Ebengleiche.

Nie hat man begriffen, warum der römische Senat 500 Jahre lang mit Entschiedenheit das Königtum abgelehnt hat und auch gegenüber Cäsar noch ebenso scharf verneint, schließlich aber Augustus nur wenige Jahre später fast wie selbstverständlich die Amtsmacht des Monarchen verlieh. Nie hat man begriffen, warum die Republik – ganz wie die attische Polis, der deutsche Reichsverband der Frühen Neuzeit und die Fürstenherrschaften des 12. Jahrhunderts – ausschließlich Kriege der Staatsraison geführt haben, die Kaiserzeit aber nach dem unfrucht-

¹ Auch die Bezeichnungen des Cinquecento und Quattrocento geben diese sehr richtig getroffene Scheidung, doch nie geschauter Abhängigkeit jener Malstile an.

baren Britannien ausgriff, die Kreuzzüge in ein zweitausend Kilometer entferntes heiliges Land drängten, Alexander und die Seefahrer um 1500 die Grenzen der Welt ausspähen wollten.

Tausend Beispiele könnten nicht genügen, um die Blindheit des äußeren Wissens gegenüber dem inneren Verständnis vorzuzählen. All das wurde immer bloß auswendig gelernt, in Tabellen, Zeitleisten und Faktensammlungen eingetragen, ohne je an sich herangelassen zu haben, daß es einem Prinzip gehorcht – dem Prinzip des Wechsels. Nicht irgendeines Wechsels, wie man ihn heute allerorten leichtfertig ausspricht, um jede nur erdenkliche Wendung der Geschichte zu erklären, und schließlich nie scharf umrissen hat, sondern zweier eng umgrenzter Zustände, deren Wirkung geradezu mathematisch geschlossen, nämlich vorhergesagt und abgeleitet werden kann, statt dies alles bloß zu glauben und zu wissen.

Ich behaupte deshalb, mit diesem Werk recht eigentlich ein Lehrbuch vorzulegen, das erste Lehrbuch der Geschichte – eines das nicht aufzählt, sondern ein Prinzip lehrt, aus welchem Geschichte konstruiert werden kann, ohne von den Einzelercheinungen überhaupt nur Kenntnis zu besitzen. Von der „Verirrung der Renaissance“, dem „Unverständnis des Abendlandes für die Antike“, über das Epochenjahr 1800, die religiöse Revolution des Echnaton, den Untergang der frühgriechischen Basileis und des Kaisertums der Romanik, bis zum Einbruch des Portraits in die römische Plastik und seinem Verschwinden werden nun all diese scheinbar unabhängigen Erscheinungen, welche man nur immer ganz farblos zusammengehäuft hat, zum Ausdruck eines abstrakten Prinzips aufgerichtet. Daraus erst kann uns bewußt werden, was den eigentlichen Antrieb für die Formensprache des Barock gegeben hat, für die Geburt der Gotik, die Idee der Quantenmechanik und des kopernikanischen Weltbildes, den Untergang der Villikationsverfassung des Frühmittelalters, die römische Wandmalerei der Bürgerkriegszeit und des Prinzipats, das Wesen der Infinitesimalrechnung, die Bewegung in den spätscholastischen Voluntarismus, den modernen Roman um 1900, die Notwendigkeit des Wagnerschen Tristan, den Drang zur jugendlichen Tat, das Bedürfnis des Greises nach dem Schlaf.

Man wird aus prinzipiellen Gründen entscheiden können, welche Herrschaftsform die Zeit der Römischen Republik besitzt, welcher Art die Literatur und Malerei des 19. Jh. ist oder auch der augusteischen Zeit, aus prinzipiellen Gründen erhält damit die musikalische Form des

Barock ihre Prägung, wird das Geschlechterverhältnis und dasjenige der Generationen bestimmt, aus prinzipiellen Gründen wird man die Gestalt des Dramas und den Stand der Kreditwirtschaft ablesen können – allesamt ohne auch nur ein einziges Faktum der Geschichte zu kennen.

So kommt es, daß in diesem Buch die Anleitung gegeben wird, das Wissen der Geschichte zu *e r r e c h n e n*. So wie wir einen mathematischen Satz aus den Axiomen herleiten, so werden wir aus dem Prinzip der Geschichte die Grundströmungen der Zeiten, der großen Epochen, der Stile, hinab bis in die Generationen aufscheinen sehen und gerade darin ihr Verhältnis untereinander begreifen können, die *F o l g e* der *S t i l e*. Gar das Wesen der Kulturen, der ägyptischen, der antiken und abendländischen, dieser ganze Jahrtausende umfassenden Entitäten selbst, abzuleiten, wird aus diesem Prinzip verstanden ein erschreckend trivialer Vorgang sein – und darin die Ursymbole, welche Spengler einst als unbegründbare, wenn auch fein beobachtete Voraussetzung der Kultur genannt hat, Ergebnis jenes *g e s c h i c h t l i c h e n* *G r u n d g e s e t z e s* werden, welches in diesem Buche zur Darstellung kommt.

So scheint aus einer elementaren Gesetzmäßigkeit der Abwechslung zweier Zustände ein streng kausales Walten in der Welt postuliert. Doch wir werden sehen, wie die fraktale Behandlung jenes Kausalgesetzes eine recht wundersame Wendung nimmt: Durch die Überlagerung unzähliger für sich kausaler Vorgänge nämlich tritt immer mehr das Unüberschaubare in die Welt. In der unendlich fortgesetzten Konstruktion ist bereits der Zufall aufgerufen, und die Emergenz, das rauschende Chaos – unbeherrschbar mit dem Kausalgesetz – Tatsache geworden. So kommt es, daß an diesem Phänomen nun ganz unvermittelt die höchsten Fragen des menschlichen Denkens in Auflösung geraten.

Denn die Freiheit, der menschliche Wille, die *potentia dei absoluta*, all jenes, was immer schon gegen Kausalität und Gesetzhaftigkeit in der Geschichte gestanden hat und dagegen den Zufall und das Unvorhersehbare des Lebens setzte, ist im Fraktalbegriff ganz ebenso enthalten, wie der Glaube an strengsten Determinismus, an Vorbestimmung allen Tuns, an die *potentia dei ordinata*, wie Duns Scotus es nannte, der Glaube an die unumstößliche Ordnung in der Welt. Das Fraktal ist logisch-kausal erzeugt. Doch in der Masse seiner selbst gibt es sich dem Zufall hin. Das Denkmoment des Fraktalen, welches uns in seiner vielleicht anschaulichsten Form – der Geschichte – noch gegenüber treten wird, reift so zum Mittler zweier bisher unvereinbarer Ge-

gensätze heran, deren Opposition nicht weniger als alles in der Welt bestimmt.

Was über zweieinhalbtausend Jahre philosophischen Streit hervorrief, das vereinigt sich hier in einem Begriff. Dieser wäre konturlos und nichtssagend, wenn er nicht in sich eine neue Dimension eröffnen würde: Denn Fraktalität, Selbstähnlichkeit heißt sich selbst zu bespiegeln, heißt das Bild des Bildes schauen, heißt nach der Bedingung der Möglichkeit fragen, heißt reflektieren. Dies ein Vorgang, der beliebig oft auf sich selbst anwendbar ist, ohne aus der gegebenen Menge – denn sie bespiegelt sich selbst – herauszuführen. Der Begriff des Fraktalen ersetzt so die Spaltung in Determinismus und Zufall, in Ordnung und Wille, in Gesetz und Urteil, in System und Emergenz, in Wahrheit und Unbestimmtheit. Das ist es, was das Fraktale zu einer Denkgröße erhebt, welche das Ganze zu beherrschen in der Lage ist. Wir wollen diese Herrschaft nun antreten.

Doch ehe die Fraktalität zum Prinzip ernannt werden kann, gilt es jene beiden Zustände zu bestimmen, welche ihm unterliegen sollen. Diese allererst zu erschauen, treten wir nun in die Geschichte ein.

*

Dessen wir zu lang entbehren mußten, hegen wir einen heißen Durst. Was uns ununterbrochen begleitet, lernen wir tief zu verachten. Darin hassen wir schließlich uns selbst und kehren uns in das Vergangene, ernennen es zu unserer Zukunft. Das ist der tiefere Grund für alle Renaissance und romantischen Bewegungen der Geschichte. Das Abendland hatte sich mit dem Ausklingen der Gotik erstmals satt¹ und ersann schließlich in den letzten beiden Jahrhunderten aus ebendiesem Gefühl neuerstanden das Problem der Antike.

Aus einer merkwürdigen Sicherheit heraus ist seitdem das bedeutendste Problem der Geschichtsphilosophie unser Verhältnis zu den Alten geworden. Die Renaissance und der Klassizismus waren noch unreflektiert antikenbegeistert. Seit der Romantik, welche erstmals auch künstlerisch einen Hauch der Überzeugung in sich trug, dem klassischen Altertum nun eine ähnlich bedeutende Kunst entgegenzusetzen, ist der Widerspruch aus Antike und Abendland zum führenden Problem

¹ Es ist die Tragweite dieses Vorgangs jetzt noch ganz unverständlich.

des Geschichtsverständnisses geworden. Selbst Spengler, der ursprünglich sieben Kulturen gleichwertig nebeneinanderzustellen versprach, verliert sich letztlich nur in wenigen Andeutungen, was Ägypten, Mesoamerika oder China betrifft – dafür sprudelt es unaufhörlich zum Verhältnis der abendländischen zur antiken Seelenverfassung.

Wir sind heute erstmals fähig, das Problem der Antike überhaupt als das ranghöchste Problem unseres historischen Sinnes wahrzunehmen, es als unseren inneren Drang zu verstehen – und zwar, weil er in uns abgestorben ist. All die ferne Grandesse und fantasiegeschwängerte Idealgeschichte vom Weltreich Rom und den etwas einfältigeren, aber geistig um so höheren Griechen, ist uns mittlerweile fad geworden. Wir können die Begeisterung des 19. Jahrhunderts für diese Frage kaum noch nachempfinden. Und das ist keine zufällige Erscheinung, sondern liegt in einem schweren Verlust begründet. Wir haben verloren, was auch der Antike fehlte: unsere Religion. So wie wir dem Atheismus nicht mehr zustreben, sondern ihn erreicht haben,¹ und deshalb der unchristlichen Antike keine Träne mehr nachtrauern, so haben wir die Antikenbegeisterung ganz folgerichtig abgewählt und an ihre Stelle bereits seit 200 Jahren die Romantik gesetzt.

Jene hehren Statuen aus der Hand Polyklets, Myrons oder des Lysippos gaben uns der ewig sprachlosen Andacht preis, der Speerträger, der Augustus von Prima porta, der Diadumenos und die Nike von Samothrake konnten uns nur in schweigendes Staunen versetzen und uns schamvoll den Blick zu Boden senken lassen; die feinen Proportionen des Parthenon, das erhabene Geleit des Zeus-Altars von Pergamon, die gemessene Sprache des dorischen Ornaments, die Klarheit der Formgebung griechischer Stadien und Theater, der römischen Rundtempel, der zum Initialproblem der Baukunst erhobene Triglyphen-Konflikt und die unscheinbare Bewegung vom ionischen zum korinthischen Kapitell überragten das ewige architektonische Suchen des Abendlandes, als wolle es uns in stiller Weihe durch unser bloßes Betrachten an dieser Akkuratess des Lebens teilhaben lassen; so wie wir seit dem 12. Jh. eifrig Aristoteles studierten, später Platon, die Neuplatoniker und dabei nicht anders konnten, als sie für „die Philosophen“ schlechthin zu erklären; wir waren uns immer bewußt, unsere gesamte Rechtsgelehr-

¹ Und das ist eben kein Ausdruck der Moderne und Aufklärung, sondern ein ganz natürlicher Gang der Kultur, wie ihn die Geschichte auch mit der Renaissance bereits erlebt hatte.

samkeit den Römern zu verdanken; noch die Offiziersschulen des 19. Jh. lasen eifrig die Feldherrenkapriolen bei Leuktra, am Granikos und bei Cannae, um für ihre eigenen Heldenstücke zu lernen; kein abendländischer Dichter hatte es vermocht eine Ilias zu schreiben, kein Vergil war abzusehen, allerhöchstens ein paar Romanciers, die dem hellenistischen Verfallsbild nahekamen; ja, das schiere Format des Römischen Weltreiches, der gigantische Feldzug Alexanders: All dem hatten Jahrhunderte abendländischer Geschichte – im 19. Jh. war es ein Jahrtausend geworden – nichts Würdiges entgegenzusetzen. Es schien die Perfektion des zivilisierten Daseins gewesen zu sein, allein anschaulich zu machen in einer Flut fantastischer Historienmalerei, die jene Sehnsucht ins Unermeßliche entgleiten ließ. Träumer waren wir in ihrem Antlitz geworden.

Und doch strotzte ein so offensichtlicher Makel aus der antiken Welt, frech lachend und unverhohlen hell, nichtssagend, geistlos, primitiv, barbarisch, ja unverständlich für unsere so treu schmachtenden Seelen, daß es in uns erst jene Ambivalenz erschuf, welche die alte Welt schließlich unbegreiflich machte – in Zuneigung, wie in Abscheu. Denn alle haben wir diesen Bruch der Begeisterung gespürt, nie aber ward er klar ausgesprochen und zugleich mußte er uns ständig schmerzlich begleiten: Niemand hatte sich ernstlich gefragt, wie die höchste Kultur, welche wir zu schauen in Dank so lang herniedersanken, nur eine *derart primitive Religion* hervorbringen konnte! Das war – heute erst ist der Blick darauf freigegeben – das eigentliche Problem der Antike. Es ist zugleich der Augpunkt, von welchem aus das Wesen der Weltgeschichte sich ganz ins Licht ergießt. Es ist ein schmerzlicher Blick, eine Wunde im Bild der Alten, die wir nun endgültig zu schließen fähig sind – denn es ist recht eigentlich die unsere. Wir haben es immer geahnt, nie hatten wir den Mut es auszusprechen, den Mut uns jene Frage zu stellen, welche so eng an unser Empfinden griff, daß wir die Zerstörung eines Ideals befürchten mußten – *edle Einfalt, stille Größe*.

Es stand so ganz frei und unbetrübt, so klar und lebensbejahend vor uns, wie wir uns selbst gern erhoben hätten aus der ewig dunklen Seelenwelt des Abendlandes. Unsere Religion – jene, welche die Antike nie ganz zu fassen vermochte, das Christentum – war der Kern der abendländischen Gefühlswelt geworden.¹ Sie stand nicht der Tat, son-

¹ Es hat eine tiefe Bedeutung, daß das Christentum nur der Spätantike überhaupt etwas sagen konnte, zuvor aber unmöglich war.

dem dem Geiste nahe, nicht der Feier, sondern der Trauer, nicht dem Leben, sondern dem Tode, sie war nicht denkbar in der aufrecht die Arme gen Himmel reckenden Anrufung, sondern allein im Niederknien, im gedankenversunkenen Gebet. Wir hatten nie etwas Tieferes ersonnen, als diese eigentlich ausschließlich gotische Wesensform seelischen Leidensdranges. In der Selbstkasteiung wollten wir unseren sphärischen Übergang in den Tod vordenken, in einem fahlen Büßergemüt, in der Sehnsucht nach Schuld und Sühne für nie begangene Taten, nach Schmerzen schmachtend, in der Trauer den höchsten, in der Beweinung den edelsten Akt vor Gott erblicken, dem Gebot des reinsten Gewissens genügen. Das Ahnen des Himmelreiches, des Himmelreichs, das inwendig in uns war, jene seelische Entrückung äußerster Raumerfahrung in uns, konnte ein antiker Götterglaube nicht in den ungefährsten Umrisen ermessen. Die Gewalt des Inneren kannte der antike Mensch ebensowenig, wie der abendländische die äußerliche, die Gewalt des zivilisierten Lebens, die Erhabenheit einer Herrenklasse durch die Tat, eine Herrschaft der Tüchtigen nie recht empfunden hat – denn das mußte Verrat an Christus sein, der Sünden schwerste Sünde.

Als die Römer 396 v. Chr. an einem Scheidepunkt ihrer italischen Machtausdehnung stehen und den Sturm auf die bereits seit Jahrhunderten blühende Stadt Veji vorbereiten, da bricht in einem schreienden Kontrast die ganze Primitivität der antiken Religion in ihrer absurden Einfältigkeit durch. Der römische Heerführer Camillus ist es, der vom Feldherrenhügel aus das Gebet nicht an die eigenen Götter, sondern die Juno Regina, die Stadtgöttin Vejis, richtet. Ihrer Gunst will man sicher sein, wenn zum Angriff geblasen wird. Dazu stellen sich die römischen Priester allen Ernstes vor die Mauern der Stadt, um die Juno herauszurufen. Und wie tut man das? Indem ihr ewige Verehrung und ein herrlicher Tempel in Rom versprochen wird. Dort soll sie einziehen dürfen, wenn sie den Eroberern beisteht. Das ist antiker Götterglaube.¹ Man mache sich das klar: eine Götterwerbung, Bestechung! Die Götter wenden sich tatsächlich dem Meistbietenden zu! Wer könnte nur ernstlich im Christentum auf eine solch abstruse Idee gekommen sein! Noch

¹ so Livius V, 21 — Alle Abweichungen davon in der vorsokratischen Philosophie und auch bei Aristoteles und in der Stoa unterliegen einem ebenso klaren Prinzip, wie auch das abendländische Verständnis über die Jahrhunderte schwankt. Es wird uns ein wesentliches Merkmal der Stilfolge werden.

der erste christliche Kaiser des Römischen Reiches, Konstantin, der sich auch erst auf dem Sterbebett wird taufen lassen – gewissermaßen um bei allen Göttern versichert zu sein –, hat sein Bekenntnis zu Sol invictus nie abgelegt und Christus nur als weiteren Gott aufgenommen, welcher den Sieg an der Milvischen Brücke verleihen sollte. Und tatsächlich! Die Römer siegen 312 n. Chr. und auch 396 v. Chr.! Juno bekommt auf dem Kapitol ihren eigenen Tempel und das Christensymbol wird ab sofort auf die Legionärsschilde gepinselt. Und wenn ein paar Jahrhunderte nach Veji in den verstärkten Handelsbeziehungen zu Ägypten die Gottesmutter Isis zu verehren ist, so kommt auch das. Und wenn übermorgen der Kaiser anzubeten ist, dann kommt auch das. Die Römer hätten nicht einmal davor zurückgeschreckt einen Sesterz anzubeten. Für sie war das eine Frage von Erfolg und Niederlage, von Leistung und Gegenleistung, eine Frage des Handels.

Deswegen haben die überlieferten Wunder der antiken Götterbilder, ihr Nicken oder Tropfen, nicht das geringste mit den blutenden Marien und Hostien seit dem 13. Jahrhundert zu tun. Dem gotischen Menschen ist es die Offenbarung des Leides, ein Fanal des wiedergeborenen Schmerzes Christi, die griechischen Priester aber lesen daraus die Zustimmung des Götterrats zu einer Volksversammlung. Überhaupt wird mit den antiken Götterbildern wie mit Puppen umgegangen. Den Asklepios führte Sophokles, der große Dramatiker, in seinem Amt als Priester (sic!) persönlich nach Athen – und das hieß nichts anderes, als das lächerliche Bild eines hölzernen Karrens, den der Dichter der Antigone klappernd durch die Stadttore fuhr, um erstaunt festzustellen, daß seine Mitbürger es nicht vermochten, fristgerecht den Tempel des neuen Gottes fertigzustellen, woraufhin er die Statue bis zum Einzug in ihr neues Haus kurzerhand bei sich daheim aufnimmt. Was das Mittelalter vielleicht mit Reliquien, also faßlichen, wenn auch heilsgeschichtlichen Gegenständen hätte tun können, das besorgen die antiken Priester mit den Göttern selbst – denn die Statue, das ist der Gott. An eine transzendente Form Gottes hat der antike Mensch nie gedacht.

Und so wie die Statue – einmal im Tempel aufgestellt – die Jahrhunderte als materielle Form überdauerte, so ist die gesamte antike Religion ein derart Greifbares und in seiner Geistlosigkeit ewig Starres, daß der pagane Glaube über tausend Jahre nicht die geringste Wandlung erfahren hat. Es ist deshalb noch nie eine echte Religionsgeschichte der Antike geschrieben worden. Nicht weil das Thema überse-

hen wurde, sondern eben weil es keine gibt. Von Hesiod an, der die Genealogie des Götterapparats niederschreibt, bis in den Hellenismus hinein kann im Grunde nichts zu einer Entwicklung des Glaubens berichtet werden. Keine Laienbewegung, keine Priesterbewegung, keine Reformationen, kein einziger Konflikt um die Frage des Glaubens. Es ist ein ewiges Schweigen des Metaphysischen. Die ägyptische Geschichte ist von den frühen Dynastien bis über Echnaton hin voll davon, die abendländische Geschichte sucht seit den Ottonen bis Voltaire und Nietzsche hinauf gar überhaupt nach a-religiösen Bewegungen. Die Griechen und Römer haben sich darum nie gekümmert.

Und damit hängt tief verbunden zusammen, daß es keine griechische Geschichte der Baukunst gibt. Es verhält sich mit der Religion der Griechen wie mit ihrer Architektur, die immer durch das Gotteshaus, an Grabstätten oder Tempeln ihren vornehmsten Ausdruck fand und deshalb über die Jahrhunderte ebenso unbeweglich bleibt, wie ihr Glaube selbst. Seit der dorische Tempel um 700 v. Chr. erstmals errichtet war, mußte sich seine Form im Wesentlichen bis in den Untergang der griechischen Kultur erhalten. Von der Baukunst weiß die Antike deswegen nichts zu berichten, was von weltgeschichtlichem Rang wäre, nichts, was nicht mit gleichem Recht schon den Ägyptern zugeschrieben werden könnte.¹ Und so wie es keine Revolution der Baukunst in Hellas oder Rom gegeben hat, so nie auch nur die geringste Reformation des paganen Glaubens.² Eine einzige ketzerische Bewegung kennt die Geschichte Roms: den Bacchanalienskandal von 186 vor Christus. Doch der Aufruhr gegen die alten Dionysosrituale, die hier durch den Senat verboten wurden, war keineswegs fragwürdigen Anrufungen an die Götter geschuldet. Nein, es hatte sich unter dem Deckmantel des Mysterienkultes viel mehr eine Clique im Stile der Protagonisten de Sades oder wenigstens eine Art Zwangsbordell entwickelt, das allein dem senatorischen Ordnungswillen widersprach, nicht aber religiösen Frevel

¹ Technisch freilich haben die Römer Gewaltiges geschaffen. Bereits die griechischen Kanalisierungen zeugen von bautechnischem Genius, die römische Weltstadt mit ihren gewaltig aus dem einstigen Ackerboden aufragenden, in alle Himmelsrichtungen ausgreifenden Fangarmen der Aquädukte ist eine statisch-technische Meisterleistung. Aber den Form i d e e n nach bieten sie nichts Neues – denn sie hatten keine.

² Die Restauration alter Kulte unter Augustus und freilich das Aufkommen des Christentums bis hin zum Streit um die Arianer im 4. Jh. n. Chr. ist von gänzlich anderer und dann tatsächlich umwälzender Art.

bedeutete. In ganz gleicher Weise ist Sokrates behandelt worden, dem schließlich der Schierlingsbecher gereicht wurde, als der Vorwurf der Blasphemie aus rein politisch-bürgerlichen Erwägungen erhoben wurde.

In ähnlicher Verkennung der Tatsachen nennen wir vier Kriege der griechischen Poleis um die Kultstätte der Pythia, jener Priesterin im Apollontempel zu Delphi, „Heilige Kriege“. Wollen wir davon absehen, daß sie getrost als für die Geschichte Griechenlands wohl unbedeutendste Kriege überhaupt bezeichnet werden können, so handelt es sich zudem durchweg um Fragen des Wegzolls und des Tempelschatzes. Selbst die deutlich weltlich bestimmten Glaubenskonflikte vom Thesenanschlag bis zum Augsburger Religionsfrieden oder – noch vehementer – des 30jährigen Krieges hatten immerhin neben den rein äußerlichen Beweggründen, dem Ablaßhandel, der Frage der Bilder und etlicher reichspolitischer und dynastischer Differenzen doch immer auch ein wahrhaft religiöses Moment in sich, nämlich das Problem der Deutung der Schrift, der Reinheit des Gewissens vor Gott. In dieser Hinsicht ist der Hellene keinen Moment über die Frage hinausgelangt, ob denn genügend wohlriechende Dämpfe vom Opfertisch zu den Göttern aufgestiegen seien.

Und so wundert es denn auch nicht, daß der Gottesdienst der antiken Welt ganz dem Wortlaut nach verstanden werden muß: Wir denken an eine Gefälligkeit, eine ganz weltliche Dienerschaft, ein Tieropfer für die Götter. Sprechen wir vom christlichen Gottesdienst, so ist der Begriff aller greifbaren Tätigkeit enthoben. Denn hier wird Gott nicht gedient. Es handelt sich nie um ein Vertragsverhältnis, wie es der antike Mensch in seiner Beziehung zu den Göttern allein zu denken fähig war. Seit dem Mittelalter wird der Gottesdienst immer mehr zu einer Weihe des Gewissens, einer gemeinschaftlichen Einkehr der Seelen – ineinander und in sich. Alle Christusbewegungen der mittelalterlichen Ketzer haben sie gar noch allen festlichen Poms entkleidet, so daß ein Niederknien im Eselstall zum Gebet werden konnte. Der Grieche hat dagegen vom dionysischen Kult an alle religiösen Feiern eher mit Wein, Weib und Gesang verbunden.

Deshalb ist auch die Pietà-Szene den Griechen ganz unbekannt. Das Bild der Rollenumkehr, nicht des körperlichen, sondern geistigen, nämlich beweïnenden Schirms der Mutter über den Sohn, welche mit Isis und dem Horuskinde in Ägypten, mit Maria und dem Jesusknaben im Abendland so wirkmächtig ins Gedächtnis der Kulturen eingeebrannt

ist – Spengler hat diese bedeutende Beobachtung mehrfach erwähnt –, war in der antiken Auffassung des Lebens als männlichem Tatendrang unmöglich. Der einzige Moment, in welchem eine griechische Frau ihren Mann zu beweinen hatte, ist weithin derjenige geblieben, den Sturzbetrunkenen aus dem Symposion heimzutragen. Selbst dieses Besäufnis war dem Griechen ein religiöses Ereignis, so wie das Theater ein religiöser Bezirk sein sollte – obgleich die Komödie auch vor der Blasphemie nicht haltmachte.

Tiefes Schauen, Ahnen, seelische Entrückung, Transzendenz – das ist Religion uns immer gewesen. Was dagegen hat noch Aristoteles mit „Seele“ gemeint! Wieviel tiefer hallte es im abendländischen Menschen nach, wenn dieses Wort bei den Mystikern, und wieder im 19. Jahrhundert den vor solcher Nähe kraftlos niedersinkenden Menschen romantischer Prägung ergreift! — Eben dieses Gefühl war dem antiken Geist von den Sophisten an noch bis über Aristoteles hinaus ganz fremd. Die Äußerlichkeit ihrer Kunst, ihrer Dramen, ihrer politischen Staatsauffassung war es, die dem inneren Empfinden nur wieder jene Reflexion der Oberfläche zu entgegnen vermochte und damit eigentlich nichts hinzuzufügen hatte. Der gotische Mensch, die romantische Seelenverfassung, das Gemüt der Einkehr und innerlichen Schau steht jener Lebenswelt des Greifbaren so fern, daß es den abendländischen Menschen zur höchsten Sehnsucht nach dieser hellerscheinenden Welt ziehen mußte. Er war nie recht bemüht sie zu erreichen. Er sah sie im Traum. Die Römer dagegen haben bis zur Zeitenwende kein auch nur ähnliches Gefühl verspürt, und nie recht eigentlich die ganze Umfassung jener Weltanschauung des Christentums in sich wahrgenommen, nicht einmal dumpf erahnt. Sie waren immer blind geblieben vor diesem inneren Schauspiel.

Es ist erst eine kolossale Satttheit der senatorischen, klassischen Epoche, wenn um die Geburt Christi gegen diese äußerliche und geradezu technische Form antiker Götterverehrung die hellenistische Philosophie als Christentum erstmalig im Sinne verinnerlichter Religion ins Leben des antiken Menschen tritt. Dieselbe Umkehrung der Weltanschauung ergreift die mittelalterliche Zeit, als die Gotik hereinbricht, die Frühe Neuzeit mit dem Aufleben der Romantik untergeht, so wie es schon im 14. Jh. v. Chr. in Ägypten geschehen war, als der monotheistische Sonnenkult wiederkehrt.

Dieser scharfe Widerspruch der Religionen ist vielleicht das deutlichste Zeichen der Abwechslung tiefen Fühlens durch faßliche Tätigkeit, von Äußerem durch Inneres: Die absoluten Kontradiktionen stehen sich einander unvereinbar gegenüber. Wir haben es nicht mit zwei Religionen – von dutzend Möglichen – zu tun, sondern mit den beiden äußersten Anschlägen des Denkbaren, zwei Weltauffassungen und nur zweien. Der Widerstreit jener beiden Gemüter hat sich hier in Form der Religion ausgesprochen. Doch er ist der ungeheuerste Gegensatz in der Geschichte überhaupt und hat in allen übrigen Ausdrücken des Lebens ebenfalls gewirkt: in Tat und Gedanke, in Haß und Versöhnung, in Raub und Gabe, in Krieg und Friede, in Form und Zahl, in Mitleid und Herrentum, in Furcht und Drang, in Apathie und Begehren, in Lebenslust und Müdigkeit. Er ist Ausdruck des fundamentalsten Widersatzes des Lebens, welcher unteilbar am Urgrund aller Dinge liegt, der Scheidung alles Faßlichen in zwei Momente. — Wir haben damit einen ersten Blick auf die Zweiheit des Daseins getan.

*