

EROS und CARITAS

Die platonische Liebe
und die Liebe im Sinne des Christentums

Von

D. Dr. Heinrich Scholz

ord. Professor der Philosophie
an der Universität Münster i. W.



BOTTICELLI

DANTE UND BEATRICE
(DANTE'S GÖTTLICHE KOMÖDIE, PARADISO V. GESANG)
Zeichnung



Max Niemeyer Verlag / Halle (Saale) / 1929

Alle Rechte,
auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Copyright by Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1929
Printed in Germany

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Inhalt.

| | Seite |
|---|-------|
| Einleitung | 1 |
| I. Die platonische Liebe | 3 |
| II. Die Liebe im Sinne des Christentums | 44 |
| Schluß | 93 |
| Exkurse | 96 |

Vorrede.

Die folgenden Blätter sollen für einen größeren Kreis von denkenden Menschen das festhalten, was ich, auf Grund einer freundlichen Einladung der Kieler Ortsgruppe der Kantgesellschaft, vor einem kleineren Kreise und in einer noch komprimierteren Gestalt, am 7. Juni dieses Jahres habe aufbauen dürfen.

Eros und *Caritas*, die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, sind die beiden größten Gestalten der Liebe auf dem Boden des Abendlandes.

Und ganz erst, wenn die platonische Liebe in der Gestalt gesehen wird, zu der sie in der Welterotik der Aristotelischen Metaphysik emporwächst. In der Gestalt, in der sie so selten gesehen wird, daß es schon deshalb der Mühe wert ist, sie einmal in dieser und nur in dieser Gestalt zu zeigen.

Und erst recht der Mühe wert, sie in dieser Gestalt mit der *Caritas* zu vergleichen.

Mit der *Caritas* auf den Gipfelpunkten ihrer Erscheinung: also mit der *Caritas* der Evangelien und des Paulinischen Christentums; und mit der *Caritas*, wie sie von Augustinus, Dante und Pascal gesehen worden ist.

Und so, daß das letzte Wort über die *Caritas* auf der Basis der Dantischen Dichtung gesagt wird.

Darum durfte in diesem Büchlein die Zeichnung des Botticelli nicht fehlen; denn sie ist das Komplement zu allem, was zur *Caritas* auf dieser Basis *gesagt* werden kann.¹⁾

Es versteht sich, daß die beiden Gestalten der Liebe nur dann miteinander verglichen werden können, wenn sie wenigstens Eine hervorgehobene Eigenschaft miteinander gemein haben.

Es wird gezeigt, daß eine solche Eigenschaft in der Tat existiert.

Auf dieser Grundlage werden die beiden Gestalten der Liebe nun so miteinander verglichen, daß für beide gezeigt wird, worauf sie beruhen, worin sie bestehen und wie sie sich auf die Geschlechter verteilen.

Und nun erst kann die Frage entschieden werden, die sich der Philosoph nicht ersparen darf: ob das ‚*und*‘ in *Eros* und *Caritas* nur eine Verknüpfung zum Zweck der Vergleichung bedeutet oder eine Verknüpfung mit der Möglichkeit einer Verkettung in einem und demselben denkenden Menschen.

In diesen Blättern *ist* sie entschieden.

Und so, daß die Möglichkeit einer Verkettung für einen denkenden Menschen nur dann existiert, wenn die Kultur im platonischen Sinne, also die Kultur, die so hoch gefaßt ist, daß sie nicht noch höher gefaßt werden kann, für diesen

¹⁾ Herr Dr. B. Segall vom Berliner Kupferstichkabinett ist so freundlich gewesen, mich über die Abmessungen des Originals zu unterrichten. Die Originalzeichnung des Botticelli ist 466 mm lang und 319 mm hoch. Länge und Höhe verhalten sich also zu einander rund wie 25:16. In der Reproduktion hingegen wie 5:6. Es bleibt nichts übrig, als diese unvermeidliche Transformation des Originals zur Kenntnis des Lesers zu bringen.

Dem Vorstand des Berliner Kupferstichkabinetts, zu dessen größten Schätzen das Blatt gehört, darf ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen für die erteilte Erlaubnis zur Reproduktion.

Menschen nicht das Letzte, sondern, in jedem *entscheidenden* Augenblick, immer nur das Vorletzte ist.

Und das Letzte?

Das und nur das, wovor man die Hände muß falten können.

In dieser Arbeit habe ich mich sehr weit von meinem alten Lehrmeister Adolf v. Harnack entfernen müssen.

Ich werde also sagen dürfen, daß es mir schwer geworden ist, mich von ihm zu entfernen, und daß ich nicht zu denen gehöre, die irgend etwas vergessen haben von dem, was vor 25 Jahren gewesen ist.

Und erst recht nicht zu denen, die für irgend eine Analysis, für welche der Verstand nicht selbst das Objekt ist, diesen Verstand außer Kraft setzen wollen.

Denn erreicht ist das, was ich wollte, nur dann, wenn dieses Büchlein von der platonischen Liebe und von der Liebe im Sinne des Christentums *auch* den Verstand, und bis zur letzten Zeile, in Anspruch nimmt.

Dem Herrn Verleger möchte ich auch an dieser Stelle herzlich danken für die Bereitwilligkeit, mit der er den Druck übernommen hat.

Und mit dem Druck die Reproduktion des Botticelli, um die ich ihn gebeten habe.

Bei der Vorbereitung und Korrektur dieses Büchleins hat mein hochverehrter Kollege, Herr Professor Dr. Hermann Schöne, mir in der freundschaftlichsten Weise geholfen.

Und möglich geworden ist dieses Büchlein nur dadurch, daß es *auch* von Dingen spricht, die so schön gewesen sind, daß es *deshalb* entstehen durfte.

Zweimal, in der Geschichte des abendländischen Geistes, ist über der Liebe eine Metaphysik von der ersten Größenordnung aufgebaut worden.

Das eine Mal im Platonismus.

Das zweite Mal im Christentum.

Und von derselben Größenordnung wie die beiden geistigen Mächte, die wir im Platonismus und im Christentum antreffen, sind nun auch die beiden Gestalten der Liebe, die wir Plato und dem Christentum schuldig geworden sind.

Es ist die Liebe als *Eros* und die Liebe als *Caritas*.

Wir wollen diese beiden Gestalten der Liebe miteinander vergleichen.

Wir wollen mit andern Worten zeigen, worin sie miteinander übereinstimmen und wodurch sie sich voneinander unterscheiden.

Wir schicken drei Erklärungen voraus.

Wir erklären zunächst, was wir unter einer Metaphysik der Liebe verstehen.

Unter einer *Metaphysik der Liebe* verstehen wir eine Folge von Aussagen über die Liebe, die nicht nur aphoristisch aneinandergereiht, sondern so miteinander verkettet sind, daß ein in sich geschlossenes Ganzes entsteht.

Wir werden zeigen, daß eine solche Metaphysik nicht nur vom Platonismus geschaffen worden ist, sondern auch vom Christentum.

Und im allergrößten Stil.

Und so, daß diese Metaphysik der Liebe selbst wieder ein Teil einer umfassenderen Metaphysik ist, wobei wir unter einer Metaphysik eine Folge von Aussagen verstehen, die sich auf die letzten Dinge beziehen, die einen denkenden Menschen festhalten können, und so, daß diese Aussagen zu einem in sich geschlossenen Ganzen verkettet sind.

Wir haben ferner zu erklären, was wir unter der platonischen Liebe und unter der Liebe im Sinne des Christentums verstehen.

Unter der *platonischen Liebe* verstehen wir die Liebe, die Plato im ‚Gastmahl‘ aufgebaut hat. Und so, daß Aristoteles, also der größte Platoniker, diese Liebe an der Stelle hat einsetzen können, an der sie, im eigentlichsten Sinne, zur Weltmacht geworden ist.

Zur Weltmacht.

Genauer zu der Macht, deren Existenz eine notwendige Bedingung ist für die Existenz der physikalischen Weltordnung und, durch sie, für die Erhaltung der Welt.

Unter der *Liebe im Sinne des Christentums* verstehen wir die Liebe, die wir in den Evangelien antreffen. Die Liebe, die Paulus mit dem Glauben und der Hoffnung zu einem Dreiklang zusammengefaßt hat, in welchem sie selber der Grundton ist. Und die Liebe, zu welcher drei klassische Interpreten existieren: Augustinus, Dante, Pascal. Die Augustinischen Konfessionen, Dantes Weltgedicht und Pascals Fragmente über das Wesen des Christentums werden, mit den Evangelien und Paulus, die Bausteine liefern, aus denen wir die Metaphysik der *Caritas* aufbauen werden.¹⁾

¹⁾ Man wird Thomas von Aquino in dieser Reihe vermissen. Ich habe in dem großen Lehrstück *de charitate*, qu. 23–44 der *Secunda Secundae*, nichts finden können, was nicht viel schöner und quellenhafter bei Augustinus, Dante und Pascal zu finden ist.

I

Wir beschreiben zunächst die platonische Liebe, wie sie im ‚Gastmahl‘ aufgebaut ist.¹⁾

Diese platonische Liebe ist ein bestimmter menschlicher Zustand, eine bestimmte Gemütsverfassung.

Sie ist diejenige Gemütsverfassung, die folgende Eigenschaften hat:

1. Sie hat eine bestimmte ‚Idee‘ oder, wie wir lieber mit Plato sagen, ein bestimmtes *Eidos* zur Voraussetzung, so daß also die Existenz eines solchen *Eidos* eine notwendige Bedingung ist für die Existenz einer platonischen Liebe.

Dieses *Eidos* ist das *Eidos* des Schönen.

Die platonische Liebe ist also diejenige Gemütsverfassung, für welche die Existenz eines *Eidos* des Schönen eine notwendige Existenzbedingung ist.

¹⁾ Es versteht sich, daß die folgende Analysis der platonischen Liebe den platonischen *Eros* weder ausschöpfen soll noch ausschöpfen kann.

Die pünktliche Zielsetzung der folgenden Analysis ist vielmehr die Hervorarbeitung derjenigen und nur derjenigen Bestimmungsstücke der platonischen Liebe, die notwendig und hinreichend sind

a) für die kosmische Funktion dieser Liebe in der Aristotelischen Metaphysik,

b) für die beabsichtigte Konfrontation mit der *Caritas*.

Alles übrige ist hier zurückgestellt.

Es ist ausgebreitet in Julius Stenzels schönem Plato-Buch: Plato als Erzieher, Leipzig, Felix Meiner, 1928, vor allem in Kap. V.

Unter einer *Analysis* eines Gegenstandes verstehe ich eine Beschreibung, die diesen Gegenstand so in seine Komponenten zerlegt, daß er aus ihnen wieder aufgebaut werden kann.

Oder, noch etwas pünktlicher: diejenige Gemütsverfassung, von der wir nur dann behaupten können: ‚es gibt eine solche Gemütsverfassung‘, wenn es ein *Eidos* des Schönen gibt.

Wir sagen kurz: die platonische Liebe ist diejenige Gemütsverfassung, die auf dem *Eidos* des Schönen beruht.

2. Und worin besteht die platonische Liebe?

Sie besteht in dem Angezogensein von dem *Eidos* des Schönen.

Zu diesen beiden Eigenschaften kommt nun noch eine dritte konstituierende Eigenschaft für die platonische Liebe hinzu.

3. Sie kann sich nur in einem Manne erzeugen.

Wir haben die drei Bestimmungsstücke der platonischen Liebe der Reihe nach zu interpretieren.

1. Was ist das *Eidos* des Schönen?

Wir behaupten mit Plato: Es gibt eine und nur eine ‚Gestalt‘, die folgende Eigenschaften hat:

(1) Sie gehört nicht zur Klasse der sinnlich sichtbaren, sondern zur Klasse der sinnlich unsichtbaren Gestalten. Sie wird also entweder überhaupt nicht gesehen oder unter der Form der Erschauung. Unter der Form einer Intuition, die verglichen werden kann mit der Intuition, die wir noch heute hervorrufen müssen, um uns von der Existenz der Folge der natürlichen Zahlen zu überzeugen, falls wir uns nicht mit Hilbert darauf beschränken, die Mathematik so aufzubauen, daß wir uns mit einem Beweis für die Widerspruchsfreiheit dieser Existenzbehauptung begnügen.

(2) Es gibt Menschen, in denen sich diese ‚Gestalt‘ manifestiert. Menschen, in denen sie ‚präsent‘ ist. Menschen, die ‚teilhaben‘ an dieser Gestalt.

(3) Sie ist in jedem schönen Knaben oder Jüngling präsent. Und nicht nur dann, wenn er sinnlich schön ist, sondern auch dann, und dann erst recht, wenn er schön

ist im geistigen Sinn, wenn er die ‚schöne Seele‘ hat, für deren Existenz die Empfänglichkeit für das zu beschreibende *Eidos* des Schönen ein Kennzeichen ist.

(4) Die ‚Gestalt‘, von welcher wir sprechen, ist nicht nur in jedem Knaben präsent, der irgendwie schön zu nennen ist, sondern in allem, was so beschaffen ist, daß wir sagen dürfen: es ist schön.

Die durch diese vier Eigenschaften bestimmte einzige ‚Gestalt‘ nennen wir mit Plato das Urbild oder das *Eidos* des Schönen.

Sichtbar oder greifbar, in dem Sinne, daß wir für irgendein angegebenes Zeitintervall oder wenigstens für irgendeinen angegebenen Zeitpunkt ihre Stelle im Raum bestimmen können, sind immer nur die Dinge, in denen die Urgestalt des Schönen präsent ist, und nicht sie selbst.

Sie selbst ist in diesem pünktlich bestimmten Sinne weder sichtbar noch greifbar; denn es gibt schlechterdings keine Stelle im Raum, an der sie zu irgendeiner Zeit angetroffen werden könnte.

Sie ist *extramundan*.¹⁾

Was folgt aus dieser tiefliegenden Verschiedenheit zwischen den Dingen, in denen die Urgestalt des Schönen präsent ist, und dieser selbst?

Es folgt, daß zwar die Dinge, in denen sie präsent ist, der Veränderung, dem Werden und Vergehen unterworfen sind; und so, daß zu diesen Veränderungsmöglichkeiten auch die Möglichkeit der Veränderung ihres jeweiligen Verhältnisses zur Urgestalt des Schönen gehört. Diese kann mehr oder weniger in ihnen präsent sein, so daß sie jezt mehr, jezt weniger schön sind. Es kann auch sein, daß die Präsenz des Schönen in einem solchen Dinge

¹⁾ Wie die Aristotelische Gottheit. Siehe unten S. 35 f.

gänzlich verschwindet und durch die Präsenz des Nichtschönen oder auch des Häßlichen abgelöst wird.

Das alles kann den Dingen begegnen, die wegen ihrer Stellung im Raum und in der Zeit an der Urgestalt des Schönen immer nur ‚teilhaben‘ können.

Der Urgestalt des Schönen selbst aber kann es nicht zustoßen; denn mit der Stellung im Raum und in der Zeit fehlt ihr die Möglichkeit zu irgendeiner Veränderung, für welche die Existenz einer solchen Stellung eine notwendige Bedingung ist.

Sie kann sich also nicht verändern, sondern wenn sie überhaupt existiert, so ist sie, menschlich gesprochen, in jedem Zeitpunkt das, was sie in irgendeinem Zeitpunkt ist.

Sie ist ein *ἀεί ὄν*¹⁾ und ein *ἀεί ὁσαύτως ἔχον*.²⁾

Wir würden sagen: sie ist eine Konstante von der Art eines Begriffs; wobei natürlich vorausgesetzt ist, daß ein Begriff sich nicht wandeln kann. Und in der Tat: das einzige, was wir pünktlich denken, wenn wir, in Bezug auf irgendeinen Begriff, von den Wandlungen dieses Begriffes sprechen, ist die Ablösung einer Definition desselben durch eine andere, die nicht zu ihr äquivalent ist, und so, daß, abgesehen von dieser Bedingung, alles übrige offen bleibt. Begriffe als solche wandeln sich nicht; es wandeln sich höchstens ihre Definitionen, und stets in dem angegebenen Sinne, daß eine vorhandene Definition durch irgendeine andere, die nicht zu ihr äquivalent ist, ersetzt wird.

Dies also hat die platonische Urgestalt des Schönen, und mit ihr jede platonische Idee, mit unsern Begriffen gemein, daß sie erstens zu keiner Zeit an irgendeiner Stelle des Raumes existiert, und daß sie zweitens so unveränderlich ist wie irgendein Begriff, also irgend ein Zeichen mit festgelegter Bedeutung.

¹⁾ Also *ewig*, wie die Aristotelische Gottheit. Siehe unten S. 55, Anm. 1.

²⁾ Oder auch ein *ἀκίνητον*, wie die Aristotelische Gottheit. Siehe unten S. 57f.

Daraus folgt jedoch im geringsten nicht, daß irgendeine platonische Idee mit irgendeinem Begriff in unserm Sinne identifiziert werden darf. Denn ein Begriff in unserm Sinne ist, mit Dedekind gesprochen, eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes. Eine Schöpfung, die dadurch zustande kommt, daß wir die Bedeutung eines Zeichens festlegen; und zwar entweder, wenn dieses Zeichen ein Grundsymbol ist, implizit, also dadurch, daß wir eine endliche Anzahl von Aussagen angeben, in denen dieses Grundsymbol auftritt, oder, wenn es nicht Grundsymbol ist, explizit, also dadurch, daß wir eine Übersetzungsregel angeben, durch deren Anwendung jede Aussage oder Aussageform, in der dieses Zeichen auftritt, zurückübertragen werden kann in eine Aussage oder Aussageform, in der nur Zeichen mit einer schon festgelegten Bedeutung, also schließlich nur Grundsymbole auftreten.

Und eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes ist ein Begriff in unserm Sinne, insofern eine solche Begriffsschöpfung grundsätzlich durch keine Vorschrift beschränkt ist, die von den angegebenen Vorschriften verschieden ist. Nicht einmal durch das Postulat der Widerspruchsfreiheit. Denn die Erfüllung dieses Postulates ist zwar eine notwendige Bedingung dafür, daß über irgendeinem System von Begriffen eine Theorie aufgebaut werden kann, also eine Folge von Aussagen oder Aussageformen, für welche der Fall nicht eintreten kann, daß mit irgendeiner Aussage p oder mit irgend einer Aussageform β zugleich die kontradiktorische Verneinung von p (β) wahr ist oder wahr wird; aber im geringsten ist die Widerspruchsfreiheit eines Begriffes nicht auch eine notwendige Bedingung dafür, daß wir uns für diesen Begriff überhaupt interessieren. Es lassen sich im Gegenteil Fälle angeben, in denen ein widerspruchsvoller Begriff von allergrößtem Interesse sein kann, z. B. der Begriff des quadrierbaren Kreises oder der Begriff der kleinsten Strecke oder der Begriff der Menge von der größten Mächtigkeit usf. Alle Nichtexistenzsätze

der Mathematik sind Aussagen über die Widerspruchsbelastetheit eines Begriffs. Und sie sind im geringsten nicht weniger interessant als irgendeine Existenzbehauptung.

Die Begriffe in unserm Sinne sind also in der Tat, und in der strengsten Bedeutung, freie Schöpfungen des menschlichen Geistes.

Ganz anders die platonischen Ideen.

Denn wenn irgend etwas für diese Ideen konstitutiv ist, so ist es dies, daß sie entweder überhaupt nicht existieren oder so, daß sie grundverschieden sind von irgendeiner Schöpfung des menschlichen Geistes. Denn eine Schöpfung des menschlichen Geistes hat die Existenz dieses Geistes und mit dieser die Existenz wenigstens eines menschlichen Individuums zur Voraussetzung.

Für die Existenz einer platonischen Idee ist es fundamental, daß sie die Existenz eines menschlichen Individuums nicht zur Voraussetzung hat. Sie hat sie genau so wenig zur Voraussetzung, wie die Existenz des Raumes und der Zeit, die sie deshalb nicht zur Voraussetzung hat, weil sie in ihnen nicht angetroffen werden kann.

Und dies ist nun das einzige überhaupt, was über die Existenzform einer platonischen Idee pünktlich ausgesagt werden kann. Eine platonische Idee existiert so und nur so, daß ihre Existenz weder die Existenz des Raumes noch die Existenz der Zeit, noch die Existenz des menschlichen Geistes impliziert; denn sie kann schlechterdings nicht erzeugt werden. Und nie sind, in jedem Sinne des Wortes, die platonischen Ideen radikaler verzeichnet worden als durch ihre Identifizierung mit den vom menschlichen Geiste erzeugten Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung.

Durch ihre grundsätzliche Unerzeugbarkeit sind die platonischen Ideen nicht nur von unseren Begriffen auf das pünktlichste unterschieden, sondern auch von den Kantischen Ideen; denn auch die Kantischen Ideen sind als Vernunftschöpfungen definiert, mithin als Schöpfungen des

menschlichen Geistes, wie die Begriffe. Von den Begriffen sollen sie sich dadurch und nur dadurch unterscheiden, daß es keinen empirischen Gegenstand gibt, (also keinen Gegenstand, zu dem für einen bestimmten Zeitpunkt eine Stelle im Raume so angegeben werden kann, daß er an dieser Stelle irgendwie anzutreffen ist), der unter eine Idee so fällt, daß diese Idee von ihm in einer Aussage prädiert werden kann, die mit dem Wahrheitsanspruch belastet werden darf. Beispiel: die Idee der Vollkommenheit. Sie kann von keinem Menschen, und überhaupt nicht von irgendeinem kreatürlichen Wesen prädiert werden. Jede Aussageform von der Gestalt ‚x ist vollkommen‘ geht in eine falsche Aussage über, wenn als Argumentwert von x irgendein Mensch oder irgendein kreatürliches Wesen eingesetzt wird.

Durch diese zusätzliche Forderung entfernen sich die Kantischen Ideen von den Platonischen noch weiter als unsere Begriffe; und der entgegengesetzte Eindruck, daß gerade durch diese Forderung eine tiefliegende Übereinstimmung zwischen den Kantischen und den Platonischen Ideen erzeugt werde, ist ein Schein. Und ein Schein, der seine Existenz bis zu dieser Stunde nichts anderem verdankt, als dem Mangel an logischer Pünktlichkeit.

Denn für die platonische Idee des Schönen, um nur an dieser zu exemplifizieren, ist es ausdrücklich zugelassen, ja für den Aufbau der platonischen Liebe sogar als eine notwendige Bedingung gefordert, daß wenigstens Ein menschliches Individuum und wenigstens Ein menschliches Werk existiert, für welches die Aussageform ‚x ist schön‘ oder ‚x hat teil am *Eidos* des Schönen‘ oder ‚das *Eidos* des Schönen ist in x präsent‘ in eine wahre Aussage übergeht; denn daß diese drei Aussageformen zueinander äquivalent sind, ist von Plato im *Phaedon* ausdrücklich hervorgehoben worden.

Und was vom *Eidos* des Schönen gilt, das gilt von jeder platonischen Idee.

Wir kehren zur Existenz der platonischen Ideen zurück.

Eine platonische Idee existiert also so, daß es nichts gibt, was von ihr verschieden ist, wovon behauptet werden darf, daß die Existenz desselben eine notwendige Bedingung ist für die Existenz dieser Idee.

Am großartigsten hat Plato diese im strengsten Sinne autonome Existenz der Ideen im *Timaeus* hervorgehoben. Hier erstreckt sich die Autonomie der Ideen so weit, daß sie sogar der Existenz des Welterschöpfers, des Demiurgen, gegenüber erhalten bleibt. Denn die Existenz des Welterschöpfers ist im geringsten nicht eine notwendige Bedingung für die Existenz der Ideen oder, wenn wir uns noch etwas pünktlicher ausdrücken, für die Existenz der Idee des Kosmos, nach der der Welterschöpfer die Sinnenwelt erschafft, sondern umgekehrt: die Existenz der Idee des Kosmos ist eine notwendige Bedingung — zwar nicht für die Existenz des Welterschöpfers, wohl aber für die welterschaffende Tätigkeit desselben. Und nichts ist an dieser Stelle so unplatonisch, wie die großartige Augustinisch-Leibnizische Identifizierung der Weltidee mit einer Schöpfung des göttlichen Geistes, so daß die Existenz der Idee des Kosmos die Existenz der Gottheit zur Voraussetzung hat.

Es ist eine der tiefstliegenden und, für einen scharf denkenden Menschen, noch immer nicht völlig befriedigend beantworteten Fragen der philosophischen Plato-Interpretation: was Plato bestimmt hat, den Ideen eine Existenz von einer so beispiellosen Autonomie zuzuschreiben, daß ihre Existenzform nur noch verglichen werden kann mit der Existenzform der Gottheit im Christentum.

Es versteht sich, daß es unmöglich ist, daß wir eine so tiefliegende Frage hier aufrollen.

Und es ist auch nicht nötig; denn es genügt, daß wir wissen, daß die platonischen Ideen so existieren, und daß sie nur so existieren.

2. Wir wissen nun, worauf die platonische Liebe beruht.

Sie beruht auf dem *Eidos* des Schönen, und so, daß dieses *Eidos* so autonom existiert, daß es sinnlos ist, nun noch weiter nach einem Grunde für die Existenz dieses *Eidos* zu fragen.

Und worin besteht die platonische Liebe?

Sie besteht in dem Angezogenwerden von dem *Eidos* des Schönen.

Was ist unter dieser Anziehung zu verstehen?

Wir antworten mit Plato Folgendes.

Wenn ein Mensch das *Eidos* des Schönen erschaut hat, so wird er in einem radikalen Sinne verwandelt. Er wird ein gänzlich anderer Mensch. Er wird von der Anziehungskraft der Idee des Schönen erfaßt, und so, daß der ganze Inhalt seiner Existenz sich fortan in dem ununterbrochenen Hinstreben nach dieser Idee erschöpft.

Als Kriterium für dieses Streben geben wir mit Plato an, daß ein solcher Mensch auf alles, was unter die Idee des Schönen fällt oder an der Idee des Schönen ‚teilhat‘, in folgendem Sinne reagiert:

Entweder der unter die Idee des Schönen fallende Gegenstand ist irgendein schöner, edler Mensch. Ein Mensch, der höher steht, als er selbst. Dann strebt er darnach, diesem Menschen so ähnlich wie irgend möglich zu werden. Er strebt also mit anderen Worten darnach, die Niveaufläche dieses höherstehenden Menschen zu erreichen.

Oder der unter die Idee des Schönen fallende Gegenstand ist irgendein schönes, edles Tun oder irgendein schönes, edles Werk. Dann strebt er darnach, der Mensch zu sein mit diesem schönen, edlen Tun oder mit diesem schönen, edlen Werk. Er strebt mit anderen Worten darnach, so viele edle Taten zu tun und so viele edle Werke zu schaffen, daß die obere Grenze des menschlich Möglichen erreicht wird.

Das Kriterium für das geforderte Streben ist also der energische und erfolgreiche Wille, der Mensch zu werden,

der der Gewalt der Idee des Schönen so unterliegt, daß es nichts Schönes gibt, was ihn nicht in dem einen oder dem andern Sinne in Bewegung setzt.

Es versteht sich, daß nur ein edler Mensch in diesem eigentlichsten Sinne idealisiert werden kann.

3. Und für Plato versteht es sich außerdem, daß dieser Mensch nur ein Mann sein kann.¹⁾

Die Frauen sind von der Ausübung dieser Liebe ein für allemal ausgeschlossen.

Warum?

Weil sie minderwertig sind!

Trotz der Diotima, vor welcher die anderen verschwinden wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne.

Und warum sind sie minderwertig?

Eine pünktliche Antwort auf diese Frage ist Plato uns schuldig geblieben.

Wahrscheinlich aus keinem anderen Grunde, als weil die Frage als solche für ihn gar nicht existiert hat.

Für Plato und für den griechischen Menschen überhaupt ist der Satz von der Minderwertigkeit der Frauen, trotz der Pallas Athene, deren tiefliegendes Rätsel hier nur als solches hervorgehoben werden kann, ein axiomatisierter Erfahrungssatz gewesen, also ein Satz von der Evidenz, daß er keiner Begründung bedarf.

Wenn man ihn gleichwohl in einem platonischen Sinne begründen will, so wird man Folgendes sagen müssen.

Die Frauen sind deshalb minderwertig, weil ihnen die Schärfe des Sehens nicht zuzutrauen ist, die eine not-

¹⁾ Vgl. die Schlußworte des Sokrates zur Diotima-Rede p. 212B: διὸ δὴ ἐγωγέ φημι χοῦναι πάντα ἄνδρα τὸν Ἔρωτα τιμᾶν, καὶ αὐτὸς τιμᾶ τὰ ἐρωτικά καὶ διαφερόντως ἀσπᾶ, καὶ τοῖς ἄλλοις παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ ἀεὶ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἔρωτος καθ' ὅσον οἷός τ' εἰμί. — Der Effekt der Diotima-Rede ist also die Preisung der Macht und Männlichkeit des *Eros*.

wendige Bedingung dafür ist, daß die Idee des Schönen überhaupt erschaut wird. Denn irgendwie muß sie gesehen werden, ehe sie ihre Anziehungskraft ausüben kann; und nur solange sie gesehen wird, übt sie diese Anziehungskraft aus. Dieses Gesehenwerden von Menschen, die durch die Existenz eines geistigen Auges vor den übrigen Menschen hervorgehoben sind, ist ein empirischer Beweis dafür, daß eine Idee des Schönen überhaupt existiert. Ein zweiter empirischer Existenzbeweis ist, im platonischen Sinne, unstreitig die beispiellose Anziehungskraft, die mit ihrem Gesehenwerden unzertrennlich verkettet ist. Man kann die Idee des Schönen nicht sehen, ohne sie leidenschaftlich zu lieben; und wie es ein untrügliches theoretisches Kriterium dafür gibt, daß man sie wirklich gesehen hat, nämlich die Fähigkeit, sie zu definieren — platonisch gesprochen: zu sagen, was sie ist —, so gibt es ein ebenso untrügliches praktisches Kriterium dafür, daß sie wirklich gesehen worden ist: es ist ihre fühlbare Anziehungskraft, es ist die fort und fort produktiv machende Liebe, die sie zu sich erzeugt.

Und so sehr ist für Plato, wenigstens für die erste Stufe seiner Ideenmetaphysik, dieses Kriterium des Angezogenwerdens für die Existenz einer Idee überhaupt bestimmend gewesen, daß eine schwere Krisis sich in dem Augenblick erzeugen mußte, wo die Frage aufgeworfen wurde, ob es nicht auch Ideen geben müsse, die eine solche Anziehungskraft nicht ausüben, sondern im Gegenteil so existieren, daß eine ebenso intensive Abstoßungskraft von diesen Ideen ausgeht. Nächstliegendes Beispiel: die Idee des Häßlichen. Und mußte sie nicht existieren, wenn das theoretische Existenzkriterium ein ebenso zuverlässiger Leitfaden sein sollte? Denn wenn die Idee des Schönen überhaupt definierbar ist, so muß es auch die Idee des Häßlichen sein.

Man sieht: wir müßten eine Grundlagenkrise der Platonischen Ideenmetaphysik postulieren, wenn sie uns

nicht, im Parmenides-Dialog, so überliefert wäre, daß an ihrer Existenz nicht zu zweifeln ist.

Wir kehren zur Schau der Ideen zurück; denn wir werden noch fragen dürfen, warum denn nun eigentlich den Frauen so schlechterdings die Schärfe des geistigen Sehens nicht zuzutrauen ist, die zur Ideenschau erforderlich ist.

Die platonische Antwort wird lauten müssen: weil sie nicht produktiv werden. Produktiv in dem Sinne, in welchem man produktiv werden muß, wenn man die Idee des Schönen erschaut hat. Denn dann entstehen schöne Werke. Die Werke, in denen die Kultur des menschlichen Geistes existiert.

Frauen bringen zwar Kinder hervor, aber niemals eine Kultur.

Folglich fehlt ihnen die geistige Substanz, die zu jeder Kulturschöpfung erforderlich ist.

Folglich sind sie minderwertig.

Und auch insofern fallen die Frauen aus, und gänzlich aus, als es ausgeschlossen ist, daß das *Eidos* des Schönen so in ihnen präsent ist, daß es irgendeinen Mann in irgendeinem nicht nur geschlechtlichen Sinne in Bewegung setzen könnte.

Es gibt in der ganzen weiten Welt des abendländischen Geistes nichts, was so unplatonisch, ja antiplatonisch empfunden ist, wie die wunderbare Schlußzeile des zweiten Faust.

Dies also ist die platonische Liebe.

Das Bewegtsein des Mannes und nur des Mannes von dem erhebenden Auftrieb der Anziehungskraft des Schönen.

Und nun?

Nun dürfen wir diese platonische Liebe nur an einer einzigen Stelle modifizieren, um die Liebe zu erhalten, die

als Weltmacht im eigentlichsten Sinne so in Funktion treten kann, wie in der Aristotelischen Metaphysik.¹⁾

Ehe wir das hierzu Erforderliche aussprechen, legen wir ausdrücklich fest, daß schon bei Plato das Schöne mit dem Erstrebens- oder Begehrenswerten im weitesten Sinne durchaus zusammenfällt. Jede positive Eigenschaft, jede Eigenschaft, die wir an einem anderen so antreffen, daß er durch diese Eigenschaft wertvoller wird, so daß die Existenz dieser Eigenschaft ihrer Nichtexistenz fraglos vorzuziehen ist, darf im platonischen Sinne schon als eine Ausstrahlung, als eine Manifestation der Idee des Schönen interpretiert werden.

¹⁾ A) Hauptquellen:

(1) *Met. A* c. 6 ff. in der Ross'schen Ausgabe, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924;

(2) *Phys.* VIII in der immer noch einzigen Ausgabe von Prantl;

(3) *De gen. et corr.* II 10 und 11 in der schönen neuen Ausgabe von H. H. Joachim, Oxford 1922;

(4) *De animalium motione* c. 3 und 4, in der Ausgabe von W. Jaeger, Leipzig, Teubner, 1913. — Dazu die wertvolle englische Übersetzung von Smith und Ross, Oxford, Clarendon-Press.

B) Zur Interpretation:

(1) die von der Berliner Akademie herausgegebenen einschlägigen antiken Aristoteleskommentare;

(2) der von F. Ehrle in der bei P. Lethielleux in Paris erschienenen *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae* neu herausgegebene Aristoteleskommentar des *Silvester Maurus*: Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silvestro Mauro, 4 voll., 1885/86;

(3) die von *Alexander* verfaßte Rekonstruktion des Aristotelischen Gottesbeweises in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. J. Bruns, Berlin 1892, I 1: *Διὰ τίνων ἔν τις ἀνοτήσαι τὸ πρῶτον αἴτιον κατὰ Ἀριστοτέλη;*

(4) die musterhafte Analysis der Aristotelischen Theologie in der Einleitung zur Ross'schen Ausgabe der Metaphysik, Oxford 1924, I, p. CXXX sqq.;

(5) Werner Jaeger, Aristoteles, 1923, besonders das Kapitel über die Umbildung der Lehre vom ersten Bewegter, S. 366 ff.;

(6) und (7) die Kommentare zur Metaphysik von Schwegler und Bonitz;

(8) K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, 1893.

Und nun fordern wir, daß das Bewegtwerden von der Anziehungskraft des Erstrebenswerten eine Eigenschaft ist, die nicht nur unter Männern, also nicht nur unter Menschen angetroffen wird, sondern, in einem noch tieferliegenden, noch elementareren Sinne, im Bereich der Objekte, die wir als physikalische Körper bezeichnen.

Dann erhalten wir die Liebe, die uns zu Aristoteles führt.

Die platonische Liebe, in ihrer Aristotelischen Modifikation, ist also das Streben nach dem Erstrebenswerten, und so, daß die Existenz dieser Liebe nicht nur für psychische Individuen in unserm Sinne, sondern für alle Elemente des Kosmos in Anspruch genommen wird.

Diese Ausdehnung der platonischen Liebe auf die Elemente des Kosmos ist eine notwendige Bedingung dafür, daß wir die Weltmacht erhalten, zu der diese Liebe durch Aristoteles gesteigert worden ist.

Sie ist aber auch eine hinreichende Bedingung für die Aristotelische Transformation.

Ehe wir diese betrachten, werden wir erst noch fragen müssen, wie die geforderte Erweiterung des Urbegriffs der platonischen Liebe möglich ist.

Wie ist es möglich, daß physikalische Körper von etwas Erstrebenswertem bewegt werden?

Ist das nicht ein Anthropomorphismus von der allerfinstersten Art?

Und ein unverzeihlicher Anthropomorphismus in einer Zeit, die auf eine physikalische Spitzenleistung vom Range der Demokriteischen Atomistik zurücksehen durfte?

Daß es ein solcher Anthropomorphismus im geringsten nicht ist, zeigt die Antwort, die wir dem Aristoteles entnehmen.

Wir haben zwei Fälle zu unterscheiden.

Erster Fall: die betrachteten Körper sind physikalische Körper, die nicht zur Klasse der Himmelskörper gehören.

Dann ist das Erstrebenswerte, von dem sie bewegt werden, der Zustand, in welchem sie sich an ihrem natürlichen Orte — ihrem *οἰκτιος τόπος* — befinden: die ‚leichten‘ Körper — Luft und Feuer — in dem Raum, der an das Himmelsgewölbe angrenzt; die ‚schweren‘ Körper — Wasser und Erde — in der nächsten erreichbaren Umgebung des Erdmittelpunktes.¹⁾ Alle übrigen, aus diesen vier Elementen zusammengesetzten Körper befinden sich an ihrem ‚natürlichen‘ Ort, wenn sie sich an der Stelle befinden, an der sich die Elemente das Gleichgewicht halten, aus denen sie jeweils zusammengesetzt sind.

Der ‚natürliche‘ Ort eines physikalischen Körpers ist also in der Aristotelischen Physik eine *wesensbestimmende Eigenschaft* dieses Körpers. Er gehört zur *Entelechie* dieses Körpers, wenn wir unter der Entelechie eines physikalischen Körpers seinen Normalzustand verstehen und zu diesem Normalzustand die Existenz des betrachteten physikalischen Körpers an seinem natürlichen Orte rechnen.

Und nun ist es so, daß die Entelechie eines physikalischen Körpers, also sein Normalzustand, in jedem Zeitpunkt seiner Existenz, in welchem er sich aus irgendeinem Grunde nicht in diesem Normalzustand befindet, genau so auf den Körper einwirkt, wie das Erstrebenswerte auf einen strebenden Menschen. Er wird also den vorgegebenen Körper im eigentlichen Sinne des Wortes in Bewegung setzen und genau so lange in diesem

¹⁾ Man vergesse nicht, daß Aristoteles in seinen physikalischen Betrachtungen überall mit der Endlichkeit, genauer mit der Begrenztheit des Universums rechnet; denn auch die Einsteinsche Welt ist endlich, aber so, daß sie gleichzeitig unbegrenzt ist, wie für zweidimensionale Wesen die Oberfläche einer Kugel. Erst durch diese grundlegende Voraussetzung werden die ‚natürlichen‘ Orte des Aristoteles, und überhaupt seine ganze Ortsmetaphysik, diskutierbar, und so, daß sie, mit dieser Voraussetzung, logisch völlig einwandfrei ist. Aristoteles selbst hat diese Voraussetzung eingehend diskutiert und sehr viel Scharfsinn eingesetzt, um sie in einen unumstößlichen Satz zu transformieren: *De caelo* I 5–7. Vgl. *Phys.* III 5–7.

Bewegungszustände erhalten, bis der gestörte Normalzustand wiederhergestellt, die verlorene Entelechie zurückgewonnen ist.

Von dieser Auffassung sind wir nun zwar, trotz der schönen teleologischen Spekulationen, die sich seit Leibniz immer wieder an die durch die Analysis des letzten Jahrhunderts mehr und mehr hervorgehobenen Variationsprinzipien angeheftet haben, durch die Physik der drei letzten Jahrhunderte um einige Siriusweiten entfernt worden; aber darauf kommt es an dieser Stelle nicht an, sondern darauf allein, daß wir zeigen können, daß sie, trotz ihrer relativ anthropomorphen Struktur, im geringsten nichts fordert, was unter den Begriff eines primitiven Anthropomorphismus subsumiert werden müßte.

Zweiter Fall: die betrachteten Körper sind physikalische Körper, die zur Klasse der Himmelskörper gehören. Dann haben sie allerdings auch für Aristoteles, genau so wie für den späten Plato, eine ‚Seele‘; aber sie haben diese Seele nur deshalb, weil die deutsche Sprache an dieser Stelle — und wahrscheinlich nicht nur die deutsche Sprache, sondern jede neuere Sprache überhaupt — schlechterdings kein Äquivalent hat für das, was der Grieche im Sinne hat, wenn er mit Plato und Aristoteles von der *ψυχή* eines Himmelskörpers spricht.¹⁾

Gemeint ist der wunderbare ‚Verstand‘, die wunder-

¹⁾ Plato, *Leges* X, p. 892 A ff. und XII, p. 966 D ff. — Diese beiden Enklaven der spätplatonischen Metaphysik sind zugleich die klassischen Fußpunkte der Aristotelischen Theologie und der Beweis für den platonischen Ursprung dieser Theologie. Vgl. hierzu die meisterhaften Erläuterungen in W. Jaegers *Aristoteles*, p. 141 ff.

Wir heben noch folgende Stelle besonders hervor (p. 896 D f.): *ψυχήν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασιν τοῖς πάντη κινουμένοις μὴ οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν γέναι;*

Aristoteles hat diese Sternseelen von Plato übernommen. *De caelo* II 2, p. 285 a 29: *ὁ δ' οὐρανὸς ἕμνητος* und II 12, p. 292 a 19 ff: *ὡς περὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀπλόων δὲ πάντων, (περὶ τῶν ἁσπυρῶν) διακοσμήθαι δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ἑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.* Vgl. p. 292 b 1 f.

bare ‚Vernünftigkeit‘, mit der die betrachteten Himmelskörper ihre Bewegungen ausführen. Diese wunderbare Vernünftigkeit, die sich für das reflektierende Denken in ihrer pünktlichen mathematischen Rekonstruierbarkeit manifestiert.

Dies ist gemeint.

Nicht weniger.

Aber auch nicht mehr.

Und nun dürfen wir nur noch voraussetzen, daß diese Vernünftigkeit nicht etwas ist, was wir *a posteriori* in diese Bewegungen hineinbringen, weil sie unsern Verstand gleichsam positiv aufladen, sondern in jedem Falle etwas, was *a priori* in diesen Bewegungen steckt, und nur deshalb *a posteriori* von uns bemerkt werden kann, weil es *a priori* in ihnen lebendig ist. Dann erhalten wir die Seelen der Himmelskörper so, wie sie von Plato, im Kampf mit der Demokriteischen Physik, für die Metaphysik zurückgewonnen und als der größte Triumph der wissenschaftlichen Astronomie über den blinden Materialismus hervorgehoben worden sind.¹⁾

¹⁾ Entscheidend für diese Interpretation ist die folgende Platostelle aus dem 10. Buch der ‚Gesetze‘ (p. 897 C): *εἰ μὲν, ὃ θανμάσιε, γάρμεν, ἢ ξύμπασα οὐρανοῦ ὁδοῦ ἕμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἐπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορῆς καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν γένειν ἔχει καὶ ξυγγενῶς ἔρχεται, δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχήν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην.* — Der Umlauf des Sternenhimmels ist der Bewegung und dem Umlauf und den Berechnungen des denkenden Geistes insofern *ähnlich* und *stammverwandt*, als beide Bewegungen, die Bewegungen der Himmelskörper und die Bewegungen des denkenden Geistes, die Eigenschaft haben, *κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτά καὶ πρὸς τὰ αὐτά καὶ ἐνα λόγον καὶ τάξιν μίαν* zu verlaufen (p. 898 A). Von dieser gemeinsamen Eigenschaft, für deren Existenz die Verantwortung auf Plato zurückgeschoben werden darf, habe ich zwar nur die hervorgehobenen Bestimmungsstücke *ὡσαύτως* und *περὶ τὰ αὐτά* pünktlich verstanden, also nur soviel, daß ich sagen kann, daß die miteinander verglichenen Bewegungen die gemeinsame Eigenschaft haben, gleichförmig und auf Kreisbahnen (eigentlich: um dieselben Fixpunkte herum) zu verlaufen; aber das genügt auch schon, in Ver-

Wenn also Plato und Aristoteles den Himmelskörpern eine ‚Seele‘ zuschreiben, so schreiben sie ihnen nichts anderes zu, als die Vernunft oder den Verstand, der, in ihrem Sinne, eine notwendige Bedingung ist für die wunderbare Vernünftigkeit der von den Himmelskörpern vollführten Bewegungen.

Wir verfügen jetzt über den Begriff des Angezogenwerdens von etwas Erstrebenswertem auch für die physikalischen Körper so, daß wir mit ihm operieren können, ohne in eine Mythologie zu verfallen, vor der wir uns erst bekreuzigen müssen, und so, daß dieser Begriff für die beiden Klassen von physikalischen Körpern geeignet ist, die wir mit Aristoteles unterscheiden: für die Klasse der physikalischen Körper, die nicht zur Klasse der Himmelskörper gehören, also für die Klasse der irdisch-physikalischen Körper, und für die Klasse der Himmelskörper.

Und nun können wir die Aristotelische *Bewegungslehre* aufbauen.

Wir werden uns auf die Grundzüge dieser Lehre beschränken. Das heißt: wir werden aus dieser Lehre nur diejenigen Elemente hervorheben, die für den Beweis des Satzes vom Weltmächtscharakter der platonischen Liebe erforderlich sind.

Wir stellen folgende Definitionen voran.

Def. 1: Unter der *Bewegung* eines physikalischen Körpers verstehen wir mit Aristoteles die Änderung seines Ortes mit der Zeit.¹⁾

bindung mit dem zu ergänzenden Axiom, daß jede solche Bewegung die Existenz einer hochwertigen *ψυχή* zur Voraussetzung hat, zur Legitimierung des Satzes von der Existenz der Gestirnsseelen und ihrer Hochwertigkeit.

¹⁾ Zu diesem Ansatz sind wir berechtigt durch die von Aristoteles ausdrücklich hervorgehobene Priorität der *κίνησις κατὰ τόπον* oder *φορά* vor allen übrigen ‚Bewegungen‘. Vgl. z. B. *Phys.* VIII 7, p. 260 a 26 ff.

Wir sagen also dann und nur dann, daß ein physikalischer Körper sich in dem Zeitintervall $t_1 - t_0$ bewegt, wenn er während dieses Zeitintervalls seinen Ort verändert, d. i. wenn es wenigstens zwei dem betrachteten Zeitintervall angehörige Zeitpunkte gibt, in denen er sich nicht an demselben Orte, sondern an zwei verschiedenen Orten befindet.

Was das heißt und wie wir das feststellen, setzen wir als bekannt voraus.

Def. 2: Die Bewegung eines physikalischen Körpers soll dann und nur dann *natürlich* heißen, wenn sie den betrachteten physikalischen Körper entweder an seinen ‚natürlichen‘ Ort befördert oder in seiner ‚natürlichen‘ Lage erhält.

Sonst *unnatürlich* oder *erzungen*.¹⁾

Wir erinnern an dieser Stelle noch einmal daran, daß in der Aristotelischen Physik jeder physikalische Körper seinen ‚natürlichen‘ Ort hat. Jede Bewegung, die ihn von diesem ‚natürlichen‘ Ort entfernt, also für ‚schwere‘ Körper jede Bewegung entgegen der Schwerkraft, für ‚leichte‘ Körper jede Bewegung in der Richtung der Schwerkraft, ist eine ‚unnatürliche‘ Bewegung. Und jede Bewegung, die ihn an seinen ‚natürlichen‘ Ort befördert, also für ‚schwere‘ Körper jede Bewegung in der Richtung der Schwerkraft, für ‚leichte‘ Körper jede Bewegung entgegen der Schwerkraft, ist eine ‚natürliche‘ Bewegung.

Wir haben die natürliche Lage hinzugefügt und von der Erhaltung eines physikalischen Körpers in seiner natürlichen Lage gesprochen, weil dieser Ausdruck für die Bewegung der Himmelskörper bequem und, streng genommen, sogar erforderlich ist. Denn die Bewegung der

¹⁾ Vgl. z. B. *de caelo* III 2, p. 300b 18f.: ἀνάγκη γὰρ ἢ βίαιον εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν. — 22f.: Jeder Körper ruht in seinem *οὐκείῳ τόπῳ*, solange er nicht einer erzwungenen Bewegung unterliegt. — *Phys.* V 6, p. 230b 12ff.: φέρεται δὲ τὴν ἄνω (κίνησιν) φύσει τὸ πᾶρ, τὴν δὲ κάτω ἢ γῆ . . . τὸ δὲ πᾶρ ἄνω μὲν φύσει, κάτω δὲ παρὰ φύσιν.

Himmelskörper ist für Aristoteles sogar das Muster einer natürlichen Bewegung, und so, daß man trotzdem nicht sagen kann, daß sie es deshalb ist, weil sie die Himmelskörper an ihre natürlichen Orte befördert. Denn die Himmelskörper sind in der Aristotelischen Physik von den irdischen Körpern dadurch scharf unterschieden, daß sie nicht aus den vier Elementen zusammengesetzt sind, sondern aus einem fünften Baustoff, dem Äther, bestehen. Sie sind also weder ‚schwer‘ noch ‚leicht‘; folglich können sie auch nicht durch irgendeine Bewegung an ihren natürlichen Ort befördert werden. Das einzige, was man von ihnen verlangen kann, ist eine Bewegung, die sie in ihrer natürlichen Lage erhält. Die ‚natürliche‘ Lage eines Himmelskörpers kann nun aber nur eine Lage sein, die nicht angetroffen wird in dem Bereich, für welchen ein ‚Oben‘ und ‚Unten‘ definiert werden kann; denn dann müßten die Himmelskörper entweder ‚leicht‘ oder ‚schwer‘ oder aus ‚leichten‘ und ‚schweren‘ Elementen komponiert sein. Von diesen drei Fällen ist nun keiner für die Himmelskörper realisiert. Folglich muß ihre ‚natürliche‘ Lage eine Lage außerhalb dieses Bereiches sein. Genauer eine Lage oberhalb dieses Bereiches; denn der Äther, aus dem sie aufgebaut sind, steht qualitativ auf einer höheren Stufe als die vier Elemente, er gehört also auch in einen höheren Bereich. Folglich kann die ‚natürliche‘ Bewegung für die Himmelskörper nur als eine Bewegung definiert werden, die sie in ihrer natürlichen Lage erhält.

Und nun steht es so, daß jede ‚natürliche‘ und ebenso jede ‚unnatürliche‘ Bewegung eines physikalischen Körpers in der Aristotelischen Physik einen charakteristischen *qualitativen* Effekt oder wenigstens eine charakteristische qualitative Bedeutung hat.

Jede ‚natürliche‘ Bewegung eines physikalischen Körpers ist in der Aristotelischen Physik verkettet mit dem Übergang oder wenigstens mit dem Streben dieses Körpers aus einer minder erstrebenswerten in eine er-

strebenswertere Existenzform, so daß wir also aus der ‚natürlichen‘ Bewegung eines physikalischen Körpers stets auf einen solchen Übergang oder wenigstens auf ein solches Streben schließen dürfen; und umgekehrt.

Oder, noch aristotelischer gesprochen: Jede ‚natürliche‘ Bewegung eines physikalischen Körpers ist verkettet mit dem Übergang oder wenigstens mit dem Streben dieses Körpers aus einem minder entelechisierten in einen entelechisierteren Zustand; und umgekehrt.

Kürzer: mit dem Übergang oder wenigstens mit dem Streben dieses Körpers aus einem tiefer liegenden *Potentialzustand* in einen höher liegenden *Entelechialzustand*; und umgekehrt. Und so, daß der Begriff des Potentialzustandes natürlich *relativ* zu fassen ist, also stets in Bezug auf den ihm zugeordneten Entelechialzustand; und umgekehrt.¹⁾

In der Tat!

Denn wenn der Ort eines physikalischen Körpers nicht nur, wie für uns, der Raumteil ist, mit dem er jeweilig kongruent ist, sondern eine das physikalische Verhalten des betrachteten Körpers wesentlich mitbestimmende Eigenschaft, und so, daß zu jedem physikalischen Körper, der nicht Himmelskörper ist, ein ‚natürlicher‘ Ort existiert, der die normale Existenzform dieses Körpers bestimmt, so bedeutet jede Bewegung in der Richtung auf diesen ‚natürlichen‘ Ort, also jede ‚natürliche‘ Bewegung, den Übergang aus einer *nicht-normalen*, folglich minder erstrebenswerten Existenzform, entweder in die normale, folglich erstrebenswerteste, oder wenigstens in eine normalere, folglich erstrebenswertere Existenzform.

¹⁾ *Phys.* III 1. und 2. — Die prägnanteste mir bekannte Formulierung liegt vor in *De caelo* IV 3, p. 310 a 33 ff.: τὸ δ' εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον γέσθαι ἕκαστον τὸ εἰς αὐτοῦ εἰδὸς ἐστὶ γέσθαι: die Bewegung eines physikalischen Körpers in der Richtung auf seinen ‚natürlichen‘ Ort ist eine Bewegung desselben in der Richtung auf seine Normalform. — Vgl. *Phys.* III 1, p. 201 a 15: τὸ δὲ φορητὸν (ἐντελέχεια) φορᾶ (ἔστιν).

Die als ‚natürliche‘ Bewegungen ausgezeichneten Bewegungen der Himmelskörper können nun freilich nicht ebenso interpretiert werden. Also nicht als Übergänge aus einem tiefer liegenden Anfangs- in einen höher liegenden Endzustand; denn wir setzen mit Aristoteles voraus, daß es für diese Bewegungen weder einen Anfangs- noch einen Endzustand gibt. Wohl aber können wir sie mit Aristoteles interpretieren als den Ausdruck eines ununterbrochenen *Strebens* nach einer höher liegenden Existenzform; und wenn wir die Konsequenz des Denkens hier einsetzen, die Aristoteles an dieser Stelle eingesetzt hat, so werden wir sie sogar so interpretieren müssen.

Denn eine solche Interpretation wird nur dann zurückzuweisen sein, wenn dieses Streben ein resultatloses Streben wäre. Das ist es nun aber im geringsten nicht; denn wenn hier auch kein Ziel existiert, das entweder erreicht oder wenigstens approximiert wird, so existiert doch ein Effekt, und so, daß dieser Effekt jeder Mühe wert ist. Es ist die ununterbrochene *Existenz* der ununterbrochen strebenden Körper, und so, daß diese Existenz, wenn wir sie mit den Augen des Aristoteles betrachten, ein Glück von der ersten Größenordnung ist.¹⁾

¹⁾ Vergleiche das entscheidende Axiom *de gen. et corr.* II 10, p. 336 b 27 ff.: ἐν ἁπασιν ἀεὶ τοῦ βελτιότερου ὀρέγεσθαι φεμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι. Dieses Axiom von dem prinzipiellen Vorzug der Existenz vor der Nichtexistenz ist ein Fundament der ganzen platonisch-aristotelischen Wertmetaphysik. Und dann erst recht, wenn es durch die beiden Axiome ergänzt wird, durch die es, im platonisch-aristotelischen Sinne, ergänzt werden muß: erstens durch das Axiom von dem Vorzug jeder edleren Existenz vor jeder Existenz von geringerem Gehalt; zweitens durch das Axiom von dem Vorzug der ewigen vor jeder nicht-ewigen Existenz. Denn erst durch dieses Axiom wird die Athanasie das Glück, das so hoch liegt, daß es das ewige Streben, die ewige Bewegung, auch dann noch zu rechtfertigen vermag, wenn dieses Streben, diese Bewegung, in jedem andern Sinne gänzlich resultatlos ist. Und nichts unterscheidet, für das griechische Bewußtsein, auch

Es versteht sich, daß die den ‚natürlichen‘ Bewegungen gegenüberstehenden ‚unnatürlichen‘ Bewegungen entsprechend zu interpretieren sind, folglich als Bewegungen mit dem Effekt einer Existenzerniedrigung; denn durch sie, und nur durch sie, werden die physikalischen Körper, für die ein ‚natürlicher‘ Ort definiert werden kann, von ihren ‚natürlichen‘ Orten entfernt, und nur solche Körper können in der Aristotelischen Physik überhaupt einer ‚unnatürlichen‘ Bewegung unterliegen.

Auf Grund dieser Interpretation können wir nun die Begriffe der Ruhe und der Bewegung auch für Substanzen definieren, die sich nicht im Raume befinden.

Def. 3: Wir sagen von einer beliebigen Substanz dann und nur dann, daß sie sich bewegt, wenn sie entweder über ihre vorgegebene Existenzform hinausstrebt oder unter dieselbe heruntersinkt.¹⁾

Es ist klar, daß diese Definition, wenn wir sie in das System des Aristoteles einordnen, eine Verallgemeinerung des elementaren Bewegungsbegriffes liefert, von dem wir ausgegangen sind. Denn jede Substanz, die sich in diesem elementaren Sinne bewegt, bewegt sich, wegen der für Aristoteles existierenden Verkettung von Bewegung und (Streben nach) Änderung der Existenzhöhe, auch im Sinne der vorgelegten Definition; und nur das Umgekehrte kann nicht behauptet werden.

Es liegt also eine reguläre Verallgemeinerung vor.

Wir werden mit Hilfe dieser Definition einen unserer Hauptsätze beweisen können, und so, daß erst durch diese

auf der Stufe seiner höchsten Sublimierung, die Gottheit so scharf von jedem menschlichen Individuum, wie diese Athanasie. Folglich ist sie überall da, wo sie angetroffen wird, etwas Göttliches; folglich ein Wert von der ersten Größenordnung.

¹⁾ Diese weiteste Interpretation der Bewegung liegt vor in der gewöhnlich und leider schon von Aristoteles selbst als Ausgangsdefinition vorgelegten Charakteristik der Bewegung *Phys.* III 1 und 2.

Definition der Sinn dieses Hauptsatzes so klargelegt wird, wie es für unsere Zwecke erforderlich ist.¹⁾

Jetzt formulieren wir zunächst die drei Aristotelischen *Bewegungsaxiome*.

Axiom 1: Zu jeder Bewegung existiert ein Subjekt mit der Eigenschaft, das Subjekt dieser Bewegung zu sein.

Jede Bewegung ist die Bewegung irgendeines Subjektes, wie jede Eigenschaft die Eigenschaft irgend eines Subjektes ist.²⁾

Axiom 2: Eine bewegte Substanz, insbesondere also ein physikalischer Körper, bewegt sich dann und nur dann, wenn eine motorische Kraft existiert, die in jedem Zeitintervall, in welchem er sich bewegt, auf ihn einwirkt.³⁾

Daß ein physikalischer Körper sich stets dann bewegt, wenn eine solche Kraft existiert, ist uns allen durch Newton eingepflanzt worden; denn wir setzen mit Aristoteles als selbstverständlich voraus, daß diese Kraft nicht durch Gegenkräfte paralytisiert wird.

Um so fremder ist uns die Behauptung geworden, daß ein physikalischer Körper sich auch nur dann bewegt, wenn eine solche Kraft existiert.

¹⁾ Gemeint ist die Aristotelische Lehre von der Unbewegtheit des Weltbewegers, deren Bedeutung für das ganze Aristotelische Denken, genauer für die ganze Aristotelische Vollkommenheitslehre, die als der natürliche Abschluß des Aristotelischen Denkens betrachtet werden darf, in den mir bekannten Darstellungen bei weitem nicht ausreichend gewürdigt ist. Siehe unten S. 57 ff.

²⁾ *De caelo* 19, p. 279 a 15: κίνησις δ' ἀνευ κινήτου σώματος οὐκ ἔστιν. *Phys.* V 1, p. 225 a 25: εὐδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὄν κινεῖσθαι.

³⁾ ἅπαντα τὰ κινούμενα ἐπὶ τινος κινεῖται. — Diese hier als Axiom formulierte Behauptung ist das Thema von *Phys.* VIII 4. — Vgl. *De caelo* III 2. Der Kern dieses Kapitels ist die Aristotelische Kraftgleichung, die in moderner Formulierung so angeschrieben werden müßte: $k = mv$ oder vielmehr, da Aristoteles den Newtonschen Massenbegriff natürlich noch nicht hat und stattdessen mit dem Gewicht operiert, für unsere Begriffe noch barocker: $k = pv$.

Das Descartisch-Newtonische Trägheitsaxiom, das zu den Fundamenten unserer Physik gehört und auch durch die Einsteinsche Korrektur im geringsten nicht umgestürzt, sondern nur noch etwas präziser — wir könnten auch sagen: etwas physikalischer — gefaßt worden ist, schließt dieses *Nur* ausdrücklich aus. Denn es sagt aus, daß alle translatorischen Bewegungen, also alle geradlinig-gleichförmigen Bewegungen sich ohne solche Kräfte vollziehen; und nur für die nicht-translatorischen Bewegungen werden diese Kräfte in Anspruch genommen.

Aristoteles, und mit ihm die ganze antike und mittelalterliche Welt, hat das Trägheitsaxiom nicht gehabt und darum in unserm Sinne eine Physik nicht aufbauen können.

Soviel zur Erläuterung dieses Axioms.

Axiom 3: Die motorische Kraft für jeden natürlich bewegten Körper ist eine von seiner vorgegebenen Existenzform verschiedene, höher liegende Existenzform; und so, daß ausdrücklich offen bleibt, daß diese Existenzform auch die Existenzform einer von ihm verschiedenen Substanz sein kann.

Dieses Axiom ist zunächst so befremdend für uns, daß wir es vorbereitet haben; denn vorbereitet ist es durch das, was über die Aristotelische Verkettung der natürlichen Bewegungen der physikalischen Körper mit ihrer Existenzhöhung gesagt worden ist. Es kann zwar aus dieser Verkettung nicht abgeleitet werden; denn diese Verkettung impliziert im geringsten noch nicht, daß der Effekt einer natürlichen Bewegung, die erhöhte Existenzform, nun auch die Ursache dieser Bewegung sein müßte. Und erst recht nicht, daß diese Existenzform auch die Existenzform einer von dem bewegten Körper verschiedenen Substanz sein kann. Dies sind vielmehr zwei ganz neue Behauptungen; aber so, daß diese Behauptungen uns bei weitem nicht mehr so befremden werden, wenn wir sie mit jener andern zusammenhalten. Im Gegenteil. Wenn jede natürliche

Bewegung eines physikalischen Körpers der Ausdruck eines Strebens nach Existenzhöhung ist, dann liegt es sogar sehr nahe, das erstrebte Ziel, wie im zielstrebigem Handeln, zugleich als motorische Kraft zu denken.

Die Aristotelische Physik ist eine teleologisch orientierte Physik.

Daß sie durch die nicht teleologisch orientierte Physik eines Newton in den drei letzten Jahrhunderten so bespielloos überflügelt worden ist, ändert nichts daran, daß sie, in ihrer Art, ein System von großartiger Konsequenz und Geschlossenheit und erheblicher Leistungsfähigkeit gewesen ist.¹⁾

Und nun können wir folgende Sätze beweisen.

¹⁾ Einen Beleg für dieses Axiom, von derselben Art wie für Axiom 1 und 2, vermag ich zwar nicht anzugeben; aber seine Aristotelizität ist gegen jeden Zweifel gesichert. Denn entweder ist der nie bestrittene Satz von dem teleologischen Charakter der Aristotelischen Physik eine inhaltslose Redensart, oder er muß so formuliert werden: In jeder ‚natürlichen‘ Bewegung ist, wie in jedem vernünftigen Handeln, die erzeugende Ursache identisch mit dem erzielten Effekt; aristotelisch gesprochen: τὸ ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως identisch mit dem οὐ ἐνεκα. Nun ist aber der Effekt jeder ‚natürlichen‘ Bewegung eines physikalischen Körpers eine Erhöhung seiner vorgegebenen Existenzform. Folglich ist diese erhöhte Existenzform auch die erzeugende Ursache derselben.

Vgl. *de animal. motione* c. 6: πάντα τὰ ζῷα . . . κινεῖται ἐνεκά τινος, ὥστε τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης κινήσεως πέρας, τὸ οὐ ἐνεκα (p. 700 b 15f.) . . . ὥστε δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ἢ ὁμοίως κινεῖται τὸ ἀεὶ κινούμενον ἐπὶ τοῦ ἀεὶ κινουμένου καὶ τῶν ζῴων ἕκαστον, ἔστι δ' ἢ ἄλλως, διὸ καὶ τὰ μὲν ἀεὶ κινεῖται, ἢ δὲ τῶν ζῴων κινήσις ἔχει πέρας (p. 700 b 29 ff.).

Von jeder anthropomorphen Teleologie unterscheidet die Aristotelische sich grundlegend durch die Voraussetzung, daß nicht das Handeln der Natur nach dem Vorbilde des vernünftigen menschlichen Handelns verläuft, sondern umgekehrt das vernünftige menschliche Handeln nach dem Vorbilde des Handelns der Natur, der δημιουργήσεως φύσις. Es ist ein Aristotelischer Fundamentalsatz: ἡ τέχνη μιμνῆται τὴν φύσιν (*Phys.* II 2, p. 194 a 21; *Meteor.* IV 3, p. 381 b 6).

Die Aristotelische Teleologie ist der Ausdruck des Glaubens an eine universelle Vernunft in der Natur, die im Menschen als praktische

Satz 1: Wenn es eine ewige Bewegung gibt, so müssen die Subjekte dieser Bewegung selbst ewig sein.

Denn sonst gäbe es wenigstens ein Zeitintervall, in welchem eine subjektlose Bewegung existiert; im Widerspruch mit Axiom 1, welches die Existenz einer subjektlosen Bewegung ausschließt.

Satz 2: Wenn es eine ewige Bewegung gibt, so existiert mit ihr eine motorische Kraft, die selbst ewig ist.

Denn wenn eine solche Kraft nicht existierte, so gäbe es wenigstens Eine Bewegung ohne eine ihr zugeordnete motorische Kraft; im Widerspruch zu Axiom 2.

Und wenn diese motorische Kraft nicht ewig wäre, wenn also wenigstens ein Zeitintervall existierte, in welchem sie nicht existiert, so gäbe es wenigstens ein Zeitintervall, in dem eine Bewegung existiert, zu der keine motorische Kraft existiert; im Widerspruch zu Axiom 2.

Satz 3: Wenn es eine ewige Bewegung gibt, aus der Klasse der ‚natürlichen‘ Bewegungen, so existiert mit ihr eine motorische Kraft mit einer von der vorgegebenen Existenzform des Subjekts dieser Bewegung verschiedenen höher liegenden Existenzform.

Dieser Satz folgt unmittelbar aus dem dritten Axiom; denn er ist nur eine Anwendung dieses Axioms auf einen besonderen Fall.

Jetzt müssen wir den Begriff der *Weltordnung im Aristotelischen Sinne* aufbauen.

Wir definieren zunächst, was wir unter einer *periodischen* Bewegung verstehen.

Wir sagen dann und nur dann, daß ein System von irgendwelchen physikalischen Körpern, das im Grenzfalle auch auf einen einzigen physikalischen Körper zusammen-

Vernunft aufleuchtet, und so, daß ihre Existenz an dieser Stelle erlebt wird, während sie für die Natur erschlossen werden muß. Das πρότερον τῇ φύσει ist gleichwohl die Vernunft in der Natur.

schrumpfen kann, sich *periodisch* bewegt, wenn ein für alle Zeitpunkte des betrachteten Zeitraumes ausreichendes Zeitintervall J so angegeben werden kann, daß nach Ablauf dieses Zeitintervalls alle Körper des Systems sich wieder an demselben Orte befinden, an dem sie sich zu Beginn desselben befunden haben.

Wir nennen entsprechend irgendein physikalisches Geschehen dann und nur dann *periodisch*, wenn es so verläuft, daß jeder durch dieses Geschehen erzeugte Zustand nach Ablauf eines bestimmten, für alle Zustände identischen Zeitraumes wiederkehrt.

Unter der *Periodizität* eines physikalischen Geschehens verstehen wir diejenige Eigenschaft desselben, die es mit allen periodischen physikalischen Vorgängen gemein hat; also kurz: die Eigenschaft desselben, ein periodisches physikalisches Geschehen zu sein.

Es ist klar, daß wir nunmehr in einem pünktlichen Sinne von der Periodizität der Bewegung des Fixsternhimmels, der Periodizität der jährlichen Bewegung der Sonne und der Periodizität des mit den Jahreszeiten verketteten Werdens und Vergehens der organischen Natur sprechen können.

Und nun können wir sagen, was wir in dieser Betrachtung allein unter der Weltordnung im Aristotelischen Sinne verstehen wollen.

Def. 4: Unter der *Weltordnung im Aristotelischen Sinne* verstehen wir die in den drei angegebenen Periodizitäten sich manifestierende Periodizität des physikalischen Geschehens.

Die Anknüpfung des Weltordnungsbegriffs an den Begriff der Periodizität rechtfertigt sich durch die hervorgehobene Stellung desselben in den Aristotelischen Diskussionen des Weltordnungsproblems.¹⁾

¹⁾ *Met.* I 6, p. 1072 a 9 f.: εἰ δὲ τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιόδῳ, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὁμοίως ἐνεργεῖν. — *Meteor.* I 14, p. 351 a 25 f.: κατὰ μέντοι τινὰ τάξιν νομίζω γῆν ταῦτα (sc. das Austrocknen und Feuchtwerden des

Denn das Weltordnungsproblem ist das zentrale Problem der Aristotelischen Metaphysik, soweit sie Metaphysik in dem Sinne ist, daß sie die letzterreichbaren Daten und Voraussetzungen des physikalischen Geschehens diskutiert.¹⁾

Das letzterreichbare Datum der Physik ist die Existenz einer Weltordnung.

Und die letzterreichbare notwendige und hinreichende Bedingung für die Existenz einer Weltordnung?²⁾

Erbodens) γίνεσθαι καὶ περιόδον. — *De gen. et corr.* II 10, p. 336 b 12 f.: πάντων γὰρ ἐστὶ τάξις καὶ πᾶς χρόνος καὶ βίος περιέχεται περιόδῳ. — p. 336 b 17 ff.: ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσσιόντιος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσις ἐστὶν, ασιόντιος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἕσῳ χρόνῳ ἐκείτῳ: ἕσος γὰρ ὁ χρόνος τῆς φθορᾶς καὶ τῆς γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν. — Vgl. *Phys.* VIII 1, p. 252 a 31: τὸ δὲ καὶ δι' ἕσων χρόνων δεῖται λόγου τινός.

Es wird im geringsten nicht behauptet, daß der Aristotelische *τάξις*-Begriff durch diese Anknüpfung an den Begriff der Periodizität des physikalischen Geschehens erschöpfend charakterisiert ist.

Es wird nur behauptet, daß er durch diese Anknüpfung für die Problematik des Buches *A* der Metaphysik hinreichend präzisiert ist.

Irgendeine Vorarbeit zu dieser notwendigen Präzisierung ist mir ebensowenig bekannt geworden wie eine umfassende Analysis des eben so verwickelten wie interessanten Aristotelischen *τάξις*-Begriffs.

¹⁾ πῶς γὰρ ἐστὶν τάξις μὴ ὄντος ἀδύνατον καὶ χωριστῶ καὶ μόνοντος; (*Met.* K 2, p. 1060 a 26 f.). — εἴτε μὴ ἐστὶν παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἐστὶν ἀγῆ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια (*Met.* A 10, p. 1075 b 24 ff.).

Das *τάξις*-Problem, als Frage nach dem Ursprung der Periodizität des kosmischen Geschehens oder, noch genauer, als Frage nach dem Ursprung der Periodizität der astronomischen Vorgänge, ist älter als Aristoteles. Es ist ein Hauptproblem der spätplatonischen Metaphysik: *Leges* X p. 892 A — p. 899 D. Das Stichwort *τάξις* p. 898 A u. B. Das Stichwort *περίοδος* p. 897 B. Vgl. die *περιφορά* p. 897 C und p. 898 C.

²⁾ Es ist durchaus notwendig, sich klar zu machen, daß das von Aristoteles gesuchte Weltordnungsprinzip eine solche notwendige und hinreichende Bedingung ist. Und so, daß *vorausgesetzt* ist: Es gibt eine Welt (und auch nur eine Welt. *De caelo* I 8 und 9). Diese Welt ist vom Sternenhimmel begrenzt, und so, daß in die sie begrenzende Sternenkugel die Planetenkugeln eingelagert sind. Im Mittelpunkt dieser Welt ruht die Erde.

Unter dieser die autonome Existenz der so beschaffenen Welt fixierenden Voraussetzung beweist Aristoteles Folgendes:

Ist die Existenz einer Gottheit mit den genau bestimmten Eigenschaften, die sich aus der Existenz einer Weltordnung nach den vorgegebenen Axiomen erschließen lassen.

Wir setzen, um schneller vorwärts zu kommen, den

1. Die Ordnung τ dieser Welt impliziert die Existenz eines (und nur eines) vollkommenen Wesens ϑ , so daß also die Existenz von ϑ eine notwendige Bedingung ist für die Existenz von τ .

Dieser und nur dieser Satz wird im Buch *A* der Metaphysik bewiesen.

2. Die Existenz eines (und nur eines) vollkommenen Wesens ϑ impliziert die Ordnung τ dieser Welt, so daß also die Existenz von ϑ eine hinreichende Bedingung ist für die Existenz von τ .

Dieser Satz wird im achten Buch der Physik bewiesen: c. 6, p. 259b 27—p. 260a 19. Und dies ist, für den Logiker, der wichtigste Beitrag dieses Buches zur Aristotelischen Diskussion des Weltordnungsproblems; denn von einer ‚Erklärung‘ der Weltordnung kann natürlich erst dann gesprochen werden, wenn eine hinreichende Bedingung für die Existenz derselben gefunden ist.

Und hier stehen wir genau an dem Punkte, an dem sich entscheidet, was unter Metaphysik im letzterreichbaren Aristotelischen Sinne zu verstehen ist.

Wir definieren die Physik als die Diskussion der Begriffe, deren Festlegung eine notwendige und hinreichende Bedingung ist für eine pünktliche *Beschreibung* der Weltordnung; also in erster Annäherung als die Diskussion der Begriffe des Ortes, der Zeit, der Bewegung und der Stetigkeit.

Dann ist die Metaphysik die an die Diskussionen der Physik sich zwangsläufig anschließende, über das Arbeitsfeld der Physik hinausgreifende und dieses Arbeitsfeld selbst erst fundamentierende Diskussion der Frage nach der *Möglichkeit* dieser Weltordnung; also die Diskussion der Bedingungen, die für die *Existenz* dieser Weltordnung notwendig und hinreichend sind und, soweit sie hinreichend sind, eine *Erklärung* für diese Weltordnung liefern.

Nun ist zwar schon von Aristoteles selbst dieser ursprüngliche Begriff der Metaphysik sehr beträchtlich erweitert worden; aber aufgehoben wird durch diese Erweiterung nur die Alleinherrschaft dieses Begriffs, nicht seine Existenz. Und je mehr er schon bei Aristoteles selbst von diesen erweiterten Begriffen überlagert ist, um so nötiger ist es, daß er an dieser Stelle wieder einmal hervorgehoben wird.

Satz als erwiesen voraus, daß die tägliche Bewegung des Fixsternhimmels, die jährliche Bewegung der Sonne und der jährliche Kreislauf des Werdens und Vergehens drei ununterbrochene, auf keinen endlichen Zeitraum beschränkte, mithin drei ewige Bewegungen sind.

Und drei ‚natürliche‘ Bewegungen; was wir für die uns an erster Stelle interessierende Bewegung des Fixsternhimmels schon an einer früheren Stelle (oben S. 21 f.) gezeigt haben.

Dann folgt zunächst, durch Anwendung von Satz 3, aus der Bewegung des Fixsternhimmels die Existenz einer ihm zugeordneten motorischen Kraft mit einer von der vorgegebenen Existenzform der Fixsterne verschiedenen, höher liegenden Existenzform.

Aus der Ewigkeit der Bewegung des Fixsternhimmels folgt sodann, durch Anwendung von Satz 1, die Ewigkeit der Fixsterne, und, durch Anwendung von Satz 2, die Ewigkeit der ihrer Bewegung zugeordneten motorischen Kraft.

Nun sind die Fixsterne jedenfalls Substanzen oder Individuen.

Folglich muß auch die ihnen zugeordnete motorische Kraft eine Substanz oder ein Individuum sein; denn wir setzen mit Aristoteles voraus, daß die selbständige Existenzform einer Substanz oder eines Individuums höher steht als die unselbständige Existenzform irgendeiner Eigenschaft, die stets nur insofern existiert, als ein Individuum mit dieser Eigenschaft existiert.

Die den Fixsternen zugeordnete motorische Kraft muß also eine Substanz oder ein Individuum sein; denn sonst könnte sie nicht in einer höheren Existenzform als die Fixsterne existieren.

Wir setzen nun ferner mit Aristoteles voraus, daß die in der Bewegung des Fixsternhimmels vorgegebene periodische Kreisbewegung die vollkommenste Bewegung

ist¹⁾, so daß wir berechtigt sind anzunehmen, daß die Subjekte dieser Bewegung, die schon durch ihre Ewigkeit so ausgezeichnet sind, daß man jede zulässige erstrebenswerte Eigenschaft von ihnen fordern darf, die vollkommensten Wesen sind, die in der ganzen Welt existieren. So vollkommen, daß wir sie für absolut vollkommen halten dürften, wenn sie durch ihre Bewegung nicht anzeigten, daß sie nicht absolut vollkommen sind. Daß es wenigstens Eine Eigenschaft gibt, die ihnen noch fehlt.

Und wenn wir nun noch voraussetzen dürfen, daß es auch nur eine solche Eigenschaft gibt, dann sind wir am Ziel.

Denn dann kann diese Eigenschaft nur die herrlichste von allen sein.

Und welches ist diese herrlichste Eigenschaft?

Für Aristoteles, und für jeden Platoniker, gibt es nur Eine Antwort auf diese Frage: das Denken, die Ausübung der *θεωρία*; und nicht so, daß es, wie im Philosophieren, für dieses Denken noch irgend ein ungelöstes Problem, noch irgend ein unerreichtes Ziel gibt, sondern so, daß dieses Denken, wie bei Schopenhauer die Kunst, in jedem Augenblick am Ziel ist.²⁾

Aristoteles spricht statt dessen von einem Denken, das sich selber zum Gegenstande hat: von der *νόησις νοήσεως Met. A 9*, p. 1074b 34.

Was das ist, ist bis heute nicht aufgeklärt.

Es wirft uns aus dem Hellen ins Dunkle zurück.

In diesem Zusammenhang muß es genügen, das festzustellen, was diesem Dunkel entrückt ist.

Und in jedem Falle ist so viel klar, daß das Denken auf der Stufe seiner Vollendung gemeint ist, folglich das

¹⁾ *Phys.* VIII 8, p. 264b 27f.

²⁾ *Symp.* p. 204 A: *θεῶν οὐδέτις φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφῶς γενέσθαι — ἔστι γὰρ — οὐδ' ἐν τῷ ἄλλῳ σοφῶς, οὐ φιλοσοφεῖ.* — Es versteht sich, daß die Aristotelische Gottheit genau so wenig philosophiert, wie irgendeine Gottheit des platonischen Himmels.

Denken, das wir mit dem Denken alles Wissenswerten in jedem Augenblick identifizieren dürften, wenn wir wüßten, daß der Ausdruck des Aristoteles dies zuläßt.

Folglich?

Folglich wird die motorische Kraft, die zur Bewegung des Sternenhimmels erforderlich ist, dieses Denken sein müssen, oder vielmehr ein höchstes Wesen, dem dieses Denken als eine charakterisierende Eigenschaft zukommt.

Denn durch dieses Denken, in Verbindung mit seinen übrigen Eigenschaften¹⁾, überstrahlt es die Fixsterne so ungeheuer, daß es durch seine Unerreichbarkeit die ewige Bewegung von der vollkommensten Art zu erzeugen vermag, die nur von einem unerreichbaren *Agens* erzeugt werden kann; denn jedes erreichbare *Agens* hört, nach der Aristotelischen Lehre, in dem Augenblick, in dem es erreicht ist, zu wirken auf.

Deshalb kann dieses *Agens* auch nicht der Welt angehören.

Denn um der Welt anzugehören, müßte es eine Stelle im Raum haben. Um eine Stelle im Raum zu haben, müßte es mit Materie belastet sein. Um mit Materie belastet zu sein, müßte es ein Wesen sein, zu dem wenigstens eine erstrebenswerte Möglichkeit so existiert, daß sie in ihm noch nicht verwirklicht ist; denn in der Aristotelischen Metaphysik ist die wichtigste Eigenschaft der Materie die: formierbar, d. i. das Substrat für die Realisierung erstrebenswerter Möglichkeiten zu sein.

Dies ist für die Gottheit, wie wir vorgreifend sagen wollen, ausgeschlossen; denn wenn auch nur eine einzige

¹⁾ Unter denen die Ewigkeit vor anderen hervorzuheben ist (siehe oben S. 6 Anm. 1), d. i. im Aristotelischen Sinne das Unvermögen, in irgend einem Augenblick nicht zu existieren. — Die erheblichen, wenn nicht erdrückenden logischen Schwierigkeiten, mit denen diese Einführung der Existenznotwendigkeit als Eigenschaft belastet ist, können an dieser Stelle nicht diskutiert werden, da eine solche Diskussion nur auf der Grundlage einer vollständigen Theorie der Existenzbehauptungen erfolgreich durchgeführt werden kann.

für sie erstrebenswerte Möglichkeit so existiert, daß sie in ihr nicht verwirklicht wäre, so würde sie eine unvollkommene Vollkommenheit sein.

Folglich ist sie *extramundan*.¹⁾

Wir halten einen Augenblick inne, um festzustellen was wir erreicht haben.

Wir haben aus der Bewegung des Sternenhimmels die Existenz eines ewigen, in unerreichbarer Existenzhöhe denkenden, extramundanen, kurz eines vollkommenen Wesens erschlossen.

Daß auch nur ein solches vollkommenes Wesen existiert, dürfen wir entweder, mit dem frühen Aristoteles, also dem Aristoteles, für den das achte Kapitel des Buches *A* der Metaphysik im geringsten noch nicht existierte, aus seiner Immaterialität erschließen²⁾ oder, mit

¹⁾ Die extramundane Existenz der Gottheit ist am klarsten formuliert in *De caelo* 19, p. 279 a 18 ff.: οὐτ' ἐν τόπῳ τάκεϊ (platonischer Ausdruck für die ‚himmlischen Mächte‘) πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἕξωτάτω τεταγμένων φορᾶν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζῶην καὶ ἀνταρκεσιᾶτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. — Vgl. *De animal. motione*, c. 4, p. 699 b 32: δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι καὶ ἡρεμοῦν ἕξω τοῦ κινουμένου.

²⁾ *Met. A* 8, p. 1074 a 33 ff. — Sei \mathcal{E} irgend eine Eigenschaft, aristotelisch interpretiert: irgend eine Formung, so kann zu dieser Eigenschaft *mehr* als ein Subjekt oder *mehr* als ein Individuum, unter Voraussetzung der Bausteine der Aristotelischen Ontologie, nur dann existieren, wenn eine Materie existiert, in der sie sich *mehr* als einmal abdrücken kann. Sonst kann höchstens Ein Individuum mit dieser Eigenschaft existieren: ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ἕλην ἔχει. Dies ist die Keimzelle der scholastischen Lehre von der Materie als dem *principium individuationis*. Der genaue Sinn dieser Lehre ist also folgender: Die Existenz einer angemessenen Materie ist eine notwendige Bedingung dafür, daß zu einer vorgegebenen Eigenschaft \mathcal{E} *mehr* als ein Individuum mit dieser Eigenschaft existiert.

Daß diese Materie dann auch für den Fall, daß Ein solches Individuum existiert, stets erforderlich ist, hat Aristoteles sich nicht klar gemacht. Denn sonst würde z. B. die Entdeckung, daß in der Euklidischen Geometrie zu der Eigenschaft, eine kleinste Strecke zu

dem mittleren Aristoteles, dadurch wenigstens plausibel machen, daß zur Erklärung der Bewegung des Fixsternhimmels die Existenz eines solchen Wesens genügt.¹⁾

Dieses eine vollkommene Wesen nennen wir mit Aristoteles Gott.

Und nun sind wir in wenigen Schritten am Ziel.

Denn die erhabene Bewegung des Sternenhimmels ist nun ihrerseits die treibende Kraft für die zwar auch noch bewunderungswürdige, aber durch die hinzutretende jährliche Bewegung auf der Ekliptik gleichwohl um eine ganze Unendlichkeit hinter jener zurückstehende Bewegung der Sonne.

Die treibende Kraft genau in dem Sinne, in dem wir sie ein für allemal mit Aristoteles festgelegt haben,

sein, schlechterdings keine Materie existiert, der diese Eigenschaft sich eindrücken kann, verträglich sein mit der absurden Behauptung, daß es in der Euklidischen Geometrie genau eine kleinste Strecke gibt. Die Folge ist die, daß Aristoteles das einzige Individuum mit einer vorgegebenen Eigenschaft \mathcal{E} von dieser Eigenschaft nicht zu unterscheiden vermag: was nicht nur für die Logik verheerende Folgen hat, sondern auch für die Metaphysik. Denn als Subjekt der weltbewegenden *νόησις* muß die Gottheit ein Individuum sein, da es subjektlose Eigenschaften in der Aristotelischen Ontologie nicht gibt; sie muß also ein *καθ' ἑαυτὸν* sein. Auf Grund ihrer im Aristotelischen Sinne wesensnotwendigen Immaterialität ist sie nun aber zugleich ein *εἶδος*, mithin ein *καθόλου*, folglich ein Ding, das, unter Festhaltung des Aristotelischen Individuumbegriffs (Ein Individuum ist *nur* das, was *nicht* Eigenschaft sein kann), nicht Individuum sein kann.

¹⁾ *Phys.* VIII 6, p. 259 a 6 ff.: εἴπερ οὖν αἰδῖος ἡ κίνησις, αἰδῖον καὶ τὸ κινεῖν ἔσται πρῶτον, εἰ ἐν' εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ αἰδῖα. ἐν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ... δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων αἰεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτίον· ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ ἐν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων αἰδῖον ὄν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως. — Aristoteles operiert hier mit ‚Occams razor‘: *Principia praeter necessitatem non esse multiplicanda*.

Die Bedeutung dieser Diskussion für die Entwicklung der Aristotelischen Metaphysik ist zuerst von Werner Jaeger erkannt und grundlegend formuliert worden, in seinem Aristotelesbuche, p. 383 ff.

folglich als eine durch die Überlegenheit ihrer Existenzform, und nur durch diese, wirkende Anziehungskraft.

Und so, daß zwischen der Existenzhöhe der Fixsterne und der der Sonne in der Tat eine Unendlichkeit liegen muß; denn sonst könnte die durch sie erzeugte Eigenbewegung der Sonne nicht selbst wieder eine ewige Bewegung sein.

Und in genau demselben Sinne ist schließlich die Bewegung der Sonne die treibende Kraft für den Kreislauf des Werdens und Vergehens. Denn auch hier ist es wieder die in der höher liegenden Existenzform der Sonne investierte Anziehungskraft, und nur diese, die diesen Kreislauf unterhält. Und auch zwischen der Existenzform der Sonne und der im Kreislauf des Werdens und Vergehens und nur in diesem Kreislauf verewigten Natur muß der Niveau-Unterschied unendlich groß sein; denn auch dieser Kreislauf ist ein ewiger Prozeß.¹⁾

Was haben wir erreicht?

Wir haben erreicht, daß die Weltordnung, in dem Sinne, in welchem wir sie für die gegenwärtige Betrachtung definiert haben, nicht die letzte Tatsache ist, die wir mit dem zwar ungemein scharfsinnigen, aber an der entscheidenden Stelle für den Platoniker Aristoteles viel zu bequemen Demokrit unverstanden hinnehmen müssen, sondern ein Faktum, das sich erklären läßt. Ein Datum, das restlos begreiflich gemacht werden kann, und so, daß ein denkender Mensch nun nicht mehr weiter fragen kann.

Demokrit ist erschlagen.

Und so, wie ein großer Denker allein erschlagen werden kann: durch die Energie eines Denkens, das noch etwas mehr, und in diesem Falle sogar ein fast überwältigendes *Mehr* zu leisten vermag.²⁾

¹⁾ Hierzu Exkurs 1.

²⁾ Vgl. die Kritik des Demokrit *Phys.* VIII 1, p. 252 a 32 ff.: *ὅπως δὲ τὸ νομίζεω ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἰκανήν, οὐ αἰεὶ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται,*

Denn was haben wir gezeigt?

Wir haben gezeigt, daß die Weltordnung in der Tat begreiflich gemacht werden kann, und nur durch die Existenz einer Aristotelischen Gottheit.

Ein Doppeltes ist damit gewonnen.

Einmal ein Beweis für die Existenz einer Gottheit, der sich der denkende Mensch nicht entziehen kann, wenn er nicht, mit der Willkür des Menschen, der da ausruht, wo man nicht ausruhen darf, vor der natürlichen Endstation Halt macht.

Zum andern eine Erklärung der Weltordnung, und so, daß für diese Erklärung schlechterdings nicht noch wieder eine Erklärung gefordert werden kann.

Unstreitig ist dieser zweite Effekt schon für den Aristoteles, der diesen Gedankengang aufgebaut hat, der wichtigere gewesen. Denn Aristoteles kommt von der Physik. Er hat ein letztes physikalisches Datum zu erklären. Und die Metaphysik, in dem Sinne, in welchem sie ihm vor Augen gestanden hat, als er an diese Arbeit heranging, ist die Erklärung dieses physikalischen Datums gewesen.

Denn ein Grundlagenforscher wollte er sein, und, trotz seiner Theologie, nicht der Theolog, für den er von denen gehalten worden ist, die an seinen Erkenntnistrieb nicht mehr heranreichten.

Er hat nicht das Rätsel der Weltordnung angepackt, um einen Gottesbeweis zu führen, sondern er hat einen Gottesbeweis geführt, um das Rätsel der Weltordnung so

οὐκ ὁρθῶς ἔχει ἐπολαβεῖν, ἐφ' ᾧ Ἀριστοτέλης ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγένετο· τοῦ δὲ αἰεὶ οὐκ ἀξιοὶ ἀρχὴν ζητεῖν, λέγων ἐπὶ τινῶν ὁρθῶς, οὐ δ' ἐπὶ πάντων, οὐκ ὁρθῶς. καὶ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δύο ἐρθῶς αἰεὶ τὰς γωνίας ἴσας, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τῆς ἀϊδιότητος ταύτης ἕτερον αἰτιον· τῶν μὲντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἰτιον ἀϊδιον οὐσῶν. Diese Auseinsetzung mit Demokrit ist ein unschätzbbares Dokument für eine pünktliche Interpretation der Aristotelischen Axiomatik.

anpacken zu können, daß er die Lösung des Rätsels angeben konnte.

Und wo bleibt nun in dieser Konstruktion die platonische Liebe?

Wo sie bleibt?

Sie ist längst gegenwärtig.

Und nur deshalb haben wir sie bis jetzt nicht zu nennen brauchen, weil wir immerfort von ihr gesprochen haben.

Wo steckt sie denn?

Sie steckt in dem großartigen dreifachen Auftrieb, den die ewig werdende und vergehende Natur durch das Gravitationsfeld der Sonne, die Sonne durch das Gravitationsfeld des Sternenhimmels und endlich der Sternenhimmel durch das Gravitationsfeld der Gottheit erfährt.

Wir dürfen diesen gewagten Ausdruck hier einführen; denn Aristoteles selbst hat mit Bezug auf diesen Auftrieb von einer *ἐξίς* gesprochen (*Phys.* VII 2, p. 243a 16ff.).

Und erst recht dürfen wir behaupten, daß in diesem dreifachen Auftrieb der zur Weltmacht gewordene platonische *Eros* steckt; denn Aristoteles selbst hat es explizit so gesagt.

Wie bewegt denn die Gottheit den Sternenhimmel?

Κινεῖ ὡς ἐρούμενον, lautet die berühmte Antwort des Aristoteles (*Met.* A 7, p. 1072b 3).

Sie bewegt ihn wie ein Ding, das den *Eros* erweckt.

Sie bewegt ihn durch den *Eros*, den sie erzeugt.

Und nur durch den *Eros*, den sie erzeugt.

Durch die unerreichbare Höhe ihrer Existenzform erzeugt.

Genau so ist die Bewegung der Sonne durch den Sternenhimmel zu denken.

Und genau so die Bewegung der Natur, im ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens, durch die Sonne.

Es ist der *Eros*, und nur der *Eros*, durch den diese ewigen Bewegungen unterhalten werden.

Und mit ihnen die Ewigkeit der Substanzen, die die Subjekte zu diesen Bewegungen sind; denn noch einmal wird hier entscheidend, daß es subjektlose Bewegungen nicht gibt (Axiom 1).

Und hier stehen wir genau an der Stelle, an der mit Händen zu greifen ist, wie die Aristotelische Welterotik das letzte Werk der Erotik übernimmt, die Plato im ‚Gastmahl‘ aufgebaut hat.

Dort ist das letzte Werk der platonischen Liebe die Verewigung des Menschengeschlechtes durch den Aufbau einer geistigen Kultur, die keine Zeit und keine Macht zu zerstückeln vermag.

Es ist die einzige Form der Unsterblichkeit, die über jeden Zweifel hinausgerückt ist.

Nicht das Individuum, sondern das Menschengeschlecht ist das Subjekt, und das einzige Subjekt, der Unsterblichkeit, die wir im ‚Gastmahl‘ antreffen.¹⁾

Das Menschengeschlecht, insofern es von der platonischen Liebe in Bewegung gesetzt ist, von der großen, leidenschaftlichen Liebe zum Schönen, die nur die Liebe des Mannes sein kann.

Laßt fahren hin das allzu Flüchtige!
Ihr sucht bei ihm vergebens Rat.
In der Gesinnung lebt das Tüchtige,
Verewigt sich in schöner Tat.

¹⁾ Man vgl. das herrliche Stück aus der Diotima-Rede p. 206 E bis p. 208 B, mit dem abschließenden Ergebnis p. 208 A f.: *τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάσῳ τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὅσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἐπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ . . . θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ ἄλλα πάντα ἀθάνατον δι' ἄλλη.* — H. Schöne hat dieses handschriftlich allein überlieferte ἀθάνατον gegen meine Kritik zwar so warm verteidigt, daß ich von der Möglichkeit dieser Lesart überzeugt worden bin: ‚Das (mit dem Göttlichen zu identifizierende) Unsterbliche hat in einem andern Sinne als das Sterbliche an der Unsterblichkeit teil, nämlich im Sinne der individuellen Unsterblichkeit.‘ Ich möchte aber trotzdem, im Hinblick auf die in der folgenden Anmerkung hervorgehobene Aristoteles-Stelle, das schon

Genau dasselbe leistet die Aristotelische Welterotik für das Weltganze, den Kosmos. Durch die ewigen Bewegungen, die sie erzeugt, sichert sie, mit der Ewigkeit der bewegten Subjekte, und so, daß das Subjekt dieser ewigen Bewegung für den Kreislauf des Werdens und Vergehens die als ein Individuum höherer Ordnung zu denkende organische Natur ist, die Unsterblichkeit des Kosmos, die Ewigkeit der Welt. ¹⁾

Und jetzt erst sehen wir ganz klar, inwiefern die platonische Liebe in der Aristotelischen Metaphysik zur Weltmacht geworden ist.

Sie ist es in dem genau bestimmten Sinne, daß die Existenz dieser Liebe eine notwendige Bedingung für die Existenz der physikalischen Weltordnung ist und, durch diese, eine notwendige Bedingung für die Erhaltung der Welt.

Und nur darüber ist noch etwas zu sagen, *wie* sie nun eigentlich als Weltmacht wirkt.

Die Antwort, für alle drei Fälle, wird lauten müssen: durch das Verähnlichungsstreben, in dem sie sich manifestiert.

In den Sternen als das Streben nach der Gottähnlichkeit.

von Creuzer, und ganz unabhängig von dieser Stelle, vermutete, logisch ungleich befriedigendere *ἀδύνατον* wenigstens zur Diskussion stellen dürfen.

¹⁾ Vgl. den in *jedem* Falle von der Erinnerung an die in der vorangehenden Anmerkung hervorgehobene Stelle aus dem platonischen ‚Gastmahl‘ diktierten Fundamentalsatz des Aristoteles in *De gen. et corr.* II 10, p. 556b 27ff.: *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τὸ βέλτιον ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι . . . τοῦτο δ' ἐν ἅπασιν ἀδύνατον διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι* (dies die Aristotelische Begründung des platonischen *ἀδύνατον*!), *τῷ λειπομένῳ τρόπῳ* (dieser allein noch übrig bleibende *τρόπος* ist die überindividuelle Unsterblichkeit, die Erhaltung der Arten, die *ταυτότης τῷ εἶδει* und nicht *ἀριθμῷ*: *De gen. et corr.* II 11, p. 558b 15f.) *συνεπλήρωσε τὸ ἕλον δ' θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν — οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας* (οὐσία hier = individuelle Unsterblichkeit) *τὸ γίγνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν* (also die überindividuelle Unsterblichkeit).

In der Sonne als das Streben nach der Ähnlichkeit mit den Sternen.

In der ewig werdenden und vergehenden Natur als das Streben, der Sonne ähnlich zu werden. ¹⁾

Steigt hinan zu höherm Kreise,
Wachset immer, unvermerkt,
Wie nach ewig reiner Weise
Gottes Gegenwart verstärkt!

Über der Aristotelischen Welt, in der die platonische Liebe herrscht, könnten die Worte geschrieben stehen: Sage mir, von wem du angezogen wirst; sage mir, wem du *nachstrebst*: und ich sage dir, wer du bist!

¹⁾ So schon Alexander, *Scripta minora*, p. 4, 1ff.: *κινηθήσεται δ' ἐπ' αὐτοῦ* (sc. τοῦ ἀκινήτου) *τὸ θεῖον σῶμα τῷ . . . ἔφρασιν καὶ ὀρεξίν ἔχει τῆς ὁμοιώσεως αὐτοῦ. πᾶν γὰρ τὸ κινούμενον ἐπ' ἀκινήτου τινὸς κερχωρισμένον τοῦτον κινεῖται τὸν τρόπον.*

II

Es ist ein ungeheurer Sprung, zu dem wir uns entschließen müssen, wenn wir von der platonischen Liebe zur Liebe im Sinne des Christentums, vom *Eros* zur *Caritas* gelangen wollen.¹⁾

Was wir in dieser Betrachtung unter der Liebe im Sinne des Christentums verstehen, ist in der Einleitung festgelegt worden, so daß diese unerläßliche Vorentscheidung erledigt ist. Denn ehe wir diese Liebe aufsuchen, müssen wir wissen, wo wir sie zu finden haben. Wir haben die Evangelien, Paulus, Augustinus, Dante und Pascal als die Hauptquellen vorgegeben, aus denen wir zu schöpfen haben.

Wie werden wir nun diese Liebe aufbauen?

¹⁾ Ich schreibe *Caritas* und nicht *Charitas*, obschon E. Nestle, in der mir vorliegenden Ausgabe des *Novum Testamentum latine*, Stuttgart 1906, und vor ihm F. P. Dutripon, *Vulgatae editionis bibliorum sacrorum concordantiae*, ed. secunda, Barri-Ducis 1868, durchgehend *charitas* schreiben, nachdem ich mich durch F. Schaub, Die katholische *Caritas* und ihre Gegner, M.-Gladbach 1909, p. 2ff., darüber habe belehren lassen:

(1) daß man in allen alten *Vulgata*- und Väterhandschriften *caritas* liest;

(2) daß *charitas* (mit dem Anspruch darauf, ein Derivat von *χάρις*, *χαριζομαι* zu sein, und so, daß die Äquivalenz mit *dilectio* aus diesem Ursprung gefolgert werden kann) wahrscheinlich erst durch Isidorus von Sevilla († 656) eingedrungen und erst im Anfang des 16. Jahrhunderts so offiziell geworden ist, daß sie, am Ende desselben, auch in die *Vulgata* von 1592 eingegangen ist;

(3) daß sie in den neuesten Ausgaben der *Vulgata* und der liturgischen Bücher zugunsten der *caritas* wieder gelöscht worden ist.

Es versteht sich, daß wir so vorschreiten müssen, daß die beabsichtigte Vergleichung mit der platonischen Liebe erreicht wird.

Und wünschenswert ist es, daß wir so vorschreiten, daß sie auf dem kürzesten Wege erreicht wird.

Wie sichern wir uns diesen kürzesten Weg?

Wir sichern ihn dadurch, daß wir denselben Plan benutzen, nach dem wir die platonische Liebe aufgebaut haben.

Wir haben die platonische Liebe als einen menschlichen Zustand, als eine Gemütsverfassung eingeführt. Und so, daß die Existenz dieser Gemütsverfassung das Leben überhaupt erst lebenswert macht.¹⁾

Wir werden nun auch die *Caritas*, die Liebe im Sinne des Christentums, als einen solchen menschlichen Zustand, als eine solche Gemütsverfassung einführen müssen. Und so, daß die Existenz dieser Gemütsverfassung das Leben überhaupt erst lebenswert macht; denn ,wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete und hätte der Liebe — der *caritas* — nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle'.²⁾

¹⁾ Vgl. die Worte aus der Diotima-Rede, p. 211 D: *ἐνταῦθα τὸ βίον, ὃ φίλε Σώκρατες, εἶπερ πον ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ*. — Ich setze im Interesse der Logik voraus, daß dieser Satz äquivalent ist mit der Behauptung: *ἐνταῦθα τὸ βίον, ὃ φίλε Σώκρατες, εἶπερ πον, καὶ οὐκ ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ*.

²⁾ 1. Cor. 13, 1. — Über die Gestalt der Liebe, für welche Paulus diesen herrlichen Lobgesang gedichtet hat, sind unter den führenden Forschern die Meinungen auch heute noch so geteilt, daß der Leser dieses Büchleins eine Antwort von uns auf die Frage erwarten darf, welche Liebe, nach unserer Auffassung, Paulus in diesem Hymnus hat feiern wollen.

Wir antworten: die pünktlich bestimmte Liebe zu Gott, die die genau bestimmbare Liebe Gottes zur Voraussetzung und, in den Grenzen des irdischen Lebens, die eben so genau bestimmbare Nachbildung dieser Gottesliebe in den von ihr und nur von ihr inspirierten Werken der Menschenliebe zur Folge hat.

Wir treten damit, in Bezug auf die ungewöhnlich lehrreiche und

Durch diesen Ansatz erreichen wir, daß wenigstens Ein Koinzidenzpunkt für die beiden Gestalten der Liebe gesichert ist: nämlich die Eigenschaft, eine Gemütsverfassung zu sein, deren Existenz das Leben überhaupt erst lebenswert macht.

ergiebige Kontroverse zwischen R. Reitzenstein und A. v. Harnack, im Wesentlichen auf die Seite von Reitzenstein.

Das Material zu dieser Kontroverse ist in folgenden Schriften enthalten:

R¹ = R. Reitzenstein, *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916, p. 100 ff., 238 ff., 242 ff.

R² = R. Reitzenstein, Die Entstehung der Formel ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘ in der Historischen Zeitschrift Bd. 116, 1916, p. 189 bis 208.

R³ = R. Reitzenstein, Die Formel ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘ bei Paulus, in den Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 1916, p. 367 bis 416.

H¹ = A. Harnack, Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (1. Cor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1911, p. 132–163.

H² = A. v. Harnack, Über den Ursprung der Formel ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘: Aus der Friedens- und Kriegesarbeit 1916, p. 3–18.

Mit dem selbstverständlichen Vorbehalt, mit welchem jede Aussage eines Philosophen über die seiner Kompetenz nicht unterstehende Forschung eines Philologen und eines Theologen von solchem Rang zu beurteilen ist, möchten wir dem Leser dieses Büchleins R² als ein Meisterwerk der Darstellungskunst empfehlen dürfen und im Anschluß daran noch sagen dürfen, daß die in R³ 395–416 vorgelegte Interpretation von 1. Cor. 13 nicht nur von allem das Lehrreichste ist, was über dieses mit erheblichen Schwierigkeiten belastete Kapitel zu unserer Kenntnis gelangt ist, sondern eine der schönsten Belehrungen überhaupt, die, in einem solchen Falle, der Philosoph dem Nichtphilosophen schuldig werden kann.

Wir sind also mit Reitzenstein (R² 193 und 206; R³ 382 und 403) überzeugt, daß die Liebe, für die dieser Hymnus gedichtet ist, die Gottesliebe ist, die, in den Grenzen des irdischen Lebens, eine bestimmte Menschenliebe zur Folge hat, und können der Auffassung Harnacks nicht beitreten, daß das eigentliche Thema dieses Hymnus die Nächstenliebe ist, und selbstverständlich in der Gestalt, in der sie die Gottesliebe zur Voraussetzung hat (H² 17. Vgl. dazu H¹ 159).

Diese Eigenschaft ist wichtig; denn vergleichen kann man zwei Gestalten nur dann, wenn es wenigstens Eine Eigenschaft gibt, die sie miteinander gemein haben. Wenn eine solche Eigenschaft nicht existiert, so sprechen wir von Unvergleichbarkeit.

In unserm Falle liegt also wenigstens Eine solche Eigenschaft vor, wenn unser Ansatz möglich ist.

Daß er möglich ist, muß nun gezeigt werden.

Und es kann nur dadurch gezeigt werden, daß wir, mit diesem Ansatz, die Liebe im Sinne des Christentums so aufbauen, daß sie wiedererkannt werden kann.

Die Entscheidung dieser Frage ist deshalb so wichtig, weil sie die Interpretation des Hauptsatzes aus diesem Kapitel bestimmt: 1. Cor. 13, 13: *revi de mévri píotiv, éllis, ágápi, tá triá taúta: méζov de toúτων η ágápi.*

Harnack interpretiert (H¹ 152): ‚Von allem, was wir jetzt besitzen, ist die Liebe (mit dem Glauben und der Hoffnung) das Wertvollste‘. Und nicht die *γνώσις*, die H. in diesem Zusammenhange als das mit dem Anspruch auf absolute Erkenntnis belastete Wissen um Gott, Natur und Geschichte zu deuten scheint (H¹ 138; vgl. R¹ 238 f.). Er interpretiert also das *revi* als *zeitbestimmendes* Satzglied.

Ich bin mit Reitzenstein (R² 193 und R³ 404 ff.) vielmehr überzeugt, daß dieses *revi*, in diesem Zusammenhange, nur die *logische* Funktion haben kann, die es schon in der Lutherschen Übersetzung hat, und habe mich ferner durch Nordens und Reitzensteins eindringende Untersuchungen davon überzeugen lassen, daß die *γνώσις*, die Paulus hier bekämpft, vielmehr die (mystisch-ekstatische) Gotteschau ist.

Wir erhalten dann folgenden monumentalen Syllogismus:

Alles, was in Ewigkeit beharrt, ist von einer höheren Größenordnung als alles, was irgendwann verschwindet.

Nun ist aber die Liebe, und nur die Liebe, zusammen mit dem Glauben und der Hoffnung, das einzige, was in Ewigkeit beharrt.

Folglich ist sie von einer höheren Größenordnung als die *γνώσις*.

Zu den sachlichen Schwierigkeiten, von denen diese Auffassung gedrückt ist, und so, daß sie nicht dem Interpreten zur Last fallen, und zur Möglichkeit ihrer Überwindung siehe den Exkurs 2.

Über die Liebe Gottes, die zu dieser Liebe zu Gott die Voraussetzung ist, und über die Nachbildung dieser Gottesliebe in den durch sie und nur durch sie inspirierten Werken der Menschenliebe ist alles, was wir zu sagen haben, im Folgenden gesagt.

Nun haben wir die platonische Liebe so interpretiert, daß wir drei Fragen diskutiert haben:

1. die Frage, worauf sie beruht;
2. die Frage, worin sie besteht;
3. die Frage, wie sie sich auf die Geschlechter verteilt.

Wir setzen jetzt also dieselben drei Fragen für die Interpretation der *Caritas* ein.¹⁾

1. Wir fragen zunächst, worauf die *Caritas* beruht.

Wir fragen also nach etwas Grundlegendem, und so, daß die Existenz desselben eine notwendige Bedingung ist für die Existenz dieser *Caritas*.

Eine solche Bedingung existiert.

Sie existiert in Gott.

Sie existiert in einer Geisteshaltung, die nur von der Gottheit prädiert werden kann, und so, daß diese Geisteshaltung, ganz anders als im platonisch-aristotelischen Falle, nicht die einzige Geisteshaltung der Gottheit ist.

Wir nennen sie die *Liebe Gottes*.

Worin besteht diese Liebe Gottes?

Darin besteht sie, daß Gott an die Menschenkinder etwas verschenkt, was für diese entweder überhaupt nicht existiert oder dadurch, daß es ihnen von Gott geschenkt wird.

Was schenkt er denn?

Wir halten inne.

Denn die Frage ist falsch gestellt.

Oder wenigstens nicht so formuliert, wie sie im Sinne des Christentums formuliert werden muß.

Genauer im Sinne des Christentums, das wir in den johanneischen Schriften antreffen und, auf einer höheren Stufe und in einer herberen und darum um so größeren Gestalt, zum zweitenmal in der Dialektik des Paulus.

¹⁾ Hierzu Exkurs 3.

Im Sinne dieses Christentums muß die Frage vielmehr so formuliert werden: Was schenkt er uns nicht?

Denn erst unter dem Eindruck dieser Frage kommt die Antwort so kategorisch heraus, daß sie nicht nur eine Aussage ist für den Verstand, sondern die Aussage, die, im Pascalschen Sinne, durchstößt bis zum Herzen des Fragenden und seine Seele durchdringt wie ein Schwert.

Die Antwort, daß wir ihm alles schuldig geworden sind.

Alles, im strengsten Sinne des Wortes.

Die Existenz mit allem, was gut an uns ist und der Mühe wert.

Das versteht sich von selbst.

Es ist Erbe aus dem Vermächtnis der prophetischen Religion.

Was kommt denn hinzu?

Das Größte, was überhaupt noch hinzukommen kann. Das Absurdeste und das Wunderbarste zugleich.

Und das Absurdeste für jeden, für den es das Wunderbarste nicht ist.

Die Menschwerdung Gottes.

In der Christuserscheinung.

Und welch eine Menschwerdung!

Bis zum Tode am Kreuz.

So manifestiert sich die Gottesliebe.

Und entweder wird sie an dieser Stelle gesehen, oder es gibt überhaupt keinen Ort, an dem sie gesehen werden kann.

„Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn, seinen einzigen Sohn geopfert hat“, heißt es im dritten Kapitel des Johannesevangeliums.

Und Paulus, im achten Kapitel des Briefes an die Römer, hat aus dieser Liebe den Schluß gezogen, der uns noch fehlt und auf den es jetzt ankommt: Wie sollte er uns mit ihm nicht *alles* schenken?

Alles schenken!

Wir machen uns klar, was das für den Menschen bedeutet, zu dem es gesagt ist. Und so ernst und genau, wie das und nur das, was nicht noch ernster und genauer gesagt werden kann.

Es bedeutet im pünktlichsten Sinne, daß wir schlechterdings nichts sein würden von dem, was wir sind, in irgend einer positiven Bedeutung des Wortes, wenn diese Gottesliebe nicht existierte, der wir es schuldig geworden sind.

Es bedeutet genau das, was Paulus, im ersten Korintherbrief, an einer hervorgehobenen Stelle des 15. Kapitels (v. 10), so ausgedrückt hat: ‚Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin.‘

Er hätte stattdessen auch sagen können: Durch Gottes Liebe bin ich, was ich bin.

Denn die *Gnade* Gottes, an *dieser* Stelle, ist mit der *Liebe* Gottes identisch. Identisch in dem strengen Sinne, daß wir für Paulus in Bezug auf diese Stelle behaupten dürfen, daß jede Manifestation jener Gnade auch eine Manifestation dieser Liebe ist; und umgekehrt.

‚Durch Gottes Liebe bin ich, was ich bin.‘

Dies ist das Thema der Augustinischen ‚Konfessionen‘.

Darum ist dieses Buch für die Interpretation der Metaphysik des Christentums von der Bedeutung, die nicht überschätzt werden kann.

Weil es eine Folge von Variationen, und von den großartigsten Variationen, über dieses Thema ist.

Oder vielmehr eine große Fuge über dieses eine Thema.

Denn zur Fuge gehört der Kontrapunkt; und nichts ist für die ‚Konfessionen‘ so kennzeichnend, wie diese Kontrapunktik.

Und so fühlbar tritt sie hervor, daß es Hörer gegeben hat und immer wieder geben wird, die nur diese Kontrapunktik vernehmen.

Die Stimmen, in denen die Nichtswürdigkeit erklingt, die Nichtswürdigkeit des Menschen, der sich von dem

Fundament dieser Gottesliebe losreißen und auf eigene Füße stellen will.

Und in der Tat sind diese Stimmen so durchgeführt, daß sie nicht überhört werden können.

Und dennoch sind es Gegenstimmen.

Denn die Liebe Gottes, und nur diese Liebe, ist das Thema dieses großen Buches.

Und an seiner Kontrapunktik ist dann nur noch ein Phänomen von eigener Bedeutung die beispiellose Instinktsicherheit, mit der sie die Reaktionen des ‚natürlichen‘ Menschen hervorarbeitet.

Denn das hat Augustinus mit der Klarheit gesehen, die von wenigen erreicht, von niemandem übertroffen worden ist, daß diese alles schenkende Gottesliebe für das Selbstgefühl des ‚natürlichen‘ Menschen eine unerhörte Zumutung ist.

Eine Demütigung von der ungeheuersten Art.

Eine Abhängigmachung seiner ganzen Existenz von etwas im schärfsten Sinne von ihm selber Verschiedenem, daß sein natürliches Selbstgefühl, sein natürlicher Stolz sich dagegen empört, und mit der letzten Energie, deren er überhaupt fähig ist.

Augustinus hat so scharf wie die wenigsten, und schärfer als die meisten, die nach ihm gekommen sind, gesehen, daß die erste Voraussetzung für den Zugang zum Christentum die Fähigkeit ist, der Mensch zu sein, der sich etwas kann *schenken* lassen.

Und mit der Klarheit des großen geborenen Seelenkenners hat er gesehen, wie schwer es ist, dieser Mensch zu sein.

Und erst recht der Mensch, der sich *alles* kann schenken lassen.

So schwer, daß es entweder überhaupt nicht gelingt oder so, daß der Mensch, der es kann, dieses Können selbst wieder als etwas empfindet, und als ein letztes größtes Geschenk, das er der Gottheit schuldig geworden ist.

Und was wird aus den andern, die es nicht können?

Die Augustinische Antwort lautet: sie müssen so lange die Hände falten, bis sie fühlen, daß sie es können; denn erzwingen läßt es sich nicht.

„Herr, mache die frei, die ihre Hände vor Dir noch nicht gefaltet haben, damit sie sie so falten können, daß du sie befreien kannst!“

Domine, libera eos qui nondum te invocant, ut invocent te, et liberes eos (Conf. I 16).

Und was wird nun endlich aus denen, die es nicht können wollen, die sich mit einem unüberwindlichen Stolz und Troß gegen jedes Beschenktwerden auflehnen, weil es ihr Selbstgefühl beleidigt?

Ihnen ist überhaupt nicht zu helfen.

Sie sind verloren und dürfen zur Hölle fahren.

Denn im geringsten ist die Liebe Gottes so wahllos nicht, daß sie alles duldet.

Diese Kreaturen duldet sie nicht.

Sie werden zermalmt von dem heiligen Zorn, der das Komplement dieser alles übersteigenden Liebe ist.

Und so, daß er zwar nur als das Komplement dieser Liebe, aber auch stets als das Komplement dieser Liebe existiert.

Und stets dann diese Liebe unterbricht, wenn gegen sie gesündigt wird.

Denn für diese Liebe ist es das Kennzeichen, das sie von allem unterscheidet, was von ihr verschieden ist, daß sie das einzige ist überhaupt, wogegen gesündigt werden kann; denn Sünde ist die Kategorie, die überhaupt nur in einer Metaphysik existieren kann, die auf der Liebe Gottes in diesem alles übersteigenden Sinne aufgebaut ist, und so, daß sie genau die Haltung des Menschen bezeichnet, der zu stolz ist, um sich von dieser Liebe, die den Himmel zerrissen hat, das Himmelreich schenken zu lassen — die Haltung des Menschen, der sich gegen sie

empört bis zum Haß und damit das einzige produziert, was nicht verziehen werden kann.

Großartig ist dieser komplementäre Zusammenhang von Liebe und Zorn, von letzter Liebe und letztem Zorn, ausgedrückt in der Inschrift zu Dantes Hölle.

*Per me si va nella città dolente,
Per me si va nell' eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.*

*Giustizia mosse il mio alto fattore:
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.*

Durch mich geht ein man in das Reich des Klagens,
Durch mich geht ein man in die ewige Pein,
Durch mich geht ein man zur verlorenen Schar.

In mir wogt ewige Gerechtigkeit:
Mich schuf der Allmacht hohe Majestät,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe. *Inf. III 1 ff.*

Die Hölle ein Werk der ersten Liebe!

Man kann nicht noch schärfer sehen und sagen, was hier, im Sinne des Christentums, zu sehen und zu sagen ist.

Und nun können wir auch die Frage beantworten, die wir noch nicht beantwortet haben.

Wir haben gesagt, daß die Liebe, auf welcher die *Caritas* aufruht, nicht die einzige Geisteshaltung ist, die von der Gottheit prädiert werden kann.

Es muß also zu dieser Liebe wenigstens noch eine zweite Geisteshaltung in Gott existieren.

Es ist der Zorn, der das Komplement dieser Liebe ist.

Der Zorn, der in demselben Sinne nur von der Gottheit prädiert werden kann, wie die Liebe, auf welcher die *Caritas* beruht.

Und nun entsteht eine Aporie.

Sie entsteht in dem Augenblick, in welchem wir auf den Satz des Johannes stoßen, durch welchen die Gottheit mit der Liebe identifiziert wird.

„Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.“

Wie lösen wir diese Aporie?

Wir lösen sie dadurch, daß wir uns fragen, wie diese Identifizierung interpretiert werden muß, wenn sie ein Resultat liefern soll, das verträglich ist mit dem Wesen des Christentums, das heißt mit denjenigen Sätzen, die als unbestrittene Grundlagen der Metaphysik des Christentums vorausgesetzt werden dürfen.¹⁾

¹⁾ Es ist sehr merkwürdig, daß das hier formulierte *logische* Problem von keinem der mir bekannt gewordenen Interpreten bemerkt worden ist.

Noch merkwürdiger sind folgende Sätze von Roland Schütz, Die Vorgeschichte der johanneischen Formel: $\delta \theta ε ο ς \acute{\alpha} γ \acute{\alpha} π η \acute{\epsilon} σ τ ι ν$ (Kieler Dissertation 1917), p. 5: „Alle Gedanken des Briefes lassen sich aus dem einen ableiten: Gott ist Liebe. In vollem Umfang gilt Gott dieses Prädikat (nicht erhält umgekehrt $\acute{\alpha} γ \acute{\alpha} π η$ das Prädikat $\theta ε ο ς \acute{\epsilon} σ τ ι ν$), $\acute{\alpha} γ \acute{\alpha} π η$ wird Gott gleichgesetzt, bedeutet also sein Wesen, nicht eine göttliche Eigenschaft.“

Hierzu ist Folgendes zu sagen:

1. Wie es möglich sein soll, daß irgend ein Prädikat einem Individuum *nicht* in seinem vollen Umfange zukommt, wird so lange ein Rätsel sein, als behauptet werden darf, daß ein sinnvoller Umfangsbegriff für Individuen überhaupt nicht definiert werden kann.

2. Von derselben Rätselhaftigkeit ist der von mir gesperrte Klammerausdruck; denn solange es eine abendländische Logik gibt, folgt aus $x = y$ für *jeden* Wert von x und y : $y = x$, wo x und y Zeichen für irgend zwei Individuen sind und die für x und y behauptete Identitätsbeziehung so definiert ist, daß jede Eigenschaft von x auch eine Eigenschaft von y ist, und umgekehrt.

3. Durch diese Elemente der Logik wird die Paradoxie der johanneischen Gleichung mit einem Schlage enthüllt; denn es versteht sich, daß es ausgeschlossen ist, daß ein *Individuum* von der Art der Gottheit mit einer *Eigenschaft* von der Art der Liebe überhaupt identifiziert werden kann.

4. Über den Satz, daß die johanneische Liebe das *Wesen* Gottes bezeichnen soll, und nicht nur eine göttliche *Eigenschaft*, muß das Urteil so lange suspendiert werden, als weder ‚Wesen‘ noch ‚Eigenschaft‘ für Gott definiert ist.

Wenn nun ein solcher Satz überhaupt angegeben werden kann, so ist es der Satz, daß ein höchstes Wesen im Sinne des Christentums entweder überhaupt nicht existiert oder so, daß man die Hände vor ihm zu einem Vaterunser muß falten können.

Dies ist gegen jeden Zweifel gesichert.¹⁾

Und wenn nun die Gottheit das Wesen ist, das ein Vaterunser vernimmt, so kann sie nicht mit der Liebe als solcher identisch sein; denn die Liebe ist eine Gemütsverfassung, und es ist sinnlos, von einer Gemütsverfassung zu sprechen, die ein Vaterunser vernimmt.

Folglich?

Folglich wird die johanneische Identität so interpretiert werden müssen, daß wir den Satz erhalten: Gott ist das Wesen, das der Bedingung genügt: Es gibt eine Liebe, die *nur* von diesem Wesen prädiert werden kann. Oder

¹⁾ Und schon aus diesem Grunde wird es nie einen Übergang geben von der platonisch-aristotelischen Metaphysik zur Metaphysik des Christentums. Denn ein solches Gebet hat nur dann einen Sinn, wenn ein höchstes Wesen so existiert, daß es dieses Gebet vernimmt. Dies ist für die Aristotelische Gottheit ausgeschlossen; denn ein solches Vernehmen würde die unablässig auf das Höchste gerichtete oder vielmehr mit dem Höchsten belastete Denktätigkeit derselben unterbrechen. Und wenn solche Unterbrechungen auch nur für Augenblicke existierten, so gäbe es Augenblicke, in denen das vollkommene Wesen nicht mehr des vollkommene Wesen wäre. In diesen Augenblicken würde es also auch nicht mehr die Anziehungskraft ausüben, die die Weltordnung garantiert.

Folglich?

Folglich würde, durch ein einziges solches Gebet, wenn es den Sinn hätte, den es nicht haben darf, auch die Weltordnung gestört werden. Und um so häufiger, je öfter ein solches Gebet von der Gottheit vernommen wird.

Ein einziger Sonn- oder Feiertag, mit den Gebeten, die er in den christlichen Kirchen aller Konfessionen, jenseits der tiefliegenden Unterschiede in der Mentalität, im Kultus und in der Metaphysik hervorruft, würde, wenn das höchste Wesen so existiert, daß es diese Gebete vernimmt, genügen, um die Aristotelische Welt, den Aristotelischen Kosmos, in ein Chaos zu verwandeln.

So groß ist die Kluft zwischen Platonismus und Christentum!

kürzer: Gott ist das Wesen, zu dem eine Liebe existiert, die *nur* von diesem Wesen ausgesagt werden kann.

Dann aber ist es im geringsten nicht ausgeschlossen, daß diese Liebe die Liebe ist, die nicht einmal gedacht werden kann ohne das Komplement eines Zornes, der die Stolzen trifft, denen diese Liebe ein unerträgliches Ärgernis ist.

Und nun?

Nun sind wir so vorgerückt, daß wir uns klar machen müssen, wie himmelweit wir mit dieser Metaphysik des Christentums vom Platonismus abgerückt sind.

So weit, daß schlechterdings keine Brücke existiert, die uns von dieser Gottesliebe zur platonischen Liebe zurückführen könnte.

Eine solche Brücke ist ausgeschlossen.

Denn der Begriff einer Gottesliebe, zu der Gott selbst das Subjekt ist, ist in jeder platonischen Metaphysik eine krasse Absurdität.

In jeder solchen Metaphysik kann die Gottesliebe schlechterdings nur als Liebe *zur* Gottheit in Funktion treten. Eine Liebe, deren Subjekt Gott selbst ist, ist in dieser Metaphysik ein für allemal ausgeschlossen.

Beweis: Wenn eine solche Liebe existierte, so könnte sie nur als ein Streben der Gottheit nach einer höheren Existenzform existieren; denn dies ist die Form, und die einzige Form, in der sich der *Eros* manifestiert. Dann aber müßte die Gottheit das Wesen sein, zu dem es ein noch vollkommeneres Wesen so gibt, daß sie ihm nachstreben kann. Und dies ist absurd; denn Gott ist selbst das vollkommenste Wesen.¹⁾

¹⁾ Vgl. *De caelo* 19, p. 279 a 34f.: οὐτε γὰρ ἄλλο κρεῖττον ἐστὶν ὃ τι κινήσει (ἐξεῖνο γὰρ ἂν εἴη θεϊότερον) οὐτ' ἔχει (τὸ θεῖον) φαῦλον οὐδέν, so daß es zu einer Abwehrbewegung genötigt wäre, οὐτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν, so daß eine Bewegung zum Zweck der Aneignung eines solchen noch fehlenden καλόν erfolgen könnte.

Und jetzt erst weisen wir darauf hin, daß die Aristotelische Gottheit die Welt so bewegt, daß sie selbst unbeweglich ist.

Denn jetzt erst sind wir zu beurteilen imstande, was es für Aristoteles bedeutet, daß es ausgeschlossen ist, daß sich die Gottheit in irgend einem Sinne bewegt. Und jetzt erst können wir übersehen, was es bedeutet, daß sie, aristotelisch gesprochen, ein ἀκίνητον ist (*Met.* A 7, p. 1072 b 7).¹⁾

Es bedeutet genau ein Doppeltes.

Erstens dies, daß sie in der Tat mit dem *ens perfectissimum* identisch ist; denn sonst müßte sie sich bewegen können.

Und zweitens dies, daß sie nicht lieben kann, daß es ausgeschlossen ist, daß sie liebt. Und genau aus demselben Grunde; denn sonst müßte sie sich bewegen können.

Die platonische Gottheit bewegt sich nicht.

Sie ist mit dem ewig Ruhenden identisch.

Nicht mit dem ewig Tatenlosen.

Im geringsten nicht!

Und je größer für uns die Versuchung ist, das Ruhende mit dem Untätigen zu identifizieren, um so schärfer muß sie zurückgewiesen werden.

Denn auch die Aristotelische Gottheit wirkt nur, indem sie tätig ist.

Indem sie ununterbrochen denkt, und so, daß der Gehalt ihres Denkens der denkbar erhabenste ist, so daß sie, in der ununterbrochenen Ausübung der höchsten Tätigkeit auf

Aus diesem und nur aus diesem Grunde ist die Aristotelische Gottheit ein ἀκίνητον. — Sehr gut sagt das Maurus, in seinem Kommentar zu dieser Stelle (*Aristotelis opera* III 298 a): *Omne quod movetur et mutatur, aut ideo movetur, ut fugiat aliquod malum, aut ideo movetur, ut acquirat aliquod bonum; sed primum ens neque habet malum, quod fugiat, neque indiget bono quod acquirat; ergo.*

¹⁾ ἔστι τι κινῶν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν. — Vgl. p. 1073 a 4: ἔστιν οὐσία τις αἰδώς καὶ ἀκίνητος καὶ κερωρισμένη τῶν ἀλοθητῶν.

ihrer höchsten Stufe, jenes selige Leben führt, das den Sterblichen nur in den köstlichen Augenblicken vergönnt ist, zu denen gesagt werden kann: Verweile doch, du bist so schön!¹⁾

In diesem Sinne ist die Aristotelische Gottheit durchaus mit dem ewig Lebendigen identisch.

¹⁾ *Met. A 7*, p. 1072b 14f.: *διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῶν*. — Sehr plastisch und eindrucksvoll ist die mit der Steigerungsunfähigkeit der von ihr ausgeübten Tätigkeit des Denkens identische Ruhe der Gottheit von Aristoteles an einer anderen Stelle als eine *ἐνέργεια ἀκινήσιος* beschrieben worden. *Eth. Nic.* H 15, p. 1154 b 26 ff.: *οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιος, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει*. Diese *ἐνέργεια ἀκινήσιος* (= *ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως*) ist die *ἐνέργεια* der Gottheit. Sie ist so lange, aber auch nur so lange paradox, so lange man *ἀκινήσιος* als Unbewegtheit im Sinne der Untätigkeit interpretiert. Die Paradoxie verschwindet in dem Augenblick, in dem man, mit Aristoteles, unter der *ἐνέργεια ἀκινήσιος* diejenige Betätigung versteht, zu der keine Steigerungsmöglichkeit und darum keine Möglichkeit der Bewegung existiert. In diesem Sinne ist für Aristoteles schon das menschliche Denken (auf einer hinlänglichen Höhe) in seiner Art eine *ἡρέμησης*; das heißt: es ist die höchste Funktion des menschlichen Geistes, so daß es ausgeschlossen ist, daß der menschliche Geist durch eine noch höhere Funktion ‚angezogen‘ und ‚in Bewegung gesetzt‘ wird: *ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει* *De an.* I 3, p. 407 a 32 f.

Und darum, und nur darum, ist die *φύσις* der Gottheit *ἀπλή* (*Eth. Nic.* H 15, p. 1154 b 21), weil sie *ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως* ist, also Betätigung ohne die Möglichkeit des Höhersteigens, und nicht, wie die unsrige, Betätigung mit dieser Möglichkeit, folglich auch mit der Möglichkeit des Herabsinkens, so daß unsere *φύσις* in jedem Augenblick aufgespalten ist in die jeweilig erreichte Existenzform und eine ihr zugeordnete noch unerlöste, weil formierbare Materie.

Und darum, und nur darum, ist die Gottheit das einzige Wesen, das sich, in jedem Augenblick, eines und desselben, durch kein anderes Glücksgefühl ablösbares Glückes erfreut: *διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν*. (*Eth. Nic.* H 15, p. 1054 b 26.)

Endlich ist noch hervorzuheben, daß die Unbeweglichkeit eine charakterisierende Eigenschaft ist, die die Aristotelische Gottheit mit dem platonischen *Eidos* des Schönen gemein hat; denn dieses ist, gegenüber den schönen ‚Dingen‘ dadurch hervorgehoben, daß es nicht mehr oder weniger schön sein kann, wie diese, sondern nur ein *αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκείνον μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ*

Und nur darum ist ihre Lebendigkeit die erhabenste, die gedacht werden kann, weil sie mit der ununterbrochenen Ausübung dieses erhabensten Denkens zusammenfällt: *ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωὴ* (*Met. A 7*, p. 1072 b 27).

Lebendig also ist sie durchaus.

Aber auch nur in diesem Sinne.

Jede Bewegtheit im Sinne des Christentums fällt aus.

Und wenn Gott, im Sinne des Christentums, vielmehr der ewig Bewegte ist, und nur darum der ewig Lebendige, weil er der ewig Bewegte ist, so ist er das Wesen, mit dem der Platoniker schlechterdings nur noch die Vorstellung des ewig Unzulänglichen verbinden kann.

Folglich?

Folglich ist die *Caritas*, wenn sie auf dieser Gottesliebe beruht, in jedem Falle für den Platoniker ein Phänomen von der finstersten Art. Ein Phänomen, von dem er dreimal sich abwenden wird.

Und noch eine zweite und dritte Folge muß hier wenigstens angedeutet werden.

ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδὲν (*Symp.* p. 211 B).

Die übrigen gemeinsamen Eigenschaften der Aristotelischen Gottheit und des platonischen *Eidos* des Schönen sind die Ewigkeit, die extramundane Existenz und das erzeugte Gravitationsfeld.

Verschieden ist die Aristotelische Gottheit von dem platonischen *Eidos* des Schönen dadurch und nur dadurch, daß sie (1) ein Individuum ist und nicht, wie das platonische *Eidos* des Schönen, wenn es vom Aristotelischen Standpunkt aus gesehen wird, der bis heute der Standpunkt der Logik ist, eine subjektlose Eigenschaft; (2) ein denkendes Individuum in einem genauer zu bestimmenden Sinn, der uns hier nicht interessiert. Siehe oben S. 54.

Man gelangt also vom platonischen *Eidos* des Schönen zur Aristotelischen Gottheit dadurch, daß man, unter Erhaltung der konstituierenden Eigenschaften der Ewigkeit, der Unbeweglichkeit, der extramundanen Existenz und des erzeugten Gravitationsfeldes, dieses *Eidos* durch ein mit dem höchstwertigen Denken belastetes Individuum ersetzt.

Der Kirchenvater Origenes, im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, der größte Theologe der morgenländischen Kirche, wenn man die Theologie der morgenländischen Kirche als die versuchte Lösung der Maximumsaufgabe definiert, das Christentum so zu platonisieren, daß bei dieser Platonisierung von den antiplatonischen, also von den evangelisch-paulinischen Urelementen des Christentums so viel als möglich erhalten bleibt — Origenes hat einmal ganz ernstlich die Frage aufgeworfen, ob man die johanneische Identität ‚Gott ist die *Caritas*‘ nicht durch die Identität ersetzen könne ‚Gott ist der *Eros*‘.

Es versteht sich, daß diese Substitution so zur Erörterung gestellt ist, daß sie die Erhaltung des Wesens des Christentums, also die Erhaltung der Grundlagen der Metaphysik dieses Christentums, zur Voraussetzung hat.

Origenes bejaht die aufgeworfene Frage; denn er erklärt die zur Erörterung gestellte Substitution für unanstößig. Ein hinreichend hochstehender, gebildeter Christ, also ein Christ, der die beispiellose Idealität der platonischen Liebe begriffen hat, darf Gott mit dem platonischen *Eros* identifizieren.¹⁾

Hierzu ist Folgendes zu sagen:

1. Diese Identifizierung ist absurd, wenn sie platonisch beurteilt wird; denn auf das schärfste hat Plato hervorgehoben, daß der in seinem Sinne interpretierte *Eros* nicht eine Gottheit sein kann. Er kann eine Gottheit *deshalb* nicht sein, weil eine Gottheit nicht *lieben* kann. Und eine Gottheit kann *darum* nicht lieben, weil es ausgeschlossen ist, daß irgend etwas von ihr Verschiedenes, Wünschenswertes irgendwo so existiert, daß sie es nicht *a priori* besitzt. Wenn also der *Eros* überhaupt ein übermenschliches Wesen ist — und das ist er für Plato in der Tat, aus

¹⁾ Hierzu Exkurs 4.

Gründen, die wir hier nicht diskutieren — so kann er nur ein *δαίμων*, ein *halb*göttliches Wesen sein.¹⁾

2. Erst recht ist die origenistische Identifizierung absurd, wenn sie im Sinne des Christentums beurteilt wird; denn wenn die Gottheit mit dem *Eros* identisch ist, so kann sie sich schlechterdings nur für das interessieren, was so viel höher steht als sie selbst, daß es sich lohnt, auf dieselbe Höhe zu kommen. Und niemals kann sie *herabsteigen* wollen.

Nun beruht aber die ganze Metaphysik des Christentums auf der Voraussetzung, daß Gott herabgestiegen *ist*, und so, wie nur Er herabsteigen konnte.

Folglich ist die origenistische Identifizierung absurd.

Dies ist die eine der beiden erheblichen Folgen.

Die zweite, nicht minder erhebliche Folge trifft den größten Theologen des abendländischen Mittelalters, wenn man die Theologie des abendländischen Mittelalters, in pünktlicher Analogie zur Theologie der morgenländischen Kirche, als die versuchte Lösung der Maximumsaufgabe definiert, das Christentum so zu aristotelisieren, daß bei dieser Aristotelisierung von den antiaristotelischen, also von den evangelisch-paulinischen Urelementen des Christentums so viel als möglich erhalten bleibt.

Sie trifft also Thomas von Aquino.

Sie liegt im Bereich der Gottesbeweise.

Für den Platonismus versteht es sich ebenso von selbst, daß er einen Beweis für das Dasein der Gottheit verlangt, wie es sich für das Christentum, in der Gestalt, in der wir es jetzt übersehen, von selbst versteht, daß es schon den Versuch eines solchen Beweises, der die Existenz einer durchgebildeten Physik und wer weiß wie viel Wissen zur Voraussetzung hat, als völlig sinnlos zurückweisen muß.

¹⁾ *Symp.* p. 201 D ff. — Wegen der für ihn charakteristischen *ἐνθεια τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν* (p. 202 D) ist der *Eros* nicht ein *θεός*, sondern nur ein *δαίμων μέγας, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* (p. 202 D); *κτῆσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εἰδαίμονες εὐδαίμονες* (p. 205 A).

Pascal hat das sehr scharf gesehen.

So scharf, wie es vor ihm nur Paulus gesehen hat.

Und so, daß, wer es von Paulus nicht lernt, es wenigstens von Pascal wird lernen können.¹⁾

Für das Christentum auf der Stufe, auf der wir es bis jetzt übersehen, gibt es schlechterdings nur dieses eine Kriterium dafür, daß Gott existiert. Es ist seine Menschwerdung in der Erscheinung Christi. Es ist die Liebe, die sich hat kreuzigen lassen.²⁾

Und nun?

Nun finden wir trotzdem bei Thomas von Aquino an der ersten Stelle den Gottesbeweis, der eine pünktliche Wiederholung des Aristotelischen ist!³⁾

Folglich?

Folglich ist dieser Gottesbeweis der schwerste Stoß, der je gegen das Fundament des Christentums von einem großen Denker geführt worden ist, dem niemand das Zeugnis versagen kann, daß er so viel, wie wenige große Denker, für die Erhellung des Christentums getan hat.

Und nur an dieser Stelle nicht.

Denn es gibt nichts, was mit dem Fundamentalsatz des Christentums von der Existenz einer Liebe, die nur

¹⁾ Man denke an die großartige Pascalsche Wette, die eine Metaphysik des Christentums mit dem Axiom von der grundsätzlichen Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes zur Voraussetzung hat: Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, publ. par M. Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette, p. 436 ff.

²⁾ Auch dies hat Pascal herrlich ausgedrückt, in dem großartigen Satz: *Dieu parle bien de Dieu* (Fragment 799 der Ausgabe von Brunschvicg).

³⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I qu. 2 art. 3, **Schlusssatz** des ersten Beweises: *Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.* — Die Aristotelische Begründung der Unbewegtheit dieses Weltbewegers ist reproduziert in der *Summa contra gentiles* I 13: Ein Ding bewegt sich (ungezwungen) nur dann, wenn ein *appetibile* existiert, *quod est eo superius.* Nun ist aber die Gottheit selbst das höchste Gut. Folglich. (E. Krebs, *Scholastische Texte* I: Thomas von Aquin, *Texte zum Gottesbeweis* 1921, p. 30, 10 ff.).

von Gott prädiert werden kann, so unverträglich ist wie dieser Versuch, die Existenz eines solchen Wesens mit denselben Aristotelischen Mitteln zu beweisen, mit denen die Existenz eines Weltbewegers bewiesen wird, der die Welt nur darum bewegen kann, weil es ausgeschlossen ist, daß er liebt.¹⁾

Daß dies nicht längst bemerkt worden ist, ist ein Zeichen dafür, wieviel uns noch fehlt zu einer hinreichenden Erleuchtung der Dinge, die zu erleuchten der Mühe wert ist.

2. Wir kehren zur *Caritas* zurück.

Wir wissen jetzt, worauf sie beruht.

Sie beruht auf der Existenz einer Liebe, die nur von Gott prädiert werden kann.

Wir müssen noch wissen, worin sie besteht.

Sie besteht in der edlen Nachbildung der Liebe, die ihr Paradigma in Gott hat.

Genauer in der beständigen Bereitschaft zur Nachbildung dieser Liebe. Denn das Nachbilden selbst ist ein Handeln. Folglich wird die *Caritas*, die wir

¹⁾ Es gibt, wenn ich recht sehe, in der Theologie des Thomas von Aquino, wenn sie im Sinne des Christentums beurteilt wird, noch einen zweiten durch die Anlehnung an Aristoteles erzeugten Defekt von der ersten Größenordnung: die Identifizierung der Gottheit mit dem *actus purus*, d. i. mit dem Wesen, in dem alle erstrebenswerten Möglichkeiten verwirklicht sind. Denn dieses Wesen kann nun nicht mehr mit irgend einer Materie im Aristotelischen Sinne belastet sein; es ist also 'reine Form', mithin der im eigentlichsten Sinne subjektlose (weil des *ὑποκειμένου* beraubte) Inbegriff aller erstrebenswerten Eigenschaften. Siehe oben S. 36 Anm. 2. — Diese Aporie, die im Aristotelischen Falle, wo nur die Metaphysik der *Physik* getroffen wird, neben dem Physiker nur noch den Logiker aufzuregen braucht, wird hier zur Katastrophe. Denn hier handelt es sich um die Interpretation des *Christentums*; und für dieses ist es in der Tat eine Katastrophe, wenn ihm als Fundament ein höchstes Wesen zugeteilt wird, zu dem man nicht einmal Du sagen kann. Denn das werden wir nicht auch noch beweisen müssen, daß ein subjektloses System von erstrebenswerten Eigenschaften ein solches Du nicht erträgt.

als eine Gemütsverfassung eingeführt haben, nicht selbst in diesem Nachbilden bestehen können, sondern wir werden sie vielmehr als die hervorgehobene Bereitschaft zu solchem Handeln interpretieren müssen. Und so, daß sie auch in dem Sinne hervorgehoben ist, daß sie in jedem Augenblick, in welchem der Anstoß zu einem solchen Handeln vorgegeben ist, sich umsetzt in ein edles Tun.

Wir haben im platonischen Falle von dem Gravitationsfeld des *Eidos* des Schönen gesprochen, um anzuzeigen, daß dieses *Eidos* eine Kraft ausübt, eine Anziehungskraft, durch die es den Menschen, der es erschaut hat, in Bewegung versetzt.

Wir werden jetzt für die Gottesliebe ein entsprechendes Gravitationsfeld einführen dürfen. Denn auch sie wird eine Anziehungskraft ausüben müssen; denn sie setzt den Nachbildungstrieb in Bewegung. Und in der Größenordnung wird ihre Anziehungskraft hinter der Anziehungskraft des platonischen Schönen jedenfalls nicht zurückstehen können; denn es ist die Anziehungskraft der Gottesliebe, folglich des Höchsten, was überhaupt vorgegeben werden kann.

So erhalten wir eine Liebe zu Gott, die von der Liebe Gottes inspiriert ist und in dem Angezogenwerden von dieser Liebe besteht.

Paulus, im zweiten Kapitel des ersten Korintherbriefes (v. 9), spricht von den Dingen, die keines natürlichen Menschen Auge gesehen, keines natürlichen Menschen Ohr vernommen hat: von den geheimnisvollen Dingen, die denen vorbehalten sind, die Gott lieben.

Plato, im Gastmahl, spricht zwar auch von geheimnisvollen Dingen; aber es sind ganz andere Dinge. Es sind die Dinge, die denen vorbehalten sind, die das *Eidos* des Schönen zu erschauen vermögen.¹⁾

¹⁾ *Symp.* p. 210 E: ὅς γὰρ ἂν μίχοι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆι, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἴων

Und erst recht ist es klar, wie gänzlich verschieden die Liebe zu Gott im Sinne des Christentums von der platonischen Liebe zur Gottheit ist.

Gemeinsam ist beiden Gestalten der Liebe das Streben nach der Gottähnlichkeit. Inhaltlich sind sie genau so verschieden, wie die Gottheit mit der Liebe, die nur von ihr prädiert werden kann, von der Gottheit, von der sie überhaupt nicht prädiert werden kann, sondern schlechterdings nur das Denken mit dem erhabenen Gehalt des Gedachten.

Die platonische Liebe zu Gott ist die Antwort der Welt auf dieses göttliche Denken. Die Liebe zu Gott im Sinne des Christentums ist die Antwort der Menschheit auf jene göttliche Liebe.

Eindrucksvoller als irgendwo ist diese Anziehungskraft der göttlichen Liebe ausgedrückt in dem Satz des Propheten Jeremia (*Jer.* c. 31, v. 5): Ich habe dich je und je geliebt; darum habe ich dich zu mir gezogen, aus lauter Güte. *In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te, miserans.*

Attraktion durch die *Caritas!*

Undenkbar für jeden Platoniker!

In einem hervorgehobenen Sinne schön ist die auf der Anziehungskraft dieser Gottesliebe aufruhende, nach schweren langen Kämpfen durchbrechende Liebe zu Gott von Augustinus in den Konfessionen beschrieben worden.

„Spät hab ich Dich geliebt, spät hab ich Dich geliebt, Du Schönheit, ewig alt und ewig neu! In meinem Innern warst Du, und ich war draußen. Dort suchte ich Dich, und in meiner mißgestalteten Häßlichkeit stürzte ich mich auf das edelgestaltete

τῶν ἐρωτικῶν ἐξαιρήτης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν ἔρεκεν καὶ οἱ ἐμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν.

Schöne, das Du geschaffen hast. Du warst bei mir, und ich war nicht bei Dir. Dinge hielten mich fern von Dir, die gar nicht existieren würden, wenn sie nicht in Dir existierten. Gerufen hast Du und mehr als gerufen und meine Taubheit endlich durchbrochen. Geleuchtet hast Du und mehr als geleuchtet und meine Blindheit endlich verjagt. Geduftet hast Du; ich habe Deinen Hauch getrunken, und nun atme ich Dir entgegen. Gekostet hab ich Dich; und nun hungrig und durstig ich nach Dir. Du hast mich berührt; und nach Deinem Frieden ist das Heimweh in mir entbrannt.' (*Conf. X 27*).¹⁾

„Spät hab ich Dich geliebt, Du Schönheit ewig alt und ewig neu!“

Es ist nicht nötig, davon zu sprechen, wie oft diese Worte nachgesprochen, wie oft sie wiedergefunden worden sind.

Bis zu Rilke erstreckt sich die Kette der Zeugnisse.

In tiefen Nächten grab ich Dich, Du Schatz!
Denn alle Überflüsse, die ich sah,
Sind Armut und armseliger Ersatz
Für Deine Schönheit, die noch nie geschah.

Wunderbar für den, der es fühlt, dringt an dieser zartesten Stelle in die herbe Metaphysik der *Caritas* die Erotik ein.

Und so ganz und gar verschieden von allem, wozu uns Plato emporführt, ist das Wesen, vor welchem sie sich enthüllt, daß die platonische Seele in ihr vom Plato-

¹⁾ *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!
Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae tu fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, corucasti, splendisti et fugasti caecitatem meam. Fragrasti et dixi spiritum et anhelum tibi. Gustasti et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

nismus das Schönste ist, was sich trotzdem ins Christentum retten durfte.

So leise und so leuchtend schön wie der zitternde Glanz einer Sternennacht.

Auch die herrliche Invokation wird an dieser Stelle nicht fehlen dürfen, die wir zum Pfingstsonntag im Römischen Meßbuch antreffen:

*Veni, sancte spiritus,
Reple tuorum corda fidelium
Et tui amoris in eis ignem accende!*

Komm, heiliger Geist,
Erfülle die Herzen Deiner Gläubigen
Und entzünde in ihnen das Feuer Deiner Liebe!

Denn unter der Liebe, deren Feuer hier entzündet werden soll, wird jedenfalls auch jene flammenhaft aufsteigende Liebe zu Gott zu verstehen sein, in der die platonische Erotik ihre christianisierte Gestalt erlangt hat.

Es gibt also in der Tat in der *Caritas* eine Stelle, an der sie ins Platonische übergeht.

Aber *Caritas* ist sie in diesem Übergange nur dann, wenn die Schönheit, von der sie erzeugt ist, die Schönheit der Gottesliebe ist, die sich in der Menschwerdung Gottes offenbart. In der Menschwerdung bis zum Tode am Kreuz.

Alles andere ist *Nichtchristentum*, und eine unerträgliche Überbelastung, wenn es an den Maßstäben gemessen wird, für die wir so lange verantwortlich sind, wie für irgend ein Ding in der Welt von der Größenordnung des Christentums.

Es gibt in diesem Christentum keine Liebe zu Gott, die nicht die Liebe Gottes, und diese Liebe Gottes, zur Voraussetzung hat.

Und erst recht in diesem Christentum gibt es keine Menschenliebe, die nicht ausgeht von einer Liebe zu Gott, die von der Liebe Gottes, und von dieser Liebe Gottes, erzeugt ist.

Und es ist wesentlich für die *Caritas*, daß sie nur ausgeht von dieser Liebe zu Gott, die die Liebe Gottes zur Voraussetzung hat. Wo diese Liebe zu Gott nicht der Ausgangspunkt ist, da können wir also ganz sicher sein, daß das, was wir antreffen, auch nicht die *Caritas* ist, sondern irgend etwas ganz anderes. Und dieses ganz andere auch dann und dann erst recht, wenn es sich in Handlungen manifestiert, die in Ansehung ihrer übrigen Eigenschaften mit den Handlungen der *Caritas* so übereinstimmen, daß sie mit ihnen identisch sind. Auch dann ist es nicht die *Caritas*, die sich in diesen Handlungen auswirkt.

Es ist möglich, daß eine edle Humanität, eine edle natürliche Menschenliebe, sich wunderschön und das Beste stiftend in solchen Handlungen offenbart. Wir werden diese Handlungen genau so hoch zu stellen haben, wie sie es in *jedem* Falle verdienen. Und es würde das Vorurteil sein, für das es an *jeder* zureichenden Begründung fehlt, daß diese edlen Werke der Humanität für die ethische Beurteilung als solche in irgend einem Sinne zurückstehen müßten hinter den entsprechenden Werken der *Caritas*. Aber Humanität ist nicht *Caritas* und auch bei vorausgesetzter maximaler Identität der erzeugten Handlungen von dieser so himmelweit verschieden wie die natürliche Menschenliebe von jeder Menschenliebe, die die Gottesliebe zur Voraussetzung hat.

Und erst recht ist es möglich, daß das Mitleid, und vollends das Schopenhauersche Mitleid, also das metaphysisch sehr tief verankerte Mitleid, Handlungen erzeugt, die von den Werken der *Caritas* schlechterdings nicht mehr zu unterscheiden sind. Aber dieses Schopenhauersche Mitleid ist nun erst recht von der *Caritas* verschieden. Denn der Humanismus, in seiner nicht dezidiert nicht-christlichen oder auch antichristlichen Gestalt, ist wenigstens als solcher verträglich mit der Anerkennung der Gottesliebe, die eine notwendige Bedingung für *jede* Ausübung

der *Caritas* ist. Das Schopenhauersche Mitleid hingegen ist unverträglich mit irgend einer Konzession an irgend eine Gottesliebe; denn es hat zur Voraussetzung den Atheismus, also die strikte Verneinung der Existenz eines allmächtigen Wesens, von welchem die Liebe prädiert werden kann, so daß eine Liebe zu diesem Wesen, die die Liebe desselben zur *Voraussetzung* hat, schlechterdings unmöglich ist.

Dies muß einmal so pünktlich gesagt werden, weil wir so stumpf geworden sind, daß unsere Augen erst wieder scharf werden müssen, damit sie die Unterschiede sehen, die zwischen der *Caritas* einerseits, der Humanität und dem Schopenhauerschen Mitleid andererseits existieren.

Und noch etwas anderes ist an dieser Stelle hervorzuheben.

Wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, der für die Ethik der letzten Jahrhunderte immer konstitutiver geworden ist: daß wir die Theorie und die Ausübung des ethischen Handelns möglichst wenig und am besten überhaupt nicht mit irgendwelchen theologischen oder metaphysischen Voraussetzungen belasten, dann werden die Werke der Humanität in *jedem* Falle den Vorzug haben vor den entsprechenden Handlungen des Schopenhauerschen Mitleids, und beide zusammen den Vorzug vor den Werken der *Caritas*. Denn diese sind weitaus am stärksten vorbelastet und müssen es unter allen Umständen sein, solange sie überhaupt existieren.

Dies muß erst recht so deutlich gesagt werden, weil nur durch diese Deutlichkeit die Erleuchtung der *Caritas* durchgesetzt werden kann, die diesen Namen verdient. Wer nicht sieht, daß die *Caritas* in *jeder* Gestalt das unmodernste Ding von der Welt ist, der hat sie überhaupt nicht gesehen.

Der Beweis dafür, daß wir hier nicht zu viel behaupten, läßt sich in aller Strenge führen. Denn sobald sie modern wird, flüchtet sie sich in irgend einen Wohltätigkeitsverein oder in irgend eine milde Stiftung, in der durch die

Statuten gesichert ist, daß es auf den Glauben nicht ankommt. Sie wird also sozial im unanstößigen Sinne, das heißt, sie existiert überhaupt nicht mehr.

Und auch darüber dürfen wir uns nicht wundern, daß wir sie bei irgend einem neueren Denker von Rang nicht antreffen, den einzigen Pascal ausgenommen. Und einige erhebliche Spuren bei Leibniz, vielleicht auch noch bei dem alles sehenden Hegel. Alle andern fallen entweder aus oder sie sind in der Kampfstellung gegen sie. Vergleiche Spinoza. Vergleiche Kant. Um von dem Antichristen Nietzsche zu schweigen.

Es *muß* so sein; denn die *Caritas* wurzelt in einer Metaphysik, die mittelalterlich ist in dem charakteristischen Sinne, daß sie von allen neueren Denkern in der qualifizierten Bedeutung des Wortes seit Descartes abgelehnt wird. Von den Metaphysikern nicht weniger als von den Nichtmetaphysikern.¹⁾

Und nun können wir noch etwas deutlicher sagen, was die *Caritas* ist.

¹⁾ Es wird vor den Lesern dieses Büchleins nicht verschwiegen werden dürfen, daß ein Theologe vom Range A. v. Harnacks schon in Bezug auf Paulus zu einem ganz andern Ergebnis gekommen ist. Nach H¹ 162 (siehe oben S. 46 Anm.) läßt sich der Inhalt des 13. Kapitels des ersten Korintherbriefes also zusammenfassen: ‚Die Liebe, nämlich die Nächstenliebe, ist das Beste, weil das Bleibende und Ewige, in der Welt; sie steht über allen Gütern und Erkenntnissen, die wir zu erwerben vermögen, und sie hat ihren Platz neben, ja über den religiösen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung. Die schlichte ungefärbte Moral ist damit als das Wesen der Religion selbst enthüllt. Die Religion ist, wie bei Jesus selbst, vom Himmel herabgeführt ins Menschliche und Notwendige, ohne ihre Göttlichkeit einzubüßen.‘

Hierzu ist Folgendes zu sagen:

(1) Die vorgelegte Charakteristik des paulinischen Christentums hat eine Interpretation von 1. Cor. 13, 13 zur Voraussetzung, die den Syllogismus zerstört, zu dem dieser Vers den Untersatz liefert. Nun ist aber dieser Syllogismus so augenscheinlich beabsichtigt, daß jede Interpretation zu verwerfen ist, die diesen Syllogismus zertrümmert.

Caritas ist die Liebe mit dem Vorzeichen der Christnacht.

‚Vom Himmel hoch, da komm ich her.‘

Und nur die Liebe, die dieses Vorzeichen trägt.

Und darum die Liebe, vor der man die Hände falten kann.

Wie man sie muß falten können vor dem Engel der Christnacht, solange er dieser Engel ist und etwas mehr als die Figur aus den Kindertagen, die man Einmal im Jahr noch auftreten läßt, um sich gefühlvoll an das zu erinnern, was man einmal hat glauben können, als man noch Kind war und ohne die Urteilskraft, durch die wir uns von den Kindern unterscheiden.

Folglich ist die vorgelegte Charakteristik nicht zutreffend. — Siehe oben S. 46f. Anm.

(2) Um so besser paßt sie auf Lessings ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘. Man überzeugt sich leicht, daß sie auf die Charakteristik dieses Lessingschen Manifestes übertragen werden kann, und so, daß kein Wort geändert werden muß. Nun ist dieses Lessingsche Manifest zwar eines der erheblichsten Dokumente zur Metaphysik des deutschen Idealismus und speziell zu der dieser Metaphysik entsprechenden Interpretation des Christentums: wozu der höchst komplizierte polyphone Charakter dieser Metaphysik als Voraussetzung vorzugeben ist. Aber von dem *paulinischen* Christentum ist das Christentum Lessings so weit entfernt, daß es ausgeschlossen ist, daß eine Charakteristik dieses Lessingschen Christentums zugleich das *paulinische* Christentum erfaßt.

(3) Nicht die schlichte ungefärbte Moral ist in diesem paulinischen Hymnus als das Wesen des Christentums enthüllt — denn das ist sie nicht nur für Lessing, sondern auch für Kant, folglich in keinem Falle für Paulus —, sondern die mit den schwersten (und *darum* der Mühe werten) metaphysischen Voraussetzungen belastete *Gottes*liebe, die für die Dauer des irdischen Lebens, die *Menschen*liebe hervorruft, die *dadurch* von *jeder* andern Menschenliebe unterschieden ist, daß sie eine Funktion dieser *Gottes*liebe und *nur* eine Funktion dieser *Gottes*liebe ist.

(4) Hiernach ist der letzte Satz der Harnackschen Charakteristik so umzuformen: Die Religion ist vom Menschlichen und Notwendigen, in dessen Grenzen sie für den ‚natürlichen‘ Menschen allenfalls erträglich ist, ins *Nur*-noch-Göttliche und wunderbar ‚Zufällige‘ emporggeführt, und hat erst dadurch die Größe erlangt, an der ein Mensch entweder zerbricht oder sich klar macht, was Größe ist.

Die *Caritas* glaubt an diesen Engel, solange sie überhaupt existiert.

Und wenn wir noch etwas genauer sein wollen, so werden wir sagen müssen, daß es eigentlich noch nicht ausreicht zu sagen, daß sie an diesen Engel glaubt; denn sie ist selbst dieser Engel, in Menschengestalt. Und nicht nur in der Christnacht, sondern in jedem Augenblick, in welchem sie überhaupt gegenwärtig ist.

Im Christentum, und *nur* im Christentum, gibt es den Frieden Gottes, von welchem gesagt ist: Der du von dem Himmel bist!

Im Christentum, und *nur* im Christentum, gibt es die Liebe, die *mit* diesem Frieden Gottes vom Himmel kommt. Denn *nur* im Christentum gibt es die *Caritas*.

Es ist die unwidersprechliche Qualität des Unirdischen, es ist die hartnäckige Undeduzierbarkeit aus irgend welchen Voraussetzungen innerweltlicher Art, durch die sich die *Caritas* von jeder anderen Liebe unterscheidet.

Auch von der platonischen Liebe in der höchsten Gestalt, in der sie zur Vergleichung herangezogen werden kann, folglich herangezogen werden muß.

Auch von der platonischen Liebe in der Gestalt, in der sie in der Existenz des *ens perfectissimum*, folglich im Außerweltlichen verankert ist; denn noch einmal an dieser Stelle heben wir den außerweltlichen Charakter dieses *ens perfectissimum* hervor.¹⁾ Dieses *ens perfectissimum* muß ein außerweltliches Wesen sein; denn es ist immateriell, folglich ein Wesen, das nicht im Raum existieren kann. Und immateriell, weil es das Wesen ist, und das einzige Wesen, in welchem das zur Realisierung noch nicht verwirklichter erstrebenswerter Möglichkeiten erforderliche Material restlos verbraucht ist.

¹⁾ Vgl. oben S. 35 f.

Aber ‚unirdisch‘ ist die platonische Liebe trotzdem im geringsten nicht, wenn unter ‚unirdisch‘ die Undeduzierbarkeit aus innerweltlichen Voraussetzungen verstanden wird. Denn sie ist deduzierbar aus dem durchaus natürlichen edlen Streben nach der höchsten Existenz, die überhaupt erreicht werden kann.

Nun haben wir zwar ein solches Streben auch für die *Caritas* vorgegeben; denn sonst hätten wir die Liebe *zu* Gott für das Christentum gar nicht einführen können.

Aber ‚natürlich‘ ist dieses Streben im geringsten nicht.

Es ist vielmehr so ‚unnatürlich‘, daß wir nicht zu viel behaupten, wenn wir sagen, daß etwas Unnatürlicheres oder mindestens etwas weniger Natürliches nicht gedacht werden kann.

Denn es ist das Streben nach einer Existenz, die die beständige Bereitschaft zur Existenzerniedrigung zur Voraussetzung hat.

Die Bereitschaft zur Existenzerniedrigung bis zur untersten Stufe, die überhaupt noch vorgegeben werden kann: bis zum Tode am Kreuz.

Wie es im zweiten Kapitel des Philipperbriefes beschrieben ist.¹⁾

Die Bereitschaft zur Selbstentäußerung bis zum Eintritt in die Knechtsgestalt ist eine notwendige Bedingung für die Existenz der *Caritas*.

Und diese Bereitschaft in *jedem* Augenblick.

Empörend für jeden antiken Menschen, der nicht selber Sklave ist.

Empörend für jeden Platoniker, für den Menschen mit dem einzigen Ziel, ein entfalteter freier Mensch zu sein.

¹⁾ Phil. c. 2, 5ff.: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ἑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ἔπαρχων . . . ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐθεθέησεν ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γεόμενος ὑπὸ κρίσει μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Und empörend erst recht für Nietzsche, den Philosophen des Auftriebs um jeden Preis, bis zur Züchtung des Übermenschen.

Hier liegt eine tiefe, vielleicht die tiefste Wurzel seines unauslöschlichen Christentumshasses.

Und viel schärfer hat er an dieser Stelle gesehen, als irgend einer von den Modernen, die alles mit allem verbinden können, und so, daß man nur nicht fragen darf, wie.

Der Tiefste von allen, die zu dieser Existenzerniedrigung etwas Wesentliches gesagt haben, und weitaus der Tiefste von allen, ist Pascal.

Und auch dadurch vor allen andern hervorgehoben, daß er es mit einer unerhört großartigen Parteinahme für das Christentum gesagt hat.

Wir denken an das wunderbare Fragment über die Größe der Niedrigkeit des Herrn Christus — *la grandeur de la bassesse de Jésus-Christ* — die den Mächtigen dieser Erde ewig unzugänglich ist. Und ewig unzugänglich auch den Genies, deren eigene, ganz anders geartete Größe, mit der für sie charakteristischen Unsichtbarkeit, schon für die Mächtigen dieser Erde nie als Erlebnis existiert, sondern höchstens als etwas, was sie als Realisten, wenn sie klug genug sind und nicht so absurd, wie im Fall des Archimedes, mit den übrigen Realitäten respektieren.

Und nun die Größe der Niedrigkeit des Herrn.

Sie ist die Größe mit der Unsichtbarkeit in der zweiten Potenz, wenn unter der Unsichtbarkeit in der zweiten Potenz dies verstanden wird, daß man herausgehen muß aus der Welt, um sie überhaupt zu sehen.

Es ist die Größe des Transszendenten, folglich die Transszendierung jeder irdischen Größe.

„Es gibt Menschen, die nur die Größe bewundern können, die abgetastet werden kann. Als ob eine geistige

Größe nicht existierte. Und es gibt Menschen, die nur die geistige Größe bewundern können. Als ob die Größe nicht existierte, die noch himmelhoch über der geistigen Größe liegt.“

„Alle Körper, das Firmament, die Sterne, die Erde und ihre Reiche reichen nicht heran an das geringste Wesen mit geistigen Fähigkeiten; denn es hat ein Bewußtsein von diesem allen, und von sich selbst. Und die Körper? Von Nichts!“

„Alle Körper zusammengenommen und alle Wesen mit geistigen Fähigkeiten zusammengenommen und alle ihre Produktionen reichen nicht heran an die geringste Regung der *Caritas*. Dies ist ein Ding von einer unendlich höheren Größenordnung.“

„Aus allen Körpern zusammengenommen kann man auch nicht einen einzigen Gedanken herausziehen. Es ist unmöglich; denn er ist von einer anderen Größenordnung. Aus allen Körpern und Wesen mit geistigen Fähigkeiten kann man nicht Eine Regung von echter *Caritas* herausziehen. Es ist unmöglich; denn sie ist von einer anderen Größenordnung, dem Irdischen nicht mehr angehörend.“

Il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien.

Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement

*de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.*¹⁾

Diese *Caritas* unter der Form der Menschenliebe ist, im Sinne des Christentums, das zweite große Phänomen, das an die Stelle eines Gottesbeweises tritt, neben dem Urphänomen der Gottesliebe.

Die Liebe, die nur von Gott selbst prädiert werden kann, und die an ihr sich entzündende Liebe zu Gott, mit allen taterzeugenden Kräften, die in dieser Liebe ruhen, um in jedem gegebenen Augenblick durchzubrechen, sind, auf der Seite des Christentums, genau die Gegenstücke zu dem, was auf der Seite des Platonismus das erschaute *Eidos* des Schönen und die durch diese Schau in Bewegung gesetzte platonische Liebe ist.

Hier Schau des Schönen und Liebe zum Schönen.

Dort Gottesliebe und *Caritas*.

Und so, daß Gottesliebe und *Caritas*, in schärfstem Kontrast zu dem für die platonische Liebe charakteristischen Streben nach unbegrenzter Existenzhöhung, durch die eben so unbegrenzte Bereitschaft zur Existenzerniedrigung tief miteinander verkettet sind.

Diese Bereitschaft ist die erste gemeinsame Eigenschaft der *Caritas* und der Gottesliebe.

Und solche gemeinsamen Eigenschaften werden wir jetzt aufsuchen müssen.

Denn wenn die *Caritas* in der beständigen Bereitschaft zur Nachbildung dieser Gottesliebe besteht, zur Nachbildung der Liebe, die nur von Gott prädiert werden kann, so muß sie dieser Gottesliebe ähnlich sein; denn von einem Nachbilden sprechen wir nur da, wo eine Ähnlichkeitsbeziehung gestiftet wird. Und von einer Ähnlichkeitsbeziehung sprechen wir nur dann, wenn wenigstens Eine

¹⁾ Pascal, *Pensées et opuscules*, publ. par L. Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette, p. 697.

hervorgehobene Eigenschaft und womöglich mehr als nur Eine solche Eigenschaft existiert, die den Subjekten, zwischen denen die Ähnlichkeitsbeziehung besteht, gleichzeitig zukommt. Ähnlichkeit ist entweder nichts, worunter etwas Bestimmtes gedacht wird, oder partielle Identität, und Identität in Bezug auf wesentliche Bestimmungsstücke.

Die Bereitschaft zur Existenzerniedrigung ist diese erste gemeinsame Eigenschaft.

Die zweite gemeinsame Eigenschaft ist das Ziel, durch welches diese beiden Gestalten der Liebe determiniert sind.

Das Ziel ist die Erfassung der Existenzen, die entweder überhaupt nicht erfaßt werden oder dadurch, daß jemand niedersteigt.

Denn dies ist vielleicht der entscheidendste Unterschied zwischen der platonischen und der christlichen Liebe.

Die platonische Liebe strebt von unten nach oben; und nur von unten nach oben. Sie steigt empor und nur empor.

Die *Caritas* steigt von oben nach unten; und nur von oben nach unten. Sie neigt sich herab und nur herab.

Sage mir, zu wem Du *herabsteigst*, und ich sage Dir, wer Du bist!¹⁾

Wen sucht sie denn?

Sie sucht die und nur die, die nicht auf eigenen Füßen stehen.

Also erstens die Kinder; denn sie stehen noch nicht auf eigenen Füßen.

Wie der Herr Christus, der die Kinder gesegnet und ihnen das Himmelreich zugesagt hat.

Und zweitens die, welche nicht mehr auf eigenen Füßen stehen. Die den Boden unter den Füßen verloren haben.

¹⁾ Dies ist schön gesehen worden von Max Scheler. Abhandlungen und Aufsätze I 1915, p. 117 ff.

Die Armen, Elenden, Kranken und Sterbenden sind seit den Anfängen des Christentums die hervorgehobenen Sorgenkinder der *Caritas*.

An ihnen übt sie die schönen ‚Werke der Barmherzigkeit‘ aus.

Und so, daß diese Werke nicht *deshalb* die Werke der *Caritas* sind, weil sie *als solche* eine caritative Bedeutung haben, sondern darum, und nur darum, weil es die Werke sind, in die auch noch heute der ‚Geist‘ der *Caritas*, also die Liebe zu Gott, die von der Liebe Gottes, und nur von dieser Liebe, entzündet ist, am leichtesten und eigenförmlichsten eingeht.

Denn daß es gute Werke gibt, die *an sich* eine caritative Bedeutung haben, weisen wir auf das bestimmteste zurück. Wir müssen es zurückweisen, nachdem wir zugelassen haben, daß auch der Humanismus und erst recht das Schopenhauersche Mitleid solche Werke ausüben können.

Wir entscheiden also die nicht unerhebliche Streitfrage, ob es angemessen ist oder nicht, von Werken zu sprechen, die *an sich* eine caritative Bedeutung haben, durch ein entschiedenes Nein und sprechen ihnen diese Bedeutung nur zu, insofern sie die Form der *Caritas* haben, also vom ‚Geist‘ der *Caritas* inspiriert sind.

Das schönste Beispiel dieser *Caritas* ist der Barmherzige Samariter. Von *jedem* Humanisten, der mit dem Goethischen Menschen edel, hilfreich und gut ist, unterscheidet er sich genau so scharf wie von dem Mitglied irgend eines Fürsorgevereins, zu dessen Gründung er vielleicht die Anregung gegeben hat. Denn der Humanist und das Mitglied des Fürsorgevereins sind in *jedem* Falle zunächst einmal durch ihre ‚Bildung‘ legitimiert, sie sind hervorgehoben durch ihre Zugehörigkeit zur Schicht der Menschen von Kultur; und außerdem sind sie, in *diesem* Falle, auch noch die Menschen, die sich um Hilflose kümmern.

Der barmherzige Samariter ist außerdem nichts.

Er ist nur dieser helfende, rettende Mensch.

Wer es ihm nicht unmittelbar ansieht, kann es durch Rembrandt sehen lernen.

Durch den Barmherzigen Samariter vom Jahre 1647.¹⁾

Man kann einen Menschen auf einen einzigen Augenblick nicht unvergleichlicher konzentrieren, als durch den wunderbar gütigen Blick, den der Samariter auf diesem Bilde, die Treppe zur Herberge hinaufsteigend, auf die eben so wunderbar hilflose und hilfällige Gestalt des Schwerverwundeten in der Mitte des Bildes zurückwirft, und so, daß man sieht: er ist noch zu retten und nur durch das Handeln dieses Samariters zu retten.

Und nun steigen wir noch eine Stufe tiefer.

Wir steigen mit der *Caritas* zu denen herab, die moralisch den Boden unter den Füßen verloren haben.

Zu den ‚minderwertigen‘ Menschen.

Zu den Zöllnern und Sündern, zu denen der Herr Christus herabgestiegen ist.

Zum größten Verdraß für die ‚anständigen‘ Leute, die Pharisäer, die sich dreimal vor diesen Menschen bekreuzigten.

Existenzerniedrigung im Maximum.

Und wozu?

Um an die Menschen heranzukommen, die man entweder überhaupt nicht erreicht oder so, daß man seine Existenz dabei einsetzt.

An die ‚Ertrinkenden‘.

Folglich an die, die schlechterdings nur noch ‚gerettet‘ werden können.

Das ist die *Caritas* in ihrer letzten Gestalt: diese rettende, rettenwollende Liebe.

¹⁾ Die schönste Abbildung in Bodes großem Rembrandt-Werk. Bd. V, 1901. Nr. 528.

Sage mir, wen du hast retten wollen; und ich sage dir, wer du bist!

An zwei hervorgehobenen Stellen hat Goethe von dieser *Caritas* so viel gezeigt, daß er sie wenigstens gesehen haben muß.

Das eine Mal im Schluß des Faust.

Das andere Mal in der Metaphysik der Ehrfurcht, die er für seine pädagogische Provinz in den Wanderjahren des Wilhelm Meister aufgebaut hat.

Hier zeigt er sie vor unter der Gestalt der Ehrfurcht vor dem, was *unter* uns ist, und als ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte (II 1).¹⁾

¹⁾ Cottasche Jubiläumsausgabe, Bd. 19, S. 185: ‚Was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen! Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.‘

Daß Goethe auch ganz anders gekannt hat, ist jedem Goethekennner bekannt und, für dieselben ‚Wanderjahre‘, zuletzt von mir gezeigt worden in einer Analysis von Goethes pädagogischer Provinz, in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik V 1929, Heft 3.

Daß in den orphischen Urworten (Bd. 2, S. 252f.) die *Caritas* nicht erscheint, sondern, neben *Δαίμων*, *Τύχη*, *Ανάγκη*, *Ελπίς*, vielmehr der *Ἔρως*, der alles umfassen soll ‚von der leisesten Neigung bis zur leidenschaftlichsten Raserei‘ (Bd. 2, S. 357), und in der genauen Mittelstellung zwischen *Δαίμων* und *Τύχη* einerseits, *Ανάγκη* und *Ελπίς* andererseits, die sicherlich beabsichtigt ist, ist zwar zunächst nur die selbstverständliche Folge des Materials, das zu diesen herrlichen Strophen den Anstoß gegeben hat (Bd. 2, S. 354); aber es ist auch noch etwas mehr. Denn daß dieses Material diese Strophen in Goethe hervorrief, würde nicht möglich gewesen sein, wenn er nicht dieser *Mensch* gewesen wäre. Und wenn es überhaupt zulässig ist, einen

In einem erleuchteten Augenblick hat auch Fichte etwas davon gesehen.

In der dritten Rede an die deutsche Nation.¹⁾

Es versteht sich, daß Nietzsche es nicht gesehen hat, daß er die Existenzerniedrigung, die hier und in *jedem* andern Falle, wo sie im Dienste der *Caritas* steht, schlechterdings nur der Weg zum Ziel, und der durch nichts zu umgehende Weg ist, für das Ziel gehalten und mit dem Ziel verwechselt hat.

Und so weit seine Kritik auf dieser kapitalen Verwechslung beruht, ist sie mit dieser Verwechslung erledigt.

Das tiefste Beispiel dieser rettenden Liebe ist der Vater des verlorenen Sohnes.

Und ganz erst auf dem Bilde, das Rembrandt, in der Heimkehr des verlorenen Sohnes, aus seiner allerletzten Zeit, von diesem Vater festgehalten hat.²⁾

Menschen von Goethes Dimensionen in einer letzten Konzentration auf ein Bekenntnis festzulegen, so wird es das Bekenntnis sein müssen: Nun aber bleiben *Δαίμων*, *Τύχη*, *Ἔρως*, *Ανάγκη*, *Ελπίς*, diese fünf; der *Eros* aber ist der größte unter ihnen.

So weit ist der deutsche Idealismus, in einer seiner letzten Aufgipfelungen in Goethe, von *jedem* Christentum entfernt, das durch die Metaphysik der *Caritas* definiert ist.

¹⁾ ‚Wo... bei klarer Einsicht des Verstandes in die Unverbesserlichkeit des Zeitalters dennoch unablässig fortgearbeitet wird an demselben; wo mutig der Schweiß des Säens erduldet wird, ohne einige Aussicht auf eine Ernte; wo wohlgetan wird auch den Undankbaren, und gesegnet werden mit Taten und Gütern diejenigen, die da fluchen, und in der klaren Vorhersicht, daß sie abermals fluchen werden; wo nach hundertfältigem Mißlingen dennoch ausgeharrt wird im Glauben und in der Liebe: da ist es nicht die bloße Sittlichkeit, die da treibt — denn diese will einen Zweck —, sondern es ist die Religion, die Ergebung in ein höheres uns unbekanntes Gesetz, das demütige Verstummen vor Gott, die innige Liebe zu seinem in uns ausgebrochenen Leben, welches allein und um seiner selbst willen gerettet werden soll, wo das Auge nichts anders zu retten sieht.‘ (Reclam-Ausgabe S. 41f.).

²⁾ Die schönste Abbildung in Bodes Rembrandt-Werk. Bd. VII, 1902, Nr. 533.

Es ist wunderbar.

Fünf Personen: links Vater und Sohn; rechts drei Zuschauer.

Der Alte blind.

Es ist ausgeschlossen, daß es jemand vergißt, der es einmal gesehen hat, wie der Vater alle zehn Finger auf den Rücken des verlorenen Sohnes legt, um ihn so abzutasten, daß er ihn identifizieren kann! In der breiten Fläche dieser fühlenden Hände ist ein Ausdruck ohne Vergleichung.

Auch der verlorene Sohn sieht in diesem Augenblick nichts.

Auch nicht die wunderbaren Augen der Frau im Hintergrund, die wohl seine Mutter ist, an der Grenze des Geisterhaften.

Diese Augen, die sich jedem Sehenden so eindrücken, daß sie nur noch mit den Augen der *Delphica* verglichen werden können.

Vater und Sohn sind zusammengefaßt in dem Einen Gefühl des Sichwiederfindens; und die sechs Augen, die im Bilde auf sie gerichtet sind, sind stumm.¹⁾

Dieses Bild ist das Bild der *Caritas*, in ihren letzten menschlichen Möglichkeiten.²⁾

¹⁾ Ich habe mich an die schöne Schilderung dieses Bildes durch C. Neumann, Rembrandt, 1902, p. 518, angeschlossen, nachdem ich mich vor der Bodeschen Reproduktion Schritt für Schritt von ihrer eindringenden Genauigkeit überzeugt habe.

²⁾ Und nun erst können wir die Frage beantworten, inwiefern dieser Aufbau der *Caritas* sich auf die *Evangelien* stützt. Er stützt sich nicht auf eine Interpretation der wenigen, nicht-wesentlichen Stellen, in denen das Substantivum *ἀγάπη* in den Evangelien auftritt; zweimal bei den Synoptikern: Mt. 24, 12 (*ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν*, ohne Parallelstück bei Marcus und Lucas), und Lc. 11, 42 (in der Strafrede an die Pharisäer: *παρέχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*, was in der Parallelüberlieferung Mt. 23, 23 ersetzt ist durch: *ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν*), und außerdem noch an sechs Stellen in den Christusreden des Johannesevangeliums, zu denen bei dieser Gelegenheit bemerkt werden darf,

Das Bild, solange wir im Bereich der Menschen bleiben, die für Plato und die platonische Liebe allein existieren, solange wir also nicht über den Bereich der Männer hinausgehen.

3. Und dies ist nun ein letztes Kriterium der *Caritas*, daß sie nicht auf diesen Bereich beschränkt ist. Daß ihre schönsten und zartesten Manifestationen in Frauen und nur in Frauen existieren.¹⁾

Warum?

Die Antwort müssen wir entweder schuldig bleiben oder sie liegt in einer Metaphysik, die eigentlich nur dann existiert, wenn sie nicht formuliert werden muß.

Und darum sagen wir lieber nichts und denken stattdessen an die Mariengestalt.

Und setzen weiter nichts voraus, als daß es nicht nur der Zufall gewesen ist, der sie zu einem letzten Symbol, zu einer letzten Verdichtung der *Caritas* gemacht hat.

Sondern die ganz andere Gewalt der herabsteigenden, helfenden, rettenden Liebe, wenn sie in dieser Gestalt erscheint.

In der Gestalt, in der sie so wunderbar werden kann, daß zugelassen werden muß, daß immer wieder die Menschen

daß an allen sechs Stellen *ἀγάπη* nicht durch *caritas*, sondern durch *dilectio* wiedergegeben ist (siehe Exkurs 5). Auf diese Stellen also stützen wir uns nicht; denn es läßt sich auf ihnen nichts aufbauen. Die ganze Metaphysik der *Caritas*, soweit sie in den Evangelien enthalten ist, steckt in der Segnung der Kinder, den Voraussetzungen für den Umgang mit den erniedrigten Menschen, der Seligpreisung der Barmherzigen und den fundamentalen Gleichnissen vom barmherzigen Samariter und vom verlorenen Sohn. Aus dem Johannesevangelium kommt hinzu das herrliche Wort von der Liebe Gottes, die sich in der Opferung seines einzigen Sohnes manifestiert: *Ev. Joh. 3, 16* (siehe oben S. 49). Es ist der erste *explizite* Ausdruck für die Metaphysik der *Caritas* in diesem Bereich.

¹⁾ Hierzu Exkurs 5.

geboren werden, die fühlen dürfen, wie schön es ist, vor dieser Gestalt die Hände zu falten.

Vor der unüberwindlichen Hoheit in ihr, die so ganz und gar etwas anderes ist, als irgend ein drückendes Selbstgefühl; denn zwischen der Hoheit und diesem Gefühl liegt das Niedersteigen aus irgend einer letzten Höhe, die von jeder noch so hochliegenden Basis eines fundamentierten Selbstgefühls dadurch unterschieden ist, daß sie nicht mehr gesehen wird.

Reiner als in irgend einer Metaphysik ist das, was an dieser Stelle zu sagen ist, in der Dichtung ausgedrückt.

In der Dichtung, die nicht nur Dichtung ist, sondern der Ausdruck derjenigen Möglichkeiten, die sich nur dann so aufbauen lassen, daß nichts Wesentliches verloren geht, wenn sie aus dem Bereich des Realen herausgezogen werden, aus dem sie aufgestiegen sind.

Und reiner als in irgend einer anderen Dichtung in dem Gedicht, das wir Dante schuldig geworden sind.

In dem Gebet des heiligen Bernhard um das letzte Liebeswerk, das noch erforderlich ist, um den mit Virgil aus den Tiefen der Hölle bis zum Gipfel des Purgatoriums emporgestiegenen, von Beatrice in die Höhe des neunten Himmels emporgezogenen Dichter vor dem Antlitz der Gottheit aufzubauen.¹⁾

Jungfrau und Mutter! Tochter deines Sohnes!
Voll Demut und voll Würde wie kein Wesen
Nach vorbestimmtem Rat des ewigen Thrones:

Du machtest unsere Menschheit so erlesen
Und edel, daß der Schöpfer selbst geruhte,
Geschöpf zu werden, dessen Du genesen.

Die Liebe ward entfacht in deinem Blute,
Damit von ihrem Brand in ewiger Wonne
Solch eine wunderbare Rose glute!

¹⁾ Par. XXXIII 1ff. — Die folgende Übertragung ist das Meisterwerk von Stefan George, Dante, 1912, S. 116f.

Du bist für uns die mittägliche Sonne
Der *Caritas*.¹⁾ Dort, auf der Erdscholle,
Gleichst Du der Hoffnung stets lebendigem Bronne.

O Frau! Du bist die große Hilfevolle!
Wer Gnade sucht und nicht zu Dir sich wendet,
Ist wie wer ohne Schwinge fliegen wolle.²⁾

Und so ist Deine Milde³⁾, daß sie sendet
Nicht nur dem Bittenden; oft ward dem Armen
Freigebig vor dem Bitten schon gespendet.

In Dir ist Mitleid! In Dir ist Erbarmen!
In Dir ist Langmut! Was nur je des Guten
In Menschen war, entströmt aus Deinen Armen.⁴⁾

Nun naht er dir, der aus tiefuntern Gluten
Des Weltalls sich erhob zu dieser Steile,
Durch alle Stufen sah der Geister Fluten

Und ruft zu dir, daß deine Huld erteile
Die Kräfte seinem Blick und daß er trete
Noch weiter aufwärts bis zum größten Heile.

Ich, der nicht mehr für mein Erleuchten flehte
Als jezo für das seine, ich erneue —
O nimm sie auf! — all meine Bittgebete,

Auf daß sich jede Wolke ihm zerstreue
Von seiner Sterblichkeit, nach deinem Flehen,
Und er des höchsten Gutes sich erfreue!

Das ist die *Caritas* in der Mariengestalt.

¹⁾ v. 10f.:

*Qui sei a noi meridiana face
Di caritate.*

George gibt für *Caritas*: Himmelslust.

²⁾ v. 13ff.:

*Donna, sei tanto grande, e tanto vali,
Che qual vuol grazia, ed a te non ricorre,
Sua disianza vuol volar senz' ali.*

³⁾ v. 16: *benignità*.

⁴⁾ v. 19ff.

*In te misericordia, in te pietate,
In te magnificenza, in te s'aduna
Quantunque in creatura è di bontate.*

Und dies ist ihr letztes Liebeswerk, daß sie den Weg zu dem Letzten freimacht, was die menschliche Sehnsucht überhaupt noch erstreben kann.

Und welches ist dieses letzte Ziel?

Der heilige Augustinus hat es vor anderen und so formuliert, daß es nicht wieder vergessen werden kann.

„Du, Herr, hast uns zu Dir hin geschaffen; und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir.“

Der Friede Gottes das letzte Ziel!

Der Friede, zu welchem der einzige Weg durch die erlösende Liebe hindurchgeht!

Denn jede Erlösung im Sinne des Christentums ist eine Erlösung vom Unfrieden, auch in der schönsten Gestalt, in der Gestalt des ewigen Strebens.

Unfaßbar für jede platonische Metaphysik.

Und unerträglich bis zur Absurdität.

Denn eine solche Erlösung, wenn sie jemals gelänge, würde den Stillstand des Sternenhimmels erzwingen und mit ihm das Ende aller Dinge.

Jede platonisch gesehene Welt müßte, wenn sie ein Gefühl von sich hätte, vor dieser Erlösung ein Grauen empfinden.

Und wenn sie um etwas bitten könnte, so könnte es nur die ewige Unerlösbarkeit sein; denn sie ist, im platonischen Sinne, eine notwendige Bedingung für jedes ewige Leben.¹⁾

In der Metaphysik des Christentums ist das Erlöstwerden diese Bedingung, das Erlöstwerden von dem atemversetzenden Unfrieden der ewigen Ruhelosigkeit.

In jeder Messe, zu der ein Chor existiert, ist es die letzte Bitte des Chores:

Gib uns Deinen Frieden!

Und nun?

Nun sind wir noch nicht am Ziel.

¹⁾ Siehe oben S. 41 f.

Denn die Mariengestalt ist nicht die einzige Gestalt, in der sich die *Caritas* frauenhaft ausdrückt.

Und zwei von ihr verschiedene Gestalten werden wir wenigstens noch hervorheben müssen.

Die eine Gestalt ist die heilige Elisabeth.

Sie ist im reinsten Sinne die Liebe, die sich selbst vergift, und darum Symbol der *Caritas*.

Denn die platonische Liebe vergift sich nie. Sie kann sich nie vergessen wollen, sondern muß an sich selber denken, in dem edlen, hochliegenden Sinne, daß die erhöhte Existenzform erreicht wird, nach welcher sie das Streben ist.

Von der heiligen Elisabeth gilt eigentlich das, was Goethe, in den Wanderjahren des Wilhelm Meister (III 15), von der Gestalt der Makarie gesagt hat: „Wie sie heranwuchs, überall hilfreich, unaufhaltsam in großen und kleinen Diensten, wandelte sie wie ein Engel Gottes auf Erden, indem ihr geistiges Ganze sich . . . nach dem Überweltlichen in stetig zunehmenden Kreisen bewegte.“

Die zweite Gestalt ist Dantes Beatrix.

Dante und Beatrice!

Unter den singulären Verkettungen, die durch die Liebe gestiftet werden, ist in der ganzen weiten Welt, die die abendländische Menschheit in zweieinhalb Jahrtausenden durchschritten hat, diese die größte und wunderbarste.

Eine Liebe von beispielloser Platonizität, wenn Platonizität nichts anderes bedeutet als Idealität.

Und die größte nichtplatonische Liebe, wenn wir uns darauf besinnen, daß die echte platonische Liebe nie am Individuum hängen bleiben darf, sondern durchstoßen muß zum *Eidos* des Schönen, und so, daß das Individuum in den Strahlen dieses *Eidos* ebenso verschwindet, wie Merkur in den Strahlen der Sonne.¹⁾

¹⁾ *Symp.* p. 211 Bf.: τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά λέναι ἢ ἐπ' ἄλλον ἀγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ

Bei Dante verschwindet umgekehrt dieses *Eidos* in den Strahlen einer einzigen menschlichen Gestalt.

Und so, daß diese Gestalt nun auch noch himmelweit entfernt davon ist, ein schöner platonischer Jüngling zu sein.

Denn es ist die Gestalt eines Mädchens, die Gestalt einer Frau.

Die Gestalt einer Frau, die so beispiellos hoch steht, daß durch sie, und nur durch sie, das menschliche Geschlecht so geadelt ist, daß es durch seinen Gehalt den Gehalt der ganzen übrigen Welt übersteigt.

*La donna di virtù, sola per cui
L'umana specie eccede ogni contento
Da quel ciel, che ha minor li cerchi sui. Inf. II 76 ff.*

Die Gestalt einer Frau, in der die *Caritas* niedergestiegen ist.

Und so, wie sie nur Ein Mal vom Himmel zur Erde niedersteigen konnte.

Darum ist sie diese wunderbar erhöhte Gestalt.

Und darum ein Psalm und der Lobgesang, in den die Engel im Himmel einstimmen können: *loda di Dio vera* (*Inf. II 103*).

Es ist unmöglich, sich noch weiter von Plato zu entfernen.

Und unmöglich erst recht, mit dieser Entfernung von Plato noch größer zu sein.

In diesem Sinne ist die *Vita Nuova* das einzige Werk, das mit Platos ‚Gastmahl‘ verglichen werden kann, und so, daß zugelassen werden muß, daß es Menschen gibt, die auch zu den schönsten platonischen Jünglingen nicht mehr

καλοῦ αἰεὶ ἐπανέναι, ὡπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δύο ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλον ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μαθήμα, καὶ γὰρ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν. — Die platonischen *σώματα* dürfen wenigstens in einer ersten Annäherung mit unsern *Individuen* identifiziert werden.

zurück können, nachdem sie durch dieses ‚Neue Leben‘ hindurchgegangen sind.

Wir können hier nur das Notwendigste hervorrufen.

Ein neunjähriger Knabe stößt auf ein achtjähriges Mädchen von strahlender, unvergleichbarer Schönheit.

Er sieht sie ein zweites, ein drittes Mal.

In erheblichen Zeitabständen.

Das ist alles.

Gesprochen hat er sie nie.

Mit fünfundzwanzig Jahren ist sie hinweggerafft.

Was bleibt zurück?

Der verzweifelte Mensch mit dem einen Gefühl von dem unvergleichbar neuen Leben, das der neunjährige Knabe dem achtjährigen Mädchen, der aufstrebende Jüngling der alles überstrahlenden Gestalt einer zum Engel Gottes auf Erden erhöhten Frau von der letzten denkbaren Größenordnung schuldig geworden ist.

Und noch etwas mehr.

Der Mensch mit dem auferstehenden Gefühl des geborenen großen Dichters und dem auferstehenden Willen, diesem einzigen Mädchen das Denkmal zu setzen, zu dessen Schöpfung drei Reiche, Hölle, Erde und Himmel, den Baustoff werden liefern müssen.

Und so ist es zwar im geringsten nicht, daß er so gleich zu dieser Höhe emporsteigt.

Denn auch er ist der Mensch, der sich erst einmal gründlich verirren muß, ehe er diese Höhe gewinnt.

Und schuldig werden wie irgend ein Mensch, den die himmlischen Mächte ins Leben hineingeführt haben.

Er sank so tief, daß, um ihn ins Geleise
Des Heils zu ziehn, kein Mittel mehr verschlug:
Es sei denn, daß man ihm die Hölle weise.

*Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran giù corti
Fuor che mostrargli le perdute genti.* Purg. XXX 136 ff.

Das wird die verklärte Jugendgeliebte, mit der bitteren Herbheit des belastenden Mitgefühls, mit der *pietate acerba* (Purg. XXX 81), die eine notwendige Bedingung ist für das Erscheinen der befreienden Liebe, ihm auf dem Gipfel des Läuterungsberges noch vorhalten müssen.

Zehn Jahre des Lebens hat es ihn gekostet.

Aber dann ist er der Mensch geworden, für welchen das wunderbare Mädchen, die Substanz seiner Jugend und nun schon längst im Chor der Seligen die doppelt leuchtende Gestalt, angeregt von der Jungfrau Maria, selbst niedersteigen darf auf die Erde, ja bis in den Vorhof der Hölle hinab, um das für ihn ins Werk zu setzen, was ihn für den Himmel retten wird.

Sie gewinnt Virgil, die stärkste geistige Macht, die überhaupt zu gewinnen ist für die Bereiche, durch die er sich hindurchwinden muß, ehe er zu den Sternen aufsteigen darf.

Virgil führt ihn durch die Hölle hindurch, und so, daß ihm keines der Gefühle erspart ist, die nur die Gefühle des Menschen sein können, der sich durch die neun Höllerringe mit einem ungeheuren *Crescendo* des Grauens hindurchgewunden hat.

Virgil ersteigt das Purgatorium mit ihm, und so, daß Dante der Büsser wird, der alle Stufen der Läuterung durchschreiten muß, die in der strengen Heilsordnung der Erlösungsmetaphysik der christlichen Kirche vorgesehen sind.

Auf dem Gipfel des Läuterungsberges, an der Stelle, zu der die Phantasie des Dichters das irdische Paradies hinaufgetragen hat, empfängt ihn die Jugendgeliebte aus den Händen Virgils, und nun erst recht in der sinnverwirrenden Schönheit, vor der er noch einmal die ganze

Gewalt der alten herrlichen Jugendliebe bis in die Fingerspitzen fühlt:

D'antico amor senti la gran potenza. Purg. XXX 59.

Hier könnten die herrlichen Verse stehen, die wir in Goethes *Pandora* antreffen. Sie sind von dem Schönsten, was Goethe geschaffen hat.

Der Seligkeit Fülle, die hab ich empfunden!
Die Schönheit umfing mich, sie hat mich gebunden;
Im Frühlingsgefolge trat herrlich sie an . . .
Sie zog mich zur Erd' ab, zum Himmel hinan.

Du suchest nach Worten, sie würdig zu loben.
Du willst sie erhöhen; sie wandelt schon oben.
Vergleich ihr das Beste, du hältst es für schlecht . . .
Du schwankst, ihr zu dienen, und bist schon ihr Knecht.

Ernst tritt sie dem hochgestiegenen Dichter entgegen.
,Mein Freund, mein Freund, warum hast Du mich verlassen?'

Denn er hat sie verlassen.

Zehn Jahre hindurch ist er der andere Mensch gewesen, der sie nicht mehr im Herzen getragen hat.

Und nun?

Nun ist es wunderbar, wie dieser geborene große Mensch, der allen Schrecken der Hölle und allen noch so beschwerlichen Kraftproben beim Aufstieg auf den Läuterungsberg mit der Energie des kräftigsten Mannes getrotzt hat, plötzlich niedersinkt und wie er vor dieser verklärten Mädchengestalt wie ein Kind, wie ein Knabe zusammenbricht.

Und in demselben Augenblick ist sie die Frau, die verzeiht, und alles verzeiht, was entweder niemals ausgelöscht wird oder nur noch — verziehen werden kann.

Und nun schwebt sie voran.

Er folgt ihr nach.

Und ohne jede Vergleichung ist es schön, wie ihr Blick, ihr Lächeln, ihre grenzenlos sich verklärende

Schönheit ihn von Stern zu Stern hinaufzieht und bis vor den Thron der Gottheit emporführt.

Und an dieser Stelle genau ist ihr das Denkmal gesetzt, das herrlicher ist als irgend ein Denkmal, das je einem reinen Mädchen mit der Strahlenkrone der *Caritas* gesetzt worden ist.

Es sind die Abschiedsworte des Dichters an die wunderbare Frau, in dem Augenblick, in dem sie, auf der letzten Stufe, von dem heiligen Bernhard abgelöst wird (*Par.* XXXI 79 ff.).

O Herrin Du, Du meines Lebens Leben!
 Du, der's zu meinem Heile nicht gegraut,
 Dich in den Schlund der Hölle zu begeben:
 Ich fühl' in allem, was ich hab' erschaut,
 Der Macht und Güte Werk, die Du erbrachttest
 Für mich; und ihr Vermögen preis' ich laut.
 Die Du zum Freien mich, den Sklaven, machtest,
 Mir halfst auf jedem Weg, in jeder Art,
 Die irgend Du für mich geeignet dachtest,
 Hilf, daß, was Du geschenkt, mein Herz bewahrt!
 Daß Deiner würdig einst vom Leib die Seele
 Sich löse, die durch Dich gerettet ward.¹⁾

*O Donna, in cui la mia speranza vige,
 E che soffristi per la mia salute
 In Inferno lasciar le tue vestige;
 Di tante cose, quante io ho vedute,
 Dal tuo potere e dalla tua bontate
 Riconosco la grazia e la virtute.*

*Tu m' hai di servo tratto a libertate
 Per tutte quelle vie, per tutti i modi,
 Che di ciò fare avei la potestate.*

*La tua magnificenza in me custodi
 Sì, che l'anima mia che fatta hai sana,
 Piacente a te dal corpo si disnodi.*

Par. XXXI 79 ff.

* * *

¹⁾ Mit Benutzung der Streckfußschen Dante-Übersetzung.
 Vgl. Fausts Dankgebet an den Erdgeist!
 Nicht Goethe, sondern Dante ist der größte Dichter für jeden, für den es ein Letztes gibt, was entweder überhaupt nicht existiert oder in der Gestalt einer Frau, und nur einer Frau.

Und nun muß ein Letztes gesagt werden dürfen.

Es muß gesagt werden dürfen, daß es möglich ist, daß mit diesem *Magnificat* eine letzte Entscheidung gefallen ist.

Die Entscheidung zwischen dem Höchsten, was im Bereich der platonischen Metaphysik, und dem Höchsten, was auf der Basis der Metaphysik des Christentums erreichbar ist.

Es wäre nicht der Mühe wert, das Verhältnis von *Eros* und *Caritas* so durchzuprüfen, wie es in dieser Vergleichung geschehen ist, wenn es möglich wäre, daß wir uns irgend eine Existenz im Dienst der Kultur, also irgend eine Existenz im Dienste der Höherlegung des menschlichen Geistes, ohne die platonische Liebe denken. Ohne das ewig bewegende Gefühl von der Schönheit der Dinge, für die wir uns einsetzen, wenn wir das platonische Himmelreich der Ideen, im Werk der Forschung, der Erziehung, der Gestaltung des Lebens im weitesten Sinne, für die Welt erobern, in die wir hineingeboren sind.

Und jedes neue Geschlecht von Männern, das in diesem platonischen Sinne aus dem Dunklen und Dumpfen ins Helle strebt, muß auf die Nachfolge rechnen können, die entweder überhaupt nicht existiert oder in einer heraufsteigenden Jugend, die in den schönen Knaben und Jünglingen platonischer Prägung anzutreffen ist.

Aber die Gottheit, die über diesem Himmelreich thront, wird ebensowenig das Letzte sein können, zu dem wir aufzublicken haben, wie das Himmelreich, das sie regiert, und wie die edlen Knaben und Jünglinge, die auf der Leiter der platonischen Liebe, unter der Führung der Männer, die ihnen vorangehen, in dieses Himmelreich emporsteigen.

Nicht so, daß diese Gottheit aus unserm Gesichtsfeld verschwindet; denn der Glaube an sie, der Glaube an die weltbewegende Gewalt jenes ununterbrochenen Geisteslebens, das in dieser Gottheit Person geworden ist, ist eine

notwendige Bedingung für jede Erkämpfung einer neuen Provinz des platonischen Himmelreichs.

Aber das müssen wir sagen dürfen, nachdem wir mit Dante emporgestiegen sind, daß es ausgeschlossen sein müßte, daß diese Gottheit uns auch dann noch beherrscht, wenn wir vor die Frage gestellt sind, wie wir vor den Gestalten stehen, die in der Stunde der größten Liebe geschaffen sind, vor irgend einem Mädchen, vor irgend einer Frau mit der Strahlenkrone der *Caritas*.

Ausgeschlossen müßte es sein, daß nur Dante der Mensch sein durfte, der die Hände vor ihnen gefaltet hat.

Ausgeschlossen müßte es sein, daß die Liebe, die in der letzten Zeile der Danteschen Dichtung die Sonne mit den übrigen Gestirnen bewegt — *l'amor che move il sole e l'altre stelle* — die *platonische* Liebe ist, und nicht vielmehr die ganz andere Gewalt, die von der Macht einer Liebe ausgeht, die nur als *Caritas* existiert.

Es wird sich zwar nie beweisen lassen, daß Dante in dieser letzten Zeile nicht der reine Platoniker gewesen ist, der im Kerzenschein der platonischen Liebe die Feder aus den Händen legt.

Und um so weniger wird es bewiesen werden können, je näher diese letzten Worte an das Glaubensbekenntnis herangerückt werden, das er vor Petrus abgelegt hat.

Denn dieses Glaubensbekenntnis ist das Bekenntnis zu dem, der, selbst unbewegt, das Universum im Kreise bewegt durch Lieb' und Liebesstreben:

Non moto, con amore e con disio. Par. XXIV 133.

Es ist also das Bekenntnis zur platonischen Gottheit, und nicht zu dem, der eine Beatrice erschafft, um anzuzeigen, was *Caritas* ist.

Und fast noch unbegreiflicher als der Existenzbeweis, den Thomas von Aquino im Namen des Christentums für diese platonische Gottheit geführt hat, ist die Gewalt

seiner Theologie über den Menschen wie Dante, den größten Dichter der *Caritas*.

Denn daß Dante hier der Erlegene ist, ist gegen jeden Zweifel gesichert.

Wie himmelweit die Gottheit, zu der er sich durch sein Gedicht bekennt, von dem unbewegten Beweger des Aristoteles entfernt ist, ist nicht nur durch Beatrice unwidersprechlich bezeugt. Es zeigt sich auch in den zahlreichen Stellen, in denen die Gottheit mit der ewigen oder der ersten Liebe identifiziert wird. Mit der ewigen Liebe — *eterno amore* — z. B. an der Stelle, an welcher von dieser Liebe gesagt wird, daß sie das Wort Gottes — *il Verbo di Dio* — bestimmt habe, *in persona* zur Rettung der verirrtten Menschheit vom Himmel auf die Erde niederzusteigen (*Par. VII 29 ff.*). Mit der ersten Liebe — *il primo amore* — nicht nur in der grandiosen Inschrift der Hölle, an die wir uns hier erinnern dürfen, also nicht nur an einer im stärksten Sinne hervorgehobenen Stelle im *Anfang* der Dichtung, sondern auch, und eben so fühlbar, am *Schluß*, in den Worten des heiligen Bernhard zu Dante vor dem Aufstieg zum Tron der Dreifaltigkeit.

*Zur ersten Lieb' empor die Augen kehre,
Daß schauend du in ihre Tiefen dringst,
Soweit ihr Glanz erlaubt, der allzu hehre.¹⁾*

*E drizzeremo gli occhi al primo amore.
Sì che, guardando verso lui, penetri,
Quant' è possibil, per lo suo fulgore. Par. XXXII 142 ff.*

Das Eigenste aber von allem ist dies, daß kein anderer und kein geringerer als Thomas von Aquino, im Ring der Sonne, den Dichter selbst darüber belehrt, daß die wirkliche Welt nur der Abglanz ist von einer Weltidee, die die Gottheit *aus Liebe* erzeugt hat:

*Non è se non splendor di quella idea
Che partorisce, amando, il nostro Sire. Par. XIII 53 f.*

¹⁾ Nach der Übertragung von Otto Gildemeister, Stuttgart und Berlin 1914.

Es wird zwar nicht gesagt, aus Liebe wozu, und daraus entspringt für den denkenden Leser eine erhebliche Schwierigkeit; denn es ist durchaus schwierig zu sagen, wem zu Liebe die Gottheit die Idee der Welt konzipiert haben soll, und ehe diese Frage nicht beantwortet ist, schwebt der ganze Satz in der Luft. Aber daran kann nicht gezweifelt werden, daß die *Liebe Gottes*, und nur diese Liebe, hier als das letzte Motiv der Welterschöpfung gedacht ist. Und vielleicht so, daß wir sagen dürfen: Gott hat die Welt aus dem Grunde geschaffen, um ein Reich vor sich aufzubauen, in dem seine *Caritas* sich auswirken kann.

Für Aristoteles ist schon der Begriff der Welterschöpfung ein gänzlich unvollziehbarer Begriff. Denn die Weltmaterie ist nicht nur ewig, sondern auch autonom gegenüber der Gottheit. Durch diese ist schlechterdings nur die Form, genauer die Ordnung der Welt gesichert. Und nur in diesem pünktlich determinierten Sinne ist sie das Prinzip, an welchem Himmel und Erde hängen.¹⁾

Es versteht sich, daß eine Welterschöpfung aus Liebe für Aristoteles erst recht in die Klasse der Absurditäten einrücken mußte.²⁾

Noch einmal tritt uns, an dieser platonisierenden Stelle, das kontrapunktische Verhältnis von Platonismus und Christentum in einer großartigen Konzentration entgegen.

Man irrt sich, wenn man das Christentum erst mit dem zweiten Artikel des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses beginnen läßt.

¹⁾ *Met. A 7*, p. 1072b 14: ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ. — Vgl. *De caelo* III 2: ἄλλο μὲν γὰρ ἐξ ἄλλου σώμα γίνεσθαι δυνατόν, οἷον ἐξ ἄερος πῦρ, ὅλως δ' ἐκ μηδενὸς ἄλλον προῦπαρχοντος μεγέθους ἀδύνατον· μάλιστα μὲν γὰρ ἐκ δυνάμει τινὸς ὄντος σώματος ἐνεργεία γένοιτ' ἂν σώμα.

²⁾ Dies hat Eduard Wechßler in seiner, hier dringend zum Nachlesen empfohlenen Dante-Studie über Eros und Minne (Vorträge der Bibliothek Warburg, hrsg. von Friß Saxl, I, Leipzig, Teubner, 1923) p. 70 durchaus übersehen.

Es beginnt genau mit dem ersten Artikel.

Mit diesem und nur mit diesem Artikel beginnt in Wahrheit auch Dantes Christentum.

Und darum muß es uns freistehen dürfen, die letzte Zeile seiner Dichtung von seinem Glaubensbekenntnis vor Petrus so abzutrennen, daß die weltbewegende Liebe in ihr vielmehr als die Antwort der Welt auf die *Caritas* gedeutet werden kann.

Daß sie heranrückt an die letzte Zeile aus dem Schlusschor des Faust.

Zu dieser hat Dante die Dichtung geschaffen, für die die Behauptung möglich ist, daß auch der Faust an sie nicht heranreicht.

Vor dieser Zeile fällt die letzte Entscheidung.

Und ausgeschlossen müßte es sein, daß wir uns jemals in einer solchen für eine Metaphysik entscheiden, in die diese Zeile nicht eingehen kann.

Nicht so eingehen kann, daß sie selber ein Letztes ist, wofür wir die Hände falten dürfen.

Denn es ist schön und der Mühe wert, in dieser Gestalt ein Mensch zu sein.

Es sei E die Erde, NOSW der Horizont des Beobachters, PP' die Weltachse mit dem Nordpol P für einen Beobachter unter dem 45. Breitengrade, Z der Zenith.

Es sei ferner AA' der Himmelsäquator, also der Bogen, den die Sonne in den beiden Äquinoktien durchläuft.

Es sei endlich BC' ein Durchmesser der (zur Erhaltung der Übersichtlichkeit unterdrückten, gegen den Himmelsäquator um rund $23\frac{1}{2}^{\circ}$ geneigten) Ekliptik, so daß die Parallelkreise BB', CC' die Bahnen der Sonne in der Sommer- und Wintersonnenwende bezeichnen.

Dann pendelt also der Kulminationspunkt der Sonne zwischen zwei Sommersonnenwenden auf dem Bogenstück B'C' einmal hin und her, und so, daß er am längsten Tage des Jahres dem Zenith am nächsten, am kürzesten Tage des Jahres dem Zenith am fernsten steht; in genauer Übereinstimmung mit den Aristotelischen Termen.

Unter Voraussetzung des Zeniths, und nur unter dieser Voraussetzung, erklärt sich nun auch die merkwürdige, um nicht zu sagen: rätselhafte Verkoppelung des Aufstiegs der organischen Natur im Frühling mit der Annäherung der Sonne und des Abstiegs im Herbst mit der Entfernung derselben: *συμβαίνει γὰρ ὅτι μὲν πόρρω γίνεσθαι διὰ δ' ἔγγυς, . . . ὡστ' εἰ τῷ προσίειναι καὶ ἔγγυς εἶναι γεννῆ, τῷ ἀπικέειν ταῦτόν τοῦτο καὶ πόρρω γίνεσθαι φθείρει* (*De gen. et corr.* II 10, p. 336b 4ff.). Denn wenn wir nun fragen: Annäherung wozu und Entfernung wovon?, so existiert auf diese Frage entweder überhaupt keine Antwort oder die Antwort muß so gefaßt werden, daß als Beziehungspunkt der Zenith des Beobachters herauspringt. Die Aristotelizität dieser Antwort ist gesichert durch *De caelo* II 7, p. 289 a 32 f.: *διὸ δὴ πλησιάζοντός τε αὐτοῦ (τοῦ ἡλίου) καὶ ἀνίσχοντος καὶ ἐπὶ ἡμῶν ὄντος γίγνεται ἡ θερμοδότης*. Hierzu der Kommentar des Simplicius (ed. J. L. Heiberg, Berlin 1893), p. 441, 26 ff.: *ὅταν οὖν λέγῃ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι γίνεται θερμοδότης πλησιάζοντος τοῦ ἡλίου καὶ ἀνίσχοντος καὶ ἐπὶ ἡμῶν ὄντος, πλησιάζοντος μὲν λέγει τὸ κατὰ κορυφὴν ἡμῶν (also mit Bezug auf den Zenith!), ἀνίσχοντος δὲ ἐπὶ γῆν ὄντος, ἀλλὰ μὴ ἐπὶ γῆν, ἐπὶ ἡμῶν δὲ ὄντος τούτου μεσημβριάζοντος: τὰ γὰρ τρία ταῦτα συνελθόντα θερμαίνεσθαι τὰ τῆδε μάλιστα ἐπὶ τοῦ ἡλίου ποιεῖ*.

Dieses Ergebnis rückt an die Stelle des sonst zwar sehr lehrreichen, aber gerade in dieser Sache nach meinem Urteil durchaus nicht befriedigenden Kommentars von Harold H. Joachim, p. 259 seiner schönen Ausgabe von *De generatione et corruptione*.

(3) Daß es neben der Bewegung des Sternenhimmels noch andere periodische Bewegungen gibt, ist ein Datum, das wir nicht mehr erklärt, sondern unerklärt vorgegeben haben. Erklärt haben wir nur die *Periodizität* dieser Bewegungen, nicht ihre *Existenz* neben der Bewegung des Sternenhimmels.

Wir behaupten: eine Erklärung für die *Existenz* dieser Bewegungen hat Aristoteles *nicht* geliefert, genau so wenig, wie er umgekehrt einen Grund dafür angegeben hat, daß die Erde im Mittelpunkt des Weltalls *ruht*, obschon, vom Standpunkt der Aristotelischen Metaphysik aus betrachtet, dieses Ruhen ein Anstoß von der allerersten Größenordnung ist; denn es ist im geringsten nicht einzusehen, warum zwar die organische Natur *auf* der Erde durch die Attraktionskraft der Sonne in Bewegung gesetzt wird, aber nicht diese selbst.¹⁾

Von einer *lückenlosen* Konstruktion kann also nur unter der Voraussetzung gesprochen werden, daß in der Tat die Erklärung der drei *Periodizitäten*, und *nur* diese, das Ziel der Aristotelischen Forschung gewesen ist. Das übrige ist vorgegeben, genau so wie die *Ewigkeit* der Welt.

Hiergegen wird eingewendet werden, daß Aristoteles in seiner Theorie der Materie wenigstens die Bausteine zu einer solchen umfassenden Welterklärung geliefert habe. Man wird also die ‚Tücke der Materie‘ für die Existenz dieser Eigenbewegungen irgendwie verantwortlich machen.

Folglich müssen wir noch zeigen, daß die Aristotelische Theorie der Materie hier in der Tat nichts liefert, was als eine Erklärung gelten kann.

Voraussetzung: Die Eigenschaft \mathcal{E} soll *nicht* als erklärt gelten, wenn wir folgenden Ausdruck erhalten: x hat die Eigenschaft \mathcal{E} , weil x die *Fähigkeit* hat, die Eigenschaft \mathcal{E} zu haben, und weil jede Fähigkeit nach ihrer Verwirklichung strebt.

Wir werden also zeigen müssen, daß die Aristotelische Theorie der Materie nur Folgendes liefert:

1. Die Sonne bewegt sich auf einer eigenen Bahn, weil sie die *Fähigkeit* hat, sich auf einer eigenen Bahn zu bewegen, und weil diese Fähigkeit nach ihrer Verwirklichung strebt.

2. Die Organismen sind vergänglich, weil sie die *Fähigkeit* haben, vergänglich zu sein, und weil diese Fähigkeit nach ihrer Verwirklichung strebt.

Wir beginnen mit dem Beweis des *zweiten* Satzes; denn für diesen und *nur* für ihn treffen wir die Unterlagen bei Aristoteles so an, daß sie nicht erst konstruiert werden müssen.

¹⁾ Dieser Anstoß ist schon von Theophrast bemerkt worden. Vgl. Jaegers Aristoteles p. 374.

Aristoteles macht es seinen Vorgängern zum Vorwurf, daß keiner von ihnen in seiner Metaphysik die Frage auch nur aufgerollt habe, warum es zwei Klassen von Substanzen gibt: die Klasse der unvergänglichen und die Klasse der vergänglichen Substanzen. *Met. A 10*, p. 1075b 13: *διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἀφθάρτα, οὐδεὶς λέγει.*

Wir werden also schließen müssen, daß er in seiner Metaphysik, nach seiner Schätzung, die Antwort auf diese Frage bereitgestellt hat.

In der Tat!

Er hat sie bereitgestellt.

Sie lautet so. *De gen. et corr.* II 10, p. 336b 30f.: *τοῦτο (sc. τὸ αἰε εἶναι) ἐν ἁπασιν ἀδύνατον ἐπάσχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι. Ἐσὶ ἄνυμῳν, ὅτι τὰ ἀφθάρτα ἀπὸ πάντων ἀφίστασθαι, ἀλλὰ τὰ φθάρτα ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, ἀλλὰ τὰ φθάρτα ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, ἀλλὰ τὰ φθάρτα ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι.* Es ist unmöglich, daß die Unvergänglichkeit allen Dingen zukommt; denn es gibt Dinge, die von der *ἀρχή* (also dem Weltbeweger, der als erstes Element in der absteigenden Folge der Wesenheiten am Anfang steht) zu weit entfernt sind.' (Vgl. oben S. 42 Anm. 1).

Dieser Satz wird erst dann verständlich sein, wenn wir ein Maß für den Abstand eines Dinges vom Weltbeweger haben.¹⁾

Ein Längenmaß kann es natürlich nicht sein; denn der Weltbeweger hat keine Stelle im Raum.

Es wird also ein anderes Maß gesucht werden müssen.

Um dieses Maß zu finden, definieren wir zunächst, was wir unter der *Anzahl der Freiheitsgrade eines Dinges* verstehen.

Unter der *Anzahl der Freiheitsgrade eines Dinges* verstehen wir die Anzahl der Möglichkeiten, deren Verwirklichung für dieses Ding nicht ausgeschlossen ist.

Nun bedeutet in der Aristotelischen Theorie der Materie der Ausdruck ‚x ist mit *Materie* belastet‘ genau dasselbe wie der Ausdruck ‚Es gibt wenigstens Eine Möglichkeit, deren Verwirklichung für x nicht ausgeschlossen ist.‘

Folglich muß x um so mehr mit *Materie* belastet sein, je größer die Anzahl der Möglichkeiten ist, deren Verwirklichung für x nicht ausgeschlossen ist.

Folglich ist die Anzahl der Freiheitsgrade eines Dinges um so größer, je mehr es mit *Materie* belastet ist.

¹⁾ Philoponus, in seinem Kommentar, hat das *πόρρω ἀφίστασθαι* nicht erklärt. Wir müssen uns also selber helfen; denn auch H. H. Joachim schweigt. Das einzige, was er, p. 265 seiner Ausgabe, zu *πόρρω ἀφίστασθαι* bietet, ist eine Paraphrase, in welcher der zu erklärende Ausdruck als bekannt vorausgesetzt wird: *The divine life is reflected in the actions and activities of the derivative things with decreasing intensity and diminishing adequacy in proportion to their increasing distance from God.*

Folglich bedeutet das Wachstum der Anzahl der Freiheitsgrade eines Dinges nicht eine *Werterhöhung*, sondern eine *Wertverminderung* desselben.¹⁾

Folglich ist die Gottheit das Wesen, für welches sämtliche Freiheitsgrade verschwinden, oder kürzer das Wesen vom Freiheitsgrad Null, und, in diesem und nur in diesem Sinne, in streng Aristotelischer Interpretation *immateriell* (siehe oben S. 35f.). Und nur in ihrer Identität mit dem einzigen Wesen vom Freiheitsgrade Null ist sie das *ens necessarium* (*τὸ ἐξ ἀνάγκης ὄν*: *Met. A 7*, p. 1072b 10), das in zwei Jahrtausenden so oft repetiert und niemals pünktlich erklärt worden ist.

Folglich werden wir jetzt *definieren* können: Ein Ding steht um so weiter von der Gottheit ab, je mehr es mit *Materie* belastet ist, also je größer die Anzahl seiner Freiheitsgrade ist, mithin die Anzahl der Möglichkeiten, deren Verwirklichung für dieses Ding *nicht* ausgeschlossen ist.

Folglich gibt es, nach der Aristotelischen Theorie der Materie, *deshalb* und *nur* deshalb vergängliche Dinge, weil es Dinge gibt, die so stark mit Materie belastet sind, also Dinge mit einer solchen Anzahl von Freiheitsgraden, also Dinge mit einer solchen Anzahl von Möglichkeiten, deren Verwirklichung für diese Dinge nicht ausgeschlossen ist, daß unter diesen Möglichkeiten auch die Fähigkeit, *nicht* zu existieren, existiert.

Nun strebt aber *jede* Fähigkeit, nach einem Axiom des Aristoteles, das freilich erst Leibniz so explizit formuliert hat, wie es schon für Aristoteles durchaus formuliert werden muß, nach ihrer Verwirklichung.²⁾

¹⁾ Die Aristotelizität dieses *Folglich* und damit zugleich die Aristotelizität des hier eingeführten Begriffs des *Freiheitsgrades* ist gesichert durch *Met. A 10*, p. 1075a 19ff.: *ἐν οὐσίᾳ τοῦ ἐλευθέρου ἡκίστα ἔξεστιν ὁ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δ' ἀνδροπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις . . . τὸ πολὺ ὁ τι ἔτυχε.* — Ein Wesen steht also in der Tat um so höher, je kleiner die Anzahl seiner Freiheitsgrade ist.

²⁾ Vgl. für Aristoteles das Leibnizische *βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι* (*De gen. et corr.* II 10, p. 336b 28) und die Beschreibung der *ἔλη* = *δύναμις* als *Sehnsucht* nach *μορφή* = *εἶδος* = *ἐνεργεῖα* (*Phys.* 19, p. 192a 16—28); sie gipfelt in dem Satz p. 192a 22f.: *τοῦτ' ἐστὶν ἡ ἔλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἀρρενος καὶ ἀσχερὸν καλοῦ* (sc. *ἐφίεται*), der in *logischer* Hinsicht jedenfalls äquivalent sein muß mit dem Satz: *τοῦτ' ἐστὶν ἡ ἔλη· ἐφαιμένη τοῦ εἶδους (= τῆς ἐνεργείας) ὥσπερ θῆλυ ἀρρενος καὶ ἀσχερὸν καλοῦ ἐφίεται.* — Für Leibniz *opp.*, ed. Gerhardt VII 195f.: Unter

Folglich gibt es *deshalb* vergängliche Dinge, weil es Dinge gibt, die die Fähigkeit haben, *nicht* zu existieren, also die *Fähigkeit haben, vergänglich zu sein*, und weil jede Fähigkeit nach ihrer Verwirklichung strebt.

Was zu beweisen war.

Nach diesem Muster ist der Beweis für Satz 1 zu konstruieren.

Wir sagen so: Die Sonne läuft *deshalb* auf einer eigenen Bahn, weil sie genau einen Freiheitsgrad mehr hat als die Fixsterne, also genau eine Möglichkeit mehr, deren Verwirklichung für sie *nicht* ausgeschlossen ist. Und diese Möglichkeit ist nun genau die Fähigkeit, sich auf einer eigenen Bahn zu bewegen.

Folglich bewegt sich die Sonne auf einer eigenen Bahn, weil sie die *Fähigkeit* hat, sich auf einer solchen zu bewegen, und weil jede Fähigkeit nach ihrer Verwirklichung strebt.

2.

Zu S. 46 ff. — In diesem Exkurs soll erörtert werden:

- a) inwiefern Paulus 1. Cor. 13, 13 von der *Liebe* behaupten kann, daß sie das irdische Leben *überdauert*;
- b) inwiefern er dasselbe vom *Glauben* und der *Hoffnung* behaupten kann.¹⁾

Ad a). Wir setzen als erwiesen voraus, daß Paulus der *ἀγάπη*, der *caritas*, an dieser hervorgehobenen Stelle eine das irdische Leben

den *veritates facti* ist die *veritas absolute prima* der Satz: *Omne possibile exigit existere*. Denn *nisi in ipsa essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret; nam dicere quaedam essentias hanc inclinationem habere, quaedam non habere, est dicere aliquid sine ratione*. — *De rerum origine radicali* 1697 (opp. VII 303): *Primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum, et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam*. Bei Leibniz ist dieser Satz eine Konsequenz des *principium rationis sufficientis*.

¹⁾ Ich habe an dieser Stelle noch folgende, trotz aller Bemühungen erst jetzt zu meiner Kenntnis gelangte Literatur nachzutragen:

R¹ = R. Reitzenstein, Die Formel ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘ bei Paulus. Ein Nachwort; in den Göttinger Nachrichten, Philologisch-

überdauernde ewige Existenz zuspricht, im Gegensatz zur *γνώσις*, der sie ausdrücklich abgesprochen wird.

Dann müssen wir die Frage beantworten können, inwiefern der *caritas* eine solche Existenz zugesprochen werden kann.

Wir können die Frage noch etwas schärfer formulieren. Dann lautet sie so: Worin *besteht* die Liebe *zu* Gott, von der hier die ewige Dauer behauptet ist?

Denn daß diese Liebe die Gemüthaltung ist, die die Liebe *Gottes* zur Voraussetzung hat, also auf dieser Liebe *beruht*, setzen wir gleichfalls als unwidersprechlich voraus.

Worin *besteht* sie? Denn das müssen wir wissen, wenn wir unter dem Satz des Paulus uns etwas Bestimmtes *denken* sollen.

Paulus bleibt stumm.

Er hat die Antwort auch nicht einmal angedeutet.

Und auch keiner der Interpreten, die ich zu Rate gezogen habe.

Auch Reitzenstein nicht.

Hier ist eine Lücke.

Und das erste ist dies, daß wir auf diese Lücke scharf hindeuten.

Das zweite, was wir hervorheben müssen, ist die Schwierigkeit, die dadurch entsteht, daß diese Liebe jedenfalls *nicht* in der (Bereitschaft zur) Nachbildung der Gottesliebe in den entsprechenden Werken der Menschenliebe bestehen kann; denn diese Manifestation hat die Daten des irdischen Lebens so zur Voraussetzung, daß sie mit ihnen steht und fällt.

Dies darf axiomatisch behauptet werden.

Was folgt daraus?

Ein *Entweder* — *oder*.

historische Klasse, 1917, p. 130—151. Enthält in der Hauptsache einiges neue Material zur ‚Vorgeschichte‘ von 1. Cor. 13, 13 (siehe unten im Text).

R⁵ = R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Dritte, erweiterte und umgearbeitete Auflage, Leipzig, 1927, p. 383—392. Fügt in Bezug auf die Interpretation von 1. Cor. 13, 13 zwar nichts wesentlich Neues hinzu, ist aber *deshalb* hervorzuheben, weil diese Interpretation hier so eingetücht ist, daß sie das Schlußstück eines umfangreichen und, nach meinem Urteil, erleuchtenden Kapitels über Paulus als Pneumatiker bildet.

C = Peter Corssen, Paulus und Porphyrios, im *Socrates*, Bd. 73, 1919, p. 18—30. Eine sehr lesenswerte Kritik von Reitzenstein, in der Interpretation von 1. Cor. 13, 13 mit Harnack zusammentreffend, und so, daß auch Corssen mich nicht überzeugt hat.

Entweder wir versuchen, auch für die transzendente Liebe zu Gott eine Manifestation zu gewinnen.

Oder wir verzichten auf diese Manifestation und begnügen uns mit einem Satz von der Art, daß diese transzendente Liebe in dem einen ununterbrochenen Gefühl von der alles übersteigenden Werthöhe der Gottesliebe besteht, die sich in der Menschwerdung manifestiert hat.

Gegen diesen Interpretationsversuch spricht die Reduktion, welche die *caritas* in diesem Falle erleidet, und so, daß ein schönstes Bestimmungsstück ihrer irdischen Erscheinung, nämlich der Inbegriff der Liebeswerke, in denen sie sich *manifestiert*, mit der irdischen Existenz *verschwindet*.

Das ist auch deshalb schwer zu ertragen, weil die *caritas*, die doch *bleiben* soll, alsdann durch das Erlöschen der irdischen Existenz viel härter getroffen wird als die *γνώσις*, für die das *Verschwinden* behauptet wird, und so, daß dieses Verschwinden nur deshalb für sie behauptet wird, weil sie mit dem Übergang in die überirdische Existenz aus der indirekten in die direkte Gottschau übergeht.¹⁾ Der *γνώσις* wird also ein *Verschwinden* nachgesagt, weil sie, mit dem Austritt des Menschen aus der irdischen Existenz, aus einer unvollkommenen in die vollkommene Existenzform übergeht, und der *caritas* das *Bleiben*, weil sie, in demselben Falle, aus einer eindrucksvolleren in eine minder eindrucksvolle Existenzform übergeht.

Wer hieran den Anstoß nimmt, zu dem er berechtigt ist, wird also auch für die transzendente *caritas* nach einer Manifestation suchen müssen, und womöglich nach einer solchen, die sich als eine ‚natürliche‘ und der Mühe werthe *Fortsetzung ihrer irdischen Erscheinungsart* denken läßt.

Dies ist nun wenigstens in gewissen Grenzen möglich, wenn wir für das Christentum eine Metaphysik der Rangordnung der Geister so voraussetzen dürfen, daß diese Rangordnung über das irdische Leben hinausreicht. Diese Rangordnung kann als eine absteigende Folge gedacht werden, die durch den nun freilich diskontinuierlich zu denkenden Abfall der Unmittelbarkeit der Gottschau bestimmt sein

¹⁾ Ich interpretiere also die berühmte Spiegelstelle 1. Cor. 13, 12 so, daß die an dieser Stelle behauptete Unvollkommenheit der spiegelbildlichen Erkenntnis in ihrer Indirektheit und *nur* in ihrer Indirektheit besteht: *βλέπομεν γὰρ ἄρα δι' ἐσόπτρου ἐν ἀνίγωματι* = *βλέπομεν γὰρ ἄρα δι' ἐσόπτρου ὡσπερ ἐν ἀνίγωματι*. ‚Wir erblicken Gott jetzt nur im Spiegel, (also nur *indirekt*), wie das Rätselwort in einem Rätsel.‘ Ich stütze mich hier auf die Bemerkung Corssens (a. a. O. S. 26 f.), daß schon das Altertum im Besitz der vollkommensten Spiegel gewesen ist, so daß nicht an Zerrbilder gedacht zu werden braucht.

würde. Dann würden die Elemente jeder höheren Geisterklasse die *caritas* auch in ihrer unirdischen Existenz in dem schönen Sinne ausüben können, daß sie zu den Elementen der niedrigeren Geisterklassen *herabsteigen*, um sie zu sich emporzuziehen. Wie Goethe es, freilich in einem etwas anderen und weniger ‚christlichen‘ Sinne, in dem herrlichen letzten Gespräch mit Eckermann so schön formuliert hat.

Verschwiegen werden darf freilich nicht, daß auch diese Lösung nicht *vollständig* ist; denn sie versagt in dem Augenblick, in welchem die *caritas* alle Geister in die oberste Klasse emporgeführt hat.

Dann bleibt auch in *dieser* Interpretation von der Liebe zu Gott nur noch die *manifestationsfreie* Liebe übrig.

Ich habe diese ganz ‚unzeitgemäßen‘ Spekulationen hier nicht unterdrücken wollen, weil ich mir eine Analysis des Wesens des Christentums ohne solche Spekulationen nicht denken kann.

Ad b). Noch viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, inwiefern, gegenüber der *γνώσις*, für die das Verschwinden behauptet wird, nun, neben der Liebe, auch *Glaube* und *Hoffnung* ‚bleiben‘.

Ich möchte folgende Antwort vorschlagen dürfen.

Wir setzen voraus, daß die Liebe in 1. Cor. 13, 13 identisch ist mit der Liebe, von welcher 1. Cor. 13, 7, also in demselben Kapitel, die schönen Eigenschaften ausgesagt sind: *πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει*. Sie *glaubt* alles, sie *hofft* alles. ‚Sie *glaubt* alles‘ wird aufgefaßt werden dürfen als Abbeviatur für: ‚Sie ist von allem überzeugt, wovon nur die Liebe (im Sinne der *caritas*) überzeugt sein kann; also vor allem davon, daß sie sich niemals dadurch erniedrigt, daß sie *herabsteigt*.‘ Entsprechend ist der Ausdruck ‚Sie *hofft* alles‘ als Abbeviatur zu deuten für: ‚Sie hält alles für möglich, was nur sie für möglich halten kann; also vor allem die Rettung der in jedem andern Falle rettungslos Versinkenden‘. Vgl. die schönen Sätze Fichtes oben S. 81 Anm. 1.

Wir setzen ferner mit C 29 (vgl. H¹ 133) gegen R² 397 voraus, daß die *caritas* in 1. Cor. 13 zu den *χαρίσματα* gerechnet wird, was wenigstens für den *Glauben* durch 1. Cor. 12, 9 gesichert ist.¹⁾

Wir setzen dasselbe für die *Hoffnung* voraus, so daß Glaube und Hoffnung überhaupt nur als *Eigenschaften* der *caritas* gedeutet werden können.

¹⁾ Vgl. Rm. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχρηται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*. — Ferner Gal. 5, 22, wo unter den ‚Früchten des Geistes‘ an erster Stelle die *caritas* genannt ist.

Wir setzen endlich voraus, daß auch die transzendente *caritas* noch *wirkt*, und so, daß sie sich in den angegebenen Manifestationen bezeugt.

Dann ist der Glaube, für welchen das Bleiben behauptet wird, der der *caritas* eigentümliche Glaube, und entsprechend die Hoffnung, die bleiben soll, die der *caritas* eigentümliche Hoffnung.

Und es ist *erstens* klar, warum die *caritas* die größte unter ihnen ist. Sie ist es deshalb, weil ihre Existenz eine notwendige Bedingung ist für die Existenz des Glaubens und der Hoffnung, für die hier das *Bleiben* behauptet wird; denn sie sind, an *dieser* Stelle, Eigenschaften und *nur* Eigenschaften der *caritas*.

Es ist *zweitens* klar, warum das an andern Stellen²⁾ von Paulus behauptete *Verschwinden* von Glaube und Hoffnung mit der irdischen Existenz nicht mit 1. Cor. 13, 13 einen Widerspruch bilden muß. Denn wir dürfen nur annehmen, daß Glaube und Hoffnung an diesen Stellen nicht als Eigenschaften der *caritas* gedacht sind; und der Widerspruch verschwindet.

Und es ist *drittens* klar, daß sie *bleiben* können; denn *dieser* Glaube und *diese* Hoffnung können auch als Eigenschaften der transzendenten *caritas* gedacht werden, wenn diese in den schönen Werken der herabsteigend-emporziehenden Liebe besteht.

Durch diese Interpretation ist, wenn ich recht sehe, zwar alles erklärt, was überhaupt einer Erklärung bedarf; es ist aber unleugbar, daß sie auf Voraussetzungen beruht, zu denen auch solche Prämissen gehören, gegen welche erhebliche Bedenken angemeldet werden können.

Läßt man eine von diesen Prämissen fallen, so bricht die ganze Erklärung zusammen, die nur *mit* diesen Prämissen erzielt werden kann.

Ich halte nun zwar keines dieser Bedenken für durchschlagend und *darum* die vorgelegte Interpretation für die befriedigendste von allen; aber ich möchte doch wenigstens noch hindeuten dürfen auf die ganz anders verlaufende Deutung von Reitzenstein. Denn bei dem gegenwärtigen Erkenntnisstande scheint sie mir die einzige zu sein, die übrig bleibt, wenn eine von meinen Prämissen verworfen wird.

Reitzenstein faßt, mit allen Interpreten, die ich eingesehen habe, den Glauben und die Hoffnung an dieser Stelle nicht als Eigenschaften der *caritas*, sondern als Tugenden *sui generis*.

¹⁾ 2. Cor. 5, 7: *διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ δι' ἔργου* (= ὄψεως; R^o 584, Anm. 5) und *Rm.* 8, 24: *ἐλπίς δὲ βλέπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς*.

Dann ist der Satz des Paulus einer *logischen* Rechtfertigung überhaupt nicht mehr fähig; denn er ist falsch. Er kann also nur noch *psychologisch* erklärt werden.

Und nur noch durch die Annahme, daß unter den Mitgliedern der Korinthischen Gemeinde ein Satz existiert hat, in welchem, mit dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung, die *Gnosis* zu den vier Elementen gehörte, aus denen der Mensch mit den Geistesgaben erster Ordnung aufgebaut ist.

Paulus hat dann aus diesem Ring die *Gnosis* herausgebrochen und nun, unter dem Zwang dieses Ringes, für die drei übrigen Elemente behauptet, was er höchstens für die Liebe behaupten durfte. Und nur durch die Souveränität seines beispiellosen Instinktes für das eigentlich Höchstwertige im Christentum und durch die hinreißende Gewalt der Sprache, die er an dieser Stelle spricht, ist er der Mensch geworden, der es durchgesetzt hat, daß die logischen Peripetien, in die er sich dabei verwickelt, in Jahrhunderten überhaupt nicht bemerkt worden sind.

Dann aber wird man weiter fragen dürfen, wo der Satz geprägt worden ist, der diese großartigen Peripetien verschuldet hat.

Auf diese Frage hat Reitzenstein, nach meinem Urteil, die Antwort in einem sehr hohen Grade wahrscheinlich gemacht, daß dieser Satz im Bereich der hellenistischen Mystik geprägt worden ist.

Und jedenfalls soll dem Leser dieses Büchleins die überraschende Formel nicht vorenthalten sein, die Reitzenstein auf diese Quelle zurückführt. Sie findet sich bei dem Neuplatoniker Porphyrius, aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, in einem Sendschreiben an seine Frau Marcella, und lautet so. *Ep. ad Marcellam*, c. 24 (Porphyrii opuscula selecta, iterum rec. A. Nauck, Leipzig 1886, p. 289, 17 ff.): *τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια¹⁾, ἔργος, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ δι' ἰσχυρίαν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφῆ, καὶ πιστεύσαντα²⁾ ὡς ἐνὶ μάλιστα σπονδάσαι τὴν ἀληθῆ γινῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν παρὰ τὸν βίον.³⁾ ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φανῶν ἐπερέχουσι.⁴⁾ στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω.* „Vier

¹⁾ = γνώσις; vgl. das gesperrte *γινῶναι* im Text.

²⁾ Konjekture von Nauck für das in der einzigen Handschrift an dieser Stelle überlieferte *σπονδάσαντα*, das ersichtlich verschrieben ist.

³⁾ So H. Schöne statt des handschriftlich überlieferten *περὶ τοῦ βίου*. Oder auch: *περὶ τοῦ (ἡκεῖ) βίου*. Nauck setzt dafür das sachlich zwar einwandfreie, aber paläographisch sehr unwahrscheinliche *διὰ τοῦ βίου* in den Text.

⁴⁾ Hierzu schreibt mir H. Schöne: „Dies klingt auffallend an an

Elemente¹⁾ vor andern sollen festgelegt sein (so daß man an ihnen nicht rütteln kann) in Bezug auf (das Verhältnis des Menschen zu) Gott: Zutrauen (zu Gott), Erkenntnisstreben (in Bezug auf Gott)²⁾, *Eros* (= Liebe zu Gott), Hoffnung. Denn es gilt, das *Zutrauen* zu fassen (zu dem Satz), daß das Heil in der Hinwendung zu Gott und *nur* in dieser Hinwendung besteht, und nachdem man dieses Zutrauen gefaßt hat, das ernsteste Streben dafür einzusehen, daß man die Wahrheit über ihn *erkennt*, und nachdem man ihn erkannt hat, einen *Eros* zu ihm, in der Gestalt, in der man ihn erkannt hat, zu fassen, und nachdem man diesen *Eros* (zu ihm) gefaßt hat, die Seele mit guten *Hoffnungen* zu nähren für die Dauer des Lebens; denn durch gute Hoffnungen sind die Edlen vor den Unedlen hervorgehoben. Diese und *nur* diese Elemente sollen also festgelegt sein.³⁾

Noch einmal, an dieser Stelle des größtmöglichen Gleichklangs im Ausdruck, wird die tiefliegende Verschiedenheit der platonischen Religion und des paulinischen Christentums offenbar. Für Porphyrius ist die *γνώσις θεοῦ*, die ‚Erkenntnis‘ Gottes im Sinne seiner *Erschauung*, eine Voraussetzung für die *Liebe* zu Gott, die der explizitesten Hervorhebung bedarf. Für Paulus ist das schlichte Wissen um die durch die Menschwerdung Gottes bezeugte *Gottesliebe* so ausreichend für die Erzeugung der *Liebe zu Gott*, daß er die *γνώσις* aus dieser Formel sogar ausdrücklich herauswerfen kann. Und während für Porphyrius vorausgesetzt werden darf, daß die durch die *Gotteserkenntnis* erzeugte

Pseudo-Isocrates ad Demonicum (*orat.* I), § 39: οἱ γὰρ δίκαιοι τῶν ἀδίκων εἰ μὴδὲν ἄλλο πλεονεκτοῦσιν, ἀλλ' ὄντι ἐλπίσει γε σπονδαίαις ὑπερέχουσιν. Angesichts der Übereinstimmung im Gedanken und in dem ‚gewählten‘ Ausdruck bin ich geneigt, einen literarischen Zusammenhang zwischen beiden Stellen anzunehmen. — H. Schöne erinnert mich ferner an die Platostelle *Rep.* VI 496D, wo es, in der herrlichen Schilderung, vom Philosophen heißt: ἀγαπᾷ εἰ πᾶσι καθαρός ἀδικίας τε καὶ ἀνοσιῶν ἔργων τὸν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἕως τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάσσεται.

¹⁾ Reitzenstein ergänzt, für mich überzeugend: des Geistesmenschen (Pneumatikers). Vgl. R¹ 100, R² 195. — Dagegen Corssen: C 23.

²⁾ Die hier geforderte ἀλήθεια = *γνώσις θεοῦ* besteht nach R⁵ 287ff. in einer Erleuchtung durch Gott, deren Effekt die Erhebung des Menschen zu einem Gottwesen ist: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνώσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι (R⁵ 290). Es ist die zur Gottgleichheit (vgl. für Paulus *Phil.* 2, 6: τὸ εἶναι ὕσα θεῶ) gesteigerte platonische *ομοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν* (*Theaet.* p. 176 B).

³⁾ Für diese Übersetzung möchte ich zwar allein die Verantwortung tragen, fühle mich aber um so mehr zu herzlichem Dank an H. Schöne

Liebe zu Gott eine autonome menschliche Leistung ist, ist die im paulinischen Sinne erzeugte Liebe zu Gott noch einmal ein Werk der Liebe *Gottes*, unter der Form der Hervorhebung dieses Menschen durch Gott, und so, daß in jedem Falle ergänzt werden darf, daß diese Hervorhebung ein *Geschenk* und *nur* ein Geschenk ist. *Darum*, und *nur* aus diesem Grunde, ist die Liebe zu Gott für Paulus ein Kriterium für das Erschautsein von Gott. 1. *Cor.* 8, 5: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ἐπ' αὐτοῦ.¹⁾ Es gibt in der ganzen abendländischen Welt nichts Unplatonischeres als diese *γνώσις*, zu der Gott selbst das Subjekt ist und so, daß diese *γνώσις* in derjenigen Hervorhebung eines Menschen besteht, durch die er auf die Stufe des Menschen mit der Liebe *zu Gott* erhoben wird. Und für jeden, für den der Begriff einer solchen *γνώσις* nicht sinnlos ist, wird er einer der schönsten Begriffe sein, die überhaupt geprägt worden sind; denn entweder ist es unerträglich, sich eine Liebe zu denken, die nicht nur die Reaktion auf ein großes Geschenk, sondern selbst ein größtes Geschenk ist, oder es ist so schön, daß es zu dem Schönsten gerechnet werden darf, was einem Menschen zustoßen kann.

3.

Zu S. 48. — Philologische Studien zur *caritas* sind für die hier allein beabsichtigte Konfrontation derselben mit der platonischen Liebe offenbar nicht erforderlich; denn für diese Konfrontation ist

verpflichtet, mit dem ich sie habe durchsprechen können. — Mit Recht weist Reitzenstein darauf hin (R³ 414), daß durch den letzten Satz des Porphyrius vier und *nur* vier Elemente ausgezeichnet werden sollen; genau so wie durch das paulinische τὰ τρία ταῦτα 1. *Cor.* 13, 13 drei und *nur* drei Elemente ausgezeichnet werden sollen. Ich sehe hierin das stärkste Argument für die Wahrscheinlichkeit der Existenz einer viergliedrigen Formel, die Paulus hat überbieten wollen, wenn ich von meiner eigenen Erklärung absehe, die uns von einer *psychologischen* Deduktion von 1. *Cor.* 13, 13 entbindet. — H. Schöne läßt mich noch wissen, daß über Triaden- und Tetradengebäude der verschiedensten Art in antiken Systematisierungsversuchen nachzusehen ist H. Usener, *Kleine Schriften* II, Leipzig 1913, p. 272–277.

¹⁾ Vgl. 1. *Cor.* 13, 12: ἅρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη. — *Gal.* 4, 9: γινόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ἐπὶ θεοῦ. — Ich fasse das *Erkanntsein* von Gott, in Übereinstimmung mit Reitzenstein (R⁵ 299), auf als ein *Erschautsein* von Gott im Sinne des *Erschen-* oder *Hervorgehobenseins* durch Gott.

hinreichend, daß genau bestimmt wird, was die *caritas* in der Metaphysik des Christentums bedeutet, und nicht notwendig, daß auch noch ermittelt wird, wie sie zu dieser Bedeutung gelangt ist.

Wir begnügen uns daher mit folgenden Bemerkungen:

I. An fast allen hervorgehobenen Stellen des paulinisch-johanneischen Schrifttums, an denen von der Liebe etwas ausgesagt wird, ist diese Liebe die *caritas*.¹⁾

Also vor allem 1. Cor. 13 (mit den monumentalen *Caritas*-Sätzen v. 4—8: *Caritas patiens est, benigna est: Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Caritas numquam excidit*), 1. Cor. 8, 1: *Scientia inflat, caritas vero aedificat*, Rm. 5, 5: *Caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum*, Gal. 5, 6: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium: sed fides, quae per caritatem operatur*, Gal. 5, 22: *Fructus autem Spiritus est: caritas, gaudium, pax ...*

1. Joh. 4, 8 und 16: *Deus caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet*.²⁾

Zu diesen hervorgehobenen Stellen rechne ich, in Ansehung des johanneischen Schrifttums, nicht die sechs Stellen, an denen *ἀγάπη*, das Urwort zu *caritas*, in den Christusreden des Johannesevangeliums auftritt: c. 5, 42; c. 13, 35; c. 15, 9; c. 15, 10; c. 15, 13; c. 17, 26. Denn diese sechs Stellen verschwinden sämtlich vor dem alles überstrahlenden Identitätssatz des ersten Johannesbriefes.

Es ist sehr merkwürdig, daß *ἀγάπη* zwar an allen Stellen, an denen sie in den drei johanneischen Briefen auftritt, stets durch *caritas* ersetzt ist — im ganzen 24 mal —, hingegen an den sechs Stellen des Johannesevangeliums stets durch *dilectio*.

Ich muß es kompetenteren Beobachtern überlassen, festzustellen, was hieraus geschlossen werden kann.

II. Daß *ἀγάπη*, das Urwort zu *caritas*, nicht zu den literaturfähigen Worten gehört, ist oft hervorgehoben worden; zuletzt von Reitzenstein (R³ 384, Anm. 1), mit der zusätzlichen Bemerkung, daß als literaturfähiges Äquivalent *φιλανθρωπία* anzusehen ist. So schon Tit. 3, 4: *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλευνθρωπία* (Vulg.: *humanitas*) *ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ*.

¹⁾ Es gibt nur zwei nennenswerte Stellen, an denen sie als *dilectio* auftritt: Rm. 13, 10: *Plenitudo ergo legis est dilectio* und 2. Cor. 13, 11: *Deus pacis et dilectionis erit vobiscum*.

²⁾ Hierzu die Interpretation S. 53 f.

Daß *ἀγάπη* nicht nur in der biblischen Gräzität, sondern gelegentlich auch einmal an anderen Stellen erscheint, ist durch die neuere Wortforschung festgestellt worden. Vgl. H. Lietzmanns Kommentar zu den Korintherbriefen (= Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 9), zweite, neubearbeitete Auflage, Tübingen 1923, p. 69.

III. In einer, wie mir scheint, auch heute noch lesenswerten feinen Studie über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen (Heft 158 und 159 der Virchow-Holtzendorffschen Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Berlin 1872) hat C. Abel folgende interessante Beobachtungen über den vor- und außerchristlichen lateinischen Sprachgebrauch mitgeteilt:

(1) Die lateinischen Stichworte für *Liebe* sind *caritas, pietas, amor, studium, affectus, affectio*.

(2) Unter diesen sechs Termen sind *caritas* und *pietas* dadurch hervorgehoben, daß es zu ihnen keine verbalen Derivate gibt: woraus zu schließen ist, daß *caritas* und *pietas* zwei Eigenschaften sind, die entweder überhaupt nicht existieren oder als eingeborene Eigenschaften und nicht als Eigenschaften, die durch die Ausübung gewisser Tätigkeiten erst nach und nach erworben werden.

(3) Umgekehrt ist *diligere* in der klassischen Latinität nur Zeitwort und ‚hat erst in nachklassischer Zeit ein selten gebrauchtes und kaum römisch zu nennendes Hauptwort hervorgebracht‘ (a. a. O. S. 12).

(4) ‚Der Römer unterschied in der Liebe die pflichtmäßige und die freiwillige Neigung‘. ‚In der pflichtmäßigen Liebe wurden zwei Stufen angenommen, *caritas* und *pietas*. *Caritas* ist die sittliche Gesinnung, mit der wir das Band der Natur anerkennen, das uns an Eltern, Geschwister und bewährte Freunde knüpft, die liebende Treue, die wir denen wahren, die uns zu dauernden Gefährten auf dem Lebenswege beigegeben sind. *Pietas* steht auf demselben Gebiete, aber höher. Es sieht solche edle Treue nicht allein als eine Pflicht der sittlichen Gesinnung, sondern als eine Obliegenheit gegen die Götter selber an, und leiht ihr zur moralischen Wärme und Reine die erhabener Weihe der Religion. Die Bedeutungssphäre der *pietas* reicht deshalb nicht ganz so tief hinunter, dagegen etwas höher hinauf, als die der *caritas*; einen mittleren Bezirk haben beide gemeinsam. *Pietas* wird selten auf die Gefühle angewandt, die der Römer für Freunde hegte, da der Freund ihm nur durch den eigenen Willen, aber nicht durch das gottgesetzte Band des Blutes verbunden war. Desto häufiger ragt die Bedeutung des Wortes in die überirdischen Regionen hinein, in denen der antike Mensch sich der Gottheit liebend hinzugeben trachtete. *Pietas* war recht eigentlich die Gesinnung, mit der, aus Demut und Dank gemischt, der Mensch sich an die Himmlischen

gebunden erachten sollte. Für den Ausdruck der römischen Ergebenheit an Vaterland, Eltern und Kinder dagegen dienten *caritas* und *pietas* gemeinsam, je nachdem die sittliche oder die religiöse Seite dieser Pflicht mehr betont wurde' (a. a. O. S. 7 f.).

(5) Als *freiwillige* Neigung ist die Liebe im römischen Kulturkreis entweder das Gefühl, in dem sich, was zuerst nur Verstandesüberzeugung von dem Werte der betreffenden Person war, allmählich zu einer wärmeren, aufmerksameren Würdigung der Schönheit und Güte ihres Wesens verdichtet hat. Oder sie ist reines Gefühl, das, aus den geheimnisvollen Tiefen der Seele kommend, ... alle Stufen der Zuneigung vom bloßen Wohlgefallen bis zu dem gewaltigen Zuge der Leidenschaft durchlaufen kann. Die erste, erwogenere Art der aus eigenem Antrieb geschenkten Liebe drückt der Römer durch *diligere* aus, die zweite, unbewußtere, durch *amare*' (a. a. O. S. 7). *Diligere* ist das Lieben aus freiwilliger Wahl, in Bezug auf Fernstehende, die wir berechtigt sind zu beachten oder gleichgültig zu übergehen, je nachdem wir uns entscheiden mögen. *Diligere* wählt, entschließt sich, zeichnet aus, existiert also überhaupt nicht, außer wenn es sich handelnd äußert — es ist also Verbum' (a. a. O. S. 13).

Ob und wie weit diese Ergebnisse durch das Material des *Thesaurus Linguae Latinae* modifiziert werden, muß die klassische Philologie untersuchen.

Ich füge nur noch, aus F. Schaub, Die katholische *Caritas* und ihre Gegner, 1909, p. 84, die Bemerkung hinzu, daß wir bei Augustinus, *De civ. Dei* X 1 (rec. B. Dombart, I, Leipzig 1908, p. 403, 18 ff.), die interessante Mitteilung haben, daß die Werke der *Barmherzigkeit* zu seiner Zeit im Volksmunde als *opera pietatis* und nicht als *opera caritatis* kursierten: *More vulgi hoc nomen (sc. pietas) etiam in operibus misericordiae frequentatur; quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue mandat Deus eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius.* — Hiernach ist die Invokation des alten Kirchenliedes zu erklären: 'O Gott, du frommer Gott! Du Brunnquell aller Gaben!' *Fromm*' ist an dieser Stelle mit *barmherzig*' äquivalent zu setzen.

4.

Zu S. 60. — Zur *origenistischen Erotik* ist zu vergleichen die schöne, erleuchtende Untersuchung von A. v. Harnack über den *Eros* in der altchristlichen Literatur; in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1918, I 81 ff.

Wir heben aus dieser Untersuchung Folgendes hervor:

(1) An zwei Stellen der *Septuaginta* tritt der platonisch empfundene *Eros* wenigstens *implizit* auf:

a) *Prov.* 4, 6: ἐράσθητι αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας) καὶ τηρήσει σε.

b) *Sap. Sal.* 8, 2:

ταύτην (sc. τὴν σοφίαν) ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου, καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ, καὶ ἐραστῆς ἐγενόμην τοῦ ἀλλοῦς αὐτῆς.

(2) In dem um 110 n. Chr. an die römische Gemeinde gerichteten Sendschreiben des als Märtyrer hochgefeierten Bischofs Ignatius von Antiochien tritt der *ἔρως* *explizit* im siebenten Kapitel in folgendem merkwürdigen Zusammenhange auf: Ζῶν γράφω ἑμῖν, ἔρῶν τοῦ ἀποθανεῖν· ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πρὸς γιλόγγον. 'Ich bin (zwar) noch unter den Lebenden, während ich dies schreibe; (aber) ich sehne mich darnach zu sterben. Mein *Eros* ist gekreuzigt, und irgend ein irdisches Interesse (eigentlich: irgend ein Feuer, das in die Materie verliebt ist) existiert nicht mehr in mir.'

Was bedeutet in diesem Satz das Satzstück: 'Mein *Eros* ist gekreuzigt'? Entweder wir ergänzen mit A. v. Harnack τοῦ κόσμου zu ὁ ἐμὸς ἔρως, so daß wir erhalten: 'Meine Weltliebe ist gekreuzigt'. Oder wir setzen, vielleicht noch zutreffender, mit H. Schöne: ὁ ἐμὸς ἔρως = ὁ ἔρως μου = die Liebe zu mir = meine *Eigenliebe*; denn gerade bei Substantiven der Zuneigung und Abneigung steht im Griechischen oft das adjektivische Personalpronomen statt des objektiven Genetivs (Musterbeispiele: ἐμὴν χάριν und χάριτι τῇ ἐμῇ; vgl. Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II³ 1898, p. 560).

(3) Im Prolog zu seiner Auslegung des Hohenliedes hat Origenes diesen *Eros* des Ignatius in den *Crucifixus* umgedeutet. Er faßt also das Satzstück 'Mein *Eros* ist gekreuzigt' auf als Abbréviation für die Aussage: 'Der *Gegenstand* meines *Eros* ist gekreuzigt' und diese Aussage als eine Umschreibung des Satzes: 'Mein *Christus* ist gekreuzigt'. Oder, wie es, unter dem Einfluß dieser Interpretation, nach mehr als anderthalb Jahrtausenden in einem Kirchenliede heißt: 'Der am Kreuz ist meine Liebe'.

Origenes hat durch diese Auslegung des Ignatius ein Substrat von der ersten Größenordnung für die Entstehung der *Christuserotik* geschaffen, die eines der merkwürdigsten Kapitel aus der Geschichte des Christentums geworden ist, und ein Kapitel, auf das wir, in *dieser* Arbeit, selbstverständlich *nicht* eingehen können.

(4) Unter Berufung

a) auf diese Interpretation des Ignatius,

b) auf die oben hervorgehobenen *Septuaginta*-Stellen,

c) auf die singuläre Idealität der platonischen *Erotik*

hat nun Origenes, in demselben Prolog zu der nur noch in der lateinischen Übertragung des Rufinus erhaltenen Interpretation des Hohenliedes, die Ersetzung der Johanneischen Identität ‚Gott = Caritas‘ durch die pseudoplatonische Identität¹⁾ ‚Gott = Eros‘ für zulässig oder wenigstens für nicht unzulässig erklärt: *Nec puto, quod culpari possit, si quis deum, sicut Joannes ‚caritatem‘ (ἀγάπην), ita ipse (ipsum?) amorem (ἔρωτα) nominet. Denique memini aliquem sanctorum dixisse — Ignatium nomine — de Christo ‚Meus autem amor crucifixus est‘, nec reprehendi eum pro hoc dignum iudico.²⁾ — Nihil ergo interest in scripturis divinis, utrum caritas (ἀγάπη) dicatur an amor (ἔρωσ) vel dilectio (στοργή), nisi quod in tantum nomen caritatis (ἀγάπη) extollitur, ut etiam ipse deus caritas (ἀγάπη) appellatur.³⁾ — Sic ergo, quaecumque de caritate scripta sunt, quasi de amore dicta suscipe, nihil de nominibus curans; eadem namque in utroque virtus ostenditur.⁴⁾*

In der Harnackschen Untersuchung sind die *Nachwirkungen* dieser *origenistischen Kombination* nicht verfolgt worden.

Ich möchte wenigstens eine von diesen *Nachwirkungen* hervorheben, und die bedeutendste in den Grenzen der altkirchlichen Literatur.

Es ist die *Nachwirkung*, die wir bei Dionysius Areopagita, dem berühmten Unbekannten aus der Zeit um 500 n. Chr., antreffen. Sie ist deshalb so bemerkenswert, weil die in dem Schrifttum dieses angeblichen Paulusschülers (vgl. Apostelgeschichte 17, 34) durchgeführte Behandlung des Christentums mit den Essenzen des neuplatonischen Ultraplatonismus auf die mittelalterliche Theologie, die von der Echtheit dieser Schriften fest überzeugt gewesen ist, den allerstärksten Einfluß gehabt hat.

Wir treffen diese *Nachwirkung* an in der Schrift von den göttlichen Namen (*De divinis nominibus*; Migne, Patrologia Graeca, tom. III), c. 4 §§ 12 und 14.

Sie besteht

1. in der Wiederholung des origenistischen Satzes von der Ersetzbarkeit der *ἀγάπη* durch den *ἔρωσ*, und so, daß zur Begründung, genau wie bei Origenes, a) *Sap. Sal.* 8, 2, b) der Ignatius-Satz herangezogen werden.⁴⁾ Auf Grund dieser Unterlagen erklärt er alsdann mit Origenes: *ὅστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν, μηδέ τις ἡμᾶς θεωρεῖται λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος* (p. 709).

¹⁾ Siehe oben S. 60.

²⁾ Bei v. Harnack, a. a. O., p. 81.

³⁾ Bei v. Harnack, a. a. O., p. 90.

⁴⁾ Natürlich hat der angebliche Paulusschüler den von ihm

2. in der Wiederholung der origenistischen Identität: ‚Gott ist der *Eros*.‘ Und mit der Begründung, daß Gott deshalb der *Eros* genannt werde, weil er, in der ganzen Welt, den (platonisch-aristotelischen) *Eros* zu sich hervorrufe: *ἔρωτα δὲ αὐθις καὶ ἀγάπην (τὸν θεὸν καλοῦσαν), ὡς κινητικὴν ἔμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὄντα ἐφ’ ἐαυτοῦ¹⁾ τὸ μόνον αὐτὸ δὲ ἐαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν* (p. 712).

Es wird also ängstlich jede Deutung vermieden, durch welche die Gottheit selbst, im platonisch-aristotelischen Sinne, zu einem liebenden Wesen *herabgedrückt* wird, so daß wenigstens *hier* die Mindestforderung erfüllt ist, die an einen Neuplatoniker zu stellen ist.

‚Gott ist die Liebe‘ bedeutet mithin in *dieser* Interpretation: ‚Gott ist das Wesen, das für alle Weltwesen der Gegenstand einer auf dieses und *nur* auf dieses Wesen gerichteten Liebe (Erotik) ist.‘²⁾

Diese Deutung ist durch Johannes Scotus Eriugena, im 9. Jahrhundert, ins Abendland verpflanzt worden. In *De divisione naturae* I 74 (Migne, Patrologia Latina, tom. 122, p. 519f.) beruhigt der *Magister* den beunruhigten Schüler durch folgende Belehrung: *Merito amor Deus dicitur, quia omnis amoris causa est, et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia, et ad seipsum ineffabili regressu revolvitur, totiusque naturae amatorios motus in seipso terminat.*

Wir heben schließlich noch, um des großen Namens willen, die Anwendung hervor, die Thomas von Aquino, an einer *sehr* erheblichen Stelle, von dieser pseudodionysischen Interpretation gemacht hat: *Summa* II 1, qu. 109, art. 3: *utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.* Thomas sieht, daß einer uningeschränkten Bejahung dieser Frage *Rm* 5, 5 entgegensteht: *caritas*

gründlich geplünderten Origenes nicht genannt, da er sich sonst schmäählich verraten haben würde. Um so auffallender ist es, daß der — natürlich auch anonym zitierte — Ignatius-Satz ihm nicht auf der Stelle die Existenz gekostet hat.

¹⁾ Hierzu die Anwendung des Thomas von Aquino unten S. 118.

²⁾ Zwischen *De divinis nominibus* IV 12 und 14 steht in IV 13 noch ein Exkurs über die *ekstatischen Formen* der Liebe zu Gott und der Liebe Gottes; denn nun gibt es auch noch eine Liebe *der* Gottheit, und eine Liebe, die diese in *Ekstase* versetzt! *Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεὸς ἔρωσ, οὐκ ἔων ἐαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐρωμένων. . . . Αὐτὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας, ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετεληφώς (2. Cor. 13?), ἐνθῆψ στόματι: Ζῶ ἐγώ, φησὶν, οὐκ ἔτι, ἣ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. 2, 20). . . . Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ἐπιεῖν ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος, τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι, δὲ ὑπερβολῆν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἕξω ἐαυτοῦ γίνεται. (p. 712).*

Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum. Er hat nicht gesehen, daß, auf der Basis des Christentums, die einzig mögliche Antwort auf diese Frage die uneingeschränkte Verneinung ist; denn wenn eine ‚natürliche‘ Liebe zu Gott so existiert, daß sie im Christentum eine irgendwie hervorgehobene Stelle hat, so bedarf es der Menschwerdung Gottes nicht. Um es an dieser Stelle noch einmal zu sagen: In jeder strengen Metaphysik des Christentums gibt es nur Eine Liebe zu Gott, die dieses großen Namens wert ist; es ist die Antwort des Menschen auf die Liebe Gottes, die sich in der Menschwerdung bis zum Tode am Kreuz manifestiert hat.

Thomas hat das nicht gesehen. Er löst das Problem vielmehr durch folgende salomonische Entscheidung: *dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.*

Die Rechtfertigung des Satzes von der Existenz einer natürlichen Gottesliebe im Bereich der Metaphysik des Christentums lautet so: *Respondeo dicendum quod . . . homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale . . . Diligere autem Deum super omnia est quidem connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, et irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. . . Unde — und nun folgt die Dionysiusstelle, um deren willen wir dieses Thomisticum hier angeschlossen haben — *Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, cap. 4, lect. 11, quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius.*¹⁾*

Um Mißverständnissen vorzubeugen: In der hier an Thomas geübten scharfen Kritik ist nicht behauptet, daß es eine natürliche Gottesliebe nicht gibt! Im geringsten nicht! Es ist nur behauptet, daß diese natürliche Gottesliebe in irgend einer instinktsicheren Konstruktion der Metaphysik des Christentums schlechterdings nichts zu suchen hat, und daß es nicht der Bereicherung, und erst recht nicht der Vertiefung, sondern vielmehr der Verunklärung und Ab-

¹⁾ Den Kommentar des Thomas zu diesem Werk habe ich zwar, trotz aller Bemühungen, nicht erlangen können, so daß ich die angeführten Worte auch nicht direkt identifizieren konnte; ich werde aber trotzdem behaupten dürfen, daß sie sich auf das oben gesperrte *ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὄντα ἐφ' ἑαυτὸν* beziehen.

stumpfung des Christentums dient, wenn diese natürliche Gottesliebe gleichwohl in das Feld dieser Metaphysik hineingepflanzt wird.

Dies muß entweder so deutlich gesagt werden dürfen oder es ist nicht der Mühe wert, sich mit dem Wesen des Christentums abzuquälen.

5.

Zu S. 85. — Zu dieser Verdichtung der *Caritas* in den Gestalten hervorgehobener heiliger Frauen wird die Frage gestellt werden dürfen, wann und wo in der Geschichte des Christentums *Caritas* zuerst als *Rufname* auftritt.

Hierzu kann ich Folgendes sagen:

(1) In seiner gegen Reitzenstein gerichteten Abhandlung über den Ursprung der Formel ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘ (siehe oben S. 46 Anm.) hebt A. v. Harnack p. 5 unter den Argumenten für den christlichen Ursprung dieser Formel auch dies hervor, daß im Abendland Glaube, Liebe, Hoffnung sogar zu Rufnamen geworden sind.

Belege sind nicht angegeben. Auch nicht in dem sehr interessanten Exkurs über die Rufnamen der Christen, in dem großen Werk über die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, dritte Auflage, I 1915, p. 407 ff.

Und auch im *Thesaurus Linguae Latinae* habe ich für *Caritas* als Eigennamen einen Beleg nicht gefunden, sondern nur, unter *Agape*, ein Zeugnis des *Hieronymus* für die Funktion dieses Wortes als Eigenname.¹⁾

(2) In der christlichen Heiligenlegende existiert in der Tat, neben der heiligen *Barbara*, der heiligen *Caecilia*, der heiligen *Elisabeth* usw., auch eine heilige *Caritas*. Und mit ihren beiden Schwestern *Fides* und *Spes* (Glaube und Hoffnung) zusammen ist sie sogar in der römischen Kirche eine Kalenderheilige vom 1. August geworden.

Von ihr ist folgende Legende überliefert. Sie war die Tochter der heiligen *Sapientia* und hat als neunjähriges Mädchen, zugleich mit ihren Schwestern, der zwölfjährigen *Fides* und der zehnjährigen *Spes*, nach entsetzlichen Foltern, in Rom unter Hadrian um 120 (nach andern in Nikomedien!) das Martyrium erlitten. Ihre Reliquien übergab der Papst Hadrian dem Bischof Remigius von Straßburg, der sie 777 in der neu gestifteten Abteikirche von Eschau im Elsaß beisezte.

¹⁾ Den Anstoß zum Einsehen des Artikels *Agape* verdanke ich einer Bemerkung von R. Reitzenstein (R³ 380).

Ein ausführliches kritisches Referat über diese *Caritas*-Legende steht in den *Acta Sanctorum mensis Augusti*, tom. I, Antverpiae 1733, p. 16ff.

Nach dem Urteil des kritischen Referenten (p. 16A) gehört die Legende von diesen drei heiligen Mädchen zu den am schlechtesten überlieferten Heiligengeschichten: *In eo numero sunt . . . , quantumvis illustres* (sie gehören also zur Klasse der gefeierten Heiligen), *ut praeter martyrium receptissimumque adeo in ecclesia cultum de ipsis nihil quidquam . . . traditum sit, quod attentum eruditumque lectorem non remoretur; mihi que saltem non noto exemplo apud Latinos Latine, apud Graecos Graece evantiantur, ut appellativa potius quam propria dicenda videantur, accepta videlicet a glorioso certamine, quo pro Christi fide, tanta spe et caritate praeditae, duce sapientia martyrii palmam sunt consecutae.*

(3) In der griechischen Kirche ist die von jener *Caritas* wohl zu unterscheidende heilige *Agape* die Kalenderheilige vom 16. April. Sie soll unter Diokletian im Jahre 304 verbrannt worden sein. Vgl. Baudrillart, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* I, Paris 1912, p. 876.¹⁾

(4) Für die Leser dieses Exkurses wird es schließlich noch von Interesse sein, daß, nach Reitzenstein, Glaube, Liebe, Hoffnung auch außerhalb des Christentums als Rufnamen bezeugt sind. Vgl. R² 304 und R³ 380.

(5) Warum von diesen drei Eigennamen *Fides*, *Spes* und *Caritas* sich nur die *Caritas* bis heute als Rufname erhalten hat, vermag ich nicht zu sagen.

¹⁾ Auf dieses wertvolle Lexikon bin ich durch meinen verehrten Kollegen von der katholischen Fakultät in Münster, Herrn Prof. Dr. Adolf Rücker, freundlichst aufmerksam gemacht worden.

D. F. 22.50

90896