

III. SERGEJ BULGAKOW

KOSMODIZEE*

I

1. DIE SCHÖPFUNG. Die Welt ist von Gott erschaffen, ist eine Schöpfung, hat im Schöpfer den Anfang ihres Seins: „Deine Hand hat mich gemacht und bereitet“, „Ich bin Dein“ (Ps. 119; 73, 94) spricht das Bewußtsein der Kreatur mit den Lippen des Psalmisten. Vor dem Anflitz der universalen Unerforschlichkeiten, in der Unermeßlichkeit der Weltenräume und in der Uferlosigkeit der Weltmassen erklingt diese wunderbare Stimme, die machtvoll flüstert: der Welt in ihrer ganzen Unermeßlichkeit gehört ihr Sein nicht — es ist ihr gegeben. Und auch in des Menschen Herzen ist dasselbe stumme Flüstern vernehmbar: nicht in dir hast du die Wurzel deines Seins, — du bist erschaffen. Diese Stimme kann entweder nicht vernommen werden, oder sie wird machtvoll und zornig erstickt, denn der Glaube ist frei und kennt keinen Zwang: Und dann wird unvermeidlich von den Stimmen der Welt, welche aus der Tiefe dringen, ein anderes, entgegengesetztes Bewußtsein einge-

* Die vorliegende Skizze stellt ein Fragment mit Abkürzungen (fortgelassen sind die historisch-philosophischen Exkurse) aus dem umfangreichen Traktat (422 S.). Das Tageslicht (Kontemplation und Spekulation, Moskau 1917) dar, welcher aus einer religions-philosophischen Einleitung: „Die Natur des religiösen Bewußtseins“ und drei Abschnitten: „Das göttliche Nichts“ (Gott in sich), „Die Welt“ (eine Theodizee) und „Der Mensch“ (eine Anthropodizee) besteht.

Einleitung:

1. „Wie ist Religion möglich?“ (das transzendente Problem der Religion). 2. Das Transzendente und das Immanente (die fundamentale Antinomie der Religion). Phänomenologische Analyse. 3. Glaube und Gefühl (eine Kritik Schleiermachers und Kants). 4. Religion und Moral (eine Kritik des religiösen Moralismus Kants, vom Gewissen). 5. Glaube und Dogma. 6. Der Mythos als gnosologische Kategorie. Die Bedeutung des Mythos in Religion, Dogma und Kultus. 7. Religion und Philosophie.

I. Abschnitt

1. Die fundamentale Antinomie des religiösen Bewußtseins. 2. Die „negative Theologie“ (*θεολογία ἀποφατική*). Gott als absolutes Nichts (die historische Entwicklung der negativen Theologie in der griechischen Phi-

NACHWORT

(Das Nachwort gibt einen Rückblick auf den im Buche zurückgelegten Weg, eine gedrängte Zusammenfassung vom Gedankengang des Verfassers. Zum Schluß heißt es:)

So schreitet das Bewußtsein zum „Pfeiler und zur Grund-feste der Wahrheit“ fort.

Indem wir uns von neuem fragen, was der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit sei, durchlaufen wir in Gedanken die Reihe der hier gegebenen Antworten. Der Pfeiler der Wahrheit ist — die Kirche, die Gewißheit, das geistige Gesetz der Identität, das Werk, die Dreipersonliche Einheit, das Tabor-Licht, der Heilige Geist, die Keuschheit, die Sophia, die reinste Jungfrau, die Freundschaft und — wieder die Kirche.

Um zur Wahrheit zu gelangen, muß man sich von seiner Selbstheit lossagen, muß man aus sich heraustreten; das aber ist für uns entschieden unmöglich, denn wir sind Fleisch. Aber, ich wiederhole die Frage, wie soll man in diesem Fall den Pfeiler der Wahrheit ergreifen? Das wissen wir nicht, und das können wir auch nicht wissen. Wir wissen nur, daß durch die klaffenden Risse des menschlichen Verstandes das Blau der Ewigkeit zu sehen ist. Das ist unbegreiflich, aber so ist es. Und wir wissen, daß „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht aber der Gott der Philosophen und der Gelehrten“ zu uns kommt, an unser nächtliches Lager tritt, uns an der Hand faßt und uns so führt, wie wir nicht hätten glauben können. „Bei den Menschen ist's unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich“ (Matth. 19, 26; Mark. 10, 27). „DIE WAHRHEIT* SELBST SPORNT DEN MENSCHEN AN, DIE WAHRHEIT ZU SUCHEN — αὐτὴ ἢ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἀνθρώπον ἀλῆθειαν εὐζητεῖν — die Dreieinige Wahrheit selbst vollbringt für uns, was uns nicht möglich ist. Die Dreipersonliche Wahrheit zieht uns zu Sich.

* die göttliche Wahrheit

in: Bvbnoff, N. v.: Ehrenberg, H. (Hrsg.): Ostkirchens Christentum, Bd. 2: Philosophie, München 1925, S. 195-241.

fließt werden: die Welt ist nicht erschaffen, sie hat ihren Grund in sich selbst, ist ihr eigenes Werk; es gibt kein höheres Sein als das kosmische, und es gibt nichts, was höher wäre als das Sein.

Das ist die Grenz-Schau des religiösen Bewußtseins und das Anfangs-Axiom des Glaubens, welches in dem tiefsten Innern des in sich geschlossenen religiösen Geistes vor aller Reflexion und früher als alle Philosophie angenommen oder verworfen wird. Letztere manifestiert und verwirklicht nur verschiedene Möglichkeiten, welche in dem schon gefaßten Entschluß angelegt sind, gibt ihm die philosophische Transkription.

Gott erschafft die Welt, — in der absoluten Übereinheit entsteht auf unbegreifliche Art das Relative und Vielheitliche, das kosmische $\epsilon\nu\kappa\alpha\tau\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$. Diese Entstehung kann nicht durch die Kategorie der kausalen Verbindung gedacht werden; die Welt ist nicht Wirkung, und Gott ist nicht ihre Ursache und zwar nicht nur deshalb, weil Gott, als erste Ursache verstanden, schon in die kausale Kette, in die Sphäre des Relativen eingefügt wird, sondern auch deshalb, weil *causa aequat effectum*, die Ursache die Wirkung nur dann erklärt, wenn sie sich mit ihr in derselben Ebene befindet. Bei der Schöpfung haben wir aber eine $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, Iosophie, in der Patristik, in der Mystik, bei Kant). 3. Das göttliche Nichts (eine Analyse).

2. Abschnitt

I. 1. Die Kreativität der Welt (wird übersetzt). 2. Das kreatürliche Nichts (ebenfalls). 3. Die Welt als Theophanie und Theogonie (ebenfalls). 4. Zeit und Ewigkeit. 5. Freiheit und Notwendigkeit. (4. und 5. werden weggelassen.) — II. Die Sophia-Beschaffenheit der Kreatur. 1. Sophia (wird übersetzt). 2. Was ist die Materie (ebenfalls). 3. Materie und Leib. 4. Die Natur des Bösen (3 und 4 werden weggelassen).

3. Abschnitt

I. Der erste Adam. 1. Gottes Bild im Menschen. 2. Das Geschlecht im Menschen. 3. Mensch und Engel. 4. Das göttliche Ebenbild im Menschen. 5. Der Sündenfall des Menschen. 6. Das Licht in der Finsternis. 7. Das Alte Testament und das Heidentum.
II. Der zweite Adam. 1. Die Wertschöpfung und die Gottverknüpfung. 2. Die Rettung des gefallenen Menschen.
III. Die menschliche Geschichte. 1. Die konkrete Zeit. 2. Wirtschaft und Kunst. 3. Wirtschaft und Theurgie. 4. Herrschaft und Theokratie. 5. Gemeinwesen und Kirchlichkeit. 6. Das Ende der Geschichte.
IV. Die Erfüllung.

einen Sprung vom Absoluten zum Relativen, und eine kausale Erklärung nützt hier gar nichts. Die Idee der Erschaffung der Welt durch Gott beansprucht daher nicht, die Entstehung der Welt im Sinne der empirischen Ursächlichkeit zu erklären, sie läßt sie in diesem Sinne unerklärt und unbegreiflich; sie fügt sich daher durchaus nicht in das wissenschaftliche Denken ein, welches sich auf die immanente Kontinuität der Erfahrung und auf die Universalität der kausalen Verbindung gründet; für dieses bleibt sie unnötig und ihm fremd — sie ist in diesem Sinne eine offenkundig nicht-wissenschaftliche oder außerwissenschaftliche Idee. Der Übergang vom Absoluten zum Relativen ist dem Begreifen unzugänglich, denn letzteres stößt auf eine Antinomie, welche zwar erkannt werden kann, aber darum für das kontinuierliche Denken noch nicht begreiflich wird. In der Idee der Schöpfung entfaltet sich der Charakter der Beziehungen zwischen dem Absoluten und dem Relativen, die Natur des Relativen im Absoluten.

Die Lehre von der Entstehung der Welt infolge einer Emanation des Absoluten, der religiöse Monismus, bringt das Mannigfaltige und Relative dem Absoluten zum Opfer, fordert den Selbstmord des Relativen. Sie läßt die reale Vielheit und die ebenso reale Relativität nicht zu: das $\pi\acute{\alpha}\nu$ ist für sie nur Scheinbarkeit und Mißverständnis, die Realität kommt der unbeweglichen, tragen, allverschlingenden Einheit zu, dem $\epsilon\nu$. Dann aber erhebt sich mit aller Macht die Frage nach dem selbständigen Sinn des Vielheitlichen und Relativen, nach seiner Natur und Entstehung: auf welche Art entstehen dieser Schaum, diese Wellen und dieses Wogen auf der Oberfläche des Absoluten? Mag es auch dem Relativen genügen, nur in die Tiefen des Absoluten herabzusinken, um dort zu verschwimmen; wie aber können diese Augenblicke, dieses Flimmern und diese Spritzer an dieser Oberfläche erscheinen, und welche Bedeutung können sie an sich haben? Wenn wir sagen, daß das Sein, d. h. das Relative in seiner Vielheit die Gesamtheit der Modi des Absoluten sei, d. h. daß das Absolute das Relative in sich ent-

halte wie Modi (die Lehre Spinozas), so kann man in einer solchen Identifizierung eher ein Ausweichen erblicken. Wenn aber das Relative nur eine Illusion ist, so entsteht die Frage: wessen Illusion ist es? Wer träumt? Wovon? Welches ist die Natur dieser Träume? Kann man gänzlich außerhalb des Absoluten und abgesehen davon denken? Aber dann ist das Absolute nicht absolut. Oder aber man muß einräumen, daß das Relative vom Absoluten selbst zugelassen, gesetzt sei, und dann gelangen wir zur Idee der Schöpfung. Die Welt ist real in ihrem göttlichen Grund, insofern ihr Sein ein Sein im Absoluten ist —, darin stimmen die Ideen der Schöpfung und auch der Emanation überein. Aber in der Idee der Schöpfung wird die Welt zugleich auch außerhalb des Absoluten als selbständiges Relatives gesetzt. Zwischen dem Absoluten und dem Relativen liegt die Grenze des schöpferischen es werde (fiat); und die Welt stellt daher keinen passiven Ausfluß, keine Emanation des Absoluten dar, dem Schaum auf einem überfüllten Becher zu vergleichen, sondern ist eine schöpferisch, initiativ gerichtete und wirklichte Emanation — die Relativität als solche.

Die göttlichen Energien, welche in der Welt tätig sind, gehören der Ewigkeit des Absoluten; das aber, was der Welt selbst in ihrem Prozeß zukommt, existiert nur im Relativen: die Welt ruht im Schoße Gottes wie das Kind im Schoße der Mutter. Es lebt sein eigenes Leben, in ihm gehen eigentümliche Prozesse vor, die gerade ihm und nicht der Mutter eigen sind, zugleich existiert es aber in der Mutter und nur durch die Mutter. Der Begriff der Schöpfung ist darum weiter als der Begriff der Emanation, er schließt diesen in sich ein, so, daß die Schöpfung eine Emanation plus etwas Neuem ist, das von dem schöpferischen es werde hervorgebracht wird. Das Absolute hat Überfluß, es ist der unerschöpfliche Quell des überaus reichhaltigen Seins, welches der Ausfluß seines Reichthums und seiner Fülle ist, und darin liegt die Wahrheit der Idee der Emanation, welche ganz und gar der Idee der Schöpfung eingefügt wird. In der Lehre von der Emanation (z. B. bei Plotin) bleibt das

Nichtsein, welches diese Emanation aufnimmt, die Finsternis, welche das Licht umgibt, vollkommen passiv, spiegelhaft, tot; sie bildet ein gewisses Minus, bedingt den mangelhaften Zustand des Absoluten. Die Welt entsteht hier kraft der Notwendigkeit, aber sie erscheint zugleich für sich als Zufälligkeit, hat keine eigene Aufgabe und keinen eigenen Sinn. In ihrem Sein ist sie nur ein Opfer der zulassenden Fülle des Absoluten, bis zu einem gewissen Grade seine Kehrseite. Die Welt liegt nicht außerhalb des Absoluten, sondern ist es selbst, erhält keine Selbständigkeit, wird in ihr nicht organisiert, sondern bleibt nur ein Schatten des Absoluten. Gemäß der Idee der Schöpfung wird das Nichtsein — das „Nichts“, aus dem die Welt erschaffen wurde — geordnet und erhält Leben. Das schöpferische es werde erlaubt nicht, daß es ein zufälliger Aufnahmeort oder passive Finsternis bleibe, sondern macht es zum weltbildenden Prinzip, mit einem besonderen schöpferischen Zentrum. Darum betrifft bei der Gegenüberstellung der Schöpfung und der Emanation der Hauptstreit nicht Gott, nicht die Welt, nicht den göttlichen Welgrund, sondern die kreatürliche Natur der Welt: ist die Welt nur ein passiv zerstreutes und die Strahlen des Göttlichen Lichtes abschwächendes Medium, oder sammelt sie dieselben auf eigene Art, spiegelt sie wieder und bringt sie zur Erscheinung? Gibt es einen besonderen Brennpunkt der Welt, ist die Welt neben dem Absoluten möglich, und in welchem Sinne ist sie möglich? Was ist die Welt und ist die Welt?

Das Absolute setzt in sich, ohne die Absolutheit zu verlieren, das Relative als selbständiges Sein, als reales, lebendiges Prinzip. Dadurch wird die Doppelheit in die Einheit der Indifferenz hereingetragen, in ihm gelangt die coincidentia oppositorum zur Herrschaft: im Absoluten erscheint die Unterscheidung Gottes und der Welt, es tritt zu sich selbst als einem Relativen in Beziehung; denn Gott steht in Beziehung zur Welt (Deus est vox relationis*); indem es die Welt erschafft, setzt sich das Absolute als Gott.

* Es ist interessant, daß wir diese Newtonsche Definition fast wört-

Diese Selbstentzweiung des Absoluten als Absolut-Relativen bildet den äußersten antinomischen Grenzbeff. Hier ziemt sich nur eine ehrfürchtige Stummheit vor dem unfaßbaren, im Schoße des Absoluten sich vollziehenden Geheimnis, und es gibt nichts Geschmackloseres als verschiedene rationale „Deduktionen“ der Schöpfung, Präntensionen der „Gnosis“, gleichviel ob der metaphysischen oder mystischen. Allein, auch ohne auf das Begreifen des Geheimnisses Anspruch zu erheben, ist es möglich, sein Vorhandensein zu konstatieren: die Logik des Lebens und des Gedankens führt uns notwendig dazu als zu der einzigen Auslegung des Rätsels unseres eigenen Wesens. In dem Innersten seines Geistes erkennt der Mensch die metaphysischen Folgen dieses, wenn man so sagen darf, Ereignisses im Absoluten, der Erschaffung der Welt durch Gott, — in der Doppelheit seiner Natur, in seiner Absolut-Relativität. Denn der Mensch empfindet sich als relatives Sein, als ein in die Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit hineingeworfenes Sandkorn. Aber ebenfalls in sich findet er ein so elastisches Bewußtsein seiner Absolutheit, Ewigkeit, Göttlichkeit, ein so unzweifelhaftes Fühlen seiner in Gott und Gottes in sich, daß es vom Ozean der Zeit nicht erstickt und in den Wirbeln des Raumes nicht ausgelöscht werden kann. Der Mensch als die lebendige Ikone der Gottheit ist eben diese Gott-Welt, das Absolut-Relative.

Das Absolute verläßt die durch nichts gestörte Ruhe seiner Absolutheit, indem es in sich ein anderes Zentrum setzt, indem es das Prinzip der Relativität in sich einführt. Es selbst wird dadurch zu seiner eigenen Potenz (oder zum „Meon“), indem es in sich und durch sich dem Relativen Platz gibt, aber zugleich seine Absolutheit nicht verliert. Die Schöpfung ist das vom Absoluten gebrachte Opfer seiner Absolutheit, welches von niemandem und von nichts veranlaßt wurde, (denn außerhalb des Absoluten gibt es nichts) und in diesem Sinne ein freies und ursachloses, rational unerklärliches

lich bei dem hl. Gregor dem Theologen finden: „der Name *Θεός* ist ein relativer wie auch der Name des Herrn“ (Migne 36, 152).

Opfer. Übervernünftigkeit bedeutet natürlich nicht Widervernünftigkeit und Widersinn, wie die umgekehrten Rationalisten: Schopenhauer, Hartmann, Drews u. a. unfromm lästern. Für sie ist die Entstehung der Welt die Folge eines blinden und sinnlosen Willensaktes, einem Fehltritt des Absoluten vergleichbar, welcher den Weltprozeß nach sich gezogen und das Absolute selbst in die „Tragödie des leidenden Gottes“ hineingestürzt hat, wobei diese ganze Geschichte mit einer spurlosen Vernichtung des resultatlosen Weltbaues und einem abermaligen Versinken des Absoluten in die Ruhe eines stumpfen Schlafes enden muß.

Die Erschaffung der Welt durch Gott, die Selbstentzweiung des Absoluten ist das Opfer des Absoluten um des Relativen willen, welches für es ein „anderes“ wird (*φάρμακον*), das schöpferische Opfer der Liebe. Golgatha war nicht nur bei der Erschaffung der Welt von Ewigkeit her als Ereignis in der Zeit vorausbestimmt, sondern bildet auch das metaphysische Wesen der Schöpfung. Das göttliche, vom Kreuz verkündete „es ist vollbracht“ umfaßt das ganze Sein, bezieht sich auf die ganze Schöpfung. Das freiwillige Opfer der selbstverleugnenden Liebe, das Golgatha des Absoluten, ist das Fundament der Schöpfung, denn „also hat Gott die Welt geliebet, daß Er seinen eingeborenen Sohn gab“, und Er sandte Ihn „nicht, daß Er die Welt richte, sondern daß die Welt durch Ihn selig werde“ (Joh. 3: 16, 17). Die Welt ist erschaffen vom Kreuz, das Gott im Namen der Liebe auf sich genommen hat. Die Schöpfung ist nicht nur ein Akt der Göttlichen Allmacht und Allweisheit, sondern auch der aufopfernden Liebe; er geschieht um der Freude am Sein des „anderen“, des werdenden willen, im Namen des kreatürlichen „sehr gut“, der grenzenlosen Liebe zur Schöpfung. Denn Gott ist die Liebe, das Leben der Liebe aber und ihre größte Freude ist das Opfer. Die Liebe hat einen Sinn, ein Ziel und einen Lohn nur in sich selbst und kennt daher kein rationales Warum — es gibt nichts Heiligeres und Seligeres als die Liebe. Die Schöpfung ist daher eine absolut freie, nur in sich selbst Sinn und Grund

habende, absolut selbständige Bewegung der göttlichen Liebe, die Liebe um der Liebe willen, ihr heiliger Wahnsinn. Dieu est fou de l'homme — erinnert sich Schelling an den kühn eindringlichen Ausdruck eines französischen Schriftstellers: mit dem Wahnsinn der Liebe will Gott den „Freund“ (den anderen) — dieser Freund kann aber nur der Mensch sein. Es ist unfremd und ungerneimt, von einer „Tragödie in Gott“ zu sprechen, welche durch die Logik ihrer Entwicklung, durch ein gewisses „göttliches Fatum“ mit Notwendigkeit zum Weltprozeß hinführt. Die Schöpfung ist die Freiheit von allem Warum und Wie, die freiwillig von Gott angenommene Kreuzesfreude der Welterschöpfung. Die Tragödie ist verbunden mit einem Geweihtsein, mit einer unfreien, zwangsmäßigen, wenn auch höheren Notwendigkeit, Gott aber steht es frei, sich in den tragischen Prozeß der Weltgeschichte einzuführen, indem er in sich und für sich unabhängig von ihm bleibt; darum ist im Absoluten kein Platz für die Tragödie, welche in dem Widerstreit der zersplitterten Kräfte des relativen Seins wurzelt.

Darum ist die Schöpfung auch ein Akt der unerneuerlichen Demut des Absoluten, welches seiner Aktualität entkleidet wird: die *L i e b e - D e m u t*, diese äußerste und universale Tugend des Christentums, ist auch das ontologische Fundament der Schöpfung. Indem das Absolute in sich der Welt mit ihrer Relativität Platz gibt, demüht es sich in seiner Liebe vor der Kreatur, — wahrlich unerforschlich sind die Tiefen der göttlichen Liebe-Demut.

2. DAS KREATÜRLICHE NICHTS. Woraus ist die Welt erschaffen? Was ist der Grund der Kreativität? Gott hat die Welt aus sich selbst, aus seinem Wesen erschaffen — antwortet J. Böhme;* die Welt ist ein Modus der absoluten Substanz — so antworten in verschiedener Weise, aber in

* „Gott hat alle Dinge aus Nichts erschaffen und dasselbe Nichts ist er selber als eine in sich wohnende Liebelust“ (Böhmes Werke IV, 30q, § 8). „Wir können nicht sagen, daß diese Welt sei aus etwas gemacht worden, es ist nur bloß eine Begierde aus der freien Lust gewesen, daß sich der Ugrund als das höchste Gut oder Wesen, als der ewige Wille in der Lust schaute als in einem Spiegel“ (ib. IV, 424, § 7).

gleichem Sinne G. Bruno, Spinoza, die Pantheisten und die Monisten verschiedener Schattierungen; es drängt sich somit der unvermeidliche Schluß auf: die Welt in ihrer Selbständigkeit und Relativität existiert nicht, nur das Absolute existiert. Die Welt ist aus Nichts erschaffen — so lehrt die christliche Offenbarung: zwischen Gott und die Kreatur, das Absolute und das Relative legte sich das Nichts. Die Nichtigkeit — das ist das Fundament der Kreatur, die Schranke des Seins, die Grenze, hinter der sich das stumme, grundlose Nichtsein befindet, die „äußerste Finsternis“, welcher alles Licht fremd ist. Dieses Gefühl der Versunkenheit ins Nichts, das Bewußtsein der eigenen ontologischen Nichtigkeit ist angst- und qualvoll — der grundlose Abgrund flößt selbst in den Märchen Entsetzen ein. Sich von dem Entsetzen vor dem Nichtsein retten kann man nur, wenn man vor dem schwindelerregenden Abgrund zurückweicht und sich mit dem Gesicht der Sonne, dem Quell jeglicher Fülle zuwendet, wenn man sein Seinszentrum aus sich über seine Grenzen hinaus in Gott hinein versetzt. Dann geht das Nichtsein in das Nichtsein ein, verschwindet, zerstreut sich wie ein Schatten; das Nichtsein ist schon nicht mehr, sondern es sind nur triumphierende, sich segensreich ergießende Strahlen des Seins. Wenn aber das Sonnenlicht sich in der Seele verdunkelt, wenn die Kreatur sich in sich verschließt und aufhört, sich in Gott zu fühlen — dann beginnt wieder das eisige Beben; das Nichts wird als starres, klaffendes Loch, als „stutznasiger“ Tod empfunden, und man dünkt sich selber nur als leere Schale, welche keinen Seinskern hat. „Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuest die Gestalt der Erde. Die Ehre des Herrn ist ewig.“ (Ps. 104, 29—31.)

Das Wissen vom Nichts als dem Fundament des Welt-Seins ist die feinste Intuition der Kreatur von ihrer Kreativität. Du bist erschaffen — das heißt: alles ist dir gegeben, sogar du selbst; und nur dieses von dir so freund-

lich und sorgsam mit Rosen des Seins bedeckte Kellerloch gehört dir und ist dir entsprungen. Durch Genialität und Nichtigkeit ist die Natur des Menschen gekennzeichnet. Das Kellerloch ist die Kehrseite des Seins, eine imaginäre Größe, welche Realität erhalten hat. Die ganze Kreatur hat einen Kellerraum, obwohl sie es nicht zu wissen, in ihn nicht herabzusteigen braucht: dieses Nichtwissen ist ein Privilegium der Kindheit und eine Errungenschaft der Heiligkeit; jeder aber, der in ihn herabsteigt, empfindet eine angstvolle Kälte und die Feuchtigkeit des Grabes. Sich selbst in der eigenen Selbstheit wollen, sich in seiner Kreativität als im Absoluten verschließen, bedeutet, das Kellerloch wollen und sich in ihm festsetzen. Und darum ist Satan der eigentliche Held des Kellerlochs, weil er sich als Gott lieb gewann, sich in seiner Selbstheit befestigte und in dem eigenen Kellerloch gefangen wurde. In seinem Nichts wollte er das göttliche All sehen und war gezwungen, sich in dem von Gespenstern und Schatten bewohnten Reiche des Hades zu verschließen wie im Palast des lichten Gottes. Die Schönheit Luzifers und des Dämons, welche Byron und Lermontow so an sich lockte, ist nur eine Pose, birgt in sich Betrug und Geschmacklosigkeit wie teure und üppige Gewänder von fremdem Leibe, welche über schmutzige Wäsche angezogen sind, wie ein Luxusleben auf Pump ohne jede Hoffnung einer Rückzahlung, wie die genial sich gebarende Unfähigkeit. Unter dem dämonischen Mantel verbergen sich Chlestakow* und Tschichikow**, und der phantastische Dämon verwandelt sich in einen mißgestalteten Teufel mit Pferdefuß und Schnupfen. Die Abgeschmacktheit ist die Kehrseite des Dämonismus, welche verdeckt wird.

Zwei Abgründe sind in der Seele des Menschen: das stumme Nichts — das höllische Kellerloch — und der göttliche Himmel, auf dem des Herrn Bild ausgeprägt ist. Der Schmerz der Ohnmacht, der Unfähigkeit ist ihm bekannt: er schämt sich seiner Armut und erliegt des Ekels voll in

* Held aus Gogols Komödie „Der Revisor“. (Herausg.)

** Held aus Gogols „Tote Seelen“. (Herausg.)

dem neidischen und schwülen Kellerloch. Aber die rettende Liebe gibt der Genialität Flügel, sie lehrt, zu einem Bettler Gottes zu werden, sein eigenes Ich zu vergessen und dafür die unermeßliche Begabtheit des Grashalms, des Sperlings, jeder göttlichen Kreatur zu erfassen. Sie lehrt, sich an allem zu freuen wie ein Kind, für alles zu danken wie ein Sohn.

Gewöhnlich fürchten wir, uns jenen Abgründen zu nähern; auf ausgetretenen Wegen der Mittelmäßigkeit wandeln wir in einem abgrundlosen Leben. Aber nicht zu schläfriger Ruhe — als Sohn von Abgründen, umtobt von Sturm und Gefahr ist der Mensch erschaffen. Ängstlich weichen wir dem Abgrund aus, indem wir seinen Rand völlig zu vergessen trachten. Wir fallen in keine Todsünde, denn wir sind mit Maß tugendhaft, in geringen Dingen lasterhaft, hoffnungslos verständig und unerschütterlich nüchtern. Aber Gott braucht unsere Vorsicht nicht. Er ruft zum Wahnsinn seiner Liebe. Gott kann uns in seinem Werk entbehren, denn er kennt seine Wege; aber im Herzen des Menschen, welcher sein Herz verschloß, kommt die Hölle der Ohnmacht der Liebe zur Herrschaft. Auf den Abgründen ist das Sein des Menschen befestigt, ihnen kann er unter dem Zeltdach der Alltätigkeit nicht entgehen. . . .

Kann man denn aber von einem Sein des Nichtseins sprechen, von dem seienden Nichts? Hat es doch schon der alte Parmenides ausgesprochen:

„Niemals war das und nirgends, daß das Nichtseiende existierte. Von diesem Wege der Prüfungen halte dein Denken fern.“* Parmenides lehrt, daß nur das Sein ist, das Nichtsein aber durchaus nicht existiert. Freilich hatte er dabei sein unbewegliches, absolutes Eine im Auge, die Substanz der Welt, der allein das Sein gehört, und außer der es nichts gibt. Es ist augenscheinlich, daß in bezug auf einen solchen Begriff des Absoluten die Idee des Nichtseins keinerlei Bedeutung hat. Allein die Sache liegt nicht so einfach im Hinblick auf die Tätigkeit des Absoluten, auf den schöpferischen

* *Ὅδ' ἄρα μῆποτε τοῦτ' οὐδαμῆ φησὶν, εἶναι μὴ ὄντα, ἀλλὰ οὐ εἴς δ' ἀφ' οὐοῦ διέγνωσ' εἴργε νόημα.* (so wird dieser Text in Platons Sophistes zitiert: 237, A.)

Akt, durch den es das bisher nicht Existierende, d. h. das Nichtsein, ins Dasein ruft, aus nichts erschafft.

Hier müssen wir noch einmal bei der Analyse des Nicht in der Anwendung auf die Kreativität verweilen. Es kann zwei Bedeutungen dieses Nicht geben, entsprechend dem Sinne des kreatürlichen Nichts, welchen zwei Arten der griechischen Negation entsprechen: $\sigma\acute{\nu}$ und $\mu\eta$ (das $\acute{\alpha}$ privativum bezieht sich gar nicht auf diesen Fall): ersteres entspricht einer vollkommenen Negation des Seins — nichts, letzteres nur seine Unoffenbarkeit und Unbestimmtheit — etwas. Diese zweite Art des Nichtseins, $\mu\eta$ $\sigma\acute{\nu}$, gehört eigentlich eher zur Sphäre des Seins. Das Meon als Möglichkeit der Möglichkeit ist die allgemeine Mutter des Seins, durch deren Schoß jegliches Sein hindurchgeht (es ist bezeichnend, daß sogar solche Anhänger der universalen Deduktion des gesamten Seins wie Hegel und Cohen — mit seiner Lehre vom „reinen Ursprung“ — zur Hilfe des $\mu\eta$ ihre Zuflucht nehmen). Dem Meon gehört daher der ganze Reichtum und die ganze Fülle des potentiellen, wenn auch nicht offenbaren Seins. Von ihm kann man daher nur im Verhältnis zum schon manifestierten Sein als von einem Nichtsein sprechen, keinesfalls aber im Sinne der Leerheit, der Abwesenheit des Seins. Etwas ist, das Meon existiert, und zwischen dem Nichts und dem Etwas liegt eine unvergleichlich tiefere Kluft als zwischen dem Etwas und dem Was, gleichwie eine größere Kluft die Unfruchtbarkeit von der Schwangerschaft trennt als die Schwangerschaft von der Geburt. Das Meon ist die Schwangerschaft, das Uk-on ($\sigma\acute{\nu}\kappa$ $\sigma\acute{\nu}$) — die Unfruchtbarkeit. Damit aus dem Nichtsein irgend-etwas entstehen kann, muß das Uk-on zum Me-on werden, muß es seine Leere überwinden, sich von seiner Unfruchtbarkeit befreien.

Noch einmal also: in welchem Sinne ist die Welt aus nichts erschaffen: aus dem Uk-on oder aus dem Me-on? Diese alternative Stellung der Frage deutet bereits zwei Möglichkeiten an, entsprechend dem Doppelsinn des kreatürlichen nicht. Falls man einräumt, daß die Welt aus dem göttlichen Meon hervorging, so bedeutet das, daß sie über-

haupt nicht erschaffen, sondern erzeugt oder emanant ist, sich überhaupt so oder anders in Gott verwirklicht hat. Die Grenze zwischen der Welt und Gott wird verwischt, die Welt ist dann das Meon Gottes — wir gelangen zum Pantheismus mit dem aus ihm hervorgehenden Kosmismus oder Atheismus. Die andere für uns einzig zulässige Möglichkeit besteht darin, daß die Welt aus nichts im Sinne des Uk-on erschaffen wurde, und darum ihre Einkleidung in das Meon der erste fundamentale und wesentliche Schöpfungsakt war. Diese Verwandlung des Uk-on in das Me-on ist die Erschaffung einer allgemeinen Materie der Kreativität, dieser Großen Mutter der ganzen natürlichen Welt. Bei diesem fundamentalen Grenzakt der Schöpfung haben wir es mit einer völligen Unbegreiflichkeit zu tun, denn man kann nicht begreifen, auf welche Weise im Uk-on das Me-on entsteht; wir sind hier wieder bei einer Grenze des Denkens angelangt. Die Kreatur kann ihre eigene Erschaffung nicht begreifen, diese bleibt für sie stets ein Rätsel, ein Wunder, ein Geheimnis; aber das menschliche Bewußtsein ist sehr wohl imstande, das Geschehene zu erkennen, und die Analyse dieses Selbstbewußtseins bildet eine Aufgabe auch für das Denken, welches diesen Knoten ontologischer Verflechtungen sorgfältig entwirren muß, ohne seine Fäden zu zerreißen.

Aber der Greis des Altertums erhebt von neuem seine Stimme und beharrt dabei, daß nur das Seiende, $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{\nu}$, existiert (und als dessen Zustand das $\mu\eta$ $\sigma\acute{\nu}$), daß es aber das $\sigma\acute{\nu}\kappa$ $\sigma\acute{\nu}$ gar nicht gibt. Wie denn und in welchem Sinne kann das Nichtseiende als Grundlage der Schöpfung dienen? Ja, der Greis des Altertums hat recht: in dem absoluten Einen ist keine Stelle für das Nichtsein als Uk-on. Aber wir müssen nichtestoweniger mit Nachdruck darauf hinweisen, daß es im Absoluten auch kein Sein gibt, das sich auf ein Nichtsein bezieht, mit ihm verknüpft ist, außerhalb des Seins besteht; denn letzteres wird nur im Sein gesetzt, auf dem Hintergrund des Seins als dessen Grenze. Das Absolute steht über dem Sein — das hat Parmenides nicht erkannt, und darum hat er es in die Dialektik des Relativen, d. h. des Seins hineingezogen.

Durch die Schöpfung setzt Gott das Sein, aber im Nichtsein; anders gesagt, er setzt gleichzeitig durch denselben Akt, durch welchen er das Sein setzt, auch das Nichtsein als dessen Grenze, Umgebung oder Schatten. Omnis definitio est negatio hat Spinoza gesagt; alles Sein besteht nach dem genialen Ausdruck J. Böhmes aus ja und nein. Wenn daher Parmenides auch im Recht bleibt, daß im Absoluten als einem über dem Sein Verbleibenden kein Nichtsein ist, so verleiht doch Gott, indem Er das Relative, d. h. das Sein setzt, indirekt auch dem Nichtsein ein Sein. Gott ist der Urheber, nicht nur des Seins, sondern auch des Nichtseins — diese wegen ihrer Kühnheit und ihres Tiefsinns schwindelerregende Formel stammt von keinem anderen als von dem geheimnisvollen Verfasser der „Areopagitika“ und von seinem Kommentator, dem hl. Maximus dem Bekenner, den Pfeilern der orthodoxen Theologie.* Sie stützen sich dabei vor allem auf die Arbeit des antiken Gedankens, vermutlich vor allem auf Platon, welcher in seinem erstaunlichen Parmenides und auch im Sophistes eine Ana-

* In dem Werk „Von den göttlichen Namen“ sagt der hl. Dionysius Areopagita, daß „das Nichtseiende selbst sozusagen zum Guten strebt, welches über allem Seienden steht, sich bemüht, auch selbst irgendwie im Guten zu sein“ (και αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐπιτίθει καὶ φιλοκινεῖ πρὸς τὸ εὖ καὶ αὐτὸ εὖται [De div. nom. IV, 3, Migne III, 647]). Nicht nur alles Seiende strebt nach Schönheit, sondern „auch dieses Wort wagen wir auszusprechen, daß auch das Nichtseiende des Guten und Schönen teilhaftig ist, denn auch dieses wird zum Guten und Schönen, wenn es in Gott verherrlicht wird.“ (Τολμήσει καὶ τὸ τοῦ εἰνέναι ὁ λόγος, οὐ καὶ τὸ μὴ ὂν μετέξει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, ὅταν ἐν Θεῷ ἐμνηστῆται. [De div. n. IV, 7, Migne III, 704]). „Alles Seiende geht aus dem Guten und Schönen hervor; alles Nichtseiende verbleibt überseidend im Guten und Schönen“ (Ἦθηρα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντα τὰ μὴ ὄντα ὑπερονοῦσιν ἐν καλῷ καὶ ἀγαθῷ [De div. n. IV, 10, Migne III, 708]). Indem der hl. Maximus der Bekenner diese Sätze kommentiert, sagt er geradezu: „Gott selbst ist auch der Urheber des Nichts, denn alles geht aus Ihm als Wirkung hervor gemäß den Ursachen wie des Seins so auch des Nichtseins, denn das Nichts selbst ist eine Begrenzung: es hat ein Sein, da es nichts vom Seienden ist“ (Migne IV, 260). Ferner vergleicht der hl. Maximus das kreatürliche Sein und Nichtsein mit dem göttlichen Nichts-*etwas* der negativen Theologie: „und der Nichtseiende existiert durch das Sein und durch das Nichtsein, indem er allen wie ein Schöpfer ist und indem er Nichts ist, als transzendent, genauer, als transzendent und überseidend“.

lyse der Frage nach der Verbindung zwischen Sein und Nichtsein gegeben hat. Diese Analyse ist in der neueren Philosophie zum Teil von Hegel aufgenommen worden und bildet überhaupt den unveräußerlichen Besitz des philosophischen Denkens.

Ist unserer Erfahrung oder unserem Denken das reine Nichtsein, unabhängig von jeder Beziehung zum Sein, d. h. das unbedingte *Uk-on* zugänglich? Man kann ihm wie seinem eigenen Rücken und Schatten nachjagen; das Nichtsein existiert für uns nur als Grenze des Seins, die seine Relativität feststellt. Das Sein ist in das Nichtsein versenkt und wird von allen Seiten von dessen Wassern umspült. Außerhalb einer solchen Beziehung zum Sein kann das Nichtsein nicht direkt, sondern nur indirekt gedacht werden, durch eine Art Bastard-Urteil — *ἄκρον λογισμῶν τῶν νόθων*, nach einem bekannten Ausspruch Platons über die Materie (Tim. 52 B). Derselbe Platon hat bemerkt, daß „das Existierende als solches weder richtig ausgesprochen, noch ausgesagt, noch auch gedacht werden könne, sondern daß es sinnlos, unaussagbar, unausdrückbar und ungeräumt“ sei. Die absolute Null des Seins als eine reine Möglichkeit ohne jede Aktualisierung bleibt transzendent für die Kreatur, welche stets eine unzerlegbare Legierung von Sein und Nichtsein darstellt. Aber diese „äußerste Finsternis“, die nackte Potentialität, ist in dem Untergeschoß der Kreativität gleichsam das zweite Zentrum (das Pseudozentrum) des Seins, welches mit der Sonne der Welt, dem Urquell ihrer Fülle rivalisiert; und für die Helden des Untergeschosses hat es eine eigentümliche Anziehungskraft, ruft in ihnen einen irrationalen, blinden Willen zum Nichts hervor, ein schwindelerregendes Streben in den Abgrund, ähnlich wie wenn man von einer großen Höhe herunter sieht. Das Reich des Nihilismus, der Kultus des Nichts, die Hölle existieren nur auf Kosten der positiven Kräfte des Seins, durch ontologischen Raub.

Ist es denn aber möglich, ohne das Sein des Nichtseins auszukommen, d. h. ohne daß das Nichtsein mit dem Sein zugleich gesetzt wird? Ist es möglich, das Sein außerhalb

seiner Relativität zu setzen, indem man ein, wie man sagt, absolutes Sein einräumt? Das ist ebenso unmöglich, wie man bei der Wahrnehmung des Raumes oder der geometrischen Körper Schatten und Halblicht nicht entbehren kann. Das Nichtsein, das Nichts schimmert überall im Sein hindurch, nimmt am Sein teil, ähnlich wie der Tod in gewissem Sinne am Leben teil hat als dessen Kehrseite, oder das Dunkel am Licht, die Kälte an der Hitze. Alles Seiende ist von der Dialektik des Seins und des Nichtseins durchdrungen, alles ist und ist zugleich nicht, beginnt und endet, entsteht im Nichtsein und versinkt in dasselbe, wird. Nach Hegel synthetisiert sich das Sein und das Nichtsein im Werden: alles wird, befindet sich im Werden — alles fließt, hat der alte Heraklit verkündet. Hegel hat dafür eine geniale Formel: „daß es nichts gibt, das nicht ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichts ist“; und wieder: „das Werden ist das Verschwinden von Sein in Nichts und von Nichts im Sein, und das Verschwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber es beruht gleich auf dem Unterschiede derselben (Wissenschaft der Logik I, 101, 103).

Das Werden (*τὸ γινώμενον* in Platons Timäus) ist jene geheimnisvolle schöpferische Synthesis von Sein und Nichtsein, welche das Wesen der Kreatürlichkeit, alles Relativen zum Ausdruck bringt. Die Kreatürlichkeit ist vor allem und ihrem Wesen nach das Meon, das Sein-Nichtsein, und in diesem Sinne hat man auch die meonale Urmaterie, *matteria prima*, zu verstehen, in welcher schon die ganze Fülle des kreatürlichen Seins enthalten, alles im Keime vorhanden ist. Aber neben ihm wird in der Kälte des Todes und in dem sengenden Kreislauf „des feurigen Rades des Seins“ der Abgrund des Uk-on fühlbar: der Rand des Seins, die äußerste Finsternis, die aus ihren leeren Augenhöhlen schaut. Diese „dunkle und schwere Idee“ (*χάλεπὸν καὶ ἄωρον εἶδος*) wie Platon die Urmaterie der Welt getauft hat, ist von ihm selber im Timäus einer unvergleichlichen Analyse unterzogen worden.

Die Materie-Mutter, das Meon ist das notwendige Fun-

dament des Seins, der Entstehung und der Vernichtung. Wenn etwas wird, so muß es notwendig aus irgend etwas entstehen und irgend wohin zurückkehren, denn die luftleere Sphäre des reinen Nichtseins bleibt jenseits der Grenzen der Erreichbarkeit. Notwendig ist der mütterliche Schoß (das Platonische *ἐμμετρῶν*), welcher Mutterleib und Grab zugleich ist. Anders gesagt ist das die Große Mutter Erde, deren Antlitz die Griechen unter dem Namen Demeter (*ἡ μήτηρ*) verehrten; das ist jene Erde, die Gott der Herr „am Anfang“, bei der Schöpfung der Welt erschuf (mit dem „Himmel“ zugleich). Nachdem der Same des schöpferischen es werde in sie eingesenkt wurde, treibt sie aus ihrem Schoße alles Existierende heraus und nimmt in ihr meonales Inneres alles auf, was „Erde ist“, was aus ihr geboren wurde.

Große Mutter, feuchte Erde, in dir werden wir geboren, von dir werden wir ernährt, dich betasten wir mit unseren Füßen, zu dir kehren wir zurück. Kinder der Erde, liebet eure Mutter, küßt sie in Verzückung, begießt sie mit euren Tränen, benetzt sie mit Schweiß, tränkt sie mit Blut, sättigt sie mit euren Knochen. Denn nichts geht in ihr zugrunde, alles bewahrt sie in sich, ein stummes Gedächtnis der Welt, allem gibt sie Leben und Frucht. Wer die Erde nicht liebt, ihre Mutterschaft nicht fühlt, ist ein Sklave und Heimatloser, ein elender Rebell gegen die Mutter, eine Ausgeburt des Nichtseins. Mutter Erde, aus dir wurde jenes Fleisch geboren, welches zum Mutterleib für den fleischgewordenen Gott wurde, dir hat Er seinen heiligen Leib entnommen, in dir hat Er drei Tage lang im Grabe geruht. Mutter Erde, aus dir wachsen die Getreidepflanze und die Weinrebe, deren Frucht im heiligen Sakrament zu Christi Leib und Blut wird, und zu dir kehrt dieses heilige Fleisch zurück. Schweigend bewahrst du in dir die ganze Fülle und Wohlgestalt der Kreatur. . . .

. Das Nichts als das Sein-Nichtsein ist das *specificum* der Kreatürlichkeit und — merkwürdigerweise — ihr Privilegium und ontologischer Unterschied. Wir sind nicht nur

Kinder des Himmels, sondern auch Kinder der Erde, wir haben unsere eigene Mutter, die uns vor dem allversehenden Feuer des Absoluten schirmt und uns zur Selbständigkeit des kreatürlichen Seins gebiert. Indem das Nichts die Kreatur von dem Absoluten trennt, bildet es um sie herum gleichsam eine eigene Photosphäre, gibt es ihr ein Sein in sich und für sich. Die Welt ist selbständig eben dadurch, daß sie in das Nichts eingeschlossen, oder aus dem Nichts erschaffen ist. Es ist bemerkenswert, daß, sobald das spezifische Gefühl der Kreatürlichkeit oder der Schöpfung aus nichts abgestumpft wird, und die Welt eben dadurch mit dem Absoluten verschmilzt — indem sie zu dessen Modus oder Hypostase wird — sie zugleich schattenhaft wird, der Selbständigkeit verlustig geht. Dem Pantheismus (oder Kosmotheismus) folgt die Strafe des Akosmismus auf der Spur. In der Tat, wenn man aus dem Denken und Fühlen das Nichts als Fundament der Kreatur beseitigt, dann verflüchtigt sich der Unterschied zwischen dem Absoluten und der Welt, dem Schöpfer und der Schöpfung, die Welt erscheint an und für sich als absolut oder, was dasselbe ist, die Absolutheit wird dem Sein zugeschrieben, welches sich in Wahrheit auf das Nichtsein bezieht und darum überhaupt relativ ist. Es liegt ferner auf der Hand, daß, wenn man das Universum als Absolutes selbst betrachtet (als „Substanz“ oder Gottheit), es doch jedenfalls in seinem Seinsaspekt nicht für ein solches gehalten werden kann; d. h. im Werden müßte das Absolute alsdann in seiner ontologischen Echtheit unvermeidlich verneint werden. Die reale All-Einheit wird dadurch der allverzehrenden, abstrakten Einheit zum Opfer gebracht.

Das Prototyp eines solchen Philosophierens ist noch in der Lehre des Parmenides gegeben. In der neueren Philosophie gehört hierher vor allem die Lehre Spinozas von der einen Substanz, „deren Natur die Existenz zukommt“ (Ethik, 7. Theor.), das gesamte vielheitliche Sein erweist sich aber als „Modi“ dieser Substanz. In gewissem Sinne gehört auch das System J. Böhmes hierher. Besonders lehrreich ist es, das

gleiche bei G. Bruno zu beobachten, in dessen Weltanschauung der Monismus mit der christlichen Weltauffassung noch im Streite liegt, wobei die geometrische Folgerichtigkeit und die Abrundung des Spinozismus fehlen. Sobald der Enthusiasmus diesen Naturbegeisterten nach der Seite des Pantheismus zieht, ihn zu einer Identifizierung der Weltseele mit der Gottheit drängt, verliert die Welt mit ihrer Vielheitlichkeit ihre Selbständigkeit, indem sie die Bedeutung eines Akzidenz der einen unbeweglichen Substanz erhält.

Die ganze Unlösbarkeit der Entgegensetzung des Einen und des Ganzen, die in dem Begriff der Alleinheit enthalten ist, bleibt bestehen, solange wir nicht beachten, daß das Sein im Nichts besteht und mit dem Nichtsein verknüpft ist, daß es seiner Natur nach relativ ist; und die Idee des absoluten Seins gehört daher trotz ihres zähen Lebens zu den philosophischen Mißverständnissen. Das Absolute steht über dem Sein, es erschafft das Sein, und diese Erschaffung ist die Schöpfung aus nichts, die Setzung des Seins im Nichtsein.

Die Philosophie des Monismus, welche nur das Eine als in sich beschlossene Substanz anerkennt, kennt keine Mutterschaft (und darum kennt sie natürlich auch keine Vaterschaft): für sie wird nichts zum Sein geboren, und der wütende, alles verschlingende Kronos verzehrt ewig seine Kinder, nimmt seinen Samen in sich zurück, ohne ihn als befruchtenden Regen auf das nach Befruchtung dürstende Nichts sich ergießen zu lassen. Für sie offenbart sich das Absolute nicht in der Schöpfung, wird es nicht zum Vater aller Existierenden, wie auch das Nichts nicht zur Materie, zum Meon von allem wird, sondern in der „äußersten Finsternis“ des unbedingten Uk-on verbleibt. Und wenn man umgekehrt annimmt, daß das Absolute, indem es das Relative oder das Sein in sich setzt, zum „Vater aller Dinge“ wird, dann wird auch das Nichts, die nichtseiende Grundlage der Schöpfung zur Materie, zum Meon, welches alles in sich enthält, zur potentiellen Alleinheit der Welt. Die Selbständigkeit der Welt gegenüber Gott, ihre Außergöttlichkeit oder Relativität wird eben durch das Nichts fest-

gestellt, als durch ihre Grundlage, durch Verknüpfung des Seins mit dem Nichtsein. Im Absoluten gibt es kein Nein, nur das ewige JA (richtiger das Über-JA) — im Relativen hat jedes Ja sein Nein.

3. DIE WELT ALS THEOPHANIE. Das Geheimnis der Schöpfung, welches sich in der Antinomie der Kreativität ent- hüllt, besteht darin, daß die schöpferischen Kräfte des Seins, welche das Absolute selbst zu ihrem Urquell haben, sich in das Nichts ergossen haben. Die Welt ist durch das göttliche Wort erschaffen und lebt durch die göttliche Kraft.* Die ganze Fülle des Seins gehört Gott, ist Seine Güte. Das Welt- ganze ist in seinem positiven Grunde göttlich, die Welt ver- bleibt in Gott, insofern das Absolute alles in sich umfaßt. Den umgekehrten Schluß, der im Pantheismus und Kosmo- theismus gezogen wird, kann man nicht ziehen — nämlich, daß Gott eben die Welt sei. Richtig ist aber die Behauptung, daß die Welt in Gott enthalten sei und Gott in der Welt wirke. Anders gesagt, ist das Weltsein ein göttliches Sein oder, nach dem kühnen Ausdruck des Nikolaus von Kusa: *omnis creatura sit quasi infinitus aut Deus creatus*** Die Welt ist der „erschaffene Gott“. Er ist die Einheit des Absoluten und des Nichts, das Absolute im Relativen oder das Relative im Absoluten; das Absolute bringt seine aktuelle Absolutheit zum Stehen, hebt sie auf, macht sie potentiell, um dem Re- lativen Platz zu machen, welches dadurch am Absoluten An- teil bekommt. Durch die Schöpfung aus nichts stellt das Absolute gleichsam zwei Mittelpunkte auf: einen ewigen und einen kreatürlichen. Neben dem überseienden Absoluten er-

* Wie Nikolaus von Kusa sagt: *Nam videtur quod ipsa creatura, quae nec est Deus, nec nihil, sit quasi post Deum, et aute nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientium: Deus est opposito nihil, meditatione eutis; nec tamen potest esse ab esse et non esse composita (De docta ignorantia lib. II, cap. II).*

** *De docta ignorantia, lib. II, cap. II.*

Der Ausdruck „Deus creatus“ (wie auch W. Solowjows Ausdruck „Das werdende Absolute“) ist aber ungenau und nicht glücklich, soweit er eine Neigung zum Pantheismus verrät. Die wahre Definition der Welt, wie später klar werden wird, ist nicht das „werdende Absolute“ oder der „erschaffene Gott“, sondern die „werdende Sophia“.

scheint ein Sein, in welchem sich das Absolute als Schöpfer enthüllt, sich in ihm offenbart und verwirklicht, selbst des Seins teilhaftig wird. Gott ist nur in der Welt und für die Welt, im unbedingten Sinne kann man von seinem Sein nicht sprechen. Indem Gott die Welt erschafft, tritt Er damit auch selbst in die Schöpfung ein, offenbart Er sich selbst für die Schöpfung. Gott erschöpft sich in das Nichts, indem Er dieses in ein Material für Sein Bildnis und Ebenbild ver- wandelt. Er gewährt dem letzteren die volle Freiheit der Ak- tualisierung in den Kreaturen, indem Er selbst für uns gleichsam potentiell wird. Frei von Neid will Er in den Kreaturen leben und in ihnen werden. Er achtet die Natur der Kreatur, welche nichts ist, mehr als die eigene Macht, denn Er will Sich in der Schöpfung, da Er den Wunsch hegt, in ihr, in einem anderen, einen Freund zu haben, welcher Ihm gegenüber unabhängig ist, obwohl er Ihm völlig sein Dasein verdankt. Gott kann warten, denn die Vollendung der Zeiten, in denen der Sohn dem Vater alles unterwerfen, und Gott „alles in allem“ sein wird, ist von dem Ausgangspunkt des „Es werde“ durch einen langen historischen Prozeß getrennt, welcher die Gabe der göttlichen Allmacht an die kreatürliche Freiheit ist. Als Urquell des Seins ist Gott stets in der Welt, hält Er alles in Seiner Rechten, aber die Welt verbleibt zugleich außer Gott, in das kreatürliche, selbstän- dige Sein, d. h. ins Nichts versunken.

Auf diese Weise kommt die äußerste kosmologische An- tinomie zustande: als Absolutes hat Gott die Fülle Seines Lebens in sich, zu dem in absolutem Sinne nichts hinzuge- fügt und von dem nichts fortgenommen werden kann (gleichwie keine endliche Größe die mathematische Unend- lichkeit verändern — sie vermehren oder vermindern — kann, da sie selbst im Vergleich zum Unendlichen zur Null wird). Gott ist ein unwandelbares Wesen, allgenussam und selig, und der Weltprozeß kann Ihm nichts hinzufügen und von Ihm nichts fortnehmen. Aber zugleich ist Gott der Schöpfer der Welt, Er lebt und wirkt in der Welt, welcher als gött- licher Schöpfung kein modales und akzidentielles, sondern

ein völlig reales, nicht scheinbares Sein zukommt, denn sie ist real durch die Realität ihres Schöpfers. Kraft ihrer Freiheit und ihrer Natur kann die Kreatur sich von Gott in ihr Nichts entfernen, sich vor Ihm verhüllen; auch in diesem Fall ist und bleibt Gott ihr lebendiger Grund, aber Er verbleibt für sie potentiell, nicht aktuell. Insofern ist der kosmische Prozeß theokosmisch oder theogonisch, der Kosmos aber ist ein Theokosmos oder Kosmotheos. Aber diese kosmische Theogonie schließt nicht aus, sondern setzt vielmehr zugleich voraus, daß die Welt als Offenbarung der Gottheit eine Theophanie sei. Darum schließen sich der theophanische und der theogonische Charakter des Weltprozesses nicht nur nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr, da die Kosmogonie die reale Theophanie ist — die Offenbarung des ewig Seienden. Hier stoßen wir unmittelbar auf die kosmologische Antinomie, die gleichsam eine Wasserscheide darstellt: von diesem Kamm gehen nach beiden Seiten Abhänge — sowohl zum pantheistischen Monismus als auch zum manichäischen Dualismus, welcher neben Gott einen Gegengott anerkennt, einen Demurg, ein selbständiges (und böses) Weltprinzip. Beide Richtungen entspringen dem Strebem, das Überrationale zu rationalisieren: der Monismus und der Dualismus sind beide Produkte des Rationalismus (mitunter auch eines mystischen), in welchem Gott nach den Schemen und Kategorien des dinghaften Seins gedacht wird. Daher wird hier nur das alternative entweder — oder zugelassen, während die Stimme des religiösen Bewußtseins gebieterisch spricht: sowohl als auch. Gott ist das Absolute und der Schöpfer der Welt — das Überseiende und der Grund jeglichen Seins. Im zentralen Dogma des Christentums von der Vereinigung zweier Naturen in Christo, der göttlichen und der kreatürlich-menschlichen, untrennbar und nichtvershmelzbar, erhält dieser Gedanke eine offenkundig antinomische und dabei gotinspirierte Formel. Der Herr Jesus ist Gott, die zweite Person der heiligen Trinität — in Ihm „wohnt die ganze Fülle der Gottheit körperlich“; als Gott, in Seiner Absolutheit, ist Er der Welt völlig

transzendent, vorweltlich, aber zugleich ist Er ein vollkommener Mensch, der die ganze Fülle des kreatürlichen, kosmischen Seins besitzt, in Wahrheit ein universaler Mensch: die Menschheit und die Gottheit sind in Ihm in einer geheimnisvollen und für den Verstand unbegreiflichen Weise untrennbar und nichtvershmelzbar miteinander verbunden.

Der Versuch — es koste, was es wolle — das rational erforschliche Geheimnis der Gottheit in der Welt zu ergründen, es begreiflich zu machen, führt unvermeidlich entweder zu Widersprüchen, oder aber zu einer offenkundigen Vereinfachung und Aufhebung des Problems (wie im Monismus); das ist der Grund, warum es eine widerspruchslöse rationale Metaphysik, in der es sich um die Grenzprobleme des kosmischen Seins handelt, niemals gegeben hat und auch nicht geben kann. Die Philosophie muß in ihren Konstruktionen bewußt mit den grundlegenden Antinomien des religiösen Selbstbewußtseins rechnen, — darin besteht die religiöse „Kritik der Vernunft“. Ist Gott der Welt transzendent? Nein, denn Er verbleibt in der Welt, durch Ihn leben, weben und sind wir; Er hat uns die Verheißung gegeben, mit uns in der Welt zu verbleiben, jetzt, immerdar und für alle Zeiten. Bedeutet das denn aber, daß Gott der Welt immanent sei? Ganz gewiß nicht, denn Er wohnt in einem unzugänglichen Licht, zwischen Ihm und der Kreatur liegt ein bodenloser Abgrund — das Nichts. Aber weiter: unterliegt Gott der Zeitlichkeit, vollziehen sich in Ihm Veränderungen, wird durch die Welschöpfung und durch den Weltprozeß Seiner Fülle etwas hinzugefügt? Nein, es wird nichts hinzugefügt, denn Er ist die absolute Fülle und die Vollkommenheit. Aber wird denn die göttliche Fülle dabei auch in dieser Welt verwirklicht, ist Gott in Seiner Offenbarung in den Weltprozeß mit seinem Geschehen, seinen Zeiten und Fristen hineingezogen? Ja, denn die Welt ist noch nicht vollendet, und Gott selbst hat das Kreuz erhoben und ist Fleisch geworden um der Errettung der Welt willen durch den Menschen. — Eine weitere Frage: begrenzt die Welt Gott, indem sie außer Ihm und neben Ihm existiert? Nein, denn Gott, als das Ab-

solute, hat nichts außer sich. Ja, denn Er regiert die Welt, aber herrscht nicht in ihr, das Reich Gottes in der Kraft ist noch nicht erschienen, die Welt lebt ihr eigenes außergöttliches Leben. Auf solche und ähnliche Antinomien stößt die kosmologische Lehre von Gott, und man braucht das nicht notwendig durch die logische Mangelhaftigkeit dieser oder jener einzelnen Konstruktion zu erklären und dabei zu hoffen, daß diese Schwierigkeit irgend einmal überwunden sein wird. Die Aufgabe des Denkens ist hier eben die, die Antinomie aufzudecken, sich in ihre Sackgasse hineinzuwagen und ihre Übervernünftigkeit durch einen Akt der Demütigung der Vernunft anzunehmen: das ist hier die höchste Tat seines Begreifens. Es ist nicht schwer zu sehen, daß die erwähnte kosmologische Antinomie nur eine weitere Entfaltung der fundamentalen religiösen Antinomie ist, auf welche die „negative Theologie“ hingewiesen hat. Gott, wie ihn die „negative Theologie“ kennt — das absolute NICHT — ist der Welt und allem Sein vollkommen transzendent, aber als Gott steht Er in Beziehung zur Welt, hat Er teil am Sein, ist Er. Die grundlegende Antinomie: das Absolute — Gott erhält in der Kosmologie folgenden Ausdruck: der selige und selbstgenugsame Gott — der Schöpfer der Welt.

Aber die „List der Vernunft“ versucht, auch wenn sie die unüberwindliche Schwierigkeit fühlt, sie dennoch zu umgehen, durch einen uns schon bekannten Kunstgriff die Antinomie mit dem dialektischen Widerspruch zu vertauschen, die Antithetik in die Dialektik zu verwandeln. In diesem Fall kann dieses Ziel in der Weise erreicht werden, daß die göttliche Welterschöpfung als entsprechend einem bestimmten Moment in der Dialektik des Absoluten selbst, seines inneren Lebens, oder als Modus eines göttlichen Urwesens gedeutet wird. Aber, indem dieses dialektisch-mystische Kunststück die Antinomie aufhebt, vernichtet es zugleich das Problem selbst, welches es lösen will, denn für die Dialektik des Monismus gibt es weder Gott und die Welt, noch das Absolute und Relative in ihrer Gegenüberstellung. Besonders deutlich tritt dies in der Lehre Meister Eckehardts hervor, welcher

darum „bittet“, hinter Gott zu dringen, „von Gott befreit zu werden“ und natürlich zugleich auch von der Welt. Gott-Schöpfer ist ihm nur eine bestimmte und begrenzte Stufe im Absoluten und im Grunde genommen nicht Gott, sondern ein Demiurg, eine kosmische Hypostase des Absoluten. Diese Lehre Eckehardts ist Haeresie und Lüge. Dieselbe Frage nach dem theogonischen und theophanischen Sinn der Schöpfung wird von Schelling in tiefgründiger Weise untersucht (Phil. d. Myth. und Phil. d. Offenb.).

II

DER SOPHIANISCHE CHARAKTER DER KREATUR

Gott als das Absolute ist der Welt vollkommen transzendent, ist NICHT-etwas. Aber als Schöpfer offenbart Er sich der Kreatur, indem er dem Relativen in Sich Platz gibt; durch einen unaussprechlichen Akt der Liebe-Demut setzt Er es neben Sich und außer Sich, indem Er Sich durch Seine Schöpfung begrenzt. Dadurch wird das Absolute Gott, wird es aus dem Absoluten zum relativ Absoluten, oder zum Absoluten für das Relative, welches insofern als ein Spiegel der göttlichen Absolutheit erscheint. Indem Gott Sich der Kreatur offenbart, entkleidet Er sich Seiner absoluten Transzendenz und manifestiert Sich der Kreatur in Seiner Wirksamkeit, in Seiner Gnade oder (um mich eines Ausdrucks der dogmatischen Streitigkeiten des 14. Jahrhunderts zu bedienen) in Seiner Energie. In Ihrem innergöttlichen Leben bleibt die Gottheit für die Kreatur transzendent, aber die Handlungen der Gottheit, Ihre Offenbarungen, die göttliche Kraft, die sich in die Kreatur ergießt, ist dieselbe eine, unteilbare, ewig-seiende Gottheit. In diesem Sinne ist die göttliche Energie als eine von Gott untrennbare, aber der Kreatur offenbarte göttliche Wirkung in allen ihren Manifestationen Gott in der Kreatur, das Absolute-Transzendente selbst. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den christlichen Sakramenten ist ebenfalls Gott selbst, und auch der göttliche Name, der eine immerdar sich vollziehende Wirk-

samkeit der göttlichen Kraft, die Energie der Gottheit ist, ist Gott. . . . Obwohl vom Standpunkt der Kreatur Gott in Sich und Gott in der Schöpfung unterschieden wird, so wird doch diese Unterscheidung nicht von der göttlichen Natur, sondern von der kreatürlichen Begrenztheit statuiert: Gott ist sowohl in Seiner Vorweltlichkeit als absolut Transzendent, als auch in Seiner schöpferischen Energie, als Schöpfer und Allhalter, selbstidentisch. Durch die göttliche Offenbarung erhält die Kreatur mehr Wissen von Gott, als sie nicht nur wegen ihrer Sündhaftigkeit, sondern auch wegen ihrer Kreatürlichkeit fassen kann. Der Spiegel reflektiert, aber faßt das in ihm Reflektierte nicht, er zeugt von der Existenz des Gegenstandes nicht nur in dieser Widerspiegelung, sondern auch in sich und für sich, in einer dieser Widerspiegelung transzendenten Weise; zugleich aber reflektiert er die Züge eben dieses In-sich-Seienden. Darum ist das Wesen des Reflektierten mit seiner Widerspiegelung völlig inkommensurabel, es ist ihr transzendent, und dennoch wird gerade dieses Wesen und nur es allein reflektiert. Die göttlichen Energien, welche in die Welt einströmen, die Offenbarungen der Gottheit in der Kreatur, tragen dadurch die Unterscheidbarkeit in die Gottheit selbst hinein, die insofern aufhört, das reine NICHT für die Welt zu sein, aber, indem sie das innergöttliche Leben entfaltet, offenkundig macht, was verborgen war, in das immanente Bewußtsein dasjenige hineinträgt, was ihm transzendent war, die Gottheit sozusagen zerteilt und vermehrt, wie der eine Sonnenstrahl in seinen Reflexionen und Brechungen zerteilt und vermehrt wird. Auf Grund der göttlichen Wirkung in der Kreatur wird erkannt, was Gott in Sich ist. Obwohl diese Erkenntnis ihrem Wesen nach nicht-adäquat ist, so enthält sie doch eben darum die Möglichkeit eines unendlichen Wachstums und einer unendlichen Vertiefung. Die Offenbarung der Gottheit ist in geheimnisvollen Hieroglyphen in die Schöpfung eingezeichnet, die Ihr Siegel trägt, und der christliche Glaube offenbart nur das, was im Herzen der Kreatur geschrieben steht. In der christlichen Offenbarung ist enthalten,

daß das innergöttliche Leben eine Dreieinigkeit ist, die eine Gottheit in drei Hypostasen, welche eins sind in der ewig verwirklichten Gegenseitigkeit der göttlichen Liebe. Gott ist die Liebe-Gegenseitigkeit, die keine Qualität und Eigenschaft, kein Prädikat, sondern das göttliche Wesen selbst ausmacht. Und in dieser göttlichen Liebe findet sich jede Hypostase, indem sie sich in der Liebe hingibt, in den anderen Hypostasen wieder, verwirklicht sie die eine Gottheit. In der hl. Trinität vereinigt sich auch der absolut persönliche Charakter der Gottheit, Ihre hypostatische Natur mit dem absolut überpersönlichen Charakter Ihrer Dreiheit — „der Dreiheit in der Einheit und der Einheit in der Dreiheit“. Durch die Offenbarung der drei Hypostasen manifestiert sich die qualitative Unterscheidbarkeit in dem Leben der hl. Trinität. Der ersten Hypostase gehört die göttliche Vaterschaft, die Substantialität, der Ausgang; der zweiten Hypostase gehört die Unterscheidung, der Logos, das Wissen, sie ist das göttliche Herz, in dem Gott den Sohn liebt; die dritte Hypostase, der Heilige Geist, fühlt den Vater und den Sohn, findet sich in ihnen und erfreut sich an der göttlichen Liebe. Die hl. Trinität offenbart sich der Welt in der Dreieinigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als in einem durch innere Beziehung verbundenen und sich folgerichtig entfaltenden Akt des göttlichen Lebens. In der Gottheit selbst kann man keinerlei Aufeinanderfolge und Allmählichkeit der Entwicklung einräumen, denn die hl. Trinität ist ewig überseiend in dem einen verschmolzenen Akt der Liebe und der Identität. Das göttliche Leben in der hl. Trinität ist in sich eingeschlossen und absolut. Es bedarf keiner äußeren Ergänzung und Entfaltung. Es ist von sich erfüllt, und wenn es noch voller werden kann, so doch nicht für die Gottheit, sondern für die Nicht-Gottheit; zur Fülle und zum Genuß des göttlichen Lebens kann auch das nicht-göttliche und das außer-göttliche Leben herangezogen werden. Jedoch für die Gottheit erscheint das in keinem Sinne als Ihre notwendige Evolution, als auf Ihr lastendes Fatum der Schöpfung, ohne welches sich Ihre Selbstenthüllung nicht vollziehen

kann, sondern es ist die Gabe einer freien, freigebigen Liebe-Güte, Gnade und Wohltat. Die Strahlen der Liebe ergießen sich aus der göttlichen Fülle, um ihres Überflusses willen geht die Gottheit aus sich heraus und erleuchtet die Finsternis des nicht-göttlichen Nichts, des Nichtseins. Die des Nichts und der Gier bare Gottheit, welche in Ihrer Unendlichkeit und Absolutheit keinen Zuwachs kennt, will auch dieses Nichtsein, das nicht-göttliche Leben zu Ihrer Liebe herbeirufen. In Ihrer göttlichen Nachsicht und in der Selbstverleugnung der Liebe will die Gottheit das Nicht-Sich, die Nicht-Gottheit und tritt aus Sich heraus in der Schöpfung. Aber, indem die Gottheit die außer-göttliche Welt neben Sich stellt, setzt sie eben dadurch zwischen Sich und die Welt eine gewisse Grenze, und diese Grenze, welche sich ihrem Begriffe nach zwischen Gott und der Welt, dem Schöpfer und dem Geschöpf befindet, ist selbst weder das eine noch das andere, sondern etwas völlig Besonderes, welches das eine und das andere zugleich verbindet und trennt (ein gewisses *μεταξύ* im Sinne Platons). Als Engel der Kreatur und als Prinzip der göttlichen Wege erscheint die hl. Sophia. Sie ist die Liebe der LIEBE. Die göttliche Dreieinigkeit, Gott = die Liebe, setzt in Ihrem geschlossenen, selbstgenugsamen, ewigen Akt der göttlichen, substanzialen Liebe den Gegenstand dieser göttlichen Liebe außer Sich (im Sinne des metaphysischen Außersichseins), liebt ihn und ergießt dadurch auf ihn die lebenspendende Kraft der dreipersonlichen Liebe. Natürlich ist dieser Gegenstand der Liebe nicht nur eine abstrakte Idee, denn „Gott denkt in Dingen“, oder ein toter Spiegel, denn Gott ist das Leben und der Urquell des Lebens; er kann nur ein lebendiges Wesen sein, welches also, wenn auch keine Hypostase, so doch einen gewissen hypostatischen Charakter hat. Diese Liebe ist die Sophia, der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe, des „Genusses“, der „Freude“ und des „Spieles“. Man kann die Sophia, die göttliche „Idee“, nicht als nur ideale, der lebendigen Konkretheit und der Kraft des Seins bare Vorstellung denken. Was Gott wesentlich, und darum ewig, außerzeitlich vorstellt (wir sind

uns der Ungenauigkeit dieser Ausdrücke sehr wohl bewußt, bedienen uns ihrer aber wegen des Mangels geziemender Worte in der menschlichen Sprache), muß man im realsten Sinne denken, als ens realissimum, und gerade eine solche realste Realität besitzt die Idee Gottes, die Göttliche Sophia. Die Sophia wird nicht nur geliebt, sondern liebt auch mit Gegenliebe, und in dieser gegenseitigen Liebe erhält sie alles, ist sie ALLES. Und wie die Liebe der LIEBE besitzt die Sophia hypostatischen Charakter, als geistiger Organismus der zukünftigen kreatürlichen Hypostasen. Sie nimmt nicht teil an dem innergöttlichen Leben, sie ist nicht Gott, und darum verwandelt sie die hypostatische Dreiheit nicht in die hypostatische Vierheit. Aber sie ist das Prinzip einer neuen, kreatürlichen Vielheit, denn ihr folgen viele Hypostasen (der Menschen und Engel), die in sophianischer Beziehung zur Gottheit stehen. Jedoch befindet sie sich selbst außerhalb der Gottheit, geht in Ihre in sich geschlossene, absolute Fülle nicht ein. Aber sie wird zu Ihr infolge der unaussprechlichen Nachsicht der göttlichen Liebe zugelassen, und deswegen offenbart sie die Geheimnisse der Gottheit und Ihre Tiefen und freut sich, „spielt“ mit diesen Gaben vor dem Antlitz Gottes. Das Leben der hl. Trinität ist ein ewiger Akt der Selbsthingabe, der Selbsterschöpfung der Hypostasen in der göttlichen Liebe. Die hl. Sophia gibt sich ebenfalls der göttlichen Liebe hin und empfängt ihre Gaben, die Offenbarungen ihrer Geheimnisse. Aber sie gibt sich in anderer Weise hin als die göttlichen Hypostasen, welche unabänderlich als wesenseine Gottheit verbleiben, sich mit Ihr und Sie mit sich erfüllen. Die Sophia empfängt nur, ohne geben zu können, sie enthält nur das, was sie erhielt. Durch die Selbsthingabe an die göttliche Liebe gibt sie sich in allem den Anfang. In diesem Sinne, ist sie weiblich empfangend, ist sie das „Ewig-Weibliche“. Zugleich ist sie die ideale, intelligible Welt, ALLES, das wahre *ἐν καὶ πᾶν*, das All-Eine.

In der Weiblichkeit liegt das Geheimnis der Welt. Hinsichtlich ihres weiblichen „Prinzips“, *ἀρχή*, *בראשית* (Bereschit) war die Welt schon im Keime erzeugt, bevor sie

erschaffen wurde, und aus diesem göttlichen Samen ist die Welt durch die Entfaltung des in ihm Angelegten aus nichts erschaffen. Diese Entstehung ist natürlich etwas prinzipiell Verschiedenes von jener Geburt, durch welche der Vater ewig, außerzeitlich, ohne Mann und Weib Seinen Eingeborenen, Geliebten Sohn aus Seinem Schoße erzeugt, in ihm aber und durch ihn die Kinder Gottes, welche nicht von Fleisch und Blut, sondern von Gott geboren wurden, wieder gebiert. Die Entstehung der Welt in der Sophia ist das Werk der ganzen hl. Trinität in jeder Ihrer Hypostasen, das sich auf das empfangende Wesen erstreckt, auf das „Ewig-Weibliche“, welches dadurch zum Prinzip der Welt wird, gleichsam zur natura naturans, die das Fundament der natura naturata der kreatürlichen Welt bildet.

Indem die Sophia die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse in sich aufnimmt, trägt sie durch sich und für sich die Unterscheidung, Ordnung und innere Aufeinanderfolge in das Leben der göttlichen Dreieinigkeit hinein; sie empfängt die eine vollständige Gottheit in Ihrem dreihypostatischen Wesen — den Vater, den Sohn und den Hl. Geist. Indem sie ihr Wesen vom Vater empfängt, ist sie der Ruhm und die Offenbarung Gottes; indem sie den göttlichen Logos erkennt und von ihm erkannt wird, ist sie die Braut des Sohnes (das Hohelied) und die Gattin des Lammes (Neues Testament, Apokalypse); indem sie die Ausgießung der Gaben des Heiligen Geistes empfängt, ist sie die Kirche und wird damit zugleich zur Mutter des Sohnes, welcher durch die Ausgießung des Heiligen Geistes Fleisch wurde durch Maria, das Herz der Kirche; und sie ist auch die ideale Seele der Kreatur, die Schönheit. Das alles zusammen: Braut, Gattin und Mutter, Gottes Ruhm, die Dreieinigkeit der Güte, Wahrheit und Schönheit, die hl. Trinität in der Welt — das ist die göttliche Sophia. Die zweite Hypostase, Christus, ist vornehmlich der Sophia zugewandt, denn Er ist das Licht der Welt, durch ihn wurde alles (Joh. 1); indem sie die Strahlen des Logos empfängt, wird die Sophia selbst zur Christosophia, zum Logos in der Welt, und wie Dieser wird

sie von der Väterlichen Hypostase geliebt, welche die Gaben des Heiligen Geistes auf sie ausgießt. Es verdient beachtet zu werden, daß in der Ikonographie und in der Liturgik die hl. Sophia bald fast bis zur völligen Identifizierung an Christus angenähert wird, indem sie zu Seiner Kraft oder zu Seinem Attribut wird (so wurde die Idee der Hagia Sophia in Zarigrad unter dem Kaiser Justinian verstanden), bald an die Muttergottes (das Fest der hl. Sophia fällt auch äußerlich mit Mariä Himmelfahrt zusammen), bald an die verklärte Kirche, die himmlische und die irdische, bald an die weibliche Gestalt der Braut aus dem Hohenliede (auf einigen Ikonen), bald selbst an den Kosmos.

Was ist denn das Ewig-Weibliche in seinem metaphysischen Wesen? Ist es Kreatur? Nein, es ist nicht Kreatur, denn es ist nicht erschaffen. Das Prinzip der Kreatürlichkeit ist das Nichts, das Nichtsein, *ázretov*, das Leere. Aber in der Sophia gibt es kein Nein, sondern nur ein Ja für alles, gibt es kein Nichtsein, das die Grenze des absondernden, eigensinnigen, individuellen Seins ist, welches die positive Alleinheit zerreißt. Obwohl die Sophia nicht das Absolute oder Gott ist, so hat sie doch das, was sie hat, unmittelbar von Gott oder in absoluter Weise, sie ist frei von dem Versunkensein in das Nichts, welches dem kosmischen Sein eigentümlich ist. Darum kann man ihr das Prädikat des Seins nicht einmal in dem Sinne beilegen, in welchem wir es der kreatürlichen Welt beilegen, obwohl sie der unmittelbare Grund der kreatürlichen Welt ist. Als solcher schließt sie sich fest an diese an; aber, ihrer Begrenzung fremd, ist sie eine undefinierbare und unbegreifliche Grenze zwischen dem kreatürlichen Sein und dem Übersein, dem Wesen der Gottheit — weder Sein noch Übersein. Sie ist das Eine-Viele-Alle, nur das Ja ohne das Nein, die Bejahung ohne die Verneinung, das Licht ohne die Finsternis; sie ist das, was in dem Sein nicht ist, und also ist sie und ist auch wieder nicht, hat einerseits teil am Sein, aber ist ihm andrerseits transzendent, entgleitet ihm. Indem sie einen Platz zwischen Gott und der Welt einnimmt, verbleibt die Sophia zwischen dem Sein und

dem Übersein, da sie weder das eine noch das andere ist, oder als beides zugleich erscheint.

Die eigenartige Natur der Sophia erhellt aus ihrer Beziehung zur Zeitlichkeit. Findet die Zeitlichkeit — die Zeit als bewegliches Bild der Ewigkeit — auf die Sophia Anwendung? Das scheint einerseits nicht der Fall zu sein, soweit die Zeitlichkeit mit dem Sein-Nichtsein, dem Werden, der Vielheit untrennbar verbunden ist, überhaupt eine Projektion der Ewigkeit auf das Nichts ist. Wenn in der Sophia jedes Nein fehlt, so fehlt auch die Zeitlichkeit. Sie gibt allem den Anfang, hat alles in sich durch einen Akt nach dem Bilde der Ewigkeit. Obwohl sie selbst nicht die Ewigkeit ist, besitzt sie alles auf ewige Weise. Sie ist nicht erschaffen und folglich auch nicht in der Zeit entstanden; anders gesagt, mit ihr und in ihr entsteht noch nicht die Zeit, denn sie ist die Idee Gottes in Gott selbst, aber nicht in der Schöpfung, nicht im Nichts. In diesem Sinne ist sie überzeitlich. Aber andererseits ist sie auch nicht die Ewigkeit, denn letztere gehört substanzial nur Gott an, ist ein Synonym seiner Absolutheit, Eigenwesenheit und Selbstgenugsamkeit. Der Sophia eine solche Ewigkeit zuschreiben, hieße sie in eine göttliche Hypostase verwandeln, d. h. jede Grenze zwischen ihr und Gott verwischen, während doch diese Grenze ebenso unbedingt statuiert werden muß wie zwischen Gott und der Kreatur, wenn auch in einem anderen Sinn. Also ist die Sophia frei von der Zeit, erhebt sich über sie, aber die Ewigkeit gehört ihr nicht an. Als Sophia, als Liebe der LIEBE hat sie Anteil an der Ewigkeit, aber nicht durch ihr Wesen, sondern durch die Gnade der Liebe, nicht durch die Usia (*οὐσία*), sondern durch Einwirkung der göttlichen „Energie“ (*ἐνεργεία*). Durch diese mittlere Lage zwischen der Zeit und der Ewigkeit, „*μεταξύ*“ wird ihre eigenartige metaphysische Natur in bezug auf die Zeitlichkeit und die Kreatürlichkeit bestimmt. Da sie ihrer Natur nach die Ewigkeit nicht besitzt, kann die Sophia sich in der Ebene der Zeitlichkeit befinden, indem sie ihr zugewandt ist. Sie kann diese sogar durch sich begründen, indem sie ihr eine Stelle

in sich einräumt: in ihr und aus ihr kann die Zeit ausströmen, welche der Ewigkeit unmittelbar nicht entspringen kann. Obwohl die Sophia ihrer Position nach überzeitlich ist, so ist sie ihrer Natur nach der Zeit doch nicht transzendent. Da ihr die positive Alleinheit angehört, so wird der ganze Zusammenhang des Seins durch sie begründet, welcher keinen mechanischen Ablauf festsetzt, sondern eine innere Aufeinanderfolge der Ereignisse, anders gesagt, die objektive Zeit, denn die Zeit ist kein nackter Ablauf, keine Verdrängung des Vergangenen durch das Gegenwärtige, keine „fetzenartige Zerrissenheit des Seins. Die Sophia enthält die lebendige und reale Synthesis der Zeit. Die sophianische Zeit ist, wenn man sich so ausdrücken darf, ein einiger, zusammengesetzter, verschmolzener, nicht außerzeitlicher, aber überzeitlicher Akt: sie ist die ewige Zeit — so könnte man sagen, ohne die in Wahrheit nur scheinbare *contradictio in adjecto* zu fürchten, sofern die Ewigkeit hier eine Eigenschaft der Zeit, ihre Synthetisiertheit bedeutet. Das gleiche könnte man auch in bezug auf die Räumlichkeit sagen, welche der Zeit auch in der Hinsicht analog ist, daß die Momente der Verschmolzenheit und der Getrenntheit, des Ja und des Nein, der Einheit und der Vielheit in ihr wechselseitig verknüpft sind. Die Sophia ist überräumlich, aber sie ist zugleich der Grund aller Räumlichkeit.

Die metaphysische Natur der Sophia geht demnach in die gewöhnlichen philosophischen Kategorien des Absoluten und des Relativen, des Ewigen und des Zeitlichen, des Göttlichen und des Kreatürlichen durchaus nicht ein. Mit ihrem Gott zugewandten Antritt ist sie Sein Bild, Seine Idee, Sein Name, Sein Ruhm, Sein Reich. Dem Nichts zugewandt ist sie der ewige Grund der Welt, die himmlische Aphrodite, wie Platon und Plotin sie in der richtigen Vorahnung der Sophia nannten. Sie ist die himmlische Welt der intelligiblen, ewigen Ideen, die sich der philosophischen und der religiösen Betrachtung Platons enthüllte, welcher sich in seiner Lehre, einer Sophologie in wahren Sinne, zu ihr bekannte. Die kreatürliche Welt existiert, indem sie als ihre Grundlage

die Ideenwelt hat, welche sie erleuchtet, anders gesagt, sie ist sophianisch — das ist die größte, inhaltsreichste und wichtigste Wahrheit von der Welt, das Wesen der Kosmodizee des christlichen Platonismus. Es ist aber notwendig, den Inhalt dieses Begriffs vom sophianischen Charakter der Welt genauer zu bestimmen. Zu diesem Zweck muß man zeigen, worin und warum die sophianische Welt zugleich die Sophia ist und sich von ihr unterscheidet, nicht die Sophia ist und der Abgrund, der sie trennt. Hier nähern wir uns dem Problem der Kosmodizee, welches sowohl für den Platonismus als auch für die christliche Theologie in gleicher Weise zentral ist. Der griechischen Spekulation, welche in dieser Beziehung den Offenbarungen der griechischen Kunst parallel läuft, hat sich als unbestreitbarste Wahrheit über die Welt enthüllt, daß die Welt der jenseitigen Ideenwesenheiten den Erscheinungen zugrunde liegt. Diese jenseitigen Wesenheiten der Dinge wurden von den Pythagoreern als Zahlen, in verschiedenen mystischen Sekten als Namen, von Platon als Ideen, von Aristoteles als schöpferische Formen (Entelechien), in der Kabbala als Buchstaben (des hebräischen Alphabets) bestimmt. Diese verschiedenen Definitionen enthalten keinen Widerspruch, da sie nur verschiedene Arten des Begreifens ein und derselben Wesenheit widerspiegeln. Die ganze Philosophie, sowie auch die Kunst, der Hellenen ist ein intelligibles Schauen dieser Ideen oder ein Streben nach diesem Schauen, in ihr brennt die echte Liebe zur Sophia — nicht umsonst hat sie sich selbst *φίλο-σοφία* genannt. Und darin liegt das Geheimnis ihrer unvergänglichen Bedeutung für die Menschheit, ihrer Frische und ihrer ewigen Jugend.

Die Frage der sophianischen Natur der Begriffe ist nur eines der Probleme innerhalb der allgemeinen Frage des sophianischen Charakters der Welt. Die Sophia ist in bezug auf die Mannigfaltigkeit der Welt ein Organismus von Ideen, in welchem die ideellen Samen aller Dinge enthalten sind. In ihr ist die Wurzel des Seins der letzteren, ohne diese

aber und außerhalb ihrer existiert nichts. In diesem Sinne kann man mit Platon sagen, daß die Ideen die Ursachen des Seins sind, aber nicht im Sinne eines Vorhergehens in der Zeit, sondern als sein bleibender, überzeitlicher Grund. Die Beziehung der Ideen zu den Dingen, der Sophia zur Welt, ist die Beziehung des Überzeitlichen (und in diesem Sinne Ewigen) zum Zeitlichen. Die Sophia ist in der Welt als ihr Grund gegenwärtig, aber sie bleibt der Welt auch transzendent vor allem darum, weil sich diese in der Zeit und im Werden befindet, die Sophia aber ist über der Zeit und außerhalb jedes Prozesses. Aber bei alledem kann man sie von der Welt auch nicht abtrennen, geschweige denn ihr gegenüberstellen, denn außerhalb der Sophia gibt es keine Welt. Was in ihr wahrhaft ist, oder was ihr Sein und Nichtsein zusammenschweift, ist eben die Sophia. Die Welt der Ideen, das ideale All, welches in der Sophia aktuell enthalten ist, existiert für die kreatürliche Welt nicht nur als Grund oder Ursächlichkeit (in dem oben erwähnten Sinn), sondern auch als Norm, als Grenzaufgabe, als Lebensgesetz, als aristotelische Entelechie in bezug auf den potentiellen Zustand des Seins. Jedes Wesen hat seine Norm-Idee, es sucht und erschafft sich nach einem bestimmten, ihm allein, seiner Idee eigentümlichen Bilde und zwar deshalb, weil es in seiner überzeitlichen Natur diese Idee als sein einziges wahres Sein, *τὸ ὄντως ὄν*, als seine unwiederholbare, mit nichts vermischbare Individualität hat. Und nur darum ist ihm eben diese Idee aufgegeben; indem es sie verwirklicht, tritt es durch sie und in ihr in den Organismus der Sophia ein, hat teil am *ἔν καὶ πάν*.

Hier erhebt sich nun die grundlegende, sozusagen fatale Frage der sophianischen Kosmologie, die im Grunde genommen schon Aristoteles gestellt hat: stellt diese Welt nicht eine sinnlose und unnötige Wiederholung der Ideenwelt, ihre Verdoppelung dar? Worin besteht der schöpferische Akt, durch welchen die Welt als etwas Neues erschaffen wird?

Diese Fragen beruhen auf einem gewissen Mißverständnis. Von Wiederholung oder Verdoppelung kann man nur hin-

sichtlich des Gleichen in der Sphäre des zeitlichen und des räumlichen Seins reden. Aber welchen Sinn hat dies bei der Gegenüberstellung dessen, was in der Zeit geschieht und durch die kosmische Schöpferkraft als Aufgabe und inneres Lebensgesetz verwirklicht wird, und dessen, was über der Zeit und dem Sein selbst ist? Die Welt ist das Nichts, in welches die Ideen als Samen versenkt sind, die werdende Sophia. Die Göttliche Sophia ist ewig als bleibender Grund der Schöpfung, der eine unerschöpfliche Macht und Tiefe hat. Die eigene Natur der Welt, soweit sie sich von der Sophia unterscheidet, ist eben ihre *ἐκδη* (im aristotelischen Sinn), das zum Sein berufene Nichts, das aber in sich kein Sein hat, wobei das Prinzip seines Seins die Sophia ist. Darum zählen diejenigen, welche sagen, daß die Welt eine Wiederholung oder Verdoppelung der Sophia sei, als gleichwertige, sich wiederholende Einheiten das zusammen, was so nicht zusammengezählt werden kann, vulgär ausgedrückt: sie addieren Zentner und Meter.

Aber das ist auch noch in einem anderen Sinne ein Mißverständnis: die Welt und die Sophia bilden gar nicht zwei Prinzipien oder Welten, welche in dieser oder jener Beziehung zueinander stehen, sie sind ein und dieselbe Welt. Die Sophia ist der Weltgrund, ihre ideale Entelechie, sie existiert nicht irgendwo außerhalb der Welt, sondern ist ihr fundamentales Wesen; darin hat Aristoteles in seiner Ontologie recht. Wenn wir aber dieselbe Welt in ihrer Zuständigkeit oder Gegebenheit nehmen, so unterscheidet sie sich natürlich von der Sophia wie eine unverwirklichte Potenz von ihrer Idee. Die Welt ist nicht außerhalb der Sophia und die Sophia nicht außerhalb der Welt, aber andererseits ist die Welt nicht Sophia, obwohl ihr der sich in der Zeit realisierende sophianische Charakter eigentümlich ist.

Die Erschaffung der Welt im Anfang, d. h. in der Sophia oder auf ihrem Grunde muß man sich daher als Absonderung ihrer Potentialität von ihrer ewigen Aktualität denken, wodurch eben die Zeit mit dem zeitlichen Prozeß hervorgebracht wird; die Aktualisierung der sophia-

nischen Potenz bildet den Inhalt dieses Prozesses. Das ist das ontologische Wesen der Schöpfung der Welt in ihrem Anfang, wobei diese Abtrennung der Potentialität von der Aktualität, welche mit der schöpferischen Befruchtung des Nichts verbunden ist, ein unbegreifliches Geheimnis der göttlichen Allmacht ist. Es versteht sich von selbst, daß dieses Potentialisieren der Sophia nicht für sie selbst besteht, nicht für ihr der Gottheit zugewandtes Antlitz, nicht für die ewige Braut des Logos, sondern für das der Welt, d. h. dem zeitlichen Sein zugewandte Antlitz der Sophia. Man muß daher gleichzeitig behaupten, daß die Welt in ihrem Grunde die Sophia ist, und daß sie in ihrem Zustand die Sophia nicht ist. Es ist offenkundig, daß sie von der Sophia weder abgetrennt, noch ihr entgegengesetzt werden darf, geschweige denn, daß sie als ihre Verdoppelung betrachtet werden könnte. Die Sophia ist die Entelechie der Welt (im aristotelischen Sinne), jene ihre Potenz, die zur Energie wird. Die Beziehung zwischen der Sophia und der Welt kann und hat in der Geschichte der Philosophie eine verschiedene metaphysische Transkription erhalten, entsprechend dem allgemeinen Stil und den Umrissen des gegebenen Systems. Wer die Harmonie eines Systems am höchsten stellt und an einen adäquaten Ausdruck des Seins in den Begriffen des diskursiven Denkens glaubt, wer in größerem oder geringerem Grade von der mania Hegeliana besessen ist, für den besteht die ganze Aufgabe der Philosophie in dem Aufbau eines solchen Systems. Von unserem Standpunkt taugen die Begriffe nur dafür, um den Inhalt jener mystischen Intuition, in welcher der sophianische Charakter der Welt sich einem jeden nach Maßgabe seines Geistes unmittelbar offenbart, mit größtmöglicher Genauigkeit zu beschreiben und zu erzählen.

Als Entelechie der Welt, in ihrem kosmischen Aspekt ist die Sophia die Weltseele, d. h. ein die kosmische Mannigfaltigkeit verbindendes und organisierendes Prinzip — die natura naturans in bezug auf die natura naturata. Sie ist jene universale instinktiv unbewußte oder überbewußte Welt-

seele, anima mundi, die sich in der staunenerregenden Zweckmäßigkeit des Aufbaus der Organismen, in den unbewußten Funktionen, in den Instinkten des Gattungsprinzips offenbart. Die Philosophie des Altertums in der Person Platons und Plotins hat diese Weltseele begriffen und ihr Begreifen deutlich zum Ausdruck gebracht; diese Lehre ging dann als notwendiges Element in die christliche Philosophie und Mystik ein, sie macht sich schließlich innerhalb der neueren Philosophie in der Naturphilosophie Schellings, in der Theorie des Unbewußten bei Schopenhauer und Hartmann, in den Lehren Fechners und Lotzes, in der Philosophie Wladimir Solowjows geltend. Bei dem gegebenen Zustand der Welt und des Menschen wirkt die Weltseele als äußere Gesetzmäßigkeit des kosmischen Lebens mit der Zwangsmäßigkeit eines physikalischen Gesetzes.

Die sophianische Seele der Welt ist, wie die Göttin von Sais, von vielen Schleiern verhüllt, wobei diese Schleier nach Maßgabe des geistigen Aufstiegs des Menschen immer feiner werden. Es bleibt aber immer die Versuchung bestehen, den Schleier zu entfernen, heimlich zu beobachten, was dahinter ist, das Geheimnis abzulauern, sich an der Demut des Nichtwissens und der religiösen Keuschheit zu versündigen, das Maß seines Alters zu überschreiten. Darin liegt die Verführung der „Gnosis“ und die geistige Gefahr des gnostischen Weges des Okkultismus. Die Natur kann von dem Menschen in gewissen Grenzen vergewaltigt werden, und darin wurzelt die Möglichkeit der schwarzen Magie und der mystischen Unzucht. Wer in ihr nur die Aphrodite Pandemos (die gemeine Aphrodite) sehen will, der hat sie in dieser Gestalt, da er selbst so ist. Hier liegt die größte geistige Schwierigkeit unserer Zeit: einerseits ist offenkundig der Zeitpunkt da für die Wahrnehmung der Natur eines Geistigeren, als es der neueren Zeit mit ihrer „Naturwissenschaft“ eigentümlich war; das Bedürfnis des „okkulten“ Begreifens im weiteren Sinn des Wortes wird immer tiefer und umfassender, zugleich ist aber auch die religiöse Gefahr dieses Weges, der zum Verrat an Christus und zum Pseudochristentum führt,

zum Versinken in das Heidentum und in die natürliche Magie, außerordentlich groß.

Die Weltseele als einigende Kraft, welche die Welt verbindet und organisiert, manifestiert ihre Wirkung jedesmal, wenn die Verbundenheit der Welt fühlbar wird, wie immer sie sich realisiert. Sie reflektiert und bricht sich verschieden, durch verschiedene Prismen: phänomenal ist sie vielgestaltig, während sie substantiell eins bleibt. Sie blieb in ihrem Grunde ein und dieselbe, sowohl dann, da Adam den Tieren „Namen gab“, indem er eben damit seine sophianische Verbindung mit der Welt verwirklichte, als auch dann, da die gefallene Menschheit nach der Vertreibung aus dem Paradiese dazu verurteilt war, die von Gott verdamnte Erde im Schweiße ihres Angesichts urbar zu machen.* Der sophianische Charakter der Welt hat für die Kreatur verschiedene Grade und Tiefen: in seinem höchsten Aspekt ist er — die Kirche, die Muttergottes, das himmlische Jerusalem, der Neue Himmel und die Neue Erde; in seiner äußeren, peripherischen Wirkung im Kosmos ist er ein universales, zugleich ideales und reales Weltband, die lebendige Einheit der Idealität und Realität, der Denkbarkeit und des Seins, welche die neuere spekulative Philosophie sucht (Fichte, Schelling, Hegel, der Neukantianismus). Durch diese lebendige sophianische Einheit des Denkens und des Seins wird auch die menschliche Teleologie in der Wissenschaft, in der Technik, in der Wirtschaft begründet, sowie auch die Möglichkeit einer äußerlichen Besitzergreifung der Welt, „die Welt als Wirtschaft“. Jedoch sind sie sophianisch in ihrem Grunde, nicht aber in ihrem Zustand, denn sie erfassen den sophianischen Charakter der Welt blaß, äußerlich, unwesentlich; infolgedessen erscheint die wissenschaftliche Weltanschauung, welche in ihrem Grunde sophianisch ist, praktisch häufig als antisophianisch. Auch die wissenschaftliche Philosophie, der logische oder transzendente Idealismus, erscheint ebenso wenig philosophianisch. Hier erhebt sich auch die allgemeine

* Vgl. meine „Philosophie der Wirtschaft“, Moskau 1910, Band I: Die Welt als Wirtschaft.

Frage: inwieweit und in welchem Sinn ist jenes transzendentale oder logische Bewußtsein als sophianisch zu betrachten, mit dessen Erforschung sich die neuere Philosophie am meisten abgeben hat und abgibt? Anders kann diese Frage folgendermaßen gestellt werden: ist die formale Logik der hauptsächliche Ausdruck für den Logos der Welt und das logische Bewußtsein sein unmittelbares Werkzeug? Diese Frage muß verneint werden: der „Logos“ der Logik des Transzendentalismus ist nicht der Logos der Welt, und die Gleichsetzung beider ist eine Lüge des Hegelianismus, welche dem gesamten logischen Idealismus eigentümlich ist. Das transzendental-logische Selbstbewußtsein oder die „reine Vernunft“ ist nicht die Vernunft der Welt; es entspricht nur einem bestimmten Querschnitt der Welt in ihrem sophianischen Charakter, ist deren Verkürzung oder Projektion. Natürlich ist auch die „reine Vernunft“ in ihrem Grunde sophianisch, auch sie reflektiert das Licht des Logos, aber sie hat keine absolute Bedeutung, sondern ist ein Zustand, welcher eben dem gegebenen Querschnitt des Seins eigentümlich ist und nach Maßgabe der Versenkung in den sophianischen Urgrund der Welt ihre Bedeutung verliert. Die „reine Vernunft“ ist vergänglich, und ihre Natur ist bedingt und relativ — sie ist verbunden mit der Begrenztheit und Bedingtheit unserer Wahrnehmung der Welt der Dinge, die sich gegenseitig abstoßen, des Vielen, welches nicht eins wird, sondern nur vereinigt und verknüpft wird. Die Vernunft ist eben das Werkzeug einer solchen Vereinigung. Die logische Einheit der Vernunft entspricht der äußeren, mechanischen Einheit der Welt. Die „Vernunft“ der Philosophie bildet nicht nur keine höhere Errungenschaft auf dem Gebiete des sophianischen Begreifens der Welt, sie ist vielmehr überhaupt eine vergängliche Stufe. Sie ist relativ und nicht absolut, denn das verstandesmäßige Denken ist nicht der Logos, sondern nur Logik, die Logik aber wird auf den höheren Stufen des Eindringens in den sophianischen Charakter der Welt überwinden. Die Logik täuscht und täuscht sich selbst durch die absolute Form ihres Universalismus; wohl spiegelt sie in

dieser formalen Universalität den sophianischen Charakter der Welt indirekt wieder, aber eben nur indirekt. Schon bei dem Erfassen der Glaubensdogmen erlahmt die verstandesmäßige Logik; die Lehren von der Trinität und der Menschwerdung Gottes zerreißen durch ihre Antinomien die Netze der Vernunft und sind daher für den konsequenten Rationalismus unannehmbar, der sie entweder als etwas Absurdes völlig verwirft oder sie um den Preis der Verkehrung und rationalistischen Anpassung zu assimilieren sucht (hieraus entstehen verschiedene Häresen als Abarten des Rationalismus). Die „Weisheit dieser Welt“ — darauf ist in Gottes Worte deutlich hingewiesen — unterscheidet sich von der Weisheit der Kinder Gottes, die ihr als Wahnsinn erscheint. Das logische Denken entspricht nur dem gegenwärtigen, stündhaften, zersplitterten Zustand der Welt und der Menschheit, es ist eine Krankheit und ein Produkt der Minderjährigkeit. In dem „Traum eines lächerlichen Menschen“, einem wegen seines Hellsiehens erstaunlichen Werke, deutet Dostojewskij auf dieses metalogische Denken hin, welches dem sündlosen Menschen eigentümlich ist. Auf diese Relativität des Denkens sowie auch des Verstandes selbst weisen deutlich und wiederholt die geistlichen Männer, die Asketen der Kirche in ihren Werken hin; dieselben Hinweise finden sich auch bei den Mystikern und sogar bei den Okkultisten.

Wenn die Logik auf eine ausschließliche Verbindung mit dem Logos keinen Anspruch erheben kann, so kann auch die Philosophie keinen Anspruch auf eine solche Verbindung mit der Sophia erheben. Wahrhaft sophianisch ist in ihr nicht das universale, logische, transzendente Bewußtsein oder Denken, welches nur ein provisorisches Mittel ist, die Welt auszudrücken, sie vermittelt des Denkens im gegebenen Querschnitt des Seins in Bildern logischer Begriffe zu assimilieren, sondern die *φύσις* selbst, der Eros, welcher die Seele beflügelt und sie zum intelligiblen Schauen der Sophia, der Ideenwelt emporhebt. Nur dasjenige in der Philosophie, was sich dieser intellektuellen Anschauung enthüllt, d. h. eben dasjenige in ihr, was nicht diskursiv, sondern intuitiv ist,

erscheint als philosophianisch. Jedenfalls ist es geboten, dem logischen Idealismus aller Schattierungen seine Ansprüche auf Absolutheit in dem Sinne, daß er dem Logos adäquat sei, auf das verschiedenste streitig zu machen. Die Kinder erscheinen in ihrem Denken über oder unter der logischen Vernunft, jedenfalls aber außerhalb ihrer, und nichtsdestoweniger hat der fleischgewordene Logos der Welt sie als Norm des vollkommenen Seins hingestellt, denn „ihrer ist das Reich Gottes“. Den Intellekt der „Intellekte“, der Rangklassen der Engel, darf man natürlich ebensowenig mit der transzendental-logischen Vernunft der Philosophie identifizieren. Für die Menschheit, soweit sie in der intellektuellen Ebene lebt, und folglich bis zu einem gewissen Grade zur Wissenschaft und zur Philosophie verurteilt ist, muß auch die Ethik des Verstandes Gültigkeit haben, besteht die Pflicht der logischen Ehrlichkeit, des Kampfes mit der intellektuellen Faulheit, der gewissenhaften Überwindung überwindbarer Schwierigkeiten; aber in religiöser Hinsicht wird dem Menschen eine noch höhere Aufgabe gestellt: sich über den Verstand zu erheben, eine dem Verstand überlegene Position zu erreichen. Und eben auf diesen Weg weisen die Menschen der christlichen, religiösen Askese hin.

Die Sophia offenbart sich der Welt als Schönheit, welche der fühlbare sophianische Charakter der Welt ist. Darum kennt die Kunst die Sophia direkter und unmittelbarer als die Philosophie. Wenn die Religion ein direktes Selbstzeugnis und ein direkter Selbstbeweis Gottes ist, so ist die Kunst oder allgemeiner die Schönheit ein Selbstbeweis der Sophia. Aus dem dämmerigen Schoße der Demeter erheben sich die Frühlingsblumen, aus der Umarmung des Hades, aus dem dunklen Nichtsein tritt die jugendliche und schöne Personphone, die sophianisierte Kreatur ans Licht. Für wen blühen die Blumen in ihrer Schönheit, welche doch das menschliche Auge meistens gar nicht sieht? Wozu schmückten sich die Vögel mit ihren leuchtenden Farben, wurden sie zu lebendigen Blumen? Für wen schufen die Lerche und die Nachtigall ihre Lieder? Weshalb sind der Tiger und der

Leopard so herrlich in ihrer furchtbaren Grazie und der Löwe in seiner Majestät? Wozu blüht die jungfräuliche Schönheit auf der Erde? Ist denn das alles nicht ein Strahlen der Sophia, welche das träge Fleisch und die „Materie“ von innen erleuchtet (sei es nun Ton, Körper, Marmor, Farben, Wort)? Der Künstler schaut die Sophia nicht nur mit den Augen des Verstandes, sondern offenbart seine Schau der Welt mittels des gehorsamen Meißels. Die Griechen verehrten die Weiblichkeit unter verschiedenen Gestalten: der Athene, der Diana, vor allem aber der Aphrodite, welcher die herrlichsten Werke der griechischen Kunst geweiht sind. Die Aphrodite, wie auch die anderen Göttinnen, ist einer der natürlichen Aspekte der Sophia, welcher vom griechischen Genius erschaut wurde. Diese erotische Beflügeltheit hebt zum Fuße des Thrones der Sophia empor, die „Seheraugen“ öffnen sich. Denn alle echte Kunst, welche die Schönheit zur Erscheinung bringt, hat in sich etwas Seherhaftes, offenbart eine höhere Wirklichkeit.

Hieraus erhellet auch die ausschließliche Bedeutung der Kunst, ihre hierarchische Höhe. In der Naturschönheit, wie auch in den Kunstschöpfungen, wird die teilweise oder vorläufige Verklärung der Welt fühlbar, ihre Erscheinung in der Sophia, und diese Schönheit erhebt den Menschen durch ihren Eros zur Welt der ewigen Ideenbilder, die bebenden Rosse tragen den treuen Fuhrmann zur lebenspendenden Sonne (nach dem unvergleichlichen Bilde des Platonischen „Phaidros“). Die Kunst ist die Weisheit des kommenden Zeitalters, seine Erkenntnis, seine Philosophie. Die Philosophie ist sophianisch, nur soweit sie durch diesen sophianischen Eros atmet, der die Augen des Intellekts öffnet — soweit sie Kunst ist: das Grundmotiv eines philosophischen Systems, sein Thema wird durch die Intuition, als intelligible Schönheit erkannt; das System selbst ist nur der Versuch, von göttlichen Dingen in einer nichtgöttlichen Sprache zu erzählen. Solcher Art ist der „göttliche“ Platon.

Aber diese in der Kunst realisierte Verklärung ist partiell, momentan und flüchtig, und um so verdichteter erscheint das

Dunkel des außensophianischen und antisophianischen Weltzustands. Die volle Verklärung der Welt, ihre Erleuchtung durch Schönheit, die Ausgießung der Gaben des Heiligen Geistes liegt jenseits der Grenzen des gegenwärtigen Seins. Jedoch wird sie den heiligen und geisttragenden Männern schon in diesem Zeitalter zuteil. Die Heiligen sehen die Welt anders als wir, für sie existiert dieselbe in sophianischer Schönheit, in leuchtender Verklärung. Noumenon und Phänomenon, Idee und Materie fließen für sie in eins zusammen, schon vor dem Tode atmen sie die Luft der Auferstehung.

Die Schönheit eines Dinges ist seine sophianische Idee, welche durch es hindurchleuchtet. Sofern alles Existierende an der Ideenwelt teilhat, ist es in seinem Grunde schön, „sehr gut“, und es kann in seiner sophianischen Idee erscheinen, d. h. sich in Schönheit hüllen, von ihren Strahlen durchdrungen werden. Die Krüppelhaftigkeit, Trägheit und Mißgestalt gehört nur der schweren Hülle des Nichtseins oder Halbseins, der Materialität und Begrenztheit an, die sich auf die Welt des Sündenfalls niedergesenkt hat. Aber diese Hülle ist keineswegs undurchdringlich. In der in Erscheinung tretenden Schönheit, welche den seienden, sophianischen Weltgrund offenbart, wird die gesamte Kreatur erlöst. Die gesamte Kreatur ist in ihrem Grunde ideenhaft, obwohl sie in ihrem gegenwärtigen Zustand außerideell, halbiideell, sogar antiideell ist. Es gibt kein völlig außerideelles oder antiideelles Sein, denn das wäre das reine, leere Nichts, das Nichtsein vor der Wertschöpfung. Ein solches können wir nur als Grenzbegriff denken, als Grenze des Seins, als „äußerste Finsternis“, als Grund der Hölle, als metaphysisches Nichts; aber man kann sich nicht denken, daß die von Gott in der Sophia erschaffene, wiewohl in ihrem antisophianischen Zustand entartete Welt von dieser Leere durchlocht sei. Das revoltierende Nichts, der chaotische Abgrund ist außerstande, seine toten Wellen über den von Gott festgesetzten Damm des Seins hinüber zu spülen. Der ontologische Urgrund der Welt besteht eben in dem ununterbrochenen, metaphysisch-stetigen sophianischen Cha-

rakter ihres Fundaments: denn eben diese verfluchte Erde wird zum Paradiese werden, wenn sie zur „neuen Erde“ wird. Das bedeutet natürlich nicht, daß dieser Übergang, welcher verschiedene Äonen voneinander trennt, ohne katastrophalen Umschwung erfolgen wird. Aber diese Katastrophe selbst setzt eine gewisse Stetigkeit des Grundes voraus. Der neue Himmel und die neue Erde werden nicht von neuem aus nichts erschaffen, sondern in ihnen werden die gegenwärtige Erde und der gegenwärtige Himmel umgeschaffen und verklärt. Von diesem wahrhaft sophianischen Charakter der gesamten Schöpfung wird wohl auch in folgenden Worten des Apostels gesprochen: „Denn dieweil wir in der Hütte sind, sehnen wir uns und sind beschwert; sintemal wir wollten lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, auf daß das Sterbliche würde verschlungen von dem Leben (*καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκῆπτει στενάζομεν βαρούμενοι, ἕρ' ὃ ὁὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθή τὸ θνητὸν ἐν τῇ ζωῇ*). Der uns aber dazu bereitet, das ist Gott“ (2. Kor. 5, 4—5).

Die große Wahrheit der „okkulten“ Weltanschauung besteht in der beharrlichen Behauptung dieser allgemeinen Weltbeseelung, welche die tote, seelenlose, nichtsagende, indifferente, eigenschaftslose Materie ausschließt. Die Welt stellt sich dar als große Hierarchie ideeller Wesen, als ideeller Organismus, und in dieser Erfassung des sophianischen Charakters der „toten“ Welt besteht das Verdienst des Okkultismus, welches ihn dem „poetischen Erfassen“ der Natur annähert. Diesen Zug hat bis zu einem gewissen Grade auch der heidnische natürliche Polytheismus, welcher sozusagen eine religiöse Paraphrase der Lehre von dem sophianischen Charakter der Welt und der Beseeltheit der gesamten Kreatur darstellt. Man muß geradeheraus sagen, daß der Polytheismus dem Christentum näher steht als der mechanische Rationalismus und Materialismus: *πάντα πληροῦν θεῶν* — diese Ansicht kommt der Wahrheit näher als die Lehre, daß die Welt ein Mechanismus, ähnlich einem Uhrwerk sei. Der Okkultismus des Altertums und der volkstümliche Poly-

theismus bilden die wahre Grundlage des platonischen Idealismus und blühen in seiner Philosophie in spekulativer Form üppig auf. Was in der Philosophie als Ideen bezeichnet wird, welche ihr eigenes dialektisches Leben leben, das stellt sich in der mystischen Schau als gewisse gattungsmäßige und zugleich individuelle Wesenheiten dar, als Eigenschaften, welche nicht nur abstrakte Bedeutung, sondern auch konkretes Sein haben. Diese platonischen Ideen-Eigenschaften sind auch dem mythologischen Volksbewußtsein bekannt und haben sich in seinen Sagen, Märcen und seinem Folklore widergespiegelt: hier entspringen der Zauber, die Beschwörungen, die Besprechungen, die Totems und überhaupt die Tiersymbolik, welche in allen Religionen mit Einschluß des Judentums eine so große Bedeutung hat.

Hier treten wir an eine fundamentale Frage des Platonismus heran, an die Frage nach der gegenseitigen Beziehung von Gattung und Art, von Allgemeinem und Individuellem. Die Begriffe setzen das Allgemeine, das in vielen Individuen Existierende fest: der Mensch, der Wolf, der Fisch, das Tier usw. Ohne diese allgemeinen Begriffe sind Erkennen und Denken unmöglich — darüber waren sich Platon und Aristoteles in gleicher Weise klar. Aber in welcher Beziehung stehen diese Begriffe zum Sein der Dinge, in welcher Beziehung steht die *idea* zur *res*? Sind es Abstraktionen, pragmatisch und in diesem Sinne willkürlich von der Vernunft festgesetzte Termini, *nomina*, *flatus vocis*, oder sprechen in ihnen die Dinge ihr verborgenes Wesen aus? Diese zentrale Frage der Ontologie des Platonismus, die in dem mittelalterlichen Streit der Nominalisten und Realisten gestellt wurde, wird jetzt wieder, wenn nicht der Form, so doch dem Wesen nach, von lebhaftem philosophischem Interesse. Nach unserer Ansicht haben sowohl die Nominalisten als auch die Realisten recht, obwohl in verschiedenem Sinn. Die Ideen-Namen, welche die ontologische Grundlage der allgemeinen Begriffe bilden, sind Urbilder der Wesen in der Sophia, außerhalb derer nichts des Seins teilhaftig wird. Die Sophia als Alleinheit (*ἕν καὶ πᾶν*), als Jungfern-

schaft der Kreatur enthält in sich alles in der höchsten Verschmelzung und Einheit. Diese Einheit verstehen, bedeutet, die Welt in der Sophia begreifen, was dem kreatürlichen von der Sünde verdunkelten Auge nicht gegeben ist. Aber, was wir unmittelbar nicht sehen können, weil es für uns unerschaffbar ist, erfassen wir in der Welt in seiner Wirkung, gleichwie wir das Licht auch der unsichtbaren Sonne sehen und in diesem Lichte die Gegenstände unterscheiden. Das reale Verhältnis zwischen den Ideen und den Urbildern, den Gattungen und Individuen kommt darin zum Ausdruck, daß in der Idee das Allgemeine und das Individuelle als eines existiert, daß die gattungsmäßige Persönlichkeit des Individuums und die kollektive Individualität der Gattung in ihr vereinigt werden. In dieser Idee existiert die Gattung als das Eine und als Vollständigkeit aller ihrer Individuen in ihren unwiederholbaren Eigentümlichkeiten (Umfang und Inhalt des Begriffs), und diese Einheit besteht nicht nur in abstracto, sondern auch in concreto. Das Gesagte findet vor allem auf den Menschen Anwendung, der die Fülle und Krone des Seins bildet, sodann auf die tieferstehenden, ihm untergeordneten Hierarchien lebender Wesen — auf die Welt der Tiere, Pflanzen und Mineralien. In den Totems, Wappen und heiligen Bildern wird diese Idee der Realität der Gattung symbolisch ausgedrückt: der Wolf ist nicht nur als Gesamtheit der Wölfe, sondern auch als Wolfheit, der Löwe als Löwheit, das Lamm als Lammheit; es gibt eine Rose, die in der Sophia blüht, und eine Lilie der Verkündigung; es gibt Gold, Weihrauch und Myrrhen, die eine geziemende Gabe für das Kind von Bethlehem sind, nicht auf Grund willkürlicher Wahl, sondern ihrer inneren Natur nach. Von demselben zeugt auch zum Beispiel eine solche Ikone wie das Muttergottesbild auf den Feldern, auf dem sie von Korn garben umgeben ist, oder die in der Ikonographie so verbreitete Tiersymbolik.

Die Menschheit ist wahrhaft der eine Adam, der alte und der neue, der ersterschaffene und der in Christo wiedergeborene, und die Worte des Herrn Jesus, daß Er selbst in

den Hungernden, Dürstenden, Eingekerkerten und in der ganzen leidenden Menschheit gegenwärtig sei, muß man in ihrer vollen Bedeutung annehmen. Aber zugleich bleibt die Individuation, die Gegenüberstellung einzelner Menschen als Individuen und der Christus-Menschheit in ihnen selbst nicht minder real. Christus ist der Mensch als solcher, die ganze Idee des Menschen und in diesem Sinne die Gattung im Menschen; aber letztere wird im Sein als unbestimmte Vielheit von Individualitäten verwirklicht, in denen die Gattung sich entfaltet. Jedoch die Fundamente der Individualität, der gegebenen, eben dieser, sind in der Gattung verborgen, in ihr ontologisch begründet. Wenn man die Familie, die Gattung, die Nation, die Menschheit von innen betrachtet könnte, so würde sich dies alles als ein einziges, vielgestaltiges, vielläufiges Wesen darstellen. In ähnlicher Weise kann man, so sagt man, auch das ganze in der Zeit ausgedehnte Leben erblicken als einen verschmolzenen, außerzeitlichen, einheitlichen Akt oder als Synthese der Zeit.

In dieser realen Einheit und ideellen Begründung alles Existierenden liegt der Quell der Bedeutung allgemeiner Begriffe, wobei ihr Wert eine pragmatische Rechtfertigung findet, da er in einer gewissen, wenn auch nur indirekten Beziehung zur Wirklichkeit steht: die Logik erweist sich technisch und die Technik logisch; darin liegt der Grund für die Möglichkeit der Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung, anders gesagt, die wirtschaftliche Natur der Wissenschaft. Die Hypothese des konsequenten Nominalismus, der gemäß die allgemeinen Begriffe als menschliche Erfindung, als bedingte Konvention, erdachte Namengebung, Kunstgriffe einzelner Menschen betrachtet werden, würde diese Bedeutung der Begriffe völlig unbegreiflich machen; sie atomisiert das Denken und erweist sich als machtlos bei der Erklärung des Faktums der Wissenschaft. Ferner wäre selbst die Möglichkeit eines allgemeinen Begriffes, eines „Gattungs“-namens ein unlösbares Rätsel: nur individuelle Namen können erdacht werden, nicht aber allgemeine, die selbst schon für ihre Entstehung eines gewissen allgemeinen,

ideellen Grundes bedürfen; ohne diesen ließen sich die zer-splitterten logischen Atome, die individuellen Namen, in keiner Weise summieren und verallgemeinern. Die allgemeinen Begriffe sind in ihrem Grunde ebenso intuitiv und un-mittelbar wie auch die Wahrnehmungen des individuellen Seins; und außerhalb einer Intuition des Allgemeinen, die von der Intuition des Individuellen untrennbar ist, wären allgemeine Begriffe unmöglich. Schon durch die Tatsache ihrer Existenz zeugen sie von der „intellektuellen Anschauung“ der ideellen Wesenheiten des Seins, wobei sie der Menschheit unter verschiedenen Bildern in einer konkret-mythologischen oder logisch-abstrakten Form zugänglich sind. Nach dem bekanntesten platonischen Ausdruck ist den allgemeinen Begriffen das Teilhaben an den Ideen (*μέθεξις*) eigentümlich, wobei aber kein einziger Begriff, weder ein wissenschaftlicher noch ein philosophischer, ihnen völlig adäquat ist. Man kann freilich die trügerische Hoffnung hegen, daß der Philosoph unter Vermeidung des Weges der „Phänomenologie des Bewußtseins“ schon in den *τόπος νοητός* das Reich der wahren Ideen, der „Mütter“ eintritt, aber, um dieser Hegelschen Versuchung zu unterliegen, muß man wahrhaftig mit einer gewissen sophianischen Blindheit geschlagen sein. Für Platon entsprang hieraus eine ganze Reihe dialektischer Probleme (auf diesem Boden sind seine transzendental-kritischen Dialoge entstanden: Parmenides, Philebos, Sophistes). Die Lehre von der Erinnerung (*ἀνάμνησις*), die im Phaidon entwickelt wird, gehört ebenfalls hierher. Einerseits ist die Erkenntnis etwas in der Seele Vor-gefundenes, was nur erweckt, zutage gefördert, zum Bewußtsein gebracht werden muß, aber andererseits setzt die Wieder-erinnerung die Möglichkeit eines vorhergehenden Vergessens und Ausfalls aus dem Bewußtsein voraus und, folglich, ein gleichsam neues Finden. Eine vollständige und klare Erinnerung ist den Gefangenen der Höhle, welche der Sonne mit dem Rücken zugewandt sind und nur Schatten sehen, überhaupt nicht zugänglich, aber dennoch zeugen diese Schatten von der Sonne und reden von sich bewegenden Gegenständen.

Eine präzise transzendental-logische Formulierung der Beziehung der Ideen zu den Begriffen, welche die realistische Auffassung mit der nominalistischen vereinigt, bietet für die Philosophie außergewöhnliche Schwierigkeiten, was in dem mittelalterlichen Streit der Realisten und Idealisten offenkundig genug wurde, sowie auch in der neueren Philosophie, besonders im gegenwärtigen Neukantianismus. Die Entwicklung der neueren Philosophie in dem deutschen Idealismus ist einerseits durch den Versuch der Gefangenen gekennzeichnet, sich in der Höhle zu verbarrikadieren und ihre Öffnung für die Sonne undurchdringlich zu machen, was Kant in seinem Phänomenalismus getan hat, oder die Ideenwelt durch das luziferische Selbstvertrauen des spekulativen Intellekts (Fichte und Hegel) verwegen zu erstürmen — ein Unternehmen, welches den Ikarusflug wiederholt. Diese deutsche Parodie auf den Platonismus rechnet nicht genügend mit dem Faktum, daß die griechische Spekulation nicht jenes abstrakte Philosophieren der „reinen“, d. h. von den Wurzeln der Intuition losgerissenen, verarmten Verrunft war, das sich auf deutschem Boden herausgebildet hat. Der Poet, der Mythologe, der Myste und der Magier sind weder in der Person des Pythagoras, noch in derjenigen Platons, noch auch in derjenigen Plotins vom Philosophen trennbar, und die Pfeiler des deutschen Idealismus können nur . . . die Sophisten zu ihren geistigen Vätern rechnen, mit denen Sokrates und Platon nicht so sehr auf dem Boden einer bestimmten philosophischen Lehre in Konflikt gerieten, als vielmehr hinsichtlich der Methode des Philosophierens, der ars philosophandi. Sokrates setzte sich den Sophisten als abstrakten Idealisten und Rationalisten entgegen, die entweder gar nicht an die Wahrheit glaubten oder sie auf dem spekulativ-rationalistischen Wege zu erreichen hofften; letzterem stellte Sokrates, und nach ihm sein großer Schüler, die Fülle der religiösen, philosophischen und lebensmäßigen Erfahrung entgegen: primum vivere, deinde philosophari.

Das Teilhaben der Begriffe an den Ideen, ihr partieller und reflektierter, mit dem antisophianischen verknüpfte so-

phianischer Charakter, das Spiel des Lichtes und der Schatten, begründet auch die Möglichkeit des Irrtums, des Kampfes der Wahrheit mit der Falschheit der Begriffe. Die Möglichkeit allgemeiner Begriffe wurzelt in der intellektuellen Anschauung der Ideen, aber diese allgemeinen Begriffe-Ideen werden nicht in ihrer sophianischen Harmonie und Keuschheit geschaut, sondern in der entfalteten, „entarteten“ Gestalt als schlechte Vielheit der miteinander zusammenstoßenden Zentren, woraus die ganze Buntheit, der chaotische Charakter, die Nichtorganisiertheit des Seins entspringt. Der Ursprung der Irrtümer, der Begrenztheit, der Fehler ist derselbe wie der der Phänomenalität der Welt überhaupt, der schlechten Vielheit, die ein principium individuationis nicht im guten, sondern im schlechten Sinne ist. Der Irrtum wurzelt nicht in der Beschränktheit des einzelnen Verstandes, welche durch die Genialität eines anderen Verstandes kompensiert werden könnte, sie hat zu ihrem Quell den Zustand der Welt, die „im argen liegt“. Was ist die Ursache dieser Vielheit, worin liegt das principium individuationis, welches zugleich zum Ursprung des universalen Bösen wird?

In theologischer Sprache ist die Sophia die Ewige Kirche, der Anfang, das Himmliche, vom Himmel herabsteigende Jerusalem. Sie ist jene unsichtbare Kirche, die in der sichtbaren Kirche wirksam ist; sie ist Gegenstand des Glaubens, wovon in dem Glaubensbekenntnis gesprochen wird: ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Hier betreten wir schon den Boden der orthodoxen Lehre von der Kirche.