

# U n t e r s u c h u n g e n

---

## Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler

Von Hans von Soden

Die unverhohlene Verachtung, mit welcher der intuitive Historiker Oswald Spengler die „Fachgelehrten“ behandelt, haben diese weithin damit gestraft, daß sie die neueste Morphologie der Weltgeschichte einer exakten Nachprüfung nicht gewürdigt haben; wenigstens stehen fachgelehrte Kritiken des Werkes nach Zahl und Umfang in keinem entsprechenden Verhältnis zu dem Eindruck, den dasselbe in weiten Kreisen der Gebildeten — nur solche kommen als Leser ernstlich in Betracht — gemacht hat<sup>1</sup>. Indessen ist die Erkenntnis geschicht-

1) Es ist vielleicht dienlich, die wichtigeren philosophisch-historisch eingestellten Kritiken hier zusammenzustellen (soweit ich sie kennen lernte). Ed. Schwartz, Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte, Spenglerheft des Logos IX, S. 171—187; W. Spiegelberg, Ägyptologische Kritik an Sp.s U. d. A., ebd. S. 188—194; L. Curtius, Morphologie der antiken Kunst, ebd. S. 195—221; E. Frank, Mathematik und Musik bei den Griechen, ebd. S. 222—259; E. Becking, Die Musikgeschichte in Sp.s U. d. A., ebd. S. 284—295; O. Th. Schulz, Der Sinn der Antike und Sp.s neue Lehre, Gotha 1921; H. Nachod, Bemerkungen zu Sp.s U. d. A., Ilbergs Neue Jahrbücher etc. 1920, S. 324—341; Herm. Diels, Der antike Pessimismus, Berlin 1921; H. v. Soden, O. Sp.s Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte, Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 459—478; E. Brandenburg, Sp.s U. d. A., Hist. Vierteljahrsschrift 1920/21, S. 1—22; Ernst Troeltsch, Hist. Zeitschr., Bd. 120, S. 281 ff. u. 128, S. 313 ff. (Der Vergleich der beiden Besprechungen von Troeltsch ist in verschiedener Hinsicht lehrreich; die über Bd. II ist auch in Oldenbourgs Historisch-Geographischem Taschenbuch 1924 abgedruckt); Ö. Neurath<sup>ff</sup>, Ant.-spengler, München 1921. Z. T. sind diese Kritiken besprochen in der höchst lehrreichen, durch Umfang der Kenntnisse, Weite des Gesichtskreises, Selbständigkeit des Urteils ausgezeichneten Arbeit von Manfred Schroeter, Der Streit um Sp., Kritik seiner Kritiker (München, Beck, 1922), der freilich m. E. dem Ge-

licher Wahrheit in der Tat kein Monopol der Fachleute, und die Wissenschaft hat je und je begabten und gelehrten Dilettanten — wer unter uns ist über ein engbegrenztes Gebiet hinaus nicht Dilettant? — wesentliche Förderung zu danken gehabt, wenn es wohl auch nicht geradezu eine Regel ist, „daß ein Geschichtsforscher um so bedeutender ist, je weniger er der eigentlichen Wissenschaft angehört“ (I 202). Dieser steht jedenfalls unbegründete Ablehnung sowenig an wie prüfungslose Anerkennung, und der mehr oder weniger geringe Grad an Hochachtung, mit der ihre berufenen Vertreter durch unberufene Mitarbeiter behandelt werden, darf die sachliche Auseinandersetzung ebensowenig beirren, wie der durch keine Ungezogenheit zu tilgende Respekt vor der genialischen Leistung des Vollenders abendländischer Geschichtsphilosophie, als den sich Spengler wissen zu dürfen meint, und die Freude an der Schönheit und Kraft seiner Sprache und seines Stils das Urteil bestechen dürfen (wie hölzern schreiben, verglichen mit Spengler, der auch hierin von Nietzsche gelernt hat, etwa Chamberlain oder Lamprecht).<sup>1</sup> Dazu kommt, daß ein Unternehmen wie das seinige tatsächlich gar nicht umhin kann, sich in weitestem Umfang auf fachgelehrte Forschung und Darstellung zu stützen, woraus dieser das Interesse erwächst, zu dem von ihr gemachten Gebrauch Stellung zu nehmen. Bis zu einem gewissen Grade ist ein synthetischer Versuch von der Art Spenglers eine immanente Generalkritik der Einzelwissenschaften, die diese zwar nicht anzuerkennen, aber doch zu bedenken gehalten sind; ein Teil jedes Sieges ist die Schwäche

wicht der tatsächlichen Irrtümer Sp.s nicht gerecht wird. Bei ihm findet man auch die mehr an den Ideen orientierten Besprechungen verzeichnet, die natürlich auch das Tatsächliche gelegentlich heranziehen. Religionsgeschichtliche Kritiken fehlen fast völlig (mein Beitrag in der Harnack-Ehrung ist von Schroeter übersehen); auch in den sonst besonders zahlreichen und vielfach eingehenden Besprechungen von theologischer Seite tritt das exakt Geschichtliche auffallend zurück. Daher ist hier von ihnen abgesehen; vgl. meinen Bericht über „Oswald Spengler und die theologische Kritik“ in der ZThK. 1924 (im Druck). Bei der Drucklegung dieses Heftes kann ich noch eben verweisen auf C. H. Beckers großzügige Abhandlung „Spenglers magische Kultur“, in ZDMG. 77 (1923), S. 255—271.

1) Viel verwandter als beide ist der „Rembrandtdeutsche“ (J. Langbehn, Rembrandt als Erzieher, 1890. 45 Auflagen. Neudruck als Volksausgabe, Weimar, 1922); die Durchführung des Vergleichs würde die geistige Entwicklung Deutschlands in der nachbismarckischen Zeit mannigfaltig illustrieren.

des Gegners, und irgendwie ist der Erfolg Spenglers auch in Verfehlungen oder Verkennungen der Fachleute begründet. Abweichend von der im ersten Bande befolgten Übung, hat der Verfasser im zweiten nicht verschmäht, Literaturverweise zu geben; es läßt sich also einigermaßen feststellen, welchen Büchern er einen Teil seiner Kenntnisse verdankt und — welche er ignoriert<sup>1</sup>. Es sei von vornherein betont, daß seine Selbständigkeit dadurch nicht im mindesten herabgesetzt wird. Er ist von der von ihm benutzten Literatur viel weniger abhängig als etwa seinerzeit Chamberlain in den „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“; seine Mißverständnisse und Irrungen sind freilich auch entsprechend größer. Gewiß bleibt bei allen Irrtümern die Fülle des von ihm überschauten und geordneten Stoffes schlechthin bewundernswert, und keine Kritik, am wenigsten eine fachkundige, wird dem Werk seine ganz ungemeine persönliche Bedeutung, die nicht geringer ist als seine zeitsymptomatische, nehmen können; aber eine Bescheidung auf eine beschränktere Auswahl von Tatsachen in gesicherter Wiedergabe und behutsamerer Kombination wäre dem sachlich fördernden Wert

1) Für die Arbeitsweise Sp.s mögen folgende Notizen charakteristisch sein. Der erste Band ist nach der vom Dezember 1917 datierten Vorrede das Ergebnis dreier Jahre, war bei Kriegsausbruch in der ersten Niederschrift vollendet und wurde bis zum Frühling 1917 noch einmal durchgearbeitet und in Einzelheiten ergänzt und verdeutlicht. Damals müßte also auch der Stoff für den zweiten Band im wesentlichen gesammelt gewesen sein, da alle Hauptthesen bereits im ersten entwickelt und mit Beispielen begründet werden. Demgegenüber fällt auf, wie stark im zweiten Band Literatur der letzten Jahre benutzt wird; sie ist nach Zahl und Umfang der Werke so ausgedehnt, daß eine gründliche Durcharbeitung derselben ausgeschlossen erscheint. In dem für diesen Aufsatz wichtigsten Kapitel „Probleme der arabischen Kultur“ (II, S. 225—399) sind unter etwa 100 zitierten Büchern 22 erst 1917 oder später erschienen. Die Schnelligkeit, mit der Sp. nach diesen Angaben seine eine Welt von größten Fragen umspannenden Bände vollendete, erweckt Bewunderung für seine Begabung und sein Gedächtnis, aber Bedenken gegen seine Gründlichkeit: die kritische Lektüre bestätigt das eine wie das andere in vollstem Maße. Die nachhaltige Wirkung seines Werkes dürfte deshalb zur Sensation seines Erscheinens im umgekehrten — oder eben damit im richtigen — Verhältnis stehen. Nicht ohne Interesse ist es, auf nichtzitierte Bücher zu achten; es fehlen, um nur ein Beispiel zu erwähnen, die Arbeiten Max Webers, deren Kenntnis bzw. Berücksichtigung man gerade von Spengler erwarten durfte; aber seinem Dogma hätten sie allerdings einige Anfechtungen bereitet. — In der „umgestalteten“ Fassung hat übrigens auch der erste Band einige Anmerkungen mit Literaturverweisen erhalten.

des Buches, das sich durchaus um große Fragen echter Wissenschaft bemüht, zugute gekommen, hätte freilich seine Ansprüche auch bescheidener werden lassen.

Die Weissagung des Buches, der „Untergang des Abendlandes“, entzieht sich für einen Standpunkt, dem das Zukünftige nicht Gegenstand der Wissenschaft ist, einer unmittelbar wissenschaftlichen Erörterung; eine solche kann sich vielmehr nur mit seiner Geschichtssystematik, der Morphologie der Weltgeschichte, befassen, soweit sie auf vergangene Geschichte begründet wird. Das Herzstück und der tragende Pfeiler des Systems ist, wie Spengler selbst ja aufs schärfste hervorhebt, die Auflösung der nach ihm „pseudomorphen“ Einheit des geschichtlichen Christentums und die „Entdeckung der arabischen Kultur“, die im ersten Jahrtausend unserer christlichen Zeitrechnung im Mittelmeerkreis ihr „Schicksal“ vollendete<sup>1</sup>. Ihr ist deshalb ein Hauptkapitel des 2. Bandes gewidmet, das in geschlossener, zusammenhängender Darstellung zusammenfaßt und weiterführt, was der erste in zerstreuten, mehrfach nur andeutenden, wiewohl alles Wesentliche bereits enthaltenden Beispielen gebracht hatte<sup>2</sup>. Während im ersten Band der

1) „Die magische Kultur ist geographisch und historisch die mittelste in der Gruppe hoher Kulturen, die einzige, welche sich räumlich und zeitlich mit fast allen anderen berührt. Der Aufbau der Gesamtgeschichte in unserem Weltbilde hängt deshalb ganz davon ab, ob man ihre innere Form erkennt, welche durch die äußere gefälscht wird: aber gerade sie ist aus philologischen und theologischen Vorurteilen und mehr noch infolge der Zersplitterung der modernen Fachwissenschaft bis jetzt nicht erkannt worden.“ (228, vgl. 49 f.)

2) III. Kapitel: „Probleme der arabischen Kultur“ II, S. 225–399, doch kommen auch die anderen Kapitel des Bandes vielfach in Betracht. Den zweiten Hauptteil des Bandes bildet das „Der Staat“ überschriebene IV. Kapitel (S. 401 bis 588), das Sp.s Geschichtssystematik an der politischen Geschichte durchzuführen versucht (A. Das Problem der Stände; B. Staat und Geschichte; C. Philosophie der Politik); es ist für das Verständnis des Verfassers und seiner Motive grundlegend, in seiner Ausführung freilich nicht weniger anfechtbar als seine religionsgeschichtlichen Anschauungen. Ein weiteres V. Kapitel „Die Formenwelt des Wirtschaftslebens“ (A. Das Geld, B. Die Maschine, S. 585–635) bleibt völlig skizzenhaft und wirkt ungemein oberflächlich. Die beiden den Band eröffnenden Kapitel I. „Ursprung und Landschaft“ (A. Das Kosmische und der Mikrokosmos, B. Die Gruppe der hohen Kulturen, C. Die Beziehungen zwischen den Kulturen, S. 1–97) und II. Städte und Völker (A. Die Seele der Stadt, B. Völker, Rassen, Sprachen, C. Urvölker, Kulturvölker, Fellachenvölker, S. 99–223) entwickeln, weithin im ersten Bande Gesagtes rekapitulierend, die geschichtlichen Grund-

kunstgeschichtliche Beweis am stärksten hervortrat, ist im zweiten der religionsgeschichtliche grundlegend geworden und hat erst jetzt eine Ausführung gefunden, die eine nähere Prüfung möglich und lohnend macht<sup>1</sup>. Die Selbständigkeit der arabischen Kultur im Spenglerschen Sinn müßte durch eine Reihe konvergierender Nachweise gesichert werden. Es wäre zu zeigen, erstens: daß die griechisch-römische Antike, die apollinische Kultur, um die Wende der Zeitrechnung bereits ihr Dasein in greisenhafter Zivilisation erschöpft und ihr Wachsein verloren hat, daß ihre Träger zu geschichtslosen Fellachen (230 u. ö.) geworden sind, daß sich also der „Untergang der alten Welt“ (dem Titel des Seeckschen Werkes hat Spengler den des seinigen nachgebildet) nicht im 4. oder 5. oder einem noch späteren nachchristlichen, sondern im 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert vollzogen hat. Zweitens: daß die antike Form, die das Christentum der ersten Jahrhunderte annimmt, nur

---

formen im Sinne des Verfassers. Der ganze Band ist weniger abstrakt gehalten als der erste und schärfer disponiert, aber sichtlich enger in den Gedanken und fühlbar kälter im Ton; man hat die Empfindung, als ob der Verfasser eine übernommene Verpflichtung einlöste, ohne mehr den vollen persönlichen Anteil an seinem Gegenstand zu nehmen. Der erste Band ist inzwischen umgestaltet worden. Die charakteristische Vorrede resigniert auf den ursprünglich erhofften durchschlagenden Erfolg: „In der Einleitung zur Ausgabe von 1918 — einem Fragment von außen und innen — hatte ich gesagt, daß hier nach meiner Überzeugung die unwiderlegliche Formulierung eines Gedankens vorliege, den man nicht mehr bestreiten werde, sobald er einmal ausgesprochen sei. Ich hätte sagen sollen: sobald er verstanden sei. Denn dazu bedarf es, wie ich mehr und mehr einsehe, nicht nur in diesem Fall, sondern in der Geschichte des Denkens überhaupt, einer neuen Generation, die mit der Anlage dazu geboren ist.“ — Im folgenden beziehen sich Seitenzahlen ohne Bandzahl stets auf den zweiten Band; der erste Band wird in seiner ursprünglichen Gestalt nach der 2. Auflage (Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1919) zitiert, in seiner Umgestaltung nach der 33.—47. Auflage (München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923). — Ein 1923 gesondert erschienenenes Register leistet bei dem sich unendlich wiederholenden Durcheinander der Darstellung, die immer wieder angespinnene Fäden plötzlich fallen läßt, um sie unerwartet wieder aufzunehmen, die geläufigen Zusammenhänge zerreißt und die unwahrscheinlichsten Verbindungen knüpft, gute Dienste, entbehrt aber empfindlich der Vollständigkeit.

1) Die Behandlung der christlichen Religions- und Kirchengeschichte in Spenglers erstem Band habe ich in meinem Beitrag zur Harnack-Ehrung untersucht (vgl. oben S. 1 A. 1). Ich vermeide Wiederholungen des dort Gesagten und darf zur Ergänzung des hier Auszuführenden darauf verweisen.

eine Pseudomorphose<sup>1</sup>, eine Kruste ist (ebenso wie die seit etwa zweihundert Jahren Rußland überziehende europäische Zivilisation, 231 ff.), durch die das dieser uneigentlichen Form fremde Wesen, die neue Seele, das andere Weltgefühl, deutlich erkennbar wird, und daß sich allmählich eine dem Wesen entsprechende, ihm gleichende Form gegen die fremde Schale durchsetzt. Drittens: daß diese neue Kultur um das Jahr 1000 wiederum abstirbt und ein neues Dasein sich in seinem Wachsein kund tut, das freilich auch seinerseits zunächst noch in die erstarrenden Formen wie der arabischen Kultur überhaupt so besonders des magischen Christentums eingezwängt erscheint, aber mit rasch zunehmender Deutlichkeit seine dem eigenen Wesen gemäße Gestalt ausprägt und schließlich auch erkennt. Viertens: daß im Unterschied von diesem wirklichen und echten Einschnitt um das Jahr 1000, wo ein Dasein sich vom anderen abhebt, der Einschnitt, den wir bei dem Jahr 1500 zu machen pflegen, die Epoche der Renaissance und der Reformation, keine wesentliche Bedeutung hat, sondern nur eine morphologische Stufe bezeichnet, wie sie sich in jeder anderen Kulturentwicklung an derselben Stelle auch findet. Fünftens: daß das Judentum und der Islam, die Völker der arabischen Kultur, seit dem Jahre 1000 keine Geschichte mehr haben, sondern in erstarrter Zivilisation unter den Völkern abendländischer Kultur fortexistieren, mit einem Vorsprung des Alters, aber ohne Entwicklung und im Begriff, der abendländischen, sie gleichsam einholenden Zivilisation zu erliegen.

Spengler liefert diese Nachweisungen nicht zusammenhängend und nur ungleichmäßig; er hat insbesondere die Nachweise an der Religionsgeschichte nur für den zweiten, dritten und vierten Punkt hinreichend durchgeführt, um sie zu erörtern. Daher beschränken sich die folgenden Ausführungen auf diese Punkte,

1) Der Bildbegriff der Pseudomorphose wird S. 227 erklärt: „In einer Gesteinsschicht sind Kristalle eines Minerals eingeschlossen. Es entstehen Spalten und Risse; Wasser sickert herab und wäscht allmählich die Kristalle aus, so daß nur ihre Hohlform übrig bleibt. Später treten vulkanische Ereignisse ein, welche das Gebirge sprengen; glühende Massen quellen herein, erstarren und kristallisieren ebenfalls aus. Aber es steht ihnen nicht frei, es in ihrer eigenen Form zu tun; sie müssen die vorhandenen ausfüllen, und so entstehen gefälschte Formen, Kristalle, deren innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht, eine Gesteinsart in der Erscheinungsweise einer fremden. Dies wird von den Mineralogen Pseudomorphose genannt.“

deren Behandlung ja auch für das ganze Problem bereits entscheidend ist <sup>1</sup>.

I. Die herrschende Anschauung, daß die Katholisierung des Christentums als seine Hellenisierung zu verstehen sei — eine Anschauung, die im wesentlichen so alt ist wie die wissenschaftliche Theologie des Christentums, und deren Substanz durch alle Problematik in ihrer Durchführung und Entwicklung nicht berührt wird, — beruht nach Spengler auf unzulässigen Verkürzungen und oberflächlichen Verkennungen. Der eine wesentliche Fehler, der zu ihr und damit zu einer Verwechslung von Synkretismus und Pseudomorphose geführt hat, ist, daß wir „abendländischen Theologen und Historiker“ „mit dem Blick auf die Länder des Mittelmeers gebannt“ (319, vgl. 228. 238. 245. 251 A. 254. 309 A.) die auf dem Boden des römischen Reiches sich bildende christliche Kirche für die christliche Kirche halten und damit das Christentum der Pseudomorphose für das Christentum, während der über die willkürlich festgehaltene „Philologengrenze“ der lateinisch-griechischen Sprachen und Literaturen hinausreichende Blick im Osten reiner ausgeprägte Formen des Christentums zeigt (229f. u. ö.). Der zweite wesentliche Fehler ist sodann, daß wir das Christentum und mit ihm bereits das Judentum nicht als eines der Glieder in der Gruppe magischer Religionen auffassen, sondern gegen diese und ihre sich aufdrängende enge Verwandtschaft die Augen verschließend,

1) Die Ausführungen über andere als die drei genannten Kulturen (antike, arabische, abendländische) lasse ich absichtlich unberücksichtigt, da ich über eine ausreichende und selbständige Kenntnis ihrer Geschichte nicht verfüge. Übrigens nehmen sie auch bei Spengler nur einen geringen Raum neben den genannten ein und beschränken sich vielfach auf schwer verständliche Andeutungen. Es wird als zugestanden gelten dürfen, daß aus der chinesischen oder altamerikanischen Geschichte nicht bewiesen werden kann, was durch die mittelmeerisch-europäische widerlegt wird, sowenig wie durch die politische Geschichte erhärtet werden kann, was in der Kirchengeschichte an Tatsachen scheidert. Der Erkenntnis der Universalgeschichte vermögen wir uns nur zu nähern, indem man an einem exakt erforschten Stück der Geschichte in die Tiefe geht, nicht aber, indem man aus irgendeiner „Vogelperspektive“ „das Ganze“ ins Auge zu fassen unternimmt, in der das Ganze ja doch nicht umfaßt wird und das Einzelne verschwindet. Nicht die Ausdehnung der Geschichte zu überschauen — was immer nur auf eine zufällige oder willkürliche Beschränkung des Stoffes hinauskommt —, bringt uns ihrem Wesen näher, sondern das Eindringen in ihre Verwicklungen. Das Problem der Geschichte ist uns im Christentum prägnant gegeben.

die biblische Religion ihrer geschichtlichen Heimat entfremden. Wir überschätzen nach Spengler (242f.) die Tat des Paulus, seinen Versuch, aus der magischen Kirche einen antiken Kult zu machen; wir übersehen, daß dieser Versuch nur einen Teil des Gebietes des Christentums umfaßt und selbst auf ihm durch die weitere Entwicklung mehr und mehr rückgängig gemacht wurde, welche aus dem paulinischen Christentum wie den anderen antiken Kulturen magische Kirchen machte. Der in der städtischen Zivilisation der Antike wurzelnde Paulus hat zwar aus der christlichen Kirche, dem magischen Erlöserorden, den die echten Jünger Jesu gegründet hatten (269. 312f.), einen antiken Kult zu machen unternommen (242f. 269ff.); er hat die lokale Kultgemeinde der Antike anstelle der landlosen Konsensusgemeinschaft der magischen Nation treten lassen, hat das in der Jerusalemischen Urgemeinde angelegte Mönchtum noch einmal zurückgedrängt (313). Aber schon mit dem 2. Jahrhundert beginnt die Umkehrung (243f.) und damit die Durchsetzung der eigentlichen Lebensrichtung der magischen Religion, indem die dem Christentum assimilierten Kulte zu Kirchen werden, und nicht nur sie, sondern auch die nichtchristlichen antiken Kulte der sogenannten Mysterien nehmen denselben Weg: sie werden zu Kirchen, nicht unter dem Einfluß des Christentums, sondern parallel mit ihm, den gleichen Gesetzen folgend (79 A. 243ff.). Das kann nur die falsche Isolierung des reichskatholischen Christentums verkennen, die ihrerseits einen Fehler fortsetzt, den die herrschende theologische Betrachtung schon dem Judentum gegenüber begeht; wir überschätzen wie die Tat des einen Paulus, so die Individualität und Originalität der jüdischen und christlichen Religion überhaupt, die nur eine Differenzierung innerhalb der magischen ist, eine Kirche oder Konfession, aber keine selbständige Religion. Die Eigentümlichkeit des nachexilischen Judentums — sein Entdecker ist für Spengler merkwürdigerweise Hugo Winkler — als einer Nation ohne Land ist im Kreis der magischen Religionen nichts Besonderes, sondern das Regelmäßige (247). Eine dem israelitischen Prophetismus und seinem messianischen Henotheismus (242 A. 249ff.) genau entsprechende Erscheinung haben wir im persischen Zarathustra (247f.), und für die Chaldäer wissen wir zwar nichts von Propheten, aber dürfen sie infolgedessen voraussetzen; denn die chaldäische Religion sei von der babylonischen nicht weniger und nicht



mehr geschieden als die zoroastrische von der altpersischen und die prophetische von der altisraelitischen (248 f. 252 A. 290 A.). Alle diese Völker oder eben vielmehr Kirchen — denn es sind reine Glaubensgemeinschaften (80 f. 208 ff.) — haben sich für auserwählt gehalten (250); alle haben aus den prophetischen Vorahnungen apokalyptisch-messianische Systeme entwickelt; alle haben Mission an die Stelle von Eroberung gesetzt (253. 319); alle lassen den jüdischen Pharisäern, Sadduzäern, Essäern entsprechende Richtungen erkennen (255 f.), — wobei nach Spengler die Sadduzäer im Chaldäertum überwiegen, apokalyptisch-eschatologisch eingestellt und Dostojewski verwandt sein und sich zu den Pharisäern etwa wie Johannes zu Paulus verhalten sollen!<sup>1</sup> —; alle haben Korane und deren doppelte Korrelate, Apokryphen und Geheimlehren einerseits, Kommentare anderseits (297 ff.); alle entwickeln Mönchtum (311 ff. 436); alle besitzen Sakramente (245) und üben die substanziale Askese in Nahrung und Geschlechtsleben; alle bilden Orthodoxie, privilegierte Staatskirchen, Chalifen usw. (212 f. 240 f. 297. 316. 436. 469 f.). Nichts von dem allen ist spezifisch jüdisch oder christlich oder islamisch, sondern alles allgemein magisch. „Alle Religionen der magischen Kultur von den Schöpfungen des Jesaja und Zarathustra bilden eine vollkommene innere Einheit des Weltgefühls ... im Awestaglauben ist nicht auch nur ein bramanischer Zug, im Urchristentum nicht auch nur eine Spur antiken Gefühls zu finden“ (286. 304 f.). „Hellenismus und Buddhismus haben den Ausdruck (der magischen Kultur) verwirrt bis zur Pseudomorphose, aber ihr Wesen nicht einmal berührt (295)“.

Die magische Religion, in deren Welt von antikem Denken nicht ein Hauch gedungen sein soll (260), kommt nach den angedeuteten Vorwehen in den Prophetismen und Apokalyptikern zur eigentlichen Geburt um die Zeitwende (304 ff.) und im Auftreten von Männern wie Johannes dem Täufer, der das dem Judentum kaum noch angehörige Stadtjudentum des halbantiken Jerusalem (253 f. 261) haßte, wie ein echter Russe Petersburg haßt, und dem an ihn anschließenden Jesus, dessen „ganzes Bewußtsein die apokalyptische und im besonderen die mandäische Gedankenwelt erfüllte“

1) Dazu die charakteristische Anmerkung: „Bei Schiele, RGG. III, S. 812 werden die beiden letzten (Sadduzäer und Essäer) mit vertauschten Namen bezeichnet; das ändert aber nichts an der Erscheinung.“ (!)

(260). Als Paulus zu seinem Apostel wurde, erlebte er nicht eine Bekehrung — er war ein Sohn der magischen Religion und blieb das natürlich —, sondern er wechselte die Partei; er, der Rabbiner und Apokalyptiker, verband sich mit dem Westen und dem Synkretismus, aus dem er, Städter und Intellektueller, stammte, und verläßt den Judentum, dem er sich erst angeschlossen hatte (269 ff.). Marcion, ihm an organisatorischer Begabung gleich, an geistiger Gestaltungskraft weit überlegen, an Sinn für das Tatsächliche jedoch hinter ihm zurückstehend (275), macht aus den paulinischen Gemeinden eine Kirche und so das Christentum zu einer selbständigen Religion innerhalb der Gruppe der magischen. Ihm nächst verwandt, und später mit ihm verschmelzend, ist die hellenistische Heidenkirche etwa Julians; beide breiten sich im Westen aus. Neben ihnen gewinnt im Süden das talmudische Judentum Raum, und im Osten bildet sich neben der persischen Religion des Mazdaismus eine weitere im Manichäismus (304 ff.). Diese „großen Kirchen“ saugen andere Bildungen auf und teilen die „arabische Landschaft“<sup>1</sup>. Sie alle faßt dann der als puritanische Reformation zu verstehende Islam zusammen, in welchem die magische Kultur endlich ihren wahren Ausdruck findet (374), aber sozusagen zu spät, weil sie schon im Altern begriffen ist. In ihm und dem Judentum, soweit es nicht im Islam aufging, lebt sie zur Zivilisation erstarrt und ohne Geschichte noch fort (388 ff.). Das Christentum zeigt eine ähnliche, mit der eben entwickelten nicht ganz ausgeglichene Verteilung (314 ff.). Sie ist angelegt in der Differenzierung zwischen Paulus, Petrus, Johannes, erscheint wieder in der von Basilides, Valentin, Bardesanes (der anderweit so hochgeschätzte Marcion wird hier vergessen), um dann in der monophysitischen, apollinaristischen, nestorianischen Kirche endgültig auseinander zu treten. Es sind dies „die drei landschaftlich vorbestimmten christlichen Lösungen des Westens, Südens und Ostens“; in ihnen unterscheiden

1) Die Ausführungen sind im Einzelnen widerspruchsvoll, weil sich die Einteilung in 5 Konfessionen mit der Verteilung der 3 Landschaften so wenig wie mit der noch hinzukommenden Gruppierung nach 3 Sprachen deckt. — Im ersten Band (ursprüngliche Gestalt) erschien übrigens die persische Kultur als eine selbständige, aber nicht zur Reife gelangte (155). Diesen Gedanken der unvollendeten Kulturen läßt der zweite Band stillschweigend völlig fallen: die persische geht in der arabischen auf, und über die anderen „unvollendeten“ verlautet nichts.

sich zugleich die älteren griechischen, jüdischen, persischen magischen Nationen, und sie differenzieren sich auch sprachlich durch das Griechische, Aramäische, Persische (Pehlewi) als Kirchensprache. Infolge äußerer Zufälle — nämlich weil 732 bei Tours und Poitiers die Franken und nicht die Araber siegten — blieben geringe Reste der christlichen Kirche stehen und bestimmten so an Stelle des eigentlich dazu berufenen Islams die pseudomorphen Anfangsformen der abendländischen Kultur (231. 318)<sup>1</sup>.

In dieser Weise schematisiert der Physiognomiker Spengler die ungeheuer bewegte und verflochtene religionsgeschichtliche Entwicklung der Mittelmeerwelt im 1. Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung. Mit souveräner Willkür wird verbunden und zerrissen, werden Ähnlichkeiten und Gegensätze nach Geschmack dekretiert. Paulus und Mohammed —, die Ähnlichkeit kann nicht größer sein, heißt es z. B. (270), und die islamische Gnadenlehre soll der Augustinischen gleichgestaltig (285, vgl. 293. 296), beide dagegen völlig verschieden von der abendländischen etwa des Thomas oder Luthers sein; ebensowenig haben die Kämpfe zwischen Staat und Kirche in Byzanz und die zwischen Kaisertum und Papsttum im Abendland die leiseste Verwandtschaft. (297. 311). Dabei ist die Schematisierung, von ihrer Willkür abgesehen, nicht einmal einheitlich durchgeführt, sondern schwere innere Widersprüche brechen die Linien und verwirren das Bild bis zur Unverständlichkeit. Nach Spenglers Theorie sind die selbständigen, zahlreichen Ortsgötter der antiken Religion spezifisch eigen (240); an anderer Stelle (247) erscheinen sie aber als Merkmal der von den Propheten überwundenen altisraelitischen Religion. Einmal sind sie also Symbol einer religionsgeschichtlichen Individualität, das andere Mal aber Symbol einer religionsgeschichtlichen Stufe. Die ganze Physiognomik der

1) Unbekümmert um seine grundsätzliche Verwerfung kausaler Erklärungen in der allein und unfehlbar durch Schicksal bestimmten Geschichte führt Sp. hier wie öfter eine in sein Thema nicht recht passende Entwicklung auf die verachteten Zufälligkeiten großer Ereignisse und Persönlichkeiten des historischen Vordergrundes zurück (vgl. I, S. 201 ff.). Die gewaltige Pseudomorphose der arabischen Kultur „beginnt mit Aktium — hier hätte Antonius siegen müssen“, aber „die syrisch-persische Bevölkerung hat keinen Karl Martell hervorgebracht“ (S. 230 f.). „Zehn Jahre mehr (der Regierung Julians) und diese (Heiden-)Kirche wäre eine geschichtliche Tatsache von Dauer geworden“ (S. 246). Ähnliches begegnet häufig.

Spenglerschen Morphologie der Weltgeschichte steht und fällt aber mit der klaren Unterscheidung von Charakter- und Phasensymbolen, die hier wie sonst öfter verwirrt werden. Nach S. 264 war Jesu Lehre einzig die Verkündigung der letzten Dinge; Markus 13 vielleicht das echtste Beispiel eines Gesprächs, wie er sie täglich führte, und nicht etwa die Bergpredigt. Zwei Seiten später läßt sich seine Lehre, wie sie aus seiner milden und edlen Natur geflossen war, sein inneres Gefühl vom Verhältnis zwischen Mensch und Gott, vom Sinn der Zeiten überhaupt, mit dem Worte Liebe erschöpfend bezeichnen. Ganz unentwirrbar wird die Konfusion und völlig deutlich die schwer zu qualifizierende Art, wie Spengler mit dokumentierten Tatsachen umgehen zu dürfen glaubt, in der Durchführung des oben wiedergegebenen Schematismus der Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte. Die Ostkirche ist für Spengler die nestorianische, die Westkirche (also die Reichskirche) die monophysitische; nun wurde aber bekanntlich gerade auf dem Konzil von Chalcedon die monophysitische Lehre verworfen und eine der nestorianischen verwandte dogmatisiert, und so erscheint S. 317 plötzlich die letztere als die westliche Fassung, wie anderweit (318) die monophysitische als Südkirche auftritt — ihr planmäßig vorgesehener Gründer Apollinaris (317, dessen Lehre a. a. O. falsch wiedergegeben wird) ist in der Versenkung verschwunden — und die Westkirche von beiden (der monophysitischen und nestorianischen) ohne nähere Charakteristik unterschieden wird. Für Spengler sind diese Unterscheidungen eben nur Vokabeln und Etiketten, mit denen er spielt; worum es sich bei den in Rede stehenden Begriffen tatsächlich handelt, weiß er nicht, und die von ihm zitierten Dogmengeschichten muß er ungemein flüchtig gelesen haben. Sieht er doch in den Monophysiten (318, vergl. 56. 374) starre Monotheisten und Bilderfeinde, also das Gegenteil vom Richtigen, und gar den Ausgangspunkt des Islam, zu dem sie im schärfsten Gegensatz stehen<sup>1</sup>. Hat er vielleicht einmal etwas von der nestorianischen (nicht monophysitischen!) Tradition läuten hören, daß Muhammed nestorianischen Christen seine Erkenntnis verdanke? Für Monophysiten und (!) Nestorianer sollen die aus der Vorstellung von der Maria theotokos entwickelten Lehrsätze den Anlaß geben

1) Über die eingehenderen Ausführungen zum Bilderstreit im ersten Band vgl. Harnack-Ehrung, S. 467 ff.

haben, sich von der Westkirche abzulösen und die reine Jesusreligion (!) wiederherzustellen (274, vergl. 87. 317). Solche Verwechslung aller Begriffe und Verkehrung aller Tatsachen — die angeführten Beispiele ließen sich vervielfachen, wenn der Raum es erlaubte, — nennt er „sich ganz in das Innerste der neu entstehenden Nationen versetzen, und alle kleinen Züge der Dogmatik beiseite lassen“ (317). So sind denn auch seine Angaben über die geographische Verteilung und sprachliche Differenzierung der „Kirchen“ einfach falsch, — es gibt bekanntlich syrische Monophysiten, und daß die Kirchensprache der Nestorianer das Pehlewi sei, ist erfunden wie die besondere Schrift der Marcioniten (278 A.). Und ebenso falsch sind die Verbindungslinien, die er durch die Geschichte zieht: Paulus-Petrus-Johannes, das sind drei Typen, die nichts mit den drei Kirchen zu tun haben; das Johannesevangelium soll nach Spengler in seiner Christologie dem Nestorianismus am nächsten stehen (277)! Über die „Geschichte der magischen Architektur“, in der sich für das Auge die Geschichte dieser Gedanken und Begriffe wiederholt (281 f.), die im 1. Band ausführlicher vorgetragen war, will ich hier nicht das anderweit von mir Gesagte nochmals vorbringen<sup>1</sup>. Es kann an dieser Stelle auch nicht die Aufgabe sein, die Fülle von Verkehrtheiten zu berichtigen; die Leser unserer Zeitschrift bedürfen dessen nicht, und ihr Urheber würde Belehrung nicht annehmen. Hier ist nur die Feststellung geboten, daß Spengler das Vertrauen des Publikums, daß sich ein ernst zu nehmender Schriftsteller über die Tatsachen, die er bespricht, unterrichtet, enttäuscht und seine Geschichtsmetaphysik auf „Vorspiegelungen falscher Tatsachen“, wie die Juristen sagen, errichtet. Der in den Spenglerbesprechungen immer wieder hervortretende Standpunkt, es komme auf die Richtigkeit der tatsächlichen Behauptungen nicht an, zeigt denselben Mangel an Wahrheitssinn<sup>2</sup>, der sich in dieser Behandlung der geschehenen Geschichte auswirkt. In diesem Zusammenhang ist noch eine besondere Verwahrung angebracht gegen

1) Vgl. ebenda, S. 464 ff.

2) Vgl. (nur z. B.) M. Schroeter, Der Streit um Spengler, S. 82 A.: „Der Kritisierte kann die Einzelheit stets preisgeben, weil sie nur illustriert, was aus anderen Tiefen stammt und auch noch anders belegt werden könnte.“ — Die arabische Kultur ist wahrlich keine „Einzelheit“, und die oben notierten Irrtümer sind — zumal in ihrer Summe — nicht für das Ganze gleichgültige Versehen, sondern die entscheidenden „Belege“ für diese.

die Art, wie Spengler fachwissenschaftliche Literatur benutzt und dadurch den Eindruck erweckt, als ob er sich auf diese berufen dürfe. Man vergleiche etwa, was — selbst nicht unangefochten, wie Spengler nicht ignorieren dürfte, — R. Reitzenstein über die Geschichte der Erlösungsreligion und speziell das Verhältnis des Mandäismus zum Christentum oder A. v. Harnack über Marcion und seine Bedeutung für die Geschichte der katholischen Kirche vortragen, und was Spengler daraus macht (260 ff. 275 ff.). Mit allem Vorbehalt entwickelte Vermutungen werden als erwiesene Tatsachen behandelt, feine Abtönungen in grobe Kontraste verfälscht, verwickelte Probleme mit diktatorischen Dekretierungen zerhauen. Aber es begegnet sogar, daß ein Zitat das Gegenteil von dem besagt, wofür es angeführt wird; z. B. verweist Spengler (280) für die apokalyptische Gewißheit, die Gnosis im Sinn des ersten Jahrtausends (!), wie sie Jesus verleihen wollte, auf Matth. 11, 25 ff. und dazu auf Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, S. 286 ff. Jedermann muß annehmen, daß dort Matth. 11, 25 ff. als authentisches Jesuswort behandelt würde, als welches es Spengler in Anspruch nimmt. Aber nach Ed. Meyer — er ist für Spengler „der bedeutendste Historiker seit Ranke“ (55) — ist dies „schon deshalb unmöglich, weil der Spruch das Erzeugnis literarischer Arbeit ist; aber auch inhaltlich ist das ausgeschlossen“ usw. Die Sätze „Jehovah ist als der Schöpfergott das gerechte und also das böse Prinzip . . .“ „das magische und im besondern persische Grundgefühl ist ganz unverkennbar“ (276) werden von Harnack, der dafür zitiert wird, bekanntlich scharf bekämpft und brechen dem Marcionitismus gerade seine eigentliche Spitze ab. Marcion hat das Alte Testament auch nicht als ein „teuflisches Buch“ bezeichnet und aufgefaßt<sup>1</sup>.

Was Spengler mit tönenden Anpreisungen als seine Entdeckung vorträgt, ist nichts als ein sonst in anderen literarischen Schichten üblicher Mißbrauch der Wissenschaft seiner Zeit; darauf beruht der zwiespältige, den mit der Sache weniger vertrauten Leser immer wieder hin- und herwerfende Eindruck des schillernden Werkes. Richtig ist, daß das Christentum in einer gewaltigen von Osten

1) Strittiges und Unsicheres, wie das Alter der mandäischen Religion, die begriffliche und systematische Bedeutung der Scheidung zwischen Geist und Seele u. a. lasse ich beiseite; auf der Basis so grober Verkehrungen feststehender Tatsachen ist Sp.s Meinung in den problematischen Fragen natürlich gewichtlos.

nach Westen vordringenden Religionsbewegung steht; „die abendländischen Theologen und Historiker“ haben das wirklich vor Spengler gewußt, es auf zahllosen Kathedern und in einer Flut von gelehrten und populären Schriften verkündigt, sodaß es ja auch Spengler nicht entgehen konnte. Seit Jahrzehnten untersuchen Theologen und Philologen mit Eifer und Erfolg die Verwandtschaft und die Entwicklung (beides!) der orientalischen Religionen. Was an Spenglers magischer Einheit richtig beobachtet ist, ist eben das Orientalische. Zu dieser Einheit gehört aber nun weiter, was Spengler leugnet, daß alle diese orientalischen Religionen — zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Graden — hellenisiert sind; denn die Hellenisierung macht in ihrer Ausbreitung nach Osten ebensowenig an der Sprach- und Reichsgrenze Halt wie die Orientalisierung in der nach Westen. Man denke an die hellenistisch-orientalischen Sprachen (etwa das Syrische) oder an die bildende Kunst in den Ländern zwischen dem Mittelmeer und dem indischen Ozean. Man studiere aber vor allem eben die Religiosität dieses echten und wirklichen Synkretismus, die man jetzt Gnosis zu nennen pflegt. Gewiß hat man sie, von der griechisch-lateinischen Patristik ausgehend, zunächst zu sehr hellenisch verstanden; aber man würde nur den entgegengesetzten Fehler begehen und sich das geschichtliche Verständnis dieser Erscheinung völlig verschließen, wenn man den starken und tiefen hellenischen Einschlag verkennen wollte<sup>1</sup>. Er läßt sich nicht etwa als fremde Form, als Pseudomorphose ablösen und vom orientalischen Gehalt scheiden; sondern Hellenisches und Orientalisches durchdringen und vermischen sich sowohl in der Form wie im Gehalt. Das Verhältnis, in dem sich beides verbindet, ist freilich sehr verschieden und viel mannigfaltiger, als man anzunehmen geneigt war. Aber diese Verschiedenheiten zu reduzieren auf den Gegensatz einer pseudomorphen Hellenisierung im römischen Reich und einer nicht-hellenisierten, formreineren Tradition im aramäisch-persischen Sprachgebiet bedeutet die Aufhebung der inneren Einheit der Entwicklung und die Verwechselung von Zeitabschnitten mit örtlichen Kreisen. Die Hellenisierung des Orients kann nur verkennen, wer mit Spengler den vorhellenistischen Orient ignoriert, von dem sich der hellenisierte abhebt, und jenen unter der

1) Vgl. Karl Müller, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis, Göttinger Nachr. 1920, S. 179—242.

Etikette einer „arabischen Vorzeit“ um sein eigenes Leben bringt. Entgegen seinem System (vgl. die Tabellen im I. Band) gibt Spengler der arabischen Kultur eine Vorzeit von etwa 700 Jahren auf 1000 Jahre Lebenszeit (und zwar eine Vorzeit, die keineswegs ein unbewußtes Ahnen, ein ungeformtes Wehen ist, sondern alle wesentlichen Ideen und Formen deutlich ausbildet), weil er die Einheit der orientalischen Kultur Vorderasiens im vorchristlichen Jahrtausend nicht erkennt, welche sein arabisches Phantom vor der Geburt erstickt. Er bietet zwar einige flüchtige und fragwürdige Bemerkungen über die ägyptische Religion, aber garnichts über die babylonische, und gerade diese von der arabischen klar abzusetzen, muß im Sinn seines Systems gefordert werden. Mit der Behauptung: „Aus den Schätzen der babylonischen und ägyptischen Religion hat sie (die arabische) kaum einige Namen zugelassen“ (285), ist es nicht getan, zumal sie in unlöslichem Widerspruch zu der Darstellung steht, welche, wie gesagt, die arabische Religion sich mehr als ein halbes Jahrtausend in der Zeit und auf dem Boden der babylonischen vorentwickeln läßt und Zarathustra, die Chaldäer und die alttestamentlichen Propheten in einen bedenkliche Muster übertrumpfenden Panarabismus hineinzwängt. Wie einerseits das Eingehen auf die babylonische Kultur, so wäre andererseits ein Heranziehen der indischen Kultur und eine Erörterung des Problems der Hellenisierung Indiens unerläßlich gewesen, um die falsche Isolierung zu vermeiden, die den Religionshistorikern von Fach vorgeworfen wird. Ebenso willkürlich wie diese Weglassungen wird die Tatsache, daß der synkretistische Prozeß schon in den Jahrhunderten vor Christus beginnt und seine Wellen weit in den antiken Westen hineinschlägt, eliminiert. „Die hellenistischen Mysterienreligionen und selbst noch der Mithraskult, soweit (!) er nicht der magischen Religion zugeordnet werden muß“ (387, vgl. 79), gehören für Spengler zum Endstadium der antiken Religion, das in seinem Schematismus „zweite Religiosität“ (382 f. 546 f.) heißt. Er sieht also auch im Mithraskult (und, mit ähnlicher Überspannung einer richtig beobachteten Differenz, im Kaiserkult, 245) zwei verschiedene Religionen unter einer Maske an einander geschoben wie im Christentum <sup>1</sup>.

1) Im Endstadium einer Religion nimmt Sp. nämlich synkretistische Einschläge an. Dieser Synkretismus der Spätentwicklung sei freilich von der Pseudomorphose der Frühentwicklung wohl zu unterscheiden (S. 243. 383 ff.); er kann aber



Wohl noch schwerer als in der willkürlichen Weglassung von Erscheinungen, die zu der Einheit des von Spengler arabisch genannten religionsgeschichtlichen Komplexes gehören, und der willkürlichen Einbeziehung nicht hinzugehöriger vergewaltigt er die Tatsachen in der Art, wie er die Individualität der von ihm als arabisch zusammengefaßten Religionen unterdrückt. Der israelitische Prophetismus und Messianismus ist ungeachtet gewisser Parallelen ein Wesen eigener Art, wenn man auf den Inhalt seiner Verkündigung sieht; das für Israel eigentümliche Verhältnis von Religion und Volkstum kehrt so nicht wieder. Bezüglich des Christentums hebt Spengler selbst hervor, daß es seine Einzigartigkeit darin habe, daß es ein Menschenschicksal der unmittelbaren Gegenwart (also ein Ereignis, nicht eine Formidee) zum Sinnbild und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung werden lasse, daß vor diesem unvergleichlichen (!) Schicksal alle Legenden und heiligen Abenteuer von Mithras, Attis und Osiris flach und leer erscheinen mußten (256 f.); er nennt dies selbst „etwas ganz Entscheidendes und in der ganzen Gedankenwelt der magischen Religionen Unerhörtes“, daher von deren Anhängern leidenschaftlich Bestrittenes (266). Aber wie kann er dann den Mythos anderer „arabischer Erlösungsreligionen“ mit ihren Heldensagen, Weltlegenden, Stifterromanen von urzeitlichen oder endzeitlichen Gottmenschen mit dem christlichen in Parallele stellen, der eben in seinem Kern Geschichte ist (306)? In der Tat ist es die unmittelbare Beziehung auf die Geschichte, was die jüdisch-christliche Religion ebenso von ihren orientalischen wie antiken Vorgängern und Mitläufern unterscheidet, sich gegen alle aus ihnen auch in sie selbst eindringenden kosmologischen und anthropologischen, mythologischen Spekulationen immer wieder durchsetzt und sich in der völlig eigenartigen, im eminenten Sinn historischen Schöpfung

durch diese hindurch sich lange erhalten, und so gibt Sp. z. B. zu, daß in Südfrankreich, Süditalien, Nordspanien ein Katholizismus spätantiker Färbung als Volksreligion besteht. In Wahrheit machen diese Zugeständnisse die sichere Unterscheidung von Synkretismus und Pseudomorphose undurchführbar und erweisen sie als willkürlich. Gewiß deckt die zum Schlagwort gewordene Bezeichnung Synkretismus sehr verschiedene Erscheinungen und Vorgänge der Kultur- und Religionsgeschichte, die auseinanderzuhalten man bedacht sein soll und ja auch ist; aber die Einführung des Begriffs der Pseudomorphose entzieht diesen Bemühungen die Grundlage, weil sie den Zusammenhang der bezüglichen Erscheinungen auflöst.

der christlichen Kirche auswirkt. In dem vollen, prägnanten Sinn, den das Wort im Christentum hat, gibt es keine Kirche außer ihm<sup>1</sup>. Es ist nicht eine partikuläre, oberflächliche, äußerlich-zufällige Entwicklung, sondern von entscheidender historischer Bedeutung, daß diese Kirche die Gnosis in ihren radikalen Formen ausschied, die z. B. für die mandäische und manichäische Religion grundlegend geworden sind. Gewiß tut es der Größe der Gedanken Marcions keinen Eintrag, daß der Zusammenschluß (der katholischen Kirche) nicht durch sie, sondern im Widerstand gegen sie erfolgt ist (279); aber für die Geschichte, die es (wie gerade Spengler ja unermüdlich predigt) nicht mit Gedanken, sondern mit Tatsachen zu tun hat, ist gerade dieses „nicht durch, sondern gegen“ von grundlegender Wichtigkeit. Spengler findet es „unlogisch“ (300), daß die Kirchenväter das Alte Testament anerkannt haben; als Tatsache aber ist dies wiederum entscheidend wichtig und höchst folgenreich, — und was heißt in der Geschichte „unlogisch“? Der Physiognomiker der Weltgeschichte ist über seiner Manier, Verwandtschaften aufzufinden, niemals der Frage nachgegangen, was verwandte Hervorbringungen der Geschichte ein so verschiedenes „Schicksal“ haben, so verschiedene Wirkungen gewinnen, z. B. unter den vorderorientalisch-hellenistischen Religionen eine, das Christentum, die anderen überflügeln und überleben ließ. Ebensovienig achtet er je darauf, welche Stellung und welches Gewicht eine Vorstellung in verschiedenen Religionen hat, die sie gemeinsam oder voneinander übernehmen. So verdrängen immer wieder die blutleeren Schemata das Leben, wenn er je einmal etwas davon spürt. Das Jesusbild läßt kaum etwas von der oben wiedergegebenen richtigen Einsicht erkennen, sondern schwimmt in haltlosen Sentenzen, wie der, daß Jesu Seelenleben und seine Wirkung nur aus der magischen Ur-

1) Eine relativ erheblich weitergehende Verwandtschaft mit der Entwicklung des Christentums als andere orientalische Religionen zeigt (neben dem Judentum) der Islam. Aber hier ist unverkennbar und von den Sachkennern zugestanden, daß neben gemeinsamen Bedingungen unmittelbare Übernahmen wirksam sind. Die Ausschließung von solchen, wie sie Sp. vertritt, ist eben nicht weniger verkehrt als ihre vorschnelle und durchgehende Annahme. Vgl. über Christentum und Islam auch: Harnack-Ehrung, S. 467f. und C. Clemen, Mohammeds Abhängigkeit von der Gnosis, ebd. S. 249—262; neuerdings W. Rudolph, Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum, 1922. (Bei Cl. und R. ist die ältere Literatur zur Frage angegeben.)

frage des apokalyptischen 'Wann' zu begreifen seien; seine beständige Fühlweise sei Islam gewesen (292), und sein Innenleben könne eigentlich nur von einem frommen Moslim nacherlebt werden, weil seine Lehren nur auf dem Hintergrund einer märchenhaften Vorstellungswelt, in der er lebte, zu verstehen seien (288 f.).

II. Umgekehrt, wie Spengler in seiner Gruppe magischer Religionen zusammenpreßt und über einen Kamm schert, was nach Gehalt und Wirkung sehr verschieden ist, so reißt er nun im geschichtlichen Christentum auseinander, was innig zusammenhängt. Dort übersieht er — im wesentlichen — neben Gemeinsamem oder Ähnlichem das Unterscheidende, hier umgekehrt neben Unterscheidendem das Gemeinsame und Zusammenhängende. Immer wieder macht er aus Nüancen Gegensätze und aus Gegensätzen Nüancen; er sieht Mücken und verschluckt Kamele, und wie ein expressionistischer Maler hebt er in stärkster Übertreibung hervor, was er sehen lassen will, und verkleinert oder läßt fort, was sonst da ist. Nach ihm „hat das germanisch-katholische Christentum des Abendlandes“ nicht „auch nur einen Hauch vom Weltgefühl und wenig von der inneren Form jener Jesusreligion herübernehmen können, als es deren ganzen Bestand an Sätzen und Bräuchen, Begriffen und Gestalten übernahm“ (286. 289), und „die Herstellung von Zusammenhängen bleibt ein Spiel an der Oberfläche ohne alle Bedeutung“ (353). Schon in der Vorzeit der abendländischen Religion prägt sich unter den Hüllen der arabischen Vorstellungen ein anderes Seelentum aus. In Band I (441) erschien bereits Augustin als sein Vertreter. Inzwischen hat Spengler aus dem Buch von Troeltsch, „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter“ 1915 (von Spengler zitiert 293 A.) ersehen, daß diese Anschauung nicht mehr modern ist, und so wird sie ohne Zurücknahme und unbekümmert um den kontradiktorischen Widerspruch preisgegeben; Augustin ist in Band II „der letzte große Denker der früh-arabischen Scholastik und nichts weniger als ein abendländischer Geist“ (293), und seine Gnaden- und Kirchenlehre fällt mit derjenigen Mohammeds zusammen (286. 293. 296)<sup>1</sup>. Dafür wird

1) Im Widerspruch dazu heißt es freilich S. 293 A.: „Seine (Augustins) Macht (im Mittelalter) beruht wie die Tertullians darauf, daß seine Schriften nicht ins Lateinische übersetzt, sondern in dieser heiligen Sprache der abendländischen Kirche gedacht waren. Eben das schließt beide vom Gebiet des aramäischen

Pelagius zum ersten Vorkämpfer der abendländischen Seele, und der pelagianisierende Gregor I. soll die (Gnaden-)Lehre Augustins ins Faustische umgedeutet haben (294 A.), während Nikolaus I. noch in seinem (Augustins) magischen Kirchengedanken befangen erscheint (462 f.). Noch deutlicher als bei Gregor I. wird die neue Primitivität bei seinem Zeitgenossen Gregor von Tours (340). Ums Jahr 1000 wird der neue Mythos geboren<sup>1</sup>; er hat eine Lichtseite: die Marienmystik, die Beugung einer jungen Rasse vor dem Sinn des Blutes (353 f.), und eine Nachtseite: den Teufelsglauben, den Ausdruck der Weltangst der Frühzeit (354 ff.). Die Lichtseite ist freilich durch die Reformation zerstört, die Nachtseite aber um so kräftiger ausgeprägt (262. 367 f.). Neben diesem doppelten Mythos ist das faustische Ursakrament, die Beichtbuße, eine dritte große Schöpfung der Gotik; denn da für das Abendland das Gefühl des Ich im Unendlichen charakteristisch (292 f. 294 f.) und damit das Freiheitsproblem zentral (358 f.), das Schuldgefühl fundamental ist, mußte das Sakrament der in der Eucharistie zum Willen befreiten (359) Persönlichkeit (die Beichte), das den Täter und nicht die Tat bewertet, innerlich an den Platz des magischen Ursakraments der Taufe treten (292 f. 360 f.). Zwar hat die Reformation auch die Beichte dem abendländischen Menschen genommen, aber indem dieser Musik, bildende Kunst und Literatur zu Mitteln einer großen Konfession machte, hat er sich dafür Ersatz geschaffen (362). Endlich bedarf eben wegen seiner Einsamkeit des Ich im Unendlichen der

---

Denkens aus.“ Sonst ist für Sp. die Unterdrückung und Herabsetzung der Selbständigkeit Roms und des lateinischen Abendlandes im 1. Jahrtausend ein Hauptmittel, die Einheit der arabischen Kultur darzustellen und sie von der gotischen zu scheiden. (Die im Text zitierte Stelle aus Band I ist bei der Umgestaltung [402] getilgt.) — Es ist übrigens nicht zutreffend, wenn es heißt (67), daß „sich die Idee der Gnade bei Augustin im dualistischen Sinn auf eine Substanz im Menschen, bei Calvin im dynamischen Sinn auf den Willen im Menschen richtet“; von Augustin gilt auch das letztere.

1) Nach Band I, S. 590 ist es zur „Geburt eines Mythos großen Stils“ nicht gekommen, da das Christentum sie „verhindert hat“. Der I, 264 auftretende Versuch, Andeutungen einer faustischen Religion, wie sie „durch Ausgestaltung der germanischen Formen möglich gewesen wäre“, zu geben (nach I, 590 ist freilich „keine Vermutung darüber möglich“), wird im zweiten Band nicht verfolgt. Die umgestaltete Auflage des ersten Bandes (240. 521) hat die in dieser Anmerkung zitierten Absätze gestrichen, ohne daß die Darstellung im übrigen mit der des zweiten Bandes ausgeglichen wäre.

gotische Mensch des mittlerischen Priestertums, das sich bis zur Idee des Papsttums gesteigert hat (421. 436 f.); auch dies hat die Reformation nicht etwa aufgehoben, sondern mit ihrer Idee des allgemeinen Priestertums nur von einem Punkt und einer Person in die Brust jedes einzelnen Gläubigen verlegt (437).

Es ergäbe sich also zunächst, daß die charakteristischen Symbole des abendländischen Christentums von der Reformation beseitigt sind; denn da die künstlerische Beichte nicht sakramental und das allgemeine Priestertum nicht mittlerisch ist, werden wenige es Spengler zugestehen, daß der vorreformatorischen und der reformatorischen Kirche hier etwas Wesentliches gemeinsam ist. Und an all diesen Punkten hätte die Reformation, „die Rückführung der Religion zur Reinheit ihrer ursprünglichen Idee, wie sie in den großen Jahrhunderten am Anfang in Erscheinung getreten war“ — das ist nach Spengler „jede Reformation“ —, die ursprünglichen und spezifischen Ideen der abendländischen Religion verdrängt und in der Schätzung der Taufe gar das Arabische wiederhergestellt. Auch bezüglich der Gnaden- und Abendmahlslehre ist der Unterschied zwischen ihr und dem gotischen Mittelalter mindestens so groß wie der zwischen diesem und der Antike, die von ihr vorgenommene „Umdeutung“ dieser Stücke gewiß nicht geringer als die von Gregor I. an Augustin geübte. Eine weitere Prüfung zeigt sodann, daß die „neuen“ Symbole des abendländischen Weltgefühls sämtlich nicht neu, sondern antik, bzw. in Spenglers Redeweise arabisch sind. Er selbst hat in früheren Abschnitten seiner Darstellung (Spengler scheint überall damit zu rechnen, daß der Leser einer späteren Seite vergißt, was auf einer früheren stand) auf den arabischen Mutter- und Jungfrauenkult (273 f. 281. 306. 315 f.)<sup>1</sup> ebenso wie auf den arabischen Dualismus der Teufelslehre (284. 306. 386)<sup>2</sup> hingewiesen. Es ist

1) Die haltlose und bekanntesten Monumenten zum Trotz aufgestellte Behauptung (I, 193. 375 f.), daß die stillende Mutter der arabischen und antiken Kunst fremd sei, ist in Band II fallen gelassen, aber in der umgestalteten Auflage von Band I (179. 344) stehen geblieben.

2) Ja, im Widerspruch zu S. 356 ff., wonach für die abendländische Welt Teufel und Hölle „leibhaftigste Wirklichkeit“ waren, heißt es S. 289 geradezu: „Was Dante dichtete, war eben Dichtung; dies alles aber war (für die magische Welt!) Wirklichkeit und die einzige Welt, in der man beständig lebte. Ein solches Empfinden liegt Menschen, die mit und in einem dynamischen Weltbild leben, unerreichbar fern.“ Was soll nun gelten?

ihm nicht gelungen, die mittelalterliche Ausprägung dieser Vorstellungen so von der arabischen abzuheben, daß sich die Gemeinsamkeit auf bloße Formen beschränkt. Ebenso kann niemand, der Augustin und das orientalische Mönchtum ein wenig kennt<sup>1</sup>, die antiken bzw. „arabischen“ Wurzeln auch der weiteren Stücke verkennen, die Spengler für Schöpfungen der Gotik ausgibt. Um ihren antiken (arabischen) Ursprung leugnen zu können, klammert er sich an England und behauptet: „Es beweist die Unabhängigkeit des gotischen vom magischen Christentum, daß die entscheidenden Ideen an der entferntesten Stelle, jenseit des Frankenreiches, aufgewachsen sind“ (361 A.). Wohl ist im frühen Mittelalter manches aus Britannien nach Frankreich gekommen; aber dorthin gelangte es zuvor — aus Rom und dem Orient<sup>2</sup>. Spengler unterdrückt nach Willkür die Übergänge, um seine Scheidungen aufzurichten; auch bei der abendländischen Kultur verschwindet (ähnlich wie bei der magischen, s. o. S. 16) die zeitliche Kontinuität, die sie mit der Antike verbindet, in einer ausgedehnten Vorzeit, und die dauernden Verkehrsbeziehungen und -beeinflussungen zwischen dem abendländischen Europa und dem arabischen Orient werden völlig ignoriert (Spanien, Süditalien, Kreuzzüge). Was Spengler z. B. anführt, um das abend-

1) Vgl. K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum*, 1898.

2) Die Anfänge des Papsttums in Rom und der vorgotischen Zeit werden a. a. O. wegdekretiert, indem es heißt: „Eben dort (in England) ist auch die Idee des Papsttums entstanden zu einer Zeit, wo es in Rom selbst noch als bloße Macht- und Rangfrage behandelt wurde.“ Auch der „Gedanke der unbefleckten Empfängnis“ soll (361 A.) aus England stammen, während er doch erst aus dem Orient über Neapel und Rom dorthin gekommen ist; Spengler müßte das doch in denselben Quellen gefunden haben, aus denen er sich über das Auftreten der Lehre in England unterrichtete. Ebenso helfen in der Geschichte der Sakramente einige chronologische Verstöße zu dem gewollten Bild. Das Sakrament der Priesterweihe und der character indelebilis sind nicht 1215 geschaffen worden (367, vgl. 417. 436), sondern altkirchlich, also in Spenglers Sinn arabisch. Ebenso ist die Zählung der Sakramente vorgotisch, ihre Siebenzahl übrigens nicht 1215 sanktioniert, sondern 1439. Die Sorglosigkeit in der exakten Erfassung der Entwicklung illustriert es weiter, wenn „wenige Jahre“ (463) Heinrich VI. von Gregor VII. trennen sollen (Gr. VII. 1073—1085, H. VI. 1190—1198), und wenn dieser „die Kaiserkrone vergeben haben soll, wie Otto I. die Tiara“. — Vgl. auch den „Schritt von Roger Bacon [† 1292] zu Bernhard von Clairvaux [† 1153]“ (632)! Die Augsburgerische Konfession stammt nicht von 1540 (322), sondern 1530. ✓

ländische Mönchtum dem arabischen entgegenzusetzen (311 f. 532 f.), bleibt ebenso in Halbrichtigkeiten stecken wie seine Unterscheidung der byzantinischen und der abendländischen Kämpfe zwischen Kirche und Staat (297. 311. 438 f. 532 f.). Auch durfte nicht völlig übersehen werden, daß die Reformation, die das Mönchtum abschafft und das Verhältnis von Kirche und Staat grundsätzlich anders bestimmt, auch an diesen Punkten die Einheit der abendländischen Kultur, wie Spengler sie bestimmt, zerbrechen läßt<sup>1</sup>. Bei der Buße wäre noch insbesondere darauf hinzuweisen, daß die Geschichte dieses Sakraments im Mittelalter ja gerade die dingliche Fassung gegenüber der persönlichen immer stärker herausstellt und die Tat und nicht den Täter bewertet in der Entwertung der Reue, der Anwendung des *Ex opere operato*-Schemas, der Ausbildung der Ablässe (von denen Spengler gänzlich schweigt).

Somit sind alle von Spengler gebotenen Symbole der das zweite nachchristliche Jahrtausend erfüllenden Einheit der abendländischen Kulturentwicklung als verfehlt erwiesen; sie entfallen für das reformatorische Christentum, das diese Einheit umspannen, und eignen dem arabischen, von dem sie sich abheben soll<sup>2</sup>. In der Tat sind es die Reformation und die Renaissance, an denen Spenglers Kon-

1) Für die Verlegung des Einschnitts von 1500 auf etwa 1000 beruft sich Sp. (91) auch auf Sohms letzte Arbeit: „Das katholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“ (1918). Indessen stimmen weder die chronologischen Setzungen noch die Charakterisierungen der beiden Perioden bei Sohm und Sp. überein; bei jenem gehört z. B. Gregor VII. zur ersten, bei diesem zur zweiten Periode, jener sieht die entscheidende Wandlung um etwa 1200, dieser um 1000 vollzogen. Überdies ist jedoch Sohms Umkonstruktion der Geschichte des Kirchenrechts selbst nicht haltbar; es ist ganz undurchführbar, in der kirchenrechtlichen Entwicklung von Clemens Romanus bis zu Gregor VII. eine wesentliche Einheit, zwischen diesem und den Innocenzen aber einen „inneren Bruch“ zu erkennen, wie hier indessen nicht verfolgt werden kann.

2) Nicht anders steht es mit einer Reihe weiterer Symbole der abendländischen Kultur, wie zur Ergänzung bemerkt werden darf, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, als handle es sich im Text um spezifisch kirchengeschichtliche Einzelheiten, die das Ganze der Sp.schen Konstruktion nicht erschüttern können. „Der abendländische Hang zu gradlinigen Perspektiven und Straßenfluchten“ (I, 159. 345, umgest. Aufl. 148. 314), dem „in der Antike ein Gewirr krummer Gäßchen“ gegenüberstehen soll, ist nicht gotisch, sondern modern und von dem „kaiserlichen Rom“ nachweislich beeinflusst. Das abendländische Porträt soll im Gegensatz zur griechischen Aktstatue historisch-biographischen Charakter haben (I, 369 f., u. A. 339 f.), — schon in der Gotik und nicht auch in der Spätantike? usw.

struktion der zwei Christentümer scheidet, weil sie die Einheit seines abendländischen Christentums sprengen; entweder eröffnen Renaissance und Reformation ihrerseits eine neue Kultur, oder wenn sie neue Epochen in einer zusammenhängenden Entwicklung sind, so muß man die Einheit der letzteren weiter spannen als bis zum Jahre 1000 zurück. Spengler hilft sich hier mit Dekreten, die der Renaissance und der Reformation jede geistige Originalität und entscheidende Wirkung absprechen. Man höre: jeder Blick in irgend ein Buch über Religionsgeschichte lehre, daß das Christentum nur zwei Zeitalter großer Gedankenbewegung kennen gelernt habe, von 0—500 im Orient und von 1000—1500 im Okzident; ein drittes, so fügt Spengler hinzu, werde in der ersten Hälfte des nächsten Jahrtausends in der russischen Welt folgen (321). Lassen wir die russische Zukunft und die orientalische Vergangenheit jetzt auf sich beruhen; aber aus welchem Buch will Spengler gelernt haben, daß im Abendland vom 16. bis zum 19. Jahrhundert eine der vorangegangenen vergleichbare Gedankenbewegung nicht stattgefunden habe? Gewiß, die Betrachtung des **Mittelalters** als einer Reihe finsterner Jahrhunderte oder geistig unselbständiger Tradition der Antike ist überwunden. Aber in der Behauptung, daß um 1500 die große Gedankenbewegung aufgehört habe, wird die Vernunft zum Unsinn; Luther und Calvin, Descartes und Spinoza<sup>1</sup>, Kepler und Newton, Leibniz und Kant, Lessing und Goethe müssen sich vor den Scholastikern verstecken! Man erinnert sich des Urteils über Luther im ersten Bande, nach welchem es ein Zufall ist, daß er nicht zu einem Reformpapst von gemäßigten Anschauungen und diplomatischer Konzilianz geworden ist<sup>2</sup>. Demgemäß ist er auch nach dem zweiten Band nicht für den ersten, sondern den letzten in einer

1) Spinoza gehört nach Sp. freilich überhaupt nicht in die abendländische Entwicklung; er bemüht sich vergeblich, „die arabisch-jüdische Vorstellungswelt . . . durch die abendländische des frühen Barock zu ersetzen“, und „ist faustischen Denkern wie Leibniz und Goethe so fremd wie möglich“ (294 A., vgl. S. 280. 396), — auch ein charakteristisches Beispiel für die Verkehrung eines richtigen Moments durch Übertreibung zum Gegenteil des Wahren.

2) Der ganze Absatz (I, 213f.) ist in der umgestalteten Auflage (198) geschwunden. Bedeutet das die Zurücknahme des Urteils oder nur des Ausdrucks? Wohl letzteres, denn das Urteil wird II, 363 in der gemäßigten Form aufrecht erhalten: „Es ist bekannt, wie wenig unter Karl V. gefehlt hat, daß Luther der Reformator der Gesamtkirche wurde.“



langen Reihe mittelalterlicher Reformen zu halten, die von den Kluniensern<sup>1</sup> bis zu Wiclef und Huß ihm vorangeht, und neben ihm stehen nicht nur Karlstadt, Zwingli und Calvin, sondern auch Loyola: sie alle wollen das gotische Christentum nicht überwinden, sondern vollenden, es aus ländlich-gläubigen in städtisch-geistige Formen überführen (363 ff.). Was über den Unterschied von Luther, Calvin, Loyola ausgeführt wird (368), hält sich so an der Oberfläche, wie es dieser Zwangsvereinigung entspricht. Nirgends so kraß wie an diesem Punkt zeigt sich Spenglers Verachtung der Persönlichkeiten (soweit sie nicht Staatsmänner des zäsaristischen Typus sind) in ihrer ganzen, die Geschichte entleerenden Dürftigkeit<sup>2</sup>; ein Luther wird hier zur bloßen Kulisse, und weder von dem Reichtum seines Geistes noch von der Größe seiner Tat und der alle Gebiete durchdringenden Kulturbedeutung der Reformation geben die „welthistorischen Perspektiven“ Spenglers einen Eindruck<sup>3</sup>. Eine Auseinandersetzung mit solchen Thesen wird man nicht erwarten; sie stellen wohl das Ungeheuerlichste dar, was an Vergewaltigungen der Geschichtstatsachen geboten werden kann,

1) Sie werden S. 107 mit den Cisterziensern verwechselt.

2) Vgl. dazu noch S. 22: „In einer Geschichte des abendländischen Denkens darf der Name Napoléon fehlen, in der wirklichen Geschichte aber ist Archimedes mit all seinen Entdeckungen vielleicht weniger wirksam gewesen als jener Soldat, der ihn bei der Erstürmung von Syrakus erschlug.“ Oder S. 548 A.: „Reiche vergehen, aber ein guter Vers bleibt“, meinte W. v. Humboldt auf dem Schlachtfeld von Waterloo. Aber die Persönlichkeit Napoléons hat die Geschichte der nächsten Jahrhunderte im Voraus geformt. Die guten Verse — er hätte doch einmal einen Bauern (!) am Wege nach ihnen fragen sollen. Sie bleiben — für den Literaturunterricht. Plato ist ewig — für Philologen (und für wen durch die Philologen?!). Aber Napoléon beherrscht uns alle innerlich, unsere Staaten und Heere, unsere öffentliche Meinung, unser ganzes politisches Sein, und um so mehr, je weniger es uns zum Bewußtsein kommt.“ Ist das Bewußtsein geschichtlich bedeutungslos?

3) Die Verkennung der Reformation geht auch aus dem hervor, was Sp. ihr in der arabischen Epoche entsprechen läßt: hier sind es für ihn nach Marcion und Athanasius die Monophysiten und Nestorianer, die auf den Konzilien von Ephesus und Chalcedon die Lehre reinigen und zu ihrem Ursprung zurückführen wollen, und die magische Gegenreformation sieht er — im Decretum Gelasii (364). Man erwäge Zeit und Gewicht dieser „Entsprechungen“. Auf die von Islam und Puritanismus (in der Antike Pythagoras) sei nicht weiter eingegangen (321. 369ff.). „Es muß (!) im 9. Jahrhundert eine entsprechende Epoche in der Religionsgeschichte Chinas gegeben haben“ (364).

und werden selbst weitere Kreise nicht auf die Dauer im Banne zu halten vermögen.

Unleugbar sind es drei Stücke, die — mit einander innerlich zusammenhängend — Symbole einer echten und wesenhaften, nicht nur pseudomorphen Einheit des geschichtlichen Christentums sind: die Bibel, das Christudogma, die Kirche. Diese drei Stücke fassen alle zeitlichen Wandlungen und topographischen Spaltungen des Christentums, alle Perioden und Konfessionen, alle konkreten Kirchenbildungen und „Sekten“ zusammen. Vergeblich sucht Spengler diese drei Einheitssymbole aufzulösen. Die Bibel, so wird angemerkt, sei für die magische Religion Wort Gottes, heiliges Buch, Kanon im strengen Sinn, Koran, für das Abendland aber Urkunde im historischen Sinn (297 f. 298 A.). Dieser Behauptung widerspricht freilich der Hinweis auf den englischen Bibelfetischismus (368), als dessen Gegenstand eine historische Urkunde doch nicht wohl zu denken ist. Aber selbst wenn man das Richtige in dieser Differenzierung in Rechnung stellt, so hebt sie nicht auf, daß es ein- und dieselbe Bibel ist, die dort Kanon und hier Urkunde wäre; es würde die Form und nicht der Inhalt gewandelt sein. Diese Wandlung greift nicht so tief, daß die Bibel nicht Wort Gottes und heilige Schrift für den Protestanten jeder Richtung ebensogut bliebe wie für Augustin und Origenes. Spengler brauchte nur einmal über die Geschichte etwa des Alten Testaments, der Bergpredigt, des Johannesevangeliums oder des Römerbriefs nachzudenken, um sich davon zu überzeugen; er wird nicht sagen oder wenigstens nicht erweisen können, daß es sich dabei um verschiedene Alte Testamente, Bergpredigten, Johannesevangelien und Römerbriefe (und zwar verschiedene zwischen 1—1000 und 1000—2000, aber je dieselben von 1—1000 und 1000—2000) handle, wie er uns im Einleitungskapitel drei verschiedene Rechte als Träger der sogenannten Geschichte des römischen Rechtes (68 ff.) aufreden will. Über die unermessliche Bedeutung und unerschöpfliche Wirkung des Lebens Jesu und des Christusglaubens in der abendländischen Frömmigkeit — man denke nur etwa an Bernhard und Franziskus oder Zinzendorf und die jesuitische Mystik oder die moderne Lebens-Jesu-Theologie und ihr verwandte Erscheinungen, man gehe durch irgend ein Museum und blättere in irgend einem Gesang- oder Andachtsbuch — schweigt Spengler sich einfach aus, als ob sie neben

dem Marien- und Teufelsmythus nicht da wären, als ob sie nicht diese immer beschränkt und schließlich verdrängt hätten. An der Behauptung, daß für einen abendländisch-modernen Menschen das Innen- und Seelenleben Jesu völlig fremd geworden wäre, ist (abgesehen von dem Widerspruch, dann soviel über dasselbe auszusagen, wie Spengler tut, s. o. S. 18 f.) nur soviel richtig, wie mutatis mutandis auch für die „arabischen“ Kirchenväter gilt. Der Unterschied von Licht und Spiegelung ist immer derselbe, so verschieden die Spiegelungen unter sich sein mögen, und in manchen Zügen sehen und fühlen wir das Ursprüngliche zweifellos besser als die Kirchenväter. Und so ist es zum dritten ein unhaltbarer Satz, daß es im Abendland eine Kirche im Sinne des christlichen Altertums nicht gäbe. Im Abendland sei (wie auch in Ägypten und Indien) die Kirche der priesterliche Stand und eine rein politische Bildung, die Organisation der klerikalen Partei (427 f. 554 A. 563 A.), die man nicht mit der Religion verwechseln dürfe. Das letztere ist ja gewiß richtig — einer der vielen Gemeinplätze, die Spengler wie Orakel verkündet —, aber damit wird es nicht statthaft, die Kirchen von der Religion los zu reißen; daß beide zu unterscheiden sind, hebt ihr enge Verbindung und innere Beziehung nicht auf. Ein wissenschaftlicher Kopf sollte nicht auf das Niveau freisinniger oder sozialistischer Agitatoren herabsteigen und mit ihnen behaupten, daß priesterliches Standestum und klerikales Parteiwesen sich mit der Kirche decke, sondern wissen, daß die antiklerikale Kritik als Enthusiasmus, Mönchtum, Pietismus, Liberalismus, Laikalismus, Reformertum aller Arten und Zeiten stets eine Großmacht in der Kirche gewesen und, wenn mit politischen Tendenzen ebenfalls verquickt, deshalb so wenig als nicht religiös bestimmt zu beurteilen ist wie das Priestertum selbst. Das Wesen der christlichen Kirche wie ihr verwandter religionsgeschichtlicher Bildungen ist vielmehr die selbständige Vergesellschaftung des Religiösen (das sich eben nicht als bloßes „Wachsein“ vom „Dasein“ scheiden läßt<sup>1</sup>) gegen-

1) Die Scheidung von „pflanzlichem, kosmischem Dasein“ und „tierischem, mikroskosmischem Wachsein“, „Daseinsströmen“ und „Wachseinsverbindungen“ ist das Grundschema der Geschichtsanalyse im zweiten Band. Beiden sind in Paaren zugeordnet: Zeit—Raum, Geschichte—Natur, Blut—Denken (auch Blut—Geist, Blut—Auge, Tat—Denken), Takt—Spannung, Periodizität—Polarität, Kreislauf—Beweglichkeit, Triebe—Begriffe, Schicksal—Kausalität, Tatsache—Wahrheit,

über der des Politischen (Spengler streift das selbst gelegentlich in anderem Zusammenhang, S. 456), mit der sie sich in mannigfaltigster Weise verbinden, in der sie aber niemals aufgehen kann. Dies ist wiederum eine wesenhafte Einheit, die vom Kirchenbegriff des Paulus über den Augustins und den der Gregore und Innocenze zu dem der Reformatoren und moderner Bekenntnis- oder Volkskirchler reicht.

Gewiß sind nun die Wandlungen, die diese drei Symbole des Christentums im Lauf seiner Geschichte durchgemacht haben, wesentlich und tiefgreifend; aber sie sind eben Wandlungen einer lebendigen Größe, die in dieser Entwicklung mit sich selbst identisch bleibt und in ihr ihren Lebenslauf, ihr Schicksal nicht weniger vollendet als die Spenglerschen Kulturen. Man mag das Christentum als einen Prozeß oder als eine Größe, als ein Leben oder ein Lebewesen auffassen, um einen mehr aktualistischen und einen mehr substanzialistischen, mehr funktionalen oder strukturalen Geschichtsbegriff streiten, aber die zusammenhängende und wesenhafte Einheit des Christentums erweist sich unter jedem Gesichtspunkt als unbestreitbar. Seine Wandlungen, die Individualität der Generationen und Nationen, in ihren Wirkungen zu ermitteln, ist von höchster Bedeutung und bildet die vornehmste und reizvollste Aufgabe des Historikers. Es ist an sich weder wenig noch wertlos, was Spenglers feine Beobachtung, wo sie nicht doktrinär gebunden und geblendet ist, zur Erkenntnis des Verschiedenen beisteuert; aber es wird dadurch entwertet, daß er die Voraussetzung dieser scheidenden Kunst verkennt und verleugnet, nämlich was Völker und Geschlechter empfangen haben, und daß sie empfangen haben. „Nicht das Ge-

---

Macht—Gerechtigkeit, Politik—Religion, Wirtschaft—Wissenschaft, Geld—Geist, Totem—Tabu, Physiognomie—System, Ehre—Sünde, Sitte—Askese, Rasse—Sprache, Stamm—Stand, Adel—Priestertum, Zucht—Bildung, Sehnsucht—Angst, Haß—Furcht, Weib—Mann. Die Widersprüche in der Durchführung dieses grätenartigen Schemas weisen auf seinen Grundfehler hin; es ist verkannt, daß die genannten Gegensätze sich nicht entsprechen, sondern überkreuzen. (Vgl. S. 4f. 6. 8f. 17. 20. 121. 133. 137. 263. 311. 323. 343. 413. 421ff. 589ff. 634f. und dazu das Schema in Band I, 216, umgest. Aufl. 203). — Man fühlt sich versucht, eine der Sp's Werk durchziehenden Invektiven gegen Kant auf ihn selbst zurückzulenken: „Es bleibt bei der Behauptung, und ständig wiederholte Analogie der Begriffe täuscht über die Lücke hinweg, deren Unausfüllbarkeit die Unhaltbarkeit seines Schemas offenbart hätte“ (I, 180, u. A. 165).

schaffene ,wirkt ein‘, sondern das Schaffende ,nimmt an‘, sagt Spengler (63, vgl. 64); das heißt, aus den Komplementen Gegensätze machen. Gewiß läßt eine lebendige Kultur von möglichen Einflüssen, die sie umgeben, nur bestimmte zu; aber damit sind die Einflüsse als solche nicht aufgehoben, sowenig etwa ein junger Gelehrter von seinem Lehrer unabhängig ist, weil er ihn wählt. Ähnlich, wie Ranke es von Hegel sagte, mediatisiert Spengler die Generationen und gewinnt nicht einmal wie jener eine wirkliche ganze Einheit, sondern die stückwerkhaftige Einheit schematisierter Gleichheiten.

III. „Das ganze Phänomen der historischen Menschheit wie mit dem Auge eines Gottes zu überblicken“<sup>1</sup>, bleibt uns versagt, und der Versuch führt in die Anthropomorphismen, die Spengler so hart verspottet. Aber das heißt nicht, daß die Bemühungen, Geschichte zu gliedern, nach organischen Zusammenhängen in ihr zu suchen, nur praktisch-technischen Wert haben. Kontinuität und Gliederung (Individualität) schließen sich nicht aus, wenn man Einteilungen nicht zu Zerteilungen werden läßt. Das Christentum ist mehr als eine nur begriffliche Einheit, und die immer erneuten Anstrengungen, seine eigene Entwicklung zu gliedern, führen stets auf die Unterscheidung von drei bisher abgelaufenen Perioden zurück: die Entstehung des Katholizismus, die Periode seiner Herrschaft in Form einer Universalkirche und die davon sich deutlich abhebende, in ihrem positiven Charakter zufolge ihrer Unabgeschlossenheit noch nicht zu bestimmende Periode des Konfessionalismus, der Auflösung des Katholizismus, bzw. seiner Umbildung zu anderen Wirkungsformen<sup>2</sup>. Insoweit besteht also die übliche Geschichtseinteilung in Altertum, Mittelalter, Neuzeit durchaus zu Recht; daß sie die Einteilung nicht der Welt-, sondern der europäischen Geschichte ist,

1) So I, 138 der 2. Auflage, in der Umgestaltung heißt es unter charakteristischer Tilgung des religiösen Akzentes: „Die ganze Tatsache Mensch aus ungebeurer Entfernung überschauen“ (128).

2) Katholizismus ist hier selbstverständlich nicht in einem konfessionell verengten Sinn gemeint, und ich könnte dafür ebensogut mit dem jetzt beliebt gewordenen Ausdruck „Europäismus“ sagen, ziehe aber einen historischen Namen dem geographischen vor, der auch nicht ganz zutreffend ist und dabei weniger sagt. Auf die neuerdings heiß umstrittene Frage, ob die Auflösung des Katholizismus im 16. oder 18. Jahrhundert beginnt, brauche ich hier nicht einzugehen, da es in diesem Zusammenhang auf die Antwort nicht ankommt.

hatten wir wirklich nicht erst von Spengler zu lernen. Auf ihre Problematik weiter einzugehen, ist hier nicht erlaubt; Spenglers Pluralismus löst ihre Fragen nicht und verschüttet, was sie an Erkenntnis enthält. Die Geschichtsgliederung, die das Christentum als eine organische Einheit behandelt und um den Begriff des Katholizismus gravitiert, ist mit der, welche die Einheit der griechisch-römischen Antike zugrunde legt, niemals zur vollen Deckung zu bringen, sowenig ein noch so verfeinertes Koordinatensystem die Kurve ergibt, auf die es bezogen ist. Das beweist weder gegen die reale Einheit der Gesamtgeschichte noch gegen das sachliche Recht beider und weiterer Einteilungen, da die Irrationalität der Begriffe nicht Ausnahme, sondern Regel ist; nur muß eben diese Irrationalität einfach zugestanden werden, und jede zutreffende und brauchbare Geschichtsmorphologie oder -phaseologie (ein an sich durchaus berechtigtes und fruchtbares Unternehmen) muß von ihr ausgehen <sup>1</sup>.

Gerade die Religionsgeschichte beweist auch die reale Einheit der Gesamtgeschichte und die Existenz einer Menschheit in anderem Sinne als dem eines „zoologischen Begriffs“ (I, 28). Das Christentum ist unbeschadet seiner Individualität nicht zu lösen aus dem Zusammenhang mit der antiken wie mit der vorderasiatisch-indischen Welt; eben dies hätte Spengler aus den von ihm benutzten Werken Reitzensteins u. a. lernen können. Es gibt in der Geschichte, das ist ihr eigentümliches Wesen, echte Tradition, die neben der schöpferischen Produktion sowenig übersehen werden darf wie diese neben jener <sup>2</sup>. Wie beides in den geschichtlichen Lebensprozessen, etwa

1) Zur Kritik der Geschichtsphaseologie Sp.s und seiner Vorläufer, die er ignoriert, liest man manches Instruktive bei O. Neurath, *Anti-Spengler* (München, 1921).

2) Außerhalb jeder nachzuweisenden oder wahrscheinlich zu machenden (natürlich in keinem Fall linienhaften) Kontinuität der Entwicklung höherer Kultur steht für unser Wissen die altamerikanische sog. Mayakultur, die Sp. zu den zur Reife gelangten Kulturen rechnet (51 ff. 117. 388). Indessen welchen Grad von Reife man der altamerikanischen Kultur zuschreiben darf, ist fraglich. Sp. ignoriert auch hier wieder die Stufen, wenn er dekretiert (58): „Der einzelne Mensch gehört durch seine Geburt entweder einer der hohen Kulturen an oder nur dem menschlichen Typus überhaupt; eine dritte große Lebenseinheit gibt es für ihn nicht.“ Die Skizze der altamerikanischen Kulturgeschichte ist wenig fundiert; Seler und Preuß werden nicht zitiert, Parallelen in Polynesien ignoriert. — Bei dieser Gelegenheit darf der gerechten Verwunderung darüber Ausdruck gegeben

einer historischen Religion, zu scheiden ist, bildet ein schwieriges Problem; Betonungen der Tradition und der Generation wechseln pendelartig in der wissenschaftlichen Betrachtung miteinander ab. Aber mit einer Zerreißung, die in jedem Jahrtausend wesentlich nur eine allerlei Umformungen durchlaufende Tradition sieht, aber von Jahrtausend zu Jahrtausend keine eigentliche Tradition anerkennet, ist wiederum nichts gefördert. Das Problem der Symbiose läßt sich nicht beseitigen, indem man sie als Pseudomorphose ausgibt. Die chinesischen Mauern, die Spengler durch die Welt der Geschichte zieht, sind nicht besser als die, deren Ruinen er mit so viel Lärm berennt. Insbesondere wiederholt die Interpolation einer arabischen Kultur zwischen der griechisch-römischen Antike und der abendländischen Moderne nur den verfehlten Versuch, deren Symbiose durch ein „Mittelalter“ zu eliminieren, und variiert nur den methodischen Fehler, Typen und Perioden, Individualitäten und Zeiten aufeinander zu reduzieren, wodurch die Erfassung beider verunglückt; er vergrößert nur die Verlegenheiten, von denen er befreien soll. Die Begriffe, mit denen wir die innigst verwobenen Zusammenhänge der Geschichte scheidend zu erfassen versuchen, sind methodische Abstraktionen; auch Spenglers Kulturbegriff ist eine solche, und es ist nicht einzusehen, weshalb die Synthese von Einzeltatsachen bis zur Spenglerschen Kultur soll fort-, aber über diese nicht hinausschreiten dürfen, oder weshalb gerade dieser Begriff realistisch (im erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes) verabsolutiert werden darf, d. h. Tatsachen adäquat zu erfassen vermögen soll, während andere als bloße Ideen, bloße Wahrheiten, pragmatische Illusionen, theoretische Dogmen usw. entwertet werden<sup>1</sup>. Man befreit sich nicht von der Mythologie, indem man den eigenen Mythos dogmatisiert.

So scheitert denn auch der neueste mit eindrucksvollem Aufwand an Kräften und Mitteln unternommene Versuch einer plura-

werden, daß Sp. das Problem der neuamerikanischen Kultur völlig übersieht; freilich — dies wäre auch eine Klippe für ihn gewesen, an der er scheitern müßte.

1) Wer mag, vergleiche den Schematismus der abendländischen Nationen in „Preußentum und Sozialismus“ (1920) mit dem zweiten Bande, für den die Ausführungen dieser Schrift ursprünglich bestimmt waren. Wenn sie jetzt nicht in ihn aufgenommen sind, so verbirgt dieser aus äußeren Gründen wohl verständliche Entschluß des Verfassers, daß sie seine Konstruktionen sprengen würden.

listischen Geschichtsauffassung an der Kontinuität der Geschichte, die sich nicht in Summationen auflösen läßt. Es bedarf wohl nicht der Verwahrung, daß mit dieser Betonung der Kontinuität der Geschichte die unerschöpfliche und unbegreifliche Individualität ihrer Erscheinungen nicht vergessen oder verleugnet werden soll. Abgelehnt wird der Pluralismus, der die Kontinuität zu Gleichförmigkeit und die Individualität zu Varietäten veräußerlicht und „die höhere Geschichte aus den Lebensläufen von Einzelkulturen bestehen“ läßt (394). Diese Art von Geschichtsphilosophie schraubt uns auf Primitivitäten zurück. Sie ist, mit Spenglers Terminologie zu reden, eine statisch-euklidische, entbehrt jeder Dynamik und erinnert mit ihren geographischen und chronologischen Spielereien<sup>1</sup> an die Völkertafeln des Alten Testaments und die dreimal vierzehn Generationen im 1. Kapitel des Matthäusevangeliums oder ähnliche antike Zahlengeheimnisse. Erweist sich in der Undurchführbarkeit jedes Pluralismus die Einheit der Geschichte im Sinn eines lebendigen Zusammenhanges als ungeachtet ihrer Transzendenz gültige Erkenntnis, so besteht wissenschaftlich kein Grund, eine Deutung dieser Kontinuität im Sinn einer Finalität, des biologischen im Sinn eines teleologischen Zusammenhanges auszuschließen und den Wahrheitsanspruch der Religion, die das Bestehen eines solchen Zusammenhanges voraussetzt, jedoch seine Nichtdemonstrierbarkeit selbst zugesteht, zu bestreiten. Spengler freilich hält den Gegensatz zwischen einer historischen und einer religiösen Betrachtungsweise der Dinge für unüberbrückbar und unauflöslich (263 u. ö.)<sup>2</sup>. Denn der religiöse Mensch glaubt an die Wahrheit seines Glaubens, d. h. an die zeitlose Geltung seines Inhaltes, an die ewige Tatsächlichkeit, die Wirklichkeit seines Gegenstandes. Der Historiker durchschaut das als einen notwendigen, aber doch erkennbaren Irrtum, und er kann

1) Vgl. die Tabellen der Gleichzeitigkeiten im ersten Band, dazu etwa (I, 161 = 149 u. A. oder I, 214): „Es liegen in merkwürdiger Deutlichkeit des Periodischen je 345 Jahre zwischen den symbolischen Akten von Legnano, Worms, Königgrätz“ (in der umgest. Aufl. ist dieser Satz mit der oben erwähnten Ausführung über Luther gefallen), und II, 488 A.

2) „Die Betrachtungsweise dieses Buches ist historisch. Sie erkennt also die entgegengesetzte als Tatsache an. Dagegen muß die religiöse Betrachtungsweise sich selbst als wahr, die andere als falsch erkennen. Dieser Zwiespalt läßt sich nicht überwinden.“ (S. 263 A.) Es ist schwer verständlich, wie man in diesem Wort eine (religiöse) Anerkennung der Religion hat finden können.



— die Anerkennung historischer Betrachtungsweise vorausgesetzt — beweisen, daß er im Recht ist, d. h. daß er die Tatsachen für sich hat, die man von Wahrheiten wohl zu unterscheiden hat. Er kann es dadurch beweisen, daß er zeigt, wie jede Kultur mit religiöser Primitivität beginnt, dann einen großen Mythos erzeugt, danach in der Zivilisation den Glauben in Wissen auflöst, um schließlich in einen neuen Primitivismus, nun nicht der Vorbereitung, sondern der vegetierenden Erstarrung, nicht der Naivetät, sondern der Skepsis zurückzufallen: die sogenannte zweite Religiosität eines Zeitalters, in dem alle Fragen des Lebens zu Ende gedacht und in einen letzten Zustand des Wissens oder Nichtwissens gebracht sind (129)<sup>1</sup>. Diese Religionen verbindet keine andere Einheit als eben die Gleichheit des gezeichneten morphologischen Ablaufs (336 ff.), der jede von einer Art Götzendienst über den Theismus zum rationalistischen Deismus oder Pantheismus und weiter zum Atheismus oder Materialismus führt, nur daß jede Kultur diese Stufen charakteristisch verschieden ausprägt. Denn alle Religion ist nach Spengler (263 ff. 323 ff.) Metaphysik, ein Versuch des Menschen, sein Schicksal kausal zu verstehen, also zu verleugnen, ein Versuch, das Werden in Sein aufzuheben, sich aus der Geschichte zur Natur, aus der verfließenden Zeit in den festen Raum zu flüchten, indem er irgendwie ewige Größen lokalisiert, fasse er solche Größen eigentlich lokal wie die antike Religion oder magisch-pneumatisch wie die arabische oder dynamisch wie die faustische, und indem er sich selbst verewigt, mag er an Fortleben, Auferstehung oder Unsterblichkeit glauben. Aber natürlich bleibt dieser Versuch verfehlt und vergeb-

1) Bei der Charakteristik der zweiten Religiosität (382 ff. 480 A. 546 f. 570) wie der Zivilisation überhaupt fallen manche sehr treffende Bemerkungen, wie etwa über „das religiöse Kunstgewerbe“, den „Literatengeschmack an spätindischer und spätkinesischer Spekulation“ (vgl. „den Konfuzius auf Büttenpapier“, Pessimismus, S. 19) u. a. Aber wie das Bild der „Zivilisation“ bei Sp. überhaupt, ist auch das der zweiten Religiosität durch Isolierung einzelner Züge und Seiten des Lebens in gewissen Perioden hergestellt, und dann wird dies einseitige Bild einem anderen von der Blütezeit der Kultur gegenübergestellt, in dem die entsprechenden Züge übersehen werden; der Akzent der Sympathie hier und der der Verachtung dort verstärken mit Stimmungsmitteln den Gegensatz. In Wirklichkeit ist auch das Verhältnis von Kultur und Zivilisation ein solches verwickelter Bezüge, die sich auf Phasen einer Entwicklung nicht reduzieren lassen; aber dies weiter zu verfolgen, verlangte eine eigene Untersuchung, die den hier gezogenen Rahmen überschritte.

lich. „Die Zeit verschlingt den Raum; das ist das Schicksal jedes wachen Augenblicks“ (635). Es gibt weder Götter noch einen Gott im Sinn der Religionen, sondern höchstens ein Urseelentum, das aus seinem Schoß die Kulturseelentümer gebiert und wieder in sich verschlingt; das ist freilich nicht, was in den Religionen gemeint ist (und was Theologen, die über Spengler schreiben, nicht damit verwechseln sollten). Pilatus, der Tatsachenmensch, hatte recht, als er Jesus fragte: „Was ist Wahrheit?“, „das einzige Wort im Neuen Testament, das Rasse hat“ (262, vgl. 173 u. ö.)<sup>1</sup>. Und wie letztlich der religiöse Glaube objektiv unwahr ist, weil ihm Wirklichkeiten nicht entsprechen, so ist nach Spengler die religiöse Moral unfruchtbar, wirkungslos; sie ist stets Askese, Opfer, Moral der Verbote, daseinsfeindlich, welt- und blutfremd. Sie wird verkannt oder verraten, wo sie als soziale Moral, als Sitte und Gesetz erscheint. Sitte und Gesetz gehören zum Dasein, dienen der Rasse und nicht etwa der Humanität und haben mit dem Gegensatz von Gut und Böse nichts zu tun, während anderseits keine echte Re-

1) In der Unterscheidung von Tatsache und Wahrheit, wie sie Sp. durchführt, liegt eine der empfindlichsten erkenntnistheoretischen Schwächen seines Systems, das bei einer logischen Prüfung nicht minder versagen würde als bei der hier stichprobenweise vorgenommenen historischen. Sp. selbst gibt eigentlich sein ganzes Werk preis, wenn er in der Vorrede zur umgestalteten Auflage des ersten Bandes, S. VIII schreibt: „So vermag ich denn den Kern dessen, was ich gefunden habe, nur als „wahr“ zu bezeichnen, wahr für mich (Sperrung im Original), und wie ich glaube auch für die führenden Geister der kommenden Zeit, nicht wahr „an sich“, abgelöst von den Bedingungen von Blut und von Geschichte; denn dergleichen gibt es nicht.“ Im Buch selbst aber legt er den höchsten Wert darauf, Tatsachen festzustellen, die ein richtiges „kopernikanisches“ Geschichtsbild an die Stelle einer „optischen Täuschung des abendländischen Menschen“ setzen. Was Sp. z. B. über die arabische Kultur sagt, mag in seinem Ausdruck abendländisch bestimmt sein, nimmt aber für die Tatsächlichkeit des Lebens und des Charakters der Kultur geltende Erkenntnis zu sein in Anspruch und ebenso seine Morphologie der Religionsgeschichte (336). Die Bedingtheit unseres Erkennens schließt denn auch seine Wahrheit und deren Erörterung nicht aus, hebt den Unterschied von richtig und falsch nicht auf, sosehr sie dabei zu berücksichtigen ist; man kann daher nicht einen ausgedehnten Tatsachenbeweis antreten und sich dann hinter das „wahr für mich“ zurückziehen. — Es liegt ein ähnlicher Widerspruch vor, wenn die „Zivilisation“ in jeder Beziehung Abstieg, Niedergang, Verengung, Verflachung, Verpöbelung usw. sein soll, während sie doch mindestens in einer Beziehung wirklicher Fortschritt sein würde, wenn Sp. Recht hätte, nämlich in der Selbst- und Welterkenntnis.

ligion die Welt der Tatsachen verbessern wolle noch es je getan habe (332 f. 420 ff. 592 f).

Es führt nicht weiter, auch diese Sätze, deren logisch-erkenntnistheoretische Fundamentierung hier ganz unerörtert bleibe, im einzelnen an den Tatsachen zu prüfen und etwa den freilich nur fragmentarisch gebotenen Nachweis zu analysieren, daß sich der oben wiedergegebene Phasenlauf der Religion im sogenannten Christentum schon zweimal vollendet und ein drittes Mal (in Rußland) begonnen habe. Spengler stützt auf diese Beobachtung seine Auflösung der Einheit des geschichtlichen Christentums, aber in Wahrheit ist sie die gewaltsame Durchführung des vorgefaßten Schemas der Kulturenpluralität und hat in dem dazu Bemerkten bereits ihre Kritik gefunden. Der Wechsel der Generationen und Nationen in der Geschichte der Entwicklung und Ausbreitung einer Religion hebt deren Einheit nicht auf, und das Verhältnis einer jungen Religion und einer alten Kultur, wie des Christentums und der Antike, oder das einer reifen Religion und eines jungen Volkes, wie des Christentums und der Germanen, ist nicht so zu bestimmen, daß man dort auch die Kultur und hier auch die Religion neu beginnen läßt und die dieser einfachen Lösung entgegenstehenden Tatsachen für Schein erklärt. Aber nicht nur in der zeitlichen Verknüpfung, sondern auch in der Wesensbestimmung versagt der physiognomische Tiefblick und unterliegt Täuschungen der Oberfläche. Die im vulgärkirchlichen Deismus steckenbleibende Auffassung der Religion als nur theoretischer Funktion, als illusionistischer Metaphysik im Sinne kausaler Hypothese, geboren aus dem Drang zu verstehen und daher sich im Verlauf der Geschichte in Wissen zerlegend (vgl. 16. 28), ist gegenüber den Tatsachen der Religionsgeschichte und Religionspsychologie unhaltbar und ebenso die romantische Auseinanderreißung religiöser und sozialer Moral, wie sich bei Spengler selbst in den Widersprüchen zeigt, in die ihn seine Doktrin verwickelt. Während nach ihr der Kultus nur Sprache, Mitteilung, Ausdruck ist (136. 324), ist er an anderen Stellen durchaus zweckbestimmt, „sittliche Technik“ (327. 330. 332). Während, wie schon gesagt, keine echte Religion die Welt der Tatsachen, den Stil des Daseins verändert haben und verändern wollen soll (21. 235. 263 ff. 553. 592 f. 635) — Kirchenpolitik wird deshalb als an sich „gewissenlos“ (593 A.) hingestellt —, können nach S. 23 „in jeder

politischen Zeitenwende Worte zu Schicksalen, öffentliche Meinungen zu Leidenschaften werden“ (vgl. auch S. 375. 500).<sup>1</sup> So lassen sich denn auch die Verwicklungen von Glauben und Wissen nicht dadurch lösen, daß man, eine an sich anfechtbar konstruierte Reihe von Welthypothesen mit der Entwicklung der Religion verwechselnd, beide als Stadien aufeinander folgen läßt und von beiden behauptet, daß sie „die Welt als Geschichte ausdrücklich verneinen“, in der doch z. B. nach Spengler selbst (vgl. oben S. 17) das Christentum seine spezifische Offenbarung erkennt. Natürlich schillert in jedem dieser widereinander streitenden Schlagworte ein Funke von zutreffender Erkenntnis; es fehlt nicht an Bemerkungen, die, für sich genommen, geistreich, feinsinnig, im psychologischen Sinn verständ-

1) Besonders charakteristisch für die Denkverschiebungen, denen Sp. unterliegt, ist die in diesen Zusammenhang fallende Ausführung S. 553 f.: „Es ist eine bekannte Tatsache, daß keine Religion den Stil des Daseins je verändert hat. Sie durchdrang das Wachsein, sie warf neues Licht auf eine jenseitige Welt, sie schuf unermeßliches Glück durch die Kraft des Sichbescheidens, des Entsagens und des Duldens bis zum Tode; über die Mächte des Lebens besaß sie keine Gewalt. Schöpferisch im Lebendigen, nicht bildend, sondern züchtend, den Typus ganzer Stände und Völker verwandelnd wirkt nur die große Persönlichkeit, das „es“, die Rasse in ihr, die in ihr gebundene kosmische Kraft. Nicht die Wahrheit, das Gute, das Erhabene, sondern der Römer, der Puritaner, der Preuße ist eine Tatsache.“ Hier werden drei Kategorien vermischt: die Funktion, der Typus, die Persönlichkeit. Es war nicht die Religion mit der politischen Persönlichkeit (denn nur an diese ist nach dem Zusammenhang gedacht), sondern die Religion mit der Politik und die Persönlichkeit in beiden zu vergleichen und vom Typus zu unterscheiden. Den Inhalt der Sätze erwäge man an den Tatsachen der Geschichte etwa des Urchristentums oder der Reformation. Wenn „der Puritaner“ — und, so dürfte man gegen Sp. hinzufügen: der Christ, der Protestant — Tatsachen sind, so hat die Religion offenbar den Stil des Daseins verändert, hat züchtend gewirkt und ist zu den Mächten des Lebens zu rechnen. Sp. selbst läßt denn auch die „politische Unbedenklichkeit der Engländer ganz religiös auf der Gewißheit der Prädestination gegründet“ sein und „die Pythagoräer die politische Macht zu religiösen Zwecken in die Hand nehmen und den Puritanismus von Polis zu Polis durchzusetzen versuchen“ (375). — Auf ähnliche Paralogismen stößt man bei Sp. an vielen Stellen. S. 388 ff. z. B. soll bewiesen werden, daß das Judentum seit 1000 eine geschichtslose Fellachenreligion ist; aber die Ausführungen gleiten immer wieder auf das Thema über, daß es ein magischer Fremdkörper in der abendländischen Welt ist. Beides ist nicht dasselbe. Der Beweis für die Geschichtslosigkeit des Islams seit dem Jahre 1000 ist nicht angetreten; Ghazalis Name bleibt ungenannt. Vgl. zu dieser Frage neuerdings A. Mez, Die Renaissance des Islam (Heidelberg, 1922).

nisvoll die Erscheinungen des religiösen Lebens beschreiben oder beleuchten. Aber das Richtige geht in einseitigen Übertreibungen, groben Verzerrungen und offenbaren Irrtümern unter und bleibt mangels jeder Ordnung und Verbindung der Urteile unfruchtbar. Wie es nicht anders erwartet werden kann, bedingt die verfehlte Auffassung der Religionsgeschichte eine verfehlte Religionsphilosophie (im geläufigen Sinn des Wortes als kritische Besinnung über Wesen und Wahrheit der Religion), soweit nicht umgekehrt das *πρώτον ψεῦδος* die letztere ist. Beide offenbaren den im Grunde naturalistischen Standpunkt des wenig faustischen Denkers der faustischen Kultur<sup>1</sup>, über den gewisse idealistische Beleuchtungen nicht täuschen dürfen. Er soll nach bekannten Vorbildern eine politische Losung ungeachtet der zur Schau getragenen Verachtung der Theorie durch eine Konstruktion stützen, die das Gewollte als wahr erscheinen läßt und dadurch seiner Erfüllung vorarbeitet. Das wird auch eigentlich ganz offen — eine um alle Selbstwidersprüche unbekümmerte Offenheit tritt als ein Wesenszug des Verfassers sympathisch hervor und hat zum Eindruck seines Buches gewiß mit am stärksten beigetragen, nur daß man eben noch nicht die Wahrheit sagt, wenn man aufrichtig ist, — ausgesprochen. Unter dem Eindruck von Agadir hat er seine Philosophie entdeckt<sup>2</sup>, und einem neuen Napoléon, einem Tatmenschen größten Stiles, der das Abendland zäsaristisch zusammenfaßt, die Gespinnste eines an sich selbst müde gewordenen Literatentums zerreißt und es von dem Ekel an der eigenen Kultur befreit (233. 263), will er letztlich den Weg bereiten. Deshalb ist das Selbst- und Zeitbild, das er in vielfach glänzender Formgebung,

1) Sp. beruft sich neben Nietzsche auf Goethe; aber er ist diesem, mit einem seiner eigenen Lieblingsausdrücke zu reden, „so fremd wie möglich“. Goethe würde den Sp.schen Pluralismus aufs schärfste ablehnen (um von anderen wesentlichen Unterschieden zu schweigen). Sein von Sp. gelegentlich (43 A.) zitiertes Aufsätzchen „Geistesepochen“ (in den Gesamtausgaben bei den Sprüchen in Prosa abgedruckt z. B. Cotta 1893, Bd. IV, S. 276—277) ist ganz anders orientiert. Er würde Sp. zur „prosaischen Epoche“ rechnen, die „nicht lange dauern kann“, und vielleicht auf ihn die Worte beziehen: „Anstatt verständig zu belehren und ruhig einzuwirken, streut man willkürlich Samen und Unkraut zugleich nach allen Seiten; kein Mittelpunkt, auf den hingeschaut werde, ist mehr gegeben, jeder einzelne tritt als Lehrer und Führer hervor und gibt seine vollkommene Torheit für ein vollendetes Ganze.“

2) Pessimismus, S. 13, vgl. auch Preußentum und Sozialismus, S. 3.

freilich immer aus der Charakterisierung in die Karrikatur fallend, zeichnet, das allein Tatsächliche und ist zusammen mit dem Erfolg, den es gehabt hat, als Tatsache gar nicht ernst genug zu nehmen. Spengler ist kein Historiker, aber historische Bedeutung wird sein Werk behalten.

## Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber in Rom

Von K. Erbes, Castellaun

Die Gräber der Apostel Petrus und Paulus in Rom haben in den letzten Jahren neues Interesse gewonnen durch die Ausgrabungen, die seit 1915 unter Leitung de Waals, dann seines Nachfolgers, des besonnenen Dr. Styger, in der jetzt nach S. Sebastian genannten ehemaligen „Basilika der Apostel“ begonnen sind und Fortgang haben<sup>1</sup>. So dankenswert und wichtig das Ergebnis des Spatens ist so kann dabei doch die historische Untersuchung und Feststellung nicht entbehrt werden, und wird diese dadurch zu neuer Arbeit und Prüfung der bisherigen Annahmen wachgerufen.

Aber ist nicht schon alles erledigt und ins Licht der Geschichte gestellt durch Hans Lietzmanns Buch „Petrus und Paulus in Rom“ (Bonn, 1915), das von verschiedenen Seiten beifällig aufgenommen worden ist?<sup>2</sup> Hiernach soll bekanntlich Petrus von An-

1) In der Römischen Quartalschrift, Rom 1915, berichtet Styger zunächst S. 73—110 über Scoperta di una memoria degli apostoli Pietro e Paolo e del corpo di San Fabiano Papa e Martire. S. 149—205 Gli apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas sulla via Appia, mit Beigabe von trefflichen Abbildungen und Plänen. Eine Ergänzung dazu bildet S. 206—220: La Pianta di S. Sebastiano di Onorio Fasiolo. — Dazu kommt ein lehrreicher Bericht über „Die Apostelgräber an der Via Appia nach den neuesten Entdeckungen“ in der Kölnischen Volkszeitung, Nr. 525, vom 13. Juli 1921. Eine ausführliche Beschreibung gibt er in den mir unzugänglichen Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie II, vol. 13 unter dem Titel: Il monumento apostolico della via Appia (112 Seiten Text, 61 Abbildungen, 26 Tafeln und Pläne). — Für de Waal genüge der Hinweis auf seinen letzten Bericht in der Römischen Quartalschrift 30, 1922, S. 5—28, wo ältere Literatur angegeben ist.

2) Vgl. die Anzeige ZKG. 36, S. 572 f., sowie v. Soden ebd. 39, N. F. 2, S. 161. Aus der letzten Zeit stammt Lietzmanns Auseinandersetzung mit