

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 5 (1949)
Heft: 1

Artikel: Die origenistische Spekulation und die Mystik
Autor: Jonas, Hans
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877544>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 24.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Weltkrieg lernte ich als Göttinger Student, das höchste Ziel des Philologen sei eine Ausgabe seines Textes. Seit langem bereite ich eine Ausgabe der LXX vor. Daher mußte ich mich der Herausforderung stellen, derzufolge es irrig, ja sinnlos ist, die LXX wie jeden andern antiken Text textkritisch zu behandeln. Dem gegenüber bin ich überzeugt und hoffe diese Ueberzeugung bewiesen zu haben, daß die Fülle und Breite der Varianten in der LXX-Ueberlieferung, so unübersehbar und verwirrend sie auf den ersten Blick erscheinen mag, keineswegs über das Maß dessen hinausgeht, was wir bei klassischen Texten finden, bei denen doch aus guten Gründen niemand an mehr als einen Urtext denkt. Ich glaube gezeigt zu haben, daß sehr viele Varianten einfach Verderbnisse sind, und daß Textmischung aus jüngeren Rezensionen der großen Mehrheit wirklicher Varianten zugrunde liegt, die deshalb keineswegs ursprüngliche Parallelübersetzungen bezeugen.

Ich höre noch einen meiner Lehrer wiederholt sagen: Es ist ein Verbrechen, zu vermuten, wo man wissen kann. Die vorgebrachten Gegengründe können die gesunden Grundlagen von Lagardes und Rahlfs' Arbeit darum nicht erschüttern, weil sie vag und von außen an den Gegenstand herangetragen sind. Gewiß hat Rahlfs nur einen ersten Schritt getan; aber es war ein Schritt in der rechten Richtung. Den zweiten wird nur der tun, der den ersten voll ernst nimmt. Weiterführen kann nur, wer Rahlfs' Methoden in eigener Arbeit erprobt hat. Ich verschließe mich dem Zauber groß geschauter Hypothesen durchaus nicht: oft rücken erst sie übersehene Tatsachen in das rechte Licht. Wo aber eine Hypothese die Tatsachen ignoriert, ist sie gerichtet.

Cambridge/England.

Peter Katz.

Die origenistische Spekulation und die Mystik.

Der Platz des origenistischen Systems in der Geschichte des gnostischen Gedankens läßt sich bestimmen durch Vergleichung nach rückwärts, mit dem valentinianischen System, und nach vorwärts, mit der neuplatonischen Spekulation und der von ihr abhängigen Mystik. Noch vor dem Vergleich liegt die formale Feststellung: Origenes hat in *Περὶ Ἀρχῶν* ein System

geben *wollen*. Das zeigen die Schlußworte seiner Vorrede über das «*unum corpus*», das als Synthese der überlieferten Glaubenselemente, ergänzt «*ex consequentiae ipsius indagine*», also aus Tradition und Logik zusammen, erstehen und die ratio aller Einzelwahrheiten enthalten soll. In welchem Umfang ihm dies gelungen, bezeugt ihm kein Geringerer als Hieronymus mit diesen Worten: «... in libris Περὶ Ἀρχῶν, ubi sic contexta sunt omnia et alterum pendet ex altero, ut quidquid tollere vel addere volueris, quasi pannus in vestimento statim appareat.»¹ So wurde das damals empfunden, und ich meine, der Heutige wird unter dem gleichen Eindruck stehen. Was dieser jedoch leicht vergißt, ist die Neuheit dieses Faktums: Dergleichen hat es vorher nicht gegeben, weder bei Plato noch bei Aristoteles und auch nicht bei Poseidonius — die ganze griechische Philosophie baut sich auf einem andern Begriff von Theorie auf —, aber um die Zeit des Origenes eben trat es bewußt in die Erscheinung, und bis Hieronymus jene Worte schrieb, war das «System» zur herrschenden Denkform geworden. Das ist aber nicht das Ergebnis eines gesteigerten logischen Sinnes überhaupt, sondern der höchst spezifischen Objektstruktur, die nun den *Inhalt* des Denkens bildete. Ich meine das Seinsschema des Zeitalters, das *Fritz Heinemann* das «alexandrinische» genannt hat und für das ich die weitere Benennung des «gnostischen» vorziehe.² Es beginnt mit der höchsten Einheit und schreitet von dieser nach unten und zur Vielheit fort, deren Rückkehr zur Einheit die Systembewegung eschatologisch vollendet: das ist der «natürliche» Verlauf jedes gnostischen Systems und auch der angemessenste seiner Wiedergabe. Er ist aber in seinem allgemeinen Strukturgehalt auch das, was den in seinem Bann stehenden Denker jeden Teilgegenstand von vornherein in einen totalen Zusammenhang stellen und durch diesen allein bestimmen heißt; oder umgekehrt in jedem

¹ Hieron., Apol. III 5 (Migne SL 23, 460; in *Paul Koetschus* Ausgabe von *De Principiis* [Origenes Bd. 5 in der Preußischen Kirchenväter-Ausgabe] p. XVIII).

² *Fritz Heinemann*, Plotin, Forschungen zur plotinischen Frage ... 1921. Vgl. S. 6: «... man könnte es auch als gnostisches bezeichnen, wenn nicht der Begriff des Gnostizismus heute in einem engeren Sinne verstanden würde.» Der Begriff ist heute wieder weit genug geworden, um das Bedenken hinfällig zu machen.

einzelnen schon das Ganze setzt, das als sein Horizont nach beiden Seiten immer mit da ist: — dasjenige also, was jede Abhandlung der Mannigfaltigkeit, wie immer ihre Auswahl und Reihenfolge für die Darstellung sein mag, notwendig zum System werden läßt, zu einem der Idee nach lückenlos sich determinierenden, geschlossenen Ganzen. Das ontologische Schema des Oben und Unten, des Eins und Vielen, der vertikalen Ordnung, Bedingung und Bewegung (Ab- und Aufstieg) zusammen mit der Idee der Metamorphose zeitigt die logische, oder architektonische, Form des Systems, nicht umgekehrt. Das Seinsschema wird dann ganz von selbst auch für alle Erklärungs- und Beweis Zwecke zum axiomatischen Denkschema der Epoche —: «Schema» also nicht im Sinne einer ästhetischen Form, sondern eines transzendentalen Prinzips der Synthesis der Gegenstände, nach welchem allein noch Erklärung von Gegebenem möglich war. Erklärung hieß nichts anderes mehr als eben Eingliederung des einzelnen in die metaphysische Genealogie-Kette gemäß dem Schema. In der Tat, so merkwürdig es uns vorkommen mag (und es ist um so merkwürdiger, je deutlicher man es sich vergegenwärtigt), wurde dieser ganz spekulative, unempirische — keiner Dingerfahrung jedenfalls entsprechende — Ableitungskanon die Quelle aller Evidenz. Plotinische Argumentationen zeigen es auf Schritt und Tritt. Am überzeugendsten glaubt er da zu sprechen, wo wir nur eine *petitio principii* sehen können, und als Beweis von der Dignität eines selbsteinsichtigen Axioms dient ihm, was uns als das am meisten beweisbedürftige, ja als Behauptung gegen alle bekannte Realität erscheinen muß («... *denn* das Eine *muß* früher sein als das Viele»; «... *denn* das Erzeugte *muß* geringer sein als das Erzeugende» usw.). Der «Dogmatismus» des Denkens in den folgenden Jahrhunderten erklärt sich aus dem Zugrundeliegen dieser Evidenzquelle. Die Gemeinsamkeit mit den heidnischen Systemen beweist, daß dabei nicht der Begriff der Offenbarung das Primäre war.

Auch für Origenes war die Idee des «*unum corpus*» der Wahrheit allein in diesem Schema des Hervorgangs, der Abstufung und der Rückkehr erfüllt und von diesem überhaupt erst als möglich eingegeben. Es durchdringt mit automatischer

Notwendigkeit auch solche Punkte seines Systems, die gewiß nicht frei aus ihm konstruiert, sondern von der christlichen Doktrin auferlegt waren, wie z. B. die Trinitätslehre: das Subordinationsprinzip regiert alle Zusammenhänge. — Dem inneren «Verlauf» braucht die eigene Darstellungsordnung des Autors nicht unbedingt zu folgen: sie kann von den verschiedensten Rücksichten bestimmt sein und vielleicht einer festen Reihenfolge überhaupt entraten (wie z. B. im Falle Plotins), aber sie impliziert in jedem Falle diese Sachordnung, die, wie gesagt, auch der Kanon aller einzelnen Deduktionen in einer wie immer angeordneten Abhandlung der Gegenstände ist.³ Bei Origenes wird Auswahl und Verknüpfung der Themen mitbedingt durch den zeitgenössischen Bestand der kirchlichen Dogmatik, oder genauer durch deren offene Stellen, wie seine Vorrede ausführlich begründet.⁴ Beherrscht wird die so gewonnene Fragenliste von der — nur scheinbar thematisch mehrfachen — *Ursprungsfrage*⁵, für gnostisches Denken die spekulative Frage schlechthin, indem sie nichts Soseiendes als Gegebenheit sui generis hinnimmt, sondern alles aus dem

³ Nur die Verwechslung der Darstellungs- mit der Sachordnung kann zu einem so abwegigen Urteil über De Principiis führen wie demjenigen *Walther Völkers*: «Origenes will gar kein System geben, er hält sich nicht einmal an die eingangs gegebene Disposition, er hält sich nicht frei von Wiederholungen... (usw.). Ich sehe in dem Werke nur lose aneinandergereihte Betrachtungen, wie sie sich aus dem Schulbetrieb ergeben haben...» (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931, S. 83 Anm. 3). Hieronymus, wie wir sahen, war anderer Meinung. Es steht hinter Völkers Fehlurteil das prinzipielle Interesse, das seine ganze Darstellung beherrscht: in O. nicht den «Denker», sondern den «Frommen», das Subjekt innerer religiöser Erfahrungen zu sehen. Mit diesem Subjektivismus, der jener Epoche so unangemessen ist, wie er die unsere nicht zu ihrer Ehre kennzeichnet, werden wir uns weiter unten auseinandersetzen.

⁴ In der Praefatio summiert O. die manifesta regula der apostolischen und kirchlichen Tradition (ἐκκλησιαστικὸν κήρυγμα), die das «Notwendige» für alle Gläubigen autoritativ festgestellt, «anderes» aber selbständiger Erkenntnis der Geistbegabten überlassen habe: Aus diesen, damals noch recht beträchtlichen, Lücken des Glaubensverbindlichen gewinnt er für sich die Freiheit zur Spekulation. Die Aufzählung der offenen Fragen ist also nach Lage der Sache zugleich eine solche der spezifisch «gnostischen» Punkte des Systems.

⁵ Z. B. Ursprung des hl. Geistes, der Engel, der Seele, des Diabolus usw., und: was vor dieser Welt war und nach ihrem Ende sein wird.

absoluten Anfang nach unten zu entwickeln aufgibt: das System allein gibt Antwort darauf, und zwar eine Antwort für alle. Nimmt man dazu, daß die in den Fragen aufgezählte Vielheit in der Antwort zu Durchgangspunkten *einer* Bewegung vom Ursprung her wird und so in eine nur derivativ (und zwar im Sinne der Verschlechterung) sich abwandelnde Identität übergeht, so haben wir bereits das gnostische Schema der Mannigfaltigkeit. Dieses, nicht die dem Dogma abgewonnenen Einzelthemen, ist denn auch das eigentlich Gnostische am Werke des O. — also das System im Ganzen. Wir können daher *Wilhelm Bousset* nur zustimmen, wenn er sagt, daß dies Weltbild nur mit Ansätzen speziell christlicher Glaubensgedanken amalgamiert sei.⁶ Nicht bestimmte Ketzereien, sondern die allgemeinste morphologische Klassifizierung des Systems ist damit betroffen.

Was nun das Verhältnis zur älteren Gnosis betrifft, so ist die allgemeinste klassifikatorische Beobachtung wohl die, daß das System von *Περί Ἀρχῶν* vermöge seiner «monistischen» Anlage zu demjenigen Spekulationstypus gehört, den ich anderwärts als den syrisch-ägyptischen bezeichnet habe.⁷ Das allein rückt es in die Nähe der Valentinianer. Deutlicher als bei ihnen aber kommt das Prinzip der *Verwandlung* eines gleichartigen Grundsubstrates und die fortbestehende *Umwandelbarkeit* ihrer jeweiligen Ergebnisse zum Vorschein. Besonders letzteres macht weit entschiedener die einzelnen Stufen der Idee nach zu Vollzugsmöglichkeiten des von unten nach oben strebenden Subjektes, als es die endgültiger verfestigten Erzeugungsprodukte der valentinianischen Mythologie sind. Denn «man» kann nicht in innerem Akt diese distinkt und einmal für sich bestehende Figur «werden». — Damit hängt zusammen, daß entschieden reiner der innerliche oder Subjekt-Charakter der Vorgänge sich darstellt: keine Geschlechtssymbolik mehr, keine Vermischungen, Trennungen, Zeugungen, Geburten; auch kein räumliches Irren, überhaupt kein bildhaft gegenständliches Geschehen mehr, sondern nur noch

⁶ *Wilhelm Bousset*, *Apophthegmata*, Studien zur Gesch. d. ältesten Mönchstums (Buch III Euagriusstudien), 1923, S. 293.

⁷ *Hans Jonas*, *Gnosis und spätantiker Geist* I, 1934, S. 328—35.

innere Selbstmodifikationen der λογική φύσις. In summa: weniger Naturalismus, weniger Symbolik — weniger Mythologie.⁸

Damit hängt engstens zusammen, daß das System keine individuellen Gestalten und daher auch keine echten *Eigenamen* mehr aufzuweisen hat. Der Grundsatz der Einheit aller Geistnatur, ihrer funktionellen Verwandelbarkeit und des Kreislaufes der Geister zehrt die Einmaligkeit persönlicher und selbst gattungsmäßiger Identitäten in sich auf. Jede intelligible Wesensstufe, die eben nur Stufe und nicht spezifische Substanz ist, kann vermöge der absoluten Selbstbestimmung zu jeder anderen werden. Die vorfindliche metaphysische Rangordnung drückt nur den jeweiligen Stand dieser Selbstbestimmung im Platz und Zustand der einzelnen Geister aus: Selbst «Christus» und «Satan» bezeichnen ja vertauschbare, nicht an die Identität bestimmter Geister gebundene Rollen. Die Bedeutsamkeit dieser Funktionalisierung für die Richtung der Weiterentwicklung ergibt die Ueberlegung, daß der «Eigenname» eben wirklich der einen Person zu eigen und nicht austauschbar ist. ‚Sophia‘, ‚Achamoth‘, ‚Nus‘, ‚Demiurgos‘ sind zwar ursprünglich Appellative, aber das eben ist der Erfolg mythologischer Symbolbildung, daß solche Appellative zu Eigenamen werden. Die durch solche besonderen Symbol-Iche vertretenen Wesensarten werden dadurch zu bloßer paradigmatischer Anschaulichkeit entfernt und der allgemeinen Subjektvollziehbarkeit entzogen. Und doch zeigt der allgemein anthropologische Gehalt der ursprünglichen Appellative, daß auf Existenzmodi gezielt war. Diese eben zieht das Symbol an sich und bindet sie in sich fest — im dialektischen Doppelsinn der «Aufhebung». Die Entbindung und Zusichselbstbringung dieses Subjektgehaltes ist merkwürdigerweise immer eine spätere Phase im historischen Prozeß. Es ist die «Aufklärung» der geltenden Objektivierung, die zu Anfang immer am

⁸ Einen gemeinsamen *rationalistischen* Zug sieht auch E. Bréhier, La philosophie de Plotin, 1928, p. 5, in Origenes u. Plotin, u. im 3. Jahrhundert überhaupt gegenüber dem zweiten: «A certains égards d'abord, le système de Plotin peut être mis sur la même ligne que la spéculation théologique d'Origène. L'un et l'autre se marquent par une sobriété relative d'imagination, et une tendance certaine à réagir contre des fantaisies débordantes, telles que celles des néoplatoniciens du II^e siècle ou des gnostiques. Le III^e siècle est un siècle d'humeur en somme rationaliste...»

weitesten in das Nicht-Ich des Symbols hinauseilte. — In diesem weiteren Rahmen steht auch unsere Erscheinung. Blickt man zurück auf die ganz personenhafte Hypostasenreihe der Valentinianer — Gestalten mit Geschlecht und feststehendem Charakter, mit nur ihnen eigentümlichen, gewissermaßen stellvertretenden Schicksalen und Verhaltungen, und jede als einmalige Verkörperung ihrer ganzen symbolischen «Generations»-Stufe allein deren Platz einnehmend — so erscheint die Anonymität aller Größen in der origenistischen Stufenbildung, die überall nur Klassen von Wesen kennt, in die man nach reinen Gesetzen der inneren Selbstbestimmung und in ewiger Umwandelbarkeit ein- und austritt, als ein bedeutender Fortschritt in jener Richtung der Entmythisierung. Damit aber auch in Richtung der *mystischen* Anwendbarkeit: der Platz, den die mythische Figur dem mystischen Subjekt gewissermaßen wegnimmt, ist hier frei geworden. Dies ist, wie die *Folgezeit* erweist, nach der «List der Idee» der Erfolg der begrifflichen «Reinigung» des ursprünglich Mythologischen. Kathartische Prozesse dieser Art sind, da der Mensch — trotz allem — ein Vernunftwesen ist, ein typisch wiederkehrender Vorgang von allgemeinstem Charakter. In jener Epoche bedeutete er Gräzisierung, da Logos mit griechischer Denktradition zusammenfiel. Aber so eigenartig ist die damalige Konstellation durch das Hineinwachsen der Gnosis in dieses Erbe, daß hier Entmythisierung, Hellenisierung, *Rationalisierung* des gnostischen Schemas zur Freimachung gerade seiner *mystischen* Möglichkeiten führt. Dies «Paradox» enthält meiner Ueberzeugung nach das Geheimnis des Zusammenhangs, und des Uebergangs, zwischen der mythologischen Gnosis des 2. Jahrhunderts und der philosophisch-mystischen des 3. Jahrhunderts und der Folgezeit. Bei Plotin liegt das Resultat vor, von dem dann noch die Mönchsmystik, auf das System des Origenes zurückgreifend, zehrt. — Bei O. ist demnach eine wichtige prinzipielle Voraussetzung für dies Endergebnis erreicht. Nicht mehr die Symbolfigur, sondern ich selbst und meinesgleichen bin jetzt das Personal der metaphysischen Skala; Erzengel und Teufel sind nur Möglichkeiten (nicht einmalige Produkte) der einen geistigen Natur und ständig aus uns werdend. So ist jede Stufe letztlich nur noch durch ihr

quale, nicht mehr durch ihr zugeordnetes Subjekt charakterisiert, daher für jedes Subjekt partizipierbar. — Doch ist zu erinnern, daß die Stufen hier nicht unmittelbar Funktionen der Geister selbst, sondern der auf ihre Selbstbestimmung reagierenden göttlichen Gerechtigkeit sind: ein Anzeichen dafür, daß die *mystische Autonomie des Prozesses bei O. noch nicht konzipiert ist*.

Daß das System monotheistischer ist als sonst gnostische, insbesondere kein selbständiger Demiurg unter dem höchsten Gott, oder gegen ihn, steht, ist zwar zunächst eine notwendige Folge von O.s Christentum, das hier einen Ausweg finden mußte, das Abfallsmoment in der Tatsache «Welt» mit dem göttlichen Schöpfertum zu vereinbaren (was ihm mittels des Begriffs der Gerechtigkeit gelang), kommt aber im Nebenerfolg ebenfalls der Entmythisierung zugute — und in eines damit einer allgemein monistischen Entwicklung, in der sich die spekulative Gnosis unverkennbar befand. Aus in ihr selbst gelegenen Gründen und aus solchen der geistesgeschichtlichen Konstellation konnte sich der metaphysische Dualismus der Anfangszeit nicht halten, sondern wurde eben durch das Mittel der Spekulation (die hierdurch geradezu gegenüber der Mythologie definiert ist) in einen metaphysischen Monismus überführt, um in ihm als funktioneller Dualismus der geistigen Existenz weiterzuleben. Die Valentinianer bilden eine wichtige Etappe auf diesem Wege; in O. haben wir einen weiteren Schritt darüber hinaus: Obwohl die Welt Verschlechterung bedeutet und Mannigfaltigkeit Abfall, manifestiert sich in ihr die göttliche Providenz. Schon ganz nahe ist der neuplatonische Harmonismus.

Ein bedeutender Unterschied gegenüber den früheren Systemen ist sodann die Allherrschaft des *Willens-* und *Freiheitsprinzips* als des konkreten Prinzips der Bewegung im metaphysischen Prozeß. In der valentinianischen Spekulation sind es *ἄγνοια* und *πάθος*, durch die sich der intelligible Abfall vollzieht und in seine Stufen gliedert: bei O. die Wahlfreiheit in ihrer moralischen Zuspitzung als Entscheidung zwischen Gut und Böse. Wie dort die gefallen Zustände Privationen des Wissens und so ihrer selbst nicht mehr mächtig sind, sind sie hier Perversionen des Willens und so in fortdauernder

Freiheit ihrer Selbstwiederherstellung, die das Unwissen, als zuständig gewordene Entleerung, nicht hat. Für die Theorie der individuellen Wiedererhebung scheint also die origenistische Version die Autonomie des Subjekts auszudehnen, die spezifische Rolle der Gnosis aber einzuschränken. Der Unterschied wird aber teilweise wieder aufgehoben, indem bei O. schließlich doch die im Willensgeschehen entstandenen Ordnungen auch Stufen der Erkenntnis sind. Sofern für alle mystischen Zwecke ihr Gehalt dadurch definierbar ist, ordnet sich also auch O. trotz seines christlichen Tat- und Gerechtigkeitsprimats in die große Gemeinschaft der «Gnosis» im engeren Sinn ein. Eine andere Frage ist, ob hier schon die transzendente gnostische Skala auch mit einem bestimmten, als Bewußtseinsstufen beschreibbaren phänomenalen Gehalt ausgefüllt ist; und ob ihr bereits ein Schema des antizipierenden inneren Aufstieges gemäß einer Artikulation von Erkenntnisgraden, die rein als solche vollziehbar sind, entspricht? Auf diese Frage werden wir zurückkommen.

Schließlich einige Bemerkungen über das Element der *Zeit* im System. Die Valentinianer sind sich darin mit der übrigen gnostischen Mythologie einig, daß alles, wovon sie in ihrem kosmischen Drama berichten, einmal geschieht — entweder geschehen ist oder noch geschehen wird. Und dies in einer objektiven Zeit, deren Dauer eine von uns unabhängige äußere Größe ist. Das Ziel der Entwicklung nun (wenn wir ex eventu ein solches postulieren dürfen) war, die metaphysische Stufenbewegung zeitneutral zu machen, d. h. zu einer reinen Funktion der «inneren» Zeit, die jeweils vollständig zur Verfügung des Subjektes ist. In den rein persönlichen Vollendungen, den ekstatischen Usurpationen, die auf eigene Faust immer neben dem Mythos hergingen, ist das schon vorweggenommen. Für die metaphysische Objektivität aber wird die Ueberzeitlichkeit und damit Jederzeitigkeit des Prozesses erst in Plotin erreicht. Erst damit tritt die Theorie selber in die Gestalt der Mystik.⁹ — Origenes nun steht hier in der

⁹ Eben dieser Punkt bedeutet den Zusammenfall von transzendenter Theorie und immanenter Praxis. Er allein erfüllt die Idee einer objektiven Mystik (wenn man will, ein Oxymoron, das aber nur das Wesen der Mystik ausdrückt, wenn anders sie mehr sein soll als subjektive Erlebnisschwelgerei).

Mitte. Einerseits sind bei ihm die Bewegungen des Gesamtgeistes durchaus im äußeren Nacheinander der objektiven Zeit. Das Christentum forderte das durch seinen geschichtlichen Erlösungsbegriff; aber auch — engstens mit der christlichen Wurzel überhaupt verbunden — das Prinzip des *Willens* (der Wahlfreiheit), das allen metaphysischen Fortgang bei O. beherrscht. Denn zum Willen gehört Zeitlichkeit, das Medium seiner Bewegung ist die reale Zeit. Hinter seiner jeweiligen Entscheidung liegt eine Vergangenheit, die sein Jetzt verantwortet, vor ihm eine Zukunft, die erst zu wählen, also nicht schon «da» ist. Das bedeutet realen Zeitverlauf, Unwiederholbarkeit. — In den Formen zeitloser Abhängigkeiten dagegen «bewegt» sich die Intelligenz, die ihre Stufen ewig, wenn auch in einem inneren Nacheinander entfaltet: Das Reich der «Anschauung» allein ermöglicht also die ideale Gleichzeitigkeit, die das Reich des Willens nicht kennt. Für das gnostische Schema setzte daher eine Neutralisierung seiner Verlaufszeit, wie das mystische Interesse sie anstrebte, bereits die vollzogene Gräzisierung voraus, d. h. die geschichtliche Tat eben des Plotin. Das *moralische Willens-Selbst* als das wesentliche Substrat des Schemas und dadurch bedingt die *Krisis*-Form seiner Prozesse, die sich in Entscheidung, Tat, Schuld, Verantwortung vollziehen — das dramatische Element also —, ist vielleicht als der prinzipiellste ontologische Unterschied der origenistischen von der plotinischen Gnosis anzusehen, und er stellt dieser gegenüber die erstere noch in ein Lager mit der ganzen übrigen, mythologischen Gnosis, mit der sie eben auch die Realität der metaphysischen Zeit gemeinsam hat (die natürlich ebenso aus dem jüdisch-christlichen Geschichtsbegriff gefordert war). — Andererseits befindet sich O. doch schon unterwegs zu ihrer Neutralisierung. Denn bei ihm ist sie nicht mehr einmalig; sie steht nicht mehr in fester Zuordnung zu den einzelnen Stufen und zu der Richtung ihrer Abfolge (so nämlich, daß die eine — der Abstieg — nur gewesen ist, die andere — der Aufstieg — nur sein wird): ständig findet Abstieg und Aufstieg statt und gleichzeitig beide, und jede Phase ist im Ganzen jederzeit in der Realisierung, für jedes Subjekt in der Möglichkeit. Indem derart die Stufen nicht mehr ihre je bestimmte Zeitstelle in

dem Drama haben, sind sie zwar nicht unzeitlich, aber doch in gewissem Sinne zeit-unabhängig geworden, die ganze Skala ist präsent. Und schließlich die unabsehbare Wiederholung — sie entwertet die Geschichtlichkeit jedes gegenwärtigen Ablaufs: gegenüber der konkreten Einmaligkeit eines zwischen Anfang und Ende eingespannten Weltverlaufes kündigt sich ein allgemeines Gesetz der Seinsbewegung an sich an. Scheinbar eine Hypertrophie des Zeitmomentes, leitet die spiegelhafte Multiplikation der Gesamtverläufe in Wahrheit zu seiner Verflüchtigung über. Im sinnlichen Bilde einer extensiven Ewigkeit nimmt sie eine reine, intensive Zeitlosigkeit schon annäherungsweise vorweg. Es ist recht eigentlich ein Kompromiß zwischen dem Zeitrealismus, den geschichtliche Erlösungslehre und Willensmetaphysik geboten, und der Zeitneutralität des mystischen Bewegungskanon, dem die Entwicklung zustrebte.¹⁰ So steht O. auch hiermit — mit seiner Nivellierung des Zeitsinnes der Stufenfolge, seinen vielfachen Erlösungen, Kreuzigungen, immer erneuten Entstehungen des Satans, und der völligen Oeffnung der Horizonte in der Multiplikation der Gesamtverläufe — auf einer Schwelle, wo die Ablösung der raumzeitlichen, außenweltlichen Symbolik überhaupt durch ein inneres zeitloses Kategoriensystem (des zugleich ich- und welthaften Seinsgrundes) nicht mehr fern ist.

Nun noch die Frage, ob O. selber schon im Besitz eines artikulierten Stufengangs des inneren Aufstieges, überhaupt einer *Lehre* von der Vorwegnahme war; und ob er persönlich mystische Erfahrungen, vielleicht die unio selbst in der Ekstase gekannt hat. Letzteres, um es gleich zu sagen, weiß ich

¹⁰ Etwas anders faßt W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*², II 1923, p. 19 sq., das Zeitproblem bei O. auf, sieht aber die gleiche Doppelseitigkeit: «Origen ... has to solve the most formidable problem of Christian theology—how to make room for the Jewish philosophy of history by the side of the Platonic philosophy of eternal life». Und in einem dem unseren ähnlichen Vergleich mit Plotin wird auch die origenistische Lösung des Problems gebracht: «The theory of a stairway of worlds, superimposed one on another not in space but in time and leading up, by their ascending grades of perfection, to the consummation in which 'god shall be all in all'. The ascent of the Soul, which Plotinus describes as an inner process of the individual, is in Origen's philosophy writ large in the life history of the universe itself».

nicht, so wenig ich es etwa bei Philo weiß, der doch der Ekstase immerhin schwungvolle Schilderungen gewidmet hat, die man bei O. vergeblich sucht. Dies Fehlen ist freilich kein Beweis gegen ihr Vorkommen, aber es zum Beweis dafür zu machen, zeugt doch von einer gewissen methodischen Verwirrung.¹¹ Im übrigen ist die Tatsachenfrage weit weniger interessant, als die in *Walther Völkers* Buch (s. Anm. 3 und 11 ff.) darauf verwendete Mühe voraussetzt. Interesse hat sie überhaupt nur im Blick auf die erste Frage, der nach der Lehre: Paulus hat nach eigenem Zeugnis Ekstasen gekannt, aber ihnen keinen Platz in seiner christlichen Disziplin, seiner Lehre vom christlichen Leben eingeräumt, und darum sind sie theologisch bedeutungslos; oder vielmehr ihre theologische Bedeutung liegt gerade in ihrer begründeten Beiseiteschiebung. Philo wiederum mag nie das Glück der Ekstase selber

¹¹ W. Völker a. a. O. bedient sich ausgiebig des *argumentum e silentio* — weil andere Argumente das Schrifttum des O. einfach versagt. S. 139 lesen wir: «Dabei ist es methodisch gleichgültig, ob man eine Stelle (sc. für die Ekstase) ausfindig machen kann, oder mehrere, ja, angesichts der großen Zurückhaltung des O. bei der Schilderung seiner innersten Erlebnisse wird eine geringe Anzahl von Stellen viel eher für die Echtheit solcher Erfahrungen sprechen als eine größere.» Schon im Vorwort wird dies methodische Instrument mit der unbewiesenen Feststellung vorbereitet, daß es sich bei O. um eine Persönlichkeit handele, «die ihre geheimsten Erfahrungen gerade bewußt verschleierte». Ich fürchte, dies Charakterbild stützt sich auf nichts anderes als auf die Nichterfüllung einer Erwartung, die der Autor mitgebracht hat. Das Argument kommt also darauf hinaus: Da O. nicht von mystischen Erlebnissen spricht, muß er sein Innenleben absichtlich verschleiert haben; und da er sein Innerstes absichtlich verschleiert, ist sein Schweigen über mystische Erlebnisse eben ein vielsagenendes Verschweigen und läßt sich — *dum tacent clamant* — für das Verschwiegene ausdeuten. Auf diesem banalen *circulus vitiosus* beruhen leider zahlreiche Ausführungen in dem sonst verdienstlichen Buch. Ein gewisser ungewollter Wert bleibt immerhin den Zugeständnissen eines so eifrigen Suchers, wie wenig eben tatsächlich für seine Zwecke zu finden ist. Berufungen auf «geflissentliches» Vorschieben des «intellektualistischen Elements», auf «bewußte Verschleierung», «ängstliches Vermeiden näherer Angaben», und zwar als «Grundsatz», zur Erklärung für den «auffallenden (!) Mangel an eingehenden Beschreibungen hoher Gnaden» lese man auf SS. 74, 81, 120, 124, 202, 204. — Vgl. die ausführliche Kritik der Völkerschen These bei *Hal Koch*, *Pronoia und Paideusis*, 1932, S. 329—42, und zustimmend hierzu *K. L. Schmidt*, *Die Polis in Kirche und Welt*, 1940, S. 82 f.

erfahren haben, vielleicht gar nicht der Mann dazu gewesen sein (und manches spricht dafür — Imponderabilien des Stils —, daß seine pathetischen Beschreibungen «Literatur» sind), aber seine ganze Vollendungslehre ist tatsächlich auf dieses Ziel ausgerichtet, sie forderte seine Erreichbarkeit, machte es zur herrschenden Wünschbarkeit und, selbst nie erfahren, aber in der Phantasie antizipiert, zum Gegenstand erbaulicher An-eiferung oder literarischer Prätension. Und dann — wenn nämlich diese Anthropologie wirklich zur Herrschaft kommt — mag auch der minder glückliche oder wesenhafte Autor, der ihr Sprachrohr war, im Mögen und Sichselbstvorspiegeln steckenbleiben, wird es nicht an «begabteren» Mystikern fehlen, die es erreichen. — Haben wir Kriterien der Echtheit, der glaubhaften Verwirklichung? Unmittelbare ekstatische Konfessionen, in dem überzeugend persönlichen Ichtton späterer abendländischer Mystiker, sind im ganzen nicht Sache des mystischen Schrifttums der Antike mit seinem einerseits überwiegend lehrhaften und systematischen, andererseits rhetorischen Einschlag und der Herrschaft der Tradition in den Ausdrucksmitteln. Die Beglaubigung, die eine rein subjektive, im Emotionellen schwelgende Mystik allein von sich zu geben vermag: Originalität der vom unmittelbaren Erlebnis durchzitterten Aussage, ist der begrifflichen und objektiven Art antiker Mystik, die wesentlich ein Ableger der *ontologischen Spekulation* ist, weder erschwinglich noch notwendig. Der *Primat der Theorie* und damit der Objektivität, des «Intellektuellen» also, ist das erste, was wir im Bannkreis antiken Denkens, auch wo es sich um mystisches handelt, anerkennen müssen: Eben im *Stand* der jeweiligen *Theoriebildung* aber haben wir ein anderes, rationelles Kriterium — der mystischen *Verwirklichungsreife* nämlich (nicht der vorgefallenen Verwirklichung selbst, die letztlich auf Wort anzunehmen oder besser noch als Privatsache zu betrachten ist). Ist die objektive Hierarchie des Seins, der übersinnlichen Welt, in innere Bewegungen transformierbar geworden? Sie wird dies, wenn sie selber von vornherein innere Bewegung *ist*, also durch eine bestimmte ontologische Fassung des Begriffs der Objektivität, die die Subjekt-Objekt-Zweiheit im Ansatz aufhebt und damit die Explikation des sachlichen Gehaltes der

universalen Seinsstufen — die Spekulation über das Transzendente — eo ipso zu einer Phänomenologie (nicht mehr nur einer Allegorie) der inneren Vollzugsordnung, des mystischen Aufstiegs also, macht. Dieser hat so einen wirklich operablen Kanon gewonnen, der mehr ist als ein Rezept für Zustände — nämlich des absoluten Seins selber mächtig ist (und dessen will sich der spätantike Mystiker bemächtigen). Ohne das bleiben die Anläufe und ekstatischen Antizipationen, die es zweifellos immer gab, seitdem das gnostische Ideal wirksam war, im isoliert Persönlichen und Zufälligen stecken — und es hieße den Ernst der gnostischen Bemühung um eine objektive mystische Theorie, um Totalität, verkennen, wollte man glauben, daß dies schon befriedigte. Geistesgeschichtlich sind diese Usurpationen, ebenso wie der ständig sich äußernde Wunsch nach den höheren Erlebnissen, ja noch der Gebrauch der bloßen Phraseologie interessante Symptome für die Verfassung der Geister und für den hinter der Entwicklung wirksamen Drang. Die eigentliche Frage aber ist, wo die *Theorie des Seins* sich mit diesem Trachten traf, ihm die Sanktion und zugleich erst seine wirkliche, greifbare Struktur gab und damit gnostische Objektivation und gnostische Praxis in der Mystik — hier erst ist sie — vereinigte. Es ist klar, daß dieser Koïnzidenzpunkt von seiten der Objektivation herbeigeführt werden mußte: die ekstatische Subjektivität ist an sich geschichtslos und bis zu einem gewissen Grade sogar amorph.

Es läßt sich nun zeigen, daß die Mythologie in ihrer fortgeschrittensten, valentinianischen Form diesen Punkt noch nicht erreicht hatte, eben weil sie noch Mythologie war; und wir zeigten vorhin, daß das System des Origenes zwar eine weitere Annäherung an ihn bedeutet, aber die mystische Form des Denkens selbst noch nicht darstellt. Das ist die entscheidende Feststellung. Natürlich könnte O. daneben, sozusagen unabhängig von dem Universalsystem mit seiner erst symbolischen Stufenbezeichnung, schon eine wirkliche Phänomenologie des inneren Stufengangs entwickelt haben, die die artikulierte Inhaltlichkeit besitzt, die jenem — dann allerdings aus schwer begreiflichen Gründen — abgeht. Aber um den Nachweis einer solchen Aufstiegsordnung bemüht man sich vergebens: tatsächlich ist das «aufs feinste differenzierte»

Aufstiegssystem nicht vorhanden. Im Gegenteil: Wie seine kosmischen Ordnungen mit bloßen Symbolnamen wie ‚Engel‘, ‚Erzengel‘, ‚Mächte‘ usw. belegt werden und phänomenologisch leer bleiben, so werden die Stufen des inneren Fortschrittes in den Homilien durchaus schwankend bestimmt, mit wechselndem Inhalt gemäß dem jeweils zugrunde gelegten Schriftwort, und während es bei den vorbereitenden praktischen Schritten der Weltabkehr, der Ueberwindung der *πάθη* usw. noch konkret zugeht, werden die höheren Stufen, die eigentlichen der Gnosis also, überhaupt nur allegorisch mit Schriftbegriffen bezeichnet, bleiben also ebenso ungreifbar wie die entsprechenden Wesensordnungen im Universalsystem. Nur daß am Ende des Weges das *unum fieri* in der Gottesschau steht, ist hier schon so deutlich wie eben auch dort; und am Ausgangspunkt die Welt- und Sinnenverhaftung: diese beiden Pole des gnostischen Weges sind unverrückbar gegeben. Alles was dazwischen liegt, also der eigentliche Prozeß, bleibt vieldeutig in Inhalt, Zahl und Anordnung, homiletisch-gelegentlich immer neu sich gliedernd: der von Völker rühmend hervorgehobene «Reichtum» der Stufenbildung verrät nur, daß sie mangels eines Prinzips sich noch nicht wirklich konsolidiert hat; die Rolle einer so entscheidenden Größe wie der «Erkenntnis» darin bleibt z. B. unklar — kurz, an einem festen deskriptiven Schema fehlt es gerade, weil es eben noch an einem begrifflichen Gesetz der Seinsabstufung überhaupt fehlt, das eine verbindliche und phänomenal wohldefinierte Abfolge statuiert. Gleichwohl bleibt natürlich richtig, daß O. überhaupt das innere Leben im Bilde der Stufenordnung sieht, ja daß sein ganzes Denken vom Stufenprinzip beherrscht ist¹²: es bezeugt sich darin eben die Denkstruktur, die O. in den großen Zusammenhang der Gnosis stellt. Auch die grundsätzliche Korrespondenz zwischen dem

¹² Die Durchführung dieser These an einem breiten Material macht u. a. den Wert des *Völkerschen* Buches aus. Auch sonst verdanken wir ihm eine Fülle treffender Beobachtungen im einzelnen. Nur eben die «frömmigkeitsgeschichtliche» Gesamtanschauung, zur Methode gewandt, und das speziellere Bestreben, in O. unbedingt den Mystiker zu sehen, schädigen das ganze Unternehmen. O. war kein Mystiker, aber er wurde der Vater der Mönchsmystik, und das gerade nicht vermöge seiner individuellen Frömmigkeit und deren geheimer Erfahrungen, sondern vermöge seiner Spekulation und deren später einmal ergriffener mystischer Umsetzbarkeit.

«Weltbild» und dem inneren Heilsweg, die Auswertbarkeit daher von Momenten des ersteren für die Interpretation des letzteren ist unbestreitbar; die Lehre vom metaphysischen Endzustand z. B. beschreibt notwendig auch das mystische Ziel, wann immer er als solches ergriffen werden sollte.¹³ Aber diese Erkenntnis ist im Negativen ebenso gültig wie im Positiven: auch die Unbestimmtheit, die symbolische Abstraktheit der Ordnungen des metaphysischen Systems überträgt sich auf die Formulierung der angestrebten inneren Skala, die ja jene Ordnungen im Subjekt vollziehen soll — und läßt sie für die Konkretisierung eben im Stich. *Die Theorie versagt noch als Schrittmacherin mystischer Erfahrungen.*

Dabei bot doch das System mit der Polarität Vielheit-Einheit oder Verschiedenheit-Gleichheit den gegebenen Rahmen für die Idee eines mystischen Prozesses und damit diesem bereits das ideale Strukturprinzip, wenn man sich seiner bedienen wollte — dasjenige eben, das bei Plotin und später in der origenistischen Mönchsmystik in der Tat die Artikulation des inneren Aufstiegs bestimmte, indem es ihn als einen Stufen-gang progressiver *Entmannigfaltigung und Einswerdung* inhaltlich faßbar machte (wie es bei Plotin eben auch den metaphysischen Hervorgang des Seins deskriptiv bestimmt). Auch für O. stellte so die Anfangs- und Endperspektive seines Systems schon das «unum fieri» als Leitbegriff der Vollendungs-idee auf, der totalen wie der innerlichen¹⁴: von später zurückblickend erkennt man, wie nahe er der Mystik schon war

¹³ Das mystische Ziel — *Völker* freilich meint immer: die gemachte *Erfahrung* der unio, und macht mit dieser vorschnellen Unterschiebung an sich richtige Bemerkungen im letzten Augenblick wieder fragwürdig. Z. B.: «In der Anschauung von der Apokatastasis kann man daher die reinste Ausprägung der origenistischen Gottesmystik erblicken; deshalb darf man aus dieser rein metaphysischen Konzeption mit Recht auf das individuelle Frömmigkeitsleben und seine geheimen Erfahrungen zurückschließen. Tut man das, so ergibt sich . . ., daß für O. die unio mystica mit Gott einen derartigen Intensitätsgrad erreicht haben muß, daß die Seele ihr eigenes Sein verliert und im göttlichen Sein verschwindet (usw.)» (S. 129/30).

¹⁴ Wir sagen: als *Idee* ist das unum fieri aufgestellt: das ist notwendig das Primäre und schon sehr viel. *Völker*, getreu seinem Grundsatz, kehrt auch hier die Sache um: «Das ‚Unum fieri‘ ist Ausdruck eines Gefühls, das unmittelbar aus dem Erleben der unio mystica stammt und dieses zu verdeutlichen sucht . . . (usw.)» (S. 134).

(näher, wie wir sahen, eben durch diesen rationalen Begriff, als alle frühere gnostische Mythologie). Aber daß er diese ihrem Reifepunkt so nahe gekommene Möglichkeit dennoch nicht ausführt, daß er die abstrakte Polarität Einheit-Vielheit nicht zu einer konkreten Skala fortentwickelt — *weder* in der Weltlehre *noch* für die Innerlichkeit —, beweist vielleicht am besten, daß es eben bei ihm noch nicht so weit war. In Wirklichkeit hat erst 1½ Jahrhunderte später *Euagrius Ponticus* die mystische Wendung der origenistischen Endzeitspekulation vollzogen: bei ihm in der Tat werden, wie *Bousset* in seinen «*Euagriosstudien*» schön nachgewiesen hat, alle metaphysischen Termini des O. zu mystischen und damit dessen metaphysisches System zum mystischen Kanon. Die Berücksichtigung dieser Untersuchungen und des *Euagrius* selbst kann vor manchem Anachronismus bewahren. Und zwar 1. weil hier am historischen Beispiel gezeigt wird, wie mystische «Parallel»-Bildung zur Metaphysik des O. — wie also mystisch gewordener Origenismus selbst wirklich aussieht; und 2. weil das Beispiel über eine zeitliche Reihenfolge belehrt: die metaphysische Konzeption, die Entfaltung des Prinzips am universalen Sein, kurz: die Objektivation, geht voran — und die mystische Umwandlung in innere Vollziehbarkeit folgt in weitem Abstand nach. Und: sie hat den Weg über jene genommen. Die zeitliche Abfolge gibt hier, richtig verstanden, eine philosophische Lehre. In ihrem Sinne wäre es also kritischer, bei O. eine «Parallelität» nicht «zwischen seinen mystischen Erfahrungen», sondern zwischen seiner *Idee* des inneren Fortschrittes «und dem Aufstieg der Seele in künftigen Aeonen zu konstatieren» (o. c. 125). Man halte uns nicht für kleinlich, daß wir auf diesem Unterschied bestehen: er ist prinzipiell wichtig, und nicht nur für das Verständnis des O. Uebrigens ist «Parallelität» in jedem Falle ein zu neutraler Ausdruck für das Verhältnis: bei näherem Durchdenken ist man genötigt, sich für eine Priorität zu entscheiden. Der hierfür gern verwendete Begriff der «Projektion» (s. w. u.) fixiert sie zugunsten der «inneren Erfahrungen» als Vorbedingung für die «Lehre». Unsere Betonung «Idee» (des inneren Fortschrittes) enthält die Tendenz einer anderen Antwort: die *Theorie* als *Antizipation* (nicht Projektion) der *Erfahrung* — die Umkeh-

rung des Verhältnisses also, wie es der Psychologismus sieht. — Das alles schließt natürlich, wie schon bemerkt, nicht aus (und die Mächtigkeit der Aspiration mag es auch glaubhaft machen), daß O. unabhängig vom Stand der Lehrausbildung und ohne durch sie schon im Besitz eines Organon zu sein — gleichsam privat — seine mystischen Erleuchtungen gehabt, vielleicht sogar seine Ekstasen gekannt hat. Nur können wir darüber bei seinem Schweigen schlechterdings nichts Zuverlässiges wissen und brauchen dies nicht einmal zu bedauern: die Frage ist außer dem Zusammenhang mit der Objektivierung, in deren Rahmen sich diese Erfahrungen und ihre Auslegung einordnen, höchstens biographisch und psychologisch interessant, aber nicht von eigentlicher geistiger Bedeutung. Wissen können wir aus der bekundeten Lebhaftigkeit der Aspiration, daß solche Erfahrungen die höchste Erwünschtheit für ihn haben mußten, wenn *Gnade* ihm gewährte, wozu sein *System* noch nicht das Organon bot. Erst dieses aber konstituiert eine beständige Mystik, nicht gelegentliche Erleuchtungen einer inbrünstigen Frömmigkeit. Das objektive Denken ist also auch hier die Bedingung — und die Antizipation — möglicher Erfahrung.

Heute freilich¹⁵ ist die umgekehrte Ansicht beliebter: Ist es nicht die Erfahrung oder das Erlebnis, das vorangeht, und die Theorie, die nachfolgt? Das «Leben» das Primäre, das Denken sekundär, erst eine Bearbeitung der praktischen Unmittelbarkeit und so eine Wirklichkeit zweiten Grades? Und speziell Religion — heißt das nicht in erster Linie «Frömmigkeit», erst in zweiter Lehre; subjektives Innenerlebnis, erst dann objektive Ansicht der Dinge? Und vollends das spekulative System — was kann es anderes, und was vor allem kann es mehr sein, als eine «Projektion» innerer Erfahrungen ins Äußere und Totale¹⁶ und so ein willkommenes Hilfsmittel zu deren Rekonstruktion? Wenn dies gilt — und es muß gelten, wenn das praktische Unmittelbarkeitsdogma gilt —, dann frei-

¹⁵ Geschrieben 1938.

¹⁶ *Völker* S. 126 «Wie man sieht, hat O. das ihm überkommene Schema von der Himmelsreise der Seele im einzelnen nach seinen mystischen Erfahrungen ausgestaltet, so daß man überall auf metaphysische Projektionen innerer Erlebnisse zu stoßen glaubt...».

lich setzt das System, weit entfernt, erst Voraussetzung für die zugehörigen Erfahrungen zu sein, umgekehrt dieselben voraus — so also, daß in unserem Fall eben das Vorhandensein der metaphysisch-totalen Stufenprozeß-Lehre, oder z. B. die in ihr gegebene Beschreibung der intelligiblen Gesamtvollendung, eo ipso Beweis für die zugrundeliegenden mystischen Selbsterfahrungen sind, deren spekulative Ausweitung ja das «Weltbild» nur darstellt. Mindestens aber wären jene Erfahrungen, das Frömmigkeitsleben überhaupt, für unser Nachforschen das Wesentliche, und das theoretische System von uns nur als ein Index und ein Symbol dafür zu bewerten. — Dieser pragmatistische Ideenkomplex, dessen sonstige Rolle im modernen Geist oder Ungeist uns hier nicht zu beschäftigen braucht, liegt auf unserm Arbeitsgebiet der «frömmigkeitsgeschichtlichen» und noch mancher anderen, wie immer zu benennenden, in jedem Falle aber subjektivistischen Betrachtungsweise zugrunde und beherrscht ihr Verfahren und ihre Urteilsbildungen. Er führt zu den berühmten Aufspaltungen von «rationalem» und «religiösem», von «intellektualistischem» und «mystischem» Element in einer Persönlichkeit — unter deutlicher Veräußerlichung und Verflachung des ersteren und mit der Neigung, der angeblichen Zweiheit auch noch das Verhältnis von exoterisch und esoterisch zu unterscheiden; er macht aus diesen Abstraktionen eine Alternative, und gegenüber der entwirklichten Vernunft heißt er nach der stärkeren Kost des direkten Erlebnisses suchen (von dem wir doch so wenig wissen, und was wir wissen, nur durch seine rationale Brechung, also wenn es schon nicht mehr direkt ist). Daher denn die Jagd nach Spuren ekstatischer Erlebnisse, die maßlose Ueberschätzung schon der Frage ihres Vorkommens, die Geneigtheit sie zu finden, wo der Gedanke nur noch als Echo gilt. Daher die sonderbare Inschutznahme des Denkers dagegen, daß das Denken für ihn zentral gewesen sei. Was das Ekstatische betrifft (für sich eine relativ unwichtige Sonderfrage), sei hier nur erinnert, daß es an sich ein Rohstoff ist, der alle Sinngebung, alle innere Form allein vom geistigen Gesamtsystem empfängt, dessen Funktion diese psychische Möglichkeit allenfalls wird, nicht umgekehrt. Auch den «intuitiven» Charakter der $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ gegenüber dem dialektischen,

den «irrationalen» gegenüber dem rationalen wird der nicht über Gebühr dem Befund der Quellen abzuzwingen suchen, der frei ist von dem Vorurteil, daß nur jenes eine religiös-mystische Heilsbedeutung im Subjekt ausüben kann, die ja der Gnosis zugestandenermaßen zukommen muß. Da nun die Geschichte doch die vermeintliche Alternative vereint zeigt, muß man das künstlich Getrennte in dem Unbegriff einer «intellektualisierten», soll heißen in ihrem mystischen Charakter abgeschwächten, Mystik wieder zusammenbringen, wobei das Intellektuelle eine nachträgliche oder jedenfalls der Sache fremde Zutat sein soll. Als ob nicht das Denken selber ein mystischer Vollzug (bis zur Ekstase), der Intellekt ein mystisches Organ werden kann und eben diese Möglichkeit Voraussetzung dessen ist, was den Namen Mystik gegenüber aller Erlebnishapsodik (auch gegenüber aller Vulgärekstase und der primitiven Orgiastik) verdient und entweder einen objektiven oder gar keinen Sinn hat. So wenigstens dachte die Antike, in der ja auch die Mystiker ausschließlich Männer waren. Freilich — schon die seit Parmenides der ganzen Antike unverlierbar gewordene Grundüberzeugung ist der modernen Sophistik nicht mehr erschwinglich: daß das Denken der Zugang zum Sein ist, und zwar der eigentliche Zugang zum eigentlichen Sein, und daß im Denken das Sein wahrhaft erfaßt wird. Um das wahre Sein ist es auch dem Mystiker zu tun, nicht um sein subjektives, sondern um das totale. Das mystische Denken aber geht noch einen Schritt weiter und bemächtigt sich des Seins selber, indem es mit ihm zusammenfällt: es in sich bewegt, es vollzieht, es selber wird. Wo aber das Unsagbare beginnt, haben die antiken Mystiker selber sehr genau angegeben; zu «verschleiern» und zu verschweigen brauchten sie nichts, denn es war wirklich und im strengen Sinne unsagbar. Daß auch diese höchste Verwirklichung in der Fortsetzungslinie der Erkenntnis gesehen wird, darin verbindet sich noch die mystische Gnosis der Spätantike mit der großen Gesamttradition des antiken «Intellektualismus», der letztlich nichts anderes als der Glaube an die Objektivität des Geistigen ist. Die Antike selber also gäbe wohl die beste Antwort auf die subjektivistische Zumutung, die an sie gestellt wird. Man muß sich schon ihrem Anspruch gänzlich verschlie-

ßen, damit die Seinslehre ihrer Systeme bestenfalls gut genug wird, das Material abzugeben für die Rekonstruktion und Analyse der inneren Zustände, deren Projektion sie lediglich seien — und im übrigen «bloße Spekulation», ein sich selbst verkennender Ueberschuß über der erlebnismäßigen Unmittelbarkeit. Damit sinkt ihre Betrachtung zu einer zudringlichen anthropologischen Symptomatik herab und wird blind für die Bedeutung ihrer Gegenständlichkeit. Gewiß ist das spekulative System eine «Projektion» — aber nicht von geübten Erfahrungen und Erlebnissen (eher von möglichen, wenn man paradox sein will), sondern Projektion einer Gesamthaltung zum Sein, die dessen spezifische theoretische Auslegung zum dringlichsten Erfordernis macht. Diese ist dann in der Tat aus der Daseinshaltung hervorgegangen — wir nennen das, mit einem möglichst unpsychologistischen Ausdruck, «Objektivierung» und meinen damit etwas Verbindliches. Diese bildet den Horizont für ihre einlösenden Erfahrungen einschließlich der Ekstase und untersteht selber dem Kriterium der Wahrheit; sie, die Theorie also, ist die Antizipation dieser Erfahrungen und damit allein ihre Ermöglichung. Damit gewisse Erfahrungen als Vorwegnahme metaphysischer Zukunfts- oder Jenseitsstufen möglich sind, muß die Theorie im Ganzen durch die Aufstellung und Auslegung dieser Gesamtstufen den Inbegriff solcher Erfahrungen bereits vorweggenommen haben. Und zwar lange, bevor die Subjektivität den Weg auch zu gehen versteht. Man prüfe einmal unbefangen, ob diese antizipatorische Rolle der Lehre («Weltanschauung») nicht in unzähligen Fällen schon zur Erklärung ausgedehnter Schilderungen höherer Zustände, des Gebrauches ihrer Sprache, der Beschreibung innerer Aufstiegsordnungen usw. genügt. Durch diese Antizipation sind bestimmte Erfahrungen ein Postulat der Theorie geworden. Ursprüngliche Ausrichtung, allgemeine Wünschbarkeit schon der zugrundeliegenden Daseinsverfassung, artikulieren sie sich jetzt zu immer deutlicherer Aufgabe für das Subjekt. Dieses sucht (und weiß) sie sich dann auf eigenen Wegen schon zu verschaffen. Und zwar ist ebenso, wie zuerst die *Objektivierung* (die mythologische) den Dualismus als schroffe Aufspaltung des Seins zur Darstellung brachte, im Anfang die Art dieser *Erfahrungen* abrupt, ein

fremdes und gewaltsames Hereinbrechen: übergangslos wie jene. Die Exaltationen des Pneuma in der Werdezeit der Epoche sind Ausdruck derselben Erregung, die auch das Weltbild auseinanderriß und die menschliche Ursprungsverfassung der gnostischen Bewegung bildete (1. Jahrhundert). Ebenso aber, wie auf seiten der Objektivität *Spekulation* die Kluft überbrückt und in mehr oder weniger stetige Ableitung verwandelt, fügen sich von ihrer Seite die «Erfahrungen», ruhiger werdend, in zusammenhängende und überleitende Ordnungen innerer Praxis. Aus einer chaotischen Erlebnisdisposition werden sie zum setzbaren Ziel, und als solches von der Theorie zusehends beglaubigt (2. Jahrhundert). Schließlich aber wird die Theorie selber zum Organon ihrer Herbeiführung und zum Kanon ihres Verlaufes — zur Stellung also und Lösung der Aufgabe zugleich. Die Theorie als solche wird praktisch, indem die Spekulation selber zum Medium ihrer Erfahrungen wird, das aktuelle Denken in ihr auch den Vollzug ihrer Wirklichkeiten bedeutet. Daß dabei das Denken sich über sich selbst hinausführt und so (im Vollendungsfall) selber in ἔκστασις übergeht, ergibt sich aus dem Anstieg der Wirklichkeiten, denen es sich anverwandelt und deren oberste Stufe es so aus sich heraustreten läßt, wie sie selbst aus aller Gegenständlichkeit herausgetreten ist: aber über das Denken führte der Weg zu dieser seiner Ueberbietung. Das zur mystischen Begriffsform gelangte System produziert so seine einlösende Erfahrung, einschließlich der Ekstase als der höchsten Eini-gung (3. Jahrhundert). Das ist intellektuelle (nicht intellektualisierte) Mystik, eine Erscheinung sui generis, die es nicht gescheut hat, sich dem Seinsanspruch aller Mystik: dem Zusammenfall von Subjektivität und Objektivität, ohne Verkürzung der letzteren und ohne rhapsodische Kurzschlüsse zu unterziehen. Sie ist darum in ihrer Absicht ständig objektiv. — Diese Stufe ist erst in Plotin und noch nicht in Origenes erreicht.

Tel-Aviv/Palästina.

Hans Jonas.